

Paul Mecheril



Rassismus!

Über die de-humanisierende
Unterscheidung des Menschen

[transcript] Gesellschaft der **U**nterschiede

Paul Mecheril
Ach, Rassismus

Paul Mecheril - Promotion in Psychologie, Habilitation in Erziehungswissenschaft - ist Professor für Erziehungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Migration an der Fakultät für Erziehungswissenschaft der Universität Bielefeld.

Paul Mecheril

Ach, Rassismus

Über die de-humanisierende Unterscheidung des Menschen

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2026 © Paul Mecheril

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus

Korrekturat: Amelie Schilbach

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839469736>

Print-ISBN: 978-3-8376-8106-2 | PDF-ISBN: 978-3-8394-6973-6

Buchreihen-ISSN: 2702-9271 | Buchreihen-eISSN: 2702-928X

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung	7
-------------------------	---

Kapitel 1: Die Schwierigkeit, über Rassismus zu sprechen und zu schreiben	19
--	----

1.1 Was ist schön?	19
1.2 ›Stunde Null‹	20
1.3 Seltsam	25
1.4 Was Sie schon immer über Rassismus(erfahrungen) wissen wollten	25
1.5 Haut	35
1.6 Affektlogik (mit Monica van der Haagen-Wulff)	36
1.7 Weißes Porzellan	52

Kapitel 2: Das Volk, seine Angst und die Selbstaufwertung	55
--	----

2.1 Wir sind das Volk (mit Shadi Kooroshy)	55
2.2 Körper als Symptom	62
2.3 Ein flatterndes Herz	65
2.4 Bedrohungen vergemeinschaften und je prekärer der Status der imaginierten Gemeinschaft ist, desto intensiver muss die Bedrohung inszeniert und empfunden werden (mit Thomas Geier)	66
2.5 Die Schläfentrommel	80
2.6 Ausländerdispositiv	81
2.7 Über die endlose Stille	89

Kapitel 3: Menschenunterscheidung mit strukturellem Dehumanisierungspotenzial	91
--	----

3.1 Der behände Blick der Macht	91
3.2 Projektion und Delegitimierung (mit Astrid Messerschmidt)	92
3.3 Jetzt	102
3.4 Es kann mir nicht zur Last werden, indisch auszusehen	103
3.5 Die Fackel des Körpers	111
3.6 Ökologie, Rassismus und planetarische Gerechtigkeit (mit Nadine Etzkorn)	113
3.7 Smith & Wesson	119

Kapitel 4: Das doppelt un-mögliche Subjekt	121
4.1 Die Religion der Anderen (mit Oscar Thomas Olalde)	121
4.2 Das artikulierte Subjekt	130
4.3 Wie einfältig und wie einfach mein Leben ist	138
4.4 Das Subjekt als Mangel	139
4.5 Sie kauert in mir	144
4.6 Wer hat das Sagen?	145
4.7 In meinen Händen	155
 Kapitel 5: Rassismuskritik	 157
5.1 Begehren, Familienähnlichkeiten, postpositivistische Analyse	157
5.2 In dem grünsten Grün	168
5.3 Exotinnen, Emil Nolde und Rassismuskritik ästhetischer Darstellungen (mit Rahel Puffert)	169
5.4 Kritik der Mündigkeit (mit Matthias Rangger)	178
5.5 Non-objective Beutyness	182
5.6 Rassismuskritik oder Antirassismus? (ein Gespräch mit Annita Kalpaka und Efthimia Panagiotidis)	184
5.7 Liste der Techniken, den zuweilen überreizten antirassistischen Willen zu besänftigen	197
 Kapitel 6: Empfindsam bleiben	 199
6.1 Artikel 13 der Menschenrechte	199
6.2 Demokratiedefizit als Gegenstand politischer Bildung	208
6.3 Abschied	213
6.4 Ein Arsch	214
6.5 Warum so empfindlich? (mit Arzu Çiçek und Alisha Heinemann)	217
6.6 Nicht dermaßen von dem Begehren nach Identität regiert werden	231
6.7 Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst und die Liebe	240
 Literatur	 247
Abbildungen	279

Einleitung

»Zu spät«

(Frantz Fanon, 2016, S. 104)

I.

Vor einigen Jahren bin ich nach einem Vortrag an der Hochschule Magdeburg-Stendal mit dem Taxi zum Stendaler Bahnhof gefahren, weil ich an dem Abend noch nach Berlin kommen wollte. Ich bin eingestiegen, nachdem ich mich, einer Gewohnheit gemäß, der visuellen Vertrauenswürdigkeit des Fahrers vergewissert hatte, ein etwa 30-jähriger, weißer Mann in einem nicht unhübschen schwarzen Hoodie. Die knapp 10-minütige Fahrt war angenehm, im Rückspiegel sah ich ihm bei unserem Gespräch immer wieder in die Augen und er aus seinen in meine. Auf meine Frage, wie das Leben in Stendal so sei, antwortete er in einer kleinen Überschwänglichkeit eindeutig positiv. Stendal sei ein toller Ort, es gäbe alles, was zum Leben, zum guten Leben erforderlich sei und es sei anders als in Großstädten nicht turbulent und durcheinander. Er sei, wir fuhren gerade auf den Bahnhofsvorplatz ein, letztens zum Beispiel in Ulm gewesen; ganz anders sei es dort, viel zu unruhig und überall nur Migranten. So etwas gäbe es in Stendal nicht. Stendal ist weitgehend migrantenfrei.

Ach.

Ach, Rassismus

[Ach ist ein Empfindungswort oder Ausruf, eine Interjektion, die angezeigt durch die Ausdehnung des Ausrufs und seine Modulation sowie den Kontext seines Gebrauchs Unterschiedliches ausdrücken kann: Verwunderung, Interesse, Bestürzung, Trauer, Betroffenheit, Schmerz und Leid, Anstrengung, Fassungslosigkeit oder Ironie, Sarkasmus und Geringschätzung.]

Die Frage, warum der Taxifahrer mir das wohl mitteilt, beschäftigte mich beim Aussteigen und es brauchte eine Weile, bis ich die eigentlich simple und naheliegende, aber wohl auch beschämende Antwort zulassen konnte: für ihn war ich weiß. In

dem Kontext unserer kurzen Begegnung war ich weiß; vielleicht, weil er es meiner Art, das Deutsche zu sprechen (immer war ich darin bemüht und bin in diesem Bemühen um die Akkumulation dominanzkulturellen Kapitals groß geworden), angehört, vielleicht, weil er es meinem im Laufe dieses Lebens unter Weißen mimetisch weiß oder nicht-ausländisch gewordenen Gesicht angesehen hat.

Rasse ist ein kontextspezifisch konkretisiertes und mithin kontextrelatives Schema der Menschenunterscheidung, das auf der einen (zumeist unbenannten) Seite humanisierend, auf der anderen Seite (potenziell) dehumanisierend wirkt. Im Stendaler Taxi war ich, in den mir im Rückspiegel zugewandten Augen des Taxifahrers, kein Migrant, kein Ausländer, kein natio-ethno-kulturell Anderer. Im sozialen Kontext des Stendaler Taxis war ich weiß.

Mit einem heuristischen Rückgriff auf den Strukturbegriff der Strukturierungstheorie von Anthony Giddens (1997; ausführlicher Gottuck und Mecheril 2014; Mecheril 2003/2023, Kap. 2.2) verstehe ich Kontext als explanatives Konstrukt, das es ermöglicht, Aussagen über die semantische, machbezogene und normative Vermitteltheit sozialen Geschehens zu machen. Der Kontext stellt gegenüber dem Handeln und der Situation kein Außen dar (was nicht heißt, dass Kontexte nicht als Außen kommunikativ adressiert werden können), sondern wirkt auf Grund von Verkörperung, Verinnerlichung und Materialisierung in der Situation und in dem Handeln. Soziales Handeln ist, sei dies den Akteur:innen nun bewusst oder nicht, von bestimmten Kontexten vermittelt. Sie präformieren Situationen semantisch, machbezogen und normativ und können als strukturierende Voraussetzungen des Geschehens verstanden werden, durch das sie selbst wiederum strukturiert werden. Jeder soziale Zusammenhang ist charakterisierbar im Hinblick auf erstens die spezifische Weise der Konstitution von Bedeutung (Code), zweitens den formell und informell, den äußerlichen und habitualisierten, sozial unterschiedlich verteilten Möglichkeiten wechselseitiger Beeinflussung (Ressource) und drittens mit Blick auf die Frage, welche Sollensregeln wirksam sind (Norm). Signifikation, Herrschaft und Legitimation sind strukturelle Dimensionen oder Strukturmomente, die soziale Zusammenhänge kennzeichnen. Methodologisch gewendet, bietet sich damit diese heuristische Frage für rassismuskritische Forschung an: Welche rassifizierenden Signifikations-, Dominations- und Legitimationspraktiken und -muster kennzeichnen das je untersuchte Feld oder die je untersuchte Biographie? Freilich ist damit rassismuskritische Methodologie nur ansatzweise skizziert (vgl. Kap. 5.1).

Nur, wo die Mobilisierbarkeit und Wirksamkeit von Rassesschemata und Rassifizierungen als *kontextspezifische Phänomene* verstanden werden, entgehen wir einem essentialistischen Verständnis von Rasse, also der Reproduktion und Imitation eines Rasseverständnisses, das für Rassismen konstitutiv ist.

Doch selbstverständlich ist der Kontextualismus differenzierungstheoretisch gefährdet, überlokale Strukturen zu vernachlässigen, die auf Grund von sedi-

mentierter Tradition und ihren Habitualisierungen translokal gelten. Der Kontext dieser Taxifahrt (es gibt andere Kontexte und auch andere Taxifahrten; vgl. Kap. 6.7) bildete einen Raum mit spezifischen, um ein praxeologisches Konzept aufzugreifen, Humandifferenzierungen (Hirschauer 2014) aus. Für den Taxifahrer, so wie er zu mir sprach, war ich kein Anderer, der die Stendaler Ordnung in Frage stellte, ich war kein Migrant, keiner, der den Taxifahrer beunruhigte, weil er hier nicht hingehört (wer weiß, was passiert wäre, wäre ich in die Straße gezogen, in der der Taxifahrer lebte). Etwas wird zu Schmutz, wenn es an einem Platz ist, wo es nicht hingehört, schreibt Mary Douglas (1988; vgl. Kap. 6.6). Im Taxi war ich nicht schmutzig (und habe mich wohl deshalb am Ende auch etwas schmutzig gefühlt). Aus anderen Kontexten ist mir durchaus bekannt, als nicht-weiß und daher unzugehörig und daher inferior zu gelten. Vielleicht ist jene alltagskulturelle rassistische Humandifferenzierung, die mit der Geschichte der Naturalisierung und Kulturalisierung der Differenz von Körpern zu tun hat und Körper zu einem Indiz von Zugehörigkeit und Identität macht, jene, die das prototypische Schema der rassistischen Unterscheidungsweise darstellt (vgl. Kap. 3.2). Es kann aber kontextspezifisch mit Bezug auf Merkmale wie beispielsweise Sprache, Geld, Manieren und anderes Kapital, mit Bezug auf Klassenmerkmale, variiert und differenziert werden.

Rassismus verstehe ich als ein kontextspezifisches und überkontextuelles, historisch sedimentiertes Praxisschema der natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidung von Menschen mit humanisierenden Konsequenzen auf der einen und dehumanisierenden Konsequenzen und Effekten für die andere Seite dieser Unterscheidungspraxis, der Seite, auf der sich rassistisch diskreditierbare Körpersubjekte (selbst) finden. Rassismus stellt eine Humandifferenzierung dar, die bestimmte Leben in Wert setzt und bestimmte Leben entwertet. Rassismus lässt kein Leben aus. Die Leben werden durch den Wertsetzungsprozess zu je bestimmten Leben.

Für moderne Staaten und gesellschaftliche Zusammenhänge der Gegenwart ist grundlegend, dass sie in einer, zuweilen diffusen, auch komplexen, durchaus nicht unwidersprüchlichen und auch veränderlichen Weise, zwischen denen, die dazugehören, und denen, die nicht dazugehören, unterscheiden, und zwar mit Rückgriff auf einen natio-ethno-kulturellen Code. Der Ausdruck »natio-ethno-kulturell« (Mecheril 2003/2023) verweist hierbei darauf, dass die Konzepte Nation, Ethnie/Ethnizität sowie Kultur im Alltagsverständnis, aber auch in der Wissenschaft nicht selten diffus und zum Teil in unklarer Abgrenzung voneinander Verwendung finden. Auch verweist der Ausdruck darauf, dass Konzepte wie Nation, Ethnie/Ethnizität und Kultur und entsprechende Äquivalente wie Religion oder Sprache sowohl formal durch Gesetze und Erlasse, materiell durch Grenzanlagen und Ausweise als auch sozial durch symbolische Praktiken in durchaus verschwommener Bedeutung und Konsequenz hergestellt werden und politisch Verwendung finden. Die Bezeichnung »natio-ethno-kulturell« verweist auf die Diffusität, Komplexität

und Polyvalenz sowie die Wandelbarkeit, die Unterscheidungen von Menschen und Räumen charakterisiert.

Natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitsräume (die etwa als Deutschland, Europa oder Ghana bezeichnet werden) stellen imaginierte Räume mit territorialer Referenz dar, die phantasmatische Assoziationen zwischen Körpern, Identitäten und Territorien herstellen. Natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeitskontexte sind – um es aus der Perspektive der einzelnen Person zu formulieren – faktisch-imaginäre Räume, in denen Individuen ein handlungsrelevantes Verständnis ihrer selbst erlernen und praktizieren.

Natio-ethno-kulturelle Unterscheidungen gewinnen dann die Qualität rassifizierenden Denkens, wenn das Natio-Ethno-Kulturelle essentialisiert wird, also mit Hilfe der Abschattung der kontingenten Entstehungs- und Geltungsbedingungen sowie, etwa durch die Intensivierung (affektiver) Beschwörungs- und Imaginationspraktiken, die Wesenhaftigkeit des natio-ethno-kulturell kodierten Wir, seine Vorrangigkeit und damit die Legitimität der hierarchischen Asymmetrie zwischen Wir und Nicht-Wir behauptet wird.

II.

Es gehört zwar zur Programmatik demokratischer Kontexte der Gegenwart, dass die benachteiligende Einteilung von Menschen nach Gesichtspunkten wie Kultur, Geschlecht, Religion, oder dem, was zuweilen Rasse genannt wird, als nicht akzeptabel gilt und zurückgewiesen werden muss¹. Exemplarisch kann hier auf den dritten Artikel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland verwiesen werden: »(3) Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden.« (Grundgesetz Artikel 3; Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz 2023, o.S.). Mittlerweile wird auch seitens der Bundesregierung die Frage der Angemessenheit des Ausdrucks ›Rasse‹ im Grundgesetz und anderen Gesetzen diskutiert. Denn mit der Verwendung des Begriffs, zumal ohne Relativierung oder Distanzierung, wird die Logik bestätigt, die von der Existenz von Rassen ausgeht. Damit verbleiben entsprechende Gesetzestexte in der Tradition rassistischen Unterscheidens (Liebscher 2021); ein Gebrauch des Terminus ›Rasse‹ kann also nicht von der rassistischen Tradition abgelöst existieren (vgl. Kap. 3.1). Unabhängig des umstrittenen Gebrauchs von ›Rasse‹ im Grundgesetz und anderen, auch europäischen Gesetzestexten (Europäisches Parlament 2023), sind diese rechtlichen Normen doch

1 Der folgende Abschnitt findet sich in verwandter Form auch in Mecheril und Melter (2026).

zugleich Ausdruck dessen, dass rassistische Diskriminierung in demokratischen Kontexten und noch immer trotz der zunehmenden Faszisierung gesellschaftlicher Verhältnisse (Cadeias 2024) rhetorisch als ein Phänomen verstanden wird, dass es zu verhindern und zu sanktionieren gilt (Cremer 2020). Demokratische Kontexte der Gegenwart sind antirassistischen Normen verpflichtet. Mit dem Wort Rassismus wird in demokratischen Zusammenhängen öffentlich in der Regel auf Phänomene hingewiesen, die aus grundlegenden ethischen und politischen Überzeugungen abgelehnt werden. Rassismus, dies darf als zumindest (noch geltender) rhetorischer Konsens in der deutschsprachigen Öffentlichkeit gelten, ist ›etwas Schlechtes‹.

Die Mehrheit heutiger, formell an dem politischen Prinzip der Demokratie orientierten gesellschaftlichen Kontexte spricht sich gegen Rassismus aus. Dies aber heißt nicht, dass diese Kontexte ›rassismussfrei‹ seien. Rhetorisch (›Ich bin kein Rassist‹) oder programmatisch (›Schule ohne Rassismus‹) gegen Rassismus eingestellt zu sein, geht nicht automatisch damit einher, dass rassistische Unterscheidungen für Denken, Empfinden, Wahrnehmen und Handeln der entsprechenden Akteur:innen keine bedeutsame Rolle spielen.

Eine Reihe von Studien und Berichten, wie zum Beispiel der sechste Bericht der europäischen Kommission gegen Rassismus und Intoleranz über Deutschland (ECRI 2020), verweist auf mindestens fünf Ebenen, denen Studien zugeordnet werden können, die die Gewöhnlichkeit und institutionelle wie strukturelle Verankerung rassistischer Unterscheidungen in Deutschland deutlich machen.

a) Rassismus als Terror:

Die Morde von Solingen im Mai 1993 (Demirtaş et al. 2023), die Morde von Hanau im Februar 2020 und Halle im Oktober 2019 (Benz 2021, S. 11–25), wie die Mordserie des Nationalsozialistischen Untergrunds (NSU) (Arslan et al. 2023; Bericht des NSU-Untersuchungsausschusses: Deutscher Bundestag 2013) stellen eine Form rassistischen Terrors dar (Benz 2021). Die Verbreitung rassistischer und rechtsextremer Gewalt ist sowohl in den Verfassungsschutzberichten als auch in Dokumentationen der Antidiskriminierungs- und Opferberatungsstellen sowie den Schattenberichten dokumentiert (Antirassistische Initiative Berlin 2021).

b) Rassismus als körperliche Gewalt:

Eine Reihe von Studien belegt die Zunahme von rechtsextremer, antisemitischer und rassistischer Gewalt in Deutschland in den letzten Jahren (Europäisches Parlament 2023). Rassistische Gewalt umfasst hierbei Gewaltverbrechen wie Körperverletzung und Brandanschläge, aber auch Propagandadelikte und Volksverhetzung sowie Versuche, etwa den Bau von Unterkünften für Geflüchtete zu verhindern oder

die Beschmutzung von Gedenkstätten. Opferberatungsstellen gehen aufgrund der unzureichenden Erfassung und Anerkennung von rassistischer, antisemitischer und rechtsextremer Gewalt von einer erheblichen Dunkelziffer aus, was das tatsächliche Ausmaß und die Bedrohung durch rechte Gewalt verschleiert (VBRG e.V. 2022).

Die Möglichkeit, dass sich auch extremere Formen von physischer, rassistischer Gewalt ereignen können, prägt den Alltag vieler Menschen, die rassistisch diskreditierbar sind (Farrokhzad und Jagusch 2024, S. 9). Rassistische Gewalt ist aber ein Phänomen, das sich nicht nur »auf der Straße« ereignet, sondern womöglich auch ein Kennzeichen staatlicher Institutionen, die sich sowohl schwertun, Rassismus angemessen zu verfolgen, als auch in Rassismus stabilisierende Gewohnheiten verstrickt sind. Die Dokumentationsstelle Death in Custody hat 215 Todesfälle von Schwarzen Menschen und rassistisch diskreditierbaren Menschen in Polizeigewahrsam dokumentiert (Melter 2023). Die Tötung von Mouhamad Lamin Drame (WDR Monitor 15.09.2022) und der Tod von Oury Jalloh jeweils durch Polizeibeamte (Melter 2023) wurden intensiv auch medial, wenn auch weniger politisch diskutiert.

c) Rassismus als institutionelle Diskriminierung:

Von ein wesenhaftes Sein annehmenden, essentialisierenden, natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidungsschemata vermittelte und diese Zugehörigkeitskonstruktionen stärkende Formen der Diskriminierung sind in vielen Institutionen anzutreffen (Gomolla, Kollender und Menk 2018). Studien zu Rassismus im Kontext der Polizei (Hunold und Singelstein 2023) verweisen zum einen auf die überproportionale Verbreitung gruppenbezogener menschenfeindlicher Haltungen bei Polizist:innen und zum anderen auf die negativen Folgen von *racial profiling* für durch die Polizei angegriffene Gruppen. Studien von Opferberatungsstellen belegen, dass bei den Ermittlungen zu Gewalt durch Polizist:innen Rassismus vielfach seitens Polizei und Staatsanwaltschaften als Faktor nicht in Erwägung gezogen wird (Hunold und Singelstein 2023). Besonders deutlich wurde dies bei der staatlichen Auseinandersetzung mit den Morden des sogenannten NSU, bei der die Angehörigen und ermordeten Opfer der Anschläge systematisch in rassistischer Manier kriminalisiert wurden.

d) Rassistische Schemata mobilisierende und diese bekräftigende, politische Orientierungen:

Die Verbreitung nationalistischer, rechtsextremer, rassistischer, antisemitischer Einstellungen von Menschen ist in etlichen Studien untersucht und nachgezeichnet worden (Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung 2019; Zick, Küpper und Berghan 2019; DEZIM 2023), auch in der seit 2000 auf zehn Jahre angelegten

Langzeitstudie ›Deutsche Zustände‹ zur sogenannten ›gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit‹ (Heitmeyer 2002 bis 2011).

Die Wahlerfolge von und der Zulauf zu Parteien wie der AfD, die sich vor allem durch rassistische Äußerungen und der Betonung des Vorrangs gewissermaßen alteingesessener Deutscher etabliert haben, ist ein Kennzeichen der Zunahme der Normalisierung von politischen Positionen, die Rassekonstruktionen bekräftigen. Das Bundesamt für Verfassungsschutz hat die AfD im Mai 2025 als gesichert rechtsextrem eingestuft. Deutschlandweit wird die AfD dennoch oder deshalb von über 20 Prozent der Wählenden befürwortet (Bundeswahlleiterin 2025).

e) Alltagsrassismus:

Wichtige Hinweise auf rassistische Realitäten finden sich auch in Interviews und Selbstäußerungen, z.B. in Studien zu Rassismuserfahrungen (Essed 1991; Leiprecht 2001a) von Personen, die im Alltag Zielscheibe massiver und offensichtlicher, aber auch subtiler rassistischer Praktiken werden (Velho 2015; Sequeira 2015), sowie komplementär in Studien, die die Verstrickung ›wohlmeinender Milieus‹ in rassistische Denk- und Argumentationsformen verdeutlichen (Weiß 2001[2013]; Scherschel 2006): »Alltagsrassismus weist auf die Allgegenwärtigkeit von Rassismus auf allen Ebenen der Gesellschaft hin« (Polat und Joseph-Magwood 2024, S. 18).

III.

Rassismus verstehe ich als einen übergeordneten Begriff für eine Zahl von in einer Weise der Familienähnlichkeit gruppierten Herrschafts- und Machtformen, die auf rassifizierenden Schemata gründen und ihre Legitimität und Wirksamkeit stärken (vgl. Kap. 5.1). Die Linie, die das Rassistische von dem Nicht-Rassistischen trennt, ist nicht eindeutig. Sie ist sowohl kontextabhängig und darin unterschiedlich wie auch gerade in formell antirassistischen und auf der Idee der Menschenrechte auf ruhenden gesellschaftlichen Formationen oft nicht eindeutig, indirekt, subtil und verschwommen. Dieser Unschärfe und Vagheit des Rassistischen tragen die Texte dieses Buches Rechnung. Sie folgen mithin nicht einem juridisch-polizeilichen Interesse der eindeutigen Identifizierung des Rassismus und folgen keinem Ansatz, der die Legitimität der Untersuchung und des kritischen Sprechens über Rassismus auf, wie auch immer dies definiert wird, eindeutige Fälle direkter rassistischer Gewalt reduziert. Dies ist in manchen Kontexten wie der Antidiskriminierungsarbeit oder der Strafverfolgung durchaus sinnvoll, im Rahmen des hier präferierten Verständnisses von Rassismus in formell antirassistischen Kontexten und einem wissenschaftstheoretischen Vorbehalt gegenüber dem Zwang der eindeutigen Identifizierung der Phänomene weniger überzeugend. Im Kontext der in diesem Buch kon-

stellierten Texte geht es nicht um die unumstößlich exakte Identifikation des rassistischen Aktes oder des rassistischen Subjekts, sondern darum zu erkunden, unter welchen Bedingungen wie von rassifizierenden Schemata vermittelte und/oder diese Schemata stärkende Unterscheidungen gesellschaftliche Wirklichkeit prägen. Ich bin der Auffassung, dass nur eine solche großzügige Betrachtungsweise (die nicht in dem Sinne großzügig ist, dass sie überall Rassismus sieht, erkennt und anklagt) der von Rassismen konstitutiv vermittelten Form gesellschaftlicher Verhältnisse auf die Spur zu kommen ist. Rassismuskritische Arbeit ist Spurenlese.

»Ausländer« ist, wenn auch ein fast unzeitgemäß wirkender Ausdruck, so doch ein Ausdruck, den alle Ausländer kennen (vgl. Kap. 6.7). In diesem Text wird er neben anderen Ausdrücken wie rassistisch diskreditierbare Subjekte für die idealtypisch modellierbare, inferiore Subjektposition verwendet, die in den rassistischen Schemata generiert, gesichert und verschoben wird.

»Ausländer«, »rassistisch diskreditierbares Subjekt«, »rassismuserfahrungsbehaftetes Subjekt«, »rassistisch diskriminierbares Subjekt« als einige der nachfolgend Verwendung findenden Termini verweisen auf eine strategisch bedeutsame, auch imaginäre, zentrale gesellschaftliche Leitdifferenz. Auch aus Gründen der analytischen Dramaturgie wähle ich zwar zur Reifikation neigende Ausdrücke wie »Ausländer«, »das rassistisch diskreditierbare Subjekt«; es sollte aber klar sein, dass es mir um die idealtypische Skizze einer strukturellen Realität geht. In dieser strukturellen Realität finden zwar Subjektivierungsprozesse statt, diese bleiben aber empirisch an die Komplexität, die Kontextualität und Dynamik des Wechselspiels einer ganzen Reihe weiterer »strukturellen Realitäten« (Klassen-, Behinderungs- und Geschlechterverhältnisse etwa) gebunden, die empirisch, also auf der Ebene erleidbarer und beschreibbarer Verhältnisse nur, wie es für das analytische Vorgehen überhaupt kennzeichnend ist, eingeschränkt mit »das rassistisch diskreditierbare Subjekt« oder »Ausländer« beschrieben sind. Mit diesen analytischen Instrumenten ist es aber möglich, eine Dimension gesellschaftlicher Wirklichkeit mit Hilfe der analytischen Mittel der Stilisierung und Übersteigerung in besonders klarer Weise empirisch in den Blick zu nehmen und begrifflich zu explizieren.

Das vorliegende Buch umfasst Texte unterschiedlicher Stile, die dem Rechnung tragen, dass Erkundungen rassistischer Schemata wie auch der vergesellschaftenden und subjektivierenden Wirkungen des Rassismus an die Grenzen des Rahmens der strengen Beschränkung auf eine nüchtern registrierende Sprache geraten können und zuweilen auch diese Grenzen überschreiten sollten. Wenn ich schreibe, schreibe ich mich ein und schreibe mich aus dem, in das ich mich hineinschreibe, heraus. Das zumindest ist eine Hoffnung, nicht allzu selten trügerisch, die das Schreiben energetisiert und antreibt. Wenn ich schreibe, will ich nicht nur verstehen und, noch viel weniger, ausschließlich erklären, sondern schreibe mich illusionär heraus. Ich habe mir in diesem Buch erlaubt, diesem Herausschreiben ein wenig mehr Gewicht einzuräumen und Deutlichkeit zuzugestehen, als es in wissenschaftlichen

Texten üblich ist. Dieses Buch umfasst eine Konstellation von Texten unterschiedlicher Geltungs- und Erkenntnisansprüche, Texte, die nicht allein und ausschließlich an dem Kriterium argumentativer Schlüssigkeit bemessen werden sollten, sondern auch dazu einladen, sich ihnen anzuwenden. Ich suche nach einer Sprache und erlaube mir diese Suche in diesem Buch auch anderen zuzumuten, weil ich der Auffassung bin, dass Rassismuskritik etwas mit dieser unabschließbaren Suche zu tun hat.

Das Hocken ist eine Stellung des Suchens. In diesem Sinne ist Rassismuskritik eine Praxis des Hockens und eine Praxis im Hocken²:

Ein grünes Dach, ein in der Dichte des Lichtes geschlossenes Blätterdach. Mein Dach. Meine Behausung. Ja, hier bin ich zu Hause.

Gegenstandslosigkeit und gleichmäßig rauschende Stille sind mir Vertraute, die mich umsorgen. Der sachte Wind ist mein Geliebter. Er spielt in meinen Haaren und über meine Haut in streichenden Lagen zu keinem Gedanken Anlaß gebender Zuneigung. Unter dem grünen Blätterdach meiner Behausung hat kein Gedanke Anlaß. Unter dem grünen Blätterdach meiner Behausung ist jeder Gedanke willkommen. Eine motivlose Offenheit, eine vertrauensselige Grundlosigkeit.

Eigenschaften des Raumes, nicht meiner selbst prägen den Zustand. Zu Hause bin ich eigenschaftslos, zu Hause bin ich gesichtslos. Ein Körper, eine Gestalt, die auf einem von grünem Licht bewegten Schemel hockt.

Das Hocken.

Ein Hocken.

Auf der der Sonne zu entblößten Haut tanzen Lichtkreise ein Spiel, das nicht wahrgenommen, nicht gesehen wird.

Der Hockende sieht nicht.

Der Hockende hockt unter dem Blattgrün seiner Behausung. Bei geöffnetem Mund kontrastiert die Kühle der eingesogenen Luft die weiche Wärme der Mundhöhle. Das ist ein Rhythmus, um den der Hockende nicht weiß, dem er aber folgt, indem er ihn erzeugt, bewohnt und fortführt, indem er in sachten Bewegungen des ganzen Körpers dem rhythmischen Kontrast gehorcht.

Der Hockende denkt nicht.

Der Hockende gehorcht.

Er gehorcht dem Rauschen des Blätterdaches, das er nicht wahrnimmt, dem Spiel der Lichtflecke, das er nicht wahrnimmt, den Berührungen des Windes, die er nicht wahrnimmt. Der Hockende gehorcht den wortlos vorgebrachten Befehlen der Vertrauten, den Aufforderungen der Geliebten.

2 In einer ähnlichen Version auch zu finden in: Mecheril, Paul (2025a). *Rassismus und das Lieben. Zwölf Bruchstücke*. In: Atali-Timmer, Fatoş et al. (Hg.): *Diverse Differenzen. Perspektiven auf Diversitätsbewusste (Sozial-)Pädagogik und Bildung*. Festschrift für Rudolf Leiprecht (S. 178–192). Oldenburg: UOLP.

Wind, Licht und Wärme sind mir Vertraute. Sie vereinnahmen mich, gehen durch mich hindurch. Unter dem lichten Grün meiner Behausung, auf einem Schemel hockend, löse ich mich auf: eine hochgrünwehende Wärme.

Das vorliegende Buch umfasst Texte unterschiedlicher Zeiten. Es handelt sich bei dem vorliegenden Buch also um eine Kompilation von Texten, von denen die meisten bereits veröffentlicht wurden, für den vorliegenden Zusammenhang aber überarbeitet und zum Teil gekürzt wurden. Die Texte dieses Buches verweisen damit in ihrem Zusammenhang auf die Aktualität des Früheren, auf empirische Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Erscheinungsformen des Rassismus.

Die Reise durch diese Texte mag hierbei vermitteln, dass die Auseinandersetzung mit Rassismus als Gegenwartsphänomen in Deutschland, auch an den Universitäten lange Zeit, bis nahezu in die späten 2010er Jahre nicht sehr angesehen war und Rassismus als Analysekategorie von gesellschaftlichen Gegenstandsverhältnissen auch akademisch eher entwertet, dennoch auch in der Vergangenheit empirisches wie theoretisches Wissen über Rassismus generiert wurde. Damit werden auch gesellschafts-, erkenntnis-, wissens- und bildungspolitische Versäumnisse deutlich, die eine der Voraussetzungen für die Ermöglichung der Konjunktur rassistischer Artikulationen und Praktiken in der jüngsten Gegenwart sowie der Fashisierung gesellschaftlicher Wirklichkeit bezeichnen. Flexibel kombinierbare und kontextspezifisch unterschiedlich ausgeprägte Merkmale dieses Prozesses der Fashisierung sind:

- Verabsolutierung des Vorrangs einer partikularen sozialen Einheit (»Volk«)
- Phantasmatische Aufführung der Homogenität dieser Einheit (»Wir«)
- Phantasmatische Aufführung der Bedrohlichkeit (»Wir werden bedroht«), Unwürdigkeit, Widerlichkeit der Anderen
- (Naturalisierende, ästhetisch-affektive) Rechtfertigung von Hierarchien (class, race, gender)
- Durchsetzung der eigenen Vorstellung rechtfertigt jedes Mittel (symbolische und körperliche Gewalt)
- Enthemmte Kapitalakkumulation jenseits des grün-kapitalistischen Projektes (auch: autoritäres Diktat der Verwertbarkeitsbereitschaft)
- (Deliberative) Instanzen (Wissenschaft, Justiz, Presse, Gewaltenteilung), die diese Durchsetzung (ab)bremsen (könnten), werden verunglimpft und bekämpft
- Diffamierung und Einschüchterung politischer Gegner:innen
- Kult der Macht (»Wir sind rücksichtslos, also sind wir«)
- ...

Nichts ist in einer formell antirassistischen Dominanzkultur (Rommelspacher 1995) eine tauglichere Bedingung der Konservierung von rassistischen Denk-, Fühl- und Handlungsschemata als die Weigerung, diese Schemata, die Bedingungen, Formen und Konsequenzen ihres Wirksamwerdens zu untersuchen.

Ich danke den Koautor:innen der Texte für Ihre Bereitschaft, je unseren Text in diesem neuen und ja mit meinem Namen belegten Zusammenhang erneut erscheinen zu lassen. Ich danke den Verlagen, in denen die Texte erschienen sind, für ihre freundliche Zustimmung zu der Neukontextualisierung der Texte.

Den Mitarbeiter:innen des transcript Verlags danke ich für Geduld und Gleichmut, insbesondere Dagmar Buchwald.

Nicht zuletzt danke ich Laura Meyer-Stolte, die mich nicht nur bei der handwerklichen Erstellung des Manuskriptes mehr als unterstützt und dabei in großer Sorgfalt und entspanntem Interesse einen produktiven und angenehmen Arbeitszusammenhang gestaltet hat, sondern mich vielmehr auch darin bestärkt und dann, wenn es erforderlich war, auch ermutigt hat, dieses Projekt nicht zu beenden. So ganz sicher, ob das eine gute Idee war, bin mir immer noch nicht. Danke, Laura.

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

1.1 Was ist schön?¹

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

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

1.2 ›Stunde Null‹

Schweigen (mit Veronika Kourabas)²

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

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

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

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

Ungeeignete begriffliche Erkenntnispolitik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3 Seltsam⁵

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

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

Ich will nicht der Erste sein und als Letzter bedient werden

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

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

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

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

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

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

Nun ein Beispiel, ganz unironisch:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die rassistische Unterscheidung des Menschen⁹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dimensionen von Rassismuserfahrungen:

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

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

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

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

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

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

Rassismus kann durch folgende, analytisch unterscheidbare Gesichtspunkte gekennzeichnet werden:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.5 Haut¹⁰

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

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

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

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

eine hässliche Geste vollführen

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

endlich erblassen

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

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

Der bedrohliche Sex der Anderen

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

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

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

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

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

Argument der Rechtfertigung und Verteidigung weißer Täterschaft gegen Schwarze.¹³

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Die Funktionalität des Affekts

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

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

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

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

Drei idealtypisch voneinander unterscheidbare Momente des Affekts können unterschieden werden:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Vorrecht, Wut und Angst zu artikulieren

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.7 Weißes Porzellan

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

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

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

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

Kapitel 2: Das Volk, seine Angst und die Selbstaufwertung

2.1 Wir sind das Volk (mit Shadi Kooroshy)¹

Das Volk

Während in Georg Büchners Revolutionsdrama »Dantons Tod« (1835) von Robespierre die Idee des Volkes zur Zerschlagung feudaler Verhältnisse eingesetzt wird, wendet sich der Slogan, mit dem ein Volk behauptet wird, während der Montagsdemonstrationen in der DDR 1989/90 gegen die Einschränkung politischer Artikulation und Gestaltung sowie gegen die Einschränkung der Freiheit auf grenzüberschreitende Bewegung durch die SED-Herrschaft. Die performative Selbstsetzung »Wir sind das Volk« wird dabei zunehmend zu »Wir sind *ein* Volk«. Die »Wiedervereinigung« glückt, und kurze Zeit später brennt es in Deutschland: »Im September 1991 werden in Hoyerswerda Asylsuchende und Vertragsarbeiter nach mehrstädtigen Ausschreitungen unter dem Beifall von Anwohnern aus ihren Unterkünften vertrieben und mit Brandflaschen und Steinen beworfen. An den Übergriffen sind bis zu 500 Menschen beteiligt. Neonazis feiern »Deutschlands erste ausländerfreie Stadt« seit 1945« (BpB 2013, o.S.). Mit Hoyerswerda beginnt eine Flut rassistischer Gewalt und die Orte »Rostock-Lichtenhagen«, »Mölln« und »Solingen« werden zu Chiffren rechtsextremer Gewalt. Es herrscht ein Klima der Bedrohung und Angst, insbesondere für rassistisch diskreditierbare Menschen in Deutschland. Während die migrantische Sorge kaum öffentliche Sichtbarkeit, Aufmerksamkeit und Beachtung erhält, beschließt im Dezember 1992 die schwarz-gelbe Regierung mit Hilfe der Stimmen der SPD, das Asylrecht einzuschränken, es kommt zum sogenannten Asylkompromiss, das Grundgesetz wird geändert, der Artikel 16a eingeführt: Wer über einen Mitgliedstaat der Europäischen Gemeinschaft oder aus einem anderen

1 Dieser Abschnitt findet sich in verwandter Form in: Kooroshy, Shadi und Mecheril, Paul (2019). *Wir sind das Volk. Zur Verwobenheit von race und state*. In: Hafenegger, Benno; Unkelbach, Katharina und Widmaier, Benedikt (Hg.): *Rassismuskritische Politische Bildung* (S. 78–91). Frankfurt a.M.: Wochenschau Verlag.

»Drittstaat«² in die Bundesrepublik Deutschland einreist, hat keinen Anspruch auf Asyl und kann sofort abgeschoben werden. Auch der geläufig gewordene und eine Qualität von Staaten klassifikatorisch und pauschal behauptender Ausdruck »sicherer Herkunftsstaat« wird mit dem Artikel 16a Absatz 3 GG eingeführt:

»Durch Gesetz, das der Zustimmung des Bundesrates bedarf, können Staaten bestimmt werden, bei denen auf Grund der Rechtslage, der Rechtsanwendung und der allgemeinen politischen Verhältnisse gewährleistet erscheint, dass dort weder politische Verfolgung noch unmenschliche oder erniedrigende Bestrafung oder Behandlung stattfindet. Es wird vermutet, dass ein Ausländer aus einem solchen Staat nicht verfolgt wird, solange er nicht Tatsachen vorträgt, die die Annahme begründen, dass er entgegen dieser Vermutung politisch verfolgt wird.«³

Navid Kermani spricht in seiner Rede zum 65. Geburtstag der Verfassung über die »Verstümmelung des Grundgesetzes«: »Der Satz ›Politisch Verfolgte genießen Asylrecht‹ sei 1993 zu einer ›monströsen Verordnung aus 275 Wörtern‹ geworden, ›wüst aufeinander gestapelt und fest ineinander verschachtelt‹, nur um zu verbergen, dass Deutschland das Asyl als ein Grundrecht praktisch abgeschafft hat.«⁴ Seit 2014 erfährt der Ruf »Wir sind das Volk« eine erneute gefährliche Konjunktur. Diesmal ertönt er aus den Mündern der AfD-, der PEGIDA-Anhänger:innen, der Identitären und der Anhänger des Völkischen, das sich in viele Kleider zu wanden weiß. Diesmal wendet er sich explizit gegen diejenigen, die Chiffren des (imaginären) Nicht-Volks sind: »Muslime«, »Migrant:innen«, »Asylant:innen«: im Namen des Volkes gegen migrationsgesellschaftlich als Andere Geltende.

Der Nationalstaat beruht bedeutsam auf zwei Konstruktionen oder vielleicht besser: auf zwei Imaginationen: der Imagination von Raum *als* Territorium sowie von Menschen, die in einem Verweisungszusammenhang stehen, *als* natio-ethno-kulturell kodierte Wir. Die rassismuskritische Perspektive zielt in diesem Zusammenhang darauf, die mit der Form des Nationalstaats einhergehenden Macht- und Herrschaftsstrukturen, in den Fokus der Aufmerksamkeit zu rücken; nicht zuletzt jene, die hegemonial geworden sind, also zumeist im Verborgenen selbstverständlicher Geltung wirken und zuweilen als unantastbar, mithin sakral (vgl. Kap. 6.6) gelten.

2 https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_16a.html (Zugriff: 18.07.24).

3 https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_16a.html (Zugriff: 18.07.24).

4 <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2014/-/280972> (Zugriff: 18.07.24).

Der Vorrang des natio-ethno-kulturell kodierten Wir

Die Konstitution sowohl des individuellen wie des kollektiven Subjekts bedarf des Bilds des erkannten, erdachten, phantasierten Anderen. Die Andere ist konstitutiv immer schon Teil des Selbst und das Subjekt mithin grundlegend de-zentriert (Lacan 1973). Mit herrschaftskritischen Einsätzen, wie feministischer Theorie, aber auch postkolonialen und rassismustheoretischen Ansätzen, kann in kritischer Aufnahme der etwa poststrukturalistischen Kritik am cartesianischen, voluntaristisch und selbst-identisch gedachten Subjekts der Aufklärung und europäischen Moderne darauf verwiesen werden, dass dieser Andere immer auch eine *spezifische Andere* ist und nicht allein eine abstrakte, ahistorische und bloß formale Figur. Denn Subjektwerdung und -bildung vollzieht sich immer in konkreten Macht- und Herrschaftsverhältnissen und dies hat reale Konsequenzen für die je konkreten Subjekte. Das heißt, dass Subjektbildung sich nicht nur immer in Abgrenzung und in Beziehung zu dem je Anderen vollzieht, sondern dass diese Beziehung auch immer in historisch-spezifischen Kontexten und das heißt Macht- und Herrschaftsverhältnissen verortet ist (Bhabha 2000). Das Wir des europäischen Nationalstaates ist ein Wir, das sich nur durch Abgrenzung konstituieren kann und diese Abgrenzung ist strukturell mit der Abwertung der imaginierten Anderen verbunden, da erst die Abwertung der Anderen den Vorrang des Wir garantiert und damit den Sinn ausweist, warum je ich mich diesem Wir verpflichte. Ich verpflichte mich, also gehöre ich dem Vorrangigen an. Die von Rassekonstruktionen getragene und diese hervorbringende Imagination der Anderen ist nicht allein ein Schema der Differenz, ein Schema der Alterität; es ist ein Schema, das zwischen (hier) Lebenswertem, zwischen jenen, die (hier) einen legitimen Anspruch auf würdevolles Leben geltend machen können, zwischen Anerkanntem und dem Rest (weniger lebenswert, geringerer Anspruch, weniger anerkannt) unterscheidet.

Das rassifizierende und national unterscheidende Schema sind nicht identisch. Es existiert jedoch eine strukturelle Verwandtschaft zwischen den Vereindeutigungspraktiken des Rassismus und der Logik des Nationalstaates. Das rassifizierende und das national unterscheidende Schema stehen in einer engen Wechselbeziehung. So ist die von allen Nationalstaaten getragene Absicht der weitgehenden Verhinderung von Mehrstaatigkeit und der Vereindeutigung von Zugehörigkeitsverhältnissen kennzeichnend und konstitutiv für die Zugehörigkeitspraxis nationalstaatlicher Ordnungssysteme. Neben dieser strukturellen Ähnlichkeit der Erzeugung von Eindeutigkeit der Differenz neigt die Praxis der Nation dann zu einem Rückgriff auf das Rasse-Denken, wenn die Legitimität des Vorrangs des Wir gegenüber (imaginierten) Ansprüchen (imaginiierter) Anderer in Frage steht und mithin begründet, beteuert und verteidigt werden muss. Die Verteidigung dessen, dass das natio-ethno-kulturell kodierte Wir einen raum-spezifischen, territorialen Vorrang besitzt, variiert hierbei einen anderen Typus von Vorrang: der universelle Vorrang des Wir, der etwa den Rassismus des eu-

ropäischen Kolonialismus kennzeichnete und sich in vielen gegenwärtigen, etwa entwicklungspolitischen Praktiken wiederfindet (vgl. Kleinschmidt 2023).

Das europäische Wir etablierte sich maßgeblich auch aus der fabulierten (Mbembe 2017, S. 28ff.) Vorstellung eines nicht europäischen Anderen im Kontext von europäischer Expansion, Kolonialismus und Imperialismus. Said mit Ausführungen zu »Orientalismus« (2003) und Hall mit der Analyse des konstitutiven Wechselverhältnisses von »Der Westen und der Rest« (1994) haben gezeigt, wie europäische Identität mit Hilfe diskursiver Repräsentationstechniken, die das Andere und die Anderen Europas erzeugen, seit Beginn der Moderne etabliert und reproduziert wird. Die poststrukturalistische These der Bedeutungskonstitution und Subjektbildung durch Differenz aufgreifend, erläutert Stuart Hall (ebd.), wie vor allem seit der sogenannten Entdeckung Amerikas ein Repräsentationssystem etabliert wurde, welches auf Rasse-Konstruktionen basiert und das imaginäre Subjekt Europas (westlich/europäisch = zivilisiert, rational, fortschrittlich; siehe etwa auch McCarthy 2015) unter anderem mit Hilfe von wissenschaftlichen Abhandlungen, Romanen, Reiseberichten in Komplementarität und ergänzender Abgrenzung von dem radikal Anderen Nicht-Europas, dem »Rest« (nicht-europäisch/nicht-westlich = barbarisch, unzivilisiert, unterentwickelt) konstruiert (Hall 2016, S. 139). Das *vernünftige* Subjekt der europäischen Aufklärung greift auf die Abgrenzung von seinem *un-vernünftigen* Anderen zurück, um an sich selbst und den eigenen universellen Vorrang glauben zu können.

Je intensiver der Vorrang des national kodierten Wir etwa durch die leibliche Präsenz von Menschen aus anderen Weltgebieten, die nicht nur von Not künden, sondern auch die Realität, um eine Formulierung von Joseph Carens (1987; dt. 2012) aufzugreifen, globaler Feudalität anzeigen, in Frage steht und gleichzeitig die Bereitschaft, die Legitimität und Angemessenheit des privilegierten Zugangs des natio-ethno-kulturell phantasierten Wir zu materiellen und immateriellen Ressourcen in Frage zu stellen, nicht besteht, desto eher greift die Sicherung des Wir-Vorrangs auf Rasse-Kategorien und damit auf die Dämonisierung der Anderen (Gastro Varela und Mecheril 2016) zurück.

Renata Salecl folgend (1994, S. 14), kann die Nation als etwas begriffen werden, »das uns definiert, aber zugleich undefinierbar bleibt«. Die symbolische Lücke, um die es hier geht, kann unter bestimmten Bedingungen zum Problem werden. Spätestens dann stellen Rassekonzepte probate Mittel dar, die symbolische Lücke zu schließen.

Die Affektinszenierungen, die etwa in den diskursiven Bearbeitungen der Kölner Silvesternacht beobachtet werden konnten (Hark und Villa 2017; vgl. Kap. 1.6), die Intensität, mit der die Bedrohung durch die migrationsgesellschaftlichen Anderen empfunden wird, wird verständlich, wenn wir uns klarmachen, dass es hierbei um ein territoriales Begehren und Superioritäts-Ansprüche eines Wir geht und dass zur Durchsetzung dieses Anspruchs Rassekonstruktionen aufrufende Bilder

und Imaginationen der Anderen dominanzkulturell sinnvoll und auch geboten sind. Bedrohungen vergemeinschaften (vgl. Kap. 2.4).⁵ Die grundlegende Krisenhaftigkeit und die konkreten Krisen eines natio-ethno-kulturell kodierten Wirs werden durch die In-Szene-Setzung der Bedrohung durch ein Außen, durch ein von außen Kommendes gemindert. Die Konstruktion eines sexuell oder terroristisch ›gefährdenden Anderen‹ geht Hand in Hand mit der des ›gefährdeten Wir‹ (vgl. etwa Bauman 2016; Foroutan 2016).

Nicht die Zahl der ›Anderen‹ – dies sollte an diesem kurzen Bezug auf die Kölner Silvesternacht und den kollektiven Schrecken und die imaginär vergemeinschaftende Furcht angesprochen werden – steigert Rassismus. Das Insistieren auf der Rechtmäßigkeit der weitgehenden Undurchlässigkeit der natio-ethno-kulturell kodierten Grenzen für die als radikal Andere fabulierten Anderen mobilisiert Rassismus.

Der territoriale Anspruch des natio-ethno-kulturell kodierten Wir

Das zweite Moment, auf das hier verwiesen werden soll, ist die Verknüpfung des Wir mit einem Territorium und mit dem legitimen Anspruch auf das Territorium. Es gehört zur Funktionsweise des Nationalstaats, dass er seit seiner Geburtsstunde bis in die Gegenwart rassifizierende Schemata produziert (Goldberg 2002). Dieser Herstellungsprozess beginnt maßgeblich mit dem Aufkommen der neuzeitlichen europäischen Staatstheorien Mitte des 17. Jahrhunderts. Vor dem historischen Hintergrund des 30-jährigen Krieges und des englischen Bürger:innenkriegs, den damit einhergehenden Erfahrungen von Instabilität und Umbrüchen und andererseits den hegemonial werdenden Erkenntnissen und Verfahren der sogenannten Naturwissenschaft, der Entdeckung der subjektkonstitutiven Vernunft (›ego cogito, ergo sum‹) bei gleichzeitiger Zunahme imperialer Interessen und Aktivitäten der außereuropäischen Eroberung und Vernichtung ist die zunächst literarische Konstituierung des modernen Staates zu verstehen. Der drei Jahre nach dem Westfälischen Frieden im Jahre 1651 erschienene »Leviathan« von Thomas Hobbes kann als Startpunkt für die Tradition des methodologischen Individualismus und eine auf diesem aufbauende erste zentrale Legitimierungsschrift für den modernen Staat gelesen werden. Grundlegend für die Entfaltung der Argumentation im »Leviathan« ist die koloniale Eroberung des amerikanischen Kontinents. Hobbes bezeichnet den Zustand, in dem die Menschen ohne einen Staat leben, als »Naturzustand«, in dem jeder gegen jeden kämpft. In dieser Situation ist der Mensch des Menschen Wolf

5 »Mit wachsendem Befremden beobachten wir, wie Deutschland durch die illegale Masseneinwanderung beschädigt wird. Wir solidarisieren uns mit denjenigen, die friedlich dafür demonstrieren, dass die rechtsstaatliche Ordnung an den Grenzen unseres Landes wiederhergestellt wird«, heißt es in der unter anderem von Henryk Broder und Thilo Sarrazin verfassten »Gemeinsamen Erklärung« zur Verteidigung der territorialen und kulturellen Grenzen Deutschlands (https://www.erklaerung2018.de/index.html#letter_link, Zugriff: 18.07.24).

(Hobbes 1994 [1642], S. 59). Die Möglichkeit für dauerhafte stabile Sicherheit und Ruhe ist nicht gegeben. Im »Leviathan« stellt der Naturzustand den Zustand dar, in dem der Mensch in absoluter Freiheit lebt, jedoch auch in absoluter Unsicherheit. Die Menschen entscheiden sich nach Hobbes dafür, auf ihre absolute Freiheit zu verzichten, und sich dem Staat zu unterwerfen, um dafür Schutz zu erhalten und die Möglichkeit wahrscheinlicher werden zu lassen, ein ruhiges und weitgehend sicheres Leben zu führen. Es ist der Moment der Unterscheidung zwischen Naturzustand und Staat, in dem ein rassifizierendes Schema mit der Konzeption des modernen Staates verknüpft und so hervorgebracht wird. Hobbes projiziert den Zustand der Staatslosigkeit bzw. den als einen Kriegszustand, dem »Krieg aller gegen alle« (Hobbes 1994 [1642], S. 83) definierten Naturzustand auf die »Neue Welt«, also auf das durch die weißen europäischen Seefahrer »entdeckte« Amerika: »[D]ie Wilden Völker verschiedener Gebiete Amerikas besitzen überhaupt keine Regierung, ausgenommen die Regierung über kleine Familien, deren Eintracht von der natürlichen Lust abhängt und bis zum heutigen Tag auf jene tierische Weise leben« (Hobbes 2006 [1651], S. 97). Die durch die europäischen Seefahrer(:innen) »vorgefundene« Bevölkerung Amerikas wird als im Naturzustand lebend fabuliert und beschrieben, während die europäische Bevölkerung in Abgrenzung hierzu entworfen wird als eine, die diesen Zustand entweder verlassen hat, oder nie in diesem Naturzustand gelebt hat und nur hypothetisch als in diesem Zustand lebend gedacht werden kann. Die im Naturzustand Lebenden sind »Wilde« (Hobbes 2006 [1651], S. 72, 97, 256, 508, 522). Sie werden als solche bezeichnet und dargestellt und bilden daher die Kontrastfolie für die Konstruktion des zivilisierten, fortschrittlichen Europäers, der zu Wissenschaft, Architektur und Kunst in der Lage ist. Die als »primitiv« vorgestellte Bevölkerung Amerikas wird dabei nicht als souveräne politische Einheit betrachtet und respektiert. Stattdessen wird Amerika vor den Europäer(:inne)n als chaotischer, regelloser, anarchischer Ort inszeniert und ersonnen, der auf Grund dieses ontologischen Status den zivilisierten Staaten zur Eroberung zur Verfügung steht. Deshalb sind die sich auf Augenhöhe begegnenden und dem Grundsatz nach und in dieser Frage respektierenden, modernen Europäischen Staaten des westfälischen Systems in der Lage und befugt, um Amerika zu wetteifern. Die »Neue Welt« ist das radikal Andere, bloß Natur und Naturzustand, ein Zustand der Staatenlosigkeit. Die durch Abgrenzung von fabulierten Anderen ausgewiesene Überlegenheit der europäischen Staaten ist der strategische Zug, der ermöglicht, Annexion und Ausbeutung, die Kolonialherrschaft als legitime Herrschaft auszugeben. Das Konzept des Naturzustands liefert somit die epistemische Grundlage für die Legitimation des Kolonialismus und verfestigt und legitimiert so Ausbeutungs-, Vernichtungs- und Herrschaftsverhältnisse (die in veränderter Form bis heute fort dauern, vgl. Maloney 2011).

Auch John Locke unterscheidet wie Hobbes in »Zwei Abhandlungen über die Regierung« (1967 [1689]) zwischen einem Naturzustand und einem Staat und über-

schreibt den Naturzustand auf die Projektionsfläche der »Neuen Welt«. Hierbei baut Locke im Rekurs auf die biblische Schöpfungsgeschichte eine Argumentationsfigur auf, nach der der Ursprung des Privateigentums im »Fleiß« und der »Arbeit« liegt. Nach Locke ist im Naturzustand auf Grund der göttlichen Vollmacht (Locke 1967, S. 217) an die Menschheit, sich die Welt zu eigen zu machen, alles zunächst »Gemeingut«, das jedem⁶ zur Verfügung steht. Erst durch die Arbeit des Menschen entsteht aus Gemeingut Eigentum. Das Pflücken eines Apfels wäre, Locke folgend, die »Arbeit«, bei welcher der Apfel – der in einem seiner Beispiele (ebd., S. 218f.), das »Gemeingut« symbolisiert – durch die Tätigkeit des Pflückens (»Arbeit«) zum Eigentum der Person wird, die den Apfel gepflückt hat. Nach Locke darf der Mensch freilich nicht unendlich viel Eigentum anhäufen, denn: »(s)o viel, wie jemand zu irgendeinem Vorteil seines Lebens gebrauchen kann, bevor es verderbt, darf er sich durch seine Arbeit zum Eigentum machen« (ebd., S. 220). Wenn also der Mensch so viel anhäuft, dass er es verderben lässt, dann ist das nicht im Sinne Gottes, denn der Gebrauch beziehungsweise das Verwenden-Können (nicht verderben lassen), bildet das Maß für die Größe des Eigentums: »So viel Land ein Mensch gepflügt, bepflanzt, bebaut, kultiviert und so viel er von dem Ertrag verwenden kann, so viel ist sein Eigentum« (ebd., S. 221). Die Anhäufung von Eigentum ist nach Locke also begrenzt. Durch die Einführung von Geld verändert sich nun dieses Maß, die Begrenzung wird aufgelöst. Nun können die Menschen ihr Eigentum – z.B. Äpfel – in Geld transferieren, wodurch das Eigentum unabhängig von den Eigenschaften und der Vergänglichkeit der sozusagen vorsymbolischen Objekte erhalten bleiben kann. Denn Geld verderbt nicht: »So kam der Gebrauch des Geldes auf, einer beständigen Sache, welche die Menschen, ohne daß sie verdarb, aufheben und nach gegenseitiger Übereinkunft gegen wirklich nützlichem, aber verderblichen Lebensmittel eintauschen konnten« (ebd., S. 231). Die Beschränkung des Eigentums auf die Produkte der eigenen Arbeit ist damit überwunden. Doch das durch Geld legitim angehäuften Eigentum bedarf nach Locke eines Schutzes. Dieser wird durch einen souveränen (Territorial-)Staat gewährleistet, der mithilfe von Gesetzen Eigentumsverhältnisse regelt. Die Dinge und Ressourcen werden damit aus dem Zustand des »Gemeinguts« in den Zustand des »Besitzes« eines Staates und dessen Bürger:innen überführt. »Arbeit« und »Gemeingut« sind hierbei auch für das Verständnis der Verwobenheit von Rassifizierungen und Staat zentral (Arneil 1996⁷). Denn in der Argumentation

6 In den Staatstheorien Lockes sind (weiße) Frauen »vermittels ihrer Zugehörigkeit zu Familien durch ihre Männer (oder ihre Väter) an die Gesellschaft gebunden« (Rudolph 2015, S. 44). Sie stellten jedoch »keine gleichrangigen Gesellschaftsmitglieder« dar (ebd.), ihre gesellschaftliche Zugehörigkeit bleibt eingeschränkt.

7 Arneil bezieht sich in ihrem Essay zwar nicht explizit auf die Verwobenheit von Rassifizierungen und Staat, sondern auf die Verwobenheit der Lockeschen Eigentumstheorie mit Kolonialismus, gleichwohl muss dieses Verhältnis abstrakter als Verhältnis von Staat und Rassifizierungen verstanden werden.

von Locke ist der Zugriff der Engländer auf die Ressourcen der »Neuen Welt« deshalb legitim, weil sich diese noch im »Naturzustand«, im Zustand von Gemeingut, einem Zustand der *statelessness* (Lentin 2008, S. 25) befindet. Der Hinweis auf das Fehlen staatlicher Strukturen (Locke 1967, S. 230) dient Locke somit dazu, die »Neue Welt« zum »Gemeingut« zu erklären. Den Bewohner(:inne)n dieser Welt werden Eigentumsrechte auf die Ressourcen der »Neuen Welt« abgesprochen, die diese vor dem Zugriff durch die Europäer(:innen) geschützt hätten. Ausbeutung und Unterdrückung sind damit rationalistisch begründet und legitimiert.

Gerade weil in den Selbststilisierungen des Nationalstaates als Institution des Friedens und der Gerechtigkeit etliche historische wie systematische Aussparungen vorhanden sind, kann die Etablierung des modernen Staates nicht unabhängig von den Bestrebungen verstanden werden, Kolonialismus, also die Annektierung von Land als Nicht-Territorium, die Anhäufung von Reichtum und die Ausbeutung von Menschen, die als spezifisch Andere adressiert werden, zu legitimieren. Die Verknüpfung von einem durch Grenzen markierten Staats-Territorium mit der Großimagination Volk sowie der Glaube an ein legitimes Anrecht des Wir-Volkes auf das Territorium, ist konstitutiv für den Nationalstaat. Um die Legitimität dieser Konstruktion durchzusetzen und an die Legitimität dieser Phantasie, um also an nationale Identität mit territorialer Referenz auch heute zu glauben, ist insbesondere in Zeiten der Krise der Ordnung die rassistische Kodierung der Anderen ein probates Mittel der Krisenbewältigung. Diese Kodierung wirkt, indem ein Rasse-Unterschied (im Sprachversteck, vgl. Leiprecht 2001b) – der Kultur, der Ethnizität, und seit einiger Zeit erneut: der Religion) eingeführt wird und den Anderen eine Differenz unterstellt wird, die entweder universell (kolonialer, universeller Rassismus) oder kontextrelativ (differentialistischer oder kultureller Rassismus) den Vorrang oder die Superiorität des Wir ausweist.

2.2 Körper als Symptom⁸

Die Selbst-Erfahrung und Selbst-Wahrnehmung rassistisch diskreditierbarer Subjekte basiert auf einem machtvoll degradierenden und weit verzweigten System der kulturellen, politischen, sozialen Unterscheidung zwischen denen, die legitim dazugehören und den Anderen, denen ein Makel anhaftet. Hierbei müssen gegenwärtige Rassismen in formell antirassistischen Kontexten das anspruchsvolle Kunststück vollbringen, zu wirken, ohne aufzufallen. Der koloniale Rassismus

8 Dieser Abschnitt ist auch erschienen in diesem Text: Mecheril, Paul (2025a). *Rassismus und das Lieben. Zwölf Bruchstücke*. In: Atalli-Timmer, Fatoş et al. (Hg.): *Diverse Differenzen. Perspektiven auf Diversitätsbewusste (Sozial-)Pädagogik und Bildung*. Festschrift für Rudolf Leiprecht (S. 178–192). Oldenburg: UOLP.

hatte es indes um einiges leichter, konnte er auf dem Hintergrund einer politisch und wissenschaftlich legitimierten Rassen-Matrix mit der Idee des universellen Makels operieren: (rassistisch diskreditierbaren) Anderen hafte aufgrund ihrer objektiven Unterbemitteltheit nicht nur *hier*, sondern an allen Orten ein in allzu natürlicher Weise sichtbar gewordener Mangel an. Mit der offiziellen, rhetorischen Ächtung des Rassismus in der Mitte des 20. Jhr. und der offiziellen Entwertung rassistischer Semantiken hat sich auch der Status des Makels gewandelt. Andere sind nunmehr nicht per se mangelhaft, sondern, weil sie sich am falschen Ort befinden. An dem Ort, an den sie *kulturell* zu Hause seien, fände ihre Ausstattung eine natürliche Entsprechung; und hier könne ihr durchaus eine gewisse Würde und ein gewisser Wert beigemessen werden. Rassismus, in welcher seiner Varianten und Mischformen auch immer, bestätigt und produziert Verhältnisse der Dominanz zwischen natio-ethno-kulturell kodierten Gruppen mit Hilfe von universellen oder lokalen Herabwürdigungsprozessen. Diese Diskriminierungs- und Distinktionspraktiken auf der Ebene von natio-ethno-kulturellen (Nicht-)Wirkzuschreibungen wirken in subtiler Weise und in gewisser Unabhängigkeit von den Intentionen der beteiligten Akteur:innen. Das Bedingungsgefüge, mit dem natio-ethno-kulturell kodierte Unterschiede konstruiert werden, die dann rassistische Wirkung entfalten, wenn sie essentialistisch gefasst sind, operiert mit flexiblen und elastischen Imaginationen des und der kollektiven Anderen, mit tradierten Überzeugungen und bildhaften Mythen. In einer eindringlichen Fiktionalität entfalten Rassismen ihre Kraft: Dies hier sei eine, die einer anderen (kulturellen) Art angehöre und der mithin (zumindest hier) weniger Rechte, weniger Privilegien des Körpers (schonende Arbeit, Zugang zu guter Gesundheitsversorgung, gutes Essen) und vergleichsweise weniger wählbare Handlungsoptionen zukommen. Körper und Identität sind Ausgangspunkt und Bezugspunkt des Rassismus, eine Herrschaftsform, die Leben differentiell bestimmt. Wenn Rassismus in diesem Sinne als in Wert setzende und entwertende Praxis verstanden wird, die durch eine Art Regelmäßigkeit gekennzeichnet ist, sind folgende vier Aspekte bedeutsam:

- der individuelle Körper wird im Rassismus objektiviert (der Körper ist Gegenstand der Betrachtung und der Einordnung),
- er wird symptomisiert (die körperliche Erscheinung ist Anzeichen einer von ihr zugleich angezeigten und verborgenen Wirklichkeit),
- er wird kollektiviert (der Körper der und des Einzelnen weist auf ein Kollektiv, das einerseits mehr und anderes ist als die individuelle Erscheinung, dem Körper aber andererseits erst seine Bedeutung verleiht)
- und er wird platziert (der betrachtete und klassifizierte individuelle Körper, der eine ihn bedeutende kollektive Wirklichkeit anzeigt, gehört eigentlich, wesentlich und ursprünglich an einen bestimmten Ort).

Zwar gehört zur Logik des Rassismus, dass er total ist, da er keinen Körper auslassen darf und kann (in dieser Zwanghaftigkeit zeigt sich bereits eine entscheidende Schwäche, die sich in der rassistisch vermittelten Ratlosigkeit im Angesicht dessen artikuliert, das sich nicht eindeutig klassifizieren lässt). Seine besondere Aufmerksamkeit richtet er aber auf *die Anderen*. Dieses doppelte Moment ist kennzeichnend für den Rassismus: Seine Wirkung ist total und spezifisch zugleich. Sie ist total, da der Rassismus allgemein einen objektivierenden, symptomatisierenden, kollektivierenden und platzierenden Sinn für das, was Menschen jeweils sind, vermittelt. Zugleich ist Rassismus spezifisch in seiner Wirkung, da er rassifizierte Anderen eine überhöhte Aufmerksamkeit zukommen lässt, deren Bedeutung rassistisch koordiniert ist.

Nun wirkt das Identitäten positionierende und unterscheidende System der rassistischen Zuordnung nicht allein mit Hilfe von Verboten und Einschränkungen, die gewissermaßen äußerlich blieben. Bilder, Gerüchte und Gemunkel, in Umlauf Gebrachtes, gesprochene und geschriebene Sätze über *Andere* sind ein Instrument der Unterwerfung, der Bändigung und der Domestizierung dieser Anderen. Bilder, Symbole, mediale und wissenschaftliche Aussagen, politische Nachrede sind Phänomene der Dominanz, welche sich – einerlei ob gewollt oder nicht – den Selbstverständnissen, Handlungsweisen und Erfahrungen einschreiben und eine subjektkonstituierende, subjektivierende Wirkung entfalten.

Selbst-Verständnisse rassistisch diskreditierbarer Subjekte sind Bestandteil des Systems, das mit Hilfe von Rassifizierungen identifiziert:

»Die verschiedenen Weisen, mit denen schwarze Menschen und schwarze Erfahrungen in den dominanten Repräsentationsregimes positioniert und unterworfen wurden, waren Effekte einer gezielten Ausübung von kultureller Macht und Normalisierung. Wir wurden durch jene Regimes nicht nur in Sinne von Saids ›Orientalismus‹ innerhalb der Wissenskategorien des Westens als unterschiedene und andere konstruiert. Vielmehr hatten sie die Macht, uns dazu zu bringen, daß wir *uns selbst* als ›Andere‹ wahrnahmen und erfuhren« (Hall 1994, S. 29f.)

Die Macht, Andere dazu zu bringen, sich als Andere wahrzunehmen und zu erfahren, ist eine Herrschaftspraxis, die anders als unter Bedingungen totaler Herrschaft, weit wirksamer ist als jede Untersagung, die doch nur empört und damit den Beginn politischen Widerstands in Kauf zu nehmen hat, und als jener Zwang, der als fremd erlebt und als unerhört erlebt und mit-geteilt wird. Die Macht des rassistischen Systems wirkt und entfaltet sich nicht so sehr von einem rassistischen Zentrum aus, sondern muss als dezentriert und verstreut wirkende Macht verstanden werden, eher depersonalisiert und deintentionalisiert. Nach der offiziellen Ächtung des Rassismus muss dies auch so sein: Im humanen Zeitalter haben sich rassistische Praktiken nicht aufgelöst, sondern sie wirken, weil

ihre offizielle Illegitimität sie häufig von konkreten rassistischen Akteur:innen und ihren Absichten abgelöst hat. Viele rassistische Schemata stärkende und von ihnen vermittelte Unterscheidungspraxen im offiziellen Raum ereignen sich bar einer Akteur:in, die ihre Tat verantwortet und eingesteht, wodurch Gegenwehr und Widerstreit zuweilen wie Angriffe gegen Windmühlen erscheinen – eine weitere anonyme Finte: Anti-Rassismus als Don-Quichoteismus. Freilich heißt dies nicht, dass rassistische Selbstaufwertung nicht mit Absicht ausgeführt wird und gewiss heißt dies nicht, dass es nicht auch einen Genuss darin und daran gibt, rassistisch zu sein. Ich verfüge über Dich, daher bin ich.

2.3 Ein flatterndes Herz

Am Himmel über dem Meer, an dem ich sitze, steht ein rotes Herz. es pulsiert und pumpt ein wenig.

am Himmel über dem Meer steht das rote Herz. es pulsiert und pumpt.

Ich habe nach Deiner Hand gesucht, über den Sand tappend gesucht, bis mir klar wurde, dass Du meine Hand schon längst gefunden hast.

Wie in einem zu Kunst gewordenen Bild des Kitsches prangt das stilisierte Rot des Herzens am Himmel dieses Tages,

am Himmel der Vorstellungen dieses Tages, die sich in schnell wechselnden Bildern, in dieser oder jener Episode, diesem oder jenem Blick, in einer Ansprache und was auch immer zu einem ausgefranst, angreifbaren Eindruck zusammenfügen, das über die einzelnen Bilder hinauskommt.

Es fügt sich.

Die linke Hand prescht vor, die rechte eifert ihr nach.

Ein anschwellender und zugleich abebbender Klang entsteht. Die schnelle, kopfüber behände Folge dessen, was tönt, schließt die hohe Kunst des Bewegt-Werdens in einem Augenblick ein. Scheinbar.

Man hält den Atem an und glaubt, das Nicht-Verstehen verstanden zu haben. Das macht feierlich. Das jubelt und brandet den Körper hinauf und aus ihm heraus.

Jetzt möchte ich, in ein loses weißes Hemd und eine leinene Hose gekleidet, barfuß, auf dem Rücken eines dunkelbraunen Pferdes die seichten Hügel einer verlassen Landschaft hinunter galoppieren, einen Stock in der rechten Hand, ein Stück Stoff an seinem Ende, im Wind flattert das rote Herz.

2.4 Bedrohungen vergemeinschaften und je prekärer der Status der imaginierten Gemeinschaft ist, desto intensiver muss die Bedrohung inszeniert und empfunden werden (mit Thomas Geier)⁹

Krise und Regulation

Angesichts der Globalität von Migrationsprozessen sind für ihre Theoretisierung Perspektiven gefragt, die es einerseits erlauben, die Nationalisierungen von Grenzbeziehungen analytisch in den Blick zu nehmen, und andererseits, den »methodologische[n] Nationalismus« (Wimmer und Glick Schiller 2002) zu dezentrieren. Sowohl »der empirische Zugriff auf die soziale Wirklichkeit entlang nationalstaatlicher Grenzen und nationalstaatlich orientierten Problemdefinitionen und Kategorienschemata« (Königter 2009, S. 343) als auch andere Methodologismen, wie der methodologische Individualismus, Transnationalismus, Regionalismus, Cityismus u.a. sind folglich in Abhängigkeit von dem jeweils relevanten empirischen Zusammenhang, der von Interesse ist, auf ihre Angemessenheit zu befragen. Die Auseinandersetzung mit Fragen etwa danach, wodurch Bewegungen von Menschen im globalen Raum forciert, möglich gemacht und verhindert werden, welche Qualität diese Bewegungen aufweisen und welche Reaktionen und Konsequenzen sie nach sich ziehen, können daher nicht per se auf spezifische Typen von Regelungen beschränkt werden. Im Gegenteil reproduziert eine etwa allein auf nationalstaatliche Regelungen fokussierende Migrationswissenschaft epistemisch »nationale Paradigmen« (Bommes 2011, S. 15) in der Gegenstandskonstitution ihrer Forschung, die besonders in der hiesigen Bildungs- und Sozialpolitik im engen Zusammenhang mit integrationspolitischen Konzepten stehen (vgl. Geier 2020).

Wenn neuzeitliche, national(staatlich)e Grenzen überschreitende Wanderungsbewegungen als Migration bezeichnet und Bewegungen innerhalb dieser Grenzen als Binnenmigration erfasst werden, wird damit die Bedeutung der nationalstaatlichen, territorial-politischen Ordnung nicht nur unterstrichen (vgl. Han 2016, S. 7f.); zuweilen können entsprechende migrationswissenschaftliche Ansätze auch als Beitrag zur Erzeugung dieser Bedeutung verstanden werden. Für Nationalstaaten ist die Verbindung von Räumen, die als voneinander abgegrenzte und jeweils begrenzte Territorien konzipiert werden, mit symbolischen Ordnungen »in Form von religiösen, ethnischen und kulturellen Zugehörigkeiten als Selbst- und Fremdzuschreibungen« (Pries 2013, S. 5) bedeutsam.

Die kontingente natio-ethno-kulturell kodierete Zugehörigkeitsordnung (Mecheril 2003/2023) produziert und betrifft Lebensentwürfe, soziale Beziehungen und

9 Abschnitte des Kapitels finden sich in verwandter Form in folgendem Aufsatz: Geier, Thomas und Mecheril, Paul (2021). *Grenze, Bewegung, Beunruhigung. Skizze einer zugehörigkeitstheoretisch informierten Migrationsforschung*. In: Zeitschrift für Migrationsforschung (ZMF). Jg.1 (1) 2021, S. 171–196.

Lebensformen sowie Organisationen und Institutionen. Die Ausgestaltung von Zugehörigkeitsordnungen und -grenzen kann hierbei als von Macht- und Dominanzverhältnissen vermittelter, diese bestärkender sowie umkämpfter Prozess verstanden werden. Ordnungen und Grenzen sind hierbei – so wie wir einer stärker praxistheoretischen Sozialtheorie verpflichtet sind, die den ontologischen Gehalt sozialer Phänomene an ihre Hervorbringung durch Praktiken knüpft – heuristisch hinsichtlich ihrer Kontingenz und Historizität zu betrachten sowie empirisch als Resultat von Aushandlungsprozessen zu untersuchen. Die Grundreferenz der Migrationsforschung lässt sich folglich formal in einer dynamischen Relation finden, der Veränderung des Verhältnisses von Individuen und kollektiven Akteur:innen zu Zugehörigkeitsordnungen (Mecheril et al. 2013). Diese Ordnungen werden in medialen, ökonomischen, (sicherheits-)politischen, juristischen, wissenschaftlichen, kulturellen Diskursen hergestellt und verhandelt. Diskurs und Praxis bezeichnen hierbei »keine fundamentalen Gegensätze. Praxen haben immer eine Bedeutung und Bedeutungen organisieren Praxen und haben reale Auswirkungen« (Hall 2020, S. 117). Ein bedeutsamer Diskurstyp, der das Sprechen über den Topos Migration, die damit verbundenen Empfindungen und Bilder kennzeichnet und die Regierbarkeit der Migration ermöglicht, besteht in von rassistischen Schemata vermittelten und diese stärkenden Bedrohungsdiskursen (etwa Bauman 2016); darauf wird noch einzugehen sein.

Der Begriff Krise gehörte im Griechischen, so Reinhart Koselleck (1959), zu den zentralen Begriffen der Politik. »Es bedeutete ›Scheidung‹ und ›Streit‹, aber auch ›Entscheidung‹ im Sinne eines endgültigen Ausschlags« (ebd., S. 189). Medizinisch bezeichnete *Krisis* einen Schwebzustand, der auf einen Wendepunkt zusteuert. Bereits in der Neuzeit wird *Krisis* in seiner medizinischen Bedeutung auf gesellschaftliche Belange übertragen.¹⁰ So werden gesellschaftliche und politische Zustände zuweilen mit einem fieberhaften Zustand, das heißt mit einem kritischen Zustand verglichen, der auf eine für den weiteren Verlauf entscheidende Veränderung schließen lässt. Wer eine Krise diagnostiziert, befördert sich zumeist in den Status, präventive, therapeutische oder unmittelbare Handlungsanforderungen zu verkünden, respektive dazu aufzufordern. Koselleck (1959) verweist darauf, dass Krisen kulturelle Konstrukte, mithin wahrnehmungs-, standort- und interessenrelativ sind. Sie verweisen oftmals auf die Notwendigkeit schneller Entscheidungen.

10 »Κρίσις«, erläutert Reinhart Koselleck im Historischen Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland »entstammt dem griechischen Verb κρίνω: ›scheiden‹, ›auswählen‹, ›beurteilen‹, ›entscheiden‹; medial: ›sich messen‹, ›streiten‹, ›kämpfen‹. [...] Der Begriff forderte harte Alternativen heraus: Recht oder Unrecht, Heil oder Verdammnis, Leben oder Tod. [...] Aufgrund seiner metaphorischen Vieldeutigkeit und Dehnbarkeit beginnt der Begriff zu schliefen. Er dringt in die Alltagssprache ein und wird zum Schlagwort. In unserem Jahrhundert gibt es kaum einen Lebensbereich, der nicht mit Hilfe dieses Ausdrucks seine entscheidungsträchtigen Akzente erhielt« (Brunner et al., 2004, S. 617f.).

Krisendiagnosen, insbesondere, wenn sie ›unsere Gegenwart‹ betreffen, wohnt deshalb auch schnell ein alarmistisches Moment inne (Schulze 2011). Erfolgreiche Kriseninszenierungen ermöglichen bereits in der Frühen Neuzeit, so Jan Marco Sawilla (2016), den Staat als Organismus zu betrachten, und lassen Handlungen gegen die Krise legitim werden; sie ermöglichen weiterhin, dass angesichts des (vermeintlichen) Handlungsdrucks eine gewisse Toleranz gegenüber dem Fehlschlag der Gegenmaßnahmen entsteht. Die Organisierung des Staates ist hierbei seiner rassistischen Sicherung nicht undienlich.

Mit jeder Krisendeutung und -behauptung wird immer auch ein spezifischer Bedarf zur Regulation als krisenhaft verstandener gesellschaftlicher Gegenwartsverhältnisse behauptet¹¹ und Legitimität dafür beschafft, etwa natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitsordnungen (deren konstitutive Dimensionen Mitgliedschaft, Wirksamkeit und Verbundenheit sind, vgl. Mecheril 2003/2023) zu regulieren. Jede gesellschaftliche Ordnung gilt nicht einfach an sich, sondern muss beständig performativ hergestellt werden. Folgen wir poststrukturalistischen Analysen zur Unmöglichkeit von Gesellschaft (Laclau und Mouffe 1991), dann kommt die Kontingenz des Gesellschaftlichen sowie das Erfordernis seiner fortlaufenden praktischen Herstellung in den Blick. ›Gesellschaft‹ wird diskursiv hergestellt in politischen, kulturellen oder juristischen Praktiken, in denen ausgesagt wird, was unter Gesellschaft verstanden werden kann und soll, wer zu ihr gehört und was und wer als ausgeschlossen gilt. Die gesellschaftliche Ordnung des Sozialen ist stets prekär sowie umkämpft.

›Unmöglich‹ ist Gesellschaft allerdings nicht in dem Sinne, dass sie ehemals möglich war und nunmehr ihr Zerfall zu beklagen wäre; ›unmöglich‹ meint auch nicht, dass eine ehemals geltende Möglichkeitsform des Gesellschaftlichen und damit Gesellschaft zu restituieren wäre. Vielmehr stellt Gesellschaft differenztheoretisch an sich eine unmögliche Form dar, weil jeder Versuch, Gesellschaft als Ganzes zu setzen, jeder Versuch, sie angesichts von Kontingenz zu totalisieren, sich zu einem »konstitutiven Außen« (Reckwitz 2011, S. 306) in Beziehung setzen muss, das als Möglichkeit etwa einer immer prinzipiell möglichen anderen Bestimmung von Gesellschaft ausgeschlossen, dadurch aber zugleich stets sinnhaft präsent gehalten wird und die Bestrebung der Totalisierung von Gesellschaft unterläuft. Dieses Außen ist konstitutiv für den Diskurs und mehr als eine weitere Differenz. Während die Logik der Differenz jegliche Diskurse durch eine Vielzahl miteinander verwobener Unterscheidungen bestimmt, überformt die Logik der Äquivalenz diese Vielzahl von Unterscheidungen durch übergreifende, simplifizierende Identifizierungen, die nur durch ihre Abgrenzung zum Außen, zum radikal Anderen gelingt (Reckwitz 2011, S. 305): so z.B. die Nation in Abgrenzung zum Fremden, Zivilisation

11 Die Ausführungen zu Krise im vorliegenden Text gehen auf zwei Aufsätze zurück (Mecheril 2018; 2019).

zur Barbarei, Hochkultur zum Populären usw. Es geht folglich um die Markierung von Grenzen zu einem Außen. Gesellschaftliche Ordnung ist somit chronisch in Ver- und Aushandlung, sie ist wandelnder Gegenstand in politischen Kämpfen um deren hegemoniale Bedeutung.

Als Phänomen »ohne Grund« (Marchard 2010, S. 7) verbleibt der Sinn- und Bedeutungszusammenhang von Gesellschaft in einem prekären Status, der mit Hilfe von Assoziationen zwischen thematischen Feldern, in Artikulationen (Hall 2000a, S. 65) bearbeitet wird. Hierbei stellen Krisenrhetoriken einen Modus dar, in dem bestimmte zugehörigkeitslogische Ordnungen als wert- und sinnvoll dargestellt werden können. Auseinandersetzungen um die Angemessenheit von Krisendiagnosen und damit verbunden um spezifische Regulationsbedarfe¹² sind folglich ein besonderes und wichtiges Moment der stets zu erneuernden Wieder- und Neuherstellung politischer und gesellschaftlicher Ordnung. Denn aus sich als gültig setzenden Krisendiagnosen resultieren zugleich als legitim und plausibel geltende, spezifische regulative Prinzipien.

Das, was sich beispielsweise im »lange[n] Sommer der Migration« (Kasperek und Speer 2015) in den Jahren 2015 und 2016 ereignet hat, kann aus der bisher entwickelten Perspektive betrachtet werden. Die Ereignisse dieses dann vielleicht doch zutreffender als kurze Zeit der Barmherzigkeit zu bezeichnenden Sommers wurden rasch als »Flüchtlingskrise« eingeschätzt, bezeichnet und als eine Krise *durch* Flucht interpretiert (vgl. Eppenstein und Ghaderi 2017, S. 20). Diese sich durchsetzende und durchgesetzte Krisendeutung hatte regulative Konsequenzen. Das migrationspolitische Grenzregime (vgl. Hess et al. 2017), das sich bis dahin in Geltung befunden hatte und dessen ordnungspolitische Macht außer Kraft gesetzt schien, wurde alsbald re-aktualisiert und biotechnologisch intensiviert. Die ansonsten bewährte Externalisierung des Fluchtgeschehens in Staaten, die außerhalb des europäischen Schengen-Raums liegen, brach zwar, nicht zuletzt in Folge der maghrebinischen Revolutionen und des militärischen Einsatzes in Libyen, für eine kurze Zeit zusammen. Anstatt jedoch Migration als politisches Geschehen zu begreifen und Migrant:innen, die sonst von eben jenem Migrationsregime, das mit einem erheblichen politischen, finanziellen und militärischen Aufwand betrieben wird, davon abgehalten werden, Europa überhaupt zu erreichen, als politische Akteur:innen zu

12 Relevante gesellschaftskonstitutive Auseinandersetzungen und Dissense können erstens die Frage nach dem Status gesellschaftlicher Wirklichkeit und der für sie bedeutsamen Krisenhaftigkeit (z.B. a) moralische Krise Europas auf Grund der Brutalisierung des Fluchtregimes oder b) funktionale Krise auf Grund der kulturellen oder versorgungstechnischen Kapazitätsgrenzen) und dann auch, da, wo eine Krisendeutung hegemonial geworden ist (Mecheril 2018), die Frage des angemessenen »Umgangs mit der Krise« betreffen (z.B. zu a): a1) radikale menschenrechtliche Ausrichtung durch die Institutionalisierung globaler Bewegungsfreiheit aller oder a2) »realpolitische« Abfederung der berechtigten Schließungen politischer Einheiten wie der EU durch Lager- und Pufferbildung sowie *resettlement*-Verfahren).

akzeptieren, wurden rasch die mit natio-ethno-kulturell kodierten Zugehörigkeitsordnungen verbundenen Grenzen wiederhergestellt. Den angesichts von Kriegen, ökonomischer Verwüstung und Verelendung oder anderen globalen und lokalen Gewalt- und Ungleichheitsverhältnissen sich für ihre Rechte, für soziale Mobilität und Bewegungsfreiheit Einsetzenden wird der Status, Subjekt zu sein, und das heißt, ein Subjekt, das grundlegend über das Recht auf Bewegungsfreiheit verfügt (vgl. Casse 2016), abgesprochen. Diese Regulation der natio-ethno-kulturell kodierten Zugehörigkeitsordnung wurde nicht zuletzt dadurch möglich, dass eine bestimmte Krise der Gegenwart sich durchsetzte bzw. eine bestimmte Krisenbeschreibung hegemonial wurde, entsprechende Krisenlösungen diskutiert sowie bestimmte Lösungsoptionen als legitime Lösungen verstanden wurden und werden.

Diese Krisensetzung lässt sich als politische Reaktion auf die kurzfristig einen gewissen empirischen Realitätsstatus gewinnende Möglichkeit verstehen, dass signifikante natio-ethno-kulturell kodierte Grenzziehungen, in denen der biopolitisch¹³ (Foucault 2004) und mithin von rassistischen Denkungs-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen vermittelte Vorrang eines partikularen Wir gilt, unerwartet zur Verhandlung standen, und die historische Kontingenz von Grenzen ins Bewusstsein auch derjenigen getreten ist, denen weitgehende transnationale Bewegungsfreiheit zukommt. Die mit dieser, auch die Kontingenz eigener Privilegien umfassende Bewusstwerdung verbundene Schwächung der Gültigkeit und fraglosen Legitimität der globalen Ordnung – ihre Krise also – ruft Versuche ihrer Stabilisierung auf den Plan. Diese Krise nicht als Krise der Legitimität partikular bevorteilender und nicht als Krise der Funktionalität dieser Ordnungen zu deuten, sondern eben als ›Flüchtlingskrise‹ zu interpretieren, stellt eine Praktik der Re-Stabilisierung einer destabilisierten normativen und praktischen Ordnung dar. Rassismus ist hierbei ein probates Mittel der restituierenden Krisenbearbeitung. Und je intensiver die Krise erlebt wird, desto intensiver ist der Aufschwung, den rassistische Denkungs-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen gewinnen.

Transnationale Migration geht mit Deutungskämpfen um die Textur der Gegenwart wie dem Kampf um die Deutung der Bedingungen einher, die diese Gegenwart in eine Zukunft verlängern. Die Ausblendung der Verstrickung der Nationalstaaten des globalen Nordens in die Prozesse der Ermöglichung und Stabilisierung der

13 Unter Biopolitik sollen hier alle Regelungen und Routinen eines autoritären oder weniger autoritären gesellschaftlichen Zusammenhangs verstanden werden, die auf jene Verfügung über die Körper (Bewegung und Warten, Sex und Entbehrung, Ernährung und Ausscheidung, Kommunikation und Ruhe, Wachen und Schlafen) zielt und diese realisiert, die nicht der Maxime der Lust und des Augenblicks folgt, sondern jenem Prinzip, dass ein letztlich als vorrangig gesetztes Wir zu schützen, zu wahren, zu ermöglichen sei. Hierbei werden Körper sehr unterschiedlich regiert; die biopolitische Regierung der Körper, die das vorrangige Wir vermeintlich gefährden, unterscheidet sich grundlegend von jener Regierung, die die Körper mit Leben erfüllt, die dem Wir zugerechnet werden.

gewaltförmigen Verhältnisse, vor denen Menschen fliehen, etwa die Ressourcen- ausbeutung des sogenannten globalen Südens (vgl. in Bezug auf den afrikanischen Kontinent etwa Burgis 2017) oder die »imperiale Lebensweise« (Brand und Wissen 2017), die nicht zuletzt im »globalen Norden« anzutreffen ist¹⁴, ist hierbei geboten, soll die Weltordnung in dieser Form aufrechterhalten werden. Der Diskurs um die »Flüchtlingskrise« ist Bestandteil dieser Konservierung. Stephan Lessenich spricht von Externalisierungsgesellschaft (2016) und hebt damit nicht allein hervor, dass der geopolitische Norden auf Kosten der Anderen lebt, sondern auch, dass psychische Verdrängungsleistungen notwendig sind, welche die neuen Formen von Apartheid (in Form von Slums und dem Bau neuer Mauern) tragen sowie die Verteidigung von kontinentalen Privilegien sichern. Die Einsicht, dass solche Verdrängungsleistungen vor allem auch durch postkoloniale Rassekonstruktionen ermöglicht und legitimiert werden (vgl. etwa Tsianos 2020), findet sich in Lessenichs Analyse jedoch systematisch nicht.

Migrationsgesellschaftliche Bedrohungsdiskurse

Spätestens seit den Jahren 2015 und 2016 sind in Europa und Deutschland öffentlich, nicht zuletzt in den Öffentlichkeiten der digitalen Welt, verstärkt diskursive Bedrohungs- und Kriseninszenierungen anzutreffen, in denen vor zuweilen als unkontrolliert bezeichneter Migration gewarnt wird, weil diese als Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung ausgegeben wird. Überforderung durch Masse und Gefährdung durch Gewalt(-bereitschaft) sind hierbei vielleicht die übergeordneten diskursiven Topoi:

»Gegenwärtig sind Kriseninszenierungen prominent, die als Notstand *die Überforderung* (der Kommunen, der Länder, des Nationalstaates, Europas) ausgemacht haben und mit dieser Krisendiagnose als regulatives Prinzip Abschottung, Grenzschießung und eine *Politik der Zurückweisung der Körper* wahr machen, welche zwei wichtige Subjektpositionen gebiert: (a) *Leibsubjekte*, deren Empfindsamkeit und Verletzlichkeit etwa als Angst und Wut thematisch ist (vgl. Mecheril und van der Hagen Wulff 2016) und (b) (de-)subjektivierte *Körperwesen*, die numerisch als Masse zur Bedrohung werden. »Überforderung – Politik der Zurückweisung der Körper – Leibsubjekte/Körperwesen« könnte insofern als ein gegenwärtig bedeutsames Migrationsregime [dessen formale Elemente sind: hegemonial ge-

14 »Der Kerngedanke des Begriffs ist, dass das alltägliche Leben in den kapitalistischen Zentren wesentlich über die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse und Naturverhältnisse andernorts ermöglicht wird: über den im Prinzip unbegrenzten Zugriff auf das Arbeitsvermögen, die natürlichen Ressourcen und die Senken – also jene Ökosysteme, die mehr von einem bestimmten Stoff aufnehmen, als sie selbst an ihre Umwelt abgeben (wie Regenwälder und Ozeane im Fall von CO₂) – im globalen Maßstab« (Brand und Wissen 2017, S. 43).

wordene Krisendeutung, regulatives Prinzip, Subjektpositionen] gefasst werden« (Mecheril 2018 S. 328).

An einer Vielzahl von öffentlichen Stellungnahmen zu der ins Bewusstsein der Öffentlichkeit geratenen Bedeutsamkeit von (Flucht-)Migration lassen sich derartige Krisen- und Bedrohungsrhetoriken aufzeigen (vgl. Detering 2019). Dass in diesen Rhetoriken ebenfalls natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitsordnungen, in einer rassifizierenden Weise, aufgerufen und verhandelt werden, lässt sich beispielsweise durch die folgende Aussage vor Augen führen, in der es vordergründig um religiös codierte Differenz geht: »Kein islamisches Land auf der ganzen Welt«, so Alexander Dobrindt (Spiegel Online 2018), damaliger Vorsitzender der CSU-Landesgruppe im Bundestag, ab Mitte 2025 Bundesinnenminister, dessen Weisung an die Bundespolizei Asylsuchende bei Binnengrenzkontrollen die Einreise basierend auf § 18 Abs. 2 Nr. 1 AsylG zu verweigern »evident rechtswidrig« sind (Hruschka 2025, o.S.), »hat eine vergleichbare demokratische Kultur entwickelt, wie wir dies in christlichen Ländern kennen«.¹⁵

Das Zitat von Dobrindt sei hier herangezogen, die diskursive Praxis der Selbstaufwertung durch Abwertung imaginierten Anderer zu exemplifizieren. In der öffentlichen Äußerung des Politikers werden zunächst Christentum und Islam eindeutig identifiziert und eindeutig voneinander unterschieden; so, als sei klar, wovon die Rede ist, wenn der Ausdruck ›Christentum‹ oder ›Islam‹ verwendet wird. Der nächste Schritt der Vereindeutigung besteht darin, religiös kodierte Phänomene eindeutig mit Territorien, Nationalgesellschaften oder Nationen zu verknüpfen, die als ›Länder‹ bezeichnet und klar voneinander getrennt werden. In dieser Kartographie werden Religionen geo-territorial festgelegt und Territorien religiös eingefärbt, ganz so, als seien diese Räume von der jeweiligen Religion durchtränkt. Neben dieser dreifachen Vereindeutigung (Identifikation, Unterscheidung und Territorialisierung) leistet der kurze Beitrag zudem noch eine klare Bewertung, bei der der Maßstab der Bewertung offenkundig nicht weiter erläutert werden muss: ›Jenem‹ mangelt es an etwas, in dessen Besitz ›wir‹ sind. Dieser Besitz nun ist kein Rohstoff, der in den Ländern aufgefunden wird, ein Schicksal oder eine Fügung; er ist vielmehr eine Leistung, die die Länder subjektiviert. Sie werden unterscheidbar als Subjekte, die etwas entwickelt haben und solche, die dies versäumt haben.

Spätestens seit dem 11. September 2001 ist es ›im Westen‹ üblich, vom Islam als von der anderen Religion zu sprechen. Auf einer globalen Ebene finden sich (geo-)politische Diskurse, die den Islam als Religion bestimmter Gesellschaften thematisieren. So wird von der ›islamischen Welt‹, von ›islamischen Ländern‹, vom ›islamischen Einflussgebiet‹ etc. gesprochen. Attia (2009) stellt in ihrer Studie zu

15 <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/alexander-dobrindt-islam-soll-fuer-deutschland-nicht-kulturell-praegend-sein-a-1202279.html> (Zugriff: 18.07.24).

antimuslimischen diskursiven Praktiken in Deutschland fest, dass trotz unterschiedlicher und zuweilen auch widersprüchlicher Tendenzen im Diskurs über den Islam gleichwohl die Essentialisierung ›der Muslime‹ als zentrales verbindendes Moment gegeben ist. Die sprachlichen, pädagogischen oder politischen Intentionen können divergieren, aber um ›Muslime‹ zu vereinnahmen, zu verstehen, zu diskriminieren, zu tolerieren, zu integrieren, zu bekämpfen oder unter ihnen ›Unterscheidungen und Differenzierungen‹ vorzunehmen, ist es zuerst notwendig, sie in ihrem ›Wesen‹ zu begreifen, sie also essentiell festgelegt zu haben (Attia 2009, S. 7).

Im Anschluss an Analysen Stuart Halls (2018) lässt sich sagen, dass ›der Islam‹ hierbei wie ›race‹ als »gleitender Signifikant« (S. 55) verstanden werden kann und somit ein funktionales Äquivalent zu Rassekonstruktionen bildet. Der Signifikant ›Islam‹ wird genutzt, um ganz verschiedene Zugehörigkeitsdimensionen – religiöse, gesellschaftliche und (staats-)politische sowie kulturelle und territoriale – in einer ›Äquivalenzkette« (ebd., S. 79) zu fixieren und über alle Differenzen der Kette hinweg so zu homogenisieren, dass sie, ohne auf eine zwingende oder mögliche Korrespondenz zwischen ihnen zu verweisen, als naturalisierte und enthistorisierte Eigenschaften ›des Islam‹ erscheinen. Aus hegemonietheoretischer Perspektive lässt sich zudem hervorheben, dass mit dem Signifikant ›Islam‹ ein »konstitutives Außen« (Stäheli 2000, S. 25) gesetzt ist, das zugehörigkeitstheoretisch bedeutsam wird, weil damit die Differenz von ›Wir‹ und ›den Anderen‹ durch deren Ausschluss konstruiert wird.

Um Unterschiede vergleichen und bewerten zu können, bedarf es eines Maßstabs. Dobrindts Äußerung liegt hierbei offenbar die Idee einer Entwicklungslogik zu Grunde, wenn davon gesprochen wird, dass »christliche Länder« eine demokratische Kultur hätten, die »kein islamisches Land auf der ganzen Welt« zu entwickeln imstande gewesen sei. Die Suprematie der eigenen Kultur wird hier zum einen aus der klassifizierenden Differenz unterschiedlicher »Niveaus oder Stufen von ›Zivilisation‹ oder ›Barbarei‹ innerhalb eines einzigen Systems« abgelesen, wie es für die Epoche und das Wissen der Aufklärung charakteristisch gewesen ist (Hall 2018, S. 77). Zum anderen verweist die Feststellung wörtlich auf die Unvergleichbarkeit von Christentum und Islam, womit folglich behauptet wird, zwischen den Religionen herrschten keine graduellen, sondern vielmehr kategorische Differenzen.

Der hier deutlich werdende Widerspruch liegt im Kulturbegriff selbst. Denn einerseits »geht der Islamdiskurs von in sich geschlossenen Kultur(kreis)en aus, andererseits wird Kultur als universelle Entwicklung mit weniger und mehr entwickelten Kulturen definiert« (Attia 2009, S. 151). Unterschiede der (Un-)Fähigkeit werden attestiert, die pauschalisiert gesetzt werden: Wir sind zu etwas fähig, wozu die Anderen per se nicht in der Lage sind. Und dass sie dazu nicht in der Lage sind, folgt der diskursiven Logik entsprechend aus ihrem unveränderlichen Wesen, das aus ›dem Islam‹ resultiere, dem sie angehörten. ›Die Muslime‹ erscheinen dementsprechend

als Kollektivsubjekt, »weil ihre Kultur so ist« (Shooman 2014). Es handelt sich hierbei um Figuren, die von kolonialen Mustern der Konstruktion und des Ausschlusses der Anderen im Sinne des Orientalismus (Said 2003) vermittelt sind. Auf Grund der Wirkmächtigkeit dieser Muster bedarf es auch nur einer knappen Bemerkung über einen Entwicklungsrückstand, um die Ordnung symbolisch auszurufen. Gegenwärtige postkoloniale Analysen zeigen hierbei auf, wie Zugehörigkeitsordnungen, die in den in Deutschland geführten »Islamdebatten« (Keskinkılıç 2019) kommuniziert werden, Denk-, Wahrnehmungs- und Empfindungsweisen bestärken, die von antimuslimischen Rassismen vermittelt sind. Das Eigene imaginiert sich durch den Ausschluss der Anderen als rein (Mecheril 2009a), übersteigert seine Dominanz dadurch in symbolischer Weise, nicht ohne praktische und materielle Effekte.

Die Klassifikation, also das diskursiv produzierte und historisch vermittelte Wissen über und um Unterschiede, verleiht den sichtbaren Phänomenen zuallererst ihre Bedeutung, wie umgekehrt von den sichtbaren Phänomenen auf die ihnen Bedeutung verleihende Klassifikation geschlossen wird. Das sinnlich Wahrnehmbare wird so zum augenscheinlichen Beweis für die Triftigkeit der Klassifikation und die klassifizierten Unterschiede erhalten somit ihren realen und körperlichen Ausdruck. Religiöse Symbole, ein Kopftuch, eine Barttracht oder ein Minarett repräsentieren demgemäß die sichtbare phänomenale Seite der klassifizierenden Zugehörigkeitsordnung und manifestieren diese zugleich.

Die Zugehörigkeitsordnung, in der vertraut ist, was als Fremdes nicht dazugehört, steht in besonderer Weise dann in Frage, wenn das vermeintlich Fremde sich anschickt, gewöhnlich zu werden. Dann muss es veraußergewöhnlicht werden, um die klassifikatorische Ordnung zu stärken, die zwischen Vertrauten und Unvertrautem, Hierhergehörigem und Fremden klar unterscheidet. Eine gewisse Sichtbarkeit muslimischer Lebenswelten (vgl. Göle 2016), die alltägliche und leibliche Ko-Präsenz »der Anderen« ruft Reparationspraktiken auf. Nicht ohne Grund verweist Dobrindt in dem Artikel, in dem er zitiert wird, darauf, dass »der Islam [...] für unser Land kulturell nicht prägend« sei und ein wechselseitiger Einfluss von »Christentum« und »Islam« zurückgewiesen werden müsse. Der Zurückweisung folgt eine nicht minder unmissverständliche Forderung: »er soll es auch nicht werden«.¹⁶ Aus einem vermeintlichen (historischen) Faktum wird eine Präskription. Ach, Rassismus.

Dieser Fehlschluss gewinnt seinen zugehörigkeitstheoretisch erhellbaren Sinn dadurch, dass das imaginierte Eigene nur durch den symbolisch-praktischen Ausschluss der Anderen aufrechterhalten werden kann. Wenn rhetorisch signalisiert wird, dass die Zugehörigkeitsordnung permanent bedroht ist, wird damit gleichzeitig der Aufruf gestartet, diese Ordnung auch zu erhalten bzw. (wieder-)herzustellen. Weil der Prozess des Signifizierens im Prinzip nicht still zu stellen ist, ist

16 <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/alexander-dobrindt-islam-soll-fuer-deutschland-nicht-kulturell-praegend-sein-a-1202279.html> (Zugriff: 18.07.24).

ein nicht unerheblicher Aufwand vonnöten, die Bedeutungsordnung immer wieder herzustellen. Die iterative Aufrufung der Differenz zwischen Wir und Nicht-Wir, die Verortung der Anderen und ihre symbolische Abwertung sowie die Verortung und Aufwertung des Eigenen bedürfen fortwährender symbolischer Arbeit; eine Arbeit, die mit Genuss und insofern Lust wie mit Anstrengung und insofern Erschöpfung und Ärger verbunden sein kann.

Hegemonie ist nicht schlicht gegeben, sondern vorläufiges Produkt eines beständigen Prozesses (Hall 2014, S. 252). Hegemonie wandelt sich. So beerbt der geopolitische Diskurs ›des Westens‹, der sich im Anschluss an den Zerfall der vorherigen politischen Weltordnung des sogenannten Kalten Krieges konstituiert hat, dessen binären Freund-Feind-Dualismus. »Der Islam ist für die ›westliche Welt‹ zur zentralen Bedrohung geworden. Seit dem 11.9.2001 hat sich das Bedrohungsgefühl ins Wahnhafte gesteigert. Zwar wird in politischer korrekter Rede, wenn es um den Feind geht, nur vom ›Islamismus‹ gesprochen, aber der zweite Code signalisiert: Der Islam ist der Feind« (Hamburger 2009, S. 53). Die Differenz der sich zuvor gegenüberstehenden politischen Systeme der ›Weltmächte‹ bleibt als binäres Freund-Feind-Schema gewissermaßen auf der Ebene der strukturellen Logik erhalten, wird nun aber als Antinomie zwischen Christentum und Islam vordergründig religiös codiert. Der Dualismus politisch-ökonomischer Systeme der ›Nachkriegszeit‹ re-strukturiert sich auf diese Weise. Ermöglicht wird diese Restrukturierung dadurch, dass diskursiv auf bereits vorausgehend bestehende koloniale Narrative des Orientalismus zurückgegriffen wird. Die dichotome symbolische Ordnung kann so, wenn auch verschoben und gewissermaßen modernisiert, wiederhergestellt werden.

Motiviert wird die Restrukturierung durch einen Mangel; das ideologische Vakuum des Westens‹ bezüglich seines eigenen Selbstverständnisses – seiner Identität –, das durch die Auflösung der Zweiteilung der Welt entstanden war, gilt es mit Sinn zu füllen. Die Errichtung und Erneuerung dieses Antagonismus (be-)wahrt die Identität ›des Westens‹. Das antagonistische Freund-Feind-Schema bleibt dadurch prinzipiell in seiner Funktion erhalten, der ihm seine Bedeutung gebende Diskurs verlagert sich freilich ins Kulturelle, das nunmehr zum entscheidenden Schauplatz der klassifikatorischen Bestimmung von Wir und Nicht-Wir geworden ist:

»Dass die Rhetorik des ›Zusammenpralls der Kulturen‹ am Ende des ›Kalten Krieges‹ aufkommt, darf nicht als zufällig angesehen werden: Sie ist ein wenig wie die Rückkehr des politischen Verdrängten in die postpolitische neoliberale Demokratie, wie man nach den sexuellen Übergriffen von Köln sehen konnte« (Fassin 2019, S. 39).

Die Worte Dobrindts und anderer (Detering 2019) gewinnen über die skizzierten Diskurse ihre Bedeutung. Der Logik des Antagonismus zufolge müssen Muslime,

die nicht auf dem ihnen von der entsprechenden Zugehörigkeitsordnung zugewiesenen Terrain leben, als fehl am Platze und als Bedrohung der Ordnung inszeniert und wahrgenommen werden. Damit werden Ordnungen der Zugehörigkeit nicht nur angesprochen, sondern wiederholt beschworen, was zunächst konstant und in letzter Zeit zunehmend mit einer ganzen Reihe von mehr oder minder organisierten Anschlägen gegen Muslime mit zuweilen tödlichen Folgen¹⁷ einhergeht. Die Taten zeugen davon, dass diejenigen, die sie begangen haben, den Aufruf zur Ordnung sehr wohl vernommen haben.

Indem ein Zusammenhang zwischen Religion und Demokratie hergestellt wird, verweisen die Worte Dobrindts auf den Diskurs um die Demokratie selbst. Wichtig ist hierbei sich zu vergegenwärtigen, dass sich demokratisch verstehende und bezeichnende Gesellschaften in einer Krise befinden, nicht zuletzt in einer seit längerer Zeit beobachtbaren »Krise der Repräsentation« (Demirović 2018, S. 28). Folgt man dieser Analyse, so gilt zunächst festzuhalten, dass zur demokratischen Verfasstheit von Staaten die Repräsentationskrise strukturell dazugehört, weil die Machtfrage, welche Akteur:innen dazu legitimiert werden, zu herrschen, periodisch immer wieder aufs Neue zu stellen ist. Wer also »das Volk« politisch vertritt, unterliegt stets einem strukturell erzeugten Wandel von Personen, Parteien und Programmen. Grundlegender noch bezeichnet der Topos des »Volkes« eine Krisengestalt. Der »Begriff der Volkssouveränität« ist durch »demokratische Defizite« gekennzeichnet (Demirović 2017, S. 7).

»Er unterstellt [...], dass die Reichweite seiner Entscheidungen mit den territorialen Grenzen kongruent ist. Dies entspricht nicht der Tatsache – die meisten OECD-Staaten greifen mit ihren vermeintlich demokratischen Entscheidungen weit über ihre Grenzen hinaus. Mit ihren Verfassungen gewährleisteten sie Eigentumsrechte und Lebensformen, die folgenreiche Eingriffe in das Leben von Menschen jenseits der Staatsgrenzen erlauben, ohne dass deswegen die Betroffenen demokratische Mitspracherechte hätten« (Demirović 2017, S. 7).

17 »Die Zahl antimuslimischer Vorfälle erreicht einen neuen alarmierenden Höchststand. 3.080 Übergriffe und Diskriminierungen wurden 2024 dokumentiert – ein Anstieg um 60 Prozent im Vergleich zum Vorjahr (2023: 1.926). Das entspricht im Durchschnitt mehr als 8 Fällen pro Tag (2023: 5). Darunter sind mehr als 70 Angriffe auf religiöse Einrichtungen wie Moscheen. Die Jahresbilanz zeigt: Antimuslimischer Rassismus ist keine Randerscheinung. Er reicht von der Straße bis ins Klassenzimmer, vom Wartezimmer bis ins Rathaus. Er wirkt in Behörden, am Wohnungsmarkt, in Kommentarspalten – und er wird brutaler. Insgesamt wurden mehr schwere Übergriffe in Form von Körperverletzungen (198) und Tötungsdelikten (2) erfasst. Ein großer Teil der dokumentierten Vorfälle trifft vor allem Frauen* und findet im öffentlichen Raum sowie im Bildungsbereich statt. Insgesamt ist von einer gravierenden Dunkelziffer antimuslimischer Vorfälle auszugehen« (Claim 2025, o.S.).

Zentrale Demokratiedefizite der gegebenen Ordnung werden zwar nicht ausschließlich, aber dennoch auch von der Selbstmythologisierung des Nationalstaates als notwendiger politischer Einheit hervorgebracht. Diese auf einem bestimmten Typ der Konstruktion von Raum als Territorium sowie von Menschen, die in einem Verweisungszusammenhang stehen, als natio-ethno-kulturell kodiertes Wir, beruhende Vorstellung und Praxis des Nationalstaates steht unter gegenwärtigen Bedingungen praktisch-funktional wie legitimatorisch in einer tiefen und grundlegenden Krise (etwa Hobsbawm 2004).

In dieser politischen Situation, die Eric Fassin auch als »zerbrechliche Demokratie« (*démocratie précaire*, 2019, S. 10) bezeichnet hat, gewinnen politische Diskurse und Praktiken an Bedeutung, für die zu charakterisieren sich der Begriff Populismus (vgl. Müller 2016) etabliert hat. Die autoritären Züge dessen, was Populismus genannt wird, hatte Stuart Hall schon in den 1980er Jahren hervorgehoben. In seiner Auseinandersetzung mit dem auf Poulantzas zurückgehenden Begriff des »autoritären Etatismus« konzipiert Hall den logisch vermeintlich widersprüchlich erscheinenden Begriff des »autoritären Populismus«, um den damaligen »Ruck hin zum Thatcherismus zu begreifen« (1985, S. 536). Hall hebt hervor, dass die politische Strategie der Neuen Rechten darin bestand, »sich für die Zwecke populistischer Mobilisierung ideologisch selbst als anti-staatlich darzustellen« (Hall 1985, S. 535). Kennzeichen des Thatcherismus ist es, dass »einige strategische Elemente der Volksmeinung in das eigene hegemoniale Projekt eingespannt oder ›hegemonisiert‹ werden« (Hall 1985, S. 535). Ressentiments gegen »die da oben«, das politische »Establishment« oder die sogenannte politische Klasse (zur Verankerung des Begriffs in der faschistischen Tradition vgl. Demirović 1997), zeigen auch heute an, dass der Rechtspopulismus den Staat gewissermaßen in falschen Händen sieht. Da dies ein illegitimer Zustand¹⁸ sei, müsse der Staat folglich zurückgewonnen oder aber durch Gewalt eingenommen werden.

Mit der Analyse Halls ist es möglich, das Phänomen des Populismus und die gegenwärtigen Kämpfe um die Demokratie historisch zu kontextualisieren und damit dem in den 1980er Jahren begonnenen Projekt des Neoliberalismus zuzuordnen. In seiner jetzigen Phase kommt es unter anderem zu einer reaktionären Umarbeitung des Verständnisses von Demokratie, weil mit der Frage nach Zugehörig-

18 Im Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland (AfD) heißt es daher: »Heimlicher Souverän ist eine kleine, machtvolle politische Führungsgruppe innerhalb der Parteien. Sie hat die Fehlentwicklungen der letzten Jahrzehnte zu verantworten. Es hat sich eine politische Klasse von Berufspolitikern herausgebildet, deren vordringliches Interesse ihrer Macht, ihrem Status und ihrem materiellen Wohlergehen gilt. Es handelt sich um ein politisches Kartell, das die Schalthebel der staatlichen Macht, soweit diese nicht an die EU übertragen worden ist, die gesamte politische Bildung und große Teile der Versorgung der Bevölkerung mit politischen Informationen in Händen hat« (AfD Grundsatzprogramm 2016, S. 8; zitiert nach Demirović 2018, S. 36). Im Anfang 2026 vorgelegten Wahlprogramm der AfD Sachsen-An-

keit zum Volk nicht alle Staatsbürger:innen als politische Subjekte im Sinne eines Demos adressiert werden¹⁹, sondern lediglich eine exklusive Gruppe, deren Zugehörigkeit in der Identitätskonstruktion eines »wahren Volkes« überhöht wird. Dieser Gruppe komme an diesem Ort das Recht zu, zu herrschen. Der politische Demos wird hier als Ethos, als natio-ethno-kulturelles Wir essentialisiert, eine Tendenz, die der nationalstaatlich formierten Konkretisierung von Demokratie ohnehin inhärent ist.

In der Krise der geltenden natio-ethno-kulturellen Ordnung wird sie selbst gestärkt. Eine zentrale Figur der Stärkung besteht darin, »die Anderen« auf den als angestammt gedachten Platz zu verweisen; dies im Sinne nicht nur des Ethnopluralismus (vgl. Balibar 2014), sondern auch des Denkens, das dem Vorrang eines natio-ethno-kulturell kodierten Wir, ob nun in gewalttätiger Sprache und Handlung (Rechtsextremismus), oder vorderhand zivil und »demokratisch« (Abschiebungen, auch von Kindern und Jugendlichen), folgt. Solange die Anderen keine Ansprüche auf Zugehörigkeit stellen, können Liberalität, Weltoffenheit und Humanität nach außen und auch den Anderen gegenüber gezeigt werden. Sobald aber das sonst fraglos und sakrosankt geltende Prinzip, an diesem Ort privilegiert zu sein, in Frage steht, entpuppt sich das Gesicht, das zuvor nach außen gezeigt wurde, als Maske und der »Dolch des Rassismus« (Bauman 1995, S. 95) wird gezogen.

Im Kontext dessen, was als biopolitische Konsequenz globaler Modernisierungsprozesse verstanden werden kann, erklärt sich der systematische politisch-

halt (https://table.media/assets/berlin/26-01-23_entwurf_afd-regierungsprogramm-2026-sachsen-anhalt.pdf) wird ein Szenario konstruiert, das durch die Wahl der AfD verhindert werden soll: »Keine Sorge! Die Diktatur der Altparteien ist im Moment noch nicht Realität. Am 6. September [2026] wählen noch nicht die Altparteien ein neues Volk, wenn sie es auch gerne wollten, sondern das Volk, also wir, entscheiden, welche Parteien unsere Interessen vertreten sollen. Noch können wir das. Und wir sollten es tun, solange wir es noch können. Es ist vielleicht unsere letzte Chance.« (ebd., S. 15). Die AfD stilisiert sich als Retterin der Demokratie, welche durch die »Altparteien« bzw. dem »Altparteienkartell« (ebd., S. 34) bedroht sei. Daher soll auch nach dem Willen der AfD die Landeszentrale für politische Bildung »reformiert« werden: »Die Landeszentrale für politische Bildung des Landes Sachsen-Anhalt hat sich in den letzten Jahren mehr und mehr zu einer linken Indoktrinationsanstalt entwickelt. [...] Somit lässt die Landeszentrale für politische Bildung nicht nur die Neutralität vermissen, die man von einer Landesbehörde erwarten dürfte, sie bekämpft einen gesunden Patriotismus und damit das, was alle politischen Strömungen von links bis rechts verbinden sollte. Sie ist so nicht einmal ansatzweise in der Lage, eine politische Bildung zu vermitteln, die zur Stabilisierung und Funktionalität unseres Staatswesens beiträgt. Aus diesem Grund werden wir die Landeszentrale für politische Bildung in der aktuellen Form abschaffen und als Alternative ein Landesinstitut für staatspolitische Bildung und kulturelle Identität aufbauen.« (ebd., S. 49).

- 19 Dass staatsbürgerschaftliche Rechte, die entsprechend der nationalstaatlichen Logik vergeben werden, im Zusammenhang mit globaler Mobilität z. B. in Form von Fluchtmigration, als Diskriminierungsressource fungieren, zeigen u. a. Hormel und Scherr (2010).

ökonomische Sinnzusammenhang migrationsgesellschaftlicher Bedrohungsdiskurse:

»Die Produktion menschlichen Abfalls – korrekter ausgedrückt: nutzloser Menschen (womit der ›überschüssige‹ und ›überzählige‹ Teil der Bevölkerung gemeint ist, der an seinem Wohnort entweder nicht bleiben konnte oder dem dort die notwendige Anerkennung oder Erlaubnis für weiteren Aufenthalt verweigert wurde) – ist ein unvermeidliches Ergebnis der Modernisierung und eine untrennbare Begleiterscheinung der Moderne. Sie ist ein unvermeidlicher Nebeneffekt des *Aufbaus einer gesellschaftlichen Ordnung* (jede gesellschaftliche Ordnung stuft einen Teil ihrer Bevölkerung als ›deplatziert‹, ›ungeeignet‹ oder ›unerwünscht‹ ein) und des *wirtschaftlichen Fortschritts* (der sich nicht weiter entwickeln kann, ohne vormals effektive Arten, den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, herabstufen und abzuwerten und damit den Menschen, die so wirtschaften, unweigerlich ihre Existenzgrundlage entzieht)« (Bauman 2005, S. 12; kurs. im Orig.).

Mit der Logik der globalen »Ausweitung der neoliberalen Rationalität auf alle Lebensbereiche, von den innersten Empfindungen bis zum politischen Handeln, durch Verallgemeinerung eines finanzialisierten Modells des ›Humankapitals‹« (Fassin 2019, S. 38) geht einher, dass es zur Produktion von Nutzlosigkeit, das heißt von nutzlosem menschlichem Leben kommt. Die Identifizierung der Nutzlosen findet innerhalb des wie in Abgrenzung von dem natio-ethno-kulturell kodierten Wir statt. Im zweiten Fall ist die Unterscheidung brutaler. Im biopolitischen Diskurs, nicht zuletzt in der politischen Regulation von Migration wird zwischen guten und schlechten, nützlichen und unnützen Subjekten unterschieden (etwa Bauman 2005). Die symbolischen Formen, sie zu identifizieren und zu taxieren, können zwar im Grunde vielfältig sein. Sie werden auf Grund der damit verbundenen Vorstellung der weitgehenden Legitimität einer Verfügung über ›die Anderen‹ allerdings vielfach mit Migrant:innen verknüpft.

In Alexander Gaulands Worten²⁰ etwa stellen die als Arbeitsmigrant:innen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Deutschland Gekommenen, weil sie ihre Funktion zum ökonomischen Nutzen im Aufbau der bundesrepublikanischen Nachkriegsökonomie bereits erfüllt haben, nutzlose Subjekte dar. Weil die Nutzlosen aber die Ordnung gefährden, müssen sie diszipliniert, oder beispielsweise als ›Wirtschaftsflüchtlinge‹ dämonisiert werden (als ob ökonomische Motive, das Streben nach dem eigenen Vorteil unter Bedingungen kapitalistischer Verhältnisse un-

20 Gauland forderte, die SPD-Politikerin Aydan Saliha Özoğuz »in Anatolien« zu »entsorgen« und sprach die Mahnung aus, sich »nicht von Kinderaugen erpressen zu lassen«, wenn es um die Verteidigung der eigenen Grenzen im Zuge von Flüchtlingsbewegungen geht – selbst wenn hierfür die Anwendung des Schießbefehls notwendig werde (Detering 2019, S. 13f. und S. 48).

gewöhnlich seien); wo die Dämonisierung gelingt, scheint die Grundlage einer Legitimität bereits dafür geschaffen worden zu sein, sie, nutzlos und bedrohlich, zu, in den Worten Gaulands, »entsorgen«. Ach, Rassismus.

Der Aufruf, die eigenen Grenzen gegen die Anderen zu verteidigen, dabei ihren vielfachen Tod in Kauf zu nehmen, bzw. »die Anderen« wie Abfall wegzuschaffen, speist sich wohl auch aus der durch Bedrohungsdiskurse evozierten Sorge davor, dass die neoliberale universell produzierte Nutzlosigkeit im Prinzip jeden treffen kann. Denn »die Welt wird schwarz«, erläutert Achille Mbembe (2015, S. 11), und somit gilt es folglich umso mehr, sich des eigenen »Weiß-Seins« zu vergewissern, den eigenen Nutzen, seine Kreditwürdigkeit angesichts des neoliberalen Prinzips unter Beweis zu stellen, denn es droht die Gefahr, dieser »Weißheit« beraubt zu werden« (Fassin 2019, S. 41) und alle damit verbundenen, in kolonial vermittelten Mustern mit Rechtschaffenheit und Legitimität assoziierten Privilegien zu verlieren. Der globale Neoliberalismus, so Eric Fassin (2019), und ein aggressiver, auf Ausschluss der Anderen zielender Nationalismus sind daher keine Gegner, eher Komplizen.

2.5 Die Schläfentrommel

Ich gehe unausgesetzt in Gerüchen und Eindrücken, die wie Vogelschwärme aufkommen. Ich laufe, ich trabe in einer unverstellten Landschaft und mit jedem Schritt tropfen Schläge auf die Schläfentrommel. Mit jedem Schritt bestätige ich meine Gegenwart, bestätige das unendliche Verblühen. Das Verblühen meines Herzens, das Verblühen meines Verstandes, das meines Körpers. Mit jedem Schritt: Ich setze nicht aus, nicht heute, nicht in diesem Augenblick, der allen anderen gleicht. Ich trabe einem jungen Pferd, einem Falben gleich. Auf die dünn über die Schläfenknochen gespannte Haut tropfen Eindrücke. Im Fall des Tropfens, seinem Aufkommen, stelle ich mir einen aufflatternden Vogelschwarm vor, dessen Flügelschläge als einheitliches Prasseln über meinen Körper gehen. Ein Ende ist nicht denkbar. Ich trabe in dem unendlichen Bereich meines Verstandes, in dem unendlichen Bereich meines Körpers, dem Bereich meines Herzens. Mir – dem jungen Pferd – verschlägt's die Sprache und es drängt mich ins Laufen, in den unausgesetzten Gang, der der des Ausblühens ist. Stimmen gibt es und Gerüche, die sich erheben wie loses Papier, das in ein loderndes Feuer geworfen wird. Das Gehen selbst sind die Stimmen, es treibt sich selbst, feuert sich mit wiehernden und schnaubenden Rufen an. Das Herz selbst pocht in dem Bereich des Herzens, die Vorstellung selbst tropft auf die verletzbare Haut: Ich bin gegenwärtig, vertropfe mit jedem Schritt, mit jedem weiteren Ruf, der aus dem Inneren meines Verstandes, meines Knochengerüsts aufstobt. Inhaltslose Rufe, anhaltend und kurz, Rufe eines scheuen Falben, eines schnellen, gleichmäßig laufenden Pferdes, das nicht Halt macht in diesem Augenblick, der alle anderen ist. Ach, Rassismus.

2.6 Ausländerdispositiv²¹

Auch wenn ich 'n deutschen Pass hätte, dann würd ich trotzdem eine Ausländerin sein

Mittlerweile hat sich in deutschsprachigen Öffentlichkeiten, letztlich von ›wohlmeinenden‹ Milieus ausgehend, die Vokabel *Menschen mit Migrationshintergrund* als eine allgemein verständliche Praxis der Bezeichnung von Personen etabliert, die in der Migrationsgesellschaft in einer spezifischen Weise als Andere gelten. Früher hießen sie ›Ausländer:innen‹, jetzt ›Menschen mit Migrationshintergrund‹ (*MmM*). Der Wandel des Vokabulars Anfang des 21. Jhd. bringt auch das veränderte offizielle Staats(bürger:innen)-Verständnis weg von einer im engeren Sinne völkischen Tönung hin zu einem migrationsgesellschaftlich angemesseneren, republikanischen Verständnis. *MmM* steht auch für diesen Wandel, setzt aber zugleich durch Besonderung den Ausländer:innen-Topos in verschobener und umkämpfter Weise fort (zur Auseinandersetzung um das aufklärerische und verhüllende Potenzial des Ausdrucks als Analyseinstrument vgl. die RfM-Debatte (Will 2022)).

Trotz oder im Rahmen der zu Beginn des 21. Jahrhunderts vorgenommenen, mindestens zugehörigkeitssymbolisch bedeutsamen Revision des Staatsangehörigengesetzes (Mecheril 2003/2023, S. 148ff.) setzt sich das Schema fort, in dem sich Status und symbolische Positionen ergeben, die den als natio-ethno-kulturell anders Geltenden in der deutschen Migrationsgesellschaft zukommen. Modi und Valenzen gesellschaftlicher Unterscheidungen brechen nicht einfach ab, sondern gleiten (Hall 2018) in die neuen Konzepte, die ehemalige Strukturen und Schemata fortsetzen.

MmM ist ein vielgestaltiges diskursiv-praktisches Gebilde und kann rassistisch-kritisch als Praxis gelesen werden, in die sich die Konstruktion der Ausländer:in, der Binnen-Ausländer:in hineinschiebt. *MmM* kann als rhetorische Umstellung erkundet werden, die dazu beiträgt, die Unterscheidung von ›inländischem Wir‹ und ›ausländischem Nicht-Wir‹ erstens zu kontinuieren, zweitens nicht in den Blick kommen zu lassen und dadurch drittens zu verhüllen. Die Enthüllung von Praxen, in denen machtvoll unterschieden wird, trägt dazu bei, die differentielle Macht der Zu-

21 Dieser Text findet sich auch hier: Mecheril, Paul und Rigelsky, Bernhard (2007). *Nationaler Notstand, Ausländerdispositiv und die Ausländerpädagogik*. In: Riegel, Christine und Geisen, Thomas (Hg.): *Jugend, Zugehörigkeit und Migration* (S. 61–80). Wiesbaden: Springer VS. Diesen längeren Aufsatz habe ich für den Rahmen dieses Buches um jene Passagen gekürzt, die in maßgeblicher Autorschaft von Bernhard Rigelsky entstanden sind (im Text zu »Integrationsdispositiv« finden sich ähnliche Überlegungen und verwandte Formulierungen; Mecheril 2011).

weisung von degradierenden und herabwürdigenden Positionen zu erkunden und zu verdeutlichen.²²

Die hier angedeutete negative Haltung der Kritik will ich nun auf die angesprochene Unterscheidung von Ausländer:innen und Nicht-Ausländer:innen beziehen. Wenn auch nicht immer in diesem Vokabular benannt, gehört die Unterscheidung zu den strategisch bedeutsamen, zentralen Strukturierungsmomenten der deutschen Migrationsgesellschaft. Solange, dies ist die hier bedeutsame Ausgangsüberlegung, die Unterscheidungspraxis, die in dem Wort Ausländer:in zum Ausdruck kommt, zu einer gesellschaftlichen Leitdifferenz gehört, ist es sinnvoll und erforderlich, von Ausländer:in zu sprechen, also von den Praxen, die Ausländer:innen erzeugen. Ausländer:in, so wie der Begriff hier benutzt wird, ist mithin ein Wort und eine Betrachtungsweise der Kritik.

»(...) Und hier bin ich aufgewachsen, hier bin ich groß geworden, also ich weiß auch nicht, ich bin, ich sag ja also, ich hab hier geheiratet, ich bin hier zur Schule gegangen, also mein ganzes Leben ist praktisch in Deutschland gegangen, also bis jetzt 30 Jahren. Also aber ich weiß nicht, aber hier wird man auch als Ausländer angesehen, weil man ja schwarze Haare hat und braune Augen und was weiß ich, nee. Auch wenn ich 'n deutschen Pass hätte, dann würd ich trotzdem eine Ausländerin sein. Ist doch egal was man macht, man ist aber trotzdem 'n Ausländer, also in Deutschland (...).«

Weil Ayşe Solmaz (Mecheril 2003/2023; S. 57ff.), ein *MmM* ist, »ausländisch«, »nicht-deutsch«, »türkisch« aussieht, wird sie als Ausländerin behandelt und wird sie auch weiterhin als Ausländerin behandelt werden, selbst, wenn formelle Voraussetzungen der Zugehörigkeit erfüllt wären (»Pass«). Denn in der für Ayşe alltäglich relevanten, Wirklichkeit hat vor allen anderen Kriterien, die Deutsch-Sein anzeigen und legitimieren, das der Physiognomie Bedeutung: Wer in Deutschland »schwarze Haare hat und braune Augen«, bleibt selbst mit nicht-ausländischem Pass ausländisch. Der von Ayşe berichteten Erfahrung liegt eine Konstruktion der natio-ethno-kulturellen Anderen zugrunde. Ayşe wird als einer anderen, an sozialen und physiognomischen Merkmalen identifizierbaren natio-ethno-kulturellen Gruppe zugehörig wahrgenommen und behandelt. Ayşe wird von sich selbst und anderen als Ausländerin angesehen, deshalb ist sie Ausländerin. Diese Wahrnehmungs- und Behandlungserfahrungen präsentiert Ayşe nicht als einmalige oder gelegentliche, sondern als eine diachron und synchron generelle Lebenserfahrung.

22 Es können analytisch also drei Typen von Praxen/Mechanismen unterschieden werden: Praxen der machtvollen Unterscheidung, Praxen der Verhüllung dieser Praxen, Praxen der Enthüllung der Verhüllungspraxen.

»(...) ich hab mich immer so wie 'ne Ausländerin gefühlt, wenn mir, ich sag ja, wenn mir mit dem Finger gezeigt wurde und wenn einem ins Gesicht gesagt wurde ›Hier Ausländer‹. Und das find ich schon schlimm (kleine Pause). Also dann fühlt man sich auch fremd.«

Da der öffentlichen Ordnung des für Ayşe bedeutsamen Alltags das Wahrnehmungs- und Behandlungsschema eingeschrieben ist, das Ayşe zu einer Ausländerin macht, wird Ayşes Selbstpositionierung und -verständnis sozial sinnvoll, und nur dann sinnvoll, wenn sie auf die geltenden Zugehörigkeitsordnungen Bezug nimmt. Solange Ayşe an äußeren Merkmalen als Ausländerin identifizierbar ist, fühlt sie sich fremd. Aber Ayşe fühlt »sich auch fremd«, weil die Gleichsetzung ihres Erscheinungsbildes mit Ausländisch-Sein und die unmissverständliche Entschiedenheit (»Hier Ausländer«) sie befremdet und ihr vor Augen führt, dass sie in Deutschland eine Fremde ist und bleiben wird. Die Anstrengung, der Zuschreibung Ausländerin zu entgehen, wird formell (weitestgehend) nicht sanktioniert. Jeder kann es versuchen (oder auch nicht), jede darf sich anstrengen (oder nicht). Strenge äußere Verbote, die den Körper betreffen, kennen moderne Gesellschaften für Gefängnisinsassen, Psychiatrisierte und Flüchtlinge. *MmM* aber können nicht zuletzt, wenn sie im Verdacht stehen, unnützlich, bedrohlich oder deviant zu sein, machen, was sie wollen, es ist »egal«, dies nicht so sehr, weil sich die Zugehörigkeitsordnung durch Zuwiderhandlungen nicht erschüttern ließe, sondern weil durch die Zugehörigkeitsordnung hervorgebrachte ›ausländische Subjekte‹ in dem, was sie tun, der Zugehörigkeitsordnung verpflichtet bleiben und sie dadurch bestätigen. Was aber bedeutet ›Ausländerin?‹

Die Not und ihr Dispositiv

Der Terminus Ausländer:in ist ausgedehnt und nicht einheitlich. Der Begriff ist diffus, ihm kommen in unterschiedlichen sozialen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen zu. In einem Amt etwa wird die Bezeichnung völlig anders, nämlich administrativ-ordnend, verwendet, als auf dem Schulhof, wenn die Praxis ›Ausländer:in‹ vielleicht mit der Intention benutzt wird, einen Unterschied zu machen, der beleidigt.

Die terminologische und praktische Heterogenität des Ausdrucks Ausländer:in und die Vielfalt der ihn hervorbringenden Praxen soll hier mit Hilfe der analytischen Perspektive ›Dispositiv‹ betrachtet werden²³. Das Wort Dispositiv beschreibt den Zusammenhang komplex und dynamisch aufeinander bezogener und voneinander abhängiger Elemente, ein Netz von interaktiven Praktiken, von institutionellen

23 Ähnlich auch in: Mecheril, Paul (2011). *Wirklichkeit schaffen. Integration als Dispositiv*. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 61. Jahrgang, Heft 43/2011, S. 49–54.

Mechanismen und Handlungseinsätzen, seien sie sprachlicher oder außersprachlicher Art, ein Netz, das machtvoll und strategisch ist, da »es sich dabei um eine bestimmte Manipulation von Kräfteverhältnissen handelt, um ein rationelles und abgestimmtes Eingreifen in diese Kräfteverhältnisse, sei es, um sie zu blockieren oder zu stabilisieren oder auch nutzbar zu machen usw.« (Foucault 1978, S. 123). Dispositive sind strukturierte, gleichwohl bewegliche Bündel von Praktiken, die in einer irgendwie spezifischen Weise, dies macht ihren Zusammenhang aus, intervenieren, dazwischen gehen. Dispositive haken positiv und negativ ein, sie bestätigen und behindern, sie leiten den Fluss des Gesagten, des Sagbaren, des vergegenständlichten Wissens und des nicht sagbaren Wissens um und ab, sie sichern und modifizieren diesen Fluss, ebenso wie sie Effekte dieses Flusses sind. Nicht Dispositive sind es also, die das Fließen, das Spiel der Kräfte verhindern oder ermöglichen, aber sie kanalisieren es, indem sie es, so könnte es vielleicht formuliert werden, thematisch indizieren, Indizes hervorbringen (wie ›Inhaftierung‹, ›Kindheit‹ oder ›Ausländer:in‹) und mit diesen Verweisen und diesem Angezeigten unterscheiden. Foucault bezeichnet das Dispositiv als ein heterogenes Netz, das zwischen Elementen, zwischen Diskursivem und Nicht-Diskursivem geknüpft werden kann (ebd.). Die Elemente, die im Dispositiv verbunden sein können, sind: »Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes« (ebd., S. 119). Wissenschaftliche Aussagen, Lehrsätze oder administrativ Verschriftlichtes zählen zum Bereich des Diskursiven. Dahingegen rechnet Foucault Elemente wie Institutionen zum Nicht-Diskursiven²⁴, wobei jedoch eine strenge Unterscheidung der diskursiven und nicht-diskursiven Seiten weder immer notwendig, noch möglich ist (vgl. ebd., S. 125). Die Grenzen sind fließend, die Elemente greifen ineinander.

Die strategische Funktion und der soziale Sinn von Dispositiven ist auf räumliche und zeitliche Kontexte bezogen, welche das Knüpfen des Dispositivnetzes nahelegen und mehr noch erfordern; Kontexte bringen Dispositive hervor, aber auch die umgekehrte Relation gilt. Dispositive werden »nach Maßgabe der zeitlichen und örtlichen Umstände« erfunden, modifiziert, umgestellt – »und zwar so geschickt, dass man eine globale, kohärente, rationale Strategie erhält, von denen man aber nicht mehr zu sagen wüsste, wer sie entworfen hat« (ebd., S. 133). Hauptfunktion ist es, auf eine *urgence*, einen Notstand, eine Dringlichkeit, ein bestehendes oder eventuell eintretendes Problem zu reagieren (ebd., S. 120). Ein Beispiel für eine derartige

24 »Was man im allgemeinen ›Institution‹ nennt, meint jedes mehr oder weniger aufgezwungene Verhalten. Alles was in einer Gesellschaft als Zwangssystem funktioniert, und keine Aussage ist, kurz: alles nicht-diskursive Soziale ist Institution« (Foucault 1978, S. 125).

Notsituation, aus der letztlich ein Dispositiv hervorgeht, ist die schwere Kontrollierbarkeit der stark anwachsenden Zahl an Menschen in westlichen Gesellschaften bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Es werden Machttechniken entwickelt, die die große Menge an Menschen besser kontrollieren und ökonomisch nutzbar machen lassen sollen. Diese Mittel sind effektiver als die alten Techniken, die durch Rationalisierung, Übung, Dressur, Hierarchie, Kontrolle, Aufzeichnung, Berichte etc. arbeiten und jedem einzelnen Subjekt eine Zuwendung zuteilwerden lassen (vgl. Foucault 2001, S. 285). Zwar ist die althergebrachte Art der direkten Zuwendung im Sinne einer Disziplinierung des individuellen Körpers ein auf lokaler Ebene einfach zu realisierender Machtmechanismus, der etwa in Institutionen wie Schule, Hospital, Kaserne, Werkstatt anzutreffen ist (vgl. ebd., S. 294f.). Jedoch sind die Kontrolle und Lenkung der Menschen insgesamt mit einem enormen regulativen Aufwand verbunden. Die neuen Techniken richten den Blick auf eine übergeordnete Einheit, zu der die Menschen zusammengefasst werden: auf die Gesamtheit der zu normierenden Gesellschaftsmitglieder, auf die *Bevölkerung*. Mittels des Bevölkerungsdispositivs wird auf das Leben der Einzelnen, die als Einzelne gar nicht mehr in Augenschein genommen werden müssen, Einfluss ausgeübt.

Dispositive sind im engeren Sinn keine Strategien von Subjekten, sondern »Strategien von Kräfteverhältnissen« (Foucault 1978, S. 123). In diesen Strategien werden disparate Interessen gebündelt und vormalig unterschiedliche Ereignisse in einen Zusammenhang gebracht, eine Art strategische Vereinheitlichung und Sinnstiftung, so dass der Notstand, auf den das Dispositiv bezogen ist, gemindert wird. Wichtig ist, dass diese Strategien in einem engen und wechselseitigen Verhältnis zu Wissenssystemen stehen. So wie das Wissen die Stütze des Dispositivs ist, so stützt das Dispositiv das Wissen (vgl. ebd.) Explizites und expliziertes Wissen basiert auf einer abstrakten Ordnung sprachlich-symbolischer Aussagesysteme. Dieses innerhalb eines Diskurses prozessierte Wissen bezeichnet Foucault erstens als Gesamtheit der diskursintern festgelegten »Verhaltensweisen, Eigentümlichkeiten und Abweichungen«, zweitens als den konstruierten »Raum, in dem das Subjekt die Stellung einnehmen kann, um von Gegenständen zu sprechen« (Foucault 1981, S. 259), von denen der Diskurs handelt. Drittens bezeichnet Wissen »das Feld von Koordinationen und Subordinationen der Aussagen« unter diskursive Regelwerke, durch die die Begriffe »erscheinen, bestimmt, angewandt und verändert werden« (ebd., S. 260).

Diskurse fungieren als strukturierte Verbindungspunkte zwischen dem Denken, dem Sprechen, dem Handeln, dem Ausüben von Macht des Subjekts. Diskurse gewähren Handlungsmöglichkeiten und schränken sie ein. Aber das Nicht-Diskursive, das sprachlich Nicht-Ausgedrückte, das allenfalls (noch) gedacht oder gegenständlich dargestellt wird, begrenzt oder vereitelt die Ausübung von Handlungen, von sozialer Macht. Als nicht-diskursiv wird ein Wissen bezeichnet, das etwa in

nicht schriftlicher Form oder nicht explizit ausgesagt vorliegt. Es kann symbolisch, in Form einer Denkregel, eines Gebäudes oder einer Institution dargestellt sein.

Der strategische Wert eines Dispositivs besteht darin, dass es das sozusagen bereits Vor-Strukturierte unter Bedingungen einer veränderten (Not-)Lage neu- und weiterstrukturiert. Die komplexe Gesamtheit von strategischen Interessen und Durchsetzungsmitteln ermöglicht die Funktion eines Machtdispositivs und erhält es aufrecht. Das Dispositiv ist eine Formation, die Machthandlungen strukturell so begünstigt, dass die Notlage, auf die sich das Dispositiv bezieht, gemindert wird. Zugleich produzieren Dispositive ihrerseits Macht. Macht verwirklicht sich in einem Dispositiv, sofern das Dispositiv Bedingungen bereitstellt für eben diese Verwirklichung (vgl. Hubig 2000, S. 6).

Subjekte werden zwar strategisch einer bestehenden Struktur einverleibt. In diesem Sinne sind Dispositive, die einwandfrei funktionieren, Strategien ohne Subjekte, also Strategien ohne Strategen (vgl. Foucault 1978, S. 132ff.). Dennoch kann das Subjekt zu einer »strategischen Wiederauffüllung« (ebd., S. 121) des Dispositivs beitragen.

Hier soll nun mit dem Ausdruck »Ausländerdispositiv« das Bündel von Vorkehrungen, Maßnahmen und Interpretationsformen verstanden werden, mit dem es gelingt, die Unterscheidung zwischen natio-ethno-kulturell kodiertem Wir und Nicht-Wir plausibel, akzeptabel, selbstverständlich und legitim zu machen.

Das Ausländerdispositiv antwortet einem strategischen Regelungsbedarf, der dadurch entsteht, dass die imaginierte Einheit »Nation« durch Prozesse, die nicht allein mit Migrationsphänomenen einhergehen und aus ihnen resultieren, bei denen Phänomene des faktischen und symbolischen Überschreitens und Infragestellens der nationalen Grenze aber eine prominente Rolle spielen, in eine Krise gerät. Diese Krise – nennen wir sie *nationaler Notstand* – lässt sich in einer grammatisch simplen Paraphrase wiedergeben: »Wer sind wir?« Die Vorstellung des *nationalen Wir* bedarf fortwährend funktionierender Imaginationspraxen: nationale Wettbewerbe wie der Grand Prix d'Eurovision oder die Fußball-WM, mit ihren Autos und Häuser schmückenden Fahnen und nervösen Fähnchen, der regressiven Freude, dem johlenden Taumel und der untröstlichen Ernüchterung, einer karnevalesken Hemmungslosigkeit, mit ihren von der Bekleidungsindustrie diktierten Farbcodes, eine der simpelsten und meist verbreiteten Kodierungen überhaupt, bei der es ähnlich wie im Krieg möglich ist, dass *wir* gewinnen oder verlieren; schulischer Geschichtsunterricht; Medienberichte; *Wir sind Papst*. Insofern handelt es sich bei der Nation – wie bei formal gesehen, allen Identitätsformen – um ein Krisenphänomen, oder genauer: um eine Selbsterschaffung in der Krisenbewältigung. Imaginationspraxen dieser Art sind insbesondere dann vonnöten, wenn das phantasierte Wir in eine besondere Krise gerät (vgl. Kap. 2.4), sei dies nun eine durch die mediale Inszenierung der sogenannten Globalisierung nahegelegte Krise oder eine, die aus der öffentlichen Thematisierung dessen erfolgt, dass als fremd geltende Menschen und ihre Le-

bensweisen sich dauerhaft in dem Raum niederlassen, der als eigener beansprucht und phantasiert wird.

Das Ausländerdispositiv ist mithin ein sich dem Strategienbündel der Nation gegenüber komplementäres strategisches Manöver. Das Ausländerdispositiv spiegelt das nationale Dispositiv, Ausländer- und nationales Dispositiv stützen sich wechselseitig und bringen sich hervor. Das Ausländerdispositiv reagiert somit nicht auf den Umstand, dass sich in Deutschland zu viele Nicht-Deutsche aufhalten und es einer statistischen und bevölkerungspolitischen Regulation bedarf, sondern darauf, dass das, was Deutschland ist, als Krisenphänomen in Erscheinung tritt: Wenn wir uns verlieren, wer sind wir dann noch? Der in dieser Frage enthaltenen Drohung – es klang bereits an, dass dies eine schattenhafte Furcht vor dem Anderen der Identität ist, die für Identität überhaupt, für kollektive Identität in einer besonderen und nationalen Identität in einer übersteigerten Weise konstitutiv ist – sind abfangende, mindernde und beschwichtigende Strategien, Praxen und Symbolisierungen zugeordnet, deren Zusammenhang, das Gefüge ihrer Relationen, das Ausländerdispositiv ins Leben ruft.

Wir können drei operative Merkmale unterscheiden, die das Wesen des Ausländerdispositivs kennzeichnen: erstens unterscheidet es mittels Bezeichnungs-, Visibilisierungs- und Überwachungspraxen sowie der allseitigen Legitimität staatlicher Kontrollen zwischen natio-ethno-kulturell kodiertem Wir (*MoM*) und Nicht-Wir (*MmM*), zweitens wird der Unterscheidung eine institutionalisierte, systematisch differentielle Behandlungsweise von Wir und Nicht-Wir zugeordnet und dadurch sozial verwirklicht und schließlich werden diese Differenzierungen – deren Zusammenspiel und Verhältnis sich vorstellen kann, wer an ein Mobile denkt – fortwährend als legitime Unterscheidungen/Behandlungen ausgegeben. Das Ausländerdispositiv ist das Netz, das zwischen kulturellen, institutionellen, bürokratischen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und medialen Ereignissen gespannt ist, in denen ein natio-ethno-kulturell kodiertes Wir sich von seinem Anderen scheidet. Das Ausländerdispositiv ermöglicht sprachliches und etwa in Institutionen vergegenständlichtes Wissen (darüber, wer wir sind, wer wir nicht sind und wer sie sind), ein Wissen, das das Dispositiv festigt, ohne es jemals zu fixieren. Als heterogene strategische Konstellation umfasst das Ausländerdispositiv wissenschaftliche Aussagen, Institutionen, sich in den unterschiedlichen Gebäuden der Städte (z.B. je höher die Wohngebäude in Westdeutschland, desto höher der Anteil der *MmM*) spiegelnde Zugehörigkeitsverhältnisse, Gesetze, Regelungen und administrative Maßnahmen, »kurz: Gesagtes ebensoviel wie Ungesagtes« (Foucault 1978, S. 120). Gemeinsam ist diesem »entschieden heterogenen Ensemble« (ebd.), dass es als Effekt ein bestimmtes Verständnis der eigenen Zugehörigkeit, ein bestimmtes Welt- und Selbstverhältnis konstituiert. Die strategische Funktion dieses Dispositivs besteht in einer differentiellen Identifizierung, sowohl eine epistemische als auch einer – um es »unfoucaultianisch« zu sagen – libidinöse Ope-

ration, die Grundlage des von keinem Plan ausgearbeiteten Verwaltens der Körper und Biographien ist, und sie besteht darin, trotz einer allseitigen Rhetorik universalistischer Ethik und Rechte die faktische Systematik und Methodik (materiell und symbolisch) ungleicher Behandlung, die strukturell und habituell anzutreffen ist, fraglos und legitim erscheinen zu lassen.

Die regulative Wirkung des Ausländerdispositivs ist also nicht auf ›Ausländer:in‹ beschränkt; es ist ein Dispositiv, in dem den Einzelnen zwar auf der einen Seite ganz unterschiedliche Möglichkeiten, Grenzen und Positionen offeriert und zugewiesen werden, das seine grundsätzliche Bedeutung jedoch in einer für alle interventiven und einhakenden Weise entfaltet. Die Verwaltung und Regulierung der Ausländer:in ermöglicht zugleich die Verwaltung der Nicht-Ausländer:innen. Das Wissen (zunächst des Staates, dann der Erziehungsinstitutionen, dann der Subjekte voneinander), wer wohin gehört, wer dazugehört und wer nicht, legt in einem durchaus geographischen Sinne fest. Das aus Gesetzen, Diskursen über Fremdheit, interkulturelles Lernen, Ausländer:innenfeindlichkeit, der Ausländerbehörde, der medial performierten Gewissheit, dass Ausländer:innen Deutschland nicht repräsentieren, bestehende Dispositiv, das wandelbar und in der Lage ist, auf neue (Not-)Lagen flexibel zu reagieren, wird nicht von einem Subjekt verwaltet. Eher verwaltet das Dispositiv die Subjekte, seien sie nun nicht-ausländische oder ausländische Subjekte.

2.7 Über die endlose Stille²⁵

Rundum erhebt der Himmel erläuternd sein Augenlicht,
auch aller Vögel Gesang erscheint.

Der Wind kämpft erstaunlich,
und das Rauschen des Wassers, und das Rauschen des Wassers, und das Rauschen
des Wassers.

In den Wäldern löste sich das Rascheln
Von den Waldesorganen wiederholt.

An Ufern des Flusses,
bewohnt, gesäumt, betrachtet,
steigen beredet die Abende hinauf
in den unersättlichen Boden der Erde und des Himmels.

In dem Augenblick, der dem nächsten Kuss nicht folgen konnte,
verfiel uns die Stille,
wortlos, allein.

25 Diese erwidernde Variation zu Rabindranath Tagores *Der erste Kuß* (ich beziehe mich auf die deutschsprachige Übersetzung von Martin Kämpchen des 1896 erstveröffentlichten Gedichtes *pratham kumban*) ist auch erschienen in: Mecheril, Paul (2004b). *Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst und die Liebe. Eine nichtromantische Notiz zu Queer*. In: Czollek, Leah und Perko, Gudrun (Hg.): *Lust am Denken. Queeres im experimentellen Raum jenseits kultureller Verortungen* (S. 65–76). Köln: Papyrossa.

Kapitel 3: Menschenunterscheidung mit strukturellem Dehumanisierungspotenzial

3.1 Der behände Blick der Macht¹

Woher kommen die Blicke, in denen ich mich erkenne? Die Blicke, die mich als Anderen erkennen, kommen von überall, und sie kommen von nirgends. Diese Blicke besitzen eine Gewandtheit, die meinem Schauen doppelt überlegen ist. Der Blick, der mich erkennt, ist beweglicher, rascher und unangreifbarer als mein körpergebundenes Sehen. Dieser Blick sieht mich zu jeder Zeit und aus jeder Position. Ich bin ihm ausgesetzt; sogar das, was ihm ausgesetzt ist, existiert nur, weil der Blick auf ihn fällt. In der Gnade des Blicks existieren. Zweitens sind die Blicke unbefangener als meine Blicke, zumindest als all meine Blicke, die mir selbst gelten. Mich selbst sehen. Der behände Blick, der mich erkennt, ist unvoreingenommen, er ist flink, eilends, klar und flach. Tief, schwer und unwendig ist meine Befangenheit.

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

3.2 Projektion und Delegitimierung (mit Astrid Messerschmidt)²

Rassifizierung und Kapital

Das Verhältnis von Rassekonstruktionen und Kapital ist vielschichtig, diachron und synchron verzweigt und kann in unterschiedlichen Traditionen und mit unterschiedlichen Erkenntnisinteressen untersucht werden (vgl. Wood 2002). Mit Bezug auf die kapitalistische Regulation von Migration sind spezifische Ausbeutungsverhältnisse und Widersprüche wirksam, wie der Widerspruch zwischen kapitalistischer Expansion und Zerstörung der Lebensgrundlage vieler Menschen, die Verelendung und Flucht, also erzwungene Migration, nach sich ziehen, um sich dann am Zielort wiederum in kapitalisierten Verhältnissen vorzufinden, die zuvor zur Auswanderung beigetragen haben (vgl. Georgi 2016). Es handelt sich um Widersprüche, die im Rahmen der je bestehenden Lebensform und des sozialen Zusammenhangs nicht einfach aufgelöst werden können.

Rassekonstruktionen sind hierbei ein wesentliches Instrument in der Geschichte der Legitimation und Durchsetzung imperialer Gewalt gewesen. So betrachtete John Locke (vgl. genauer Kap. 2.1) den Zugriff der Engländer auf die Ressourcen der in der Logik der Eroberer sogenannten *Neuen Welt* als legitim, da sich diese noch im »Naturzustand«, im Zustand von Gemeingut, einem Zustand der Staatslosigkeit befunden haben. Das Attest des Fehlens staatlicher Strukturen (Locke 1967, S. 230) hat es ermöglicht, die *Neue Welt* zum Gemeingut zu erklären. Den ansässigen Bewohner:innen sind damit Eigentumsrechte auf die Ressourcen der *Neuen Welt* abgesprochen worden, die diese vor dem Zugriff durch die Europäer:innen geschützt hätten, wodurch es möglich geworden ist, die Praxis der Ausbeutung und Unterdrückung nunmehr rational zu begründen und zu rechtfertigen. Die Erfindung der »Rasse« ist für diese Praxis grundlegend, weil sie die Möglichkeit bietet, eine Differenz in den Begriff des Menschen einzuführen, die dann nicht mehr als »Menschen-wie-wir« Angesehenen der Unmenschlichkeit auszusetzen oder die als weniger menschlich Angesehenen einer weniger menschlichen Behandlung zu unterwerfen.

Hinsichtlich gegenwärtiger globaler Ungleichheitsverhältnisse, die nicht zuletzt auch als Resultate neoliberaler Politiken und der »imperialen Lebensweise« vor allem westlicher Gesellschaften (vgl. Brand und Wissen 2017) anzusehen sind, wird auch heute deutlich, dass rassistische Unterscheidungen dazu dienen, den Zugang von bestimmten Menschen und Menschengruppen im Hinblick auf materielle oder auch symbolische Ressourcen zu beschränken und diese Beschränkung

2 Dieser Text geht zurück auf: Messerschmidt, Astrid und Mecheril, Paul (2019). *Projektion, Selbstaufwertung, Delegitimierung. Zur Funktionalität von Rassismus in neoliberalen Verhältnissen*. In: Walgenbach, Katharina (Hg.): *Bildung und Gesellschaft im 21. Jahrhundert. Zur neoliberalen Neuordnung von Staat, Ökonomie und Privatsphäre* (S. 213–238). Frankfurt a.M.: Campus.

zu legitimieren (vgl. Hall 2000c). Die Verwobenheit von Rassismus und Kapitalismus ist hierbei nicht zuletzt geprägt durch die Geschichte des transatlantischen Sklav:innenhandels und damit durch die rassistischen wie kapitalistischen Gewaltpraktiken der Kolonialmächte. Achille Mbembe analysiert in seinem Buch »Kritik der Schwarzen Vernunft« die Erzeugung von rassifizierten Subjekten als »Produkt einer sozialen und technischen Maschine, die untrennbar mit dem Kapitalismus, seiner Entstehung und Globalisierung verbunden war (...)« (2015, S. 22).

Eine Kritik der Neoliberalisierung von Migration muss auf die rassistische Strukturierung von Ausbeutungsverhältnissen eingehen. Der US-amerikanische Essayist Ta-Neishi Coates wendet sich gegen die Scheidung der »Benennung des Weißseins und der Benennung der Entwürdigung, die ein ungebremsster Kapitalismus mit sich bringt« (Coates 2018, S. 414). In seiner Analyse des Scheiterns der Demokratischen Partei in den USA und des darauffolgenden Aufstiegs von Donald Trump in dessen erster Amtszeit macht er auf die Bedeutung der »Ideologie der *white supremacy*« in diesem Prozess aufmerksam (ebd., S. 386, Hervorh. im Original). Wesentlich für die Durchsetzung eines neo-nationalistischen Diskurses in den USA war der Erfolg des ersten schwarzen Präsidenten, der feststellen musste, dass »die Republikaner-Basis seine Person als toxisch empfand« (ebd., S. 410). Trump wurde von Teilen der US-Medien als »Produkt der weißen Arbeiterklasse« ausgegeben (ebd., S. 392). Coates sieht ihn dagegen als »Produkt des Weißseins insgesamt« (ebd.). Seine »Dominanz unter Weißen« geht über Klassengrenzen hinweg (ebd., S. 391) und lässt sich nicht mit der Not ausgebeuteter und von der Politik vernachlässigter Arbeiter:innen erklären. Die Vernachlässigung des Rassismus, »der das Leben dieses Landes seit 1776 kontinuierlich bestimmt« (ebd., S. 392), führt zu Fehldeutungen der gegenwärtigen Verschiebungen in der politischen Landschaft der USA. Die Initiative und Bewegung *black lives matter* und andere antirassistische Einsätze fordern genau dies, die Thematisierung solcher Fehldeutungen ein. Dass zu Trumps Wähler:innenschaft im Zuge seiner zweiten Amtszeit auch überraschend viele als Hispanics bezeichnete US-Wähler:innen gehören, ändert an der Plausibilität von Coates Analyse nur wenig, weil eine Konsequenz des hegemonialen Rassismus im allseitigen Wunsch besteht, weiß zu sein, etwas weißer zu sein als andere und etwas weißer zu bleiben; ebenso ändert der Umstand, dass Frauen Trump wählen, nichts daran, dass Trumps Politik und Aktivitäten patriarchal-sexistische Schemata stärken.

Vor einem anderen historischen Hintergrund, der aber nicht weniger vom Kolonialismus strukturiert ist, lässt sich auch für Europa und seinen Regionen feststellen, dass die Auseinandersetzung mit rassistischen Strukturen als konstitutives Element der (kapitalistischen) Verhältnisse der Gegenwart gelten kann. In den Analysen zu den gegenwärtigen politisch-kulturellen Krisen kommt eine Auseinandersetzung mit Rassismus aber erst sehr zögerlich vor.

Nicht erst seit 2015 prägen »Wohlstandschauvinismus« (vgl. Held 1991) sowie die öffentliche Diffamierung derer, die ihren Aufenthaltsort zu verändern trachten, um ihre Lebensbedingungen zu verbessern, die gesellschaftlichen Thematisierungen von Migration. Der erreichte Wohlstand wird dabei nationalistisch beansprucht und als legitimes nationales Gut aufgefasst, an dem national Nichtzugehörige nicht zu partizipieren haben. Eingewanderte und Geflüchtete werden sowohl ökonomisch wie kulturell als Bedrohung dargestellt, wenn es darum geht, den nationalen Innenraum gegen Migration abzusichern. In der Kombination von ökonomischer Sorge und kultureller Abgrenzung werden abwertende Stereotype artikuliert. Die »Arbeitsflexibilität« von Migrant:innen und Geflüchteten, wie sie von »einheimischen Arbeitslosen« eingefordert wird, fördert nicht ihre Akzeptanz, sondern wird im Modus einer »Unterstellung ökonomischer Motive« (Bauman 2008, S. 66) gegen sie eingesetzt. Die in den neoliberalisierten Ökonomien eingeforderte Arbeitsbereitschaft wird paradoxerweise im Falle der als fremd Markierten zu einem potenziell betrügerischen Motiv.

»Rasse« als Ressource zur projektiven Bewältigung der subjektivierenden Zumutungen des Kapitalismus

Rassistische Deutungs- und Empfindungsmuster bieten denen, denen superiore Positionen zukommen und die sie sich aneignen, die Möglichkeit, nicht über ungelöste Probleme von sozialer Ungleichheit und wachsendem Reichtum, nicht über Anforderungen an sich selbst nachdenken zu müssen. Die Aufmerksamkeit wird stattdessen auf (fremd gemachte) Andere verlagert. Das Maß ihrer Akzeptanz hängt neben der Markierung kultureller, nationaler oder am Aussehen festgemachter Fremdheit von ihrem Nutzen für den natio-ethno-kulturell kodierten Innenraum ab, zu dem sie zwar nicht wirklich gehören können, in dem sie aber prekär, auf Widerruf also, geduldet sind, solange ihr ökonomischer und demographischer Nutzen wahrscheinlich ist.

Hinter der hegemonial gewordenen Unterscheidung von nützlichen und weniger nützlichen Eingewanderten steht eine Arbeitsideologie, in die kritische Wissenschaft selbst eingebunden ist, weil die Subjekte der gegenwärtigen Wissenschaftslandschaft über Leistung subjektiviert sind und dieses Prinzip selbst verinnerlichen, solange es nicht problematisierend thematisiert wird. Normative Besetzungen von Arbeit sind in der Kombination mit Bildung zu einem Synonym für wertvolles Leben (vgl. Butler 2010) geworden und bleiben unhinterfragt, solange nicht explizit Widersprüche eingelegt werden. Der innere Widerspruch von Emanzipation und Herrschaft in der Bildung (vgl. Messerschmidt 2009b) zeigt sich eben auch daran, dass Bildung in ihrer gegenwärtigen hegemonialen Form der Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft für die Reproduktion von Ungleichwertigkeit eingesetzt werden kann. Beobachtbar ist, dass eine populistische Arbeits- und Anständigkeitsideologie gegenüber verarmten Geflüchteten und

gegenüber als national fremd markierten Arbeitsuchenden in Stellung gebracht wird. Eine Leerstelle in der Auseinandersetzung mit der NS-Arbeitsideologie und die unzureichend betriebene Aufarbeitung der Zwangsarbeit begünstigen diese Auffassungen und Äußerungen (vgl. Wildt 2014).

An der Geschichte und Gegenwart des Antiziganismus lässt sich die Doppelbödigkeit ökonomischer und herkunftsbezogener Wertvorstellungen verdeutlichen. Auf der Suche nach einer Selbstbestätigung bürgerlicher Identität und Lebensform werden als abweichend wahrgenommene Lebensformen zur Kennzeichnung und zur von Rassekonstruktionen vermittelten Erfindung bestimmter Gruppen genutzt.

In der Geschichte des Antiziganismus wird das ›Zigeuner‹-Stereotyp zum maßgeblichen gruppenherstellenden Faktor. ›Z.-Bilder betrachtet Franz Maciejewski als »Selbstzeugnisse«, die Momente der »eigenen Fremdheit« enthalten. Sie ermöglichen, die Wut gegen die Zumutungen bürgerlicher Existenz auf Andere zu richten, ein Mechanismus, den Maciejewski auf der Grundlage psychoanalytischer Reflexion als »Selbstverfolgung im Anderen« charakterisiert (Maciejewski 1996, S. 17). Sinti:zza und Rom:nja werden zu Repräsentant:innen der untergegangenen Welt der Vormoderne. Indem sie als Fremde positioniert und ausgegrenzt werden, gelingt es den frühbürgerlichen Subjekten, mit Hilfe einer phantasmatischen Gegenfigur die eigenen inneren Wünsche abzuwehren. Angesichts ihrer Verarmung und Verelendung dient die Gegenfigur zugleich als Warnung, den Neigungen zur Ungezwungenheit nachzugeben. Das ›Z.-Stereotyp ermöglicht es, nicht über eigene Unzulänglichkeiten gegenüber den Zumutungen einer rationalisierten Existenzform nachdenken zu müssen und sich nicht in Widerstand gegen die disziplinierenden Machtpraktiken und Zumutungen der kapitalisierten bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Technologien zu begeben. Weil die Zumutungen durchgängig gelten, muss auch das Stereotyp beständig aufgerufen werden. Die Kritik der eigenen Vergesellschaftungsform kann ersetzt werden durch die Herabwürdigung der imaginierten Gruppe, die als anders, fremd und unangepasst wahrgenommen und deren Zugehörigkeit zur Nation bestritten wird (vgl. Messerschmidt 2016a).

Spezifische Muster antiziganistischer Gruppenkonstitution liegen in der Vorstellung, dass die Anderen nicht nur als fremd, sondern zugleich auch als ungebunden und »müßiggängerisch« markiert werden (Engbring-Romang 2001, S. 28). So entsteht das Gegenbild zum »Wertekodex, der ›Arbeitsamkeit um ihrer selbst willen und Gebundenheit« (ebd.). Der Zwang zu permanenter Arbeit erzeugt ein Unbehagen, das sich nicht bei sich selbst bearbeiten lässt, weil die Verhältnisse der frühindustriellen Bürgerlichkeit machtvoll sind und es schwer ist, sich diesen zu entziehen, will man nicht die eigene Existenz gefährden. Deshalb richtet sich dieses Unbehagen nach außen auf eine fremd gemachte Gruppe und macht dabei gerade das zum obersten Wert, was das größte Unbehagen erzeugt: die permanente Bereitschaft zu arbeiten. ›Z.-Bilder spiegeln die eigene Fremdheit in der frühbür-

gerlichen Gesellschaft und gehören zum gesellschaftlichen Konstruktionsprozess des bürgerlichen Subjekts. Territoriale Eingrenzung, kulturelle Integration, soziale Anpassung werden in der frühbürgerlichen Geschichte und im Übergang zur Industrialisierung verlangt und erzeugen einen projektiven Hass gegen alle als »herrenlos« wahrgenommene Andere. Udo Engbring-Romang beschreibt die frühbürgerliche Gesellschaft als eine, »die sich vor allem über abhängige, fremdbestimmte Erwerbsarbeit, Fleiß und Disziplin, die von außen bestimmt wurden, definierte« (ebd., S. 29). Das antiziganistische Gegenbild steht für eine »nicht mehr erlaubte, nicht mehr erwünschte Lebensart« (ebd.), es eröffnet die Möglichkeit, »sich über eine Gruppe von Menschen zu stellen« (ebd., S. 35).

Der moderne Antisemitismus bietet eine anders gelagerte ideologische Plattform, auf der die Machtmechanismen des modernen Kapitalismus fetischisiert und personifiziert werden können (vgl. Postone 2005, S. 192), um den Hass auf das Abstrakte mit einer konkreten Figur auszustatten. Die antisemitische Projektion macht die Jüd:innen zu allem, »was im modernen Kapitalismus als »international«, »verschwörerisch«, »allmächtig«, als »ungeheure und abstrakte Bedrohung« erscheint« (Kistenmacher 2007, S. 71). Jüd:innen werden zu »Personifikationen der unfassbaren, zerstörerischen, unendlich mächtigen, internationalen Herrschaft des Kapitals« (Postone 2005, S. 190). Die unbeherrschbare Macht des undurchschaute[n] Kapitalismus findet in der projektiven Figur des Juden eine beherrschbare, ausgrenzbare und letztlich tilgbare Konkretion. Zugleich bietet sich die Gelegenheit, den Kapitalismus von sich selbst abzuspalten und nicht als eigenes Problem bearbeiten zu müssen. »Durch die Rassifizierung wurde der Kapitalismus zu einer »fremden« Ausbeutungsform gemacht, in der »die Arbeiter« von »Fremden«, von »Ausländern«, vom »internationalen Schacher« unterdrückt und ausgebeutet würden« (Kistenmacher 2007, S. 72). Wo im Antiziganismus ein Zuwenig an kapitalistischer Anpassung projiziert und abgespalten wird, ist es im Antisemitismus ein Zuviel, nämlich die Identifikation von Jüd:innen und Kapital, die es ermöglicht, sich selbst außerhalb der Verwerfungen des Kapitalismus positionieren zu können – außerhalb von Ausbeutung und Ungerechtigkeit, auf der Seite der Ehrlichkeit und der Arbeit, die keinem schadet.

Das paranoide Symptom, das Horkheimer und Adorno in ihrer Antisemitismusanalyse als »fixe Idee« herausarbeiten (Horkheimer und Adorno 1994 [1947], S. 199), besteht im Antiziganismus nicht in der Angst, von einem übermächtigen und hinterhältigen Gegner verfolgt zu werden, sondern eher in einem dem Ekel gleichkommenden Unbehagen. Der Antisemitismus enthält die Vorstellung einer Figur des Juden, der klug und in der Lage ist, Einfluss auszuüben. Demgegenüber beinhaltet der Antiziganismus Vorstellungen von Minderwertigkeit und Unanständigkeit. Beide ideologischen Muster bauen Gegenbilder zum Eigenen auf, die genutzt werden können, um sich selbst als ehrlich, anständig und leistungsbereit zu wissen, empfinden und zu repräsentieren.

»Rasse« als Ressource zur Selbstaufwertung in kapitalisierten Verhältnissen

In den sozialen und politischen Umbauprozessen der westlichen Demokratien verknüpfen sich nach Ulrich Brand (2010) neoliberale und neokonservative Strategien. Der marktliberale Individualismus wird begleitet von Ordnungs- und Normalitätsvorstellungen, die Identitäten und Zugehörigkeiten regulieren und gleichsam die Auflösung sozialer Bindungen abfedern (vgl. Brand 2010, S. 3). Beide Strategien wirken auf den Umgang mit Migrationsphänomenen. Den Marktliberalen verspricht Migration nahezu grenzenlos zur Verfügung stehende und unter Nützlichkeitsabwägungen auswählbare Kräfte materieller und immaterieller Arbeit, den Neokonservativen offeriert Migration Objekte der Integration, auf die sich konservative Werte erzieherisch anwenden lassen, während dieselben Werte für die Marktverwertung wertlos geworden sind.

Die neoliberalisierte Form des Kapitalismus bringt das Unbestimmte lebendiger Arbeit immer mehr zum Verschwinden, wenn »die Arbeit in der Form der Arbeitskraft mit Kapital identifiziert wird« (Oswald 2011, S. 41), wie es in der »sogenannten Theorie des Humankapitals« (ebd.) bestimmt wird. Es handelt sich um eine Phantasie totaler Integration, die alles dem Prinzip der Verwertung unterwirft. Verloren geht also genau das, worauf Arbeitende ihr Selbstbewusstsein aufbauen. Die Gleichsetzung und Identifikation von Arbeit und Kapital suspendiert den Widerspruch. Für die Arbeitskräfte wird daraus ein »ökonomischer Imperativ der Identifikation nicht mehr mit dem Vater, auch nicht mit der Nation, sondern mit der abstrakten Verwertung des Werts« (ebd., S. 59). Die Erfahrung der Selbstaussbeutung, die damit verbunden ist und die alle Bereiche der Arbeit – von der industriellen Produktionsarbeit bis zu den Care-Tätigkeiten – betrifft, erzeugt Gefühle der Wut und Frustration. Diese finden jedoch keine konkrete Gegner:in vor, die Ursachen sind systemisch und damit abstrakt. Es bleibt eine Leerstelle unbearbeiteter Gefühlslagen, die dem Aufstieg neo-nationalistischer und rechtspopulistischer Strömungen zuträglich ist.

Der Rechtspopulismus popularisiert Elemente aus dem rechtsextremen Spektrum und besetzt diese positiv (vgl. Decker und Lewandowsky 2009). Seine intellektuellen Vertreter:innen plädieren für die ethno-kulturelle Schließung des Nationalstaates, für die Verhinderung von Immigration und für den Ausschluss des Islams aus Europa (vgl. Attia, Häusler und Shooman 2014). Sie wenden sich gegen die Menschenrechte, die sie als Einfallstor für eine liberale und multikulturelle Gesellschaft betrachten (vgl. Brumlik 2016). Sie setzen sich gegen den Verlust des »kulturellen Erbes« einer national bestimmten Gemeinschaft ein, das sie von Massenmigration bedroht sehen. Dass dies populär werden kann, liegt vor allem daran, dass hier ein unschuldiges, viktimistisches Selbstbild angeboten wird, dominierenden Tendenzen ungerecht ausgeliefert, die darauf hinarbeiten, die Bevölkerung Europas durch Masseneinwanderung auszutauschen (vgl. Messerschmidt 2018). Sich dagegen aufzulehnen, dazu ruft bspw. Renaud Camus auf, ein Vordenker der französischen *identitären Bewegung*. Mit dem programmatischen Buchtitel »Revolte gegen

den großen Austausch« (Camus 2016), der über Frankreich hinaus zu einer vielfach beanspruchten Parole geworden ist, spricht er das verbreitete Gefühl an, bedroht zu sein von der Übermacht illegitimer Migration, die von etablierter Politik legitimiert werde. Das kulturrassistische Projekt der Reinhaltung natio-ethno-kulturell imaginerter Innenräume wird als Bewegung von unten repräsentiert, als Widerstand gegen Bedrohungen, die von außen kommen. Nationale Gemeinschaftsvorstellungen versprechen Übersichtlichkeit, Geordnetheit und eindeutige Zugehörigkeiten. Der national-kulturalistische Populismus gibt sich auch in der Ablehnung dessen, was Globalisierung genannt wird, nicht gewaltsam und zerstörend, sondern bewahrend und schützend. Diese Denkmuster und die damit verbundenen Aktionsformen beanspruchen, im Namen einer Mehrheit zu sprechen, die illegitimer Weise zur Minderheit zu werden droht. Das nationale Volk, das sie zu verteidigen behaupten, ist durch Kultur und Abstammung definiert und wird als schützenswert repräsentiert. Es gilt als kulturell und zivilisatorisch überlegene Gemeinschaft, die über andere verfügen, ihnen Einlass gewähren oder sie ausschließen kann und der es erlaubt ist, andere nach ihrem wohlstandssichernden Nutzen zu beurteilen. Doch steht diese ökonomistische Sichtweise nicht für sich. Sie wird auffällig begleitet von kulturalistischen Zuschreibungen, mit denen Bedrohungsszenarien verbunden werden (vgl. Groß und Hövermann 2018).

»Rasse« als Ressource zur Abwehr der (Legitimität der) materiellen Ansprüche Anderer

Zunehmend prägen Wohlstandskonkurrenz sowie die öffentliche Diffamierung derer, die einwandern, um ihre Lebensbedingungen zu verbessern, die gesellschaftlichen Thematisierungen von Migration. Eingewanderte und Geflüchtete werden sowohl ökonomisch wie kulturell als Bedrohung dargestellt. In der Kombination von ökonomischen Abstiegsängsten (vgl. Nachtwey 2016) und kultureller Identitätsbehauptung werden abwertende Stereotype artikuliert. Das Selbstbild, rechtmäßig zum eigenen Wohlstand gekommen zu sein, stellt alle unter Verdacht, die Grenzen überschreiten und einen Lebensort suchen, an dem sie sich erhoffen, mit eigener Arbeit und entsprechenden Sozialabgaben an dem dort vorhandenen Wohlstand zu partizipieren. Aufklärende empirische Studien über den realen Beitrag von Eingewanderten zu den Sozialversicherungskassen irritieren diese Haltungen kaum, da Überzeugungen, aus denen Selbstbilder erwachsen sind, den Tatsachen überlegen bleiben. Die Popularität neo-rassistischer und völkischer Auffassungen lässt sich nicht ursächlich mit wirtschaftlichen Notlagen erklären, wirkt sich aber auf ökonomische Strukturen aus, weil die Affirmation derartiger Ungleichwertigkeitsvorstellungen die Ausbeutung der als fremd betrachteten Bevölkerungsgruppen legitimiert. Zugleich können ökonomische Privilegien in der als national zusammengehörig imaginierten Bevölkerung abgesichert werden – zumindest ist das die von Verlustängsten begleitete Hoffnung, die der Neonationalismus verbreitet.

Begünstigt werden die Illusionen einer Nationalökonomie, die den qua Abstammung Zusammengehörigen zugutekäme, wenn ein »ethnischer Volksbegriff« beansprucht wird (vgl. Holz und Weyand 2014, S. 216), der in einer zeitgeschichtlichen Beziehung zum nationalsozialistischen Konzept der »Volksgemeinschaft« steht, das offensichtlich unzureichend aufgearbeitet worden ist. Rassismus und Nationalismus sind dabei verbunden worden und haben ein völkisches Selbstbild und eine »politische Ethik der Arbeit« vermittelt (ebd., S. 203). Von beidem finden sich Spuren in der Gegenwart. Doch ist diese spezifische politische Kombination unzureichend reflektiert worden, und es lohnt sich, das nachzuholen, um geschichtsbewusst mit den Phänomenen der gegenwärtigen Abwehr von globalen Wirklichkeiten umzugehen. Schließlich stellte der »Begriff der Arbeit einen wesentlichen Bestandteil nationalsozialistischer Ideologie und Praxis dar« (Bach 2016, S. 52). Arbeit galt darin nicht mehr lediglich als notwendige praktische Tätigkeit zur materiellen Reproduktion. Vielmehr avancierte das Arbeitsideal zu einem »zentralen Element des normativen Selbstverständnisses« (ebd., S. 53), das über Einschluss oder Ausschluss aus der »Volksgemeinschaft« entscheiden konnte. Dabei konnte auf eine lange Geschichte zurückgegriffen werden, in der das »Konstrukt ›deutscher Arbeit‹ als Ausdruck moralischer Gesinnung mit dem Gegenbild ›jüdischer Nicht-Arbeit‹ einherging (ebd.). Auf der »Grundlage von Krisen- und Entfremdungserfahrungen einer warenproduzierenden Gesellschaft« (ebd., S. 55) wurde »das Narrativ der ›ehrlichen deutschen Arbeit zum Wohle der Gemeinschaft‹« (ebd.) zu einem Teil des Selbstbildes, dessen Einfluss bis in die Gegenwart reicht.

Wie angesprochen, bewirkt das Arbeitsideal in seiner Geschichte eine Spaltung, die antisemitisch konnotiert ist, antiziganistisch benutzt worden ist und gegenwärtig gegen Migration und gegen Migrant:innen eingesetzt wird. Sein semantischer Kern ist die Unterscheidung von ehrlicher und betrügerischer Arbeit. Durch die Fokussierung der Aufmerksamkeit auf »illegale Migration« können Fragen nach Arbeitsbedingungen und Lohnverhältnissen verdrängt werden. Sie werden ersetzt durch ein Sprechen über bedrohliche und betrügerische Migrant:innen, die eine Projektionsfläche für das Unbehagen an globalisierten Arbeitsmärkten und deren Konkurrenzstruktur bieten. Doch es muss bereits eine Bereitschaft vorhanden sein, diese Fläche zu nutzen. Rassistische und nationalistische Überzeugungen werden nicht einfach durch ökonomische Verhältnisse erzeugt. Eher treffen ökonomische Entwicklungen auf vorhandene Denkmuster, die in der Geschichte des modernen Nationalismus und des völkischen Rassismus geformt worden sind und die mit dem Operationsmodus des Nationalstaats (vgl. Kap. 2.1 und Kap. 6.2) verknüpft sind. Wachsende Einkommens-, Wohlstands- und Vermögensungleichheit begünstigen offensichtlich die Tendenzen zur Reaktivierung rassistischer Muster, doch können sie nicht als mechanischer Auslöser derselben aufgefasst werden. Wirtschaftliche Schief lagen alleine verursachen nicht einen derart übergreifenden, von verschiedensten sozialen Gruppen getragenen Alltagsrassismus, tragen aber zum konjunk-

turrellen Manifest-Werden (vgl. die Beiträge in Demirovic und Bojadzijeve 2002) des latent kontinuierlich geltenden Unterschiedsschemas bei, das zwischen natio-ethno-kulturell kodiertem Wir und Nicht-Wir unterscheidet.

Mit der fortschreitenden kapitalisierten Globalisierung werden immer größere Teile der Weltbevölkerung als überflüssig betrachtet. Sie werden zu »Abfall« in einer Ordnung, die nur noch Raum für diejenigen bietet, die in ihr als nützlich gelten (vgl. Bauman 2005, S. 14f.). Die »Produktion menschlichen Abfalls« erfolgt in der fortgeschrittenen Globalisierung nicht intentional, sondern »ist nur eine Nebenhandlung des wirtschaftlichen Fortschritts« (ebd., S. 59). Damit unterscheidet Bauman systematisch die aktuellen Ausgrenzungsprozesse marginalisierter und verelendeter Bevölkerungen von den Verfolgungspraktiken der Nationalstaaten im 19. und 20. Jahrhundert. Anhand des Diskurses um »Überbevölkerung« diskutiert er, wie sich eine spaltende Sichtweise von wertvollem und wertlosem Leben entwickelt. Als nutzlos geltende Menschen können dennoch nützliche Funktionen ausfüllen, sei es in den globalisierten Dienstleistungsindustrien oder in der Entsorgung und Verwertung von Müll. Doch mit ihren Tätigkeiten ist keine Anerkennung verbunden, weshalb auch ihr Nutzen nichts daran ändert, dass ihr Leben verworfen ist.

Bauman problematisiert die materiell-existenzielle Seite der Ordnung von legitimen und illegitimen Existenzen, durch die aber die rassistische und nationalistische Ordnung der Identitäten keineswegs aufgehoben wird, sie erfährt nur eine der durchkapitalisierten Ordnung angepasste Variation. Zu Fremden werden auch die verarmten Flüchtlinge und papierlosen Migrant:innen gemacht, denn es genügt nicht, dass sie ohne Einkommen und Pass leben, sie sollen zudem »fremd« sein, um die Grenze zu dem, was Bevölkerung genannt wird, symbolisch abzusichern und zu legitimieren. Die Ordnung der Nützlichkeit verschränkt sich mit rassistischen Ordnungen. Ausgesetzte Existenzen wie Geflüchtete und Vertriebene trifft diese Ordnung in besonderem Maße und macht sie abhängig von der Möglichkeit, durch Lohnarbeit ihren Aufenthalt zumindest temporär zu legitimieren. Abwertungen von sogenannten Armutsmigrant:innen oder Wirtschaftsflüchtlingen verstärken die bereits vorhandene Bereitschaft zur Feindlichkeit und geben ihr eine rationalistische Grundlage, in der nach Verteilungsverhältnissen gefragt wird und diese Frage ohne beispielsweise die Problematisierung des Niedriglohnssektors auskommt. Christoph Butterwegge sieht in der Zustimmung zu dominierenden Normen wie ökonomische Verwertbarkeit, Leistungsfähigkeit, Konkurrenz und Systemangepasstheit wesentliche Elemente für rechtsextreme Überzeugungen (vgl. Butterwegge 2006, S. 16). »Der modernisierte Rechtsextremismus verklammert Nationalismus und Wirtschaftsliberalismus in einer Weise miteinander, die populistische Anrufungen ermöglicht bzw. erleichtert« (ebd., S. 17). Die Übergänge zwischen Rechtsextremismus und nationalem Populismus sind fließend, wenn »Forderungen nach einer Neukonturierung der »nationalen Identität« als Brücke zwischen der »liberal-konservativen Mitte« und der extremen Rechten« fungieren

(ebd., S. 18). In Deutschland lassen sich Stationen dieser Entwicklung seit den 1990er Jahren nachzeichnen. Dazu gehören die Asyldebatte 1991/92, die unzureichende Reform des Staatsbürgerschaftsrechts im Jahr 2000, die Kampagne gegen den ›Doppelpass‹ im hessischen Landtagswahlkampf 1999 und die Leitkultur-Diskussion im Oktober 2000, (und die Äquivalenzreihe könnte fortgesetzt werden: der Diskurs um die Kölner Silvesternacht, die Thematisierung der Bedrohung durch aus Nicht-Europa Geflüchtete seit 2015 ...). Dies alles hat in der politischen Kultur dazu beigetragen, dass »Themen der Rechten zu Themen der Mitte« geworden sind (ebd., S. 21). Butterwegge diagnostiziert eine »Kulturalisierung der Politik«, durch die sich politische Debatten auf die »Wahrung kollektiver Identitäten fokussiert haben (ebd., S. 22f.). Damit verbindet sich eine Art Ethnisierung des Politischen, die auch ökonomische Themen umfasst. Der neuere Nationalismus integriert völkisch-traditionalistische Elemente genauso wie den modernistischen Wettbewerbs- und Standortnationalismus und verbindet die soziale Frage mit der »Ausländerfrage« (ebd., S. 29).

Klassenspezifische Verteilungskonflikte, die von Auseinandersetzungen, »die das Drinnen und Draußen regulieren« überlagert werden, betrachtet Klaus Dörre im Zusammenhang der Prekarisierung von Arbeit (Dörre 2006, S. 155). Prekär Beschäftigte befinden sich in einer »Schwebelage«, in der sie alle Energien mobilisieren müssen, um doch noch »den Sprung in sichere Verhältnisse« zu schaffen (ebd.). Auch bei den noch abgesichert Beschäftigten hat sich ein »permanentes Gefühl der Verunsicherung« eingestellt (ebd.). Doch neben der desintegrierenden Wirkung der Prekarität entfaltet diese eine »disziplinierende Kraft« (ebd., S. 156). Vermittelt wird dadurch eine »Ideologie der imaginären Integration durch den Ausschluss anderer« (ebd., S. 157). Prekarität wird somit nicht als globales Problem begriffen, sondern mobilisiert nationalistische Selbstbehauptungsmotive. In Betrieben beobachtet Dörre eine verbreitete »Konfliktverdrängung«, die rassistische Auffassungen im Verborgenen gedeihen lässt, verbunden mit einer Wut auf »kosmopolitische Orientierungen des Managements« (ebd., S. 159). Zwischen Resignation und imaginärer Revolte richten sich prekär Beschäftigte und von Prekarität oder Arbeitsplatzverlust Bedrohte sowohl »gegen ›die da oben‹ wie gegen ›fremd‹ und ›anders‹« (ebd., S. 160). »Dieser reaktive Nationalismus von Lohnabhängigen stellt eine sozialpopulistische Antwort auf die Entgrenzung der Märkte dar« (ebd.). Um den Druck zu bewältigen, bringen die Zumutungen globalisierter Arbeitswelten »Techniken einer ressentimentgeladenen Selbstformung« hervor (ebd., S. 163). Das Angebot rechtspopulistischer Orientierungen wird aufgegriffen, weil es Entlastung verspricht. Dies funktioniert allerdings nur unter der Voraussetzung einer Offenheit für rassistische Denkmuster, die nicht aus der Prekarität heraus erklärt werden können, sondern von dieser nur begünstigt und mobilisiert werden. Der Inhalt des Rassismus, das Denken in abstammungsbezogener, nationaler und kul-

tureller Ungleichwertigkeit, bleibt maßgeblich dafür, dass derartige Ressentiments aktivierbar sind.

3.3 Jetzt³

Ich zähme mich, beruhige meine Besessenheiten, lenke sie ab, indem ich ihnen kurze Geschichten erzähle, die für einen Moment das, was gilt, vergessen machen. Ich lenke von mir ab, von dem, was ist und mich darin fortwährend hervorbringt. Indem ich geschäftig bin, indem ich einen Eindruck mache, indem ich mich in den Vorgaben konkreter Situationen darstelle, indem ich mutlos bin und diese Mutlosigkeit so benenne, dass sie nicht zum Vorschein kommt, indem ich unabgesetzt spreche und indem ich weder die rechten Worte finde noch mich dazu durchringen kann, die gefundenen hörbar werden zu lassen. Ich zähme mich und das vielfarbige Rauschen, das zwischen den nachgiebigen Stäben meines Brustkorbes in gelegentlich unmerklichen, zuweilen überhandnehmenden Wellen ein lautloses Getöse, eine transparente Undurchsichtigkeit, eine weiße Vielfarbigkeit vorstellt.

Jetzt

Ich beruhige den Widerhall der Tage und Begegnungen, die unauslöschbaren Spuren, die dies in mir (diese geschichtete Tiefe, diese Bodenlosigkeit, dieses Falloch) und an mir (diese ebene Endlosigkeit, diese ausgelegte Sanftheit, diese aller Eigenschaft beraubte Oberfläche), hinterlassen hat und zu zeichnen nicht müde wird.

Ich zähme die Unermüdlichkeit, die angedrohte und absehbare Implosion der Synästhesie, der skandalösen, untauglichen, verrückenden, bestürzenden Vielwertigkeit.

Jetzt schreien

Wenn ich jenseits der Grenzen unsicheren Boden betrete, gibt er nach, ich breche ein und hindurch in Gegenden, die so nicht angekündigt, doch erwartbar waren. Und wer anderes als ich sollte in der Lage sein und Mut zu fassen, den Fuß auf dieses Gelände zu setzen. Nein, ich bin nicht mutig, niemals mutig gewesen. Entschlüsse fälle ich. Handlungen führe ich aus. Worte beschwöre ich. Mit Mut hat das nichts zu tun. Eher mit der Frage, welche Wirkung das Beruhigungsritual diesmal haben wird.

3 In ähnlicher Form erschienen auch in diesem Text: Mecheril, Paul (2009b). *Rassismus, Subjektivierung und Rufe eines Falben*. In: Freitext. Kultur- und Gesellschaftsmagazin, Jhg. 07, Heft 14, S. 70–73.

Schreien

Da fällt eine Geschichte vor, die ausreichend aufregend ist, die aktuelle Besessenheit abzulenken. Natürlich fällt etwas ein: Es war eine Besessenheit, die, wie jede Besessenheit, aus Unvorhersehbarem entstand. Nur jene sterben, die Unvorhersehbarkeiten vor-sehen. Ich werde nicht sterben. Ja, eine wirklich schöne Geschichte: Ich beschwichtige mich in vertrauten Formeln und neuen Bildern. Ich bändige die Angst im Moment ihres Ausbruchs. Symptome des Schmerzes, der eingesperreten Gedanken und Gefühle. Nein, ich fürchte mich nicht, an diesem Tag voller Unwägbarkeiten. Nein, ich fürchte mich nicht, trotz brodelnder Vulkane, trotz der Hitze, der Wärme, die das Holz des Fensterschutzes wie ein Schwarm hungriger Motten zerbröseln. Meine Nacktheit erscheint mir zuweilen als Mut. Aber mutig bin ich nicht, niemals gewesen, nur angreifbar und unbekleidet. Von dieser Angreifbarkeit bin ich besessen. Sie zähme ich, lege ihr meine Hände auf, spreche ihr zu, summe ihr Summen.

3.4 Es kann mir nicht zur Last werden, indisch auszusehen⁴

Im Assessmentcenter

Der rassistischen Realität seines alltagsweltlichen Handlungs- und Erfahrungszusammenhangs ist sich Rava Mahabi, wenn auch in zunächst diffuser Weise, bewusst; er weiß in dem Gespräch, das Mitte der 1990er Jahre mit ihm geführt wurde, um das rassistische Klima in Deutschland.

»(...) durch meine Verbindung dorthin [er spricht von Indien], habe ich viel mehr, also mir kann es nicht zur Last werden, indisch auszusehen. Denen [er spricht von möglichen eigenen Kindern] könnte es zur Last werden, unter Umständen. (...) Die [eigene Kinder] wiederum wären Deutsche, sähen aber indisch aus und hätten nichts Indisches, was die mal entgegenhalten könnten. (...)«

In Deutschland kann das »andere Aussehen« sehr schnell »zur Last werden«, zumindest dann, wenn man nichts hat, die Last zu vermeiden oder abzuschütteln. Rava selbst hat etwas: Aufgrund seiner Verbundenheit mit Indien kann ihm sein »indisches Aussehen« nicht zu einem Ballast oder einer Beschwernis werden. Die Last, von der Rava spricht, besteht darin, dass Menschen, die in Deutschland im Zuge von Prozessen der Rassifizierung als natio-ethno-kulturell distinkt wahrgenommen

4 Dieser Text ist erstmalig in verwandter Weise hier erschienen: Mecheril, Paul (2003). *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann, Kapitel III (in dem Buch finden sich auch ausführliche weitere Modellierungen der Erfahrungen und Schilderungen Ravas sowie Angaben zu den Umständen des Gesprächs mit Rava und zu Weise und Geltungsanspruch der Interpretation).

werden, im Kontakt mit anderen Menschen eine Vielzahl von Benachteiligungen erfahren, die vom alltäglichen bis institutionalisierten Rassismus reichen, sich subtil, im paternalistischen Gewand und mit Gewalt zeigen. Diese *rassifizierten Anderen* sind mit einer Vielzahl von identitätsrelevanten Negativbotschaften konfrontiert, die in grundlegender Weise belasten und in Frage stellen.

Von der Last, die damit einhergeht, in Deutschland von dem Phantasma des und der Deutschen abzuweichen, spricht Rava Mahabi, der als Sohn in Indien aufgewachsener Eltern in Deutschland aufgewachsen ist, und spricht die Notwendigkeit an, etwas »entgegenzuhalten«. Er meint, dass es einer Verbundenheit, einer Selbstverortung, eines Selbstverständnisses bedürfe, welche durch das Belastende nicht angreifbar ist und Sicherheiten stiftet, um das Gewicht der Last des »Indisch-Aussehens« zu neutralisieren. Für die Belastung macht er nicht das Verhalten anderer, nicht gesellschaftliche Zustände, nicht den politischen Kontext verantwortlich, verantwortlich ist das »indische Aussehen« selbst (Explanandum): Es wird zur Last und ist diese. So versteht Rava nicht das Stigmatisiert-Werden, sondern das Stigma selbst als Belastung und nimmt in dieser individualistisch psychologisierenden Weise die Logik der Stigmatisierung hin: Das Stigma ist real und wird im Lichte dieser Wirklichkeit zu einem Handicap.

Rava weiß um das rassistische Klima in Deutschland, aber er benennt es nicht. Wenn er von rassistisch motivierter Gewalt spricht, verwendet Rava allgemeine Pronomen wie »das« oder »es«. Diese unspezifisch hinweisenden, deiktischen Ausdrücke halten den Gegenstand seltsam unkonkret. Das Unkonkrete der Besprechung dieses »das« oder »es« mutet zurückhaltend, befangen und scheu an. Im Zuge dieser scheuen Unkonkretheit, dieser diffusen Redeweise entkommt die Sache aus der Reichweite beobachtender Einschätzung: Die Sache kann groß und mächtig sein, noch viel größer und mächtiger als dies gewusst werden kann.

»Na ja, ich sag mal, ich hab das Glück oder Unglück, ich weiß es nicht, ich hab... es noch nicht so zu erleben. Darum also ... manchmal denke ich mir, es wäre wirklich ganz gut, wenn man es mal erleben würde. ... Weil man dann vieles ... ja, ich leb halt in meiner ... vielleicht leb ich in 'ner Scheinwelt. Weil alles um mich herum eben optimal ist, also mit normalen Schwankungen eben, aber so, dass das, was eigentlich hier gerade jetzt teilweise in diesem Land hier abgeht, ich krieg das nicht mit. Also nur aus dem Fernsehen wie der andere. Und ich sag mal, ich denke mir, wer weiß, wie weit so was hier geht, nur es ist dann so, wie, ich sag mal früher Juden, die lebten auch in ihrer Scheinwelt, abgesichert und so weiter und so fort: ›Ja, uns trifft das gar nicht‹, nach dem Motto. Und irgendwann sind sie aber doch getroffen worden. Und von daher denke ich mir manchmal, wäre es gar nicht schlecht. (...)«

Rava sagt, er habe »es« noch nicht erlebt, weil er zum einen in einer behüteten Welt lebe, zum anderen seine öffentlichen Aufenthalte so gestalte, dass die Wahrscheinlichkeit, »es« zu erleben, gering ist. Gleichwohl weiß er, dass er in einem potenziell rassistischen Zusammenhang lebt, dass er vorsichtig und wachsam sein muss und nicht gedankenlos jeden Ort aufsuchen darf. Auch wenn Rava »es« nicht erlebt hat, so nimmt er gedanklich vorweg, dass er »es« erleben könnte und richtet sein Verhalten danach aus. Neben dem antizipierten »es« kennt er aber zudem die konkrete Erfahrung, dass er mit Bezug auf physiognomisierte Zeichen einerseits herabgewürdigt wird, ihm aufgrund dieses Aussehens andererseits bestimmte Möglichkeiten verwehrt werden.

»Ich hab so 'n Assessmentcenter mitgemacht und da kam raus, ja, Sie sind als Verkäufer total gut und bla bla und ... Und dann sagte diese Frau von der Personalberatung zu mir: »Ja, da ist eine Sache, die wollt ich Ihnen nicht sagen, aber ich sag's jetzt doch«. Also, ich merkte, sie zögerte. Ich sag: »Ja, wo ist denn das Problem?« Da sagt sie: »Ja, (äh) wenn Sie Deutschland für ein Unternehmen arbeiten und so, sie sind ja Ausländer, also optisch, auf dem Papier ja nicht«. Das wär ziemlich sicher gerade im Bereich Vertrieb, so da sind nun so sehr viele Vorurteile und so weiter und so fort. Und dann am nächsten ... das war so 'n zweitägiges Seminar, und am nächsten Tag sollte man sich so seinen Berufsweg da so erläutern, wie man das machen will. Und da hab ich die ganze Nacht drüber nachgedacht. Und erst hat mich das total gestört. Ist klar, weil ich hat ja immer die Vorstellung, du musst in den Vertrieb gehen ... Und jetzt sagt dir einer, das ist total schlecht, weil du Ausländer bist, 'ne Sache, die ich nie überhaupt in Erwägung gezogen hab, dass das 'n Nachteil sein könnte« (...) In dem Moment war das erst einmal, ... es war merkwürdig, aber dann kam meine ... wie gesagt, ich versuche immer alles ... alles hat zwei Seiten. Und dann hab ich da abends drüber nachgedacht.... Im Prinzip, wenn ich das nutze, Ausländer zu sein, bin ich ja besser als jeder Deutsche. Indem ich mir eben ein Verkaufsgebiet nehme, Asien, oder eben was von Asien hierhin bringe, ich sag mal so, als Deutscher in Asien zu arbeiten, ist ziemlich schwierig. (...) Weil, (ä), die ... ich mein, ich kann auch nicht die Sprache oder so, aber ich sehe so aus wie die, was für die 'n Vorteil ist. Weil die, die mit der weißen Haut verbinden die Kolonialzeit, all so was. Da ist gleich 'n gewisses Misstrauen. Und auch wenn ich die gleiche Denkweise hab, vielleicht wie die Leute hier, das sieht man mir nicht an, da verstehst du so 'n bisschen die Sprache, dann kannst du im Prinzip das Maximum aus denen rauskitzeln. Und (ä), wie gesagt, am nächsten Tag, hab ich das so präsentiert, so meine Vorstellung, so und so will ich das machen und bla, bla, bla, bla ... vor Kamera und so 'n Mist, den man da machen musste. Und da war die total begeistert. Und sie sagte, sie konnte die Nacht auch schlecht schlafen, weil sie auch nicht wusste, was sie auch so angerichtet hatte mit ihrer Bemerkung und so. Aber war ja nicht schlimm, war ja eigentlich nur gut, weil damit haben sie, indem sie mir was Negatives gegeben haben, ich das positiv umgewandelt habe, habe ich meine Vorstellung konkretisiert und weiß genau, was ich will. Weil irgendwo

... das sind so Sachen, vielleicht unbewusst wusste ich das, ... und da wusste ich, das ist für mich eigentlich der totale Vorteil. Da können sich 30 Leute auf die Stelle bewerben, die auch alle bessere Examen haben können. Indem ich da auftauch, ist der Platz meiner, wenn ich ihn haben möchte (...).«

Durch die Einschätzung der Anleiterin des Assessmentcenters wird Rava vor Augen geführt, macht er also die Erfahrung, dass seine Physiognomie von anderen als Hinweis auf eine prinzipielle Differenz zwischen ihnen gewertet wird, die Geringschätzung und Zurückweisung in Form der Verwehrung des gleichberechtigten Zugangs zu Ressourcen der Lebenssicherung und -gestaltung nach sich zieht. Es geht hier um Rassismuserfahrungen – obwohl Rava weder den Begriff verwendet noch die rassistische Qualität der Szene in den Vordergrund stellt. Rava schildert die Assessment-Szene vielmehr als Beispiel für sein durch das Sternzeichen des Schützen ausgebildete »positive thinking«; ausdrücklich stellt er die Assessment-Szene als Beispiel für seine Einstellung: »Du musst immer alles von zwei Seiten sehen« vor, welche zum Ausdruck bringt, dass in allem auch eine »positive« Seite vorhanden sei. Die positive Seite der berichteten Erfahrung besteht darin, dass er durch sie seine beruflichen Vorstellungen konkretisiert hat und nun genau weiß, was er will.

Rava Mahabi bezieht sich in seiner Schilderung vorrangig nicht auf die Erfahrung als solche, sondern auf die Konsequenzen der Erfahrung und insbesondere auf seinen Umgang mit der Erfahrung. *Lösungsorientierung*, *Verletzungsabwehr*, *Kontrollversuch*, *Funktionsvergewisserung*, *Vermarktung seiner selbst* und *Anerkennungsarbeit* sind jene Modi, aus denen sich Ravas berichteter Umgang mit Rassismuserfahrungen zusammensetzt. Ach, Rassismus.

Lösungsorientierung

Rava fokussiert nicht sein Gefühl (»im ersten Moment war es merkwürdig«), sondern die Frage, wie er mit dem Handicap, in einem rassistischen Kontext »indisch auszusehen«, umgehen kann. Dieser pragmatische Umgang mit Rassismuserfahrungen setzt die Akzeptanz der Existenz der rassistischen Realität voraus. Rava lamentiert nicht, er hält sich nicht mit der Ungerechtigkeit auf, vermittelt der Auslegung des funktional irrelevanten Merkmals »dunkle Hautfarbe« benachteiligt zu sein, sondern respektiert die Situation so, wie er sich und seine Position aufgrund der in dieser Situation geltenden Regeln erfährt. Rava jammert nicht, beklagt und bemitleidet sich nicht, er akzeptiert die Situation und den Handlungsspielraum, den ihm die Situation zuweist. Diesen Spielraum sucht er gemäß den Regeln des Spiels (die ihm die bezogen auf die Regeln im Berufskontext kundige Assessment-Anleiterin mitteilt) zu nutzen.

Auch zieht Rava die Einschätzung der Assessment-Anleiterin mit keinem Wort in Zweifel; obwohl er bisher nie erwogen hatte, dass »das« ein Nachteil sein könne, macht er sich fast augenblicklich an die Lösung der Aufgabe, die ihm die Assess-

ment-Anleiterin stellt. Die Aufgabe ist schwer, sie bereitet Rava Mühe, doch hilft hier keine Wut, keine Trauer noch Verzweiflung – handeln muss er, sich um eine Lösung der Aufgabe bemühen, die lautet: Welche (Handlungs-)Konsequenzen zieht die Erfordernis nach sich, in Bezug auf die Frage, welcher Tätigkeit er nachgehen werde, immer ins Kalkül ziehen zu müssen, dass er »optisch – auf dem Papier ja nicht – Ausländer ist«? Unverzüglich macht Rava sich an die Lösung der Aufgabe; als ob er eine komplizierte, anspruchsvolle Rechenaufgabe vorgelegt bekommen habe, nichts Einfaches, eine harte Nuss, die zu knacken Zeit kostet und kognitiv aufwendig ist. So erfüllt ihn das nächtliche Knacken auch mit Freude und Stolz – jetzt endlich kann er einschlafen.

Verletzungsabwehr

Kein Wort darüber, dass die berichtete Erfahrung bei ihm Wut, Verletzung, Trauer oder Verzweiflung bewirkt habe. »Merkwürdig« sei »es« im ersten Moment gewesen, sagt er, aber diese Merkwürdigkeit, so hat es den Eindruck, wird von der Maschinerie der Lösungsorientierung augenblicklich aufgerieben. Das »Negative« darf nicht bestehen bleiben, es wird in das »Positive« der Handlungsorientierung umgewandelt. Und angesichts der Geschwindigkeit und Ausschließlichkeit, in der die Umwandlung, das Kompostieren und Recyceln von Erfahrungen im Dienste der Selbst-Vervollkommnung vor sich geht, liegt die Vermutung nahe, dass die emotionalen Aspekte jener Erfahrung, der Phantasien wegen, die der Hautfarbe zugeordnet werden, benachteiligt zu sein in den Hintergrund der bewussten Geschäftigkeit gedrängt werden.

Sprechen ist eine Tätigkeit, die nicht nur die Vermittlung von Information und das Erzeugen von Bildern für andere zur Konsequenz hat, Sprechen richtet auch die Wahrnehmung der Sprechenden im Zuge der Qualität des Gesprochenen aus: In der Art ihres Sprechens bildet sich die Sprechende; ein Bildnis, das auf nicht notwendig bewussten Wahlen beruht. Rava wählt entsprechend seines Selbstverständnisses Hinweise und Botschaften aus, die weitere Hinweise und Botschaften zur Folge haben: Verletzungen und andere negative emotionale Zustände kommen darin explizit nicht vor. Dies ist eine Form von Schutz: Rava schützt sich, indem er emotionale Aspekte der Diskriminierungserfahrung nicht hervorhebt. Rava schützt sich, und das ist vernünftig. Denn aus einer bestimmten Perspektive betrachtet, verletzt die weiß-deutsche Öffentlichkeit Rava und verlangt – unter der Voraussetzung, dass er in dieser Öffentlichkeit bestehen will – zugleich von ihm, eine gute Figur zu machen. Rava Mahabi ist mit der Forderung konfrontiert, Verletzungen, die die rassistisch strukturierte Ordnung der Wirklichkeit bedingt, so zu handhaben, dass sie nicht zum Ausdruck gebracht werden, also sie so zu handhaben, als gebe es sie letztlich nicht. Dieser Anforderung kann Rava nur entsprechen, wenn er rassistische Verletzungen nicht oder lediglich eingeschränkt aufmerkt, wenn er gewissermaßen psycho-pragmatisch mit Rassismuserfahrungen umgeht.

Kontrollversuch

Rava ist ein »Ausländer«, und als »Ausländer« wird er es sehr schwer haben, weil »da (...) nun so sehr viele Vorurteile [sind]«. In diesem Zirkel der Konstruktion des Fremden und seiner Ausgrenzung, in diesem Zirkel der Dominanz befindet sich Rava und kann dagegen nichts machen. Denn aus seiner Haut und aus dem Kreis der mit dieser symbolischen Realität vorgegebenen Handlungsmöglichkeiten kommt er nicht heraus.

Rava Mahabi weicht soweit vom imaginären Bild des Standard-Deutschen ab, dass er als »Ausländer« wahrgenommen, bezeichnet und etikettiert wird. Wer dieses Etikett trägt, ist mit Einschränkungen konfrontiert, die jene nicht kennen, die das Etikett nicht tragen. Diese Einschränkungserfahrung ist eine Erfahrung der Fremdbestimmtheit: Den Regeln des Spiels zufolge, an dem Rava teilnehmen möchte, kommt ihm eine benachteiligte Position zu. Die Regeln des Spiels, das hier gespielt wird, teilen Rava schlechte Karten zu, eine chronisch schlechte Zuweisung, die auch beschämend und peinlich ist, so als trage er einen Makel an sich, eine chronische Zuweisung, der er nicht entkommt, so als sei ihm mitgeteilt worden, er leide an einer schweren Krankheit, die ihn sichtbar und dauerhaft beeinträchtigen werde.

Auf die von der Assessmentanleiterin unwillig übermittelte Diagnose, auf diese Erfahrung der Bestimmtheit durch eine nicht an konkrete Personen geknüpfte, anonyme (rassistische) Ordnung, reagiert Rava, indem er konzentriert und angestrengt versucht, Kontrolle über seine Handlungsmöglichkeiten zurückzuerlangen: Die ganze Nacht liegt er wach und sucht nach einem Ausweg, versucht, einen Bereich ausfindig zu machen, in dem ihm wieder Möglichkeiten der Selbstbeeinflussung, Möglichkeiten, sein Tun selbstverantwortlich und -wirksam zu gestalten, zukommen. Er knackt die Nuss, er findet einen Ausweg, der ihm nicht nur die durch die Diagnose geraubten Handlungsmöglichkeiten zurückgibt, sondern über das Zurückerlangen hinaus geht und Möglichkeiten aufzeigt, die ihm bis dahin nicht bewusst waren: Indem Rava mit »Negativem« konfrontiert wurde, hat er etwas »Positives« erschaffen, indem ihm bewusst gemacht wurde, dass er keine Kontrolle hat, erlangte er Kontrolle.

Funktionsvergewisserung

Aus dem Stigma kann eine Ressource werden, man muss es nur recht anzustellen wissen. Fast hat es den Anschein, als wolle Rava dieses Motto mitteilen. Gegenüber anderen besitzt Rava einen Vorteil: Er kann aus den »Asiaten« das »Maximum herauskitzeln«. Kaum ein »Asiat« könnte dies, denn welcher »Asiat« wäre schon vertrauenswürdiger und geeigneter für deutsche Firmen als Rava Mahabi. Kaum ein »Deutscher« könnte dies, denn »als Deutscher in Asien zu arbeiten, ist ziemlich schwierig«, weil »die mit der weißen Haut (...) die Kolonialzeit [verbinden]«. Sicher, im Bereich »Vertrieb« würde Rava Schwierigkeiten bekommen,

Schwierigkeiten, die »Deutsche« nicht hätten, aber im Bereich »Asien« würden die »Deutschen« Schwierigkeiten bekommen, Schwierigkeiten, die Rava nicht hätte.

Aus den »Asiaten« das »Maximum herauskitzeln« – dafür ist Rava der geeignete, der richtige Mann. Diese Erkenntnis gebiert Rava in der schlaflosen Nacht. Aus der Not der Minderwertigkeit macht Rava den Vorteil der Außergewöhnlichkeit und besinnt sich der eigenen Ressourcen und Fähigkeiten. Die Anti-Insignien zugeschriebener (Nicht-)Zugehörigkeit, die Indizien zugeschriebener intellektueller und charakterlicher Schwäche, von denen Rava sich nicht lösen kann, ohne sich von seinem Körper zu lösen, instrumentalisiert er, um beruflich eine Position zu finden, in der er erfolgreich sein kann.

Er versichert und vergewissert sich eines nahezu exklusiven Platzes in dem Spiel, das vielleicht »Marktwirtschaft«, »Kapitalismus« oder »Leistungsgesellschaft« heißt (Rava Mahabi steht kurz vor dem Abschluss seines Betriebswirtschaftsstudiums). Rava positioniert sich, er verortet sich, indem er sich auf das, was ihm möglich ist, sich auf seinen Platz, seine Stelle, seine Rolle und seine Funktion, dem, was ihm qua der Merkmale seiner selbst zukommt und möglich ist, besinnt. Aus den »Asiaten« das »Maximum herauskitzeln« – das könnte Ravas Funktion werden.

Funktional ist eine Tätigkeit, wenn sie für den Zusammenhang, in dem sie stattfindet, Nutzen bringt. Die Tätigkeit, die Rava im Sinn hat, ist nützlich, da sie der Institution, für die Rava arbeiten wird, Profit und Rava daher nicht nur Lohn, auch Anerkennung eintragen wird. Rava entwirft eine zukünftige berufliche Tätigkeit, die seine Entlohnung garantiert, in der er sich anerkennen kann, die darüber, dass er nützlich ist, von anderen anerkannt wird und in der er von anderen anerkannt ist – die Begeisterung der Assessmentanleiterin als Rava sein Zukunftsmodell präsentiert ist ein erstes empirisches Indiz: Rava wird Anerkennung ernten, er hat einen Platz gefunden.

Anerkennungsarbeit

Die Mitteilung der Assessmentanleiterin ist eine Defizitbotschaft. Denn Ravas Aussehen wird zunächst als Manko deutlich gemacht, ein Nachteil, der ihm das Ausüben einer beruflichen Tätigkeit erschwert und Ravas funktionalen Wert in Frage stellt. Die Mitteilung der Assessmentanleiterin informiert auch darüber, dass Ravas Wert als Arbeitskraft einstweilen unklar ist, nicht erkannt und folglich auch nicht anerkannt werden könne. Weil Rava als »Ausländer« identifiziert wird, und weil Rava sich als »Ausländer« identifiziert, kommt ihm ein geringes Maß an Anerkennung zu. Er wird weniger wertgeschätzt, respektiert, und geachtet, erfährt weniger Zustimmung als jemand, der eine symbolisch anders belegte Physiognomie hat.

Rava hat einen deutschen Pass, ist in Deutschland aufgewachsen und meint, mehr von der deutschen als, wie er sagt, der »asiatischen Kultur« beeinflusst zu sein. Dennoch sagt er, dass er »Ausländer« sei. Er sagt dies, weil er nicht selbstverständlich als natio-ethno-kulturelles Mitglied akzeptiert wird. Rava ist ein »Ausländer«,

und »Ausländer« zu sein ist ein Makel. Diesen Makel des Ausländer-Seins sucht Rava wettzumachen und greift dabei auf Strategien der Funktionsvergewisserung und Vermarktung seiner eigenen Person zurück.

In dem Augenblick, als er einen Platz findet, an dem er »besser« ist als »jeder andere Deutsche«, hat er den Makel wettgemacht. Als er einen Platz findet, der exklusiv ihm zukommt, erntet er die Früchte der anstrengenden Arbeit: reale oder vorgestellte Anerkennung von konkreten Anderen (zum Beispiel von der schließlich doch »begeisterten« Assessmentanleiterin), aber vielleicht noch mehr von dem imaginativen Publikum (Elkind 1980) im Kopf, das durch Applaus, Hohngelächter und Buhrufe das Gefühl, respektiert und anerkannt zu sein, reguliert.

Der Erfahrung, Rassismus ausgesetzt zu sein, muss nicht zwangsläufig zu chronischer Verzweiflung, Handlungsunfähigkeit, übermäßiger Schreckhaftigkeit oder zu anderen Leidenszuständen führen. Menschen, die in einem Erfahrungsklima von Rassismus aufwachsen, lernen mit diesen Erfahrungen in einer Weise umzugehen, die für ihre Lebenssituation, für ihr Selbstverständnis und für ihre sozialen Bezüge funktional und angemessen sein kann – zumindest, wenn – wie bei Rava Mahabi – eine bestimmte Negativintensität der Erfahrung nicht überschritten wird und materielle, soziale und kognitive Ressourcen der Bewältigung von Belastungen zur Verfügung stehen.

Gleichwohl geht aus der Analyse der Assessment-Episode auch hervor, wie problematisch und bedeutsam die Bedeutung von Rassismuserfahrungen ist: Rassistisch Diskreditierbare sind im Rahmen dieser Erfahrung mit der Botschaft konfrontiert, dass in dem Aufenthalts- und Lebenskontext, der ihren gewöhnlichen und selbstverständlich geltenden Alltagszusammenhang bezeichnet, eine Bedrohung und Benachteiligung ihrer Person (und ihnen nahestehender Personen) als Folge der gesellschaftlichen Ordnung selbstverständlich ist, die das Leben in dieser gesellschaftlichen Ordnung zu einem prekären Leben macht. Der Umgang mit dieser Botschaft – einerlei ob ignorant, privat, öffentlich, sublim, politisch, psychotherapeutisch, aggressiv oder verstohlen – ist anstrengend. Denn es gibt in der Regel keine eindeutige Lösung der Spannungen, die für Rassismuserfahrungen charakteristisch sind: Diese Spannungen werden bestehen bleiben, denn Rassismus (bis auf weiteres) *works*.

Die Assessment-Episode zeigt, dass der subjektivierende, individuell produktive und damit situativ entlastende Umgang mit Rassismuserfahrungen potenziell beinhaltet, dies in der Logik des Denkens vorzunehmen, die Bedingung der Erfahrung von Rassismus ist. Die »Schwierigkeiten«, die Rava Mahabi als »optischer Ausländer« im »Vertrieb« bekäme, bewältigt er, indem er das Spiel, das auf dem Code der Physiognomien und Hautfarben basiert, mitspielt und eingedenk seiner positiven Wirkung auf »Asiaten« aus ihnen das »Maximum herauskitzeln« will. Mit dieser Bewältigungsform ist Rava in die Falle des Rassismus geraten.

3.5 Die Fackel des Körpers⁵

Die Fackel des Körpers leuchtet hell
Die Fackel des Schmerzes

Wenn mein Name,
wohin ich mich auch wende,
Ausländer ist,
wenn mein Name,
schwach und trocken,
Ausländer ist,
dann brennt er hell

Das Feuer des Schmerzes

ist

Die Säule der Reinigung
ist

Die Säule der Hoffnungslosigkeit

Die Säule des Einwands,
der ungehört bleibt

Die Säule des Glaubens.

Das Feuer des Schmerzes leuchtet weit
Sein Rauch weht in die Welt
Und lässt diese eine andere werden

Wenn mein Name Ausländer ist,
und kein anderer Name,
dann brenne er,
dann brenne ich.

5 Auch zu finden in: Mecheril, Paul (2025a). *Rassismus und das Lieben. Zwölf Bruchstücke*. In: Atali-Timmer, Fatoş et al. (Hg.): *Diverse Differenzen. Perspektiven auf Diversitätsbewusste (Sozial-)Pädagogik und Bildung*. Festschrift für Rudolf Leiprecht (S. 178–192). Oldenburg: UOLP.

Am 26. Mai 1982 hat sich Semra Ertan, 25-jährig, an der Kreuzung Simon-von-Utrecht-Straße/Detlef-Bremer-Straße in St. Pauli selbst in Brand gesetzt und ist als Ausdruck, also als Folge und als politisches Zeichen von zweierlei aus dem Leben verbrannt: erstens der rassistischen Realität, die Ausländer macht und zweitens der gesellschaftlichen Ignoranz gegenüber der Not und dem Leid und der Ausweglosigkeit, die diese Realität ist.

So wirkt Herrschaft: sie herrscht verachtend, verstümmelnd, vernichtend und tilgt Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft der Verachteten, Verstümmelten und Vernichteten.

Semra, wir hätten Dich gerne gehört.

Bekliyoruz
 Uzat kollarını ılıman kenterlin
 Hürriyet kokan denizlerinden
 Gençlerin cıgıllıklarına kulağını ver
 Boz bulanık hayalerimizi dağıt temelden
 Tutsak isteklerin söylenmemiş sözleridir o yüzler
 Hürriyeti asırlarca uzat
 Olumlu meyvelerdir gördüğün başlangıçlar
 Parlak ufuklar gibi tüket karanlıkları
 Unutma ki her nutukta bir başka vadin vardı
 Unutulmuş dağların özlem kokularıyla
 Dağıt sisleri, karış hayatımıza
 Hürriyet fısıldayarak gerçek yap hayalleri
 Uzat kollarımıza
 Beraberliğimizde kaybol, in yavaş yavaş

Kiel, 26 Kasım 1976⁶

Wir warten
 Reiche deine Arme aus den milden Städten,
 Deren Meere nach Freiheit duften,
 Gib dem Aufschrei der Jugend Gehör.
 Wirbel unsere verworrenen Träume um,
 Diese Gesichter sind die gefangenen Wünsche unausgesprochener Wörter,
 Lasst die Freiheit um Jahrhunderte wahren,
 Die Anfänge, die du siehst, tragen Früchte
 Wie aufstrahlende Horizonte.
 Vertreibe die Dunkelheit,

6 Aus: Ertan 2020, S. 19.

Vergiss nicht, in jeder deiner Reden gab es unterschiedliche Versprechen
 Mit den vergessenen und nach Sehnsucht duftenden Bergen.
 Vertreibe den Nebel, misch dich ein in unser Leben,
 Freiheit, flüsternd lass die Träume wahr werden,
 Reiche deine Arme – unseren Armen,
 Verschmelze in eins, steige sachte herab.

Kiel, den 26. November 1976⁷

3.6 Ökologie, Rassismus und planetarische Gerechtigkeit (mit Nadine Etzkorn)⁸

Auch und vielleicht nicht zuletzt die Klimakrise zeigt in ihren vielfältigen, multidimensionalen Auswirkungen wie der Zunahme und Ausbreitung von Gesundheitsrisiken, Konflikten, Kriegen, der Verknappung von allgemeinen Gütern wie Boden, Wasser und Luft, der Zerstörung von Lebensgrundlagen und damit forcierter Fluchtmigration deutlich, dass ökologische und soziale Fragen nicht voneinander zu trennen sind (z.B. Faist und Schmidt 2020; Otto 2023; Schraven 2023). In dieser Perspektive auf die ökologische Krise wird auch der Zusammenhang von ökologischer Krise und einer Denkungs- und Handlungsweise deutlich, die für rassistische Herrschaftsverhältnisse grundlegend ist. Es können drei idealtypische Aspekte des Zusammenhangs unterschieden werden.

Natur- und Menschausbeutung

Mit Bezug auf die aktuellen ökologischen Krisen spielen *Macht- und Ausbeutungsstrukturen* eine wesentliche Rolle. Sie tragen zur Beschleunigung und Verfestigung der Klimakrise bei und erschweren ihre Überwindung.

Post-, dekoloniale und feministische Analysen zeigen auf, dass die Praxis der allmählichen Zerstörung der ›Natur‹ in einer Beziehung der Äquivalenz zur Praxis des Rassismus steht. Dies wird insbesondere mit Blick auf die *Natur- und Menschausbeutung* deutlich, die ihren Ursprung in der Objektifizierung der rassifizierten und naturalisierten ›Anderen‹ als auch der nichtmenschlichen Lebewesen hat. Die Ausbeutung von Menschen(-Gruppen) als auch die Ausbeutung der Natur (ihrer natür-

7 Aus: Ertan 2020, S. 18.

8 Verwandte Ausführungen finden sich auch hier: Etzkorn, N. und Mecheril, Paul (2025). *Ökologie, Rassismus und planetarische Gerechtigkeit*. In: FARN (Hg.). Lokale Saat, globale Ernte. Demokratischer Umgang mit rechten Ideologien in Zeiten sozial-ökologischer Krisen. (S. 83–95). Berlin: Naturfreunde-Verlag Freizeit und Wandern; Etzkorn, Nadine und Mecheril, Paul (2026). *Ökologie und Rassismus*. In: Bojadžijev, A., Mecheril, P. und Quent, M (Hg.) Rassismusforschung. Baden-Baden: Nomos (im Druck).

lichen ›Ressourcen‹, Tier- und Pflanzenwelten etc.) können gelesen werden als Ausdruck der ›Kolonialität der Natur‹ (Alimonda 2019) und Folge einer in der Europäischen Moderne aufkommenden anthropozentrischen Perspektive auf das Zusammenleben auf der Erde, in der Tiere, Pflanzen und unbelebte Materie kaum einen eigenständigen Wert besitzen und daher in ihrer Existenz in erster Linie am Nutzen, den sie für den Menschen zu besitzen scheinen, bemessen werden. Nicht zuletzt feministische sowie post- und dekoloniale Theorien machen auf die Schattenseite der »Naturalisierung der Moderne« (Mignolo 2012, S. 46, Herv. i. O.) aufmerksam, in deren Namen die Welt im Zeichen der Vernunft und Rationalität neu geordnet wurde. In feministischer Tradition weisen Autor:innen wie Shiva und Mies (2016) oder Walsh (2015) darauf hin, dass grenzenloses Wachstum mit Gewalt gegen die Natur, gegen Frauen und indigene Bevölkerungen einhergeht. Maria Lugones (2020) verweist darauf, dass koloniale Praktiken der Moderne vergeschlechtlichte und rassifizierte Körper hervorbringen, denen Menschlichkeit verweigert wird. Mit ihrem Konzept der »Kolonialität von Geschlecht« (Lugones 2020, S. 63) versucht sie zu erläutern, wie die patriarchale Herrschaft von Männern über Frauen zur emotionalen, sexuellen und körperlichen Ausbeutung von Frauen führt: Indem das kolonialisierte und rassifizierte (Nicht-)Subjekt zum Teil des ›Natürlichen‹ erklärt wird, wird Ausbeutung, Herrschaft und Gewalt gerechtfertigt. Pflanzen, Tiere und Menschen wurden durch die entstehenden Disziplinen wie Botanik, Zoologie oder Anthropologie kategorisiert, klassifiziert und hierarchisiert. Diese Formen der Objektivierung, Verdinglichung und Rationalisierung markieren einen grundlegenden Einschnitt der Selbst- und Weltverständnisse.

Grundlegend für die hier bedeutsame Denkungsart ist hierbei die Entgegensetzung von Natur und Kultur: »Nature was invented and distinguished from Culture. Culture characterized Human/Man while Nature framed the realm of animal, vegetal, and mineral. The Chain of Beings located Human/Man at the top of the world created by God and so the classification established, while at the same time, a hierarchy among beings. By the same token, since Culture is what Humans do, Nature became the facto surrogated to Human cultivation and, later on, exploitation« (Mignolo 2017, S. 461f.). Die Praxis der Natur- und Menschausbeutung gründet legitimatorisch und funktional auf der Hierarchisierung und Objektifizierung der rassialisierten und naturalisierten ›Anderen‹ als auch der nicht-menschlichen Lebewesen. Edgardo Lander führt die Natur- und Menschausbeutung auf die Trennung von Geist/Körper und Kultur/Natur zurück, dass das Fundament für eine »Beziehung der Exteriorität zur Natur« (2019, S. 190) bildet. Diese Form der Nichtbeziehung ist für Lander Kern einer gewinnmaximierenden und sich kaum begrenzenden, wachstumsorientierten Wirtschaftsweise. Ähnlich wie Lander bemerkt auch Jason Moore, dass »der Blick auf die NATUR als etwas Äußeres eine Grundbedingung der Kapitalakkumulation« darstellt (Moore 2020, S. 9, Herv. i. O.). Viele kapitalismuskritische Analysen, die sich mit der kapitalistischen Produktions- und

Lebensweise beschäftigen, machen auf die Verwertungslogiken (neo-)liberaler Produktionsverhältnisse und die Aneignung und Ausbeutung der Natur aufmerksam (Brand und Wissen 2017). Das Augenmerk auf die Verschränkung kapitalistischer Aneignung und Ausbeutung von Natur mit (post-)kolonial rassistischen Verhältnissen ermöglicht hierbei das zugrunde liegende ideologische Muster zu erkennen, das Ghassan Hage (2017) »generalized domestication« nennt, einem spezifischen Modus der Existenz, der danach trachtet, »to create a world where the most salient quality of everything that comes into existence is that it ›exists for‹ (...) a domesticating subject (...)« (Hage, 2017, S. 83). Diese, auf den instrumentellen Umgang mit anderen und spezifischen Anderen zielende Domestizierung (Zähmung, Kontrolle über Leben und Sterben, Genuss), betrifft die Mensch-Nichtmensch-Relation, bietet aber auch vielfältige Möglichkeiten der Konzipierung, Imagination und Gestaltung von Mensch-Mensch-Relationen und Mensch-Mensch-Differenzierungen.

In Anlehnung an Achill Mbembes (2011) Konzept der Nekropolitik konstatiert Hage, dass es unterschiedliche Formen der Aneignung und Ausbeutung gibt: solche, in denen Menschen und Tiere in Grenzen ausgebeutet werden und solche, in denen Menschen und Tiere sich nicht mehr regenerieren können und bis zum Tod ausgebeutet werden (Hage 2017, S. 54).

Da, wo das domestizierende Denken – durch etwa die politische Stärke von feministischen Bewegungen, die sich gegen die Kultur der Verfügbarkeit der Frau für den Mann richten oder durch die Zunahme antirassistischer Positionen, die die Legitimität rassistischer Praktiken der Verfügung über die Körper der natio-ethno-kulturell kodierten Anderen zurückweisen oder durch Bewegungen, die Tierrechte oder die Bescheidung der kapitalistischen Lebensweise einfordern – in eine grundlegende Krise gerät, kommt dieses zuweilen in einer schamlosen und sich selbst be rauschenden Aufführung seiner selbst zu einer gespenstischen Stärke. Das domestizierende Denken befreit sich dann von den demokratischen Institutionen und Gepflogenheiten, die ihm im Wege stehen, und feiert diese Überwindung als Sieg des Willens zur Beherrschung anderer. Wir sind Zeitzeuginnen solcher fratzenhaften Versuche der Wiederherstellung und Vervollkommnung dieser politischen Kultur der Domestizierung.

Nachhaltigkeitsrassismus

Mit dem Ausdruck Nachhaltigkeitsrassismus sei hier auf eine zweite idealtypische Form des Zusammenhangs zwischen Ökologie und Rassismus verwiesen, in der Vorstellungen eines Entwicklungsvorsprungs des ›Globalen Nordens‹ mit Rückständigkeitsnarrativen und einer Vorrangigkeitslogik des Westens gegenüber dem ›Globalen Süden‹ in den Blick kommen.

Mit der Agenda 2030 und den 17 Zielen für nachhaltige Entwicklung (SDGs) formulierten die Vereinten Nationen 2015 eine Vision für eine friedliche und nachhaltige Weltgemeinschaft (UN, 2015). Das in den 17 SDGs angelegte Nachhaltigkeitsver-

ständnis wird hierbei dafür kritisiert, dass es einem westlichen Entwicklungsparadigma und der Idee endlosen Wirtschaftswachstums folgt. Das Ziel, dem die SDGs verpflichtet sind, besteht in der Sicherung einer als modern und fortschrittlich geltenden (Welt-)Gesellschaft, die innerhalb klassischer Wachstumsnarrative gedacht wird (z.B. Schöneberg und Ziai, 2021).

Die Idee von ›Entwicklung‹ bleibt auch mit dem Zusatz ›nachhaltig‹ problematisch, da sie tief in westlich-eurozentrischen Denkweisen, kolonialen Machtstrukturen und Dominanzkulturen verwurzelt ist (Frieters-Reermann, 2017). Aram Ziai beschreibt Entwicklung als eine Ideologie des Westens – ein »eurozentrisches und hierarchisierendes Konstrukt« (2014, S. 407) –, welches eine »kulturimperialistische Ökonomisierung der Welt und die Entwertung traditioneller Praktiken und traditionellen Wissens« fortschreibt. Dieses Entwicklungsdenken geht davon aus, dass der Globale Norden einen ›Entwicklungsvorsprung‹ hat und der Globale Süden ›rückständig‹ sei. Solche Narrative sind eng mit kolonialen Logiken verknüpft und prägen auch heute noch die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit (Castro Varela und Dhawan, 2020).

Entlang der Ziele für nachhaltige Entwicklung wird der ›Entwicklungsstatus‹ von Individuen, Gruppen und von ganzen Kontinenten diagnostiziert, bewertet und verglichen. Hierbei besteht die Tendenz, Narrative und Semantiken einer ›zivilisatorischen Überlegenheit‹ und ›Fortschrittlichkeit‹ zu bedienen, in denen das konstruierte ›westliche‹ ›Wir‹ als nachhaltiger und verantwortungsvoller inszeniert wird (Fornet-Betancourt, 2017). Ein solches Entwicklungsdenken ermöglicht die Tradierung eines eurozentrischen Selbst- und Weltbildes, welches koloniale und rassistische Praktiken wie die Einteilung von Menschen(gruppen) als entwickelt vs. unterentwickelt, fortschrittlich vs. rückständig, traditionell vs. modern fortführt (Castro Varela und Dhawan, 2020). Aus rassismuskritischer Perspektive stellt sich hier die Frage, welches Subjekt der Transformation in Nachhaltigkeitsdiskursen und -praktiken aufgerufen und erzeugt wird (Pritz 2018). Welche Menschen(-Gruppen) bzw. gesellschaftlichen Milieus werden als (passive) ›Problemgruppe‹ adressiert? Wer sind die (aktiven) ›Protagonist:innen‹ bzw. sogenannten ›Change Agents‹ des sozial-ökologischen Wandels? Wer hat das Privileg über Zukunft nachzudenken? (Castro Varela 2007)

Umwelt- und Klimarassismus

Die ökologische und soziale Verwüstung des Planeten findet nicht unmaßgeblich als Ausbeutung (z.B. Massentierhaltung, Kinderarbeit in Mienen) und Vergiftung (z.B. Antibiotikaeinsatz in der industriellen Tierhaltung und -nutzung, Atemwegserkrankungen durch Pestizideinsatz, Mikroplastik in den Weltmeeren) von Tieren, Pflanzen und Menschen vor allem in Ländern des Globalen Südens statt. Dass die Klimakrise menschengemacht ist, gilt zumindest wissenschaftlich weitgehend als unstrittig, jedoch suggeriert der Diskurs über den ›menschengemachten Klima-

wandel« ebenso wie das Konzept des Anthropozäns die einheitliche und geteilte Verantwortlichkeit der Menschheit gegenüber der Klimakrise und verschleiert dabei (kolonial-)historische und kapitalistische Prozesse. Der Bericht des IPCCs (2022) zeigt auf, dass nicht alle Menschen historisch betrachtet gleichermaßen zum Klimawandel beigetragen haben. Mehr als zwei Drittel der historischen Treibhausgasemissionen wurden vom Globalen Norden freigesetzt. Mit dem Konzept der Klimakolonialität verweist Sultana (2022) auf die kolonialen und rassistischen Wirkungsweisen der Klimakrise. Die Zunahmen von Armut, Hungernöten, Flucht und Vertreibung aufgrund der Zerstörung der Lebensgrundlagen sind nur einige wenige der dramatischen Folgen, von denen Schwarze Menschen, People of Color und indigene Bevölkerungsgruppen vor allem im Globalen Süden besonders betroffen sind. Zugleich birgt ein einseitiger Blick auf die Vulnerabilität des Globalen Südens die Gefahr, Menschen im Globalen Süden mit Zuschreibungen wie »passiv« und »hilflo« zu adressieren (Fornet-Betancourt 2017) und dabei globale Macht- und Herrschaftsverhältnisse aus dem Blick zu verlieren, die erst zu den Ungleichheitsverhältnissen geführt haben.

Vor diesem Hintergrund stellt Françoise Vergès (2017) dem Begriff des Anthropozäns den des *rassistischen Kapitalozäns* (*racial capitalocene*) gegenüber, der die Ursprünge des Klimawandels in einem globalisierten kapitalistischen Wirtschaftssystem und die in ihr eingeschriebenen rassistischen Machtstrukturen begründet sieht. Die Verwüstung des Planeten unter einer globalen Klimagerechtigkeitsperspektive zu betrachten, geht daher mit der Frage einher, wer eigentlich die Natur in erster Linie beherrscht, ausbeutet und vernutzt und wer von den Auswirkungen dieser Verwüstung vorrangig negativ betroffen ist (Marschner et al. 2024). Für die am meisten von Klimawandelfolgen betroffenen Menschen und Gebiete (*most affected people and areas*, MAPAs) ist der Klimawandel schon lange nicht mehr eine »schleichende Gewalt« (Nixon 2011, S. 2), sondern vielmehr eine »Unterwerfung des Lebens unter die Macht des Todes« (Mbembe 2011, S. 89).

Mit dem Begriff des *Umweltrassismus* werden die »rassistischen Effekte der ungleichen Verteilung von Umweltgütern und -risiken« (Ituen und Tatu Hey 2021, S. 4) im Zusammenwirken von an Rassekonstruktionen anschließenden und diese stärkenden Unterscheidungen, historisch gewachsenen rassistischen Strukturen und Praktiken, kapitalistischen Ausbeutungslogiken und ökonomischen Vormachtstellungen thematisiert. Der Begriff des *Umweltrassismus* (>environmental racism<) etablierte sich in den 1980er-Jahren im Kontext der Umweltgerechtigkeitsbewegung in den USA, die vorrangig dagegen protestierte, dass überwiegend Schwarze Menschen, indigene Menschen und People of Color durch Mülldeponien, Giftmüllanlagen, Chemiefabriken und weiteren Quellen ökologischer Verschmutzung signifikanten gesundheitlichen Gefährdungen ausgesetzt waren (ebd.). In Deutschland

verstößt Umweltrassismus gegen die Grundrechte, da das Grundgesetz die Herstellung gleichwertiger Lebensverhältnisse für alle Bürger:innen garantiert⁹.

Allerdings geht der Ausdruck Umwelt mit damit einher, Natur anthropozentrisch auf das, was den Menschen umgibt, zu reduzieren. Auch daher kann *Klimarassismus* als terminologische Präzisierung des Ausdrucks Umweltrassismus verstanden werden und bezeichnet eine Form der »gesellschaftlichen Verteilung von Belastungen durch den Klimawandel oder durch Klimaschutz- und Klimaanpassungsmaßnahmen, die hauptsächlich die Lebensräume von Minderheiten betrifft« (Liedholz 2021, S. 52). Klimarassismus ist bisher im deutschsprachigen Raum noch wenig untersucht, was nicht bedeutet, dass dieser nicht auch hier existent ist. Zu einigen wenigen Arbeiten in diesem Themenbereich zählt u.a. das Buch zu *Klimarassismus* von Quent, Richter und Salheiser (2022), die unter Klimarassismus vor allem den Kampf der Rechten gegen die ökologische Wende in den Blick nehmen. Sie argumentieren, dass die extrem Rechten vor allem durch den vermeintlichen Verlust ihrer Privilegien, »[...] die sich aus Weißsein, Reichsein oder Mannsein ergeben haben« (ebd., S. 24), im Kampf gegen den Klimaschutz angetrieben werden. Eine klimagerechte Welt braucht laut den Autor:innen grundlegende soziale Veränderungen im globalen Maßstab: »Demokratieförderung, Antifaschismus, Antirassismus, Feminismus, Kämpfe gegen Diskriminierung, gegen soziale Ungleichheit, gegen Antisemitismus, gegen Wissenschaftsfeindlichkeit müssen Hand in Hand mit dem Kampf gegen den Klimawandel gehen« (ebd., S. 245).

Planetarische Gerechtigkeit

Auf die Notwendigkeit, dass sich heutige Menschen als planetare Subjekte begreifen, verweist bereits Gayatri Chakravorty Spivak (2013) und stellt einer globalisierten Welt ein planetarisches Konzept der Verantwortung entgegen. Menschsein als Praxis der Ko-Existenz in planetaren Grenzen zu verstehen, lässt ein »Gefühl der wechselseitigen Verbundenheit zwischen dem Selbst und den Anderen – einschließlich der nichtmenschlichen oder »erdhaften« Anderen« entstehen (Braidotti, 2014, S. 54). Im Vergleich zu Autonomie oder Mündigkeit betont Verbundenheit die konstitutiv relationale Verfasstheit des Sozialen, also des Gesellschaftlichen, des Politischen und der Subjektivitäten. Mit der Idee von Verbundenheit und Relationalität rückt der Umstand der Planetarität des Menschen auf verschiedene Art und Weise in den Vordergrund: auf kognitiver (etwa: Wissen um die konstitutive Nicht-Unabhängigkeit des Menschen; Wissen um epistemische, kulturelle, technologische Verflechtungszusammenhänge, diachron und synchron), auf affektiver (etwa: Sensorium für das Empfinden anderer; Skepsis im Hinblick auf die Evidenz der eigenen Affektivität) und auf praktischer Ebene (etwa gemeinsame Erinnerungs-, Antizipations- und Solidaritätsarbeit).

9 Vgl. https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_72.html

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, nach anderen, relationalen und interdependenten Lebens- und Existenzweisen und dem Beitrag, den etwa Bildungsangebote zur Erkundung, Diskussion, Erfahrung und Ermöglichung einer solchen Lebensweise leisten können. Planetarische Verbundenheit ist eine Seinsweise, die konstitutiv den in der europäischen Moderne entwickelten Glauben an die Vorrangstellung des in seiner rationalen Ausstattung vorrangigen Menschen problematisiert und andere, weniger reduktive Formen des Sich-In-Beziehung-Setzens und In-Beziehung-Seins auf der Ebene von Mensch-Mensch-, und Nicht-Mensch-Mensch-Relationen präferiert und erkundet, die weniger extraktivistisch, gewaltvoll und ausbeuterisch ist (z.B. Haraway, 2018; Tsing, 2018; Yusoff, 2018). »Becoming planetary is a way to consider how the planetary is not a uniform or fixed set of conditions, but rather signals conditions of difference, as well as collective responsibility and possibility with and through those differences« (Gabrys, 2018, S. 11).

3.7 Smith & Wesson

Mit dem Beschreiben das Beschriebene einfangen, nicht, um des Beschriebenen habhaft zu werden, einzig, um es hinter mich zu bringen. Es endlich hinter mich bringen, sage ich, die Smith & Wesson in der Hand und schon in einer ganzen Aufmerksamkeit fixiert, um im rechten Augenblick ..., den Körper gespannt, ... jemandem zuvorkommen; sage ich, eigentlich viel zu müde, um jetzt noch einen Finger krumm zu machen; sage ich, und dränge mich in die Reihe derer, die es hinter sich bringen wollen; sage ich, im lustvollen Elan eines Sportzuschauers, der sich eher auf das, was unmittelbar vor dem Ergebnis liegt, als auf das Ergebnis selbst freut. Das Viele der Welt, ihr Blinken, ihre Facetten, ihre grandiose Gleichzeitigkeit; die Geschehenstraupe, der prall und matschend ausgereifte Kugelstock, das jung und wachsend vorstehende Bollwerk; das Viele der Königin Welt, ihre Gesichter, ihre Offerten, ihre wie Ohrfeigen klatschenden Aufforderungen zur Abkehr, ihre Lust, ihre Begierde, ihre Kälte und ihr Kalkül. Mit dem Beschreiben suche ich das Beschriebene hinter mich zu bringen: Platz! Ich brauche Platz! Ich brauche Raum, meinen heißen Blick zu kühlen. Ich brauche Raum, meine in Unweite angesammelte Kraft loszuwerden wie *released horses*; ich brauche Raum, meine in Furchen verhärtete Stirn zu erweichen, ihr, die sich am entfernten Horizont spiegelt, sanft und gut zuzusprechen: Komm schon, bring es hinter dich! Das Beschreiben verzehrt das Beschriebene, das Beschreiben frisst sich durch die Welt, ja, meine kokette, ja, meine unberechenbare Königin, ich löchere dich. Ich löchere dich mit meiner Smith & Wesson, weil ich dich im Bett dieses schäbigen Hotels überraschte, weil mein müder Körper noch immer funktioniert und in den entscheidenden Augenblicken keinen Fehler macht. Mit einer einzigen Handbewe-

gung, Drehen und Drücken des Knaufs in einem, habe ich die Tür geöffnet, bin ins Zimmer gesprungen und habe dich überrascht. Dir blieb gerade noch Zeit, mich – nicht einmal aufgeschreckt, höchstens vom Lärm irritiert – anzugucken. Dann war es vorbei. Mit dem Beschreiben habe ich das Beschriebene zerstört. Das Schreibwerkzeug ist eine Waffe in meiner Hand, mir zu bahnen einen Weg in die Leere, in die Stille, in die Ereignislosigkeit, in die Gedankenlosigkeit, in das Aussetzen aller Differenzierungen, in Unterschiedslosigkeit, in die Klarheit einer durchwachten Nacht.

Ob ich die weiße Königin töte, weil ich Fanons Lust imitiere? »Ich will nicht als *Schwarzer*, sondern als *Weißer* anerkannt werden« (Fanon 2016 [1952], S. 55). Wen auch immer ich imitiere, wie gern ich mich mit einer Smith & Wesson in der Hand loswürde. Es muss für immer sein, ruft der nicht-weiße Mann in dieser Nacht und ruft nach Stärke, Glauben und Würde. Ich war es nicht, wird er später sagen, ich kann es nicht gewesen sein, weil ich nie war.

Wenn ich meine Hände sanft meinem Gesicht auflege, bildet sich hinter ihnen ein Rhythmus. Ein Rhythmus, der von nichts handelt und doch zu erzählen scheint. Ein Rhythmus, der vertraut ist und doch von neuem erstaunt und erschreckt und neugierig macht. Möglich, dass es der Gang meines Atmens ist, möglich, dass es die alltäglichen Laute des Windes, der Grillen, des Straßenlärms sind. Ein geräuschvoller Ablauf jedenfalls, der sich in meinen Händen sammelt. Ich tauche mein Gesicht hinein. Es erfrischt, es belebt, nicht zu weiterer Handlung, vielmehr zu Stille, zu Regungslosigkeit: In der Mitte eines künstlich erleuchteten Raumes – so denke ich – sitze ich auf einem Holzschemel, die Füße parallel auf den Boden gesetzt und halte meine Hände an mein Gesicht. Eine Zärtlichkeit, die von nichts handelt und doch zu meinen scheint. Jedenfalls nehme ich einen vertrauten und zugleich erstauenden Zug wahr; ein Zug durch Vergangenheit, ein Zug durch eben noch geltende Begebenheiten, in eine Gegend, die jenseits von Natürlichkeit und Künstlichkeit ausgeleuchtet ist. Eine Gegend, in die das Licht aus schrägen Schächten einfließt, sich selbst immerfort transportiert. In einer regungslosen Bewegung übersetze ich in diese Gegend, indem ich mich dem sich in meinen Händen bildenden Flüssigen übereigne, indem ich dem Geschmack und der Süße des kondensierenden Atems folge. Ich folge der rhythmischen Bilderfolge, der Gedankenschleife hinter vorgehaltenen Händen, entkomme, bald auch in Vergangenes, bald auch in die alltäglichen Laute, entkomme in Stille, die bewegt und besänftigt in einem.

Kapitel 4: Das doppelt un-mögliche Subjekt

4.1 Die Religion der Anderen (mit Oscar Thomas Olalde)¹

»Religion« als Differenzkategorie

Die Kategorie »Religion« hat sich in den letzten Jahren im Europäischen und auch deutschsprachigen Diskursraum zu einer medial, wissenschaftlich und politisch wirkmächtigen Kategorie der sozialen Unterscheidung entwickelt. Sie hat sich als soziales Differenzierungsmerkmal auch im Bildungsbereich etwa zur Kennzeichnung einiger Schüler:innen in den schulischen Sprachgebrauch (»kommt aus einer muslimischen Familie«, »ist eine Schülerin mit Kopftuch«), in die Statistik (»Kontakte zu Muslimen«, [de.statista.com](https://www.de.statista.com)) oder in die Organisation und die Praktiken der Bildungssysteme (»interreligiöser Dialog«) Eingang gefunden. Rassismuskritisch interessiert nun, in welcher Weise »Religion« als Mechanismus der natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidung von Menschen und der Zuweisung von Rechten und Pflichten fungiert. Religion bezeichnet wie auch Sprache oder Kultur einen natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitscode (Mecheril und Thomas Olalde 2011). Der Rückgriff auf Religion zur natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidung des Menschen (sowie Territorien und imaginäre Sozialräume) ist besonders wirksam, weil natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeit, auch im Übrigen der Nationalstaat, eine religiös-sakrale Dimension aufweist, die durch den Bezug auf das Religiöse besonders eindringlich mobilisiert werden kann (ebd.). Dies sei auch mit Bezug auf den Diskurs über »Muslime« im deutschsprachigen Raum angesprochen.

Es geht hier (vermutlich ist diese Nahezu-Beteuerung angesichts der seit gewisser Zeit eine Konjunktur aufweisenden Bereitschaft, Rassismuskritik als Antisemitismus zu verstehen und zuweilen zu diskreditieren, zwar unbeholfen, aber viel-

1 In recht ähnlicher, aber ausführlicherer Weise bereits erschienen (Mecheril, Paul und Thomas-Olalde, Oscar (2024). »Die Religion der Anderen«, *Religionspädagogische Beiträge*, 47(2), S. 5–15), wobei es sich bei diesem Text um eine gekürzte Version des mit »Religion oder die Identifikation der Anderen« überschriebenen Kapitels aus Dirim und Mecheril u.a. (2018) handelt, das auf Passagen aus einem bereits publizierten Aufsatz (Mecheril und Thomas-Olalde 2011) zurück geht. Ähnliche Ausführungen finden sich auch an anderer Stelle (Mecheril und Thomas-Olalde 2020).

leicht doch sinnvoll) nicht um die Frage, was als ›Muslime‹ (oder als ›Christen‹ etc.) adressierte und/oder sich adressierende Menschen tun, ob sie womöglich auch antisemitische Figuren reproduzieren, sondern um *einen*, selbstverständlich nicht den einzigen, Bedeutungszusammenhang der Adressierung rassismuskritisch zu kommentieren. Die rassismuskritische Perspektive geht konstitutiv mit einer kritischen Sensibilität für (eigene) totalisierende Geltungsansprüche einher wie auch mit einer Distanz gegenüber identifikatorischer Kritik (vgl. Kap. 5). Rassismuskritischer Praxis geht es weniger um die Angabe von Kriterien, die es ermöglichen, rassistische Akte und, was immer dies heißt, rassistische Personen eindeutig zu bestimmen. Vielmehr verbindet sich mit Rassismuskritik die Ambition zum Thema zu machen, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen Selbstverständnisse und Handlungsweisen von (rassistisch auf- oder abgewerteten) Individuen, Gruppen und Institutionen durch Rassismen vermittelt sind, und welche Alternativen Deutungs-, Handlungs- und Empfindungsmöglichkeiten entwickelbar sind und gestärkt werden können, die mit weniger zerstörerischer Gewalt gegen Andere und sich selbst verbunden sind.

Zwei wissenschaftliche Sprechweisen über Religion

Wenn unter Diskurs eine gesellschaftlich wirksame und Selbstpraktiken oder Weltverständnisse von Individuen gestaltende symbolische Praxis verstanden wird, dann handelt es sich bei Religion um einen Topos und thematischen Gegenstand, der über Texte wie Medienberichterstattung, politische Rede, Schulbücher etc. auf Individuen einwirkt und ihnen ein Bild ihrer selbst, ein Bild der anderen und der Welt nahelegt. In Bezug auf den Diskurs über Religion muss hierbei zunächst zweierlei angemerkt werden. Erstens ist ›Religion‹ eine soziale Unterscheidungspraxis auch in für Subjektbildung bedeutsamen Kontexten wie etwa pädagogischen Arrangements, die zu bestimmten Zeiten prominent ist und in anderen weniger. Spätestens seit dem Zusammenbruch des real existiert habenden Sozialismus und der Irrelevanz des Antagonismus der ›freien Westen‹ vs. der ›kommunistischen Osten‹ ist ein anderer großer Antagonismus an seine Stelle getreten: der ›säkulare Westen‹ vs. die ›muslimischen Länder‹ (etwa Foroutan 2004, Amir-Moazami 2016). Zweitens tendiert die Verwendung der Kategorie ›Religion‹ dazu, spezifische Gruppen und Individuen als ›religiöse Subjekte‹ zu identifizieren und zu charakterisieren (Alexander-Kenneth Nagel verwendet in diesem Zusammenhang den Ausdruck »Religionisierungsfalle«; 2023, S. 94). Die Kategorie Religion wird in den Medien, der Politik, aber auch in der Wissenschaft und nicht zuletzt in pädagogischen Debatten somit unterscheidend verwendet. Ein Zitat von Volker Krech bringt diese doppelte Relativierung der diskursiven Reichweite der Kategorie ›Religion‹ prägnant zum Ausdruck:

»Während bis in die 1990er Jahre hinein etwa noch von ›türkischen Zuwanderern‹ oder sogar ›Gastarbeitern‹ die Rede war, heißen sie jetzt mehr oder minder pauschal Muslime. Im Vergleich etwa zu anderen religiösen Migranten sind orthodoxe Christen immer noch Griechen, während Tüorkinnen und Tüorken Muslime geworden sind« (Krech 2009, S. 11).

Einige Sozial- und Kulturwissenschaftler:innen diagnostizieren seit einiger Zeit einen *religious turn* (vgl. u.a. Nehring und Valentin 2008), eine Wende zum Religiösen in kulturellen Manifestationen und diskursiven Praktiken, die v.a. im sogenannten Westen (vgl. Hall 2016) zu beobachten sind. Dieser *turn* umfasst unterschiedliche Redeweisen über religiöse Sachverhalte. Im Folgenden werden zwei Redeweisen unterschieden.

Religion als individualisierende Aneignung

In den letzten Jahrzehnten hat sich anders als wissenschaftliche Voraussagen, die im Zuge fortschreitender Modernisierung die zunehmende Irrelevanz des Religiösen prognostizierten, das Religiöse als gesellschaftlich relevante Dimension nicht verflüchtigt (vgl. etwa Knoblauch 2009, 15ff.). Ganz im Gegenteil ist in den letzten Jahren in der Wissenschaft vermehrt die Rede von der Wiederkehr des Religiösen, von der zunehmenden Entsäkularisierung und Sakralisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Unabhängig davon, ob Säkularisierung, wie beispielsweise Thomas Luckmann formuliert (Luckmann 1991), nicht selbst ein Mythos der Moderne ist und insofern berechtigter Weise gefragt werden kann, ob je ein Rückzug des und aus dem Religiösen stattgefunden hat, kann jedoch für die gegenwärtige Situation durchaus eine Veränderung festgestellt werden, die womöglich weniger als Renaissance, vielmehr als eine Transformation des Religiösen (Knoblauch 2009) bezeichnet werden kann.

Nach Thomas Luckmann verschwindet in industriellen (und heute postindustriellen) Gesellschaften nicht Religion an sich, sondern es wandeln sich die Formen sozialer Institutionalisierung religiöser Sinngebung, bzw. sie verlieren an Bedeutung zugunsten von individualisierten Formen der Religiosität, die durch Auswahl, Synkretismus und Diffusität gekennzeichnet sind (vgl. Luckmann 1963, S. 66ff.). Luckmann (1991) zufolge nehmen religiöse Bedeutungen in säkularen Gesellschaften zunehmend eine soziale und kommunikative Gestalt an, die nicht mehr ohne weiteres als religiös erkannt wird. Dies bezeichnet er als »unsichtbare Religion«. Hubert Knoblauch (2009, S. 25) verweist darauf, dass die »Metapher von der ›unsichtbaren Religion [...]‹ keineswegs den Schwund der Religion behauptet. Die These der unsichtbaren Religion besagt vielmehr, dass religiöse Inhalte immer häufiger in einer sozialen und kommunikativen Gestalt auftreten, die nicht mehr als religiös erkennbar ist. Die Religion besteht also weiter, sie ist nur nicht mehr als solche sichtbar«.

Einige Aspekte dieser Wiederkehr bzw. Wandlung des Religiösen, die auch von der intensiven Thematisierung von Transzendenz-Phänomenen (Tod, Apokalypse) getragen wird, werden als Entinstitutionalisierung und Neuformierung religiöser Handlungsmuster und Selbstverständnisse beschrieben sowie als Individualisierung (»der eigene Gott« ist eine Formulierung, die Ulrich Beck eingebracht hat, Beck 2008) und als gleichzeitige Entprivatisierung der religiösen Erfahrung (etwa Knoblauch 2009, S. 38ff.). *Pluralisierung, Popularisierung* und *(De-)Privatisierung* des Religiösen sind zentrale Themen neuerer religionssoziologischer Debatten. Die wissenschaftliche und nicht immer eindeutig disziplinär verortbare Thematisierung von Religion, welche die Bedeutung von Religion für gesellschaftliche und historisch situierte Individuen der Gegenwart untersucht, hebt in Formulierungen wie Individualisierung der Religion (z.B. Gabriel 1996), Zwang zur Häresie (Berger 1979), in dem Verständnis von alten und neuen religiösen Sinnangeboten als spirituellen Warenhäusern und göttliche Supermärkte (Ruthven 1991) oder auch in der Rede von der Entinstitutionalisierung und der Entkirchlichung religiöser Welt-sichten und Handlungspraktiken (vgl. Dellwing 2007, S. 13–17), die Freisetzung und Entpflichtung der Individuen aus kulturell, generational und institutionell vorgegebener Religion bei gleichzeitiger Aufforderung zur Gestaltung der eigenen (Nicht-)Religiosität hervor. Exemplarisch sei hier die oben erwähnte These der »unsichtbaren Religion« von Thomas Luckmann (1991) angesprochen; diese kann als paradigmatisch für eine bestimmte Redeweise im Diskurs über Religion gelten.

Luckmann definiert die Bedeutungs- und Machtverschiebungen etablierter religiöser Systeme im Zuge von Modernisierungsprozessen nicht als »eine Art individualpsychologischen Glaubensverlust [...] *en masse*«, sondern als »Verselbständigung der gesellschaftlichen Institutionen gegenüber einem übergreifenden, religiös symbolisierten Sinnzusammenhang, als Lösung institutioneller Bereiche aus dem Kosmos religiöser Sinngebung« (Pollack 2003, S. 22). In dieser religionstheoretischen Perspektive erscheint Religion nicht mehr als geschlossenes institutionalisiertes Sinnsystem, in das sich Individuen einfügen, sondern als Objekt individueller und privater Wahl. Die These, dass Religion individuell anzueignen ist, wird damit in Zusammenhang gebracht, dass historisch gewachsene institutionalisierte Religionen durch eine zunehmende Säkularisation der gesellschaftlichen Verhältnisse ihre Deutungsmonopole verlieren. Ihre kanonisierten Sinnangebote bleiben jedoch erhalten und treten – das ist das Zeichen pluraler Gesellschaften – in eine Art Konkurrenz zueinander sowie mit nicht institutionalisierten (oft als »quasi-religiös« bezeichneten) Transzendenzpraktiken. Die einzelnen Subjekte eignen sich nunmehr jene religiösen »Identitätsbausteine« an, die ihren Erfahrungen und Bedürfnissen am ehesten entsprechen und machen dadurch Religion mittels subjektiver Umdeutungs- und Aneignungspraktiken zu einer unterschiedlich relevanten »Privatangelegenheit«. Individualisierung, Privatisierung und Destandardisierung

von Religion (etwa Berger 1979, Taylor 2002, Casanova 2009) verweist gewissermaßen auf ein ›Aneignungsmodell‹.

Religion als identitäres Schicksal

Eine zweite wissenschaftliche, mediale und auch politische Sprechweise über Religion attestiert bestimmten Gruppen eine hohe religiöse Mobilisierungskraft und rückt die Bedeutung religiös codierter Positionen und die politische und soziale Dynamik religiös organisierter Gruppen (z.B. muslimische Vereine in europäischen Gesellschaften) in den Vordergrund. So beschäftigen sich etwa politikwissenschaftliche Studien zunehmend mit der Kategorie ›Religion‹ als zumindest potentiell entscheidenden Faktor in den (weltweiten) politischen und zuweilen militärischen Auseinandersetzungen (De Juan und Hasenclever 2009). Solche Erklärungsmodelle weisen – bei gegebener Unterschiedlichkeit – eine gewisse Konvergenz auf, die es zulässt, von, neben dem Aneignungsmodell, einem zweiten Modell im Bereich der Thematisierung von Religion zu sprechen: dem Modell der *schicksalhaften religiösen Identität*.

Unter den wissenschaftlich-politischen Positionen, die mit der Kategorie Religion gesamtgesellschaftliche und globale Entwicklungen erklären, stellt die These vom »Kampf der Kulturen« von Samuel P. Huntington (1998; orig. 1991) das wohl meistdiskutierte und vermutlich auch wirkmächtigste Beispiel dar. Huntington entwirft ein Globalszenario, in dem der Anspruch kein geringerer ist, als »den wahren Motor der Geschichte« offenzulegen. Dieser besteht in der Re-Vitalität von Kultur und Religion als identitätspolitische Ordnungsprinzipien. Der Kern des Entwurfs Huntingtons besteht darin, ›Kultur‹ und ›Religion‹ als jene Identitätselemente zu kennzeichnen, die einen realen, historischen und politischen Gehalt und politische Mobilisierungskraft besitzen. Huntington teilt die Welt in neun Kulturkreise auf, die – ganz nach der Power-Balance-Doktrin im Kalten Krieg – um militärische und wirtschaftliche Dominanz konkurrieren. Dem ›Westen‹ stehen nach Huntington z.B. der »afrikanische«, der »indische«, der »japanische« und der – als einziger »Kulturkreis« eindeutig religiös definiert – der »islamische Kulturkreis« gegenüber. Es ist gerade diese »islamische Welt«, die in der These Huntingtons als Gegensatz zur »westlichen Identität« besprochen wird. Dem »Islam« als *Religion der Anderen* wird dabei nicht etwa die historische Rolle von Religionen im Westen oder die Rolle westlicher Religiosität zugebilligt. Vielmehr dient der Islam dazu, das Nicht-Muslimisch-Sein des Westens zu unterstreichen. Kritiken an Huntingtons Positionen halten seine Thesen für eine diskursive Hervorbringung des Islam als eines Feindbildes des Westens, das die Leerstelle an Antagonismen ausfüllt, die das Ende des sogenannten Kalten Krieges und der ideologischen Zerteilung der Welt in Ost-West mit sich brachte. Die Thesen Huntingtons sind hierbei von einem reichlich einseitigen Bezug auf Religion geprägt, in dem ein Unterschied

zwischen einer Wir- und einer Nicht-Wir-Gruppe im religiösen Wesen der Anderen gesehen wird.

Andere Überlegungen zur ›neuen Weltordnung‹ weisen zuweilen darauf hin, dass die Gewaltausbrüche, der Terror und der ›kulturelle Hass‹, der dem Westen entgegengebracht wird, eine Reaktion auf den militärischen, politischen und kulturellen Imperialismus darstellt, der mit einer vom Westen gesteuerten Globalisierung einhergeht; so z.B. die These von »Jihad vs. McWorld« von Benjamin Barber (1996), dessen politische und globalisierungskritische Positionen eine essentialistische Aufteilung der Welt voraussetzt: hier eine (pervertierte und hegemoniale) wirtschaftliche Rationalität des Westens, dort die kulturell und religiös erklärbare Abwehrreaktion der Unterdrückten, die mit der ›muslimischen Welt‹ identifiziert werden.

In der Publizistik und im populärwissenschaftlichen Bereich kann sogar von der Entstehung eines eigenständigen Genres gesprochen werden, der ›Islam-Aufklärungsliteratur‹. Dazu gehören ›historische Darstellungen‹, die die tiefen Wurzeln der ›muslimischen Identität‹ belegen sollen, genauso wie Biographien von unter dem Islam leidenden Frauen, religionskomparative Theorien, den Islam rehabilitierende Untersuchungen, Kampfschriften, die die westlichen Werte vor einer Islamisierung der Gesellschaft zu bewahren trachten, dem ›interreligiösen Dialog‹ verschriebene Plädoyers und theologische Handreichungen zur Entdeckung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Christ:innen und Muslimen etc. Dem bereits als anders identifizierten muslimischen Subjekt wird auf den Grund gegangen, es gilt dieses als (von einer bestimmten Gesellschaft, Mentalität, Religion, Geschichte) geprägt zu erkennen, zu kennzeichnen, es zu erklären und zuzuordnen. Wenn im Aneignungsmodell es die Subjekte sind, die (ihre) Religion machen, so ist es im Modell der schicksalhaften religiösen Identität Religion, die Subjekte macht.

Religiöses Othering

Die Skizze des (auch) wissenschaftlichen Sprechens über Religion zeigt eine Disparität auf. Auf der einen Seite finden sich Ansätze, die die Existenz und die lebensweltliche Relevanz von Religion in komplexen, individualisierten, pluralen und globalisierten Gesellschaften als fluides, optionales, deinstitutionalisiertes Phänomen begreifen. In der zweiten Sprechweise über Religion wird nicht nur die Existenz und lebensweltliche Relevanz, sondern auch die subjektformende, kulturelle, gesellschaftliche und politische Wirkmächtigkeit von Religion konstatiert. Zu diesem diskursiven Rahmen gehören Thesen über das Religiöse, die sich in rhetorischen Figuren wie »Die Wiederkehr des Religiösen«, »Die Rache Gottes« (Kepel 1994), »Kampf der Kulturen« (Huntington 1998), aber auch – vor allem in der medialen Berichterstattung und in öffentlichen Debatten – dominanten Narrativen wie »der Wertkonflikt der Religionen«, der »demokratiefeerne Muslim«, oder der

»Konflikt zwischen Islam und der Emanzipation der Frau« artikulieren (kritisch hierzu Attia 2009).

Die Trennlinie verläuft zwischen einem (wissenschaftlichen) Sprechen über Religion, das religiöse Phänomene in ihrer Komplexität individuell, gesellschaftlich, historisch und soziologisch kontextualisiert auf der einen Seite und diskursiven Sprechpraktiken andererseits, die Subjekte in den Blick nehmen und in reduktiver Weise auf die Wirkmächtigkeit von Religion rekurren, um diese Subjekte zu thematisieren, darzustellen, zu erklären und zu positionieren. Einen zugespitzten Typ dieser Praxis des Sprechens über die Religion der Anderen wird nun mit Hilfe des Begriffs des Ausdrucks des religiösen Otherings ein wenig genauer ausgeführt.

In ihrer Untersuchung des hegemonialen Diskurses über ›den Islam‹ und ›die Muslime‹ stellt Iman Attia (2009) fest, dass es sich bei der generalisierenden Redeweise über ›die Muslime‹ um mehr als ›antimuslimische Stereotypen‹ handelt: die Verschränkung von Diskursen über ›Muslime‹ in kulturellen und wissenschaftlichen Tradierungen (Orientalistik, Islam- und Religionswissenschaften) mit mächtigen und sich selbst reproduzierenden Negativnarrativen (die ›unterdrückte muslimische Frau‹, der ›rückständige islamische Migrant‹ usw.), politischen Praktiken und Alltagsdiskursen deutet auf die Wirkmächtigkeit einer bestimmten diskursiven Praxis hin, die eine soziale Gruppe durch Essentialisierung, Attribuierung und Repräsentation hervorbringt. Diese diskursive Hervorbringung der religiösen Identität von Muslimen ist auf eine konstitutive Art und Weise mit der Hervorbringung eines nicht-muslimischen Wir-Narrativs verbunden. Die Fixierung der religiösen Identität muslimischer Subjekte ermöglicht in dieser Praxis erst die Konstruktion des Selbstbildes eines komplementären Wir. Hier zeigt sich eine Figur, in der der Rekurs auf Religion mit einer hegemonialen Zuordnungspraxis verbunden ist, die einen symbolischen Raum schafft, in dem Exklusion und Dominanz legitimiert werden können. »Bei der Suche nach einer Legitimation für die Behandlung des Einwanderers als Fremden ist man nicht ganz zufällig auf die Religion gestoßen. Der religiöse Blick eröffnet eine einmalige Möglichkeit, den als Nicht-EU-Bürger verbliebenen ›Einwanderer-Resten‹ ein eindeutiges Merkmal zuzuschreiben, nämlich eine orientalistisch-islamische Grundeinstellung. Das hat noch dazu den Vorteil, dass man dann auf ethnische Distinktionen verzichten kann, die sich bislang alle als sehr flüchtig und nicht belastbar erwiesen haben.« (Bukow und Heimel 2003, S. 34)

Spätestens seit dem 11.09.2001 ist es im Westen üblich, vom Islam als von der anderen Religion zu sprechen. Auf einer globalen Ebene begegnen uns (geo-)politische Diskurse, die den Islam als die Religion bestimmter Gesellschaften thematisieren. So wird von der ›islamischen Welt‹, von ›islamischen Ländern‹, vom ›islamischen Einflussgebiet‹ etc. gesprochen: »Der Islam ist für die ›westliche Welt‹ zur zentralen Bedrohung geworden. Seit dem 11.9.2001 hat sich das Bedrohungsgefühl ins Wahnhafte gesteigert. Zwar wird in politischer korrekter Rede, wenn es um den

Feind geht, nur vom ›Islamismus‹ gesprochen, aber der zweite Code signalisiert: Der Islam ist der Feind« (Hamburger 2009, S. 53).

Um die Grammatik dieser (subjektivierenden) Praktiken besser beschreiben zu können, bietet es sich an, auf den Begriff des *Othering* zurückzugreifen. *Othering* hat sich als Schlüsselbegriff postkolonialer Theorienbildung etabliert. In Anlehnung an psychoanalytisch-theoretische Konzepte von Jacques Lacan wurde der Begriff im postkolonial-theoretischen Kontext von Gayatri Chakravorty Spivak neu geprägt und seit den 1970er Jahren vor allem in anthropologischen Ansätzen breit rezipiert. Lacans Überlegungen bilden den theoretischen Rahmen, in dem Subjektwerdung und Identitätsbildung nicht als solipsistischer Prozess des (wie auch immer aufgefassten) Selbst, sondern als stete »Spiegelungsdynamik« verstanden wird. Das Bild, in dem ein Kind durch die Betrachtung seines Spiegelbilds, d.h. erst durch die Entdeckung des anderen zur »Selbstbewusstwerdung« kommt (Lacan 1968, zit.n. Eden 1991, S. 309–314), veranschaulicht diese Dynamik. Nach Spivak erkennen kolonialisierte Subjekte sich erst durch dominante diskursive Praktiken des kolonialen Zentrums als solche und zwar in Abhängigkeit zu diesen (Spivak 1996). Kolonialisierende Praktiken bringen Subjekte hervor.

Eine andere Perspektive fokussiert gerade jene diskursiven Praktiken, die Andere zu Anderen machen und dadurch ein kollektives Selbstbild erzeugen. Diese Perspektive wurde vor allem durch die Arbeiten von Edward Said zur Konstruktion des Orients als antagonistisches Gegenbild des Okzidents bekannt und einflussreich. In »Orientalism« analysiert Edward Said (2003) jene diskursiven Praktiken, die »den Orient« und »die Orientalen« erst hervorbringen und in einer konstitutiven Relation zum Selbstbild des Westens stellen. Die Mechanismen und die Wirkmächtigkeit dieser Praktiken lassen sich – so Said – nur im Kontext des europäischen Imperialismus und dadurch als Legitimierungs- und Stabilisierungspraxis von Herrschaftsansprüchen gegenüber den konstruierten Anderen verstehen.

Said analysiert Praktiken der Wissensproduktion, die den Orient orientalisieren. Die Etablierung der Orientalistik als akademisch anerkannte Disziplin korreliert historisch mit der europäischen expansionistischen Politik in den sogenannten Orient. Auf den Verwaltungsstrukturen des Kolonialismus aufbauend gedeiht in Europa ein nahezu obsessives Studium des Orients (Castro Varela und Dhawan 2020, S. 106), das vorgibt, die Anderen verstehen zu wollen. In diesem Gestus werden ›Informationen‹ über die Anderen gesammelt und zu einem Wissenskorpus formiert, das die Anderen erklärt. Diese ›Erklärung‹ setzt freilich voraus, dass in einem Prozess der Essentialisierung die Anderen als homogene Gruppe konstruiert worden sind und identifiziert werden. Kollektivierung und Essentialisierung sind zwei Momente ein und derselben epistemologischen Operation. Durch Essentialisierungspraktiken werden heterogene Wissensbestände zu einer kompakten Wissenshülle gemacht, die es ermöglicht, produzierte Informationen zu relevanten Aussagen über die vermeintliche Wesenhaftigkeit der Anderen zu machen. Werden

Essentialisierungspraktiken zu alternativlos plausibel erscheinenden Diskursen, so ermöglichen sie jene epistemischen Praktiken, die absolut von den Individuen absehen. Das Spezifische, das Lebensweltliche, das Subjektive, das Biographische wird als solches aufgehoben bzw. allein als das Allgemeine zugelassen. Die epistemische Wissensproduktion des Orients – so Said – legitimiert, dass ein ›Orientale‹ zuerst ein ›Orientale‹ ist, dann ist er ein Mensch und letztlich wieder ein ›Orientale‹ (Said 2003, S. 102).

Iman Attia (2009) stellt in ihrer Studie zu antimuslimischen diskursiven Praktiken in Deutschland fest, dass unterschiedlichen und widersprüchlichen Tendenzen im Diskurs über den Islam die Essentialisierung ›der Muslime‹ als zentrales Moment gemeinsam ist, selbst wenn die sprachlichen, pädagogischen oder politischen Intentionen divergieren. Um Muslime zu vereinnahmen, zu verstehen, zu diskriminieren, zu tolerieren, zu integrieren, zu bekämpfen oder unter ihnen »Unterscheidungen und Differenzierungen« vorzunehmen, ist es zuerst notwendig, sie in ihrem vermeintlichen Wesen begriffen, also festgelegt zu haben (vgl. Attia 2009, S. 7).

Eine der zentralen Thesen Saids besagt, dass die Konstruktion des Orients (Orientalismus) nicht zufällig ist. Ihr geht eine machtpolitische Entscheidung voraus (Said 2003, S. 96ff.), der eine Dominanzintention zu Grunde liegt. Gerade dieser Punkt wurde als monokausal, vereinfachend und letztlich selbst wiederum essentialistisch kritisiert. In seiner Replik auf diese Kritik erläuterte Said, dass es ihm nicht um die Schaffung eines neuen Westen-Feindbildes ginge, sondern um die Analyse diskursiver Praktiken. *Otherring* kann in diesem Sinne als Praxis der Identifikation und Objektivierung von und durch Herrschaft aufgefasst werden. Identifikation und Objektivierung sind hierbei relationale Operationen, die Andere hervorbringen und damit die *positionelle Superiorität* (»Positional superiority«; Said 2003, S. 5) der Nicht-Anderen ratifiziert. Identifikations- und Objektivierungspraktiken sind Sprachformen, die aus Subjekten ›Exemplare‹ machen. Said hat darauf hingewiesen, dass Objektivierungspraktiken sich vor allem der Mittel der Beschreibung bedienen, um Fakten herzustellen. Verobjektivierende Praktiken erheben nicht nur momentane und subjektive Erfahrungen oder Beobachtungen auf die Ebene von objektivem Wissen, sie abstrahieren und befestigen zugleich die (machtpolitischen) Differenzen, die die Beobachtungen und ihre Artikulation ermöglichen. Diese Praktiken materialisieren und verewigen Verhältnisse zwischen Beobachtern und Beobachteten, Beschreibenden und Beschriebenen. Westliche Literatur (d.h. jene Literatur, die einen Beitrag zur Selbsterfindung des Westens leistet) über den Islam ist voll von diesen Figuren und in der Iteration dieses symbolischen Mittels erscheint das Bild der Anderen, dem das Bild der Nicht-Anderen unbenannt korrespondiert.

Unter der Perspektive *Otherring* werden spezifische Kontexte und Prozesse der Subjektivierung deutlich, die Produkt der Institutionalisierung des vermeintlich objektiven, hegemonialen Wissens über die Anderen in einem politischen Machtzusammenhang sind. Religion kann hierbei einer Markierung von Personen dienen,

die in einem doppelten Sinne eine Eindeutigkeit suggeriert, die im Rahmen von Sicherheitspolitiken und –dispositiven funktional ist: Menschen haben eine und nur eine Religion (Was aber zum Beispiel ist mit multireligiösen Familien oder anderen synchronen Vervielfältigungen und womöglich Verschmelzungen? Was ist mit der diachronen Dynamik, etwa der Konversion, des Abstandnehmens vom religiösen Glauben?) und diese Religion hat eine territoriale Referenz, die eindeutig ist.

4.2 Das artikulierte Subjekt²

Ich bin in einer katholischen Gegend aufgewachsen

Kaum ein anderer Begriff wurde und wird in den sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen mit gleicher Akribie bearbeitet und immer wieder aufs Neue verfehlt wie ›das Subjekt‹. Das Subjekt ist ein Versprechen und ein Traum, es ist ein Anspruch, ein Recht, Programm, Forderung und eine Illusion. Die Unmöglichkeit des Subjektes ist in mehrerer Hinsicht seine Möglichkeitsbedingung: das Subjekt ist un-denkbar, es ist un-wirklich und un-erreichbar. Un-möglich ist das Subjekt, weil es weder möglich noch unmöglich ist, weil es sowohl möglich als auch unmöglich ist.

Die Un-Möglichkeit des Subjektes wird hier zum einen allgemein und zum anderen spezifisch mit Blick auf jene unmöglichen, also ärgerlichen, im Rahmen einer dominanten Auffassung nicht vorgesehenen, illegitimen Subjekt thematisiert, die rassistische Strukturen inferiorisiert hervorbringen.

Die Möglichkeitsbedingung des rassistisch diskreditierbaren Subjekts besteht in einer Struktur des doppelten Mangels, einem unspezifischen Mangel an Geschlossenheit und Identität, der konstitutiv für den Status als Subjekt überhaupt ist, und dem spezifischen Mangel, der aus der hegemonialen Struktur des Rassismus resultiert. Diese Doppelstruktur des Mangels ist die Bedingung der Möglichkeit des rassistisch belangten und diskreditierbaren Subjekts, seines Selbstverständnisses, seiner Leidenschaft, seiner Furcht, seines Widerspruchs und seines Widersinns.

2 Die Kapitel 4.2, 4.4 und 4.5 stellen überarbeitete Fassung von Passagen aus zwei bereits publizierten Texten dar: Mecheril, Paul (2005). *Der doppelte Mangel des Schwarzen Subjektes*. In: Eggers, Maureen Maisha et al. (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland* (S. 73–79). Hamburg: Unrast. Und: Mecheril, Paul (2006). *Das unmögliche Subjekt. Ein Blick durch die erkenntnistheoretische Brille der Cultural Studies*. In: Keupp, Heiner und Hohl, Joachim (Hg.): *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne* (S. 119–141). Bielefeld: transcript.

»Ich bin in einer katholischen Gegend aufgewachsen. Eine meiner besten Freundinnen ging sonntags regelmäßig in die Kirche und später häufig zur Beichte. Sie sang auch im Kirchenchor. Ihr Vater war Schulleiter am Mädchen-Gymnasium und legte viel Wert auf ein vorbildliches religiöses Leben. Auf mich wirkten sie sehr fromm. Ich hatte dagegen nie die Gelegenheit, etwas Genaueres vom Christentum, von Jesus und der Bibel zu erfahren.

Wodurch ich mich in der Grundschulzeit von den anderen unterschied, war auch, daß ich an ihrem Religionsunterricht nicht teilnehmen durfte. Und wenn ich schon einmal eine Kirche betrat, mit den anderen, morgens beim Schulgottesdienst, wies man mir ganz hinten in der Kapelle einen Platz zu. Zu weiteren Zugeständnissen konnte sich meine Lehrerin aus »Gewissensgründen« wie sie meinte, nicht entschließen. Wie gerne wäre ich bei den übrigen Kindern gewesen! Für mich war das sehr bitter« (aus Swietlik und Yilmaz 1996, S. 19f.).

Was passiert hier? Ayse Yilmaz' Erinnerung – und auch die Darstellung der Erinnerung im Kontext des die Darstellung evozierenden Interviews; doch ich verzichte darauf, Kontextualität und Fragen der »Gültigkeit« des Berichtes zu thematisieren, sondern behandle den Text als Material, das Gedanken anregt³ – spiegelt Zugehörigkeitserfahrungen wider, also Erfahrungen, in denen Eigenschaften der Relation zwischen Einzelnem und einem sozialen Zusammenhang zum Thema werden. Wie es für alltagsweltliche Darstellungen nicht unüblich ist, wird hier etwas zum Thema, da es problematisch geworden ist. Weil Ayses Zugehörigkeitserfahrungen nicht auf fraglose Verhältnisse verweisen, sind sie thematisch bedeutsam und berichtenswert. Eingeleitet wird die Darstellung der Erfahrung prekärer Zugehörigkeit durch einen Hinweis auf Differenz, die (noch) keine Differenz auf der Ebene kultureller Handlungsweisen und die auch (noch) kein physiognomisierter Unterschied ist. Ayse sagt nicht, dass der relevante Unterschied zwischen ihr, Kind-Ayse, und den anderen darin bestehe, dass sie auf der Ebene von Handlung und Präferenzen kulturell anders disponiert sei als die anderen, noch macht sie auf eine Differenz des Aussehens, ihrer Erscheinung im Vergleich zu den Erscheinungen der anderen aufmerksam. Der hier berichtete Unterschied besteht zunächst schlicht darin, dass für Ayse ein Verbot Gültigkeit hat und an ihr wirksam werden kann. Für Ayse gilt eine Einschränkung, die für die anderen nicht gilt. Dies unterscheidet und identifiziert sie. Ayses Gegenwart vergegenwärtigt das Verbot, so wie das Verbot Ayse als von den anderen unterschiedene vergegenwärtigt. Das Verbot (be)sondert sie von dem Rest der Schulklasse. Es lotst sie in die Position, eine Andere zu sein, indem es sie sowohl zeitlich (die Religionsstunde) wie räumlich (der Gebetsraum) von den Anderen separiert und genauer: von den Anderen zeitlich und räumlich partiell trennt. Weil

3 Diese methodologische Haltung habe ich an anderer Stelle genauer erläutert (Mecheril 2003/2023, S. 32ff.; auch: Mecheril 2025b).

die Aufteilung Ayse innerhalb und im sozialen Rahmen zeitweise und raumspezifisch sondert, weil die Aufteilung nicht vollständige Nicht-Zugehörigkeit und nicht vollständige Dehumanisierung, sondern eine partiell zurückgenommene Zugehörigkeit anzeigt, ist die Unterscheidung alteritätsproduktiv. Erst, wenn das Problem der Anderen sich im imaginären Raum des Eigenen stellt, wird es zu einem praktisch relevanten Problem, dessen Bearbeitung die ›Binnen-Anderen‹ konstituiert.

Dass darüber hinaus diese Figur der inferiorisierenden Positionierung in jedem sozialen Raum, in jedem wodurch auch immer begrenzten und erzeugten sozialen Kontext möglich ist, wird sehr schön dadurch veranschaulicht, dass Ayse, wenn sie den diffus mit einem Verbot belegten Raum betritt, einen Zusammenhang, der durch diese Einschränkung aufgewertet wird, in einer toposymbolischen Praxis der Allokation erneut an einen anderen Ort verwiesen wird, der ihren Status, eine Andere zu sein, symbolisiert. Die alteritätsproduktive Struktur des Raumes ist nicht schlicht vorgegeben, sondern wird situativ von den kulturellen Akteur:innen erzeugt. Für Ayse bedeutet dies, dass sie auch im allerheiligsten Raum der Zugehörigkeit damit rechnen muss, dass eine neue symbolische Aufteilung des Raumes eingeführt wird, die sie als Andere positioniert und ihren Status bestätigt.

In der berichteten Situation ist vor allem die angeordnete Bewegung des Körpers im Raum, die fremdinstruierte Bewegung des Körpers auf den ihm zugewiesenen Punkt jene Praxis, die Ayses Position im Raum der Kapelle als Position einer Anderen markiert. In jedem öffentlichen Raum, den das Kind Ayse betritt, dies ist die Lektion, die sie in dem schulischen Kontext lernt, wird und kann diese Praxis der Separierung qua differentieller Zuordnung zu und in symbolisch geordneten Räumen stattfinden, deren Struktur aufgrund der Zuordnungspraxis wahr wird und deshalb immer wieder und immer wieder auch neu wahr gemacht wird.

Identity under Erasure

Die Hinweise auf das, was in der von Ayse berichteten Episode geschieht, verweisen darauf, dass das Verhältnis von Einzelner und sozialem Kontext auch als eine verräumlichte und dynamische Relation aufgefasst werden kann. Dieses relationale und darin non-essentielle Verständnis geht mit einem Subjektverständnis einher, das auf den Begriff der Identität nicht in dem Sinne verzichtet, dass er durch einen neuen Begriff ersetzt würde, das jedoch »identity under erasure« (Hall 1996, S. 1) denkt. Diese paradoxe, gewissermaßen methodologische Figur des Ausstreichens des Identitätsbegriffs, der ihn nicht zum Verschwinden bringt, sondern ein Denken der Grenze und an der Grenze befördert, ist kennzeichnend für das Subjektverständnis, das hier in Anlehnung an einige Texte aus dem Feld der Cultural Studies expliziert wird: Identität ist un-möglich.

›Identität‹ ist erkenntnispolitisch nicht schlicht irrelevant, sondern kann zunächst in zweierlei Weise verstanden werden: als strategische Möglichkeit der Sichtbarmachung von machtvollen Praktiken der Missachtung marginalisierter

Erfahrungen und Praxisformen, und als würdevolles kommunikatives und reflexives Format, in dem Individuen sich selbst verstehen. Die (mikro-)politischen Auseinandersetzungen um Identität/Differenz, in denen beispielsweise kulturelle, religiöse und sexuelle Minderheiten um Anerkennung ringen, sind ein Beleg für die strategische Wirksamkeit des Identitätsdiskurses. Wer an der Analyse und Kritik von Verhältnissen interessiert ist, in denen sich Gruppen, die sich im Wechselspiel von Zuschreibung und gemeinsamer Erfahrung konstituieren, mit Einschränkungen konfrontiert sind, und wer für Möglichkeiten eintritt, die gemeinsame Erfahrung jenseits der Einschränkung darzustellen und zu modifizieren, wird den Identitätsbegriff nicht vorschnell verwerfen. Kulturelle Identität, schreibt Stuart Hall (1994, S. 30), »hat ihre Geschichten – und Geschichten haben ihre realen, materiellen und symbolischen Effekte. Die Vergangenheit spricht weiter zu uns«. Wo dieses Weitersprechen, diese Anrede der Vergangenheit und die Erwidern als Vergegenwärtigung, verhindert werden – wie etwa unter Bedingungen kultureller und lingualer Dominanz –, in diesen antagonistischen Verhältnissen werden Kräfte freigesetzt, die bedeutsam sind, da sie entweder zerstören oder ermöglichen oder beides zugleich.

Freilich kann der Bezug auf Identität nicht schlicht affirmativ ausfallen. Am Beispiel der Anerkennung ihrer Identitäten einfordernden (kulturellen) Minderheiten wird deutlich, dass der Identitätsdiskurs und Politiken der Identität machtvoll ›Identität‹ als homogene und statische Größe behandeln, erfinden und erzählen und erzählen müssen, um ihren Forderungen Gewicht und Glaubwürdigkeit zu verleihen. Seyla Benhabib formuliert diesen Zusammenhang so (1999, S. 19):

»Alle Identitätsbewegungen sind soziologisch gesehen folgendem Paradox ausgesetzt: Sie sind gezwungen, die Kontingenz oder Willkür behaupteter Identitätsdefinitionen festzustellen, während sie gleichzeitig für deren essentiellen Charakter eintreten. Identitätsansprüche gelten als fundamental, essentiell, nicht verhandelbar und als eindeutig unterscheidbar von den Ansprüchen anderer, mit denen die jeweiligen Gruppen rivalisieren.«

In einem Interview mit Christian Höller hat Stuart Hall (1999a) mit Bezug auf die historische Relevanz des Identitätsdiskurses für die Cultural Studies zwei Phasen unterschieden, die er Identitätspolitik eins und zwei nennt. Zunächst bestand das produktive Potenzial des Identitätsdiskurses für die Cultural Studies darin, dass er »Fragen zuließ, die zuvor aufgrund der vermeintlichen Klassenfundierung von Identität ausgeschlossen worden waren« (ebd., S. 101). Mit dem politischen Identitätsdiskurs gelangte die Fragmentarität und Vielfaltigkeit, die Kontingenz und damit der Möglichkeitsraum von Selbst- und Fremdverortungen in den Blick. »Das gleiche passierte auf kultureller Ebene mit der Explosion der britischen Rockmusik: Arbeiterklassen-Kids, die ans College oder auf die Kunsthochschule gingen, ihr

Studium abbrechen und zu so etwas wie Straßen-Intellektuellen wurden. All diese Bewegungen schrieben keine Klassenidentitäten oder klaren Positionen im politischen Spektrum mehr zu. Auf die Frage, wo sich jemand zugehörig fühle, folgten vielmehr Sätze wie: ›Ich bin eine Frau‹, ›Ich bin schwarz‹, ›Ich bin ein Peacenick‹. Cultural Studies versuchten damals, diese Prozesse zu verstehen und sich mit ihnen natürlich auch politisch zu identifizieren. Im nachhinein könnte man diese Phase als ›Identity Politics One‹ bezeichnen« (ebd., S. 102). Als Phase der ›Identity Politics Two‹ bezeichnet Hall den sich anschließenden Diskurs, der sein Augenmerk einerseits dem ausschließenden Charakter jeder Identität schenkt und jede ›Identität als extrem komplex, intern differenziert, auch als widersprüchlich« (ebd., S. 103) betrachtet und weiterhin darauf hinweist, dass die Zuwendung zum Identitätsthema mit der wenig überzeugenden politischen wie analytischen Tendenz einherging, Fragen der Verteilung von Ressourcen und Wohlstand sowie Fragen der staatlichen Ordnung eher in den Hintergrund zu rücken. Als Ergebnis dieser kritischen Beschäftigung mit Identität folgt für Hall, dass Identität und Identifizierungen zwar bedeutsam für die Beschäftigung mit der Frage sind, wie Menschen ihr Leben führen und verändern⁴, dass aber erstens ›Identität‹ keineswegs die alleinige Dimension ist, auf der Fragen kollektiver und personaler Praxis entschieden wird, und dass zweitens nur ein non-essentialistisches Identitätsverständnis Referenzpunkt eines angemessenen Subjektkonzeptes sein kann.

Das Phänomen der Identität ist im Zuge dieses Verständnisses weder ein zeitlich an sich stabiles noch ein einheitliches und vereinheitlichendes Phänomen, dessen Ausgangspunkt gewissermaßen vor-sozial und außer-diskursiv zu denken ist. Vielmehr muss Identität verstanden werden als kontingentes und temporäres Angeschlossen-Sein (und Nicht-Angeschlossen-Sein) des Individuums an unterschiedliche, spannungsreiche und machtvolle, symbolische und materielle Zusammenhänge. Identitäten, heißt es an einer anderen Stelle bei Hall (1994, S. 29), »sind die Namen, die wir unterschiedlichen Verhältnissen geben, durch die wir positioniert sind, und durch die wir uns selbst anhand von Erzählungen über die Vergangenheit positionieren.« Sobald in diesem Sinne Identitäten als narrative Relationierung und relationierende Narration gedacht werden, stellen Identitäten temporäre Vergewärtigungen des Prozesses dar, der Individuen mit Diskursen verbindet und zu Subjekten macht.

Identitäten stellen damit Beschreibungen temporärer Verbindungen zwischen diskursiven und psychischen Strukturen dar. Und ›Subjekt‹ kann vor diesem Hintergrund als Bezeichnung für den *unbestimmten* Ort und den Anspruch verstanden werden, der sich im Kontext dieser Verbindungen und Zusammenhänge konstituiert

4 »Ohne Identifikation [mit einer Sache, einer Bewegung, einer Gruppe] lassen sich überhaupt keine Leute irgendwo für ein Anliegen versammeln« (Hall 1999a, S. 103).

und Träger und Empfänger, Medium von Identität(sbeschreibung)en und Handlungen ist. Insofern in ›Identität‹ der kontingente und »vernähte« (*suture*; Hall 1996, S. 5) Zusammenhang zwischen diskursiven Praktiken und den psychischen Strukturen zum Ausdruck kommt, ist ›Identität‹ die (auftrennbare) Naht zwischen Subjektposition/Anrufung und Strukturen des psychischen Apparates, die als Ermöglichungsbedingung des je konkreten individuellen oder kollektiven Subjekts verstanden werden können.

Diese Verbindung darf hierbei nicht als einseitiger Prozess des Ergriffen- oder Angesprochen-Werdens des Individuums verstanden werden, sondern bezeichnet einen Vorgang, der nur gelingen kann, wenn das Individuum sich in die ihm zukommende, zurufende, zuschreibende Subjektposition fügt, der Anrufung nachkommt und, wie Judith Butler (2001) ausführt, sich umwendet und der Zurufung zuwendet. Dieses investive, identifikatorische Einbringen – in dem das Eingebachte erst ausgebildet wird und sich ausbildet – kann mit Hilfe des Begriffs der *Artikulation* näher untersucht werden.

Die artikulative Konstituierung des Subjektes

Kommen wir auf Ayse Yilmaz Erinnerung zurück. Aus der Perspektive des Schulkindes, aus der Ayse in der oben angeführten Sequenz erzählt, ist die Differenzenerfahrung, die Inferioritätserfahrung und die Erfahrung verwehrter fragloser Zugehörigkeit gewissermaßen ›an und für sich‹ repräsentiert und nur diffus und inhaltlich nicht bedeutsam auf natio-ethno-kulturell kodierte Differenz bezogen. Ayses Wunsch, bei den anderen Kindern sein zu wollen, ihr Wunsch, fraglos und unterschiedslos eine von ihnen unter ihnen zu sein, steht im Vordergrund.

Ayse ist ein Erfahrungen machendes, wünschendes und wunschbegabtes Wesen. Subjekt-Status wird durch das Vermögen, Erfahrungen machen zu können, begründet: »Everyone exists at the centre of a phenomenological field and thus has some access to experience, to some knowledge about themselves and their world« (Grossberg 1996, S. 98). Subjektivität bezeichnet einen erfahrungsbegründeten Zugang zu Welt oder besser: eine Ausrichtung und Einrichtung der Einzelnen in der Welt, die ihr ein nicht allein kognitives Wissen von der Welt und sich selbst vermittelt.

Erfahrungen existieren nicht an sich und nicht für sich, sondern sind in einer umfassenden Weise in diskursive Zusammenhänge eingebettet. Der Prozess der Verknüpfung wie auch das Ergebnis dieses Prozesses der musterbildenden Verknüpfung von Erfahrungen mit Diskursen kann als Subjektivierung verstanden werden. So ist es gedankenexperimentell vorstellbar, dass Ayses Erfahrungen der partiellen Separierung und ihr Wunsch nach selbstverständlicher Zugehörigkeit mit unterschiedlichen (z.B. ethnisierenden, religiösen, politischen) Diskursen verknüpft werden. Der Topos der Verknüpfung von Diskurs und Erfahrung weist bereits darauf hin, dass es sich bei den im Artikulationskonzept bedachten An-

schließen nicht um willentliche Selbst-Anschlüsse eines überlegten und überlegenden Subjekts handelt; eher um das Gegenteil: Die Theorie der Artikulation »fragt, wie eine Ideologie ihre Subjekte entdeckt und nicht wie das Subjekt die notwendigen und unvermeidlichen Gedanken denkt, die zu ihm gehören. Sie ermöglicht es uns zu denken, wie die Ideologie die Menschen handlungsfähig macht und es ihnen ermöglicht, auf einsichtsvolle Weise ihre historische Situation zu begreifen, ohne diese Formen der Einsicht auf ihre sozioökonomische, Klassen- oder soziale Position zu reduzieren« (Hall 2000b, S. 65f.).

Das Konzept der Artikulation geht zurück auf die Arbeiten Antonio Gramscis und deren Rezeption insbesondere durch Ernesto Laclau. Die ursprüngliche Stoßrichtung des Artikulationsbegriffs richtet sich gegen die orthodoxe marxistische Auffassung, dass politische Handlungsfähigkeit und Subjektivität allein von der klassenspezifischen, gesellschaftlichen Position der Akteur:innen vermittelt sei. Artikulation weist auf die kontingenten Verknüpfungen (zwischen Diskursen und sozialen Kräften) hin, aufgrund derer die Genese von (politischer) Subjektivität zwar nicht prognostiziert, aber rekonstruiert und plausibel gemacht werden kann. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (1991) verstehen unter Artikulation das Knüpfen solcher Relationen zwischen unterschiedlichen Elementen, die aufgrund der Verknüpfung ihre Bedeutung oder Identität verändern.

»Artikulation ist die Produktion von Identität auf der Grundlage von Differenz, von Einheiten aus Fragmenten, von Strukturen auf der Grundlage von Praktiken. Artikulation verbindet eine bestimmte Praktik mit einem bestimmten Effekt, einen bestimmten Text mit einer bestimmten Bedeutung, eine bestimmte Bedeutung mit einer bestimmten Realität, eine bestimmte Erfahrung mit einer bestimmten Politik. Und diese Verbindungen fügen sich zu größeren Strukturen zusammen. Artikulation ist ein fortwährender Kampf, Praktiken in einem Feld von sich ständig ändernden Kräften neu zu positionieren, die Möglichkeiten des Lebens neu zu definieren, in dem man das Feld der Beziehungen – den Kontext –, in dem die Praktik verortet ist, neu definiert.« (Grossberg, zit.n. Lutter und Reisenleiter 1998, S. 82f.)

Artikulation verweist auf einen aus unterschiedlichen Elementen gestalteten Zusammenhang, der ein kontingentes und temporalisiertes Gefüge ergibt, das nur im Kontext spezifischer historischer Bedingungen verstanden werden kann. Wenn – in einer einseitigen und künstlich übersteigerten Betrachtungsweise – das Fragment des Berichtes von Ayse als »unartikuliert« verstanden wird, wird deutlich, dass in der Produktion des Andersseins durch eine Zuordnung im Raum, durch eine Verschiebung und negative wie positive Positionierung von Ayses Körper Ayse noch nicht von Diskursen angerufen wird. Das Kind Ayse erfährt ihre Position (noch) unangerufen und unverknüpft, ohne Bezug auf Diskurse natio-ethno-kulturell kodierter

Differenz und Identität. (Kind-)Ayses Erfahrung ist ›real‹, sie ist (nachträglich) auch benennbar, in diesem Sinne artikuliert, aber nicht angebunden; es stellt sich in dem Darstellen und Mitteilen, diesem einen Verständnis von Artikulation der Erfahrung, noch keine Verbindung her zwischen der Erfahrung, die als Variante und Aspekt sozialer Kraft zu verstehen ist, und sozialen Systemen, Ensembles und Regimen von Wissen, in denen die Erfahrung eingebettet und die soziale Kraft, die in ihr enthalten ist, gebahnt werden kann. Artikuliert in diesem Sinne ist das Subjekt, wenn es im Zuge seiner sich in Erfahrung und Sprachigkeit konstituierenden Subjektivität von diskursiven Formationen angerufen wird und sich anrufen läßt. Dort, wo gehört und geantwortet wird, dort, wo ein ›Erkennen‹ stattfindet, das die soziale Kraft der Praktiken und Erfahrungen für eine nicht bestimmte Zeit und in einem vorläufigen Modus bindet, wird eine Subjektposition bezogen und konstituiert sich in diesem Bezug ein Subjekt als Träger und Empfänger von Identität.

Die artikulative Konstituierung des Subjektes als Träger und Empfänger von Identität ist nun – anders als dies Ansätze behaupten, die gewissermaßen mono-analytisch die Relevanz einer bestimmten (z.B. ökonomischen, kulturellen oder genderbezogenen) Hinsicht auf das Soziale totalisieren – durch eine Pluralität von Anschlüssen und ›Investments‹ gekennzeichnet. »[W]as wir erkannten«, führen Ernesto Laclau und Chantal Mouffe mit Bezug auf ihr 1985 erschienenes Buch »Hegemony & Socialist Strategy« in einem Gespräch mit Ian Angus aus, »ist, daß das Subjekt durch eine Vielfalt der Subjektpositionen konstruiert wird, daß eine wesentliche Uneinheitlichkeit zwischen diesen Positionen existiert und daß es fortwährende Praktiken der Reartikulation gibt« (Angus 1998, o.S.). *Vielfalt der Subjektpositionen, Uneinheitlichkeit zwischen den Positionen und Praktiken der Reartikulation* sind drei Merkmale, die dann in den Vordergrund gerückt werden, wenn das Subjekt, wie bei Laclau und Mouffe, entschieden non-essentialistisch konzipiert wird.

Allerdings tendiert die Abkehr von essentialistischen Lesarten dazu, theoretisch kontingente, aber empirisch beharrliche Begrenzungen zu unterschätzen. Auch wenn Prozesse der Verknüpfung und der Identifikation als kontingente Phänomene gedacht werden müssen, und Reartikulationen möglich sind, so ist doch »nicht alles potenziell mit allem artikulierbar« (Hall 2000b, S. 71). Die Limitation der Verkopplung, die sich empirisch in Phänomenen des Anschließen-Könnens und des Anschließen-Wollens zeigt, muss nun in erster Linie als eine Limitierung durch Verhältnisse gedacht werden, die Möglichkeiten der Bewegung und des Anknüpfens quantitativ und qualitativ differentiell verteilen.

Empirisch wirkliche Körper werden in sozialen Feldern distribuiert und an bestimmte Orte (etwa in den Hinterraum einer Kapelle) verwiesen. An diesen Orten finden kontingente Verknüpfungen von Erfahrungen und Diskursen, von Bezeichnungen und Bedeutungen (zum Beispiel: ›Kanake‹, ›schwarz‹, ›schwul‹) statt, die weder beliebig noch determiniert sind, sondern einer Regelmäßigkeit eher folgen

als gehorchen; sie wird im Tun angezeigt, ist also nicht in einem strengen Sinne prognostizierbar, kann aber wohl rekonstruiert werden.

4.3 Wie einfältig und wie einfach mein Leben ist

Ich war heute auf einer einzigen Wiese, einer, die taub war gegen das Außen und war mit dem Betrachten gedankenverloren beschäftigt, beschäftigt mit den wie im Zeitraffer vergehenden und aufsprießenden Blüten der Erinnerungen und dem Aufschwung der Vorstellungen. Ich habe am Rand der Wiese gesessen und über sie hinweg gesehen in den Himmel der Nacht und in den Himmel des Tages und habe mich kalt geborgen gefühlt wie in der Gegenwart eines davon und verlorengegangenen großen Bruders, dessen leuchtender Blick mich dereinst beschützte.

Der Himmel bei Tag wie bei Nacht ist mein großer Bruder.

An seine leuchtenden Augen erinnere ich mich und daran, wie sicher ich mich in diesem Blick einrichten konnte.

An seine Haare erinnere ich mich, die mich zuweilen gestreift haben, und an ihren Geruch.

Wie unbeschwert diese Zeit war. Ich trage ihre entlegene Unbeschwertheit in mir.

Am Ufer der Wiese, in der Blüten im Zeitraffer vergehen und neu aufsprießen. Und in dem Meer, das in mir gilt.

Augen und Ohren beansprucht das Meer, meinen Mund, meine Haut. Im Zeitraffer schmecke, rieche, spüre ich die Dramaturgie jeder Blüte und jeder Vorstellung, Erinnerungen an das, was war, und Erinnerungen an das, was hätte sein können und an das, was sein kann.

Siehst Du, wie einfältig und wie einfach mein Leben ist.

Eine einzige Wiese. Jede ihrer Blüten teile ich mit Dir. Jede Blüte des Wiesenmeeres, ihr Wellen, ihre in der Stauchung der Zeit vergehende Schönheit zeige ich Dir und freue mich, dass Du schaut und wie und dass wir uns einander in unseren Blicken, die uns und den Blüten gelten, erkennen.

Sieh doch, es ist warm geworden.

So warm, dass wir uns ins Gras gelegt haben und rücklings, meine linke Hand in Deiner rechten, in den von fahlen Wolken umspielten Himmel sehen und später in das, was die Nacht dort freilegt.

4.4 Das Subjekt als Mangel

Anrufung

Es gibt eine ganze Reihe von in der neueren, im weiten Sinne subjekttheoretischen Debatte einflussreich gewordenen, nicht selten miteinander kommunizierenden Positionen – von Bourdieu, Foucault, Lacan, Laclau über postkoloniale Ansätze zu den Cultural Studies –, die einen allgemeinen Ausgangspunkt in der Ablehnung eines idealistischen Subjektverständnisses, dem sich selbst setzenden Subjekt, finden. Subjekt, Identität, Habitus etc. werden in diesen Ansätzen erstens als konstitutiv aus und in vorgängigen Machtphänomenen begründet verstanden und zweitens werden jene Machtverhältnisse, die Subjekt, Identität, Habitus konstituieren, auch in ihren non-repressiven Formen, nicht allein als Nötigung, Unterwerfung, Unterdrückung oder Verhinderung, sondern auch als Ermöglichung zur Geltung gebracht.

Nehmen wir Louis Althussters Ideologiekonzept zum Ausgangspunkt. Ideologie ist für Althusser (etwa 1973) nicht räuberisch, sie nimmt den Subjekten nicht etwas weg, sie hintergeht sie nicht und täuscht sie nicht hinsichtlich ihrer ›eigentlichen‹ und ›wahren‹ Interessen. Vielmehr ist Ideologie produktiv. Sie erzeugt und ermöglicht Subjekte dadurch, dass Individuen durch imaginäre ›große Subjekte‹ (wie beispielsweise ›Gott‹ oder ›die Nation‹) angerufen werden. So ermöglichen Ideologien Welt- und Selbst-Verständnisse. Mittels dieser imaginären Repräsentationen werden aus Individuen Subjekte. Althussters Interpellationskonzept beschränkt ›Ideologie‹ nicht allein auf ihre materialistische Funktion, sondern betont die symbolische Funktion der Ideologie für die Konstituierung von Subjekten. Das Individuum wird als Subjekt identifiziert, wobei diese Identifikation insofern eine Art von Verkennen darstellt, als das angerufene Subjekt als Produzent und Ursprung der Bedeutungen dargestellt wird, deren Effekt es bloß ist.

Den Prozess der Subjektivierung denkt Althusser als Herrschaft, als Unterordnung des Individuums unter die Regeln des kapitalistischen Staates, die sich nicht alleine im Denken, sondern allgemeiner in der Praxis und durch die Praxis des Subjektes, in der sich das Subjekt konstituiert, vollzieht. Herrschaft wendet sich also nicht gegen das Subjekt, sondern verwirklicht sich durch das Subjekt. Bedeutsam an diesem Verständnis von Subjektivierung ist, dass es gegenüber voluntaristischen Ansätzen auf dem zweiten Teil des Marxschen Diktums, dass Menschen ihre Geschichte machen auf der Grundlage von Bedingungen, die sie selbst nicht geschaffen haben, insistiert und es weiterführt. Diese Bedingungen sind den Individuen nicht äußerlich, sondern durchziehen sie in einer Weise, die sie in ihren Erfahrungen, ihren Stellungnahmen, Wünschen und Ansichten konstituiert.

Herrschaft wirkt oft nur kümmerlich, wenn sie sich auf Praxen des Verbieters und Mechanismen des Zwangs beschränkt, der äußerlich bleibt und dadurch den Protest gegen die fremde Zumutung provoziert. Die Zumutung, die von einem Au-

ßen ausgeht, wird schnell angefeindet. Sicher gibt es unterschiedliche Formen dieser Anfeindung: die äußerliche Zumutung wird lauthals zurückgewiesen oder sie wird mit einer Geste, wie wenn man Fliegen verscheucht, vertrieben oder sie wird durch die in der Jackentasche geballte Faust kommentiert. Anders verhält es sich mit Zumutungen, die man sich selbst auferlegt und erst recht solcher, derer man nicht gewahr wird.

Das rassistisch diskreditierbare Subjekt beschreibt sich, es kommt zu sich, indem es beginnt, sich selbst zu beschreiben. Und als was beschreibt sich das rassistisch belangte Subjekt? Es erkundet sich, es horcht sich aus und tritt in die erkundete und ausgesehene Welt, um in ihr endlich einen mit eigener Stimme benannten und errichteten Ort zu beanspruchen.

Momente der rassifizierenden Konstruktion der Anderen bestehen darin, die Anderen zu definieren (1), sie sodann als Andere in ihrer Beschränktheit, in ihrem Bedrohungspotential, in ihren Wünschen und Handlungsmotiven, in ihren Ressourcen und Vermögen zu erkunden und zu verstehen (2), die protektionistische, disziplinierende, bildende, fördernde, einschränkende Behandlung der Anderen zu organisieren (3) und schließlich darin, eingesetzte Prozeduren der Betrachtung und Behandlung zu legitimieren (4). Diese vier Momente sind auch für jene raffiniertere Variante der Herrschaft kennzeichnend, in der die Anderen sich selbst errichten. Der objektivierenden Konstruktion der rassistisch diskreditierbaren Anderen korrespondiert die Selbst-Objektivierung: Selbst-Definition, annektierendes und irritierendes Selbst-Verstehen, organisierte Selbst-Behandlung sowie Legitimierung der eingesetzten Selbst-Prozeduren der Betrachtung und Behandlung.

Wenn nun aber – etwas anders als bei Althusser – »Ideologie« oder »diskursive Zusammenhänge« nicht als kohärente und durch ein Prinzip einheitlich gestiftete, sondern als in sich uneinheitliche, widersprüchliche, mehrwertige und uneindeutige Zusammenhänge verstanden werden, dann handelt es sich bei dem Prozess der Subjektivierung selbst um einen uneinheitlichen, widersprüchlichen, mehrwertigen und uneindeutigen Vorgang, dessen Ergebnisse nicht Kohärenz und Zentrierung sind. Es wird somit möglich, das Subjekt als fragmentiert und dezentriert zu beschreiben, weil es sich im Prozess der Anrufung oder Artikulation als ein solches, fragmentiert und dezentriert, konstituiert. Und über diesen Punkt hinausgehend, ihn radikalierend, muss die Möglichkeit des Subjektes als analytisch von der Mehrwertigkeit und Offenheit der Diskurse abhängig gedacht werden. Nur weil das Subjekt der Nichtabgeschlossenheit der Diskurse entspricht, existiert es, so zumindest argumentieren Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (1991).

Laclau und Mouffe lehnen die Foucaultsche Unterscheidung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praxen ab. Alle Objekte konstituieren sich ausschließlich als diskursive Objekte, da »kein Objekt außerhalb jeglicher diskursiver Bedingungen des Auftauchens gegeben ist« (1991, S. 157). Als Diskurs bezeichnen sie eine aus der Praxis der Artikulation hervorgehende »strukturierte Totalität«. Was nicht ar-

tikuliert werden kann, liegt außerhalb des Diskurses. Dieses Außen kann nicht artikuliert werden, da Artikulation allein innerhalb von Diskursen erfolgt. Diskurse sind keine endgültig festgelegten, vielmehr offene und im Wandel befindliche Zusammenhänge. Reartikulationen und Neuknüpungen sind Prinzipien des Diskurses. Diese beständige Unruhe, die sich in einem Feld der Unbestimmtheit ereignet, wird durch die antagonistische Verfassung des Diskurses vermittelt. Der Antagonismus ist die Grenze zwischen dem Diskurs und seinem diskursiven Außen, er durchzieht den Diskurs aber auch und unterläuft die diskursive Abgeschlossenheit, die »endgültige Naht«. Der Antagonismus ist somit das Prinzip, das die Unmöglichkeit eines endgültigen Abschlusses verbürgt.

Die artikulativen Verknüpfungen sind nie gänzlich und endgültig vollzogen. »Somit kommt ein Niemandsland zum Vorschein, das die artikulatorische Praxis erst möglich macht. Von daher gibt es keine gesellschaftliche Identität, die völlig geschützt ist vor einem diskursiven Äußeren, das sie umformt und verhindert, dass sie völlig genährt wird. Sowohl die Identitäten als auch die Beziehungen verlieren ihren zwangsläufigen Charakter. Als systematisches, strukturelles Ganzes sind die Beziehungen nicht in der Lage, die Identitäten zu absorbieren. Da aber die Identitäten rein relationale sind, ist dies nur eine andere Art und Weise zu sagen, dass es keine Identität gibt, die vollkommen konstituiert werden kann« (Laclau und Mouffe 1991, S. 162).

Die diskursive Formation wird somit »weder durch die logische Kohärenz ihrer Elemente noch durch das Apriori eines transzendentalen Subjekts, noch durch ein sinnstiftendes Subjekt à la Husserl oder durch die Einheitlichkeit der Erfahrung vereinheitlicht« (ebd., S. 155). Dem Typus von Kohärenz, der einer diskursiven Formation zugeschrieben werden kann, liegt vielmehr allein die Regelmäßigkeit der Verstreuung zugrunde. Diskursive Zusammenhänge existieren nicht als einfach gegebene und abgeschlossene Positivitäten (ebd., S. 162), sondern sie sind relational und unvollständig, kontingent und unbestimmt. Die Unbestimmtheit eines Diskurses wird nicht durch ein außerdiskursives Moment konstituiert, sondern durch die Grenze zu dem Außen des Diskurses. Dieses Außen ist konstitutiv für den Diskurs. Der relativen Unbestimmtheit eines diskursiven Zusammenhangs, der aufgrund von Regelmäßigkeiten seiner Verstreuung als »diskursive Totalität« bezeichnet werden kann, muss zugleich aber eine relative Bestimmtheit korrespondieren. Das Feld der Bedeutungen und Identitäten ist weder absolut fixiert noch absolut nicht fixiert (ebd., S. 163). »Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, [...] das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstruieren« (ebd., S. 164). Dieser Prozess der Fixierung von Identitäten kann als Hegemonie bezeichnet werden, wobei der Hegemoniebegriff nicht darauf aufmerksam macht, dass soziale Gruppierungen ihre Dominanz durchsetzen, sondern auf kontingente Verfestigungen, auf den Prozess, der eine kontingente gesellschaftliche Ordnung zum Ergebnis hat. Der

Antagonismus verunmöglicht den Abschluss des Sozialen, Hegemonie hingegen verhindert den Schwund des Sozialen in dieser Unmöglichkeit.

Herr und Knecht

Die partielle Fixierung von Bedeutung bezeichnen Laclau und Mouffe als Knotenpunkte. Diesen durch die Praxis der Artikulation hergestellten Knotenpunkten korrespondieren Subjektpositionen, die daher als diskursive Positionen zu verstehen sind. Als diskursive Positionen haben sie »an dem offenen Charakter eines jeden Diskurses teil; infolgedessen können die vielfältigen Positionen nicht gänzlich in einem geschlossenen System von Differenzen fixiert werden« (ebd., S. 168). Das (kollektive oder individuelle) Subjekt kann hierbei nicht als Ansammlung der Vielzahl von antagonistischen Subjektpositionen beschrieben werden, weil diese Auffassung nur einen »Essentialismus der Trennung« befördern würde. Und insofern sich Subjektpositionen nicht als getrennte Positionen je einzelner in sich geschlossener Bedeutungen darstellen, ist das Subjekt Ausdruck eines Mangels: »[T]he subject is the metaphor of an absent fullness« (Laclau 1991, S. 63). Das Subjekt entsteht nicht durch Identifikation und Artikulation, es entsteht nicht durch das Investment und Anrufung, weil es diese Identifikation nicht ist, sondern vielmehr die Unmöglichkeit der Identifikation; aber auch diese Unmöglichkeit ist es, das Subjekt, nicht. Es kann also gesagt werden, dass die paradoxe Struktur des Subjektes darin besteht, dass es mehr und weniger ist als das, womit es sich identifiziert, dass es das, womit es sich identifiziert, ist und nicht ist und dass das, was mehr oder weniger ist, als das, womit es sich identifiziert, »fullness«, abwesend ist. Genau diesen Aspekt hat Slavoj Žižek in einer Lacanschen Interpretation der Laclauschen Überlegungen hervorgehoben: »The subject is a paradoxical entity which is so to speak its own negative, i.e. which persists only insofar as its full realization is blocked – the fully realized subject would be no longer subject but substance« (Žižek 1991, S. 254).

Slavoj Žižek erläutert die Mangelhaftigkeit des Subjektes an der Hegelschen Herr-Knecht-Figur; für den Knecht gilt: »[T]he moment of victory is the moment of greatest loss« (Žižek 1991, S. 252). Der Knecht wird in einer Struktur konstituiert, in der er nicht, zumindest nicht mit dem Anspruch, zu sich selbst kommen zu wollen, siegen, den Herrn und die Struktur ihrer Beziehung besiegen kann. Denn sobald er siegt, wird er sich des Mangels seiner selbst bewusst. Der Knecht träumt von der Abschaffung des Herr-Knecht-Antagonismus. Zwar kämpft er für einen Zustand, in dem er zu sich selbst kommen, er selbst sein kann. Dieser Zustand ist aber unerreichbar. Insofern stellt der Herr die positive Verkörperung der knechtischen Unmöglichkeit dar; er ist, Žižek greift den Hegelschen Ausdruck »Reflexionsbestimmung« auf, der positive Spiegel, in dem sich die Negativität des Knechts spiegelt, die Unmöglichkeit, mit sich selbst identisch zu sein. Da dies umgekehrt nicht gilt, liegt in der Herr-Knecht-Figur eine asymmetrische Reflexionsbestimmung vor. Diese ist überall dort relevant, wo Subjektpositionen in

einem binären Schema der Über- und Unterordnung verteilt sind: Der und die Heterosexuelle als Reflexionsbestimmung der lesbischen oder schwulen Position, ›Whiteness‹ (›Europeanness‹, ›Zivilisationness‹) als Reflexionsbestimmung des schwarzen, muslimischen Anderen, der Mann als Reflexionsbestimmung der Frau: »[M]an is the reflexive determination of women's impossibility of achieving an identity with herself (which is why woman is a symptom of man)« (ebd., S. 253).

Das Konstatieren des Mangels an »fullness«, einer Ganzheit, die es nie gegeben hat, des Mangels, identisch mit sich selbst zu sein und das Konstatieren des Verlustes des Mangels in der Erfahrung und der Einsicht, dass das Mit-sich-selbst-identisch-Sein eine Illusion ist (»loss of the loss«; ebd., S. 252), geht aber mit zwei Verkürzungen einher.

Erstens operieren von einer Lacanschen Psychoanalyse inspirierte Subjekttheorien (Laclau, Žižek) mit der Unterstellung eines Bedürfnisses nach Komplettierung. Diese Unterstellung ist nicht deshalb problematisch, weil sie auf einen (Totalitäts-)Mangel des Subjektes hinweist, der durch die Sprache der Anderen, das Symbolische eingebracht wird und der die Bedingung für Subjektivität darstellt (das Subjekt verfehlt sich in der Reflexion). Schwierig ist vielmehr, dass in universalistischer Manier der Drang nach Kompensierung des Mangels ubiquitär geltend und allgemein gesetzt wird. Diese Setzung ist aber nur unter der allgemeinen Voraussetzung plausibel, dass ein, was immer dies heißen soll, vorsprachliches und ›ungeteiltes Ich‹ die (Erinnerungs-)Spur bezeichnet, auf deren Fährte sich das mangelhafte Subjekt defizitär begibt⁵. Was aber wäre, wenn ein mögliches Subjekt sich, ohne dass ihm dies bewusst ist oder auch nur bewusst sein kann, seinem Mangel hingäbe (und ihn durch Hingabe an den Topos des Mangels überwände ohne der Illusion aufzusitzen, der Mangel sei irrelevant) und nicht fortwährend, aber zuweilen einem vermeintlich ›irgendwie‹ gegebenen und dadurch relevanten Zustand der Unzerstückeltheit, einem Zustand, der dem Imaginären und der Zergliederung durch die ›Selbst‹-Gegenüberstellung im nichtsprachlichen und sprachlichen Reflexiven enteilt ist, nicht hinterheragiert?

Die zweite Verkürzung der Ansätze, die das Subjekt als Mangel denken, besteht in einer unzureichenden Differenzierung. Die Herr-Knecht-Dialektik wird von Slavoj Žižek als allgemeine Figur kommentiert, in der gesellschaftliche Verhältnisse der Über- und Unterordnung nur insofern bedeutsam sind, als sie einen (asymmetrischen) Raum der Projektion der Unmöglichkeit abgeben, mit sich selbst identisch zu sein: »[It] is not the external enemy who is preventing me from achieving identity

5 In diesen Zusammenhang passt auch Slavoj Žižeks in ihrer Undifferenziertheit etwas unbedachte Kommentierung des kolonialen Eingriffs als einer Intervention, die eine vorhergehende in sich geschlossene Identität durcheinanderbringe (2001, S. 349f). Žižek, Lacan folgend, operiert mit einer Vorstellung von Kontinuität, die ihren paradiesischen Anfang an einem Zustand vollkommener, deshalb unbenannter Übereinkunft nimmt.

with myself, but every identity is already in itself blocked, marked by an impossibility, and the external enemy is simply the small peace, the rest of reality upon which we ›project‹ or ›externalize‹ the intrinsic, immanent impossibility» (Žižek 1991, S. 252).

Doch ›der Feind‹ ist nicht allein sublime Referenz der Externalisierung subjektiver Unmöglichkeit, er ist auch real, er (konkretes Gegenüber wie Struktur eines Raumes) verhindert, verbietet und untersagt. Um ein Beispiel zu geben: Die rassistische Figuration (weißer Herr, schwarzer Knecht) wird nur bedingt erfasst, wenn die Unmöglichkeit, ein mit sich selbst identisches Subjekt zu sein, nicht mit Blick auf die Spezifität des rassistischen Komplexes betrachtet wird, der rassistisch diskreditierbare Subjekte hervorbringt. Durch das Wissen, eine Andere zu sein, werde ich dem Wissen und der affektgenerativen Struktur unterworfen, die mich zur Anderen macht – diese Andere ist in der rassistischen Figuration aber eine spezifische Andere, die einen spezifisch unmöglichen Traum einer postrassistischen Identität träumt. Vervollständigt wird dieser Zusammenhang der Inferiorität/Superiorität durch die spezifische Angewiesenheit der anderen Seite: »Die Engländer sind nicht deshalb rassistisch, weil sie die Schwarzen hassen, sondern weil sie ohne die Schwarzen nicht wissen, wer sie sind« (Hall 1999a, S. 93).

4.5 Sie kauert in mir

Durch die spirrigen Blätter der Zimmerpflanze, die den Blick nach Draußen abmildern, falle ich über die Fassade des gegenüberliegenden Gebäudes und falle durch die Lichtspuren vorbeihastender Autos und falle durch den, von Regen benetzt, glitzernden Asphalt und durch die Erinnerung an ein Gesicht, aus dem das mich meinende Lächeln immerfort ausstieg, und durch die den Atem einer Begegnung eingefroren habenden Kante des Bürgerinnensteigs, den ich, aus einem Trubel freigesetzt, beschrift, durch die Ungelenkheit meiner Finger und den leichten Schmerz, der vorgibt, hinter meinen Schläfen zu lauern, durch den sachten Druck meiner Blase, durch den Rotweingeschmack, den Geschmack dieses Rotweins, den ich noch nicht recht zu schätzen weiß, durch diese Empfindungen und Eindrücke hindurch weiß ich meine Einsamkeit. Sie frisst mich. Sie kauert in mir. Sie wölbt und beugt sich über mich, meine seltsame Geliebte, und haucht den negativen Atem der Zeit, ungegenwärtig und unzeitgemäß, über meine Haut. Mich fröstelt, und ich finde keinen Anhalt, wie ich dieses Zittern bändigen kann, wodurch ich von diesem Zittern erlöst werde. Mittlerweile regnet es. Die Geräusche der fahrenden Autos haben sich dieser Veränderung angepasst. Menschen schützen sich mit Kapuzen oder Schirmen. Das Schlendern wird vermieden. Schnurstracks. Keiner ihrer Blicke erreicht mich. Sie blicken nicht. Sie gehen, ohne innezuhalten, ohne sich umzudrehen. Der Regen ist schwächer geworden. Die Einsamkeit bordet über. Ich erinnere mich solcher Augenblicke, in denen ich gern ein anderer gewesen wäre. Wären

die Dinge nicht unumkehrbar, sähe es anders aus mit mir, mit meiner Einsamkeit und vielleicht auch mit dem leichten Schmerz und dem Druck. Der Regen ist schwächer geworden, er hat nicht ganz aufgehört. Ich erkenne dies an den eigentümlichen Kreisen, die aus der Tiefe des Pfützenwassers, zunächst unmerklich, sodann in einer dichten Blase, die an der Oberfläche zerplatzt, hinaufsteigen. In dem Moment, in dem sie aufplatzen, sind sie frei, entschwunden, durch das Wasser hindurch, über die Pfützenränder, den Asphalt hinaus, sie lassen die Schluchten der Häuserzüge hinter sich, die Stadt, das Land, das Verlandschaftete, die Welt der Orte und Gesichter, die mich meinen, mich aber nicht erreichen. Über jede Welt hinaus. Mir gelingt Gleiches nicht. Ich bin kein Pfützenring. Es regnet nur noch ganz unerheblich, kaum der Rede wert. Die Autos sind leiser geworden. Diese Einsamkeit ist, ich denke an die Gesichter, die mich lächelnd verfehlen, einer Pfütze gleich überlebensgroß.

4.6 Wer hat das Sagen?⁶

Subjektivierung

Wenn unter der analytischen Perspektive ›Identität‹ das epistemische Selbstverhältnis als prekäres und paradoxes Verhältnis in den Blick kommt (vgl. Kap. 4.4), geht es nun um die Frage, inwiefern im Verhältnis der Einzelnen zu anderen, im Verhältnis zu sich selbst und im Verhältnis zur Welt und den Dingen von einem praktischen Verhältnis des Handlungsvermögens, praktischer Wirksamkeit gesprochen werden kann. Eine einfache Bejahung der Frage ist unangemessen⁷, eine einfache Verneinung aber gleichermaßen. ›Agency‹ ist un-möglich⁸.

Das ›klassische‹, soziale Prozesse und sich selbst (qua Rationalität) beherrschende Subjekt gewann seine Souveränität darin, dass es das Sagen hatte bzw. sein rationales Reflexionsvermögen nicht einsetzte, um sich klarzumachen, dass es über das Sagen nicht verfügt. Mit der Infragestellung dieses gewissermaßen einfachen Subjekts⁹ beginnt ein Prozess, der häufig als Dezentrierung bezeichnet wird. Mit

-
- 6 Der nachfolgende Text geht in Teilen zurück auf: Mecheril, Paul (2006). *Das un-mögliche Subjekt. Ein Blick durch die erkenntnistheoretische Brille der Cultural Studies*. In: Keupp, Heiner und Hohl, Joachim (Hg.): *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne* (S. 119–141). Bielefeld: transcript.
 - 7 »Obviously, within cultural studies, the question of agency involves more than a simple question of whether people control their own actions through some act of will« (Crossberg 1996, S. 99).
 - 8 Ich benutze in diesem Text die Ausdrücke »praktische Wirksamkeit« und »Handlungsvermögen« als deutschsprachige Äquivalente zu »agency«; den Begriff Wirksamkeit habe ich an anderer Stelle expliziert (Mecheril 2003/2023, S. 161–217).
 - 9 »... be yourself no matter what they say« (Sting).

Judith Butlers subjekttheoretischen Überlegungen kann dieser non-souveräne Status des Subjekts genauer gefasst werden (die folgenden Ausführungen finden sich auch in einem anderen Text: Geipel und Mecheril 2014, S. 37ff.). Butlers grundlegende Interesse ist darauf gerichtet, wie das Subjekt überhaupt erst als solches gebildet wird und welche Subjektivierungs- und Subjektivationsprozesse für die Entstehung des/eines scheinbar souveränen Subjekts konstitutiv sind. Mit Butlers analytischen Überlegungen wird die Vorstellung eines substantiellen Subjekt-Seins, eines souveränen, mit sich identischen Subjekts, grundlegend in Frage gestellt. Butler thematisiert das Subjekt als eines, welches in verschiedener Hinsicht immer erst in und aus Angewiesenheiten und Abhängigkeiten entsteht. Zentral ist dabei eine Aufmerksamkeit für das Symbolische. Das Wesen der Sprache wird verfehlt, wenn sie reduktiv als technisches Mittel der Abbildung von Dingen verstanden wird. Vielmehr sind Sprache und Diskurse symbolische Ordnungen, die gesellschaftliche Normen transportieren und mit sprachlich vermittelten Subjektpositionen den produktiven Rahmen bilden, in dem bestimmte Formen des Subjekts hervorgebracht und andere Formen der Subjekthaftigkeit dagegen zu nicht-anerkannten Formen von Subjektivität werden (vgl. Butler 2003, S. 48). Das Subjekt als sprachliche Gelegenheit (vgl. Butler 2001a, S. 15), ist in seinem Dasein konstitutiv auf eine symbolische Ordnung angewiesen, die bereits in der Welt ist, bevor es seine Existenz erlangt. Das bedeutet: Ich bin nicht Autor:in und Quelle meiner selbst, weil ich mich selbst nicht gesetzt habe, sondern vielmehr von Regeln und Normen der Sinnsetzung vermittelt bin, die vor mir existiert haben und denen ich meine Existenz verdanke. Sogar in jenen Fällen, in denen ich mich gegen diese Normen wende, verhalte ich mich gegen sie doch nur auf Grund dessen, was ich bin – nämlich heteronom konstituiert.

Gesellschaftliche Normen legen dabei fest, was als menschlich oder aber verwerflich gilt (vgl. Meißner 2012, S. 9). Die anerkannten Identitätspositionen sind konstitutiv auf die Existenz der nicht-anerkannten Positionen angewiesen und gerade durch die Abgrenzung von diesen definiert. So sind – um diesen Gedanken zu konkretisieren – die Konstruktionen weiblicher und männlicher Geschlechtsidentitäten notwendigerweise aufeinander angewiesen. Eine Frau wird zu einer Frau erst durch den Unterschied zum Mann – und umgekehrt. Identitäten jenseits der Frau/Mann-Unterscheidung sind ebenso wenig innerhalb der Norm denkbar, wie homosexuelles Begehren von Frauen und Männern. Die symbolische Ordnung lässt nur die hierarchisch angeordneten und aufeinander bezogenen Kategorien Frau und Mann als uneingeschränkt intelligible, d.h. (an-)erkennbare Subjektpositionen zu. Zugleich erfahren Individuen über ihre Anerkennung als Frau oder Mann, deren Begehren auf das jeweils andere Geschlecht gerichtet ist, aber auch die grundlegende Anerkennung als Subjekt überhaupt. Subjektivierung ist damit zugleich begrenzend und ermöglichend. In dieser von Butler markierten unmittelbaren Verbundenheit von Begrenzung *und* Ermöglichung kommt ein zentrales Moment illusionärer oder non-souveräner Subjektivität zum Ausdruck: Die konstitutive Abhängigkeit

vom Symbolischen als Bedingung von Intelligibilität in einer Ordnung, die anerkannte Subjekte hervorbringt und die zugleich solche Subjekte entstehen lässt, die als nicht-anerkannt qualifiziert sind (Butler 2001a, S. 8ff.).

Um zu klären, wie die symbolische Ordnung Subjekte hervorbringt, greift Butler auf Konzepte der diskursiven Anrufung und der Performativität im Anschluss an ideologietheoretische Arbeiten von Louis Althusser (1977) und sprachphilosophische Arbeiten von John L. Austin (2002) sowie deren dekonstruktivistische Relektüre bei Jacques Derrida (1999) zurück. Die symbolische Ordnung wird produktiv, indem sie in Szenen der Anrufung – Interpellationen im Althusser'schen Sinne – Individuen als Subjekte erzeugt und sich damit materialisiert. Das bedeutet, dass Akte der Interpellation gleichzeitig existenziell bedeutsame Akte der (An-)Erkennung von Subjekten darstellen, insofern sie Individuen dazu auffordern, soziale Titel wie etwa ›Frau‹, ›Mann‹, ›Lesbe‹, ›Sohn‹, ›Migrant:in‹ oder ›Arbeitslose:r‹ anzunehmen, die Individuen zu Subjekten werden lassen, welche damit konkrete Plätze in der symbolischen Ordnung erhalten. Anrufungen kommt darin ein doppeltes Moment zu. Sie führen Individuen in die symbolische Ordnung ein, worüber zugleich diese Ordnung reproduziert und aufrechterhalten wird. Gleichzeitig verhelfen sie den Individuen aber auch zur Anerkennung ihrer Existenz, indem sie Subjekte überhaupt erst für sich und andere intelligibel werden lassen.

Damit Anrufungen jedoch ihre performative Macht entfalten können, sind sie grundlegend auf beständige *Wiederholungen* angewiesen, wie Butler mit Bezug auf die Derridasche Lesart von Performativität (Derrida 1999) herausarbeitet. Damit greift Butler das Moment der Iteration als konstitutives Element der sprachlichen Herstellung von Subjekten auf. Eine einmalige sprachliche Identifizierung etwa als ›Ausländer:in‹ reicht nicht aus, um eine Identität festzuschreiben. Erst wiederholte Anrufungen lassen aus Individuen Subjekte entstehen, indem Bezeichnungen wie ›Ausländer:in‹ stetig zitiert, d.h. wiederholt werden, wodurch im Laufe der Zeit Vorstellungen von dieser Subjektpositionen (Ausländer:in) entstehen und sich zu sozialen Normen entwickeln, die wiederum durch wiederholte Anrufungen weiter aufrechterhalten und stabilisiert werden. Ansprachen als sprachliche Handlungen schöpfen dementsprechend ihre Kraft aus der Mobilisierung einer Reihe zitierter Bedeutungen, in denen sie als Normen wiederhallen und dadurch verstärkte Wirkmacht entfalten. Die Genese von Subjekten allein mit Bezug auf die Konzepte der Interpellation, Performativität und Iterabilität zeichen- und sprachtheoretisch zu erklären, ist aus Butlers Perspektive jedoch noch nicht ausreichend, um zu verstehen, wie Individuen als Subjekte in die symbolische Ordnung gewissermaßen verwoben werden. Vielmehr ist das Gelingen von Anrufungen auch davon abhängig, dass sich Individuen der binären Ordnung tatsächlich *zuwenden*.

Anders als für Althusser ist dies für Butler nicht zwangsläufig gesichert. In das modifizierte Konzept der Anrufung nimmt Butler Möglichkeiten auf, welche die Wirksamkeit von Anrufungspraxen gefährden. Butler gibt zu bedenken, dass

Individuen, die angerufen werden, sich nicht umdrehen müssen, sondern einfach weitergehen können – entweder weil sie die Anrufung nicht auf sich beziehen und sich nicht in der Anrufung erkennen oder etwa weil sie sich weigern, sich anrufen zu lassen (Meißner 2012, S. 46). Das Gelingen der Anrufung ist also von der Bereitschaft des Individuums abhängig, sich anrufen zu lassen. Diese notwendige (aber nicht notwendig von einer expliziten Intention geleiteten oder gewussten) Bereitschaft ist aus Butlers Perspektive erklärungsbedürftig und zugleich zentral. Denn einerseits gelangt hier erst die Macht- und Gewaltförmigkeit der Subjektwerdung zur vollen Entfaltung. Andererseits sind hier aber auch die entscheidenden Anknüpfungspunkte für Möglichkeiten kritischen und verändernden Handelns zu finden.

Um die Hinwendung des Individuums zu den durch die symbolische Ordnung gegebenen Subjektpositionen zu charakterisieren, verwendet Butler den Begriff der Umwendung. Anrufungen verheißen ein soziales Dasein und üben damit eine hohe Anziehungskraft auf das Subjekt aus. Entsprechend ist das Subjekt seinen Entstehungsbedingungen »leidenschaftlich verhaftet« (ebd., S. 50). Durch Aussicht auf eine soziale Existenz, entsteht eine psychische Bereitschaft, ein »Begehren seitens des Angesprochenen« (Butler 2001a, S. 105), sich identifizieren zu lassen, Bezeichnungen anzunehmen und sich damit der symbolischen Ordnung zu unterwerfen. Ohne die Berücksichtigung dieser affektiven Dimension seitens des angerufenen Individuums als psychischer Effekt der Macht, ist die produktive Wirkung von Anrufungen nicht verstehbar: Das Individuum ist in seiner sozialen Existenz auf die symbolische Ordnung, auf Normen und Gesetze angewiesen, was sein Verlangen danach verständlich macht, durch Hinwendung einen Subjektstatus zu erlangen, obwohl es in der Aussicht auf eine soziale Existenz immer auch eine Unterwerfung in Kauf nehmen muss, die entwürdigende und verletzende Effekte mit sich führen kann. »Angerufen durch einen verletzenden Namen erhalte ich ein soziales Dasein, und weil ich eine gewisse unumgängliche Verhaftung mit meinem Dasein habe, weil sich ein gewisser Narzißmus jeder existenzverleihenden Bedingung bemächtigt, begrüße ich schließlich die mich verletzenden Bedingungen, denn sie konstituieren mich sozial« (ebd., S. 99).

Diese existenzielle und nicht suspendierbare Abhängigkeit von der mit Anrufungen verbundenen Anerkennung durch Andere führt vor Augen, warum – analytisch betrachtet – für Butler Individuen alles andere als souveräne Subjekte sind. Sie können überhaupt erst im performativen Bezug auf Normen zu Subjekten werden, indem sie sich der symbolischen Ordnung (in Anrufungen) durch Andere unterwerfen.

In diese grundlegende Abhängigkeitsstruktur ist nun ein weiteres illusionäres Moment eingelassen. Die für die Subjektwerdung konstitutive Unterwerfung im Moment der Umwendung hat zur Konsequenz, dass andere Möglichkeiten des Seins ausgeschlossen werden. Nur durch den Ausschluss dessen, was wir *nicht* sind, kön-

nen wir genau das sein, was wir sind – auch wenn gleich dieses ›Sein‹ nicht von Dauer ist, sondern in performativen Akten immer wieder hergestellt und wiederholt werden muss. Das heißt, mit der mit Interpellationen verbundenen zeitweiligen Totalisierung (Butler 1996, S. 16) subjektbezogener Identitätskategorien geht eine gewaltvolle Produktion und Unsichtbarmachung temporärer Ausschlüsse einher, welche wiederum dem Individuum zu einem Dasein als intelligibles Subjekt verhelfen.

Wichtig hieran ist aus Butlers Perspektive, dass die nicht realisierten Seinsweisen für das Individuum einen Verlust bedeuten, der konstitutiver Teil der Identitätsbildung ist. Paula-Irene Villa fasst dies so: »der Verlust beziehungsweise das Verworfen geht dem Subjekt nicht nur voraus, es macht überhaupt das Subjekt als Ich erst möglich. Sobald sich ein Ich als solches erkennt und sich dadurch eine bestimmte Identität aneignet, hat es bereits Verluste erlitten« (Villa 2003, S. 51). Diese Verluste ausgeschlossener Seinsweisen bleiben zwar unbemerkt, da sie dem Individuum nicht bewusst zugänglich sind. Gleichwohl gehen sie nicht spurlos an diesem vorüber. Dies arbeitet Butler durch Anleihen bei Sigmund Freuds Theorie der Melancholie heraus. Demnach ist der Verlust anderer (z.B. homosexueller) Möglichkeiten der Identität, die im Rahmen einer herrschenden symbolischen Ordnung als nicht denkbar erscheinen, zwar nicht bewusst, aber immer präsent und zwar in der Zone des Unbewussten. Das Unbewusste bildet »eine Domäne des Inakzeptablen« (Meißner 2012, S. 55), in der das, was nicht sag- oder denkbar ist, seinen Platz im Subjekt findet.

Gerade weil die ausgeschlossenen Möglichkeiten nicht-intelligibel sind, müssen sie dem Individuum selbst verborgen bleiben und können in der Konsequenz auch nicht betrauert werden. Genau diese zwangsläufige Verleugnung der Abhängigkeit von der symbolischen Ordnung und die Unsichtbarmachung alternativer Bedeutungen und Seinsweisen ermöglichen im Prozess der Subjektformierung, dass das Individuum sich als souveränes Subjekt entwirft (Butler 2001a, S. 177). Da das Subjekt den Verlust verworfener Seinsweisen nicht betrauern kann, kann es ihn auch nicht bearbeiten. Infolgedessen verleibt es ihn sich melancholisch ein (Meißner 2012, S. 56). Das Subjekt, so es an der Vorstellung seiner Souveränität festhalten möchte, hat also nicht nur das Prinzip seiner Abhängigkeit zu negieren, sondern muss auch jene Wünsche und Bestrebungen aufgeben, die im Rahmen eines normierenden Feldes vom konstituierenden Gesetz nicht zugelassen sind, auf dem Subjektivität und Subjekt-Sein überhaupt erst möglich werden. Die Annahme, die Behauptung, aber auch der Anspruch und die Erfahrung des souveränen Subjekts muss mithin in einer Art von (Selbst-)Täuschung gründen, die eine konstitutive Abhängigkeit übergeht, um sich als autonom und unabhängig inszenieren zu können.

Widerstand und Handlungsfähigkeit

Der Subjektstatus geht somit konstitutiv mit Verlusten einher, sogar mit dem Verlust dessen, was zuvor gar nicht besessen wurde, nämlich Souveränität. In diesem Sinne hat kein Subjekt das Sagen; das Sagen hat die Subjekte. Die Frage, die danach fragt, wer das Sagen hat, ist aber mit der Antwort ›keine:r‹ nur zu einem Teil beantwortet. Bei diesem Teil stehen zu bleiben, bedeutete in einer sozusagen strukturalistischen Einseitigkeit Verhältnisse der Über- und Unterordnung nicht zu thematisieren. Das Sagen haben heißt nach dem Universalwörterbuch der deutschen Sprache, dem ›Duden‹, eine Stellung innehaben, auf Grund derer eine Akteur:in Anordnungen, Entscheidungen treffen und anderen Vorschriften machen kann. Wer das Sagen hat, verfügt über jene Ressourcen rechtlicher, materieller und symbolischer Art, die das eigene Stellungnehmen möglich, legitim und wirkungsvoll macht. An diesem Punkt zeigt sich, dass die Aussage ›Keine:r hat das Sagen‹ auch damit einhergeht, materielle und symbolische Dominanzverhältnisse, die die Ressource des Sagens systematisch ungleich verteilen, durch die universalistische Anlage des (sprach-)theoretischen Ansatzes, die die Aussage hervorbringt, zu verschleiern. Wenn die Frage nach dem Sagen-Können auf das Verhältnis von Herr und Knecht bezogen wird, muss die Antwort zunächst lauten: der Herr. Das Thema praktischer Wirksamkeit wird folglich verfehlt, solange die Dimension der symbolischen und materiellen Über- und Unterordnung nicht in einem *strengen Sinne* Berücksichtigung findet.

Die Möglichkeiten in den Fluss der Transformation von Realität einzugreifen, handelnd Teil dieses Transformationsprozesses zu sein, ergeben sich in Abhängigkeit von symbolisch-materiellen Orten und Positionen, die den Einzelnen zukommen, weil sie von diskursiven, rechtlichen und ökonomischen Ordnungen ›angerufen‹ werden und weil sie sich in dem Muster ihrer ›Antworten‹ als Subjekte konstituieren. Wer über Zugänge zu Ressourcen und Positionen verfügt, etwa auf Grund eines soliden Passes (einer, der in der globalen Geburtslotterie der Staatsangehörigkeit (Shachar 2019) einigermaßen günstige Lebenschancen in Aussicht stellt), und in dieser Non-Souveränität (der Staatsangehörigkeit, die zunächst zugewiesen wird) eine Souveränität zu gewinnen imstande ist, und für wen damit auch die Bedingungen der Möglichkeit gegeben sind, diese Souveränität (wieder und wieder) zu verlieren, konstituiert sich in dieser Verfügung über praktische Wirksamkeit.

Mit anderen Worten: In der Anerkennung der eigenen ›Verletzbarkeit als Grundbedingung des menschlichen Seins‹ (Meißner 2012, S. 82) erkennt Butler die Möglichkeit einer Minimierung von Gewalt und die Grundvoraussetzung nicht nur dafür, beschränkende Normen widerständig erweitern zu können, sondern auch ein normatives Ziel: »[Man] muss [...] seine Souveränität einbüßen, um menschlich zu werden« (Butler 2003, S. 11). Nur indem das Subjekt seine Souveränität als Illusion erkennt und sich dadurch die Grenzen der eigenen Souveränität eingesteht, wird

eine widerständige Handlungsfähigkeit möglich, die sich gegen die verletzenden Bedingungen der Subjektkonstitution zur Wehr setzen kann.

Freilich lässt sich in Butlers subjekttheoretischen Ausführungen, in denen Post-souveränität als analytische Struktur des modernen Subjekts bestimmt wird, eine bestimmte Subjektform ausmachen, und zwar jene, in der man nach Souveränität strebt und streben muss, wodurch Momente der Heteronomie, der Beschränkung und Abhängigkeit innerpsychisch und auch performativ dementiert werden müssen. Diese Fokussierung blendet nun nicht nur alternative, religiös-kulturelle fundierte Formen des (Nicht-)Ich-(nicht-)Seins aus (etwa Traditionen der *Leerheit* (*Shunyata*) im Mahayana-Buddhismus; Paetow 2004). Empirischer, allerdings nicht ausgewiesener Ausgangspunkt der Inwertsetzung postsouveräner Subjektivität in Butlers Denken ist das »westliche« Subjekt (genauer Geipel und Mecheril 2014), zugleich ist dies auch ein privilegiertes westliches Subjekt. Denn, wenn die normative Maxime lautet: Werde menschlich, indem Du Deine Souveränität zurücklässt, dann wird mit der Maxime ein Subjekt adressiert, das sich bereits im Zustand angenommener Souveränität aufhält. Um diese Annahme einigermaßen stabil aufrechterhalten zu können, müssen Individuen aber auf eine ihr Selbstverständnis entsprechend konstituierende Lebensgeschichte relativer Bevorzugung zurückblicken.

Die Verkörperung des Unsouveränen jedoch konstituiert rassistisch Diskreditierbare als Andere und macht sie als Andere erkenntlich, und – einmal erkannt – entwickeln sich habituelle Disponiertheiten, die den Erkennensprozess zu validieren scheinen: die vergrößerte Ungelenkigkeit, die instinktive Verschlagenheit oder das verfeinerte Ducken der zu Anderen Gemachten (vgl. Kap. 6.7). Fraglos legitime Teilhabe ist unter Bedingungen, durch die beispielsweise *racialised* Positionen hervorgebracht werden, unmöglich, zumindest wiederkehrend erschwert.

Auch wenn also einiges dafür spricht, die Konstituierung des Subjektes allgemein als einen unabweislich von Machtbeziehungen und -verhältnissen vermittelten Prozess zu verstehen, so darf diese allgemeine Perspektive doch nicht den Blick auf spezifische Subjekt-Macht-Konstellierungen verstellen. Rassismus, beispielsweise, kann als Bündel zentrierter und dezentrierter Praxen verstanden werden, in denen Subjektpositionen offeriert und zugewiesen werden. Wenn Rassismus als eine spezifische artikulative Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität betrachtet wird, dann kann der Prozess der rassistischen Subjektivierung im Lichte eines allgemeinen Verständnisses von Subjektivierung als ermöglichendem und restringierendem (»subjectification«) Vorgang verstanden werden. Rassismus muss aber auch als spezifisch repressive Form der Generierung beschränkter Identitäten und spezifisch ermöglichende Form der Generierung privilegierter Identitäten verstanden und untersucht werden, weil die Analyse ansonsten auf jene Voraussetzung verzichten würde, die es ihr ermöglicht, einen kritischen Anspruch zu formulieren. Wenn eine kritische Analyse an der Untersuchung des Einsickerns und des Eindringens von Macht in die Möglichkeiten der Menschen interessiert ist, »ihr Leben auf wür-

dige und sichere Art zu verbringen« (Grossberg 1999, S. 62; Hervorhebung PM), wenn es darum geht, die machtvolle Beschneidung von Handlungsräumen und -möglichkeiten zum Thema zu machen, dann ist der Verzicht auf einen Begriff von Verhinderung, Einschränkung und Begrenzung und ein Verständnis dieser repressiven Verhältnisse als differentielle Verhältnisse nicht geraten¹⁰. Und auch das Motiv, für Verhältnisse einzutreten, in denen Menschen ihr Leben auf »würdige und sichere Art« verbringen, kann nicht aufgegeben werden – wobei die Vorstellung, was dies, »würdige und sichere Art«, heißt, offen zu halten und in einem Projekt fortwährender Revision immer wieder zu öffnen wäre (Mecheril et al. 2013).

Verfügen nun diejenigen, die in einem spezifischen Sinne nicht das anerkannte, das wirksame Sagen haben, über die Mittel, gegen die Verhältnisse, in denen sie nicht viel zu sagen haben, aufzubegehren? (*Wie*) *Ist Widerstand möglich?* Zwei Antworten.

Beide Antworten gehen von der grundlegenden Annahme aus, dass Widerstand, so darunter allgemein die Veränderung von Dominanzverhältnissen unter dem Einfluss von Handlungsweisen individueller oder kollektiver Subjekte verstanden wird, eine grundsätzlich sinnvolle Analysekatgorie ist, die Kämpfe um gesellschaftliche Veränderungen und politisches Handeln theoretisch sinnvoll, empirisch gehaltvoll und normativ bedeutsam erläutert. Der eine Antworttyp versteht Widerstand und Veränderung als Moment, das der Struktur der Dominanzverhältnisse selbst eingelagert ist; wohingegen die andere Antwort Widerstand und Veränderung stärker an das hermeneutisch-interpretierende und politisch-aktionale Vermögen von Akteur:innen knüpft.

Diese letzte Idee findet sich etwa in Stuart Halls Überlegungen zur Medienrezeption (1999b). Er führt am Beispiel der Rezeption von Fernsehnachrichten aus, dass es neben dem »preferred reading« durchaus auch ein »negotiated« und sogar ein »oppositional reading« geben kann. Zwar agiert die Rezipient:in der Nachrichten innerhalb eines dominanten Codes (ebd., S. 107), der Bedeutungen offeriert und nahelegt, aber letztlich nicht determiniert. Verallgemeinernd könnte hier von der Variabilität der Lesarten des polysemischen Textes gesprochen werden, die in einem durch den überdeterminierten Text vorgegebenen Rahmen der Begrenzung stattfindet. Mit diesem Hinweis auf die gleichsam gebundene Eigenständigkeit der Dekodierungsprozesse, der relativ eigenständigen Bedeutungen von Alltagspraxen bei der Produktion von Lesarten, rückt Hall die Bedeutung des dekodierenden Subjekts

10 Dass wir es hierbei empirisch mit vielfältigen und sich flexibel verknüpfenden, kontextspezifisch neue Konstellationen schaffenden, sich entkoppelnden und wieder verknüpfenden »Linien der Verhinderung/Ermöglichung« zu tun haben, die einfache Analysen, Veränderungsvorschläge und Parteieinahmen erschweren, sollte nicht davon abhalten, die grundsätzliche Gegebenheit der Wirklichkeit ungleicher Verhältnisse der Verhinderung/Ermöglichung zum Thema zu machen.

in den Vordergrund, das potenziell zu einem oppositionellen Lesen (und Handeln) in der Lage ist. Der Typ von Antwort, der Opposition und Widerstand gegen die Lesarten, die ein dominanter Code vorschlägt, Kreativität und Reflexivität, welche Erweiterung und Modifikation sprachlicher und kultureller Strukturen ermöglichen, als Eigenschaften der interpretierenden Akteur:in versteht, tendiert jedoch zu einer idealistischen Verortung des widerständigen und kreativen Potenzials »im Subjekt«.

In Abgrenzung zu dieser Tendenz verstehen radikal non-essentialistische Auffassungen *agency* und Widerstand als strukturelle Hervorbringungen. So findet sich bei Grossberg (1996; 2000) der Versuch, Widerstand und *agency* als Eigenschaft der Beschaffenheit des Raumes zu verstehen. In einer verräumlichten Auffassung von Subjektposition spricht Grossberg (2000) von der »Territorialisierungsmaschine«, die Menschen territorial verstreut und platziert.

»Bestimmte Plätze definieren spezifische Formen der Handlungsfähigkeit und ermächtigen spezifische Bevölkerungsteile. (...) Handlungsfähigkeit ist durch die Artikulation von Subjektpositionen in spezifische Plätze (Orte des Investments) und Räume (Aktivitätsfelder) auf sozial konstruierten Territorien definiert« (ebd., S. 220).

Praktische Wirksamkeit und Handlungsvermögen sind für Grossberg insofern nicht die Leistung eines Subjektes, sondern Kennzeichen eines Raumes: »The question of agency is [...] how access and investment or participation (as a structure of belonging) are distributed within particular structured terrains« (1996, S. 100). »Zugang«, »Verbundenheit« und »Zugehörigkeit« sind für Grossberg jene räumlichen Kategorien, die das Phänomen *agency* angemessen – und das heißt für ihn: non-essentialistisch – erfassen. Im Rahmen dieser Auffassung ist es jedoch nicht möglich, Diskrepanzen zwischen Orten des Investments/Aktivitätsfeldern und den Akteur:innen, die z.B. oppositionell oder widerständig an diesen Plätzen und in diesen Räumen agieren, anders zu denken, denn als Ausdruck eines distributiv-(territorialisierungs)maschinistischen Prozesses. Grossbergs Ansatz kann als Versuch beschrieben werden, Subjektivierung und Handlungsbefähigung ohne Subjekt zu denken, ein Versuch, der das theoretische Problem allerdings nicht löst, sondern nur umgeht. Mit der Behauptung, dass Widerstand »nur als überdeterminierte Artikulation von Bevölkerungsteilen mit bestimmten Orten der Handlungsfähigkeit erklärt werden« kann (2000, S. 220f.), geht Grossberg der Frage, was unter Widerstand verstanden werden kann, letztlich quasi-positivistisch aus dem Weg. Denn erst in der Lücke zwischen »überdeterminierter Artikulation« und »oppositionellem Handeln« findet und verliert sich das, was Widerstand sein kann.

Homi Bhabha geht es um ein Verständnis von Handlungsspielraum (*agency*) als »einer dialogischen Position von Berechnung, Verhandlung und Befragung« (1996,

S. 354). Er bindet den postkolonialen Handlungsspielraum an Kontingenz. Kontingenz ist Bedingung des Spielraumes. Denn durch die und in der Unbestimmtheit, die im an Derrida angelehnten sprachlichen Modell von Bhabha als verschiebende Wiederholung der Vergangenheit(en) in der Gegenwart gedacht wird, bewahrheitet sich Hybridität. Im Anschluss an Frantz Fanons Arbeiten, die gezeigt haben, dass die koloniale Autorität sich dadurch verwirklicht, dass sie das schwarze Subjekt einlädt, die weiße Kultur nachzuahmen, geht Bhabha davon aus, dass »such an invitation itself undercuts colonial hegemony« (Loomba 1998, S. 178).

Die un-mögliche Identifikation, die prekäre Nachahmung bringt eine »subversive Strategie inferiorisierenden Handlungsspielraums hervor, der seine eigene Autorität schafft, durch wiederholtes ›Auftrennen‹ und aufrührerisches Neuverknüpfen« (Bhabha 1996, S. 353). Widerstand und Wirksamkeit der (hybriden) Subjekte denkt Bhabha somit nicht als Aktivität der Individuen, sondern als Phänomen, das durch den dominanten kolonialen Diskurs selbst erzeugt wird. Nicht die ›Subjekte‹ sind widerständig, sondern der Struktur postkolonialer Gesellschaften sind Ambivalenzen eingelagert, aus denen Widerstand strukturell resultieren kann.

In den binär strukturierten Diskursen konstituiert sich auf Seiten derer, die sich *auf der anderen Seite* befinden, der Wunsch und der Wille, das diskursive Feld zu verändern, deren Effekt sie sind. Sie sind der Effekt eines Zusammenhangs, der ihnen reflexiv gestattet, die trügerische Vorstellung einer anderen Zeit, sei dies eine (z.B. präkoloniale) Vergangenheit oder eine (postkoloniale) Zukunft, zu pflegen. Doch: »Zu spät. Alles ist schon vorhergesehen, gefunden, bewiesen, ausgebeutet. Meine nervösen Hände fördern nichts zu zutage; die Mine ist abgebaut. Zu spät! Aber auch hier will ich verstehen [...] Ihr kommt zu spät, viel zu spät. Immer wird eine Welt – eine weiße Welt – zwischen euch und uns liegen« (Fanon 2016 [1952], S. 104f). Ach, Rassismus.

Frantz Fanons »Zu spät« taugt zu zweierlei. Es eignet sich als allgemeines subjekttheoretisches Motto, in dem die Sehnsucht nach einer Ankunft an einem unbeschriebenen Ort zum Ausdruck kommt und die Enttäuschung darüber, dass dies nicht so ist: Zu spät, da war schon jemand/etwas vor mir da, und hat mir dadurch die Möglichkeit genommen, ich zu sein. Es taugt darüber hinaus als spezifisches Motto, dass die Paradoxie der ›anderen Subjektposition‹ und die Widersprüchlichkeit des mit dieser Position identifizierten und für seine Anerkennung kämpfenden inferiorisierenden Subjekts deutlich macht.

Fanon macht – resignativer als Bhabha ihn interpretiert – deutlich, dass das postkoloniale Subjekt, das unmögliche Subjekt, zunächst in einer Traurigkeit im Blick der Betrachter:in existiert, die auf die eine Seite des Gramsci'schen Hegemo-

niebegriffs verweist: die Komplizität der Subalternen¹¹. Die andere Seite dieser hegemonialen Verhältnisse ist das der Struktur dieser Verhältnisse eingelagerte subversive Potenzial.

Allerdings ist diese Formulierung, die ein Einerseits von einem Andererseits unterscheidet, letztlich nicht ganz angemessen.

4.7 In meinen Händen

in meinen Händen pocht die Aufgebrachtheit des Tages, der hinter mir liegt wie ein Teppichläufer, über den ich geschusselt und geflattert bin.

das aus ihm Züngelnde habe ich an meinen Fesseln und von Ihnen hinaufsteigend am eigenen Leibe, so heißt es wohl, gespürt und war doch nicht vermögens, das Züngeln wahrzunehmen.

heute habe ich nichts wahrgenommen und nichts für wahr gehalten, habe mich, den Tag nichtend, verloren.

verloren in der Aufgebrachtheit des Tages, der mich nicht erreicht hat.

verloren in dem Tag, der anderes im Sinn hatte, als mich zu meinen.

in meinen Händen, die erst jetzt an diesem vertrauten Ort warm geworden sind und gegenwärtig, pocht der Tag erneut sein Pochen und in diesem wiederkehrenden Rückbezug, auf seiner Oberfläche, ziehen sich wirbelnde Wirbel zu einem großen Wirbel zusammen, einem Gedränge des Bedauerns.

ich bedaure mein Unvermögen und noch mehr all das, was ich versäumt habe.

als sei ich von allem an diesem Tag getrennt, wie ein Beobachter, von dem getrennt ist, dass er beobachtet.

ich finde keinen Zugang und jetzt, in der Wiederholung, führen alle sich kinderleicht eröffnenden Zugänge in Leeren.

zu spät. es ist zu spät.

ich habe versäumt, gegenwärtig zu sein, und jetzt, in dem Wiederaufrufen all dessen, was (m)ich verfehlte, intensiviert sich das Versäumte nur noch und mein Unvermögen.

aus mir weiß ich keinen Ausweg. es ist zu spät

11 Die herrschende Klasse artikuliert ihre Interessen so, dass die Interessen der nicht-herrschenden Klassen nicht schlicht unterdrückt, sondern in gewissem Maße zur Geltung gebracht werden.

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: beschreiben, 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 enthielte ›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 bewegenden 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 kodierten 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 deswegen 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 jahrzehntelangem 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 Geld 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

Kapitel 6: Empfindsam bleiben

6.1 Artikel 13 der Menschenrechte¹

Es ist oft herausgestellt worden, dass die Vorstellung der Staatswerdung einer Nation eine Selbstmythologisierung des Nationalstaates bezeichnet. »In Wirklichkeit«, schreibt Georg Kneer (Kneer 1997, S. 95), »verhält es sich umgekehrt: Staaten ›bringen‹ Nationen und Ethnien hervor, dies geschieht eben dadurch, dass der Prozeß der Herausbildung von Staaten als Werk von (imaginierten) nationalen Gemeinschaften beschrieben wird.« Nation ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft, eine »imagined community« (Anderson 1998 [1983]) weil »die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert« (ebd. 1998, S. 14f.). Nationen ermöglichen Beziehungen und Verbundenheiten zu Unbekannten im Modus von face-to-face-Kontakten. Das Nationale kann insofern als eine verräumlichte Imagination mit territorialer Referenz verstanden werden. Eric J. Hobsbawm beschreibt dies in seinem klassisch zu nennenden Werk »Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780« so:

»Wie die meisten ernsthaften Forscher betrachte ich die ›Nation‹ nicht als eine ursprüngliche oder unveränderliche soziale Einheit. Sie gehört ausschließlich einer bestimmten und historisch jungen Epoche an. Sie ist eine gesellschaftliche Einheit nur insofern, als sie sich auf eine bestimmte Form des modernen Territorialstaates bezieht, auf den ›Nationalstaat‹, und es ist sinnlos, von Nation und Nationalität zu sprechen, wenn diese Beziehung nicht mitgemeint ist.« (Hobsbawm 1991, S. 20f.).

Die auf einem bestimmten Typ der Konstruktion von Raum als Territorium sowie von Menschen, die in einem Verweisungszusammenhang stehen, als natio-ethno-

1 Dieser Text geht auf Abschnitte eines anderen Aufsatzes zurück auf: Mecheril, Paul (2020a). *Gibt es ein transnationales Selbstbestimmungsrecht? Bewegungsethische Erkundungen*. In: van Ackeren, Isabell et al. (Hg.): *Bewegungen. Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft* (S. 101–118). Opladen: Barbara Budrich.

kulturell kodiertes Wir beruhende Vorstellung und Praxis des Nationalstaates stehen unter gegenwärtigen Bedingungen praktisch-funktional wie legitimatorisch in einer tiefen und grundlegenden Krise. Eric Hobsbawm schreibt in dem Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe von 2004 seiner 1990 erstmals erschienenen Abhandlung zu Nationen und Nationalismus: »Jener Prozess, der aus Bauern Franzosen und aus Einwanderern amerikanische Staatsbürger hat machen lassen, kehrt sich gegenwärtig um (ebd. 2004, XII)« und er schließt das Vorwort mit der Frage, was, wenn überhaupt irgendetwas, im 21. Jahrhundert an die Stelle des allgemeinen Modells der Beziehung zwischen Staat und Volk treten wird« (ebd., XIII). Seine Antwort ist: »Wir wissen es nicht« (ebd.).

Anders als vorherrschende Krisensemantiken es nahelegen, ist die Gegenwart weniger von einer Migrations- oder Flüchtlingskrise geprägt. Vielmehr geht es um die Krise der Legitimität und Funktionalität der nationalstaatlichen Ordnung, eine Krise, die nicht allein, aber auch durch transnationale Migrationen intensiviert wird. Dass diese praktisch-funktionale wie legitimatorische Krise eine Chance der Veränderung der Verhältnisse in Richtung wünschenswerter Verhältnisse darstellt, und zwar deshalb, weil dem Nationalstaatskonzept eine unabweisliche, symbolische und faktische Gewalt gegen natio-ethno-kulturell kodierte Andere inhärent ist, die insbesondere unter Bedingungen dessen, was angesichts etwa der Entwicklung von Kommunikations- und Transporttechnologien als soziale Schrumpfung der Welt bezeichnet werden kann, in ihren konstitutiven Demokratie- und Legitimationsdefiziten besonders deutlich in Erscheinung tritt, ist Thema dieses Kapitels.

Was Seyla Benhabib als Paradox demokratischer Legitimität und Souveränität (Benhabib 2016, S. 198) bezeichnet, nämlich den Umstand, dass in der Logik der demokratischen Revolutionen der Moderne² Bürger:innenrechte auf Menschenrechten beruhen, aber Bürger:innenrechte nur einer exklusiven Wir-Gruppe zugesprochen werden, dieses demokratische Paradox wird in seiner Fragwürdigkeit unter gegenwärtigen Bedingungen besonders augenfällig.

Auch wenn traditionell die europäische Nationenvorstellung, wie Jörn Rüsen in einem Streitgespräch mit Bärbel Völkel (Rüsen und Völkel 2017, S. 251) anmerkt, immer das Vorstellungsbild einer konkretisierten Menschheit darstellte, so konnte die Programmatik einer universellen Menschheit, die sich nur konkret und damit ausschließend realisierte, in der Europäischen Nationenpraxis nur durch

2 Allerdings erwähnt auch Benhabib die Haitianische Revolution nicht. die Haitianische Revolution führte 1804 zur Unabhängigkeit St. Domingue und ihrer Umbenennung in Haiti und damit zur Zerschlagung des bedeutenden Sklavenmarkt Amerikas, sowie der Befreiung von etwa 500.000 Menschen aus der Sklaverei. Bhambra (2016) bezeichnet den Umstand der Ausblendung der Haitianischen Revolution in den intellektuellen Diskursen des Westens als epistemische Verleugnung.

faktische und symbolische Instrumentalisierung, Vergegenständlichung der Anderen vollzogen werden. In besonders klarer Weise hat dies Theo Goldberg (2002) herausgearbeitet, der zeigt, wie die Herausbildung und Verfasstheit moderner Staatlichkeit von rassifizierenden Schemata vermittelt wird. Das Vorstellungsbild und die Praxisform ›Rasse‹ stellen nach Goldberg einen essentiellen Bestandteil der epistemischen, philosophischen und materiellen Entwicklung des modernen Nationalstaats und seiner laufenden Gouvernamentalität dar.

Zur Durchsetzung dieser Form von Staatlichkeit bedarf es der Legitimität der Schließung gegenüber Anderen, eine Hegemonie des Grenzschutzes zur Wahrung des Binnenraums, es bedarf der Kriminalisierung und der Veranrührung bestimmter Grenzüberschreitungen, es bedarf des Ausbaus und der Intensivierung der (rechtlichen und dominanzkulturellen Legitimität der) Verpolizeilichung der Grenze, es bedarf der Selbstschussanlagen und des das Sterben in Kauf nehmende Aufhalten der Anderen. Erst diese Mechanismen lassen unser Humanum der konkreten Menschheit wahr werden und bleiben. Dieses Spannungsverhältnis, das zwischen Paradox und Verlogenheit changiert, wird nicht zuletzt an den Europäischen Außengrenzen besonders deutlich.

Auch mit Blick auf diese Bedingungen wird aus rassismuskritischer Perspektive klar, dass es geboten ist, die Bedingungen der Möglichkeit von Verhältnissen zu sondieren, in denen Rechtsansprüche und Ansprüche auf würdevolle Formen von Leben nicht auf den Raum des partikularen, etwa des nationalen oder europäischen Humanums beschränkt bleiben.

Der Artikel 13 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der das Recht auf Mobilität innerhalb der Staatsgrenzen sowie das Recht auf Ausreise und Rückkehr garantiert³, »somehow stopped«, wie Pécoud und Guchteneire schreiben (2007, S. 8), auf halber Strecke und wäre somit zu ergänzen durch ein allgemeines Recht auf Einwanderung. Ich will hier skizzenhaft auf drei Argumente eingehen, die meines Erachtens verdeutlichen, warum in bewegungsethischer Einstellung (Mecheril 2020a) der Artikel 13 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte in Richtung des Rechtes auf globale Bewegungsfreiheit (Cassee 2016) im Sinne einer transnationalen Ausdehnung des Selbstbestimmungsrechts zu erweitern wäre.⁴

3 Artikel 13 der Menschenrechte: (1) »Jeder hat das Recht, sich innerhalb eines Staates frei zu bewegen und seinen Aufenthaltsort frei zu wählen.« (UN 1948: o.S.). (2) »Jeder hat das Recht, jedes Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen und in sein Land zurückzukehren.« (Ebd.)

4 Heiner Bielefeldt (2019) hat in einem Vortrag im Rahmen der Jahrestagung der Sektion Interkulturelle und International Vergleichende Erziehungswissenschaft (SIIVE) der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft (DGfE) darauf verwiesen, dass ein erster wichtiger Schritt zur Etablierung eines Rechtes auf Einwanderung die Umkehr der Begründungspflicht sein könnte: Nicht das Begehren auf Einwanderung (etwa der Familienmitglieder) ist begründungspflichtig, sondern die Zurückweisung dieses Anspruchs durch den jeweiligen Staat.

1. Wir beobachten weltweit die Zunahme grenzüberschreitender Praktiken und die damit verbundene Ausbildung von transnationalen Lebensformen, die die Eindeutigkeitslogik des Nationalen transzendieren. Einige Zahlen. Die Zahl transnationaler Migrant:innen weltweit steigt stetig an. Lebten 2000 ca. 175 Millionen Menschen in einem anderen als ihrem Geburtsland, so sind es Ende 2017 etwa 260 Millionen; Tendenz steigend.⁵ Ca. 1 Milliarde Menschen gelten weltweit als Migrant:innen (Benhabib 2016, S. 170); Tendenz steigend.

Migration ist zwar kein ausschließlich modernes Phänomen (Bade, Emmer und Oltmer 2010), gleichwohl gelten gegenwärtig spezifische Bedingungen: Noch nie waren weltweit so viele Menschen bereit, aufgrund von Umweltkatastrophen, (Bürger:innen-)Kriegen und anderen Bedrohungen gezwungen und aufgrund der technologisch bedingten Veränderung von Raum und Zeit in der Lage, ihren Arbeits- oder Lebensmittelpunkt auch über große Distanzen hin zu verändern. Dass grenzüberschreitenden Wanderungsbewegungen für Gesellschaften und Individuen weltweit gegenwärtig eine besondere Bedeutung zukommt, hängt hierbei auch mit der Expansion der programmatisch ›modernen‹ Idee zusammen, dass Menschen befugt und in der Lage sind, Einfluss auf ihr eigenes, nicht zuletzt auch mit dem jeweiligen geographischen, ökologischen, politischen und kulturellen Ort verbundenes Schicksal zu nehmen. Die globale Gegenwart geht auch damit einher, dass Menschen verstärkt deshalb Grenzen politischer Ordnungen überschreiten, weil sie – mit den damit verbundenen potenziellen Irrtümern, Täuschungen und Nebenfolgen – nicht nur davon ausgehen, dass sie dies können, sondern auch, dass ihnen dies zusteht.

Wir leben im Zeitalter der Migration (Castles und Miller 2009). Diesem hat ein Recht auf globale Mobilität zu entsprechen, und dieses »stems from the increasingly global and multicultural nature of today's world: in a world of flows, mobility becomes a central resource to which all human beings should have access« (Pécoud und Guchteneire 2007, S. 11). Gesellschaftlichkeit, und das heißt auch Subjektivität (also beispielsweise Erinnerungen, Wünsche, Entwürfe, Begehren), sind nicht begrenzt auf den Raum des territorialen Containers des Nationalstaates bzw. den Raum der *imagined community* des natio-ethno-kulturell kodierten Wir. Gesellschaftlichkeit/Subjektivität ist empirisch mehr und großformatiger sowie empirisch weniger und kleinformatiger als Nation und Nationalstaat.

Die Grenzen des westfälischen Staates, also das Modell der westlichen Moderne, das auf der Territorialisierung des Raumes beruhend territoriale Integrität mit einheitlicher Gerichtsbarkeit verbindet (Benhabib 2006, S. 167) und das sich in der Welt nicht zuletzt mit Hilfe des kolonialen Imperialismus durchgesetzt hat, sind,

5 Zeit.de (19.12.2017). Mehr als 250 Millionen Migranten weltweit. <https://www.zeit.de/geellschaft/zeitgeschehen/2017-12/vereinte-nationen-migration-weltweit-zuwachs> (Zugriff: 16.07.24).

so Benhabib, durchlässig geworden (ebd., S. 171). Die Durchlässigkeit der Grenzen ist ein Fakt, der nur und selbst das ist nicht ausgemacht, mit der Intensivierung der Gewalt der Grenzsicherung aufzuhalten wäre. Weil eine vermehrte grenzüberschreitende Bewegung der Menschen zu beobachten ist, bieten sich zwei Prinzipien an: Bewegung anerkennen oder Grenzsicherungspraktiken und den Einsatz und die Entwicklung entsprechender Technologien intensivieren und damit die Kosten der Sicherung steigern. Diese Kosten aber halte ich für moralisch nicht rechtfertigbar. Ich spreche an dieser Stelle in erster Linie also nicht über die pekuniären Kosten, obwohl diese durchaus bedeutsam sind:

»The United States has in recent years spent more money on immigration enforcement than at any other point in history. For fiscal year (FY) 2024, the Biden administration has asked Congress for nearly \$25 billion for U.S. Customs and Border Protection (CBP) and U.S. Immigration and Customs Enforcement (ICE), an increase of almost \$800 million over the previous year and nearly equal to the entire gross domestic product (GDP) of Iceland. U.S. immigration enforcement budgets have been steadily increasing for many years, irrespective of the political orientation of the country's federal government.

This is part of a worldwide trend, driven by the enforcement-first border and immigration policies of the Global North. The European Union's spending on border enforcement in 2023 was similarly at a record high, and border guard agency Frontex receives more money than any other single EU agency. While global spending for the sector is impossible to accurately measure, budgets for migration enforcement are on a consistent upwards slope.

Companies comprising the military and security industry are among the main beneficiaries of this spending bonanza. Building an ever more militarized and refined border infrastructure is a booming business, worth an estimated U.S. \$48 billion in 2022 and on pace to grow to as much as U.S. \$81 billion by 2030, according to market research agencies. Part of this growth will be driven by related industries such as biometrics and artificial intelligence, which are expected to be even larger sectors of which migration management is just one component« (Akkerman 2023, o.S.).

Die globale Regulation der Migration ist finanziell kostenintensiv und zugleich illusionär, da nur eingeschränkt effizient; sie ist aber auch mörderisch. Es geht hier also um die moralischen Kosten der Verhinderung des globalen Selbstbestimmungsrechtes durch *global mobility regimes*, also dem Umstand, dass 2024 nach Angaben der UN allein mehr als 2.452 geflohene Menschen im Mittelmeer gestorben sind (IOM 2025, o.S.). Unter der Präsidentschaft von Donald Trump ist die Zahl der an der mexikanisch-amerikanischen Grenze getöteten Migrant:innen deutlich gestiegen. »Die Internationale Organisation für Migration (IOM) hat 686 Fälle von Tod oder Verschwinden von Migrant:innen an der Grenze zwischen den USA und Mexiko im

Jahr 2022 dokumentiert. Damit ist dies die tödlichste Landroute für Migrant:innen weltweit« (IOM 2023, o.S.). Die Situation in den die Südgrenzen Europas in Libyen säumenden Lagern sind von Folter, Vergewaltigungen und Hinrichtungen gekennzeichnet, ein Gräuelfeld, das nicht unmaßgeblich durch das europäische Fluchtregime ermöglicht wird (vgl. etwa Ratfisch und Schwiertz 2015 oder UNO-Flüchtlingshilfe 2024).

Die weltweite Zunahme – dies ist das erste bewegungsethische Argument – grenzüberschreitender Praktiken, die damit verbundene Ausbildung transnationaler Lebensformen (die nicht in dem einfachen und reduktiven Entweder-Oder-Modell einer Integrationspolitik und -pädagogik abbildbar sind), sowie die steigenden moralisch nicht legitimierbaren, mörderischen Effekte von Grenzsicherungsmaßnahmen verweisen darauf, dass einiges für die Installierung eines weltweiten transnationalen Selbstbestimmungsrechtes spricht. Unter empirischen Bedingungen, die die Lebensrealität einer Vielzahl von Menschen prägen und zukünftig vermutlich vermehrt prägen werden, antwortet die Anerkennung transnationaler Lebenspraktiken damit den empirischen Gegebenheiten und bezeichnet einen angemessenen Schritt der Entwicklung des Rechts.

2. »In vielerlei Hinsicht« schreibt Joseph Carens, »stellt die Staatsangehörigkeit in westlichen Demokratien das moderne Äquivalent feudaler Klassenprivilegien dar (...). Als Bürger eines reichen Staates in Europa oder Nordamerika geboren zu werden, ist als wäre man in den Adelsstand hineingeboren worden (obwohl viele von uns zum niederen Adel gehören)« (Carens 2017, S. 167f.).

Wir haben es gegenwärtig mithin mit einem doppelten Mechanismus zu tun: Auf der einen Seite einer globalen Ungleichheit großer Intensität, einer Weltordnung, die Not global sehr unterschiedlich verteilt und verortet: Aktuell leben mehr als 700 Millionen Menschen in extremer Armut, von weniger als 2,15 \$ pro Tag, und der Großteil dieser Menschen lebt nicht in Nürnberg, nicht Hamburg, nicht in Paris und nicht in Lissabon, der Großteil lebt in Ländern, die ehemalige Kolonien Europas sind, in Südamerika, Afrika und Asien also. Das Einkommensgefälle zwischen den reichsten und ärmsten Ländern hat über die letzten Jahrzehnte deutlich zugenommen (etwa Keeley 2015, S. 10). Volkswirtschaftlich betrachtet haben vor allem die Industrieländer, obwohl auch hier die Schere zwischen Arm und Reich auseinandergegangen ist, am meisten von dem, was Globalisierung genannt wird, profitieren können (etwa Jungbluth und Petersen 2018). Damit ist der bedeutsamste Prädiktor unter den Geburtswiderfahrnissen für Position und Zugang zu Ressourcen wie genießbares Wasser, gesundheitliche Versorgung, Essen, halbwegs funktionierende staatliche Infrastruktur und Autorität, Bildung etc. benannt: der wichtigste Prädiktor ist sozusagen die geopolitische Position des Individuums. Stochastisch verweist der Geburtsort bzw. der Pass darauf, um es verkürzt zu sagen, was aus je mir wird. Die Lebenschancen von Menschen hängen, im globalen Maßstab gesehen, zentral

von ihrer Staatsangehörigkeit ab, die wiederum eine Art »Geburtslotterie« (Shachar 2019) darstellt. Dass die Veränderung dieser Position zu einem Besseren – das ist der zweite Teil des mit Carens gesprochen feudalen Mechanismus – insbesondere für diejenigen, die über die geringsten Ressourcen verfügen, von dem *global mobility regime* weitgehend verhindert wird, stärkt nur um so mehr den Sinn des Einsatzes für ein transnationales Selbstbestimmungsrecht.

Diese globalen Verhältnisse der ungleichen Verteilung von Not und Ressourcen wären im Hinblick auf ihre Genese aufzuklären, diachron etwa mit Bezug auf Kolonialismus und synchron etwa mit Bezug auf das, was Ullrich Brand und Markus Wissen (2017) *imperiale Lebensweise* nennen, also die Lebensweise einer globalen Minorität, die ihren Wohlstand, ihre Mobilitäts- und Konsumptionsbedürfnisse nur auf Kosten der sozialen und ökologischen Ressourcen einer globalen Majorität führen kann. Diese globale Minderheit lebt nicht nur im Westen, aber auf der Landkarte dieser aktuellen Imperialität, die nicht selten ganz ohne imperiale Ideologie auskommt, vielleicht sogar nicht selten antiimperialistisch ist, finden sich die meisten Flecken nach wie vor im Westen.

Vor diesem Hintergrund kann transnationale und -kontinentale Migration insofern als Versuch verstanden werden, in einem sehr grundlegenden Sinne Einfluss auf das eigene Leben zu nehmen und stellt damit einen Prototyp moderner Lebensführung dar – mit allen ihren Ambivalenzen, Illusionen und zweifelhaften Nebenfolgen. Sei mutig, bediene Dich Deines Verstandes und befreie Dich aus der Position, die Dir die geopolitische Ordnung aufgezwungen hat – das ist, in einer Referenz an Immanuel Kant formuliert, das Credo der neuen transnationalen Moderne, die, ohne dass dazu Absicht oder Programmatik erforderlich wäre, von Migrant:innen geformt und formuliert wird.

Wenn davon ausgegangen wird, dass Menschen es zustehen sollte, in sie betreffenden, fundamentalen Fragen einen vernünftigen Einfluss auf ihr Leben nehmen zu können und dies auf den Umstand globaler Ungleichheit bezogen wird, dann plausibilisiert dieser Bezug die Bedeutsamkeit eines Rechtes auf globale Bewegungsfreiheit. Dessen Bedeutsamkeit gilt aber unabhängig von der Not und der Ungleichheit und muss auch gelten in einer gedankenexperimentell idealen Welt relativer Gleichheit, schlicht, weil wie Andreas Cassee schreibt, in einer idealen Welt jeder Mensch die Möglichkeit hätte, in seinem Herkunftsland ein anständiges Leben zu führen, dadurch aber nicht sein Recht verwirkte, seinen Lebensmittelpunkt in ein anderes Land zu verlegen (Cassee 2016, S. 211). Dies ist mit Cassee ein negatives Recht, es geht hier beispielsweise nicht um die Forderung nach Finanzierung von Tickets durch die Staatengemeinschaft. Dass die Leute in relativer globaler Sicherheit, der verarmte und der weniger verarmte globale Adel, sich an die Existenz von Grenzanlagen, Einreiseverboten und Abschiebegefängnissen in der Moderne gewöhnt haben, rechtfertigt bewegungsmoralisch nicht, dass Menschen daran gehindert werden, ihr Recht, sich zu bewegen, in Anspruch zu

nehmen. Es ist verbrieftes Menschenrecht, dass zumindest kein Staatsangehöriger an der Bewegung innerhalb eines Nationalstaates gehindert werden darf. Diese Bewegungsfreiheit ist bedeutsam (Cassese 2016, S. 218), weil Bewegungsfreiheit Katalysator für die Inanspruchnahme anderer Freiheiten wie Versammlungsfreiheit oder die Freiheit ist, intime Beziehungen außerhalb des lokalen Bereiches zu führen, und weil Bewegungsfreiheit zweitens den Zugang zu materiellen Ressourcen ermöglicht⁶ und weil Bewegungsfreiheit drittens konstitutiver Bestandteil dessen ist, was es heißt, über sich selbst bestimmen zu können. Aus mindestens diesen drei Gründen existiert ein Recht auf Bewegungsfreiheit innerhalb des nationalstaatlichen Territoriums und da es kein ethisches Argument gibt, diese Bewegungsfreiheit im globalen Raum vorzuenthalten, begründet, dass ein Recht auf transnationale Bewegung angemessen ist. Das heißt selbstverständlich nicht, dass dies ein absolutes Recht wäre. Das globale Bewegungsrecht ist so relativ wie auch das geltende innerstaatliche Bewegungsrecht ein relatives Recht: Ich sollte beispielsweise auf dem Weg zur Universität meine Bewegung unterbrechen, wenn es einen Notärzt:inneneinsatz gibt, der die Straße blockiert. Oder: Es sind beispielsweise private Eigentumsverhältnisse zu berücksichtigen; ich kann also nicht einfach, wenn ich von Bielefeld nach Hamburg migriere, mich im Vorgarten einer Hamburger Familie niederlassen, und das gleiche gilt, wenn ich transnational von Bielefeld nach Basel migriere. Auch dort kann ich mir nicht ohne weiteres einen für mich besonders ansprechenden Vorgarten zum längeren Verweilen aussuchen⁷. Transnationale Bewegungsfreiheit führt also nicht zwangsläufig zu Chaos und Regellosigkeit, Anomie und Durcheinander. Das sind eher Phantasien und Affekte, die keine allgemeine normative Substanz haben, sondern vielmehr das affektive Festhalten an einer kontingenten Zugehörigkeitsordnung spiegeln, nämlich an der Ordnung des Natio-ethno-kulturellen. Damit ist das dritte bewegungsethische Argument angedeutet.

3. Es ist von Bedeutung, sich zu vergegenwärtigen, dass die Institution des Nationalstaates das Phantasma oder Imagination der Nation benötigt und damit produziert. Doch diese Imagination, die Identitäten bestimmt, entzieht sich der eindeutigen Bestimmung (Salecl 1994). Wenn die symbolische Lücke, die in dieser Spannung zwischen bestimmt – unbestimmt gilt, zu einem bedeutsamen gesellschaftlichen,

6 »Man muss«, schreibt Joseph Carens (2017, S. 170), »dorthin ziehen können, wo die Chancen sind, um sie sich zunutze zu machen.«

7 Dies geht aber nicht gleich mit der Affirmation der gegebenen (Eigentums-)Verhältnisse einher. Diese sind im Hinblick auf ihre normative Angemessenheit zu befragen und dann zu problematisieren, wenn sie ein Unverhältnis darstellen, etwa dadurch, dass einzelne Vorgärten eine Größe erreichen, die die Bedingungen der Möglichkeit eines würdevollen Lebens anderer signifikant erschwert oder gar verhindert.

institutionellen oder individuellen Problem wird, wird die phantasmatische Absicherung und Iteration des Wir auch mit Hilfe von Rassekonzepten attraktiv⁸.

Zygmunt Bauman (1995) hat in seinem Buch »Moderne und Ambivalenz« auf den Zusammenhang zwischen der Institutionalisierung rassistischen Denkens und dem Projekt der europäischen Moderne verwiesen. So existiert eine strukturelle Verwandtschaft zwischen den Vereindeutigungspraktiken des Rassismus und der Logik des Nationalstaates. Rassifizierende und national unterscheidende Schemata sind nicht identisch, stehen aber in einer engen Wechselbeziehung. Kennzeichnend und konstitutiv für die Zugehörigkeitspraxis nationalstaatlicher Ordnungssysteme ist die *Vereindeutigung von Zugehörigkeitsverhältnissen* (etwa durch die weitgehende Verhinderung von Mehrstaatigkeit).

Die nationalstaatliche Ordnung ist darauf angewiesen, dass bestimmte Fragen bestimmt beantwortet werden können und Gewissheit produziert wird, zum Beispiel und vor allem im Hinblick auf die moderne Frage, wer Bürger:in des Landes ist und wer nicht. In dem Augenblick, in dem der moderne Staat seit dem 19. Jahrhundert über diese Gewissheit verfügen will, schreibt Rudolf Stichweh, »gewinnen Techniken physischer Identifikation mittels Lichtbild, Hinweis auf körperliche Besonderheiten (Narben, Haar-, Augenfarbe) an Bedeutung [...]« (Stichweh 1995, S. 180). Und diese Techniken werden gegenwärtig mit allen Möglichkeiten biotechnologischer Kontrolle und Identifikation intensiviert (Aas, 2016; Heinemann und Weiß 2016).

Der Nationalstaat wird daher von dem binären Schema Wir/Nicht-Wir, bzw. im Schema, in den Worten von Bauman, »Freund« und »Feind« organisiert. Hierbei ist der Fremde nach Bauman die große Irritation für den Nationalstaat, weil in diesem Fall unklar ist, ob es sich um einen »Freund« oder einen »Feind«, ob es sich um Wir oder Nicht-Wir handelt. Die »Physiognomisierung« der Differenz zwischen Fremden und Nicht-Fremden wie auch die »Kulturalisierung« der Differenz ist gewöhnlicher Teil des Ordnung schaffenden nationalstaatlichen Prinzips, in dem ein Wir obsessiv angerufen werden muss, um das Prinzip zu verwirklichen.

Neben der Erfindung eines Wir findet sich die zweite große Imagination des Nationalstaates in der Vorstellung, es bestünde ein Anspruch dieses imaginierten Wir auf ein Territorium. Und nur der Staat, so Hobbes im Jahr 1651 erstmals erschienen und als eines der grundlegenden Texte westlicher politischer Theorie geltenden »Leviathan« (2006), kann diesen territorialen Anspruch artikulieren und sichern. Insofern ist es, nach Hobbes, gerechtfertigt, dass Europäische Akteur:innen Amerika annektieren und nach ihrem Gusto verwenden, da der Naturzustand der eigentlichen Bewohner:innen des Kontinentes, ihre Wildheit und ihr Unvermögen,

8 Dies gilt auch und umso mehr für noch umständlichere natio-ethno-kulturell kodierte Konstruktionen mit territorialer Referenz wie »Europa« oder »der Westen«. Ich beschränke mich hier auf das Konstrukt der Nation.

sich selbst zu regieren, keinen Besitzanspruch formulieren kann (vgl. ausführlicher Kap. 2.1). Von Beginn an also ist die theoretische wie politische Konstruktion des Nationalstaats mit von Rassekonstruktionen vermittelten, diese konkretisierenden und stärkenden Bildern und Praktiken durchsetzt.

Die Verknüpfung von einem durch Staatsgrenzen markierten Staats-Territorium mit der Großimagination Volk sowie der Glaube an ein legitimes Anrecht des Wir-Volkes auf das Territorium, ist, wie bereits angeführt (vgl. Kap. 2.1), konstitutiv für den Nationalstaat. Um die Legitimität dieser Konstruktion durchzusetzen ist gerade in Zeiten der Krise der obsessiv zwischen Wir und Nicht-Wir unterscheidenden Ordnung (vgl. Kap. 1.6) die rassistische Kodierung der Anderen ein bewährtes Mittel der Krisenbewältigung. Insofern muss das Insistieren auf der Rechtmäßigkeit der Bewegungsunfreiheit der Anderen und der Unrechtmäßigkeit ihrer Bewegungen über Grenzen hinweg Rassismus mobilisieren. Es sind Grenzpraktiken der ab etwa Mitte des 20. Jahrhunderts formell und programmatisch anti-rassistischen Nationalstaaten und natio-ethno-kulturell kodierten Suprakontexte wie Europa, die rassistische Praktiken zur Folge haben. In diesem Sinne ist zu verstehen, dass »discourse and practice of western states are both racist and anti-racist« (Lentin und Lentin 2006, S. 7).

6.2 Demokratiedefizit als Gegenstand politischer Bildung

Politische Bildung⁹

Die Frage, warum politische, demokratische Bildung wichtig ist, erübrigt sich in gewisser Weise, wenn von zweierlei ausgegangen wird: erstens davon, dass Demokratie »die einzig staatlich verfasste Gesellschaftsordnung [ist], die gelernt werden muss« (Negt 2019 o.S.),¹⁰ vielleicht auch eine politische Lebensform darstellt, die auf entsprechende Bildungsprozesse angewiesen ist; und zweitens davon, dass Demokratie ein Ort ist, »wo jeder andere ganz anders ist« (Derrida 2002, S. 47) und dies somit das Maß der Entwicklung hin zu einer guten und deshalb erstrebenswerten, allgemeinen Ordnung darstellt.

Im Rahmen eines Verständnisses, dass Demokratie wertvoll und Zielsetzung sei, braucht es also keines expliziten Arguments für die Notwendigkeit politischer Bildung. Eher ist es so, dass da, wo politische Bildung nicht vorgesehen, verwehrt oder abgebaut wird, die strukturelle Verhinderung, zumindest Erschwerung von Demokratie vorliegt. Wenn diese Erosion und Verunmöglichung von Demokratie

9 Dieser Abschnitt geht zurück auf: Mecheril, Paul (2020c). *Demokratiedefizit als Gegenstand politischer Bildung. Beiträge (rassismus-)kritischer Migrationsforschung*. In: Journal für Politische Bildung 1 (20) (S. 22–27). Frankfurt a.M.: Wochenschau Verlag.

10 In einem Interview mit Waltraud Meints-Stender und Dirk Lange.

überdies von demokratisch gewählten politischen Akteur:innen betrieben wird, handelt es sich um eine willentliche oder leichtfertige Selbstabschaffung demokratischer Tradition.

Das Politische – im Gegensatz zur Politik als systemisch-funktionaler Zusammenhang des Staatsapparates und seiner Institutionen – kann hierbei als eine grundlegende Dimension des Sozialen verstanden werden, in der die Auseinandersetzungen um die Angemessenheit und Legitimität der sozialen Ordnung durch Be-Gründungen stattfinden. Das Politische verweist auf Auseinandersetzungen, Einsätze und Kämpfe um die Frage der »allgemeinen guten Ordnung« (vgl. Rangger 2024).

Politische Bildung kann damit als Offerte betrachtet werden, die eine Auseinandersetzung von Gruppen und Individuen mit der politischen Dimension des Sozialen ermöglicht, unterstützt und begleitet, welche das Wissen über politische Zusammenhänge, das Wissen um Konzepte, Vorstellungen und Erfahrungen »guter sozialer Ordnungen« vertieft und politische und gesellschaftliche Handlungsbereitschaft stärkt. Wenn hierbei politische Bildung nicht affirmativ mit Bezug auf den je gegebenen Staat konzipiert wird, sondern als »Bestandteil gelingender, aufklärender und handlungsorientierter Lebensbewältigung in einer sich stark verändernden Welt« (Hafeneger 2005, S. 698), dann gehört die Auseinandersetzung mit den vielfältigen Formen transnationaler Migration und globalen Verhältnissen sozialer Ungleichheit zu den bedeutsamsten Themen politischer Bildung der Gegenwart.

Einbildungskraft ermöglichen und Demokratiedefizite erkunden¹¹

Rassismuskritik zielt darauf ab, beeinträchtigende, disziplinierende und zuweilen auch gewaltvolle Formen der rassifizierenden Wirkung entsprechender Praktiken des Denkens, Fühlens und Handelns von konkreten und generellen Anderen wie auch durch Wahrheit beanspruchendes Wissen zu erkennen und Alternativen zu diesen Praktiken des Denkens, Fühlens und Handelns zu erkunden. Rassismuskritik kann in diesem allgemeinen Sinne als kunstvolle, kreative, notwendig reflexive, beständig zu entwickelnde und unabschließbare, gleichwohl entschiedene Praxis verstanden werden. Sie wird von der politischen Überzeugung getragen, dass es sinnvoll ist, nicht in dieser Weise auf rassistische Handlungs-, Erfahrungs- und Denkformen angewiesen zu sein.

11 Dieser Abschnitt findet sich in verwandter Form auch in: Mecheril, Paul (2024). *Rassismuskritische politische Bildung*. In: Chehata, Yasmine et al. (Hg.): *Handbuch Kritische politische Bildung*. Frankfurt a.M.: Wochenschau Verlag und geht in überarbeiteter und gekürzter Form auf Passagen zurück, die sich finden in: Füllekruss, David, Mecheril, Paul und Yildiz, Erol (2022). *Die Krise der Nationalstaatlichkeit. Überlegungen zu politischer Bildung in der Migrationsgesellschaft*. In: *Zeitschrift für Pädagogik*. Jg. 68 (4) 2022. (S. 499–516). Weinheim: Beltz.

Die Dimension des Politischen verweist auf Verhandlungen, Einsätze und Kämpfe um die Frage der ›guten Ordnung‹. Mit diesem Verständnis des Politischen kann politische Bildung als ein Angebot und eine Einladung gefasst werden, die eine Auseinandersetzung von Gruppen und Individuen mit der politischen Dimension des Sozialen ermöglicht, unterstützt und begleitet, welche das Wissen über politische Zusammenhänge, Konzepte, Vorstellungen und Erfahrungen vertieft. Politische Bildung weist zweitens auch immer eine inhaltlich-normative Richtung auf, ansonsten wäre sie unempfindlich und wehrlos gegen ihre Instrumentalisierung durch menschenverachtende und zerstörende politische Konzeptionen. In politischer Bildung geht es um etwas, das über Wissensvermittlung und formale Differenzierung (etwa der politischen Kommunikationsfähigkeit) hinausgeht. Dieses *etwas* kann in unterschiedlicher Weise als Demokratie oder als demokratisch charakterisiert werden. Demokratisierung stellt einen unabschließbaren Prozess dar, der von der Frage vorangetrieben wird, ob die Stimmen aller, die von politischen Auseinandersetzungen und Entscheidungen in Hinsicht auf ihre Lebensführung in signifikanter Weise betroffen sind, in diesen Verhandlungen vorkommen, in diese einbezogen sind und Artikulationen ihrer Erfahrungen, nicht zuletzt Ungerechtigkeitserfahrungen (Kreide 2020), relevant und wirksam eingebracht werden können. In diesem Sinne geht es politischer Bildung darum, »den Raum der würdevollen Existenz und damit verknüpft der Repräsentation unterschiedlicher *Demands* auf Basis der Kritik illegitimer Ausschlüsse permanent zu erweitern« (Rangger 2024, S. 239). Der Einsatz für den Einbezug jener, die strukturell ausgeschlossen werden, kann als Solidarität bezeichnet werden.

Die Ermöglichung des Einbezugs und der Artikulation von eigenen und fremden (Un-Gerechtigkeits-)Erfahrungen sowie die Selbstreflexion über politische Ordnungen und die kritische Diskussion und Reflexion der Voraussetzungen und Folgen politischer Standpunkte stellen zentrale Anliegen politischer Bildung dar. Ausgehend davon und vor dem Hintergrund der angesprochenen Krisenhaftigkeit des Nationalstaates unter gegenwärtigen Bedingungen sowie mit Blick auf die gewaltsamen Folgen demokratischer Widersprüchlichkeiten werden konzeptionelle Perspektiven für politische Bildung deutlich.

»In jedem Akt demokratischer Selbstregierung«, schreibt Christoph Menke (2017, S. 252), »wird [...] die Gleichheit des wesentlich unbestimmten ›Menschen‹ vorausgesetzt, die, weil sie niemals gegeben sein kann, einen Anspruch erhebt, der über jede demokratisch etablierte Ordnung hinausgeht«. Wo in der politischen Bildung diesem über die etablierte Ordnung hinausweisenden offenen Anspruch des Demokratischen entsprochen werden soll, ist das Vermögen gefragt, das, was wünschenswert, aber nicht gegeben ist, als Noch-Nicht-Gegebenes zu imaginieren.

Politische Bildung wird möglich, wo Antwortverhältnisse zu relevanten politischen Fragen (etwa der Klimakrise, der globalen Ungleichheit, den Demokratiedefiziten nationalstaatlicher Ordnungen) nicht gemieden werden und die Befragbarkeit

und die Fraglichkeit der Selbst-, Fremd- und Weltbezüge (Meyer-Drawe 2015) nicht externalisiert werden. Zudem wird politische Bildung dort möglich, wo das individuelle wie kollektive Vorstellungsvermögen dazu beiträgt, demokratischere Verhältnisse als die, die gegeben sind, in Augenschein zu nehmen.

Was Will Kymlicka (2015) als zentrale Aufgabe der politischen Theorie bezeichnet, kann umstandslos als Aufgabe politischer Bildung verstanden werden, nämlich sich andere Welten vorzustellen und Alternativen zu suchen zu einem beispielsweise national verengten und partikularistischen Verständnis von politischer Einheit und politischer Subjektivität. Es geht hier um die Erweiterung politischer Einbildungskraft, nicht um ihren Einschluss. Einbildungskraft weist auf das Kommende: »Im Ausdruck ›kommende Demokratie‹«, schreibt Jacques Derrida, »ist nicht die ›Demokratie‹ das Wichtige, sondern das ›Kommende‹. Ein Denken des Ereignisses, des Kommenden also, das ist der offene Raum, damit es das Ereignis, die Zukunft gibt, und damit die Ankunft die des Anderen ist. Es gibt kein Kommen, kein Ereignis, das nicht die Ankunft des Heterogenen, die Ankunft des Anderen ist oder impliziert. ›Kommend‹ bedeutet nicht Zukunft, die zukünftige Gegenwart, das, was morgen präsent und präsentierbar wäre. Es bedeutet den offenen Raum, damit der Andere oder die Anderen kommen. Undemokratische Systeme sind in erster Linie Systeme, die verschließen, sich dieser Ankunft verschließen, Systeme der Homogenisierung und der vollständigen Berechenbarkeit.« (Derrida 2014, S. 79)

Gelegenheiten und Anlässe der Kultivierung politischer Einbildungskraft sind unzählig: Literatur, Geschichten, die Praxis des Protestes, Reportagen und *documentaries*, alltägliche Erfahrungen in der Ferne wie im Nahen – all dies kann im Rahmen politischer Bildung so gelesen werden, dass die politische Dimension des Gegebenen erkennbar und daran anschließend und davon abgesetzt kommende Demokratie vorstellbar und erdenklich wird.

Wenn demokratische Prozesse und Strukturen sich an der Frage zu bewähren haben, ob die Stimmen jener, die von politischen Auseinandersetzungen und den daraus resultierenden Entscheidungen signifikant betroffen sind, in den demokratischen Diskursen zumindest virtuell einbezogen sind, stellt sich die Frage, wie lokale Entscheidungen mit über das Lokale hinausreichenden, zuweilen globalen, für die Gegenwart und Zukunft von Menschen an *anderen Orten* bedeutsamen Auswirkungen zu legitimieren sind. Infolge der Globalisierung von Politik, Ökonomie oder Recht weitet sich der Kreis der Menschen, die von lokalen Entscheidungen irgendwo in der Welt betroffen sind, immer weiter aus. Zygmunt Bauman hat festgestellt, dass einerseits die Globalisierungsprozesse, in welcher Form auch immer, weltweite Abhängigkeiten schaffen, andererseits jedoch – abgesehen von weltweit agierenden zivilgesellschaftlichen Organisationen – tragfähige politische Institutionen fehlen, die diese Prozesse begleiten können: »Die von der weltweiten Zirkulation von Kapital und Information verkörperte Macht ist ein exterritoriales Phänomen, während sich die Macht der bestehenden politischen Institutionen nach wie vor auf lokale Be-

reiche beschränkt. Dies kann nur zur allmählichen Entmachtung des Nationalstaats führen« (Bauman 2009, S. 119).

Auch nach Mouffe (2015) wird im Prinzip der ›Volkssouveränität‹, das in Bürger:innenrechten zum Ausdruck kommt, ein grundlegendes, normatives Paradox nationalstaatlich organisierter Demokratien deutlich. In modernen, sich als demokratisch verstehenden Nationalstaaten, die dem Prinzip der ›Volkssouveränität‹ folgen, regelt der Pass die Zugehörigkeit zur ›Wir‹-Gruppe und die damit einhergehenden Rechte und Privilegien. Dass jedoch über die Zugehörigkeit zur exklusiven ›Wir‹-Gruppe nur jene entscheiden, die bereits Teil der exklusiven Gruppe sind, stellt ein demokratisches Widerspruchsverhältnis dar. Wer entscheidet, wer mitentscheiden darf? Das hier angesprochene Widerspruchsverhältnis zeigt sich unter migrationsgesellschaftlichen Bedingungen besonders deutlich und drastisch – nicht zuletzt, wenn im Namen nationalstaatlicher Souveränität eine Abschottung und Sicherung von Grenzen, die Menschenleben in Kauf nimmt, als legitime und demokratische Praxis durchgesetzt wird. Die von diesen grenzpolitischen Entscheidungen direkt Betroffenen, Geflüchtete beispielsweise, sind von den demokratischen Prozessen, in denen diese Entscheidungen zumindest mitgestaltet werden, ausgeschlossen, werden aber mit deren Konsequenzen bedeutsam konfrontiert. Wenn dies als Demokratiedefizit verstanden wird, dann gelten Defizite dieser Art im globalisierten Kapitalismus mit Bezug auf kulturelle, rechtliche, ökologische, gesundheitsbezogene und ökonomische Fragen durchgängig.

Politische Bildung, die nicht die unbedingte Bewahrung des Nationalstaats als Zielperspektive verfolgt, zeichnet sich dadurch aus, dass Räume der Wissensvermittlung und Erfahrungsartikulation geschaffen werden, in denen Demokratiedefizite der gegebenen politischen Ordnung erkundet werden können. Diese Erkundung bezieht sich nicht allein auf abstrakte Gegenstände, sondern immer auch auf konkrete Erfahrungen (etwa mit nationalstaatlichen Akteur:innen wie Polizei und Grenzschutz), in denen sich der politische Status der Subjekte in unterschiedlicher Weise abbildet, auf Selbst- und Fremdwahrnehmungsmuster und eigene Zugehörigkeitskonzepte (Kleinschmidt und Lange 2020). Die Thematisierung von Zugehörigkeitsordnungen auch in der eher konkreten Einstellung, die danach fragt, wer in politischen Auseinandersetzungen als respektables politisches Subjekt gilt und sich einbringen kann, wer repräsentiert wird, wessen Erfahrungen, wessen Sorgen, Wünsche und Ängste zählen, wessen Stimme ins Gewicht fällt und hörbar ist, ist eine bedeutsame Dimension der Erkundung von Demokratiedefiziten staatlicher Institutionen. Im Sinne der Erprobung und Entwicklung einer menschenrechtlichen Entgrenzung der Demokratie (Menke 2017) stellen diese Reflexionen demokratiefördernde Aspekte politischer Bildung dar.

Die auch erfahrungsreflexive Identifikation von Demokratiedefiziten der politischen Ordnung zielt, wenn auch in der Ermutigung zur Suche nach Alternativen, nicht notwendig auf die Abschaffung des Nationalstaats. Alternative Einheiten

politischer Ordnung, die ein ›größeres‹ oder ›kleineres Kaliber‹ als der Nationalstaat aufweisen, scheinen gegenwärtig noch nicht ausreichend gefestigt und ausgebaut, um *ohne* gleichzeitig bestehende Nationalstaatlichkeit demokratische und rechtsstaatliche Strukturen gegen einen weiter entfesselten Ökonomismus und gegen Partikularinteressen zu gewährleisten. Eine sinnvolle normative Ausrichtung politischer Bildung auch in (rassismus-)kritischer Perspektive findet sich weniger in der Abschaffung von national- und supranationalstaatlichen Grenzen als vielmehr in dem Einsatz für ihre Demokratisierung. Hierzu gehören die Desakralisierung und Profanisierung des Nationalen (Füllekruss und Mecheril 2021).

In der politikdidaktischen Vorstellungsforschung, wie sie unter anderem von Dirk Lange und Malte Kleinschmidt vertreten wird, werden die subjektiven Vorstellungen der Lernenden, »die es ihnen in ihrem Alltag erlauben zurechtzukommen, sich zu orientieren und als Subjekte zu handeln« (Kleinschmidt und Lange 2020, S. 207), als Ausgangspunkt politischer Bildungsprozesse herangezogen. Dabei werden Räume der Artikulation des Wissens und der Vorstellungen der Lernenden (z.B. zu ›Welt‹, ›Globalität‹, ›Fortschritt‹ oder ›Gerechtigkeit‹, ›Freiheit‹, ›Demokratie‹, ›Kolonialismus‹, ›Rassismus‹) geschaffen und diese in ihren jeweiligen global-gesellschaftlichen Zusammenhängen reflektiert. Wichtig ist es hierbei, die Positionen, Privilegien, Diskriminierungserfahrungen etc. der Lernenden in Beziehung zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen zu setzen und insofern aufzuklären. Vor diesem Hintergrund ist es in politisch bildenden Prozessen zentral, Räume zu schaffen, in denen die politischen Dimensionen des Sozialen mit den Erfahrungswelten der Lernenden auf eine Weise in Verbindung gebracht werden, die neue und andere Verhältnisse zu diesen Ordnungen ermöglicht, die die Kontingenz (Rangger 2024), das heißt auch: die Veränderbarkeit dieser politischen Ordnungen erkennt und im Sinne einer weiteren Demokratisierung der Demokratie nutzt.

6.3 Abschied

An den Rändern der alltäglichen Geschäftigkeit, dort, wo die Macht schwach und Kraft nicht erforderlich ist, in den Einschüben und Einflachungen des Be-Treibens, des unausgesetzt und routiniert Ingebrauchnehmens, des Ingebrauchgenommenwerdens, in diesen Eingebungen und Einlässen beschließe ich das Schauen und verwandle mich endlich in einen, der beschaut wird. Als ob das Sehen durch mich hindurch ginge und meine zuvor in Anstrengung gefasste Aufmerksamkeit aufhobe. Das Riechen, geht durch mich hindurch, das Schmecken, zieht über mich hinweg, so wie es über die Sträucher, die Bäume und die in schwerer Blüte stehenden Rosen eines Gartens zieht. Der junge und gerichtete Zug des Empfindens legt mich hinaus, er überkommt mich und verliert sich in der Vielzahl von Fernen. In den Schößen dieser Entlegungen, den Falten und Öffnungen dieser Weiten verliert sich mein

Empfinden und auch meine Empfindsamkeit, verkürzen sich die Gedanken, werden sie für mich, dessen Blick nur bis zu den Grenzen seines Blickens reicht, schließlich in einer unbestimmten Weise unbestimmt.

6.4 Ein Arsch¹²

Am 01.02.2023 fand online (per Zoom) im Rahmen der Vortragsreihe ›Rassismuskritik (in) der sozialen Arbeit, der Fakultät für Erziehungswissenschaft ein Gespräch zwischen Rudolf Leiprecht und Annita Kalpaka zum Thema ›Rassismuskritik und Hochschullehre‹ statt. Etwa 120 Personen bzw. Kacheln haben an der Veranstaltung teilgenommen.

Zu Beginn, während der Einführung in die Veranstaltung, hat sich eine uns unbekannte Person mit dem Namen »haike Thomas« später, wie über den Zoom-Bericht rekonstruierbar, umbenannt als »Phillip«, eingewählt und etwa fünf lange Minuten – bis wir die Person aus dem digitalen Raum entfernen konnten – die Veranstaltung mit rassistischen Artikulationen nicht nur gestört, sondern insbesondere rassistisch diskriminierbare Teilnehmer:innen der Veranstaltung mit diesen Artikulationen bedrängt, angegriffen und bedroht.

Nachdem die Kamera in der betreffenden ›Zoom-Kachel‹ eingeschaltet wurde, war zunächst ein ›echter‹, entblößter Hintern zu sehen sowie vulgäre, furzähnliche Geräusche zu hören. In schriller Stimmlage wurden sodann einzelne rassistische Ausdrücke in schneller Folge vielfach wiederholt (»Ni.«, »Ni.«, »Ni.«). Auf einem von der Person geteilten Whiteboard wurden Hakenkreuze gezeichnet.

Wir haben über das Referat Studium und Lehre der Universität Bielefeld Strafanzeige beim Polizeipräsidium Bielefeld erstattet (›wegen des Verwendens von Kennzeichen verfassungswidriger Organisationen und aller weiteren in Betracht kommenden Straftatbestände‹).

In der konkreten Situation, nach dem Ausschalten der exhibierenden Kachel haben wir uns entschieden, mit der Veranstaltung fortzufahren und uns den Ablauf nicht von einem Arsch diktieren zu lassen. Rudolf Leiprecht und Annita Kalpaka haben ihre Inputs eingebracht, haben miteinander ein Gespräch begonnen und geführt. Wir Moderator:innen, Birte Klingler und Paul Mecheril, haben das Gespräch begleitet. Aus dem Publikum wurden schließlich auch Fragen gestellt. Nach Abschluss der eigentlichen Veranstaltung haben wir ad hoc einen Raum für diejenigen eröffnet, die noch eine Weile sich in einer kollektiven Form auf das

12 Veröffentlicht als öffentliche Stellungnahme auf der Homepage der AG 10 ›Migrationspädagogik und Rassismuskritik‹ der Bielefelder Fakultät für Erziehungswissenschaft. <https://www.uni-bielefeld.de/fakultaeten/erziehungswissenschaft/arbeitsgruppen/ag10/eine-rassistische-Störung-am-1.-Februar-2023.pdf> (Zugriff: 10.08.25).

rassistische Ereignis beziehen wollten. Etwa 60 Personen haben noch ungefähr eine halbe Stunde miteinander verbracht, auch etwas gesagt, sich ermutigt, auch wurde gesagt, dass es wichtig sei, dem Hässlichen mit etwas Schönerem zu begegnen, es wurde darüber nachgedacht, ob es angemessen gewesen wäre, nach dem Vorfall eine Pause gemacht zu haben und manche Sachen mehr; letztlich aber haben wir in einer politischen Form des Einstehens für eine andere Ordnung als die, für die der nackte Hintern eintritt, Zeit miteinander verbracht.

Ein Kachel-Mooning, kein Whakapohane. Nein, es war ein weißer Hintern, und es musste ein weißer Hintern sein, alles andere wäre dominanzkulturell wenig sinnvoll gewesen, und als solcher hat er die Veranstaltung, die Vortragenden, die Veranstalter:innen, die Teilnehmer:innen zunächst stumm, sodann furzend, schließlich in schrillen, gellenden, verzerrt-kraftvollen rassistischen Beleidigungen verhöhnt und verspottet. Ach, Rassismus.

Was ein weißer Arsch!

Die Verhöhnung durch das zunächst noch kein Wort sprechende Hinterteil, seine bloße Präsenz in der Kachel an Stelle eines Gesichtes, das anders als der entblößte Hintern mit Blick auf Raum und Arrangement noch keine eindeutige Stellungnahme darstellt, war total, weil dieser Präsenz nicht entgegnet werden konnte und sie – in der durch das fast vorsymbolische Ereignis des blanken Hinterns erzwungenen Unfähigkeit zu antworten – für einen Moment vollkommene Macht war. Das entblößte Hinterteil ist absolute Ablehnung. Fraglos. Geltend. Zeitlos.

Dem Arsch kann man nicht antworten. Er stellt keine Fragen. Der bloße, blank gezogene Hintern stellt bloß. Er verspottet, er widerspricht, weist zurück, stellt bestenfalls einen Protest, letztlich aber vor allem einen böswillig kalkulierten Riss dar. Das Reale bricht ein; das Wirkliche des Rassismus, seine Selbstgefälligkeit und Anmaßung, seine Selbsteingenommenheit und Verachtung für das Andere, das er erzeugt. Die Gewalt bricht ein. Das war real. Und damit unsere Hilflosigkeit und das Falsche, das wir empfunden haben, weil es falsch war und wir falsch waren. Es gibt kein Richtiges im (für einen Augenblick) total Falschen. Es gibt kein Reines im (für einen Augenblick) absolut Unreinen. Die für einen Moment uneingeschränkte Gewalt hatte das obszöne Sagen. Deshalb wirkte die Geringschätzung. Deshalb trafen Hohn und Spott. Wir haben weitergemacht, waren aber beschmutzt als jene, die gegen Rassismus eintreten, als jene, die Rassismuserfahrungen machen, als jene, die wir es gewohnt sind, verhöhnt zu werden und die wir diese Realität immer wieder zur Seite rücken, um weiter machen zu können. Wie müde unser Weitermachen war und ist.

Dafür, dass Hohn und Spott, Verachtung und Lächerlich-Machen nicht voneinander zu trennen sind, stand die entblößende Kachel ein. Und dadurch wurde der Raum akustisch und visuell überzogen damit, wertlos und unsinnig zu sein. Das

fluide, offene projizierte Wir der Rassismuskritik ist wertlos (Hohn), seine Ambition und Praxis ist absurd und abwegig (Spott).

Der schamlose Hintern ist die symbolisch-physische Gewalt, die der rassistischen Ordnung ihr Recht zuzuweisen sucht. Die selbstgefällige Schamlosigkeit affiziert und rührt Erinnerungen an andere Begebenheiten der Bedrohung, des Schmerzes, der Demütigung auf. Die Intensität der Kraft, die die Schamlosigkeit entfaltet, wird genährt davon, dass sie in einer historischen und je persönlichen Reihe äquivalenter Ereignisse steht, die Reihe aufruft und ihre Kraft darüber gewinnt, dass sie boshaft und stumm auf diese Reihe und ihre Macht verweist.

Der Bruch mit der bürgerlichen Konvention wird vom Hintern begangen, nicht allein aus einem Genuss an diesem Bruch heraus, sondern als Wahl eines Mittels, das höheren Zielen verpflichtet ist. Die heilige Ordnung der Rassen. Die Obszönität des Hinterns ist der Einsatz für eine Welt, in der den Rassen, den Kulturen, den Ethnien ihr jeweiliger Platz zugewiesen wird und weder die Legitimität der Ordnung in Frage steht noch ihre Funktionalität befragt wird.

Der blanke Hintern steht für das Schmutzige, für das, was nicht am rechten Ort ist (die Nacktheit des Hinterns hat andere Orte) und schreit und stößt heraus, dass das, was hier passiert, deplatziert ist: Ihr seid nicht am richtigen Ort. Ihr seid Schmutz. Rassismus zu thematisieren ist dreckig. Nicht-Weiße Subjekte im öffentlichen Raum, das ist der Schmutz. Ihr seid das Unreine – das stößt die unreine Entblößung aus.

Ja, das wissen manche von denen, die anwesend waren. Darin sind manche sie selbst geworden. Und manche wissen, mit wieviel Hilflosigkeit dieses Wissen, diese Erfahrungen, diese Bilder, dieser Dreck verbunden ist. Für manche war der Arsch Spiegel und Symbolisierung einer biographisch vertrauten, bearbeiteten und auch immer wieder, der Handlungsfähigkeit willen, zur Seite gerückten Hilflosigkeit und Ohnmacht.

Der Arsch ist zudem eine Drohung. Wer dieses Mittel einsetzt und sich der bürgerlichen Ordnung entzieht, für den gelten auch andere Regeln nicht. Die Kraft des blanken Hinterns weist auf all die Mittel, die noch eingesetzt werden können. Und an den PCs, auf denen der Hintern den zumeist einzeln Teilnehmenden erschien, wurde ein vermeintlich sicherer Ort in Frage gestellt und die digitale Vereinzelung gefährvoll.

Der Arsch – Eindringen des real Bösen, Einbruch der Verachtung, Eintritt der Bedrohung – musste sprachlos machen. Das Reale entzieht sich der Symbolisierung. Zumindest für einen Augenblick. Wir haben den Augenblick hinter uns gelassen, ohne ihn vergessen zu haben.

Die Gewalt war real. Und damit wurde auch eine Wut und Entschlossenheit wirklich, es nicht bei Hilflosigkeit zu belassen, in und mit ihr sie zu überwinden. Auf das Falsche hin und von ihm weg kann gehandelt werden.

Zweifel gibt es viele; dies kennzeichnet Rassismuskritik. An diesem Punkt aber sind wir bedenkenlos: Wir werden weiterhin öffentliche und frei zugängliche Veranstaltungen zu Rassismuskritik machen. Zuweilen wird sich ein Arsch dazu gesellen.

6.5 Warum so empfindlich? (mit Arzu Çiçek und Alisha Heinemann)¹³

Primäre und sekundäre Rassismuserfahrungen

Rassismuserfahrungen müssen keine manifesten rassistischen Akte eines konkreten Gegenübers zugrunde liegen. Rassismus ist vielgestaltig und verbreitet. Die empirische Rassismusforschung¹⁴ verweist auf einen Facettenreichtum, der Rassismus als etwas sichtbar macht, das nahezu alle Zusammenhänge gesellschaftlicher Realität berührt und auf diese wirkt. Rassismus drückt sich dabei nicht nur in körperlicher Gewalt gegen natio-ethno-kulturell als Andere geltende Personen aus und ist auch nicht auf intentionale rassistische Akte beschränkt. Auch wenn eine Äußerung nicht, was immer dies heißt, rassistisch (gemeint) ist, kann sie rassistische Effekte zur Folge haben und die durch die Rede adressierten Menschen beschämen und verletzen. So ist die – durchaus freundlich gemeinte – Frage ›Wo kommen Sie her?‹ ein Beispiel für eine ambivalente, häufig rassistische Unterscheidungen bekräftigende Frage. Sie signalisiert zwar einerseits Interesse gegenüber der als ›fremd‹ oder ›anders‹ wahrgenommenen Person durch die fragende Person. Gleichwohl artikuliert die Frage auch eine subtile Form der Unterscheidung und Ausgrenzung. Die Frage nach der Herkunft, nach der eigentlichen Herkunft, kann in bestimmten Situationen auch mit der (impliziten) Botschaft verknüpft sein, dass die Anwesenheit dieses Menschen in diesem Raum in einer besonderen Weise nach Erläuterungen verlangt, dass sie irgendwie nicht erwartbar und in diesem Sinne nicht normal ist. Wenn rassistisch Diskreditierbare sich der Erläuterung entziehen, weil sie das Normalitäts-

13 Das vorliegende Kapitel geht in weiten Teilen auf die 2023 erschienene Aktualisierung (Çiçek, Arzu, Heinemann, Alisha und Mecheril, Paul (2023). *Warum Rede, die direkt oder indirekt rassistische Unterscheidungen aufruft, verletzen kann*. In: Hentges, Gudrun; Jansen, Mechthild M. und Adamou, Jamila (Hg.): *Sprache – Macht – Rassismus* (S. 273–290), 2. Aufl. Berlin: Metropol) eines zuerst 2014 publizierten Textes zurück (Çiçek, Arzu, Heinemann, Alisha und Mecheril, Paul (2014). *Warum Rede, die direkt oder indirekt rassistische Unterscheidungen aufruft, verletzen kann*. In: Hentges, Gudrun; Jansen, Mechthild M. und Adamou, Jamila (Hg.): *Sprache – Macht – Rassismus* (S. 309–326). Berlin: Metropol), der 2015 in einer längeren Version (Çiçek, Arzu, Heinemann, Alisha und Mecheril, Paul (2015). *Warum so empfindlich? Die Autorität rassistischer Ordnung oder ein rassismuskritisches Plädoyer für mehr Empfindlichkeit*. In: Marschke, Britta und Brinkmann, Heinz Ulrich (Hg.): »Ich habe nichts gegen Ausländer, aber...«. *Alltagsrassismus in Deutschland* (S. 143–163). Münster: LIT Verlag) erschienen ist. Aus diesem letzten Text stammt der letzte Abschnitt dieses Kapitels.

14 Vgl. etwa die Beiträge in Melter und Mecheril (2009) und Scharathow und Leiprecht (2009) oder auch Lynn und Dixon (2022).

skript, das dieser Frage zugrunde liegt, nicht ratifizieren wollen, dann kann es sein, dass ihnen nicht nur Unverständnis, sondern auch Ärger entgegenschlägt.

Birgit Rommelspacher (2003) hat auf den eher beiläufigen Charakter des Alltagsrassismus hingewiesen. Er werde auch von Menschen befördert, die sich, ob politisch links, liberal oder auch konservativ, demokratischen Grundsätzen verpflichtet fühlen. Alltagsrassismus kann mit einer freundlichen Bekundung des Interesses an der Anderen einhergehen, mit Neugier, die in ihr unbeabsichtigtes Gegenteil kippt. Neugier ist häufig positiv konnotiert, da sie mit ›Interesse an anderen Menschen‹ und kommunikativer Aufgeschlossenheit assoziiert wird. Sie kann aber auch verletzen und als obszöne Überschreitung von Grenzen wirken. Erfahrungen grenzüberschreitender Neugier, die offen oder verdeckt rassistische Zuschreibungen transportiert, treten durchaus als Lob und als Herausstellung angeblich attraktiver körperlicher Merkmale auf: »Nicht nur süße und bittere Worte machen es schwer, Rassismus zu identifizieren; sondern das Spiel süßer und bitterer Worte *ist* eine Form, in der Rassismus produziert wird. Die Schwierigkeit, Rassismus zu identifizieren, ist nicht nur funktional für Rassismus, sondern ein Teil des Rassismus selbst« (Ferreira 2003, S. 156, Hervorh. im Orig.).

Gibt es ein typisch rassistisches Sprechen? Und gibt es rassistische Sprecher:innen? Zumindest gibt es unzweifelhaft Menschen, die sich auch im Alltag offen und ausdrücklich durch rassistische Rede profilieren und ihre Rede gegen andere Menschen richten, indem sie diese herabwürdigend adressieren. Wenn die Wirkung einer solchen Rede, solcher Worte und von ihnen transportierter Bilder zu Gefühlen der Beschämung, der Herabwürdigung beitragen, wenn solche Worte verletzen und erzürnen, dann haben wir es mit Rassismuserfahrungen zu tun. Wo vor dem Hintergrund von natio-ethno-kulturellen Abstammungs- oder Herkunftskonstruktionen körperliche und soziale Ausprägungen als Hinweise auf Unterschiede kommuniziert werden und dies mit Degradierung und Beschämung einhergeht, handelt es sich um *Rassismuserfahrungen*. Diese können in Kontexten vermittelt werden, die stärker von strukturell-institutionellen Aspekten geprägt sind (wie z.B. Erfahrungen mit Verwaltungen, Polizei, in Schulen oder am Arbeitsplatz), oder in Kontexten, die eher von Handlungsweisen einzelner Personen bestimmt werden. Die Erfahrung von Rassismus kann also *unmittelbar* in sozialen Interaktionssituationen vermittelt werden. Sie kann aber auch über Vorstellungen, Träume, Befürchtungen und Bilder (imaginative Vermittlungsweise) wie auch über Zeitungs-, Radio-, Fernsehberichte oder über andere Medien wie Internet oder Werbung (mediale Vermittlungsweise) hervorgerufen werden. Schließlich können vier prinzipielle Modi von Rassismuserfahrung unterschieden werden. Rassismus kann sich auf die Person selbst, auf ihr Nahestehende, auf als ihre Stellvertreter wahrgenommene Perso-

nen und auf die Gruppe, der die Person – vermeintlich oder ihrem Selbstverständnis nach – zugehört, beziehen.¹⁵

Bei sprachlichen Rassismuserfahrungen kann zwischen *primären*, die von explizit rassistischen Botschaften oder auch indirekt vermittelt werden, und *sekundären* Rassismuserfahrungen unterschieden werden.

Prominente Beispiele für explizit rassistische Botschaften, die primäre Rassismuserfahrungen zur Folge haben können (daher: Vorsicht bei der Lektüre des folgenden Beispiels) und rassistisch degradierbare Personen in ihrer Würde beschädigen und verletzen, finden sich beispielsweise im Kontext der Causa Sarrazin: »Die Türken erobern Deutschland genauso, wie die Kosovaren das Kosovo erobert haben: durch höhere Geburtenrate. Das würde mir gefallen, wenn es osteuropäische Juden wären mit einem um 15 Prozent höheren IQ als dem der deutschen Bevölkerung« (Sarrazin 2009, S. 199). Es handelt sich hier um *explizit* rassistische Rede, da in dem durchgängig in einem rationalistisch-scientifischen Duktus – dies ist ein Kennzeichen rassistischer Diskurse in der Moderne – gehaltenen Text Rassekonstruktionen aufgerufen werden, in denen biologistisch das intellektuelle Vermögen von Gruppen pauschal qualifiziert wird. In der zitierten Passage werden unterschiedliche rassistische Wendungen aufeinander bezogen. Das letztlich antisemitische Ressentiment der Überlegenheit der Jüd:innen wird bedient, um rassistische Konstruktionen der gefährlichen Fruchtbarkeit der Anderen zu beschwören und damit die negative Behandlung dieser konstruierten Gruppe mit wissenschaftlich-rationalen Wendungen zu rechtfertigen.

Nicht jeder sprachlichen Rassismuserfahrung muss aber ein explizit rassistischer Sprechakt zugrunde liegen. Die durchaus in freundlichem Tonfall artikulierten Überraschung, dass sich dieser Schwarze Münchner so gut in Deutscher Lyrik auskenne, kann ebenso zu einer Rassismuserfahrung werden. Denn sie knüpft an das System der Unterscheidung von Menschen nach äußeren Merkmalen mit dem Ziel der Differenzierung zwischen denen, die fraglos dazugehören, und denen, deren Zugehörigkeitsstatus bestenfalls prekär ist, an und führt damit Bilder und Praktiken der Herabwürdigung und Verletzung mit sich. Primären sprachlichen Rassismuserfahrungen können sprachliche Akte unmittelbar rassistischer Diskreditierung wie auch nur indirekt auf rassistische Figuren verweisende Wendungen und Ereignisse zugrunde liegen.

Sekundäre Rassismuserfahrungen stellen Erfahrungen der Wut, der Beschämung, der Furcht dar, die dann entstehen, wenn eigene Rassismuserlebnisse zum Thema werden und gleichzeitig dethematisiert werden. Solche Erfahrungen zeigen den inferioren Status und die Ordnung, die zwischen Inferiorität und Superiorität unterscheidet, auf eine beunruhigende Weise an. So umfassen sekundäre Rassismuserfahrungen all jene Diskriminierungserlebnisse, die rassistisch

15 Vgl. ausführlicher Mecheril (2015a); auch Kapitel 1.4 des vorliegenden Buches.

Diskreditierbare machen, wenn Rassismuserfahrungen thematisch werden und gleichzeitig nicht thematisch werden können. Sekundär sind sie, weil sie im Zuge der Thematisierung von primären Rassismuserfahrungen bzw. der Verweigerung dieser Thematisierung gemacht werden.

Das, was hier sekundäre Rassismuserfahrung genannt wird, hat insofern sehr viel mit der Schwierigkeit, über Rassismus zu sprechen, zu tun (vgl. Kap. 1). Zwar ist in Deutschland der Rassismusbegriff inzwischen kein ›Tabu‹ mehr, der deutschsprachige Diskurs zu dieser Problematik bleibt jedoch von einer hegemonialen Weigerung bestimmt, Formen des gegenwärtigen Rassismus als die gesellschaftliche Wirklichkeit strukturierend wahrzunehmen. Vielmehr wird Rassismus weiterhin bei sogenannten ›Einzeltäter:innen‹ und rechten Gruppierungen und Parteien verortet (vgl. Messerschmidt 2010; Nobrega, Quent und Zipf 2021). Dies zeigt sich nach wie vor in öffentlichen, von vielen abwehrenden Positionen geprägten Debatten um rassistische Sprache und Muster in Kinderbüchern oder in den massiv zurückweisenden Reaktionen, die Hinweisen auf strukturellen und institutionalisierten Rassismus folgen, wie sie im Laufe der Ermittlungen zu den Morden des sogenannten NSU oder auch den Attentaten in Halle (2019) und Hanau (2020) deutlich geworden sind. In diesen Debatten wird ersichtlich, dass ein Verweis darauf, dass es sich bei Vorkommnissen, an denen auch öffentliche Institutionen und Akteur:innen beteiligt sind, möglicherweise um rassistische Vorfälle handele, besonders in Deutschland sehr schnell, zuweilen automatisiert auf Zurückweisung stößt. Vor dem Hintergrund der Geschichte des Nationalsozialismus hat der Rassismusvorwurf zu einem abwehrenden Umgang der Benennung rassistischer Gewalt geführt, der zugespitzt dem Muster folgt, dass nicht sein kann, was nicht sein darf.

Dort, wo die Möglichkeit von Rassismus außer Frage steht, wo die Möglichkeit der Kontinuität rassistischer Bilder und sprachlicher Unterscheidungen per se ausgeschlossen ist, entstehen Zusammenhänge, in denen nicht nur womöglich Rassismuserfahrungen gemacht werden. Vielmehr handelt es sich zugleich um Kontexte, in denen solche Erfahrungen nicht zum Thema werden, nicht artikuliert werden können. Dadurch werden solche Erfahrungen nicht nur den Erfahrenen abgesprochen und die Erfahrenen womöglich als individuell überempfindlich adressiert, sondern über die Dethematisierung wird Rassismus aus der sozialen Wirklichkeit getilgt. Da, wo die Artikulation von rassistischen Wahrnehmungen verhindert wird, findet eine weitere Geringschätzung statt: Die Erfahrung, dass Akte der Missachtung, die mir widerfahren, nicht ernst genommen werden und ich so ein weiteres Mal beschämt und gekränkt werde – eine sekundäre Rassismuserfahrung.

Gewalt als symbolische Praxis

Von den europäischen Versklavungshändlern und jenen, die sich ihr Wohllleben durch Optionen im Versklavungshandel verschafften, ist bekannt, dass sie im Zusammenhang ihrer Expansionen Menschen unter der Bezeichnung ›N.‹ in eine

mehrere Jahrhunderte dauernde Geschichte der Zwangsarbeit und Erniedrigung zwingen. Was unter der Chiffre ›N.‹ geschah, deutet Lutz van Dijk in seiner Geschichte Afrikas anhand eines Dokumentes an: »Die Menschen«, schreibt er, »wurden [...] nicht einmal mehr als individuelle Personen notiert, sondern in Tonnen angegeben. Zum ersten Mal wurde so eine Genehmigung (›Asiento‹) 1518 ausgegeben. Ein Dokument aus dem Jahre 1696 erlaubt der portugiesischen Guinea-Kompanie ›10 000 Tonnen N [...]‹ pro Jahr einzuführen« (van Dijk 2004, S. 84).¹⁶ Ein rascher Blick auf das Guinea-Dokument könnte dazu veranlassen, die Gewalt, die die betroffenen Menschen leibhaftig erfahren haben, von der Sprache, in der dieses Dokument verfasst ist, zu trennen. Schon die Bezeichnung ›N.‹ aber, die nicht aus der Selbstbezeichnung der Betroffenen stammt, weist darauf hin, dass eine Trennung von Sprache und Gewalt einer genaueren Betrachtung nicht standhält.

Sprachliche Gewalt ist nicht auf (die Erinnerung an) körperliche Gewalt reduzierbar (vgl. dazu etwa Hermann und Kuch 2010), da sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten differenzierter als körperliche Ausdrucksmöglichkeiten sind und mit Sprache eine abstrakte Ordnung iterativ hergestellt (und verschoben) wird, die sich in irreduzibler Weise in das Körperliche einschreibt.

Anders als bei physischer lassen sich bei sprachlicher Gewalt keine dauerhaft sichtbaren Wunden ausmachen. Sprachliche Gewalt hat eine andere Zeitlichkeit und eine andere Materialität als körperliche Gewalt. Sie scheint oberflächlich betrachtet nichts zu sein, was den Leib einer Betroffenen beschädigt. Und doch kann sie eine unmittelbare körperliche Wirkung haben – auch über den Augenblick hinaus. So sprechen wir zum Beispiel davon, dass ein Wort uns ›getroffen‹, ein anderes Wort uns ›verletzt‹ habe oder ein bestimmter Satz wie ein ›Schlag ins Gesicht‹ gewesen sei. Zudem nutzen wir Begriffe wie *Beleidigung*, worin das körperliche ›Leiden‹ genauso mitgedacht ist wie im Begriff *Kränkung* der Hinweis auf eine den Körper schwächende Krankheit (Hermann und Kuch 2010, S. 7).

Auch ist es nicht schwer, der Sprache ›an sich‹ eine ordnende, regelnde, abstrahierende Gewalt nachzuweisen (vgl. auch Posselt 2019), ein Moment, das auch im Guinea-Dokument eine Rolle spielt: der gewaltsame Akt der Benennung und Prädikation, die Bildung der Begriffe, die erst die Klassifikationsschemata zur Verfügung stellen, nach denen die Dinge in den Zustand von Objekten versetzt werden.

Doch auf welchem Wege sind Worte, die, physikalisch betrachtet, Schallwellen und akustisch bloß Klänge im Raum zu sein scheinen, in der Lage, Menschen zu verletzen? Wie ist es möglich, dass ein Ausdruck, der so alltäglich und scheinbar harmlos daherkommt, wie der Ausdruck ›N-Kuss‹, auch auf körperlicher Ebene, aber nicht auf diese beschränkt, Reaktionen wie Schmerz, Empörung, aber auch Trauer und inneren Rückzug auslösen kann? Um einer Beantwortung dieser Fragen

16 Das N[...] -Wort im Zitat wurde von uns (AC, AH, PM) gekürzt, um die dem Wort seine Bedeutung verleihende Gewaltgeschichte in Erinnerung zu rufen.

nahezukommen, seien im Folgenden zwei grundlegende Charakteristika des Sprechens genauer betrachtet, einerseits den Umstand, dass im Sprechen Handlungen vollzogen werden und andererseits die Körperlichkeit des Sprechens.

Dass mit sprachlichen Äußerungen nicht nur eine Welt beschrieben wird, sondern vor allem etwas getan, ist ein Hinweis, den die Sprachphilosophie John L. Austins (2002) gibt. Austin zeigt, dass jedes Sprechen neben einer beschreibenden oder *konstatierenden* eine vollziehende oder *performative* Kraft in sich trägt, die nicht nur in der Lage ist, sprachliche Bedeutungen herzustellen, sondern ebenso spezifische Handlungen vollzieht. Zugleich werden gesellschaftliche Strukturen reproduziert und Menschen mittels sprachlicher Bedeutungen auf unterschiedliche Positionen im sozialen Raum verwiesen (vgl. dazu auch Kuch 2010, S. 228).

Austin hatte im Rahmen seiner Vorlesungsreihe *How to Do Things with Words* mit dem Begriff der »Performativität« (to perform [engl.]: etwas tun, etwas vollbringen) die Möglichkeit von Sprache beschrieben, soziale Bedeutungen nicht einfach nur abzubilden, sondern diese überhaupt erst zu erzeugen. Performativität bezeichnet somit ein Sprechen, das das herstellt, was es bezeichnet, sodass das Gesprochene zur sozialen Tatsache wird.

Die einzelnen Bestandteile einer Äußerung bezeichnet Austin als lokutionären, illokutionären und perlokutionären Sprechakt. Der Satz »Ich esse einen N-Kuss« beinhaltet zunächst einmal nur die reine Information über ein Subjekt, das etwas Essbares zu sich nimmt und dieses mitteilt. Austin unterteilt diesen lokutionären (Äußerungs-)Akt in einen phonetischen (die Laute betreffend), phatischen (die Grammatik betreffend) und rethischen (die Bedeutung betreffend) Akt, sofern die Äußerung *Bedeutung* hat. Auf der zweiten Ebene, der Illokution, untersucht er die funktionale *Rolle* des Sprechaktes, die auch durch außersprachliche Mittel wie Gesten, Tonfall und Kontext, in dem gesprochen wird, vermittelt werden kann. So kann der Satz freudig gesagt werden, eine Drohung sein, Ekel ausdrücken, als Provokation dienen, eine Aufforderung sein mitzuessen etc. Die letzte analytische Ebene, die der Perlokution, bezieht sich auf den Teil einer Sprachhandlung, die durch die Äußerung einer Sprecher:in bei der Empfänger:in der Nachricht eine *Wirkung* (*Reaktion*) auslöst. So kann sich die angesprochene Person darauf freudig, verhalten, desinteressiert oder eben auch verletzt und wütend reagieren. Die ausgelöste Reaktion muss dabei nicht zwingend der von der Sprecher:in intendierten entsprechen (ebd., S. 8f., S. 137f.).

Gewalt als soziales Phänomen hat mit »der Produktion, Reproduktion und Transformation sozialer Ordnungen« (Koloma Beck und Schlichte 2014, S. 12) zu tun. Im Rahmen eines sozialtheoretischen Ansatzes, der von der Interpretationsgebundenheit sozialer Phänomene ausgeht, davon also, dass etwas als ein bestimmtes soziales Phänomen in Erscheinung tritt, wenn es als ein solches Phänomen interpretiert wird und diese Interpretation wirksam wird, müssen auch Kräfte, die auf Körper einwirken, als Gewalt interpretiert werden, damit sie als Gewalt anerkannt

werden (Barth et al. 2021). Auch für die Frage, welche als Gewalt erfahrene und gedeutete Körpereinwirkung Legitimität beanspruchen kann und welche nicht, ist eine Frage der Auslegung in einem Feld multipler Interpretationskonkurrenzen. Dies gilt auch für Akte physischer Gewalt bzw. Akte physischer Körpereinwirkung, vielleicht aber noch viel mehr für sprachliche bzw. symbolische Akte. Ihre Bedeutung ist stets noch enger von Verstehens- oder Interpretationsdispositionen vermittelt, weshalb Reaktionen auf sprachlich erfahrene Gewalt nicht selten auf jene Formen der Zurückweisung treffen, die empfehlen, die Sache nicht so schwer zu nehmen oder nicht so empfindlich zu sein. Dies zeigt auch in Bezug auf (alltags)sprachlichen Rassismus etwas ganz Entscheidendes, nämlich dass es, wie Hermann und Kuch für den allgemeinen Fall betonen, »in Alltagskonflikten nahe[liegt], den schmerzhaften Effekt ganz der Deutung des Opfers zur Last zu legen – was sich in Entgegnungen wie etwa ›Warum bist du denn gleich beleidigt?‹ oder ›Verstehst du keinen Spaß?‹ zeigen [kann]« (Hermann et al. 2007, S. 8).

Diese Verschiebung ermöglicht die Dethematisierung der historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit rassistisch degradierender Unterscheidungsweisen (nur aufgrund dieser Wirklichkeit kann eine mittelbar oder unmittelbar rassistische Rede überhaupt erst das Gefühl vermitteln, angegriffen, provoziert, beleidigt worden zu sein). Was sich auf diese Weise vollzieht, wird nicht selten als zusätzliche Verletzung infolge einer verbalen Kränkung erfahren (sekundäre Rassismuserfahrung), wenn zum Beispiel ein nur im Kontext rassistischer Geschichte und Gegenwart verstehbares Wort – wie das ›N.-<-Wort – benutzt wird und gleichzeitig die Sprecher:in, gestärkt von hegemonialen Diskursen, die Definitionsmacht beansprucht in Bezug darauf, inwiefern das Ausgesprochene eine Verletzung, ein Spaß, gewaltvoll oder harmlos war. Effekte, wie etwa durch eine Kränkung verursachte situative Sprachlosigkeit, eine wütende Gegenrede oder andere affektiv begründete Reaktionen, werden in einem solchen Alltagsszenario nicht selten mit der Aufforderung erledigt, doch ›etwas gelassener zu sein‹, sich nicht ›unnötig aufzuregen‹ oder Rassismus dort zu bekämpfen, wo er, dem herrschenden Diskurs entsprechend, ›wirklich auftritt‹ etc.

Da sich Sprechen, insbesondere auch aufgrund der performativ-konstativen Ambivalenz, »stets in gewissem Sinne unserer Kontrolle entzieht« (Butler 2006, S. 31), ist die Bedeutung von Sprechakten jeweils interpretationsgebunden. Wer aber darum weiß, dass Äußerungen von Interpretationen und vom jeweils eingenommenen Standpunkt abhängen, kann dieses Wissen jederzeit situativ einsetzen, um die Ansprüche anderer zurückzuweisen und die eigenen durchzusetzen. *Interpretationsgebundenheit* wird so zu einem politischen Instrument.

Mit Austin, der jeder sprachlichen Äußerung eine performativ-konstative Kraft zuordnet, ist die potenziell gewaltvolle Wirkung von Sprechakten also nicht daran gebunden, dass eine Sprecher:in eine Verletzung auslösen *will*. Der Umstand aber,

dass die Rezipient:in die Erfahrung einer Verletzung macht, verweist auf einen Zusammenhang, der gesellschaftsanalytisch aufzuklären ist.

Während Austins sprachanalytische Perspektive es ermöglicht, sprachliche Äußerungen als Handlungen zu erkennen, die zugleich stabilisierende wie auch destabilisierende Identitätseffekte haben, gestattet die Phänomenologie von Maurice Merleau-Ponty Sprache im Paradigma der körperlichen Geste zu verstehen. Ein sprachlicher Ausdruck kann mit Merleau-Ponty als ein sinnlich wahrnehmbares Verhalten, das in einem komplexen Körperschema zum Ausdruck kommt, verstanden werden. Wenn eine spricht, spricht nicht nur ihr Mund; es spricht ihre gesamte individuelle Körperlichkeit. Und auch die Angesprochene vernimmt die sprachliche Geste der Anderen nicht nur mit den Ohren, sondern mit der bei ihr entwickelten leiblichen Sinnlichkeit. Merleau-Ponty bezeichnet diese irreduzibel intersubjektive Dimension der Wahrnehmung auch als »Zwischenleiblichkeit« (Merleau-Ponty 1996, S. 185ff.). Dass Worte gesprochen und vernommen werden, heißt, dass unsere Körper einander berühren.

Die Betrachtungen Merleau-Pontys kreisen um die Frage, wie sich Wahrnehmung in ihrer komplexen Verschränktheit mit der sinnlich-materiellen Welt und der symbolischen bzw. sprachlichen Artikulation gemeinsam entwickelt. Sofern wir Körperwesen sind, greifen die Strukturen der Welt, der Sprache und des Körpers in unseren Wahrnehmungspraktiken *leibhaftig* einander. In diesem Sinn formuliert Petra Gehring zum Zusammenhang von Sprache und Verletzbarkeit, dass Sprache über die Möglichkeit verfüge, sich quasi zu materialisieren. Sie sei in der Lage, sich »in eine massive Sache zu verwandeln, in ein Sprach-Ding, in etwas, das tatsächlich situativ den Status einer Handlung, einer primär in physischen Kategorien zu fassenden Handlung gewinnt« (Gehring 2007, S. 217).

Mit Merleau-Ponty kann – Austins Analyse ergänzend – durchaus die Frage gestellt werden, inwieweit es einer Übersetzungs- oder geistigen Verstehensleistung bedarf, damit ein komplexes Körperschema durch eine sprachliche Geste verletzt werden kann. Was von einem Satz, der in drastischer Gehässigkeit artikuliert wird, ankommt, ist vor allem nicht das, was einer semantischen Analyse zugänglich ist, sondern das, was Merleau-Ponty die Geste nennt. »Kein Schlag«, betont Petra Gehring, »zerreißt die Haut. Aber ein Schlag trifft zum einen mich, zum anderen das Körperschema, mit dem mir ein Mensch vertraut war. Er zerstört auf immer ein körperliches Vertrauen, er verwandelt die Reflexe und hinterlässt eine so durch und durch leibliche ›Antwort‹ wie etwa ein Ekel- oder Übelkeitsgefühl« (ebd., S. 221). Was hier erschüttert wird, ist das Vertrauen in die Welt, der wir, mit Merleau-Ponty gesprochen, nicht etwa gegenüberstehen, sondern deren Teil wir sind, in ihren Strukturen, ihrem Sinn, im Sichtbarwerden aller Dinge.

Rassismus muss sich nicht zu einer ›hasserfüllten Geste‹ verdichten, um zu verletzen. Vielmehr sind es häufig subtile Worte und Gesten, die ihre Kraft aus gewaltvollen gesellschaftlichen Diskursen und der Geschichte der Ausübung und Legiti-

mation von Herrschaft ziehen. Dennoch lässt sich an Merleau-Pontys Überlegungen zeigen, wie Sprache und Leib verbunden sind und wie schwer es ist, hier eine klare Linie der Abgrenzung zu ziehen, die auf die Möglichkeit einer quasi »neutralen« Konfrontation des Körpers mit Worten verweist. Worte bringen auf die eine oder andere Art immer auch eine physische Energie mit sich. Verbale Energie, insbesondere solche, die das Gegenüber erniedrigt, ihm die Anerkennung verweigert oder es direkt angreift, hat sinnliche und physische Folgen. Antje Kapust kann anhand von Merleau-Pontys Analyse des Falls Schneider¹⁷ aufzeigen, dass im Extremfall eine durch sprachliche Mittel erfolgte Enteignung von Würde bei Menschen zu Einschränkungen führen kann, die die Funktionalität des menschlichen Körpers stark beeinträchtigen oder ganz außer Kraft setzen kann (Kapust 2010).

Auch wenn sekundäre und primäre sprachliche Rassismuserfahrungen zwar mit einer zumeist kumulativ traumatisierenden Konsequenz verbunden sein können (vgl. dazu Mecheril und Velho 2013; Yeboah 2017), aber nicht in einer dem Fall Schneider verwandten Weise zu Beeinträchtigungen und Schädigungen führen müssen, so hat auch die implizite Ausgrenzung in der im Alltag reproduzierten rassistischen Ansprache, zu der auch scheinbar interessierte Nachfragen wie »Darf ich mal deine Haare anfassen?« (vgl. dazu Kilomba 2020) gehören, körperliche Auswirkungen. Mit Merleau-Ponty wird es möglich zu sehen, dass auch solche womöglich harmlos anmutenden Gesten nicht spurlos bleiben, sondern sich, bildlich gesprochen, in den Körpern einnisten. Ach, Rassismus.

Warum verletzt rassistische Rede?

Rassistische Rede verweist auf ein soziales Verhältnis. Damit eine sprachliche Äußerung Wirksamkeit entfalten kann, muss das Sprechen wie auch die Sprecher:in über Autorität verfügen. Rassistische Rede, ob als direkte oder indirekte, verletzt, weil das rassistische System die eben dazu erforderliche Autorität besitzt.

Rassismus kann als über die iterative Performanz von Bildern, Worten und Normen hergestellte und gesicherte soziale Ordnung verstanden werden, die (sprachliche) Handlungen und Selbstverständnisse zur Folge hat. Rassistische Rede verletzt, weil Rassismus als moderne soziale Ordnung, obschon offiziell verfehmt, Geltung beansprucht und realisiert. In diesem Gefüge hat die Zuordnung von Menschen zu symbolischen Positionen und materiellen Orten etwa durch sprachliche Praxen, die unabhängig von der Intention der Sprechenden wirken können, gewichtige Bedeutung. Diese rassistischen Unterscheidungen wirken, weil sie – wie auch hegemoniale Geschlechterverhältnisse oder die Differenzierung zwischen behindert und nicht-behindert – zu grundlegenden modernen Verfahren der Unterscheidung und

17 Schneider ist nach traumatischen Kriegserfahrungen nicht mehr dazu in der Lage, auf eine Anweisung oder einen Befehl hin bestimmte körperliche Bewegungen zu vollführen. Die gleiche Bewegung ist jedoch möglich, wenn kein Befehl erfolgt.

Positionierung des Menschen gehören. Diese Differenzierungen stellen aufgrund ihrer Geschichte und ihrer Verankerung auf den relevanten Ebenen gesellschaftlichen Funktionierens – etwa Medien, Politik, Bildung – nach wie vor Bestandteile des Wissenshaushalts von Menschen und Institutionen dar.

Sprechen, das direkt oder indirekt rassistisch ist, entfaltet seine beunruhigende Wirkung, weil Rassismus weder eine überwundene und damit der Vergangenheit angehörende Ordnung noch eine allein, was immer dies heißt, extremistische Position, sondern vielmehr eine gegenwärtig geltende Ordnung in der ›Mitte‹ gesellschaftlicher Verhältnisse darstellt (vgl. Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung 2023). Wären rassistische Praxen der Unterscheidungen überwiegend mehr und mehr verblassende Überbleibsel einer vergangenen Zeit, müsste eine gelegentliche Herabsetzung nicht weiter bekümmern. Sie bekümmern aber nach wie vor. Folglich weist das Maß an Diskriminierungserfahrungen auf die Persistenz und Aktualität rassistischer Differenzierungen hin. Die Verharmlosung und Bagatellisierung dieser Erfahrungen müssen als Bestandteil der Sicherung rassistischer Unterscheidung verstanden werden, die Rassismus sekundär erfahrbar machen. Dies stellt eine Verwirklichung von Macht und mithin letztlich von Subjekten dar.

Indem ein Individuum ›ich‹ sagt, wird es zum Subjekt, denn es tritt aus einer Unbestimmtheit heraus und in eine Bestimmtheit ein, in den symbolisch vermittelten Bereich des Sozialen, der Handeln auch normativ regelt. In den intersubjektiven Praktiken des Alltags, so etwa Judith Butler, sind »Normen« ausgebildet, »die das menschlich Anerkennbare oder die Bedingungen für diese Anerkennung [...] regeln« (Butler 2003, S. 49).

Wenn Gewalt, wie Waldenfels (2000, S. 14) betont, darin besteht »dass Jemand in ein Etwas, ein Adressat in ein Zielobjekt verwandelt wird«, stellt sich die Frage, warum direkte oder indirekte rassistische Adressierungen den Adressierten nicht nur empören, sondern auch – und nicht allein im Sinne körperlichen Schmerzes – verletzen. Herabwürdigende Adressierungen wirken nicht nur verletzend, weil sie gewaltvoll sind. Sie setzen vielmehr auch eine aus dem System rassistischer Unterscheidungen resultierende Bereitschaft der Adressierten voraus, sich in dieser Weise adressieren zu lassen. Antworten auf die Frage, wie es zu erklären ist, dass rassistische Adressierungen verletzen, können mithin gewonnen werden, wenn vergewärtigt wird, dass rassistische Rede, primäre und sekundäre Rassismuserfahrungen, phänomenale Bestandteile der Regelung des menschlich Anerkennbaren sind.

Im Begriff der Anerkennung besteht, begrifflich betrachtet, eine Spannung. Diese leitet sich aus dem Unterschied ab, ob Anerkennung bedingungslos zuerkannt wird oder ob ihre Gewährung an das Erfüllen bestimmter Bedingungen geknüpft ist. Anerkennungsverhältnisse im Alltag sind weitgehend bedingt, weil das Miteinander, die Interaktionen, normativ geregelt sind. Wir sagen auch im Fall

bedingter Anerkennung, wir hätten Anerkennung erfahren, und erleben dies auch so. Dabei hängt die Entscheidung, ob Anerkennung gewährt oder nicht gewährt wird, von der Erfüllung einer Norm ab.

Wenn nun dieser Bereich des Sozialen durch Rassismus mitbestimmt wird, tritt etwas Verblüffendes auf. Das Verhältnis von bedingter und unbedingter Anerkennung kehrt sich gewissermaßen um. Weil einer rassistisch Diskriminierten unbedingte Anerkennung verwehrt wird, kann sie gar nicht in den Bereich bedingter Anerkennung eintreten. Das zeigt z.B. die Tatsache, dass Menschen über das Mittelmeer fliehen und dort sterben, nicht etwa, weil sie nicht über sogenannte Papiere verfügen würden, was eine perfide Erklärung und Beschwichtigung der privilegiert Lebenden ist, sondern ihnen wird die Hilfe von anwesenden Militärs verweigert, weil sie der Hilfe als nicht-würdig betrachtet werden. Menschen werden als *illegal* bezeichnet; ihnen wird, allein weil sie einer nach rassistischen Vorstellungen gebildeten vermeintlichen Gruppe angehören oder weil sie mit kulturell minderwertigen Merkmalen identifiziert werden, der Zugang zum Bereich des normativ Anerkennbaren verwehrt (vgl. weiterführend Butler 2016).

Der rassistisch Adressierten wird somit – idealtypisch gesprochen – vollständige Anerkennung verwehrt. Sie mag sogar den Status der gleichen Staatsangehörigkeit wie ihr Gegenüber besitzen, kaum die Sprache der ihr zugeschriebenen Herkunft sprechen und vielleicht gar nicht das ›Kulturelle‹ einer bei ihr vermuteten Zugehörigkeit kennen oder gutheißen, ihr wird aber diese Zugehörigkeit, die eine bloße Zuschreibung der Differenz ist, aufgezwungen. Von rassistischer Rede negativ betroffene Personen wird der Subjektstatus abgesprochen, ihre Intelligibilität und gewissermaßen auch die Legitimität ihrer Anwesenheit an diesem Ort. Das kann wütend machen und erzürnen und, wenn die Zurückweisung kulturell oder politisch institutionalisiert ist, auch verzweifeln lassen. Und um zu verstehen, warum Rassismuserfahrungen beschämen und verletzen (können), muss die subjektivierende Qualität rassistisch degradierender Erfahrungen vergegenwärtigt werden.

Die wiederholende und wiederholte sprachliche Ansprache und An-Erkennung als inferiores Wesen subjektiviert. Diese Subjektivierung ist von einer Paradoxie durchzogen. Darin, dass es zuweilen vorzuziehen ist, mit einem verletzenden Namen bezeichnet zu werden, als überhaupt keine anerkennbare soziale Existenz zu erlangen (Butler 2001a, S. 24), zeigt sich die Misere, in der sich rassistisch Markierte befinden: Mit der ideologisch-diskursiven Struktur, die Individuen als bestimmte Subjekte anruft, korrespondiert demnach die affektive Disposition der Individuen, als spezifische Subjekte anerkannt sein zu wollen. Einmal in spezifischer Weise erkannt, besteht eine Tendenz in diesem Erkennen zu verharren, ohne dass damit ein bewusster Prozess verbunden sein muss; Erkannt-Werden und Erkennen sind zu einem Selbst-Erkennen und einer Selbst-Vertrautheit geworden. Beschämung und Verletzung durch rassistische Rede sind nicht nur Ausdruck der Gewalt einer sozialen Ordnung, die sich gegen Diskreditierbare wendet, sondern auch Bestätigung

dessen, dass sie Teil dieser Ordnung sind. Dem, was wir in dieser Ordnung geworden sind, sind wir durch affektive Verhaftungen verpflichtet und verbunden, die das Individuum veranlassen, sich »immer wieder«, so gibt Karin Meißner die Position von Judith Butler wieder, »affirmativ auf seine sprachlich konstruierte Subjektposition zu beziehen, selbst dann, wenn es durch diese entwürdigt und unterdrückt wird« (Meißner 2010, S. 57f.). Oder in Butlers Worten:

»Das Subjekt ist genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat, und damit sucht es das Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner Existenz – in einem Diskurs, der gleichzeitig dominant und indifferent ist. [...] Die Subjektivation beutet das Begehren nach Existenz dort aus, wo das Dasein immer von woanders gewährt wird; sie markiert eine ursprüngliche Verletzlichkeit gegenüber dem Anderen als Preis, der für das Dasein zu zahlen ist« (Butler 2017, S. 25).

Warum können Menschen also durch sprachliche Akte verletzt werden? Weil wir soziale, sprachliche Wesen sind, die durch sprachliche Akte nicht nur An-Erkennung erfahren oder nicht, sondern durch sprachliche Akte der Würdigung und Nicht-Würdigung auch konstituiert sind. Beschämung und Verletzung durch rassistische Rede, sei diese nun unmittelbar oder indirekt, und Kränkung durch die in der Rede angezeigte und aufgeführte Ordnung, die rassistisch Diskreditierbaren nicht nur einen deprivilegierten Ort zuweisen, sondern den Wert ihrer selbst unbedingt inferior bestimmen, ereignen sich, weil die Wirklichkeit hegemonialer Verhältnisse Diskreditierbaren nicht nur äußerlich ist, sie sie vielmehr (auch) selbst sind. Die Verletzung und noch viel mehr die Scham bestätigen, dass diskreditierbare und diskreditierte Subjekte Teil der (rassistischen) Verhältnisse sind. Dass allerdings auch rassistisch Diskreditierbare nicht allein Spielball der Verhältnisse sind, ist eine wichtige Voraussetzung zu ihrer Veränderung.

Rassismuskritische Ästhetik des Sprechens

Kann Freundlichkeit rassistisch sein? Können freundlich gemeinte Äußerungen rassistisch sein? Es ging in diesem Text weniger um die Frage, ob etwas (etwa eine rhetorische Wendung) rassistisch ist und wie Rassistisches von Nicht-Rassistischem unterschieden werden kann. Diese zweifellos in bestimmten Kontexten – etwa der Antidiskriminierungsarbeit – bedeutsamen Fragen können zugleich zu einer Simplifizierung der Auseinandersetzung mit Rassismus beitragen, weil sie die Thematisierung in das Korsett eines strikt dichotomen Schemas zwingen: ja oder nein. Die nicht selten Affekte freisetzende und zuweilen aufbrausende Diskussion in dem einfachen antagonistischen Schema – in dem schlicht danach gefragt wird, ob es sich in diesem konkreten Fall um Rassismus handelt oder nicht – prägt viele Aus-

einandersetzungen, in denen Rassismuserfahrungen thematisch werden, und ist bezeichnenderweise nicht selten Bestandteil ihrer Dethematisierung.

Sprechen über Rassismuserfahrungen ist nicht einfach. Denn die Thematisierung von Rassismuserfahrungen kann bei rassistisch Eher-Nicht-Diskreditierbaren mit Gefühlen der unangenehmen Verantwortung und des Hinweises auf die eigene privilegierte Stellung verknüpft sein,¹⁸ was Abwehr zur Folge hat: *Warum so empfindlich? Das¹⁹ ist doch nicht rassistisch.* Bei der Auseinandersetzung mit Verletzungen durch Sprache und Sprechen besitzt die in objektivistischer und nicht selten in juridischer, ein Gericht simulierender Manier gestellte Frage, ob dieser Satz nun tatsächlich als Gewalt bezeichnet werden kann, in außer-juridischen Kontexten auch das Potenzial, die Artikulation und Thematisierung von Erfahrungen (die ihre Existenz einer gewaltvoll unterscheidenden Ordnung verdanken) zu verhindern, mindestens aber zu erschweren. Wie nicht zu Gericht sitzen, nicht zu Gericht sitzen über die rhetorische Wendung und noch viel weniger zu Gericht über die Sprecher:innen dieser Wendung?

Das vorherrschende gesellschaftliche Muster der De-Thematisierung von Rassismus macht aber Rassismus für Personen, die unter Bedingungen rassistischer Unterscheidungen privilegiert positioniert sind (also rassistisch Eher-Nicht-Diskreditierbare), zu einem Phänomen, das häufig – weil es moralisch und politisch verurteilt ist und nicht sein darf – nur schwer als Bestandteil der eigenen Lebensgeschichte bzw. Identität verstanden werden kann. Dies kann zum Unvermögen beitragen, die Realität der Diskriminierungserfahrungen Anderer anzuerkennen. Ein Umgang mit der Infragestellung der eigenen Privilegierung in rassistisch unterscheidenden Ordnungen ist die Ignoranz gegenüber diesen Ordnungen. Der Wahrung der privilegierten Position kann die Bagatellisierung, Relativierung oder Ablehnung der Realität rassistischer Unterscheidungen dienlich sein – auch durch Infragestellung der Erfahrung rassistisch Diskreditierbarer. Daher soll hier für eine ›Zunahme an Empfindlichkeit‹ plädiert werden, also für eine Zunahme an Sensibilität – im Zuge derer es selbstverständlicher wird, die komplexe Realität der Verletzung durch rassistische Gewalt zu erkennen, zu kommunizieren und zu verändern. Diese Praxis kann als eine *rassismuskritische Ästhetik des Sprechens* bezeichnet werden.

18 Auch rassistisch Diskreditierbare sind eingebunden in das Feld der Dethematisierung und können zu seinem Bestand beitragen; allerdings aus anderen Beweggründen. Denn für sie können Rassismuserfahrungen mit einer Ernüchterung im Hinblick auf die eigene gesellschaftliche Position, aber auch mit Erinnerungen an leidvolle Erfahrungen verknüpft sein. Darüber hinaus kann die Thematisierung von Rassismuserfahrung aus Furcht davor, durch die Respektlosigkeit oder durch den Spott Anderer beschämt zu werden (sekundäre Rassismuserfahrung), abgewehrt werden.

19 Die Rede von N.-Küssen, die Darstellung des Nicht-Europäischen in Pippi Langstrumpf-Texten, ein die lockigen Haare betreffendes Kompliment, die Frage nach der eigentlichen Heimat, das Erstaunen über das vermeintlich akzentfreie Deutsch etc.

Ästhetik des Sprechens, die für das Sprechen zwischen rassistisch Diskreditierbaren und Eher-Nicht-Diskreditierbaren, das Gespräch zwischen Diskreditierbaren und Diskreditierbaren, zwischen Eher-Nicht-Diskreditierbaren und Eher-Nicht-Diskreditierbaren Geltung beansprucht, hat einen wissenschaftsbegründeten und zugleich moralischen Ausgangspunkt. Im Wissen um die Verletzbarkeit der Anderen durch mittelbare oder unmittelbare rassistische Botschaften, die in der je eigenen Rede und der Rede Dritter enthalten sind, geht es um eine moralisch motivierte Zurückweisung der Gewalt, die (auch) durch Sprache ausgeübt wird. Dieser moralische Ausgang, dass rassistische Gewalt (auch) durch und in Sprache nicht sein soll, fundiert das Sprechen im Rahmen der Ästhetik, die hier angesprochen wird. Da die Gefahr der Moralisierung virulent ist und die Gewalt, die von ihr ausgeht, möglich, soll hier das Moralische nicht zu viel mehr in Anspruch genommen werden als zur Motivierung einer diskursiven Praxis, die danach trachtet, weniger auf Rassismuserfahrungen (Anderer) angewiesen zu sein. Dem bedeutsamen, berechtigten und erforderlichen Zurückweisen sowie der Ächtung der Gewalt rassistischen Sprechens liegt auch immer ein tribunalistisches Gewaltpotenzial inne. Dieses entfaltet sich vor allem dann, wenn die Zurückweisung rassistischen Sprechens eher selbstbezogen erfolgt, etwa in der Form eines Narzissmus der Diskriminierten. Im Narzissmus der Diskriminierten (und dem Narzissmus der mit ihnen Verbündeten) schiebt sich vor die Ambition, gesellschaftliche Verhältnisse rassistischer Unterscheidung ausweisen und der Kritik zugänglich machen zu wollen, eine Art unstillbarer Wunsch, den eigenen Diskriminierungsstatus hervorzuheben und damit – paradoxerweise – darin bestätigt werden zu wollen. Hierzu ist es erforderlich, Anderen den Status der Diskriminierenden zuzuweisen und sie in diesem Status zu bewahren, sie nicht zu entlassen: Der Täterzuschreibung korrespondiert eine Selbstviktimisierung. Nicht um die Ausweitung dieser narzisstischen Empfindlichkeit geht es.

Die politische Ästhetik des Sprechens, für die hier plädiert wird, wird von einer allseitigen Sensibilität für direktes und indirektes rassistisches Sprechen getragen. Ihr Motiv ist nicht Satisfaktion, nicht das Verdikt, sondern zunächst das Erkennen gesellschaftlicher, hier: diskursiver, symbolischer, sprachhandelnder Verhältnisse (Verhältnisse, die alle betreffen und keine ausgenommen ist), sodann ihre Veränderung, das Erkennen der Möglichkeiten ihrer Veränderung.

Mit der rassismuskritischen Ästhetik des Sprechens verbindet sich die Ambition, zum Thema zu machen, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen Selbstverständnisse und Handlungsweisen von (rassistisch auf- oder abgewerteten) Individuen, Gruppen und Institutionen durch Rassismen vermittelt sind. Es geht hier unter anderem darum, Bedingungen der Möglichkeit der Entwicklung einer allgemeinen Sensibilität und eines allgemeinen Vermögens zur Auseinandersetzung mit der Frage zu schaffen, inwiefern die eigene Wahrneh-

mungs- bzw. Deutungsstruktur, die eigene Sprache rassistische Unterscheidungen bestärkt.

Rassismuskritik als eine Haltung und als eine Praxis sucht nach Veränderungsperspektiven – nach Möglichkeiten, (sprachlichen) Formen der Fremdbestimmung, der Kontrolle und des Gelenkt-Werdens Alternativen entgegenzustellen. Die Kritik rassistischer Unterscheidungen zielt darauf, beeinträchtigende, disziplinierende und zuweilen auch gewaltvolle (sprachliche) Formen des rassifizierenden Einflusses durch konkrete sowie generelle Andere oder durch Wahrheit beanspruchendes Wissen zu erkennen und ihre Macht allein dadurch zu schwächen. Es geht darum, soziale, politische und subjektive Bedingungen der Möglichkeit, nicht dermaßen auf rassistische Handlungs-, Erfahrungs- und Denkformen angewiesen zu sein, zu erkunden und zu stärken. Die rassismuskritische Ästhetik des Sprechens lädt zu einer nicht-moralistischen Auseinandersetzung mit Diskursen, (sprachlichen) Handlungsroutinen und Institutionen ein. Gesellschaftliche Verhältnisse, die über Jahrhunderte hinweg von Rassismen beeinflusst sind, können zwar nicht einfach durch singuläre Praxen verändert werden. Das Bestreben, nicht dermaßen dem Ensemble rassistischer Deutungs- und Handlungsschemata unterworfen zu sein, kann gleichwohl lokale Veränderungsprozesse einleiten. Wichtig ist hierbei die kritische Reflexion auf die eigene (im biographischen wie historischen Sinn) Geschichte und Position. Das Bestreben, nicht mehr dermaßen auf Rassismen zurückgreifen zu müssen, bedarf einer Standpunktsensibilität und -reflexivität – einer Empfindlichkeit, die eigene Verstrickungen, Vor- und Nachteile in einer von Rassismen und anderen Herrschaftsformen strukturell beeinflussten Gesellschaft berücksichtigt. Die Zunahme dieser nicht narzisstischen Empfindlichkeit, sondern einer Empfindlichkeit, die Sensibilität und Bewusstheit umfasst, sowie politisch zu wenden wäre, ermöglicht die Schwächung der Wirksamkeit rassistischer Unterscheidungen.

6.6 Nicht dermaßen von dem Begehren nach Identität regiert werden

Sakralisierung von Zugehörigkeit und Identität²⁰

Natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitskontexte, auch im Übrigen der Nationalstaat, haben nicht nur eine konstitutive transzendente, sondern auch sakrale

20 Hier greife ich auf Überlegungen zurück, die ich gemeinsam mit Oscar Thomas-Olalde an unterschiedlichen Orten publiziert habe (etwa: Mecheril, Paul und Thomas-Olalde, Oscar (2020). *Religion als Differenzierungsoption. Die Identifikation migrationsgesellschaftlicher Anderer*. In: Grümme, Bernhard, Schlag, Thomas und Ricken, Norbert (Hg.): *Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft*. (S. 109–123). Stuttgart: Kohlhammer) und die ihren Ausgang in dem Buch »Politik der Unreinheit« (Mecheril 2009a) finden.

Dimension, die durch den Bezug auf das Religiöse (›Gehört der Islam zu Deutschland?‹) besonders eindringlich mobilisiert werden kann. Emile Durkheim (1981) hat in einer radikalen und, man könnte sagen, soziologistischen Weise Religion auf soziale Gemeinschaft rückgeführt, indem er als Grunddifferenz von Religionen die, womöglich allzu starre, Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen eingeführt und das Sakrale letztlich als Symbolisierung der Gemeinschaft selbst verstanden hat. Ob dies dem Charakter des Sakralen im Allgemeinen gerecht wird, sei dahingestellt; Durkheims Religionsexplikation führt aber auf eine Spur, auf der Sakralität als Symbolisierungsmodus von natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit verstanden werden kann.

»Das Substantiv ›Sakralisierung‹ ist vom Verb ›sakralisieren‹ abgeleitet, dessen Stamm aus dem lateinischen Adjektiv ›sacer‹ gebildet wird. ›Sacer‹ bezeichnet die Sphäre göttlichen Eigentums, also alles, was einem Gott zugehörig ist. (...). Sachlich verwandt ist das Adjektiv ›sanctus‹, das wiederum bestimmte Orte, Gegenstände und Personen als unverletzlich und schützenswürdig qualifiziert. Die enge semantische Verbindung zwischen ›sacer‹ und ›sanctus‹ bringt sowohl das Kompositum ›sacro sanctus‹ als auch der gemeinsame Gegenbegriff ›profanus‹ zum Ausdruck, womit dasjenige bezeichnet wird, was, wörtlich, vor dem Tempel bleibt, sich also außerhalb des göttlichen Bezirks befindet. Das Konsekrierte ist wesentlich dadurch bestimmt, dass es, wiewohl selbst nicht göttlich, aufgrund seiner Zugehörigkeit zum göttlichen Bezirk von der ›profanen‹ Welt geschieden ist« (Schlette und Krech 2018, S. 438). Das Phänomen der ›Sakralisierung‹ darf hierbei »nicht so aufgefaßt werden, als habe er ausschließlich eine religiöse Bedeutung. Auch säkulare Gehalte können Qualitäten annehmen, die für die Sakralität charakteristisch sind: subjektive Evidenz und affektive Intensität. Sakralität kann neuen Gestalten zugeschrieben werden; sie kann wandern oder transferiert werden, ja, das ganze System der Sakralisierung, das in einer Kultur gilt, kann umgewälzt werden« (Joas 2015, S. 18, Herv. i. O.).

Das Sakralisierte gewinnt seinen Status nicht zuletzt über zwei Mechanismen. Erstens darüber, dass es »in einen Status der Unantastbarkeit gehoben« wird (Meyer-Stolte 2025, S. 177; Herv. nicht berücksichtigt), die das Antasten dessen, was als unantastbar ausgegeben wird, zu einer Grenzüberschreitung werden lässt. Zweitens impliziert und bedingt das Phänomen der Sakralisierung, dass das Sakralisierte seinen kontingenten Charakter zugunsten einer vermeintlich ›göttlichen‹ (›naturgegebenen‹...) Ordnung verliert (ebd.).

Benedict Anderson (1998[1983]) hat Nationen als »imagined communities« bezeichnet. Nation ist nach Anderson eine vorgestellte politische Gemeinschaft, weil »die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert« (ebd., S. 14ff.). Nationen ermöglichen Be-

ziehungen und Verbundenheiten zu Unbekannten im Modus von face-to-face-Kontakten. »Mittels der Form ›Nation‹ ist es möglich«, führen Armin Nassehi und Dirk Richter aus (1996, S. 157, Herv. i. O.), »Kommunikationsereignisse jenseits des eigenen Nahbereiches als Eigenes zuzurechnen. Die Form ›Nation‹ vermag es, das Eigene als Vertrautes auszuflaggen, ohne dass man sich um die Beflaggung weiter kümmern muß [sic!]«. Natio-ethno-kulturelle Kontexte sind somit zweierlei: Sie sind imaginierte Räume mit territorialer, unantastbar scheinenden Referenz. Der Nationalstaat ist ein Staat, dessen Ziel es ist, ›den Willen‹ einer in einem bestimmten Gebiet lebenden Nation auszudrücken und ihre Interessen zu vertreten (vgl. Brubaker 1994, S. 53). Dadurch ist es erstens erforderlich, einen allgemeinen Willen zu schaffen und zweitens an ihn zu glauben.

Mit Shmuel Eisenstadt (2000) findet im modernen Nationalstaat der Versuch seinen Ausdruck, die Spannung zwischen profaner und sakraler Welt zu überwinden. Der Nationalstaat ist »keineswegs nur ein säkulares Gebilde, sondern nimmt vielmehr die spirituellen Ansprüche der Religion auf, samt den Verpflichtungen, die das Individuum nun gegenüber dem Staat als dem Gesamten hat« (Knoblauch 2009, S. 35).

Unter den Verfahren, der eigenen Existenz durch Einordnung in größere Zusammenhänge Sinn zu verleihen, scheinen zwei idealtypische Varianten hervorhebenswert. Beide ermöglichen Sinnstiftung durch Einordnung in gemeinschaftliche Zusammenhänge. Sie unterscheiden sich jedoch darin, welchen Status sie ›Gemeinschaft‹ zusprechen. In einem Fall handelt es sich um eine kontingent bevorzugte, im anderen Fall um eine geweihte Gemeinschaft. Demgemäß handelt es sich beim ersten Vorgehen um ein profanes, beim zweiten um ein sakrales Verfahren der Einordnung. Die Form natio-ethno-kulturell kodierter Zugehörigkeit weist in einem beachtlichen Maße sakrale Verfahren der Sinnstiftung auf.

Offensichtlich besteht ein wirksamer Modus der Bindung von Individuen an nicht vom Einzelnen überschaubare, anonyme Zusammenhänge einer imaginierten Kollektivität aus zwei Operationen. Zunächst werden diese Zusammenhänge als nicht-kontingente und darin ihre sakrale Besonderheit gewinnende Zusammenhänge ausgegeben, an denen, zweitens, zu partizipieren mit einer individuellen Aufwertung im Sinne der Partizipation an einer außerprofanen Realität verknüpft ist. Sobald der Zugehörigkeitskontext von einem überweltlichen Code bedeutet und konstituiert wird, der nicht nur die Dignität, sondern auch die Verlässlichkeit des Rahmens zu garantieren verspricht, kann zu den anonymen Anderen, die sich unter dem gleichen Prinzip zusammengefunden haben oder, besser (angesichts des vorherrschenden natal-fatalen Modus der natio-ethno-kulturellen Mitgliedschaftsregelung durch Staatsangehörigkeit) von ihm erfasst und erhellt wurden, interpersonelles Vertrauen mobilisiert werden.

Diese sakrale Dimension, in der sich Gruppierungen selbst als auserwählte Gemeinschaften, als mit einer sie selbstverständlich gegenüber anderen auszeichnen-

den und begnadenden Aura des Besonderen verstehen und inszenieren, wird auch von Norbert Elias und John Scotson (1993, S. 17f.) in ihrer Untersuchung über die Figuration der Außenseiter und der Etablierten angesprochen. »Gruppen mit einem hohen Machtübergewicht [schreiben] sich selbst, als Kollektiv, und ihren Angehörigen, als Familien und Individuen, ein auszeichnendes Gruppencharisma zu. Alle, die ›dazugehören‹, haben an dieser Begnadung teil« (ebd., Herv. i. O.). Die fraglos legitime Teilhabe an einer kollektiven Begnadung, die Teilhabe an dem übermenschlichen Erbarmen, das die Gemeinschaft gegenüber anderen auszeichnet, versichert die Angehörigen des Wir ihrer Reinheit. Diejenigen, die legitimerweise nicht an der göttlichen Gunst partizipieren, auf die nicht der Strahl der Bevorzugung fällt, sind in ihrer Unreinheit erkenntlich und rechtmäßig als jene, die an diesem Ort nicht am richtigen Ort sind, und den Ort mithin verunreinigen, als Unreine zu behandeln.

Über den Zusammenhang zwischen Reinheit und Ordnung hat Mary Douglas 1966 (dt. 1988) eine strukturalistische Untersuchung vorgelegt. Nicht die Furcht, so lautet ein zentrales Ergebnis ihrer Arbeit, sondern die Ordnung bringt abwehrende Reaktionen auf Unreinheit hervor. Denn Unreinheit und Schmutz sind »Nebenprodukt eines systematischen Ordnen und Klassifizierens von Sachen, und zwar deshalb, weil Ordnen das Verwerfen ungeeigneter Elemente einschließt« (1988, S. 53). Das Schmutzige ist etwas, das in geordneten Verhältnissen keinen Platz hat, es ist die Übertretung eines Gefüges (vermeintlich) geordneter Beziehungen. Schmutz ist etwas, das fehl am Platze ist (ebd., S. 52), zumindest fehl an solchen Plätzen, die klare Unterscheidungen kennen. Die Gefahr der Verunreinigung droht insbesondere dort, wo Strukturlinien eindeutig definiert sind (ebd., S. 149).

Für natio-ethno-kulturell kodierte Zusammenhänge gilt diese Eindeutigkeit, zumindest ihrer phantasmatischen Praxis nach: Es ist – auch wenn dies nicht ohne weiteres angebbar ist – eindeutig und im von Rassekonstruktionen vermittelten Grundton auch augenfällig, wer zu uns gehört und wer nicht. »Jeder moderne Staat«, schreibt Rogers Brubaker (1994, S. 45), »definiert formal sein Staatsvolk, indem er öffentlich einen bestimmten Personenkreis als seine Mitglieder anerkennt und alle übrigen als Nichtbürger oder Ausländer bezeichnet.«

Das Prinzip des Nationalstaats kennt Mitglieder und Nicht-Mitglieder in dem epistemisch-rezeptiven Sinn, dass er mit diesem Schema Menschen unterscheidet, aber auch in dem regulativ-disziplinierenden Sinn, dass er Mitglieder und Nicht-Mitglieder (wenn auch unterschiedlichen Status) zulässt und damit herstellt. Nationale Zugehörigkeit ist eine Praxis, die eine Wirklichkeit erzeugt, in der zwischen jenen, die dazugehören, und solchen, die nicht dazugehören, unterschieden wird. Und weil natio-ethno-kulturelle Kontexte soziale Wirklichkeiten der Differenzierung zwischen jenen und solchen sind, operieren sie mit Verfahren der Kodifizierung, »Verfahren des symbolisch In-Ordnung-Bringens oder des Erhalts des symbolischen In-Ordnung-Bringens oder des Erhalts der symbolischen Ordnung, eine Aufgabe, die in der Regel den großen Staatsbürokratien zufällt«

(Bourdieu 1992, S. 103f.). Natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeit wird von einer kodifizierten Ordnung hervorgebracht, die Menschen symbolisch unterscheidet und ihnen im Zuge dieser Unterscheidung unterschiedliche Orte des Handelns und Selbstverständnisses zugesteht. Die politische Regelung von natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit schafft eine offizielle und formelle Realität der Differenz, die durch den Verweis auf die dem Generierungsprozess zugrundeliegenden Kriterien diskursiv legitimiert und eingesetzt wird.

Wenn die Eindeutigkeit der Zugehörigkeitspraxis praktisch oder symbolisch in einer signifikanten Weise in Frage steht, kann gewissermaßen als ein Reparaturmechanismus das binäre Schema der Reinheit-Unreinheit mobilisiert werden. Unreinheit ist ein Phänomen sozialer Distinktion und Exklusion. Die Unreinheitsreaktion, die tragende sinnliche Erschütterung, der Ekel, der Widerwille sind kontextspezifische Ausschlussformen, relative Praxen der (Wieder-)Herstellung jener Differenz, die die Ordnung symbolisiert und produziert. »Schmutz«, schreibt Douglas (ebd., S. 53), »ist etwas Relatives. Schuhe sind an sich nichts Schmutziges, sie werden aber dazu, wenn man sie auf den Eßtisch stellt« – und wenn dies im Rahmen einer Kultur geschieht, die Nähe von Essen und Schuhen moralisch, ästhetisch und praktisch nicht zulässt.

Das Phänomen natio-ethno-kultureller Reinheit ist somit durch zwei grundlegende Aspekte charakterisiert. Reinheit produziert und reproduziert eine bestimmte Ordnung, sie symbolisiert zudem die gnadenvolle und sinnstiftende Ansprache durch ein außermenschliches Prinzip. Trennen, Ordnen und Reinigen sind hierbei die Grundoperationen, die dem Schema Reinheit-Unreinheit zugeordnet werden können und dieses Schema hervorbringen. In diesem Sinne können formelle und informelle Bürgerschaftsregelungen als Reinheitsvorschriften verstanden werden, die durch trennende, ordnende und reinigende Operationen den Komplex geregelter sozialer Relationen herstellen und bewahren. Je intensiver ein Nichtdazugehöriges den Bestand des Musters gefährdet, desto schmutziger und unreiner erscheint es. Und dieser Wahrnehmung korrespondiert nicht nur eine Abwehrempfindung, sondern auch eine Schutzreaktion: »Unsauberes oder Schmutz ist etwas, was nicht dazugehören darf, wenn ein Muster Bestand haben soll« (Douglas 1988, S. 59). Am nachhaltigsten und verwirrendsten wird die Verwirrung wohl bei jenem Schmutz, der sich nicht ohne weiteres den vorhandenen Kategorien fügt und, mehr noch, das relationale Gefüge der Kategorien durcheinanderbringt. Mary Douglas diskutiert dies mit Bezug auf Jean-Paul Sartres Ausführungen zum »Klebrigen« am Beispiel des Sirups, des Schleimigen, am Beispiel dessen, das weder fest noch flüssig ist und der hineintauchenden Hand keinen Widerstand bietet, diese in einer Weise umkleidet, die die Vorstellung zu Bildern der Auflösung der Hand animiert. Die intensivste Form der Infragestellung der Ordnung findet durch jene Unreinheit statt, die als Anomalie und monströse Zweideutigkeit erscheint, in der Unheimlichkeit der Gegenstände, die sich den vertrauten und üblichen Klassifikationen nicht fügen.

Die, affektiv beglaubigt, gerechterweise Nicht-Teilhabenden können im Hinblick auf ihre pragmatische Relevanz für die legitim an der Gunst Teilhabenden betrachtet werden. Natio-ethno-kulturelle Reinheit ist eine phantasmatische Latenz, sie gründet auf einem Schema, das jederzeit aktualisiert werden kann. Typisierend kann somit zwischen ruhender und virulenter Unreinheit unterschieden werden. So die Unreinheit der Anderen pragmatische Bedeutsamkeit erhält, wird sie virulent, wird sie zu einer wirklichen Bedrohung, einer Ansteckungsgefahr und einem Gift, vor dem die Reinen sich hüten. Wenn ein Verkehr mit den Unreinen unvermeidlich ist, droht Beschmutzung und Ansteckung. In Winston Parva, der von Elias und Scotson (1993) untersuchten Gemeinde, bestand eine unmissverständliche Trennung zwischen Alteingesessenen und Zugewanderten. Die Zugewanderten wurden von den Alteingesessenen als Bedrohung ihres über mehrere Generationen hinweg eingespielten sozialen Zusammenhangs und der je individuellen Position innerhalb des Zusammenhangs angesehen. Diese Bedrohung des sozialen Gefüges der Etablierten durch die Außenseiter:innen artikuliert die pragmatische Relevanz letzterer für erstere. Ob die Bedrohungsannahme nun berechtigt ist oder nicht, ist irrelevant; bedeutsam ist hier, dass sie Reinheits- und Unreinheitszuschreibungen auf den Plan ruft und einen binären Code aktualisiert, etwa die Unterscheidung zwischen Charisma und Schande. Gruppencharisma schreibt im Zuge einer günstigen *pars-pro-toto-Verzerrung* (ebd., S. 13, Herv. i. O.) der eigenen Gruppe wertvolle Eigenschaften zu. Das komplementäre Verhältnis von Gruppencharisma und Gruppenschande gehört zu den zentralen Merkmalen der *Etablierten-Außenseiter-Figuration*. Hierbei sind die selbsterhöhenden und stigmatisierenden Zuschreibungsprozesse »häufig verknüpft mit kollektiven Phantasien eines bestimmten Typs, die von der Etabliertengruppe entwickelt werden«, Phantasien etwa folgender Art: »Nicht wir – das besagt die Phantasie – haben diesen Menschen ein Brandmal aufgedrückt, sondern höhere Mächte, die Schöpfer der Welt; sie haben diese Menschen gezeichnet, um sie als minderwertig oder ›schlecht‹ kenntlich zu machen« (ebd., S. 32f., Herv. i. O.). Gruppencharisma und Gruppenschande sind kognitive, emotionale und evaluative Zuschreibungen, die den Unterschied zwischen Wir und Nicht-Wir bilden, in denen das Andere des Wir in einer Anrührigkeit erscheinen kann.

Desakralisierung oder nicht dermaßen von dem Begehren nach Identität regiert werden²¹

Ist die Forderung nach einer humanitären Pause der Angriffe durch das israelische Militär in Gaza nach dem 7. Oktober 2023 antisemitisch? Wird in dem Vorwurf, diese

21 Diese Überlegungen habe ich Anfang November 2023 notiert. Sie sind auch hier erschienen: Mecheril, Paul (2023). *Wo vernichtet mein Urteil?* https://www.migazin.de/2023/11/16/nahost-wo-vernichtet-mein-urteil/?utm_source=mailpoet&utm_medium=email&utm_campaign=MIGLETTER (Zugriff: 10.08.25).

Forderung sei antisemitisch, der Vorwurf instrumentalisiert, um mörderische Gewalt nicht zuletzt gegen Kinder fortzusetzen? Wird diese Anfrage an den Vorwurf nicht von einem antisemitischen Ressentiment genährt und nährt dieses?

Antisemitismuskritik beginnt mit Fragen, die ich mir selbst so zu stellen traue, dass ich in Frage stehe. Nicht immer nur und nicht immer nur eindeutig die anderen ... bitte, nicht immer nur die anderen.

Das Gesicht und wohl auch der Motor der gegenwärtigen Europäischen Fluchtpolitik ist die Neo-Faschistin Meloni, deren Nähe alle wichtigen Europäischen Politiker:innen von Orban, über Scholz bis von der Leyen suchen. Diese Politik legt es mit Mitteln der *erstens* diskursiven und rechtlichen Illegalisierung von Flucht in Zeiten multipler Kriege und der zunehmenden ökologischen, nicht zuletzt von den Europäischen Industriestaaten in den zurückliegenden Jahrzehnten hauptverursachten Zerstörung von Lebensgrundlagen vieler, und *zweitens* der Brutalisierung der Grenzbeziehungen darauf an, Europa vor der Verunreinigung durch natio-ethno-kulturell als anders kodierte Körper zu schützen. Was hat dieser Rassismus mit den antisemitischen Artikulationen aus bestimmten migrantischen Milieus zu tun? Wer profitiert von pauschalisierenden Antisemitismusvorwürfen gegen migrantisierte, muslimisierte und muslimische Subjekte? Impliziert diese Frage bereits die Legitimation von Antisemitismus?

Wenn die Hamas als Organisation programmatisch auf die Zerstörung Israels und die Errichtung eines ›Gottesstaates‹ aus ist, dann sollte die internationale Staatengemeinschaft (oder welche Instanz auch immer) alles Gebotene und Vertretbare tun (ich sage nicht: tötet die Menschen!), um dies zu verhindern.

Denn, die Verhinderung dessen dient der Idee einer bestimmten politischen Ordnung. Diese gilt es zu bewahren. Gerade jetzt. In ihr steht die demokratische Kritik an dieser Ordnung mit dem Ziel weitreichenderer und zunehmender Demokratisierung im Mittelpunkt. Eine Ordnung der Kritik der Ordnung. Dafür setzen wir uns ein. Es geht um die Demokratisierung der (welt-)gesellschaftlichen Verhältnisse. Wir – wer immer dieses Wir auch sein mag, und es sollte ein maximal inklusives Wir sein und all jene umfassen, die von den Ergebnissen des politischen Entscheidungsprozesses betroffen sind, – stehen für eine Ordnung der politischen Möglichkeit von Selbstkritik ein. Die Minderung von Grausamkeit fungiert als vorrangiger Maßstab dieser Kritik – überall, für alle.

Die demokratisierende Kritik, um die es hier geht, bezieht sich auch auf den Nationalstaat (ich sage nicht: auf das Existenzrecht Israels!). Wenn es entschieden um die Minderung von Grausamkeit geht, werden nicht zuletzt heute die funktionalen und normativen Grenzen der Praxis des Nationalstaatlichen deutlich. Das National-

staatliche als Ordnungsprinzip ist nur bedingt in der Lage, die politischen Probleme und Fragen der Gegenwart (nicht zuletzt: multiple menschenverzehrende Tragödien und die trennenden Spuren, die diese Tragödien in den Körpern hinterlassen; das die Zukunft einer Menschheit der Vielen vernichtende Anthro- oder besser: Kapitalozän; Fluchtbewegung und die faschistische Reaktion, nicht zuletzt in Europa, die zu den Gewehren greift und abdrückt ...) zu erkennen, zu bearbeiten, geschweige denn zu beantworten.

Ich zähle die Toten in Gaza.

Ich zähle vergeblich.

Wie dumm ich bin.

Das Selbstverteidigungsrecht der Nation ist etwas, das gegenwärtig offensichtlich noch benötigt wird wie viele Menschen in der Ukraine und auch in Israel bezeugen werden. Und zugleich ist der Topos des Selbstverteidigungsrechts der Nation nicht mehr zeitgemäß, war es womöglich niemals, so wie die Idee der Nation, des Volkes womöglich immer unzeitgemäß war, konstitutiv unzeitgemäß ist. Welche politische Instanz entscheidet nach welchen Gesichtspunkten, welche Form von Leid und Elend in Kauf genommen werden muss, um größeres Leid zu verhindern? Die Dysfunktionalität und Grausamkeit der libidinösen Bindung an partikulare Kollektivität offenbaren sich nicht zuletzt im Krieg. Wir sind Zeitzeug:innen so vieler Kriege (die in ganz unterschiedlichen Formen ausgetragen und gezeigt werden). Die leidenschaftliche politische Bindung an jenes Partikulare, das sich in Formen wie Volk, Nation, Kultur, Religion zum Ausdruck bringt, ist potenziell grausam, weil es das, was die Form nicht ist, nicht zulässt und zuweilen zu vernichten trachtet.

Aber vielleicht sind die markierten Fragen und Überlegungen, also dieser Text, auch Teil der Praxis, die die *Erkundung der Bedingungen der Möglichkeit der Besprechung von Fragen und der Erwägung von Auswegen und ihrer Beschreitung* erschwert. Nicht erst seit dem 07. Oktober 2023, seither aber in besonderer Intensität wird von vielen gesprochen und noch viel mehr geurteilt. Zuweilen scheint es gar einen Beurteilungs- und Bekenntniszwang zu geben. Bekenne Dich zu unserer Analyse- und Affektgemeinschaft, oder Du wirst verdammt sein (von uns) – welch sakrale Anmaßung. Bist Du für oder gegen Israel? Bist Du für oder gegen den (Stand-)Punkt, von dem aus dem Westen der Verantwortung für das Leid in der Ukraine, in der Levante, im Sudan (jedes Kind, sagt Jean Ziegler, das des Hungers stirbt, wird ermordet) bezichtigt wird? Bist Du für oder gegen den Nationalstaat? Bist Du für oder gegen Grenzen? Bist Du für oder gegen die Kritik des Kolonialismus? Und zwar einer Kritik, die unsere Kritik ist? Bist Du für oder gegen Israelkritik? Bist Du für oder gegen Antisemitismus? Und bist Du damit für oder gegen Rassismus?

Die Ereignisse vor und nach dem 07. Oktober (nicht aber am 07. Oktober) sind nicht einfach einzuschätzen und zu beurteilen. Analytisch, affektiv und kommunikativ ist es schwer, der Komplexität, der Multiperspektivität und Widersprüchlichkeit der Ereignisse (nicht am 07. Oktober und nicht an den Tagen des Bombardements; Gewalt kann kontextualisiert werden, auch relationiert – nicht aber Leid) zu entsprechen. Wie sprechen? Wie sich aus der aufgewühlten, zuweilen aufgeblasenen und aufgeplusterten, aufgeladenen und zum zumindest symbolischen Töten bereiten Atmosphäre der Gegenwart zurückziehen? Wie sich nicht aus der aufgewühlten, zuweilen aufgeblasenen und aufgeplusterten, aufgeladenen und zum zumindest symbolischen Töten bereiten Atmosphäre der Gegenwart zurückziehen? Wie in der Gegenwart bleiben? Wie diese mit anderen teilen? Wie diese mit anderen teilen, die anders verletzt sind und in anderen Narrativen und Erfahrungen zu Hause sind? Wie diese mit anderen anders teilen, so dass Ansätze der Minderung von Grausamkeit gestärkt werden – überall, für alle?

Viele Intellektuelle haben sich seit dem 07. *Oktober* geäußert (Butler, Illouz, Žižek, um nur einige zu nennen). Die Intellektuellen zeigen, dass auch ihr Blick analytisch eingeschränkt und ihr Urteil geprägt ist von Parteinahme und von dem aus ihrer Biografie resultierenden Affektiven. Sie sprechen klug, aber auch falsch. Das ist nicht verwunderlich, da es vielleicht menschlich ist, dass nicht zuletzt in Krisen, im vielfachen und sich überlagernden und sich auszuschließen scheinenden Leiden und Leid, das verstörend affiziert, der Mensch analytisch eingeschränkt spricht und zu viel zu schnellen Urteilen neigt. Mag sein.

Mag sein; und gegen das Anthropologische, es transzendierend, braucht es Besonnenheit, gerade in Zeiten des Krieges, gerade in diesen Zeiten.

Was weiß ich nicht? Inwiefern ist mein Nicht-Wissen funktional für das Vertuschen von Unrecht und Ungerechtigkeit? Inwiefern ist mein Urteil einseitig und parteiisch? Wo vernichtet mein Urteil? Wen?

Vielleicht verlangt die Zeit des Krieges für die, die ihn beobachtend und kommentierend erleben, das eigene Wissen weniger als Instrument der Anklage einzusetzen und stärker als suchendes, bescheidenes, gleichwohl entschiedenes Angebot zum wechselseitig aufklärenden Gespräch. Vielleicht. Wie kann es gelingen? Wie kann es in einer Weise gelingen, die nicht auf das gute Gefühl derer beschränkt bleibt, die kommentieren und beobachten? Wie kann es in einer Weise gelingen, die einen Beitrag zu weniger Grausamkeit leistet? Überall.

6.7 Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst und die Liebe²²

Ein Mund, der etwas kaut

Ein Mund, der etwas kaut

Ein Kopf, der sich dem von der Hand angebotenen Telefon leicht zuneigt

Ein Gang, der in wiegenden Bewegungen sich gegen und zugleich in das Gewicht der prall gefüllten Plastiktüten in beiden Händen schmiegt

Der linke Ellbogen ist auf die Lehne des freien Stuhls gestützt, der rechte Arm liegt in der Falte des Körpers auf, die beim Sitzen entsteht; beide Hände halten das Buch, in das ein, scheint es, noch unschlüssiger Blick reicht

Was sehe ich, wenn ich aus der gläsernen Front des Cafés gegenüber dem Haupteingang zum Frankfurter Hauptbahnhof schaue? Was passiert in diesem Ausschnitt?

Körper, die für einen Moment Geschichten mitteilen, welche meinem Gedächtnis entkommen, weil sich Geschichte über Geschichte schiebt, weil der einzelnen Geschichte keine Gelegenheit gegeben ist, eine mir zugängliche Spur zu bilden. Ich sehe Körper. Ein Lächeln, Hast, Nesteln, Entschlossenheit. Ich sehe, dass und was Hände halten; ich sehe Kleidung, bewegte Farben und Stoffe, Beinkleider, Schuhwerk.

Die zwei Möglichkeiten der Spurbildung, der Einspurung der Körper in meine Gegenwart, die zwei Möglichkeiten der Transformation der Körper in Andere sind: Beständigkeit (ich erinnere die Frau, die an einem der Tische im Außenbereich des Cafés saß, ihren Rücken dem Geschehen auf der Straße abgewandt. Ich konnte in ihr Gesicht sehen, das sie, häufig in ihre rechte Hand gestützt, ihrem Gesprächspartner zuwandte, im Gespräch, nahezu unablässig. Ein junges Paar; kein Liebespaar, zumindest keines, das den Index des Provisorischen, des Noch-Prüfenden bereits abgelegt hätte. Die freundliche Distanz, in der sie sich nah waren, hat meinen Blick immer wieder angezogen) und das Aufmerken, das zumeist als Ansprechen und Ansehen erfahrbar ist (sobald sich Blicke begegnen und diese Begegnung nicht in das Format der Beliebigkeit zurückfällt, sondern ein sich konzertierendes Einverständnis eingerichtet wird, sobald die Wort-Anblicken-Aufrichtung einen Unterschied,

22 Eine Version dieses Textes ist hier erschienen: Mecheril, Paul (2004b). *Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst und die Liebe. Eine nichtromantische Notiz zu Queer*. In: Czollek, Leah und Perko, Gudrun (Hg.): *Lust am Denken. Queeres im experimentellen Raum jenseits kultureller Verortungen* (S. 65–76). Köln: Papyrossa, eine gekürzte Version findet sich hier Mecheril, Paul (2022b). *Ein Ausländer, der Brot isst, und die Liebe*. In: Weber, Angela, Eberhard, Lilli und Roord, Lena (Hg.). *The future starts now. Das Morgenmachen-Lesebuch* (S. 329–339). Bielefeld: transcript.

eine Geschichte macht, die überwunden wird, sobald wir uns in einer postidentifikatorischen, ganz unbiblisch körperlichen Weise lieben).

Nach dem Lieben und über das Lieben

(in dem Lied, das die Geräusche dieses angenehmen Ortes, ein Café in der Stadt, trägt, erzählt und singt die zurückhaltende Stimme aus dem Lautsprecher, gelangweilt und in Abwesenheit präsent, von einem Tag am Meer).

Ich war am Meer, heute. Ich war am rauen, am sanften Meer, bin durch den kaum widerständigen Sand gelaufen, das Branden, das Rauschen in meinem Körper, der sich in der gleichmäßigen Konzentration des Atmens, des Laufens, des keine Unterschiede erkennenden Sehens aufzulösen beginnt. Ich bin am Meer, an einem wenig belebten, nicht einsamen Strand. Den Menschen, denen ich begegne, schaue ich in einer von unten hinaufreichenden Bewegung des Kopfes in die Augen. Dieser Blick ist klar und vertrauensvoll oberflächlich. Keine Tiefe. Kein Geheimnis. Kein Hinterhalt. Ein Tag am Meer. Ein Tag mit Dir. Ich war bei Dir, heute. Ich war in Deinen rauen, Deinen sanften Augen, in Deinen belanglosen Haaren. Ich war bei Dir und habe mich unserer Oberflächlichkeit anvertraut. Wir sind gelaufen. Über den wenig widerständigen Strand. Die Entgegenkommenden haben wir stumm begrüßt. Sie haben unseren Gruß erwidert. Und uns erkannt, und uns in ihre Erinnerungen geschlossen, und uns mit sich fort in ihre Leben genommen. Dort leben wir. Dort und dort, und breiten uns dort aus. Von diesem Tag am Meer aus. In diesen Tag am Meer hinein. Weil wir uns nicht zu weit von dem Ausgangspunkt dieses Tages entfernen wollen, pendeln wir immerzu zwischen zwei Punkten, die nahezu gleich weit von der Stelle entfernt sind, an der wir den Tag begonnen haben. Wir begegnen unseren Spuren. Die neuen Spuren, die unser Gehen hinterlässt, das einem Lauf von Läufern ähnelt, die sich vorgenommen haben, die abgesteckte Strecke viele Male hinter sich zu bringen, antworten ihren Vorgänger:innen, geben ihnen Recht, widersprechen ihnen, zweifeln, schmiegen sich, gleichen sich an, so dass alle Unterschiede verschwinden. In Deinen widerspenstigen Haaren, den rot geweiteten Äderchen Deines Gesichtes war ich heute. Noch immer. Tief atme ich das Salz dieser Luft in mich ein, wieder und wieder, ohne auszuatmen, bis mir schwarz vor Augen wird und ich auf den Sand stürzend diesen Tag einschließe, mich in diesen Tag einschließe, in sein Branden, sein Rauschen, in seinen belanglosen Geruch.

Die Unterscheidung zwischen spurlosem Sehen und einspurender Erfahrung weist mit Bezug auf die Frage, wann das Regime der Identität in Bezug auf Andere außer Kraft gesetzt ist, und auf eine Art analytische Stufenförmigkeit der Möglichkeit des Absehens von Identität hin: im spurlosen Sehen gelingt diese Gleichgültigkeit ohne große Mühe, die der gleichschwebenden Aufmerksamkeit einer Analytikerin gleicht, die den analytischen Wahrnehmungshabitus bewahrt, der Lehre aber abgeschworen hat (erste meditative Stufe), die einspurende Erfahrung kann sich zwar

ohne weiteres von den banalen Kategorien freimachen, mit Hilfe derer ›orientierende Zuschreibungen‹ erfolgen, nicht aber von dem Wunsch oder sollte es hier besser heißen: von dem Begehren, die Andere anzuerkennen. Erst, wenn dieser Wunsch nach Anerkennung der Anderen und seine Realisierung zu einer *Praxis des Körperlichen* wird, wenn wir uns, meinethalben auch, nicht aber in erster Linie, sexuell lieben, wird die Frage Deiner Identität irrelevant (zweite meditative Stufe). Das gleichgültige Sehen und das die Ungegenwärtigkeit vergegenwärtigende Lieben, dieser nicht in den Worten vorhandene und durch sie gegangene Rest, dieses Andere des Bezugs auf Andere, in dem ich mich dadurch aufhebe, dass ich mich auf dich beziehe, die ich in der Annäherung aufhebe, beide analytischen Stufen des Absehens von Identität sind eingebunden in das alltägliche Sehen von Identität. Ohne Identität keine Nicht-Identität. Der in Unleidenschaftlichkeit eine sirrende Form von Aufmerksamkeit gewinnende *Blick* wie auch die Ansprache der Anderen, die einen Moment der Nähe erwirkt, in dem wir einander wortlos sind, *Liebe*, ereignen sich im Kontext jener Praxen der Unterscheidung, in denen wir einander bekannt sind und uns erkennen. Das Blicken und das Lieben sind eingelassen in den Erkennenskontext. Das Erkennen ist eingelassen in den Kontext des Blickens und Liebens. Sie gelten füreinander im Modus eines ermöglichenden und unverbundenen Nebeneinanders (jeder Text, der sich dem Verhältnis der Zusammenhänge widmet, von denen hier die Rede ist, sollte dies anzeigen).

Wer je in einem Café gesessen hat und Menschen als Körper und Bewegungen als Weisen des Gehens und des Lachens zugesehen hat, weiß wie einfach und wie schwer es ist, auf Identitätskategorien zu verzichten. Es gelingt, wenn man sich auf eine Art personaler Ignoranz einlassen kann (erste meditative Stufe), und es gelingt darüber hinaus, wenn – dies erreicht man in einem Café in der Regel nur, wenn man die Augen schließt und sich etwas vorstellt – der zunächst immer von Identitätskategorien vermittelte Bezug auf die Andere mich in einer körperlichen Art liebend aufhebt (zweite meditative Stufe).

Ein Mund, der kaut. Dieser Mund ist ein ausländischer Mund. Ich sehe es. Ein Ausländer isst Brot.

Auf der letzten Etappe der Rückkehr aus Frankfurt nutzte ich ein Taxi. Der Taxifahrer begann ein Gespräch über ein Thema, das ich mit Zugehörigkeitsordnungen umschreiben würde, auch, wenn dies vermutlich nicht sein Wort für das Thema wäre. Ich bin mir sicher, dass er sich mit dem Thema Zugehörigkeit nicht an mich wand, weil er wusste, dass ich einige Texte über Zugehörigkeit, Migration und Rassismus geschrieben habe. Nicht dieses Kapital prädestinierte mich, sondern eine spezifische Vergleichbarkeit unserer ›gesellschaftlichen Lagerung‹: Er erkannte mich als einen, mit dem bezogen auf dieses Thema im zeitlich und räumlich begrenzten Kon-

text unseres Zusammenseins ein angemessenes Gespräch möglich ist, weil er, ein in Migrationserfahrungen und Fremdheitszuschreibungen zu einem Anderen gemachten und vielleicht auch gewordenen, mich erkannte und ansprach. Jede Ansprache hat zwei Seiten. Sie muss in zweierlei Weise als Verhinderung verstanden werden. Jede Ansprache, in der ich mich erkenne, verhindert, weil sie eine Selektion darstellt, die anderen Aus-Lesen zuvorkommt und andere Selektionen boykottiert, und weiterhin durch die illusionäre Verfehlung jeder Ansprache: Denn das Subjekt entsteht nicht durch Identifikation, es entsteht nicht durch die Anrufung, weil es diese Identifikation nicht ist, sondern vielmehr die Unmöglichkeit der Identifikation; doch auch diese Unmöglichkeit ist das Subjekt nicht (vgl. Kap. 4.4). Die paradoxe Struktur des Subjektes besteht darin, dass es mehr und weniger ist als das, womit es sich identifiziert, dass es das, womit es sich identifiziert, ist und nicht ist und dass das, was mehr oder weniger ist, als das, womit es sich identifiziert, hier: »Migrant-/ »Ausländer«, abwesend ist. Als der ausländische Taxifahrer mich als ausländischen Mitfahrer ansprach, verhinderte er mich. Er ermöglichte mich aber auch. Dies ist die zweite Seite der Ansprache: Sie ermöglicht Gegenwart, und das heißt: Sie ermöglicht eine soziale Bewegung, in der etwas vor sich geht. Das Verkennen und Verfehlen sind insofern Bedingungen des Ermöglichens, so wie das Ermöglichen Bedingung des Verkennens ist; sie sind gleichursprünglich. In diesem konkreten Fall der Taxifahrt, selbst, nachdem wir an dem Zielort angekommen waren, ließen wir nicht von dem Thema, wurde eine Art Ermächtigung und Ermutigung ermöglicht. Ich wurde durch den Taxifahrer in meiner Sicht auf Zugehörigkeitsverhältnisse und meine symbolische Position in diesen Verhältnissen bestärkt, so wie ich, meiner Vermutung nach, den Taxifahrer in seiner Sicht bestärkte. Eine wechselseitige Bestärkung des Wissens, zwar in unterschiedlicher Weise, gleichwohl Ausländer zu sein.

Hätte nicht ich, der ich in diesem Taxi nicht weiß war, sondern eine weiße Person in diesem Taxi gesessen – es wäre nicht zu diesem Gespräch gekommen. Es kommt zu Gesprächen. Es sind nicht alleine identitäre Identifikationen, die die Art von Gespräch ermöglichen, um die es mir hier geht, sondern ein Typ von Identifikation, der Vergleichbarkeit unterstellt und dieser Unterstellung Vertrauen folgen lässt. Weil ich die Unterstellung unterstelle, dass sich bestimmte mich schädigende, mich belastende, mich unangemessen herausfordernde Dinge nicht geschehen, lasse ich mich ein und spreche.

»Die wollen, dass wir wild bleiben«, sagte der Taxifahrer. Das habe ich mir gemerkt und meinem Wissen darüber hinzugefügt, was es heißt, ein Ausländer zu sein.

Die wollen, dass der Ausländer sein Brot isst und während er ein Stück Brot abreißt, es in den Mund steckt und darauf kaut, als Ausländer erkennbar bleibt. Ja, wir bleiben wild.

Was heißt Ausländer:in-Sein?²³

Ausländer:in ist ein Ausdruck, der die prekäre Stellung solcher Personen anzeigt, die aus dem Status selbstverständlicher natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit herausgesetzt sind. Ausländer:in verweist auf Personen, die durch Erfahrungen, in denen sich Zugehörigkeitskonzepte und -verständnisse, eigene sowie Verständnisse Anderer, vermitteln, subjektiviert und so habitualisiert werden, dass sie als Ausländer:in erkenntlich sind.

Der Ausländerhabitus²⁴ ist eine paradoxe Erscheinung, denn er zeigt das Scheitern dessen an, worauf der Habitus abzielt: das Heimisch-Werden in einem sozialen Feld. Der Ausländerhabitus verkörpert die Diskrepanz zwischen Habitus und Habitat. Er ist die meisterhafte Verkörperung des Unsouveränen, ein durch und durch negativer Habitus, von Mangel, Abwesenheit und Fehlen hervorgebracht. So, wie ›Ausländer:in‹ eine positivisierte Negativität ist, die nur in der Illusion der Rückkehr, der beständig aufgeschobenen Rückkehr oder der baldigen Unsichtbarwerdung durch Assimilation und Integration für die eine wie für die andere Seite erträglich ist, so generiert der Ausländerhabitus das paradoxe und prekäre Nicht-Sein der Anderen und zeigt diese Existenzweise an. Das Prekäre der Zugehörigkeit ist Eigenschaft und Eigentum der Anderen. Sie besitzen das Prekäre, sie bewohnen es, so wie es sie bewohnt. Die in der natio-ethno-kulturellen Unzugehörigkeit angezeigte Unbewohnbarkeit der Welt wird von den Anderen bewohnt. Dies ist die Grundspannung des Ausländerhabitus: Er ist eine Meisterschaft des Ungelenken, eine Geübttheit der Unroutiniertheit und die Vollkommenheit des Linkischen.

Willfähigkeit oder Unerreichbarkeit, Linkisch-Sein oder Beflissenheit – Ergebnisse der Beobachtung majoritär selbstverständlich Zugehöriger. Zugleich sind sie Selbstbeobachtungseffekte, die sich zu einer Substanz aggregieren und körperlich transformieren, zu einer Seinsweise, die eine Perspektive des Sich-Wahrnehmens, des Wahrgenommen-Werdens und des Handelns einschreibt. (Diese Seinsweise, von der hier die Rede ist, ist nirgends ›an sich‹ zu beobachten, weil die Familienähnlichkeit der Existenzbedingungen, die den Ausländerhabitus hervorbringt, nur unter der Hinsicht natio-kultureller Zugehörigkeit gilt.)

Die Verkörperung des Prekären macht Andere als Andere erkenntlich, und – einmal erkannt – entwickeln sich habituelle Disponiertheiten, die den Erkennensprozess zu validieren scheinen: die vergrößerte Ungelenkigkeit, die instinktive

23 Dieser Abschnitt geht auf Passagen zurück, die zunächst hier erschienen sind: Mecheril 2003/2023, S. 316ff.

24 Es gibt keine ›durchgehende‹ Habitusformation, die Andere einheitlich und zu Ausländer:innen machte. Der Ausdruck Ausländerhabitus verweist vielmehr auf eine (Ideal-)Typisierung der durch das Anderssein nahegelegten familienähnlichen Disponierung, die empirisch in Prozesse je individueller Habitusformierung, die ein je spezifischen Habitusensemble generiert, mit eingeht.

Verschlagenheit oder das verfeinerte Ducken der Ausländer:innen. Welche Variante auch immer den Ausländerhabitus konkretisiert, alle Spielarten sind Phänomene der Maßlosigkeit, der Über- oder Untertreibung, der Über- und Untertreibung.

Das Übertriebene resultiert aus dem Bemühen, die schändliche Auffälligkeit, ein Ausländer zu sein, durch Angleichung wettzumachen. Diese Übertreibung ist zugleich beschämend und unangenehm, peinlich und aufdringlich, defizitär und unbescheiden. Sie ist in ihrem Überschwang deplatziert und verräterisch. Beiden idealtypischen Momenten konkreter ausländerhabitueller Muster – der Über- und der Untertreibung – liegen Zugehörigkeitserfahrungen zugrunde, die als Verkörperung dessen, dass Dinge nicht zugestanden sind, als inkorporierte Illegitimität und inkorporierte Deplatziertheit einerseits wirken, und andererseits als inkorporierte Ungebundenheit bedeutsam werden.

Der Ausländerhabitus, so könnte von dem nicht-ausländerhabituellen Ort, der ihn immer umgibt und ihn hervorbringt, aus formuliert werden, ist ein trauriger Witz; dies ist zunächst einmal eine Traurigkeit, die von Beobachter:innen erlebt wird, später wird sie aber auch zur Traurigkeit derer, die als traurige Gestalten erkannt wurden: In den Augen der Anderen erkenne und erfahre ich die Traurigkeit meiner Gestalt. Der Ausländerhabitus ist ein regelgerechter oder umgekehrter Don Quichotte; letzterer nimmt den Kampf mit den falschen Windmühlen, den realen Ungeheuern nicht auf – im tragisch-komischsten Fall, weil er Cervantes Werk oder ein anderes kluges Buch las, in dem er erfuhr, wie unsinnig das Anrennen gegen Imaginäres und real Übermächtiges ist. Der Ausländerhabitus kennt kein anerkanntes soziales Milieu, zu dem und in das er passt. Er entsteht aus einer und entwickelt sich in Bezug auf eine Ortlosigkeit, eine Zwischenweltlichkeit, die auch in konkreten Ausformungen des Ausländerhabitus und über die materiell-symbolischen Produkte seiner Aktivität – beispielsweise in Stadtvierteln, in Jugendzentren, in Teestuben und auf Schulhöfen – dauerhaft und eher situativ, flüchtig verlandschaftet wird.

Wir lachen

Der Taxifahrer erkannte mich. Ich erkannte den Taxifahrer. Auch, wenn dieses Erkennen spätestens an der Stelle subversiv wurde, an dem unser Lachen es sabotierte, ist dies nicht der Punkt, auf den ich hinweisen möchte.

In der Körperlichkeit des Gesprächs ließen wir das Erkennen hinter uns (und waren nie andere als einander Erkennende).

Ein Ausländer isst. Ich sehe es.

Wenn ich das, was hier Liebe genannt wird, begehre, wenn ich begehre, dass mich ein Anderer in einer nicht erkennenden Weise erkennt, dann gehört zur phänomenalen Qualität des Begehrens, dass es nicht einen identitätskategorialen Index aufweist. Diese Indexlosigkeit konstituiert das liebende Begehren. Wo ich begehre, als Mann begehrt zu werden, verfehle ich das Begehren. Freilich stimmt ein anderer Satz: Ich begehre als Mann, begehrt zu werden. Und begehre dies, vielleicht nicht weil, aber dadurch (im räumlichen, nicht im logischen Sinne), dass Du ein Mann bist, durch den Umstand hindurch, dass Du eine Frau, ein Mann (usw.) bist (usw.). In der Welt, die wir kennen, in der wir politische Kämpfe austragen und vielleicht auch auszutragen haben, in der wir für ein gutes Leben und eine andere Welt eintreten, in der wir als Frauen und Männer, Inländer:innen und Ausländer:innen schlecht behandelt werden und in dieser Behandlung, nicht nur in dieser, aber auch in dieser Kür, lernen, was es heißt, ›ich‹ zu sagen, bleibt uns nicht nur nichts anderes übrig, als in dieser Weise ›ich‹ zu sagen, es wäre auch töricht, es nicht zu tun.

Die Kritik an der einschränkenden Seins-Ordnung enthebt uns nicht von der aner kennenden Beschreibung dessen, was es heißt eine Ausländer:in zu sein.

Das wortlose Lieben. Die das Anerkennen transzendierende Liebe (in einen Blickwechsel eingelassen, in ein Gespräch, in eine Koketterie, in einer Berührung eingeschlossen, aus einer Berührung florierend, aus der Erwiderung eines Blickes) kennt den Anderen nicht. Die Liebe kennt die Liebende nicht. Die Liebe löst die Liebenden auf. Zweierlei ist dieser Auflösung zueigen. Weil sie ein Wagnis ist, erfordert sie Mut (und weil sie eine Kunst ist, erfordert sie Geschicklichkeit; das Geschick der temporalen Koordination, das der Dosierung, des Maßes). Wer sich in eine Zone wagt, in der das Regime der Anerkennung seine Gültigkeit verloren hat (eine Zone, die nur erreicht, wer das Reich der Anerkennung durchschreitet), und in einer Geste eine Einladung ausspricht, die abgewiesen wird, findet sich in einem doppelten Sinne verlassen vor: sozial unangebunden und in einer belächelbaren Weise von allen praktisch guten kategorialen Geistern, denen ja abgeschworen wurde, im Stich gelassen. Das Lieben ist ein Wagnis. Das Lieben ist zugleich eine Befreiung.

Der Ausländer, der ein Brot isst, liebt einen Ausländer. Wenn sie sich lieben, was der Rassismus des Europäischen Migrationsregimes nicht verhindern möge, vergessen sie sich.

Literatur

- Aas, Katja Franko (2016). (Un-)sichere Identitäten: Biometrie, Grenzen und Staatsbürgerschaft. In T. Heinemann, T. & M. Weiß (Hg.): *An der Grenze. Die biotechnologische Überwachung von Migration*. (S. 131–155). Frankfurt a.M.: Campus.
- Adorno, Theodor W. (1971). *Erziehung nach Auschwitz*. In G. Kadelbach (Hg.): *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 bis 1969* (S. 88–104). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- AG10 Universität Bielefeld, Fakultät für Erziehungswissenschaft. <https://www.uni-bielefeld.de/fakultaeten/erziehungswissenschaft/arbeitsgruppen/ag10/eine-rassistische-Storung-am-1.-Februar-2023.pdf> (Zugriff: 01.03.2025).
- Ahmed, Sara (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8 (2), S. 149–168.
- Ahmed, Sara (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Akkerman, Mark (2023). Global Spending on Immigration Enforcement Is Higher than Ever and Rising. <https://www.migrationpolicy.org/article/immigration-enforcement-spending-rising> (Zugriff: 17.08.2025).
- Alexopoulou, Maria (2021). Rassismus als Praxis der langen Dauer. Welche Rassismuskritik braucht Deutschland – und wozu? <https://rat-fuer-migration.de/2021/06/21/rfm-debatte-2021/> (Zugriff: 16.07.2024).
- Alimonda, Héctor (2019). The Coloniality of Nature. An Approach to Latin American Political Ecology. In *Alternautas*, 6(1), S. 102–142.
- Althusser, Louis (1973). *Marxismus und Ideologie: Probleme der Marx-Interpretation*. Westberlin: Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung.
- Althusser, Louis (1977). *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg: VSA.
- Amir-Moazami, Sherin (2016). Dämonisierung und Einverleibung: Die ›muslimische Frage‹ in Europa. In M. d. M. Castro Varela & P. Mecheril (Hg.): *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart*. Bielefeld: transcript, S. 21–40.
- Anderson, Benedict (1998). *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Berlin: Ullstein.

- Anderson, Carol (2017). *White Rage: The Unspoken Truth of Our Racial Divide*. London: Bloomsbury Publishing.
- Angus, Ian (1998). Hegemonie, Macht und Rechtspopulismus. Ein Gespräch mit Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. *Episteme*. Online-Magazin für eine Philosophie der Praxis (1). www.episteme.de/htmls/MouLac.html (Zugriff: 16.07.2024).
- Arneil, Barbara (1996). The Wild Indian's Version: Locke's theory of property and English colonialism in America. In *Political Studies*, Heft 1/1996, S. 60–74.
- Arslan, Ibrahim, Kubaşık, Gamze, Sauer, Madlyn & Şimşek, Semiya (2023). NSU-Komplex. Reclaim and Remember. Die NSU-Tribunale als solidarische Gerechtigkeitspraxis – Essay. <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/nsu-komplex-2023/539784/reclaim-and-remember/> (Zugriff: 03.09.2025).
- Attia, Iman (2009). Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Attia, Iman, Häusler, Alexander & Shooman, Yasemin (2014). Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand. Münster: Unrast.
- Austin, John L. (2002). Zur Theorie der Sprechakte. How to do things with words. Deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Bach, Johanna (2016). Das Narrativ »sittlicher Arbeit« im moralischen Selbstverständnis der Deutschen. In W. Konitzer & D. Palme (Hg.): »Arbeit«, »Volk«, »Gemeinschaft«. Ethik und Ethiken im Nationalsozialismus (S. 49–65). Frankfurt, New York: Campus.
- Bade, Klaus J., Emmer, Pieter & Oltmer, Jochen (2010). *Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Paderborn: Brill Schöningh.
- Balibar, Étienne (2004). We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship. Princeton: Princeton University Press.
- Balibar, Étienne (2014). Gibt es einen Neorassismus? In Balibar, É. & Wallerstein, I. (Hg.): *Rasse, Klasse, Nation* (S. 23–38). Hamburg: Argument Verlag.
- Barber, Benjamin R. (1996). *Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen*. Bern u.a.: Scherz Verlag.
- Barth, Jonas, Fröhlich, Johanna, Lindemann, Gesa, Mecheril, Paul, Schröter, Till & Tilch, Andreas (2021). Wie Gewalt untersuchen? Ein Kodierschema für einen reflexiven Gewaltbegriff. *Forum Qualitative Sozialforschung (FQS)*, 22/1 (Art. 9). <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/3470/4669> (Zugriff: 05.03.2026).
- Bauman, Zygmunt (2005). *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Bauman, Zygmunt (2008). *Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt (2009). *Gemeinschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Bauman, Zygmunt (2016). *Die Angst vor den anderen – Ein Essay über Migration und Panikmache*. Berlin: Suhrkamp.
- Baur, Joachim (2010). *Museumsanalyse. Methoden und Konturen eines neuen Forschungsfeldes*. Bielefeld: transcript.
- Beck, Ulrich (2008). *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt a.M.: Verlag der Weltreligionen
- Becker, Astrid, Ring, Christian & Nolde Stiftung Seebüll (2019). *Emil Nolde. Glühender Farbenrausch. Aquarelle*. Köln: Wienand Verlag.
- Benhabib, Seyla (1999). *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit: politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Benhabib, Seyla (2016). *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*. Berlin: Suhrkamp.
- Bennet, Tony (2010). *Der bürgerliche Blick. Das Museum und die Organisation des Sehens*. von D. Hantelmann & C. Meister (Hg.): *Die Ausstellung – Politik eines Rituals* (S. 47–79). Zürich: Diaphanes.
- Benz, Wolfgang (2021). *Alltagsrassismus. Feindschaft gegen »Fremde« und »Andere«*. 2. aktualisierte Auflage. Frankfurt a.M.: Wochenschau.
- Berger, Peter L. (1979). *The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation*. Garden City N.Y.: Anchor Press.
- Bertelsmann Stiftung (2019). *Religionsmonitor kompakt – Mai 2019*. <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/religionsmonitor-kompakt-mai-2019> (Zugriff: 08.09.2025).
- Bhabha, Homi K. (1996). *Postkoloniale Kritik. Vom Überleben der Kultur*. In *Das Argument* 38 (215) 1996. (S. 345–359).
- Bhabha, Homi K. (2000). *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bhambra, Gurinder K. (2016). *Undoing the Epistemic Disavowal of the Haitian Revolution: A Contribution to Global Social Thought*. In *Journal of Intercultural Studies* 37 (1), 1–16.
- Bielefeldt, Heiner (2019). *Jenseits leitkultureller Verengungen: Plädoyer für einen menschenrechtlichen Umgang mit Vielfalt*. Vortrag auf der Jahrestagung der Sektion Interkulturelle und Internationale Vergleichende Erziehungswissenschaft (SIIVE) der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft (DGfE) zum Thema »Jenseits des Nationalen? Erziehungswissenschaftliche Perspektiven«, 21./22. Februar 2019, Bergische Universität Wuppertal.
- BILD.de (2021). *Weil er den christlichen Glauben für falsch hält. Afghane räumt Kirche leer und zerstört Jesus-Figur*. <https://www.bild.de/bild-plus/regional/thueringen/news-inland/thueringen-afghane-raeumt-kirche-leer-und-zerstoert-jesus-figur-78113208.bild.html> (Kehr, Karsten & Schumann, Jan; 01.11.2021) (Zugriff: 16.07.2024).
- Bindler, A., & Walther, H. (2025). *Das Sicherheitsgefühl in Deutschland ist sozial und regional ungleich verteilt*. DIW Wochenbericht, 30(1), S. 463–471.

- Boatcă, Manuela (2020). Wann war die Dekolonisierung? Denk-Zettel aus der Kari-bik. *Prokla – Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 50(198), S. 111–124.
- Bojadžijev, Manuela (2022). Rassismusforschung in Deutschland: Prekäre Ge-schichte, strukturelle Probleme, neue Herausforderungen. In Institut für De-mokratie und Zivilgesellschaft (Hg.): *Wissen schafft Demokratie. Tagungs-band zur Online Fachtagung: Gesellschaftlicher Zusammenhalt und Rassismus* (S. 14–23). IDZ: Jena.
- Bommes, Michael (2011). Nationale Paradigmen der Migrationsforschung. In M. Bommes (Hg.): *Migration und Migrationsforschung in der modernen Gesell-schaft. Eine Aufsatzsammlung* (S. 15–52). IMIS: Osnabrück.
- Borgmann, Karsten (1995). Die Integrationskraft der Elite. Museumsgeschichte als Sozialgeschichte. In A. Joachimedis et al. (Hg.): *Museumsinszenierungen. Zur Geschichte der Institution des Kunstmuseums. Die Berliner Museumsland-schaft 1830–1990* (S. 94–107). Dresden, Basel: Verlag der Kunst.
- Bourdieu, Pierre (1992). Die Kodifizierung. In P. Bourdieu (Hg.): *Rede und Antwort* (S. 99–110). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2018). *Bildung. Schriften zur Kulturosoziologie 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BpB (2013). 20 Jahre Brandanschlag in Solingen. <http://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/161980/brandanschlag-in-solingen-28-05-2013> (Zugriff: 06.07.2024).
- Braidotti, Rosi (2014). *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Brand, Ulrich (2010). Plädoyer für ein kritisch-weltgesellschaftliches Bildungs-verständnis. Politische Bildung in Zeiten des (Post-)Neoliberalismus. *Magazin er wachsenbildung.at.*, Das Fachmedium für Forschung, Praxis und Diskurs, 11(2010), S. 1–10.
- Brand, Ulrich & Wissen, Markus (2017). *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im Globalen Kapitalismus*. München: Oekom-Verlag.
- Brössler, Daniel & Kirchner, Thomas (2016). »Die Flüchtlingswelle ist gestoppt«. In *Süddeutsche Zeitung*, 72. Jhrg., 30(174), S. 5.
- Brubaker, Rogers (1994). *Staats-Bürger: Deutschland und Frankreich im histori-schen Vergleich*. Hamburg: Junius.
- Bukow, Wolf-Dietrich. & Heimel, Irene (2003). Der Weg zur qualitativen Migrati-onsforschung. In T. Badawia, T. Tarek, F. Hamburger & M. Hummrich (Hg.): *Wider die Ethnisierung einer Generation. Beiträge zur qualitativen Migrations-forschung*. (S. 13–40). Frankfurt: IKO.
- Brumlik, Micha (2016). Das alte Denken der neuen Rechten. Mit Heidegger gegen die offene Gesellschaft. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, (3), S. 81–92.

- Brunner, Otto, Conze, Werner & Koselleck, Reinhart (2004). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bundeskriminalamt (o.D). Politisch motivierte Kriminalität: Höchster Anstieg seit Beginn der Erfassung. Bundesweite Fallzahlen für 2024 veröffentlicht. https://www.bka.de/DE/UnsereAufgaben/Deliktsbereiche/PMK/PMKZahlen2024/PMKZahlen2024_node.html (Zugriff: 05.03.26).
- Bundeskriminalamt (2025). Häusliche Gewalt: Opferzahlen auf neuem Höchststand. https://www.bka.de/SharedDocs/Kurzmeldungen/DE/Kurzmeldungen/251121_BLB_HaeuslicheGewalt2024.html (Zugriff: 05.03.26).
- Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz (2023). Grundgesetz Artikel 3. https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_3.html; https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_72.html (Zugriff: 12.05.2025).
- Bundesministerium für Bildung, Familie, Senioren, Frauen und Jugend (2025). Formen der Gewalt erkennen. <https://www.bmbfsfj.bund.de/bmbfsfj/themen/gleichstellung/frauen-vor-gewalt-schuetzen/haeusliche-gewalt/formen-der-gewalt-erkennen-80642#:~:text=In%20Deutschland%20wird%20jede%20dritte%20durch%20ihren%20frueheren%20Partner> (Zugriff: 05.03.26).
- Bundeswahlleiterin (2025). Bundestagswahl 2025: Endgültiges Ergebnis. Berlin: https://bundeswahlleiterin.de/info/presse/mitteilungen/bundestagswahl-2025/29_25_endgueltiges-ergebnis.html (Abruf: 04.09.2025)
- Burgis, Tim (2017). *Der Fluch des Reichtums. Warlords, Konzerne, Schmuggler und die Plünderung Afrikas*. Frankfurt a.M.: Westend.
- Butler, Judith (1996). Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität. In S. Hark (Hg.): *Grenzen lesbischer Identität. Aufsätze* (S. 15–37). Berlin: Querverlag.
- Butler, Judith (2001a). *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2001b). Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend <https://transversal.at/transversal/0806/butler/de> (Abruf: 04.11.2025)
- Butler, Judith (2003). *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith (2006). *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2010). *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Butler, Judith (2015). *Senses of the Subject*. New York: Fordham University Press.
- Butler, Judith (2016). *Frames of war. When is life grievable?* London, New York: Verso.
- Butler, Judith (2017). *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (9. Aufl.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bürger, Carsten (2013). *Die offene Frage der Mündigkeit. Studien zur Politizität der Bildung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Butterwegge, Christoph (2006). Modernisierter Rechtsextremismus in Europa, Zusammenhänge von Neoliberalismus und Rechtsextremismus. In P. Bathke & S. Spindler (Hg.): *Neoliberalismus und Rechtsextremismus in Europa. Zusammenhänge – Widersprüche – Gegenstrategien* (S. 15–33). Berlin: Karl Dietz.
- Cadeias, Mario (2024). Monster verstehen. Wechselwirkung von Faschisierung und blockierter Transformation, in L. Becker & M. Candeias (Hg.): *Vom Horror zur Hoffnung. Strategien gegen blockierte Transformation und Faschisierung*, Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin, S. 7–42, <https://www.rosalux.de/publikation/id/52656/vom-horror-zur-hoffnung> (Zugriff: 02.09.2025).
- Camus, Renaud (2016). *Revolte gegen den Großen Austausch*. Schnellroda: Verlag Antaios.
- Carens, Joseph (2012). Fremde und Bürger: Weshalb Grenzen offen sein sollten. In A. Cassee & A. Goppel (Hg.): *Migration und Ethik* (S. 23–46). Münster: mentis Verlag.
- Carens, Joseph (2017). Ein Plädoyer für offene Grenzen. In F. Dietrich (Hg.): *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte* (S. 166–211). Berlin: Suhrkamp.
- Casanova, José (2009). *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.
- Cassee, Andreas (2016). *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Berlin: Suhrkamp.
- Castles, Stephen & Miller, Mark J. (2009). *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Castro Varela, María do Mar (2007). *Unzeitgemäße Utopien. Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung*. Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, Maria do Mar & Mecheril, Paul (2016). Die Dämonisierung der Anderen. Einleitende Bemerkungen. In M. Castro Varela & P. Mecheril (Hg.): *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart* (S. 7–20). Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, María do Mar & Dhawan, Nikita (2020). *Postkoloniale Theorie*. Bielefeld: transcript/UTB.
- Çiçek, Arzu, Heinemann, Alisha & Mecheril, Paul (2014). Warum Rede, die direkt oder indirekt rassistische Unterscheidungen aufruft, verletzen kann. In G. Hentges, M.M. Jansen & J. Adamou (Hg.): *Sprache – Macht – Rassismus* (S. 309–326). Berlin: Metropol.
- Çiçek, Arzu, Heinemann, Alisha & Mecheril, Paul (2015). Warum so empfindlich? Die Autorität rassistischer Ordnung oder ein rassismuskritisches Plädoyer für mehr Empfindlichkeit. In B. Marschke & H.U. Brinkmann (Hg.): *»Ich habe nichts gegen Ausländer, aber...«. Alltagsrassismus in Deutschland* (S. 143–163). Münster: LIT Verlag.
- Çiçek, Arzu, Heinemann, Alisha & Mecheril, Paul (2023). Warum Rede, die direkt oder indirekt rassistische Unterscheidungen aufruft, verletzen kann. In

- G. Hentges, M. M. Jansen, & J. Adamou (Hg.): Sprache – Macht – Rassismus (S. 273–290), 2. Aufl. Berlin: Metropol.
- CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit (2025) Pressemitteilung. <https://www.claim-allianz.de/aktuelles/news/pressemitteilung-alarmierende-jahresbilanz-antimuslimischer-uebergriffe-und-diskriminierungen-in-deutschland-2024-ueber-3-000-dokumentierte-vorfaelle-mehr-als-8-faelle-jeden-tag/> (Zugriff: 23.06.2025)
- Coates, Ta-Nehisi (2018). *We Were Eight Years in Power. Eine amerikanische Tragödie*. Berlin: Hanser.
- Cohen, Philipp (1994). *Verbotene Spiele. Theorie und Praxis antirassistischer Erziehung*. Hamburg: Argument Verlag.
- Cremer, Hendrik (2020). *Das Verbot rassistischer Diskriminierung. Vorschlag für eine Änderung von Artikel 3 Absatz 3*. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- Dahmer, Helmut (2020). *Antisemitismus, Xenophobie und pathisches Vergessen. Warum nach »Halle« vor »Halle« ist*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- De Juan, Alexander & Hasenclever, Andreas (2009). *Das Framing religiöser Konflikte – die Rolle von Eliten in religiös konnotierten Bürgerkriegen*. In M. Bussmann, A. Hasenclever, G. Schneider (Hg.): *Identität, Institutionen und Ökonomie. Ursachen innenpolitischer Gewalt. Sonderheft Politische Vierteljahresschrift* (S. 178–205). Wiesbaden: Springer VS.
- Decker, Franz & Lewandowsky, Marcel (2009). *Populismus. Erscheinungsformen, Entstehungshintergründe und Folgen eines politischen Phänomens*. In *Bundeszentrale für politische Bildung* (10.01.2017). <https://www.bpb.de/themen/parteien/rechtspopulismus/240089/rechtspopulismus-erscheinungsformen-ursachen-und-gegenstrategien/> (Zugriff: 07.07.2024).
- Dellwing, Michael (2007). *Die entprivatisierte Religion. Religionszugehörigkeit jenseits der Wahl?* Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Demirović, Alex (1997). *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Demirović, Alex (2017). *Radikale Demokratie und Sozialismus. Grenzen und Möglichkeiten einer politischen Form*. Herausgegeben von der Rosa-Luxemburg-Stiftung, https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Artikel/21-17_Online-Publ_Radikale_Demokratie.pdf (Zugriff: 15.07.2024).
- Demirović, Alex (2018). *Autoritärer Populismus als neoliberale Krisenbewältigungsstrategie*. PROKLA 48 (1), S. 27–42.
- Demirović, Alex, & Bojadžijev, Manuela (2002). *Konjunkturen des Rassismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Demirtaş, Birgül, Schmitz, Adelheid, Gür-Seker, Derya & Kahveci, Çagri (2023). *Söhlngen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigten Aufarbeitung*. Bielefeld: transcript.

- Derrida, Jaques (1999). *Signatur, Ereignis, Kontext*. In P. Engelmann (Hg.): *Randgänge der Philosophie*, 2. erw. Aufl. (S. 325–351). Wien: Passagen.
- Derrida, Jaques (2002). *Politik der Freundschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jaques (2014). *Politik und Freundschaft. Gespräch über Marx und Althusser*. Wien: Passagen.
- Detering, Heinrich (2019). *Was heißt hier »wir«? Zur Rhetorik der parlamentarischen Rechten*. Stuttgart: Reclam.
- Deutscher Bundestag (2013). *Beschlussempfehlung und Bericht des 2. Untersuchungsausschusses nach Artikel 44 des Grundgesetzes*, Berlin 22. August 2013. <https://dserver.bundestag.de/btd/17/146/1714600.pdf> (Zugriff: 10.08.2025).
- Deutscher Bundestag (2025). Inneres — Antwort — hib 390/2025. Länder haben 2024 fast 43.000 rechte Straftaten gemeldet. <https://www.bundestag.de/press/e/hib/kurzmeldungen-1107384> (Zugriff: 16.09.2025).
- Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM) (2023). *Rassismus und seine Symptome. Bericht des Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitors*. https://www.rassismusmonitor.de/fileadmin/user_upload/NaDiRa/Rassismus_Symptome/Rassismus_und_seine_Symptome.pdf. (Zugriff: 03.09.2025).
- Dhawan, Nikita (2014). *Affirmative sabotage of the master's tools. The paradox of postcolonial enlightenment*. In N. Dhawan (Hg.): *Decolonizing enlightenment. Transnational justice, human rights and democracy in a postcolonial world* (S. 19–78). Opladen: Barbara Budrich.
- Dietze, Gabriele (2019). *Sexueller Exzeptionalismus. Überlegenheitsnarrative in Migrationsabwehr und Rechtspopulismus*. Bielefeld: transcript.
- Dirim, Inci & Mecheril, Paul (2018) *Heterogenität, Sprache(n), Bildung. Die Schule der Migrationsgesellschaft*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt/UTB.
- Dijk, Lutz van (2004). *Die Geschichte Afrikas*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Dörre, Klaus (2006). *Prekarisierung der Arbeitsgesellschaft – Ursache einer rechtspopulistischen Unterströmung?* In P. Bathke & S. Spindler (Hg.): *Neoliberalismus und Rechtsextremismus in Europa. Zusammenhänge – Widersprüche – Gegenstrategien* (S. 153–165). Berlin: Karl Dietz Verlag.
- Douglas, Mary (1988). *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ECRI – Country monitoring in Germany – European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) (coe.int) (Zugriff: 03.09.2025)
- Eden, Tania (1991). *Lacan*. In J. Nida-Rümelin (Hg.): *Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright* (S. 309–314). Stuttgart: Kröner.
- Eis, Andreas, Rößler, Sven, Salomon, David & Wohnig, Alexander (2015). *Mythos Mündigkeit? (Pseudo)Partizipation und (liberale) Demokratie in der Politischen*

- Bildung. In L. Harles & D. Lange (Hg.): Zeitalter der Partizipation (S. 150–157). Schwalbach/Ts: Wochenschau.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (2000). Multiple Modernities. *Daedalus* 129 (1), 1–30.
- El-Tayeb, Fatima (2011). *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- El-Tayeb, Fatima (2016). *Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Elias, Norbert & Scotson, John L. (1993). *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elkind, David (1980). Egozentrismus in der Adoleszenz. In R. Döbert, J. Habermas & G. Nunner-Winkler (Hg.): *Entwicklungen des Ichs* (S. 170–178). Meisenheim: Hain.
- Engbring-Romang, Udo (2001). Antiziganismus als Phänomen der bürgerlichen Gesellschaft. In U. Engbring-Romang (Hg.): *Die Verfolgung der Sinti und Roma in Hessen zwischen 1870 und 1950* (S. 25–35). Frankfurt a.M., Brandes & Aspel.
- Eppenstein, Thomas & Ghaderi, Cinur (2017). *Flüchtlinge. Multiperspektivistische Zugänge*. Wiesbaden: Springer VS.
- Ertan, Semra (2020). *Mein Name ist Ausländer. Benim Adım Yabancı*. Münster: Edition Assemblage.
- Essed, Philomena (1991). *Understanding Everyday Racism. An interdisciplinary study*. Newbury Park/London/New Delhi: Sage.
- Etzkorn, Nadine & Mecheril, Paul (2023). Autonomie als Gegenstand und Maßstab der Kritik. In Y. Akbaba & A.M.B. Heinemann (Hg.): *Erziehungswissenschaft dekolonisieren. Theoretische Grundlagen und transnationale Debatten*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa (im Erscheinen).
- Etzkorn, Nadine & Mecheril, Paul (2025). Ökologie, Rassismus und planetarische Gerechtigkeit. In FARN (Hg.): *Lokale Saat, globale Ernte. Demokratischer Umgang mit rechten Ideologien in Zeiten sozial-ökologischer Krisen*. (S. 83–95). Berlin: Naturfreunde-Verlag Freizeit und Wandern.
- Etzkorn, Nadine & Mecheril, Paul (2026). Ökologie und Rassismus. In A. Bojadžijev, P. Mecheril, M. Quent (Hg.): *Rassismusforschung*. Baden-Baden: Nomos (im Druck).
- Europäisches Parlament (2023). Entschließung des Europäischen Parlaments vom 10. November 2022 zu der Rassengerechtigkeit, dem Diskriminierungsverbot und dem Vorgehen gegen Rassismus in der EU (2022/2005(INI)). <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/?uri=CELEX:52022IP0389> (Zugriff: 29.01.2025).
- Eyseneck, Hans J. (1975). *Die Ungleichheit des Menschen*. München: List.
- Faist, Thomas & Schmidt, Kerstin (2024). Climate change, environmental degradation and the reproduction of social inequalities. In R. Delgado Wise, B. Likic-

- Brboric, R. Munck & C.-U. Schierup (Hg.): Handbook on Migration and Development (S. 119–134). Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing.
- Falter, Matthias (2013). Gegen-Aufklärung im Namen der Ordnung: Grundlagen und Konsequenzen des Extremismuskonzepts. In I. Schmincke & J. Siri (Hg.): NSU-Terror: Ermittlungen am rechten Abgrund. Ereignis, Kontexte, Diskurse (S. 117–124). Bielefeld: transcript.
- Fanon, Frantz (2016 [1952]). Schwarze Haut, weiße Masken. Wien: Turia+Kant.
- Farrokhzad, Schahrzad & Jagusch, Birgit (2024). Extrem rechte und rassistische Gewalt. Auswirkungen – Bewältigungsstrategien – Konsequenzen. Weinheim; Basel: Beltz Juventa.
- Fassin, Eric (2019). Revolte oder Ressentiment. Über den Populismus. Berlin: August Verlag.
- Fereidooni, Karim (2019). Rassismuskritische Theorie und Praxis der sozialwissenschaftlichen Lehrer_innenbildung In D. Kergel & B. Heidkamp (Hg.): Praxishandbuch Habitussensibilität und Diversität in der Hochschullehre (S. 293–318). Wiesbaden: Springer VS.
- Fereidooni, Karim & El, Meral (2017). Rassismuskritik und Widerstandsformen. Wiesbaden: Springer VS.
- Ferreira, Grada (2003). Die Kolonialisierung des Selbst. Der Platz der Schwarzen. In H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik (S. 146–165). Münster: Unrast Verlag.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2017). Ist der Entwicklungsbegriff kolonialistisch? Elemente einer interkulturellen Kritik. In J. Estermann (Hg.): Das Unbehagen an der Entwicklung. Eine andere Entwicklung oder anders als Entwicklung? Dokumentation der Debatte zum Entwicklungsbegriff bei COMUNDO, 2015–2017 (S. 37–46). Aachen: verlag mainz.
- Foroutan, Naika (2004). Kulturdialoge zwischen dem Westen und der islamischen Welt. Eine Strategie zur Regulierung von Zivilisationskonflikten. Göttingen: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Foroutan, Naika (2016). Nationale Bedürfnisse und soziale Ängste. In M.d.M. Castro Varela & P. Mecheril (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart (S. 97–107). Bielefeld: transcript.
- Foucault, Michel (1978). Dispositive der Macht. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1981). Archäologie des Wissens. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1992). Was ist Kritik? Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (2001). In Verteidigung der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004). Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977/1978. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Fredrickson, George M. (2004). *Rassismus. Ein historischer Abriss*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Friedrichs, Hauke (2015). Flucht vor deutschen Waffen. Aus Syrien fliehen Menschen auch vor deutschen Gewehren und Raketen. Mit ihnen morden alle Kriegsparteien. *Die Zeit* 38 (17. September 2015). www.zeit.de/2015/38/syrien-kriegdeutsche-waffen (Zugriff: 07.07.2024).
- Frieters-Reemann, Norbert (2017). Wer entwickelt wen und warum? Eine post-koloniale Sicht auf das Konzept einer Bildung für nachhaltige Entwicklung. *Erwachsenenbildung*. 63, 4–7.
- Fulda, Bernhard, Ring, Christian & Soika, Aya (2019). *Emil Nolde. Eine deutsche Legende. Der Künstler im Nationalsozialismus. Chronik und Dokumente*. München, London, New York: Prestel.
- Füllekruss, David & Mecheril, Paul (2021). Politische Bildung in der Migrationsgesellschaft – demokratische Paradoxien und rassismuskritische Perspektiven. In: *Schweizerische Zeitschrift für Bildungswissenschaften*, Jg. 43 (2), 222–232.
- Füllekruss, David et al. (2022). *Migrationsgesellschaft – Rassismus – Bildung. Festschrift für Paul Mecheril*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Füllekruss, David, Mecheril Paul & Yildiz, Erol (2022). Die Krise der Nationalstaatlichkeit. Überlegungen zu politischer Bildung in der Migrationsgesellschaft. *Zeitschrift für Pädagogik*. Jg. 68 (4) 2022, 499–516.
- Gabriel, Karl (1996). *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Gabrys, Jennifer (2018). *Becoming Planetary. E-Flux*. <https://www.e-flux.com/architecture/accumulation/217051/becoming-planetary/> (Zugriff: 05.03.2026).
- Gabrys, Jennifer (2021). *Becoming planetary. Multitudes*, 85(4), 97–103.
- Gehring, Petra (2007). Über die Körperkraft von Sprache. In S. K. Herrmann, S. Krämer & H. Kuch (Hg.): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung* (S. 211–228). Bielefeld: transcript.
- Geier, Thomas (2020). Integration ohne Ende – Kritische Stichworte zum monothematischen Habitus der Migrationsdebatte. In I. van Ackeren et al. (Hg.): *Bewegungen. Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*, S. 119–134. Opladen: Barbara Budrich.
- Geier, Thomas & Mecheril, Paul (2021). Grenze, Bewegung, Beunruhigung. Skizze einer zugehörigkeitstheoretisch informierten Migrationsforschung. *Zeitschrift für Migrationsforschung (ZMF)*. Jg.1 (1), 171–196.
- Geipel, Karen & Mecheril, Paul (2014). Postsouveräne Subjektivität als Bildungsziel? Skeptische Anmerkungen. In B. Kleiner & N. Rose (Hg.): *(Re-)Produktion von Ungleichheiten im Schulalltag. Judith Butlers Konzept der Subjektivation in der erziehungswissenschaftlichen Forschung* (S. 35–54). Opladen, Farmington Hill: Barbara Budrich.

- Georgi, Fabian (2016). Widersprüche im Sommer der Migration. Ansätze einer materialistischen Grenzregimeanalyse. In *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, Jg. 46 (183), 183–203.
- Gesellschaft für Politikdidaktik und politische Jugend- und Erwachsenenbildung (GPJE) (2004). Anforderungen an Nationale Bildungsstandards für den Fachunterricht in der Politischen Bildung an Schulen. Ein Entwurf. 2. Aufl., Schwalbach/Ts: Wochenschau.
- Gessenharter, Wolfgang & Pfeiffer, Thomas (2004). *Die Neue Rechte – eine Gefahr für die Demokratie?* Wiesbaden: Springer VS.
- Gessler, Philipp (2006). Sekundärer Antisemitismus. Argumentationsmuster im rechtsextremistischen Antisemitismus. Bundeszentrale für politische Bildung. www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/37962/sekundaerer-antisemitismus?p=all (07.07.2016).
- Giddens, Anthony (1997). *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Goldberg, David Theo (2002). *Racial State*. Massachusetts: Malden.
- Göle, Nilüfer (2016). *Europäischer Islam. Muslime im Alltag*. Berlin: Wagenbach.
- Gomolla, Mechtild, Kollender, Ellen & Menk, Marlene (2018). *Rassismus und Rechtsextremismus in Deutschland: Figurationen und Interventionen in Gesellschaft und staatlichen Institutionen*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Gottuck, Susanne & Mecheril, Paul (2014). Einer Praxis einen Sinn zu verleihen, heißt sie zu kontextualisieren. Methodologie kulturwissenschaftlicher Bildungsforschung. In: A. Geimer & F. von Rosenberg (Hg.): *Bildung unter den Bedingungen kultureller Pluralität* (S. 87–107). Wiesbaden: Springer VS.
- Grimm, Dagmar, Günther, Peter & Kort, Pamela (1992). Die Kunstwerke in der Ausstellung »Entartete Kunst«, München 1937. In S. Barron & P. Günther (Hg.): »Entartete Kunst«. Das Schicksal der Avantgarde im Nazi-Deutschland, Ausstellungskatalog (S. 315–324). München: Hirmer.
- Grossberg, Lawrence (1996). Identity and Cultural Studies – Is That All There Is? In S. Hall & P. Du Gay (Hg.): *Questions of Cultural Identity* (S. 87–107). London: Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Grossberg, Lawrence (1999). Was sind Cultural Studies? In R. Winter & K.H. Hörning (Hg.): *Widerspenstige Kulturen* (S. 43–83). Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Grossberg, Lawrence (2000). Cultural Studies in/and New Worlds. In L. Grossberg (Hg.): *What's Going on? Cultural Studies und Populärkultur* (S. 194–230). Wien: Turia und Kant.
- Groß, Eva & Hövermann, Andreas (2018). Marktförmiger Extremismus. Abwertung, Ausgrenzung und Rassismus vor dem Hintergrund einer Ökonomisierung der Gesellschaft. In M. Gomolla, M. Menk & E. Kollender (Hg.): *Rassismus und*

- Rechtsextremismus in Deutschland. Figurationen und Interventionen in Gesellschaft und staatlichen Institutionen (S. 110–126). Weinheim: Beltz Juventa.
- Gunning, Sandra (1996). *Race, Rape, and Lynching's: The Red Record of American Literature 1890–1912*. New York: Oxford University Press.
- Ha, Kien Nghi & Schmitz, Markus (2006). Der nationalpädagogische Impetus der deutschen Integrations(dis)kurse im Spiegel post-/kolonialer Kritik. In P. Mecheril & M. Witsch (Hg.): *Cultural Studies und Pädagogik* (S. 226–266). Bielefeld: transcript.
- Hafeneger, Benno (2005). Politische Bildung. In R. Tippelt (Hg.): *Handbuch Bildungsforschung* (S. 861–879). Wiesbaden: Springer VS.
- Hage, Ghassan (2017). *Is racism an environmental threat?* Hoboken: John Wiley & Sons.
- Hall, Stuart (1985). Die Bedeutung des autoritären Populismus für den Thatcherismus. In *Das Argument* 1985, Nr. 152, S. 533–542.
- Hall, Stuart (1994a). Kulturelle Identität und Diaspora. In S. Hall (Hg.): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2* (S. 26–43). Hamburg: Argument Verlag.
- Hall, Stuart (1996). Introduction. Who Needs ›Identity‹? In S. Hall & P. Du Gay (Hg.): *Questions of Cultural Identity* (S. 1–17). London: Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Hall, Stuart (1999a). Ein Gefüge von Einschränkungen. Gespräch zwischen Stuart Hall und Christian Höller. In J. Engelmann (Hg.): *Die kleinen Unterschiede* (S. 99–122). Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Hall, Stuart (1999b). Kodieren/Dekodieren. In R. Bromley, U. Göttlich & C. Winter (Hg.): *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*. Lüneburg.
- Hall, Stuart (2000a). *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt*. Hamburg: Argument Verlag.
- Hall, Stuart (2000b). Postmoderne und Artikulation. In S. Hall (Hg.): *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt* (S. 52–77). Hamburg: Argument Verlag.
- Hall, Stuart (2000c). Rassismus als ideologischer Diskurs. In N. Räthzel (Hg.): *Theorien über Rassismus* (S. 7–16). Hamburg: Argument Verlag.
- Hall, Stuart (2014). *Populismus, Hegemonie, Globalisierung*. Hamburg: Argument Verlag.
- Hall, Stuart (2016). Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht. In S. Hall (Hg.): *Rassismus und kulturelle Identität* (S. 137–179). Hamburg: Argument-Verlag.
- Hall, Stuart (2018). *Das verhängnisvolle Dreieck – Rasse, Ethnie, Nation*. Berlin: Suhrkamp.
- Hall, Stuart (2020). *Vertrauter Fremder – Ein Leben zwischen zwei Inseln*. Hamburg: Argument-Verlag.
- Hamburger Bahnhof & Museum für Gegenwart (2019). *Emil Nolde – Eine deutsche Legende. Der Künstler im Nationalsozialismus*. Berlin. <https://www.smb.museum>

- eum/ausstellungen/detail/emil-nolde-eine-deutsche-legende-der-kuenstler-im-nationalsozialismus/ (Zugriff: 10.08.2025).
- Hamburger, Franz (2009). Abschied von der interkulturellen Pädagogik. Plädoyer für einen Wandel sozialpädagogischer Konzepte. Weinheim: Juventa.
- Han, Petrus (2016). Soziologie der Migration. Stuttgart: UTB
- Häntzschel, Jörg (2020). Vor der Neugier der Museen schützen. Süddeutsche Zeitung, 11.07.2020. www.sz.de/1.4963116 (Zugriff: 10.08.2025).
- Hanusch, Frederic, Leggewie, Claus & Meyer, Erik (2021). Planetar denken. Ein Einstieg. Bielefeld: transcript.
- Haraway, Donna J. (2018). Unruhig bleiben: die Verwandtschaft der Arten im Chtuluzän. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Hark, Sabine & Villa, Paula-Irene (2017). Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.
- Heinemann, Alisha (2017). The making of ›good citizens‹. German courses for migrants and refugees. In *Studies in the Education of Adults*, 49(2), 177–195.
- Heinemann, Torsten & Weiß, Martin (2016). Biotechnologische Grenzregime. In T. Heinemann & M. Weiß (Hg.): *An der Grenze. Die biotechnologische Überwachung von Migration*. (S. 7–22). Frankfurt a.M.: Campus.
- Heitmeyer, Wilhelm (2002–2011). *Deutsche Zustände. Folge 1 bis Folge 10*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Held, Josef et al. (1991). Du mußt so handeln, daß Du Gewinn machst... Empirische Untersuchungen und theoretische Überlegungen zu politisch rechten Orientierungen jugendlicher Arbeitnehmer. Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung (DISS), DISS-Texte Nr. 18.
- Hentges, Gudrun; Kökgiran, Gürcan & Nottbohm, Kristina (2014). Die Identitäre Bewegung Deutschland (IBD) – Bewegung oder virtuelles Phänomen? *Forschungsjournal Soziale Bewegungen – PLUS*, Supplement zu Heft 3/2014.
- Herrmann, Steffen & Kuch, Hannes (2010). Philosophien sprachlicher Gewalt – eine Einleitung. In H. Kuch (Hg.): *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler, Weilerswist* (S. 7–37). Göttingen: Velbrück Wissenschaft.
- Herrmann, Steffen K., Krämer, Sybille & Kuch, Hannes (2007). *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Bielefeld: transcript.
- Hess, Sabine et al. (2007). *Der lange Sommer der Migration*. 2. korrigierte Auflage, Berlin/Hamburg: Assoziation A.
- Hirschauer, Stefan (2014). Un/doing Differences, Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten. *Zeitschrift für Soziologie* 43 (3), 170–191.
- Hirschauer, Stefan (2017). *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

- Hobbes, Thomas (1994[1642]): *Vom Menschen – Vom Bürger*. Elemente der Philosophie II/und II. Hamburg: Meiner F.
- Hobbes, Thomas (2006 [1651]): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hobsbawm, Eric J. (1991). *Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Hobsbawm, Eric J. (2004). *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Hodes, Martha (1993). *The Sexualisation of Reconstruction Politics: White Women and Black Men in the South after the Civil War*. In J.C. Fout, M.S. Tantille (Hg.): *American Sexual Politics: Sex, Gender and Race since the Civil War* (S. 59–74). London, Chicago: University of Chicago Press.
- Holz, Klaus & Weyandt, Jan (2014). *Arbeit und Nation. Die Ethik nationaler Arbeit und ihre Feinde am Beispiel Hitlers*. In S. Voigt & H. Sünker (Hg.): *Arbeiterbewegung – Nation – Globalisierung. Bestandsaufnahme einer alten Debatte* (S. 202–228). Velbrück: Weilerswist.
- hooks, bell (1992). *Eating the Other. Desire and Resistance*. In dies.: *Black Looks. Race and Representation* (S. 366–380). Boston, MA: South End Press.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor (1994 [1947]). *Elemente des Antisemitismus*. In dies.: *Dialektik der Aufklärung* (S. 177–217). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Hormel, Ulrike & Scherr, Albert (2010). *Diskriminierung. Grundlagen und Forschungsergebnisse*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Horn, Eva, & Berghthaller, Hannes (2019). *Anthropozän zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Hruschka, Constantin (2025): *Dobrindts Rechtsbruch: Warum die aktuellen Kontrollen an den deutschen Binnengrenzen rechtswidrig sind*. VerfBlog, 2025/5/15, <https://verfassungsblog.de/zuruckweisung-grenze-kontrolle-dobrindt/> (Zugriff: 17.04.2024).
- Hubig, Christoph (2000). »Dispositiv« als Kategorie. In *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2000(1), 34–77.
- Hund, Wulf D. (2017). *Vom »Persilschein« zum »Weißen Riesen«*. In W.D Hund (Hg.): *Wie die Deutschen weiß wurden. Kleine (Heimat)Geschichte des Rassismus* (S. 149–165). Stuttgart: J.B. Metzler.
- Hunold, Daniela & Singelstein, Tobias (2023). *Rassismus in der Polizei. Eine wissenschaftliche Bestandsaufnahme*. Wiesbaden: Springer VS.
- Huntington, Samuel P. (1998). *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Goldmann.
- Husslein-Arco, Agnes & Koja, Stephan (2013). *Emil Nolde*. In *Glut und Farbe. Katalog zur Ausstellung im Unteren Belvedere*. Wien/München: Hirmer Verlag.
- International Organization for Migration (IOM) (2023). *US-Mexiko-Grenze tödlichste Landroute für Migrant:innen weltweit* <https://germany.iom.int/de/n>

- ews/us-mexiko-grenze-toedlichste-landroute-fuer-migrantinnen-weltweit (Zugriff: 06.03.2026)
- International Organization for Migration (IOM) (2025). 2024 is Deadliest Year on Record for Migrants, New IOM Data Reveals. <https://www.iom.int/news/2024-deadliest-year-record-migrants-new-iom-data-reveals> (Zugriff: 09.03.2026).
- IPCC (2022). Climate Change 2022: Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [P.R. Shukla, Jim et al.] Cambridge University Press, Cambridge, UK and New York, NY, USA: [report.ipcc.ch/ar6wg3/pdf/IPCC_AR6_WGIII_FinalDraft_FullReport.pdf](https://www.ipcc.ch/ar6wg3/pdf/IPCC_AR6_WGIII_FinalDraft_FullReport.pdf) (Zugriff 12.11.2024).
- Ituen, Imeh & Tatu Hey, Lisa (2021). Der Elefant im Raum – Umweltrassismus in Deutschland. Studien, Leerstellen und ihre Relevanz für Umwelt- und Klimarechtigkeit [Heinrich Böll Stiftung]. <https://www.boell.de/de/2021/11/26/der-elefant-im-raum-umweltrassismus-deutschland> (Zugriff: 15.07.2024).
- Joas, Hans (2015). Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jungbluth, Cora Francisca & Petersen, Thieß (2018). Industrieländer sind die Gewinner der Globalisierung. <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2018/juni/industrielaender-sind-die-gewinner-der-globalisierung/> (Zugriff: 16.07.2024).
- Kalpaka, Anita, Mecheril, Paul & 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), 45–62.
- Kalpaka, Annita & Räthzel, Nora (1990). Wirkungsweisen von Rassismus und Ethnozentismus. In A. Kalpaka & N. Räthzel & K. Weber (Hg.): Rassismus. Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein (S. 12–80). Leer: Mundo Verlag.
- Kalpaka, Annita & Räthzel, Nora (1986). Rassismus. Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein. Hamburg: Argument Verlag.
- Kapust, Antje (2010). Merleau-Ponty. Pathographien als Enteignung von Würde. In H. Kuch (Hg.): Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler, Weilerswist (S. 196–218). Göttingen: Velbrück Wissenschaft.
- Karabulut, Aylin (2020). Rassismuserfahrungen von Schüler*innen. Institutionelle Grenzziehungen an Schulen. Wiesbaden: Springer VS.
- Kasperek, Bernd & Speer, Marc (2015). Of Hope. Ungarn und der lange Sommer der Migration. bordermonitoring.eu/ungarn/2015/09/of-hope/ (Zugriff: 06.07.2024).
- Kahveci, Çağrı (2013). Mobilisierung emotiver Kräfte: die Politik der Affekte *Journal für Psychologie*, Jg. 21(2013), 1, 1–25. <https://journal-fuer-psychologie.de/article/download/264/295?inline=1> (Zugriff: 12.06.2024).

- Keeley, Brian (2015). *Income Inequality. The Gap between Rich and Poor*. Paris: OECD Insights/OECD Publishing. <https://www.oecd-ilibrary.org/docserver/9789264246010-en.pdf?expires=1554128072&id=id&accname=guest&checksum=A72508DE755834D10965EDA86DF5E4F3> (Zugriff: 16.07.2024).
- Kepel, Gilles (1994). *Die Rache Gottes: Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2019). *Die Islamdebatte gehört zu Deutschland: Rechtspopulismus und antimuslimischer Rassismus im (post-)kolonialen Kontext*. Berlin: Aphorisma.
- Ketelsen, Judith (2000). *Das Unaussprechliche Verbrechen. Die Kriminalisierung der im Diskurs um Lynchen und Vergewaltigung in den Südstaaten der USA nach dem Bürgerkrieg*. Berlin: LIT.
- Kilomba, Grada (2020). *Plantation memories. Episodes of everyday racism*. Münster: Unrast Verlag.
- Kistenmacher, Olaf (2007). Vom »Judas« zum »Judenkapital«. Antisemitische Denkformen in der Kommunistischen Partei Deutschlands der Weimarer Republik, 1918–1933. In M. Brosch, M. Elm, N. Geißler et al. (Hg.): *Exklusive Solidarität. Linker Antisemitismus in Deutschland* (S. 69–86). Berlin: Metropol.
- Kleinschmidt, Malte (2023). Zur Kritik der Kritik der Imperialen Lebensweise. Dekoloniale Betrachtungen. In L. Kierot, U. Brand & D. Lange (Hg.) *Solidarität in Zeiten multipler Krisen. Citizenship. Studien zur Politischen Bildung* (S. 33–48). Wiesbaden: Springer VS.
- Kleinschmidt, Malte & Lange, Dirk (2020). Demokratie in der Migrationsgesellschaft. Inclusive Citizenship Education als Forschungsperspektive für die politische Bildung. In C. Hentges (Hg.): *Krise der Demokratie – Demokratie in der Krise? Gesellschaftsdiagnosen und Herausforderungen für die politische Bildung* (S. 194–210). Frankfurt a.M.: Wochenschau.
- Kneer, Georg (1997). Nationalstaat, Migration und Minderheiten. Ein Beitrag zur Soziogenese von ethnischen Minoritäten. In A. Nassehi (Hg.): *Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte* (S. 85–102). Köln: Böhlau.
- Knoblauch, Hubert (2009). *Populäre Religion. Auf dem Weg zu einer spirituellen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Krech, V. (2009). Islam und Integration – 12 Thesen. In Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.): *Migration – Religion – Integration* (S. 10–12).
- Koller, Christian (2001). »Von wilden aller Rassen niedergemetzelt«: Die Diskussion um die Verwendung von Kolonialtruppen in Europa zwischen Rassismus, Kolonial- und Militärpolitik (1914–1930). Stuttgart: Franz Steiner.
- Koloma Beck, Teresa & Schlichte, Klaus (2020): *Theorien der Gewalt zur Einführung*. 3. Auflage. Hamburg: Junius.
- Köngeter, Stefan (2009). Der methodologische Nationalismus in der Sozialen Arbeit in Deutschland. *Zeitschrift für Sozialpädagogik* 7 (4), 340–359.

- Kooroshy, Shadi & Mecheril, Paul (2019). Wir sind das Volk. Zur Verwobenheit von race und state. In B. Hafeneger, K. Unkelbach & B. Widmaier (Hg.): Rassismuskritische Politische Bildung (S. 78–91). Frankfurt a.M.: Wochenschau Verlag.
- Koselleck, Reinhart (1959). Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Kossek, Brigitte (1999). Gegen-Rassismen: Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen. Hamburg: Argument.
- Kourabas, Veronika (2019). Grundlegende Darstellung zu Rassismuskritik. Was ist Rassismus und was heißt Rassismuskritik? Arbeitspapier: Denkanstöße für eine rassismuskritische Perspektive auf kommunale Integrationsarbeit in den Kommunalen Integrationszentren – Ein Querschnittsthema, (S. 5–18). https://www.stadt-muenster.de/fileadmin//user_upload/stadt-muenster/v_zuwandlung/pdf/Denkanstoesse_fuer_eine_rassismuskritische_Perspektive_finale_Fassung.pdf. (Zugriff: 06.07.2024).
- Kourabas, Veronika (2021). Die Anderen ge-brauchen: Eine rassismustheoretische Analyse von ›Gastarbeit‹ im migrationsgesellschaftlichen Deutschland. Bielefeld: transcript.
- Kourabas, Veronika & Mecheril, Paul (2022). Über Rassismus sprechen. Auf dem Weg zu einer rassismuskritischen Professionalität. In M. Stock et al. (Hg.): Arbeitstitel: Migrationsgesellschaft. Pädagogik – Profession – Praktik (S. 13–33). Wiesbaden: Springer VS.
- Kramm, Robert (2016). Geschlecht und Sexualität. <https://www.bpb.de/themen/kolonialismus-imperialismus/postkolonialismus-und-globalgeschichte/219143/geschlecht-und-sexualitaet/#footnote-target-9> (Zugriff: 07.07.2024).
- Kreide, Regina (2020). Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit. In D. Comtesse, O. Flügel-Martinsen, F. Martinsen & M. Nonhoff (Hg.): Radikale Demokratietheorie (S. 635–646). Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp.
- Kuch, Hannes (2010). Austin – Performative Kraft und sprachliche Gewalt. In H. Kuch (Hg.): Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler, Weilerswist (S. 219–240). Göttingen: Velbrück Wissenschaft.
- Kunstmuseum Moritzburg (2013). Emil Nolde. Farben heiß und heilig. Halle: Kunstmuseum des Landes Sachsen-Anhalt.
- Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen (2016). Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen. Düsseldorf: Prestel Verlag.
- Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen (o.J.). Düsseldorf. <https://www.kunstsammlung.de/de/collection/artists/emil-nolde> (Zugriff: 03.07.2022).
- Kymlicka, Will (2015). Solidarity in Diverse Societies: Beyond Neoliberal Multiculturalism and Welfare Chauvinism. In Comparative Migration Studies 3, H. 4, 1–19.

- Lacan, Jacques (1973). Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. In N. Haas (Hg.): Lacan, Jacques: Schriften I. Freiburg: Olten.
- Laclau, Ernesto (1991). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London; New York: Verso.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1991). *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Lander, Edgardo (2019). Eurocentrism, modern knowledges, and the« natural« order of global capital. In S. Dube & I. Banerjee-Dube (Hg.): *Unbecoming Modern* (S. 189–210). Milton Park, Abingdon, Oxon, New York: Routledge.
- Laubenstein, Sina (2018). »Deutschenfeindlichkeit« – zwischen rechtem Kampfbegriff & gesellschaftlicher Herausforderung. In <https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/266333/zwischen-kampfbegriff-herausforderung> (Zugriff: 10.08.2025).
- Leiprecht, Rudolf (2001a). *Alltagsrassismus – Eine Untersuchung bei Jugendlichen in Deutschland und den Niederlanden*. Münster, New York, München & Berlin: Waxmann.
- Leiprecht, Rudolf (2001b). »Kultur« als Sprachversteck für »Rasse«. Die soziale Konstruktion fremder Kultur als ein Element kulturalisierenden Rassismus. In M. Johannsen (Hg.): *Schwarzweissheiten. Vom Umgang mit fremden Menschen* (S. 170–177). Oldenburg: Isensee.
- Lentin, Alana (2008). *Racism: A Beginner's Guide*. London: Oneworld Publications.
- Lentin, Alana & Lentin, Ronit (2006). *Race and State*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Lessenich, Stephan (2016). *Neben uns die Sintflut: Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. Berlin: Hanser.
- Liebscher, Doris (2021). *Rasse im Recht – Recht gegen Rassismus. Genealogie einer ambivalenten rechtlichen Kategorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Liedholz, Yannick (2021). *Berührungspunkte von Sozialer Arbeit und Klimawandel. Perspektiven und Handlungsspielräume*. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich.
- Linnemann, Tobias (2023). *Bildet Scham? Zusammenhänge von Scham und Bildungsprozessen von weiß-mehrheitsdeutsch Positionierten bezüglich ihrer Involvierung in rassistische Verhältnisse*. Berlin: Logos Verlag.
- Locke, John (1967 [1689]). *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Loomba, Ania (1998). *Colonialism – Postcolonialism*. London: Routledge.
- Luckmann, Thomas (1963). *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*. Freiburg i.Br.: Rombach.
- Luckmann, Thomas (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Lugones, Maria (2020). Auf dem Weg zu einem dekolonialen Feminismus. In *polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 43, 55–76.
- Lüth, Nanna (2020). Von Unbestimmtheit aus ästhetisch forschen. Ansätze für rassismuskritischen Kunstunterricht. In K. Fereidooni & N. Simon (Hg.): *Rassismuskritische Fachdidaktiken. Pädagogische Professionalität und Migrationsdiskurse* (S. 267–300). Wiesbaden: Springer VS.
- Lutter, Christina & Reisenleiter, Markus (1998). *Cultural Studies. Eine Einführung*. Wien: Turia+Kant.
- Lynn, Marvin & Dixon, Adrienne D. (2022). *Handbook of critical race theory in education*. New York, London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Maciejewski, Franz (1996). Elemente des Antiziganismus. In J. Giere (Hg.): *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils* (S. 10–25). Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Manderson, Lenore & Jolly, Margaret (1997). *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marchart, Oliver (2010). Gesellschaft ohne Grund: Laclaus politische Theorie des Post-Fundationalismus. In E. Laclau (Hg.): *Emanzipation und Differenz* (S. 7–18=). Wien: Verlag Turia & Kant.
- Marschner, Noah, Richter, Christoph, Patz, Janine & Salheiser, Axel (2024). *Contested Climate Justice – Challenged Democracy. International Perspectives*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Maset, Pierangelo (2001). *Praxis Kunst Pädagogik. Ästhetische Operationen in der Kunstvermittlung*. Edition Hyde: Lüneburg.
- Mbembe, Achille (2011). Nekropolitik. In M. Pieper et al. (Hg.): *Biopolitik – in der Debatte* (S. 63–96). Wiesbaden: Springer.
- Mbembe, Achille (2015). *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Mbembe, Achille (2017). *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- McCarthy, Thomas (2015). *Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung*. Berlin: Suhrkamp.
- McClintock, Anne (1995). *Imperial Leather*. New York, London: Routledge.
- Mecheril, Paul (1996). *Deutsche Geschichten. Menschen unterschiedlicher Herkunft erzählen*. Münster: Waxmann.
- Mecheril, Paul (1999). Wer spricht und über wen? Gedanken zu einem (re-)konstruktiven Umgang mit dem Anderen des Anderen in den Sozialwissenschaften. In W.D. Bukow & M. Ottersbach (Hg.): *Der Fundamentalismusverdacht: Plädoyer für eine Neuorientierung der Forschung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen* (VS. 231–266). Wiesbaden: Springer VS.
- Mecheril, Paul (2003). *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.
- Mecheril, Paul (2004a). *Einführung in die Migrationspädagogik*. Weinheim, Basel: Beltz.

- Mecheril, Paul (2004b). Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst und die Liebe. Eine nichtromantische Notiz zu Queer. In L. Czollek & G. Perko (Hg.): *Lust am Denken. Queeres im experimentellen Raum jenseits kultureller Verortungen* (S. 65–76). Köln: Papyrossa.
- Mecheril, Paul (2005). Der doppelte Mangel des Schwarzen Subjektes. In M.M. Eggers et al. (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland* (S. 73–79). Hamburg: Unrast.
- Mecheril, Paul (2006). Das un-mögliche Subjekt. Ein Blick durch die erkenntnistheoretische Brille der Cultural Studies. In H. Keupp & J. Hohl (Hg.): *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne* (S. 119–141). Bielefeld: transcript.
- Mecheril, Paul (2007). Besehen, beschrieben, besprochen. Die blasse Uneigentlichkeit rassifizierter Anderer. In K.N. Ha, N. Lauré al-Samarai & S. Mysorekar (Hg.): *Re/Visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland* (S. 219–228). Köln: Unrast.
- Mecheril, Paul (2009a). Politik der Unreinheit. Über die Anerkennung von Hybridität. 2. Aufl. Wien: Passagen.
- Mecheril, Paul (2009b). Rassismus, Subjektivierung und Rufe eines Falben. In *Freitext. Kultur- und Gesellschaftsmagazin*, Jahrg. 07, Heft 14/2007, 70–73.
- Mecheril, Paul (2011). Wirklichkeit schaffen. Integration als Dispositiv. In *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 61. Jahrgang, Heft 43/2011, 49–54.
- Mecheril, Paul (2014). Postkommunitäre Solidarität als Motiv kritischer (Migrations-)Forschung. In A. Broden & P. Mecheril (Hg.): *Solidarität in der Migrationsgesellschaft* (S. 73–93). transcript.
- Mecheril, Paul (2015a). Was Sie schon immer über Rassismuserfahrungen wissen wollten. In R. Leiprecht & A. Steinbach (Hg.): *Schule in der Migrationsgesellschaft. Ein Handbuch. Band 2. Sprache – Rassismus – Professionalität*, 2. Aufl. (S. 150–160). Schwalbach/Taunus: Debus Pädagogik.
- Mecheril, Paul (2015b). Kulturell-ästhetische Bildung. Migrationspädagogische Anmerkungen. In *KULTURELLE BILDUNG ONLINE*. <https://www.kubi-online.de/artikel/kulturell-aesthetische-bildung-migrationspaedagogische-anmerkungen> (Zugriff: 09.08.2025).
- Mecheril, Paul (2018). Ordnung, Krise, Schließung. Anmerkungen zum Begriff Migrationsregime aus zugehörigkeitstheoretischer Perspektive. In A. Pott, C. Rass & F. Wolff (Hg.): *Was ist ein Migrationsregime? What is a Migration Regime?* (S. 313–330). Wiesbaden: Springer VS.
- Mecheril, Paul (2019). Migrationsgesellschaft als Arena gegenwartsdiagnostischer Praktiken. Eine analytische Annäherung. In T. Alkemeyer et al. (Hg.): *Gegenwartsdiagnosen. Kulturelle Formen gesellschaftlicher Selbstproblematisierung in der Moderne* (S. 461–480). Bielefeld: transcript.

- Mecheril, Paul (2020a). Gibt es ein transnationales Selbstbestimmungsrecht? Bewegungsethische Erkundungen. In I. van Ackeren et al. (Hg.): *Bewegungen. Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft* (S. 101–118). Opladen: Barbara Budrich.
- Mecheril, Paul (2020c). Demokratiedefizit als Gegenstand politischer Bildung. Beiträge (rassismus-)kritischer Migrationsforschung. In *Journal für Politische Bildung* 1 (20), 22–27.
- Mecheril, Paul (2020b). Exotinnen genießen? Von der Wahrnehmung des Wahrgenommenen zur Wahrnehmung der Wahrnehmung und wieder zurück. In S. Gaensheimer & J. Hagenberg (Hg.): *Wem gehört das Museum? Whose Museum is it? Museum global – Perspektiven zur Kunstvermittlung. Perspectives on Art Education* (S. 62–65). Köln: Wienand.
- 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: 24.03.2023).
- Mecheril, Paul (2022a). Die blasse Uneigentlichkeit rassistisch belangbarer Subjekte. In D. Rothe et al. (Hg.): *Biographische Verknüpfungen. Zwischen biographiewissenschaftlicher Forschung, Theoriebildung und Praxisreflexion.* (S. 171–182). Frankfurt, New York; Campus Verlag.
- Mecheril, Paul (2022b). Ein Ausländer, der Brot isst, und die Liebe. In A. Weber, L. Eberhard & L. Roord (Hg.): *The future starts now. Das Morgenmachen-Lesebuch* (S. 329–339). Bielefeld: transcript.
- Mecheril, Paul (2023). Wo vernichtet mein Urteil? www.migazin.de/2023/11/16/nahost-wo-vernichtet-mein-urteil/?utm_source= (Zugriff: 10.08.2025).
- Mecheril, Paul (2024). Rassismuskritische politische Bildung. In Y. Chehata et al. (Hg.): *Handbuch Kritische politische Bildung.* Frankfurt a.M.: Wochenschau Verlag.
- Mecheril, Paul (2025a). Rassismus und das Lieben. Zwölf Bruchstücke. In F. Atal-Timmer et al. (Hg.): *Diverse Differenzen. Perspektiven auf Diversitätsbewusstse (Sozial-)Pädagogik und Bildung. Festschrift für Rudolf Leiprecht* (S. 178–192). Oldenburg: UOLP.
- Mecheril, Paul (2025b). Modellierung, Verfremdung, Kontextualisierung und Kritik. Umriss eines interpretativen Forschungsstils oder: Eine zu lang geratene Einführung. In P. Mecheril (Hg.): *Interpretation als Kritik. Glossar eines Forschungsstils* (S. 9–44). Weinheim: Beltz.
- Mecheril, Paul & Hoffarth, Britta (2011). Ironie. Erkundung eines vergnüglichen Bildungsereignisses. In A. Aßmann & J.O. Krüger (Hg.): *Ironie in der Pädagogik.*

- Theoretische und empirische Studien zur pädagogischen Bedeutsamkeit der Ironie. Weinheim: Beltz Juventa.
- Mecheril, Paul & Melter, Claus (2010). Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem Rassismus. In P. Mecheril et al. (Hg.): *Migrationspädagogik* (S. 150–161). Weinheim, Basel: Beltz.
- Mecheril, Paul & Melter, Claus (2026). Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem Rassismus. In P. Mecheril et al. (Hg.): *Migrationspädagogik. Grundlagen, Zusammenhänge, Perspektiven*. Weinheim: Beltz (im Druck).
- Mecheril, Paul & Puffert, Rahel (2024). Laszive Ausgelassenheit, Emil Nolde und Rassismuskritik ästhetischer Darstellung. In M. Gerards & N. Frieters-Reermann (Hg.): *Macht- und Rassismuskritik in der ästhetischen Praxis. Reflexions- und Handlungswissen für die Soziale Arbeit* (S. 219–230). Stuttgart: Kohlhammer.
- Mecheril, Paul & 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.
- Mecheril, Paul & Rigelsky, Bernhard (2007). Nationaler Notstand, Ausländerdispositiv und die Ausländerpädagogik. In C. Riegel & T. Geisen (Hg.): *Jugend, Zugehörigkeit und Migration* (S. 61–80). Wiesbaden: Springer VS.
- Mecheril, Paul & Thomas-Olalde, Oscar (2011). Die Religion der Anderen. Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart. In B. Allenbach et al. (Hg.): *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven* (S. 35–66). Baden-Baden: Nomos.
- Mecheril, Paul & Thomas-Olalde, Oscar (2020). Religion als Differenzierungsoption. Die Identifikation migrationsgesellschaftlicher Anderer. In B. Grümme, T. Schlag, & N. Ricken (Hg.): *Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft*. (S. 109–123). Stuttgart: Kohlhammer.
- Mecheril, Paul & Thomas-Olalde, Oscar (2024) »Die Religion der Anderen«, *Religionspädagogische Beiträge*, 47(2), 5–15.
- Mecheril, Paul & van der Haagen-Wulff, Monica (2016). Bedroht, angstvoll, wütend. Affektlogik der Migrationsgesellschaft. In M.D.M. Castro Varela & P. Mecheril (Hg.): *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart* (S. 119–142). Bielefeld: transcript.
- Mecheril, Paul & van der Haagen-Wulff, Monica (2020). Angst und Wut. Zur affektiven Konstruktion migrationsgesellschaftlicher Ordnung. In M. Kulaçatan & H. H. Behr (Hg.): *Migration, Religion, Gender und Bildung: Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität* (S. 157–174). Bielefeld: transcript.
- Mecheril, Paul & Velho, Astrid (2013). Rassismuserfahrungen. Von Abwehr und Hilflosigkeit zu Empowerment und involvierter Transformation. In *Opferperspektive e. V.* (Hg.): *Rassistische Diskriminierung und rechte Gewalt: beraten, informieren, intervenieren* (S. 204–215). Münster: Westfälisches Dampfboot.

- Mecheril, Paul & Velho, Astrid. (2012). Trauma, Verstrickung, Stärke. Rassistisch markierte Selbsterfahrung. In S. Golsabahi, I. Özkan & T. Heise (Hg.): *Integration, Identität, Gesundheit. Das transkulturelle Psychoforum Bd. 19. 5. Kongress des Dachverbands der transkulturellen Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosomatik im deutschsprachigen Raum e.V. (DTPPP)*.: Beltz.
- Mecheril, Paul et al. (2013). Migrationsforschung als Kritik? Eine Annäherung an ein epistemisches Anliegen in 57 Schritten. In P. Mecheril et al. (Hg.): *Migrationsforschung als Kritik?* (S. 7–55). Wiesbaden: Springer VS.
- Meißner, Hanna (2010). *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*. Bielefeld: transcript.
- Meißner, Hanna (2012). *Butler: Grundwissen Philosophie*. Leipzig: Reclam.
- Melter, Claus (2023). Werden Menschen von der Polizei in Deutschland erschossen, weil sie als afrikanisch, weil sie als muslimisch kategorisiert werden?: Im Gedenken an Mouhamed Lamin Dramé – Justice for Mouhamed! In A. Sabel, N.A. Lolinaz, & Verband binationaler Familien und Partnerschaften (Hg.): *(K)ein Kopftuchbuch: Über race-, Religions- und Geschlechterkonstruktionen und das, wovon Kopftuchdebatten ablenken* (S. 141–160). Bielefeld: transcript.
- Melter, Claus & Mecheril, Paul (2009). *Rassismuskritik: Rassismusforschung und Rassismuserfahrungen (Band I)*. Schwalbach, Taunus: Wochenschau Verlag.
- Menke, Christoph (2017). Einleitung. In C. Menke & F. Raimondi (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte* (S. 274–252). Berlin: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1996). *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Messerschmidt, Astrid (2008). Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus. *PERIPHERIE* Nr. 109/110, 28. Jg. 2008, 42–60.
- Messerschmidt, Astrid (2009a). *Weltbilder und Selbstbilder. Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte*. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.
- Messerschmidt, Astrid (2009b). Verdrängte Dialektik. Zum Umgang mit einer widersprüchlichen Bildungskonzeption in globalisierten Verhältnissen. In C. Büniger et al. (Hg.): *Heydorn lesen! Herausforderungen kritischer Bildungstheorie* (S. 121–135). Paderborn: Schöningh.
- Messerschmidt, Astrid (2010). Distanzierungsmuster. Vier Praktiken im Umgang mit Rassismus. In A. Broden & P. Mecheril (Hg.): *Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zur Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft* (S. 41–57). Bielefeld: transcript.
- Messerschmidt, Astrid (2011). Rassismusanalyse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft. In C. Melter & P. Mecheril (Hg.): *Rassismuskritik. Theorie und Forschung. Band 1*. (S. 59–74). Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.

- Messerschmidt, Astrid (2015). Sehnsucht nach Eindeutigkeit. Kulturrassistische Bewegungen und kritische politische Bildung [Vortrag]. [http://narrr.eaberlin.de/w/files/narrr/religions paedagogik/messerschmidt.sehnsucht-der-eindeutigkeit.pdf](http://narrr.eaberlin.de/w/files/narrr/religions%20paedagogik/messerschmidt.sehnsucht-der-eindeutigkeit.pdf). (Zugriff: 06.07.2024).
- Messerschmidt, Astrid (2016a). Antiziganismuskritische Bildung in der national-bürgerlichen Konstellation. In W. Stender (Hg.): *Konstellationen des Antiziganismus. Theoretische Grundlagen, empirische Forschung und Vorschläge für die Praxis* (S. 95–110). Wiesbaden: Springer VS.
- Messerschmidt, Astrid (2016b). Involviertheit in Machtverhältnisse. In A. Doğmuş, Y. Karakaşoğlu & P. Mecheril (Hg.): *Pädagogisches Können in der Migrationsgesellschaft* (S. 59–70). Wiesbaden: Springer VS.
- Messerschmidt, Astrid (2018). Alltagsrassismus und Rechtspopulismus. In M. Gommola, M. Menk & E. Kollender (Hg.): *Rassismus und Rechtsextremismus in Deutschland. Figurationen und Interventionen in Gesellschaft und staatlichen Institutionen* (S. 80–92). Weinheim: Beltz Juventa.
- Messerschmidt, Astrid & Mecheril, Paul (2019). Projektion, Selbstaufwertung, Delegitimierung. Zur Funktionalität von Rassismus in neoliberalen Verhältnissen. In K. Walgenbach (Hg.): *Bildung und Gesellschaft im 21. Jahrhundert. Zur neoliberalen Neuordnung von Staat, Ökonomie und Privatsphäre* (S. 213–238). Frankfurt a.M.: Campus.
- Meyer-Drawe, Käthe (2015). Lernen und Bildung als Erfahrung. In E. Christof & E. Ribolits (Hg.): *Bildung und Macht. Eine kritische Bestandsaufnahme* (S. 115–132). Bielefeld: transcript.
- Meyer-Stolte, Laura (2025). Sakralisierung. In P. Mecheril (Hg.): *Interpretation als Kritik. Glossar eines Forschungsstils* (S. 175–182). Weinheim: Beltz Juventa.
- Mies, Maria & Shiva, Vandana (2016). *Ökofeminismus. Die Befreiung der Frauen, der Natur und unterdrückter Völker. Eine neue Welt wird geboren* (2. Aufl.). Neu-Ulm: Verein zur Förderung der sozialpolitischen Arbeit.
- Mignolo, Walter D. (2012). *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Mignolo, Walter D. (2017). Racism and Coloniality. The Invention of »HUMAN(ITY)« and the Three Pillars of the Colonial Matrix of Power (Racism, Sexism, and Nature). In P. Taylor, L. Alcoff & L. Anderson (Hg.): *The Routledge Companion to the Philosophy of Race* (S. 461–474). New York, London: Routledge.
- Mokros, Nico, Rump, Maïke & Küpper, Beate (2021). Antigenderismus: Ideologie einer »natürlichen Ordnung« oder Verfolgungswahn? In A. Zick & B. Küpper (Hg.): *Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21* (S. 246–261). Bonn: Verlag J. H. W. Dietz.
- Moloney, Pat (2011). Hobbes, Savagery, and International Anarchy. *American Political Science Review*, Jg. 105, No. 1.

- Moore, Jason W. (2020). *Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Mosse, Georg L. (1992). Schönheit ohne Sinnlichkeit. Die Ausstellung ›Entartete Kunst‹. In S. Barron & P. Günther (Hg.): ›Entartete Kunst«. Das Schicksal der Avantgarde im Nazi-Deutschland, Ausstellungskatalog (S. 25–31). München: Hirmer.
- Mosse, George L. (1990). *Die Geschichte des Rassismus in Europa*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Mouffe, Chantal (2014). *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Berlin: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal (2015). *Das demokratische Paradox. Turia + Kant*.
- Müller, Jan-Werner (2016). Was ist Populismus? *Zeitschrift für Politische Theorie* 7 (2), 187–201.
- Nachtwey, Oliver (2016). *Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*. Berlin: Suhrkamp
- Nagel, Joane (2003). *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2023). Religiöse und weltanschauliche Diversität in der Schule. In V. Georgi & Y. Karakasoglu (Hg.): *Allgemeinbildende Schulen in der Migrationsgesellschaft*. (S. 86–97). Stuttgart: Kohlhammer.
- Nassehi, Armin & Richter, Dirk (1996). Die Form »Nation« und der Einschluß durch Ausschluß. Überlegungen zur Fremdenfeindlichkeit in Deutschland. *Sociologia Internationalis* 34, Heft 2, S. 151–176.
- Negt, Oskar (18.09.2019). »Humanismus benötigt Bindung, die der Kapitalismus zerstört« (Interview). <https://www.gew.de/aktuelles/detailseite/humanitaet-be-noetigt-bindungen-die-der-kapitalismus-zerstoert> (Zugriff: 16.07.2024).
- Nehring, Andreas & Valentin, Joachim (2008). Religion und Kultur – Zur Beschreibung einer Differenz. In A. Nehring & J. Valentin (Hg.): *Religious Turns-Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse, neue religiöse Wissensformen*. (S. 11–31). Stuttgart: Kohlhammer.
- Nixon, Rob (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nobrega, Onur Suzan, Quent, Matthias & Zipf, Jonas (2021). Von München über den NSU bis Hanau. In O.S. Nobrega, M. Quent & J. Zipf (Hg.): *Rassismus. Macht. Vergessen. Von München über den NSU bis Hanau: Symbolische und materielle Kämpfe entlang rechten Terrors* (S. 9–23). Bielefeld: transcript.
- Nolde Stiftung Seebüll (2019). Emil Nolde 1867- 1956. *Der Künstler im Nationalsozialismus*. Neukirchen: Nolde Stiftung. <https://nolde-museum.de/museum/der-kuenstler> (Zugriff: 10.01.2026).
- O'Grady, Lorraine (1998). *Olympia's Maid: Reclaiming Black Female Subjectivity*. In Kester, G. H. (Hg.): *Art, Activism, and Oppositionality. Essays from Afterimage* (S. 268–286). Durham, London: Duke University Press.

- Oswald, Christian (2011). Über Humankapital und einige seiner Familienprobleme. In R. Casale & E. Forster (Hg.): *Ungleiche Geschlechtergleichheit. Geschlechterpolitik und Theorien des Humankapitals*, Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung in der Erziehungswissenschaft Jg. 7 (S. 35–60). Opladen, Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich.
- Otto, Friederike (2023). *Klimaungerechtigkeit. Was die Klimakatastrophe mit Kapitalismus, Rassismus und Sexismus zu tun hat*. Berlin: Ullstein.
- Paetow, Björn-Peter (2004). *Nicht-Identität als Bezugspunkt von Bildungsprozessen. Eine interkulturelle Studie zum (Mahayana-)Buddhismus aus erziehungswissenschaftlicher Sicht*. Bielefeld: Bielefeld University. <https://pub.uni-bielefeld.de/download/2304881/2304884>. (Zugriff: 11.10.2025).
- Pech, Ingmar (2006). Whiteness – akademischer Hype und praxisbezogene Ratlosigkeit? Überlegungen für eine Anschlussfähigkeit antirassistischer Praxen. In G. Elverich, A. Kalpaka & K. Reindlmeier (Hg.): *Spurensicherung. Reflexion von Bildungsarbeit in der Einwanderungsgesellschaft* (S. 63–92). IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Pécoud, Antoine & Guchteneire, Paul de (2007). Introduction: the migration without borders scenario. In A. Pécoud & P.d. Guchteneire (Hg.): *Migration without Borders. Essays on the Free Movement of People* (S. 1–30). New York, Oxford: Berghan Books.
- Polat, Ayça & Joseph-Magwood, Abigail M. (2024). *Alltagsrassismus. Einführung für die pädagogische Praxis und Soziale Arbeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pollack, Detlef (2003). *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Posselt, Gerald (2019). *Sprache und Gewalt im Kontext von Flucht, Migration und Geschlecht. Eine sprachphilosophische Annäherung*. In A. Heinemann & N. Khakpour (Hg.): *Pädagogik sprechen. Die sprachliche Reproduktion gewaltvoller Ordnungen in der Migrationsgesellschaft* (S. 11–34). Stuttgart: Springer Verlag.
- Postone, Moishe (2005). Antisemitismus und Nationalsozialismus. In B. Fried et al. (Hg.): *Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen* (S. 165–194). Freiburg: ça ira-Verlag.
- Pries, Ludger (2013). *Internationale Migration*, 4. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Pritz, Sarah Miriam (2018). Subjektivierung von Nachhaltigkeit. In S. Neckel, N. Besedovsky, M. Boddenberg, M. Hasenfratz et al. (Hg.): *Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit. Umriss eines Forschungsprogramms* (S. 77–100). Bielefeld: transcript.
- Puffert, Rahel (2020). *Umräumen statt aufräumen. Kunstpädagogische Positionen*, Heft 52. Hamburg: University Press.
- Quent, Matthias; Richter, Christoph, & Salheiser, Axel (2022). *Klimarassismus. Der Kampf der Rechten gegen die ökologische Wende*. München: Piper.

- Quijano, Anibal (2019). *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien: Turia + Kant.
- Ranger, Matthias (2024). *Kontingenz und Bildung. Migrationspädagogische Überlegungen zu einem politischen Bildungsbegriff*. Bielefeld: transcript.
- Ratfisch, Philipp & Schwiertz, Helge (2015). Konsequenzen anti-migrantischer Politik. Von den europäischen Außengrenzen bis in die deutsche Provinz. In *PE-RIPHERIE* 35 (138/139), 327–335.
- Reckwitz, Andreas (2011). Ernesto Laclau: Diskurse, Hegemonien, Antagonismen. In S. Moebius & D. Quadflieg (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart* (S. 300–311). Wiesbaden: Springer VS.
- Regierungsprogramm der Alternative für Deutschland Sachsen-Anhalt für die Wahl zum 9. Landtag von Sachsen-Anhalt (2026). https://table.media/assets/berlin/26-01-23_entwurf_afd-regierungsprogramm-2026-sachsen-anhalt.pdf (Zugriff: 05.03.26).
- Remy, Regina & Benin, Yannick (1996). »Es vergeht keine Minute ohne den Gedanken daran, daß ich ein Schwarzer bin«. Ein Versuch, unauffällig zu werden. In P. Mecheril (Hg.): *Deutsche Geschichten. Menschen unterschiedlicher Herkunft erzählen* (S. 89–98). Münster: Waxmann.
- Reuther, Manfred (2013). *Emil Nolde: Die Pracht der Farben*. Baden-Baden: Kat. Museum Frieder Burda.
- Rommelpacher, Birgit (1995). *Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit und Macht*. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Rommelpacher, Birgit (2003). *Alltagsrassismus: Erscheinungsformen und Hintergründe*. Vortrag auf der 3. Werkstattkonferenz des lokalen Aktionsplans für Toleranz und Demokratie in Potsdam, 21. Oktober 2003, unveröffentlichtes Manuskript.
- Rommelpacher, Birgit (2009). Was ist eigentlich Rassismus? In C. Melter & P. Mecheril (Hg.): *Rassismuskritik: Rassismusforschung und Rassismuserfahrungen*, Band I (S. 25–38). Schwalbach, Taunus: Wochenschau Verlag.
- Rommelpacher, Birgit (2011). Was ist eigentlich Rassismus? In C. Melter & P. Mecheril (Hg.): *Rassismuskritik: Rassismusforschung und Rassismuserfahrungen* (Band I) (S. 25–38). Schwalbach, Taunus: Wochenschau Verlag.
- Rudolph, Clarissa (2015). *Geschlechterverhältnisse in der Politik. Eine genderorientierte Einführung in Grundfragen der Politikwissenschaft*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich.
- Rüsen, Jörn & Völkel, Bärbel (2017). Historische Orientierung: Was uns wichtig war und wichtig ist: Eine kritische Bestandsaufnahme. Streitgespräch mit Jörn Rüsen am 9.5.16. In B. Völkel & T. Pacyna (Hg.): *Neorassismus in der Einwanderungsgesellschaft: Eine Herausforderung für die Bildung* (S. 213–254). Bielefeld: transcript.

- Ruthven, M. (1991). *Der göttliche Supermarkt. Auf der Suche nach der Seele Amerikas*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Said, Edward W. (2003). *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Salecl, Renata (1994). *Politik des Phantasmas. Nationalismus, Feminismus und Psychoanalyse*. Wien: Turia und Kant.
- Salzborn, Samuel (2017). *Angriff der Antidemokraten. Die völkische Rebellion der Neuen Rechten*. Weinheim: Beltz.
- Sarrazin, Thilo (2009). Klasse statt Masse. Von der Hauptstadt der Transferleistungen zur Metropole der Eliten (Interview). *Lettre International* (86), 197–201.
- Sauerland, Max (1921). *Emil Nolde*. München: Kurt von Wolff Verlag.
- Sawilla, Jan Marco (2016). Entscheiden unter Zeitdruck? Zur Krisensemantik in der französischen Publizistik zwischen Religionskriegen, Fronde und Französischer Revolution. In R. Schlögl, P. Hoffmann-Rehnitz & E. Wiebel (Hg.): *Die Krise in der Frühen Neuzeit* (S. 333–368). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scharathow, Wiebke (2014). *Risiken des Widerstandes. Jugendliche und ihre Rassismuserfahrungen*. Bielefeld: transcript.
- Scharathow, Wiebke & Leiprecht, Rudolf (2009). *Rassismuskritik, Band 2. Rassismuskritische Bildungsarbeit*. Schwalbach/Taunus: Wochenschau.
- Scherschel, Karin (2006). *Rassismus als flexible symbolische Ressource. Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren*. Bielefeld: transcript.
- Schlette, Magnus & Krech, Volkhard (2018). Sakralisierung. In D. Pollack et al. (Hg.): *Handbuch Religionssoziologie* (S. 437–466). Wiesbaden: Springer VS.
- Schöneberg, Julia & Ziai, Aram (2021). *Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Post- development Alternativen: AkteurInnen, Institutionen, Praxis* (Bd. 21). Baden-Baden: Nomos.
- Schraven, Benjamin (2023). *Klimamigration. Wie die globale Erwärmung Flucht und Migration verursacht*. Bielefeld: transcript.
- Schulze, Gerhard (2011). *Krisen. Das Alarmdilemma*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Schwarzer, Alice (2016). *Der Schock: Die Silvesternacht von Köln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Sequeira, Dileta F. (2015). *Gefangen in der Gesellschaft. Alltagsrassismus in Deutschland. Rassismuskritisches Denken und Handeln in der Psychologie*. Baden-Baden: Tectum.
- Shachar, Ayelet (2019). *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shooman, Yasemin (2014). »...weil ihre Kultur so ist« – Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Spiegel Online o.V. (11.04.2018): <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/alexander-dobrindt-islam-soll-fuer-deutschland-nicht-kulturell-praegend-sein-a-1202279.html> (Zugriff: 06.07.2024).

- Spivak, Gayatri Chakravorty (1996). *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. In D. Landry & G. MacLean (Hg.): New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008a). Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008b). Ein Gespräch über Subalternität. In G.C. Spivak (Hg.): Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation (S. 119–147). Wien: Turia + Kant.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2013). Imperative zur Neuerfindung des Planeten. Imperatives to Re-Imagine the Planet. Wien: Passagen.
- Stäheli, Urs (2000). Poststrukturalistische Soziologien. Bielefeld: transcript.
- Stender, Wolfram (2023). Rassismuskritik. Eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Stichweh, Rudolf (1995). Der Körper des Fremden. In M. Hagner (Hg.): Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrosität (S. 174–186). Göttingen: Wallstein.
- Stoler, Ann Laura (2011). Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France.
- Sultana, Farhana (2022). The Unbearable Heaviness of Climate Coloniality. In Political Geography, 102638, 1–14.
- Susemichel Lea & Kastner, Jens (2018). Identitätspolitiken: Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken. Münster: UNRAST-Verlag.
- Swietlik, Gabriele & Yilmaz, Ayse (1996). »In dem kalten deutschen Boden möchte ich nicht begraben werden«. Ein Leben zwischen Deutschland und der Türkei. In P. Mecheril (Hg.): Deutsche Geschichten. Menschen unterschiedlicher Herkunft erzählen (S. 19–30). Münster: Waxmann.
- Tagesschau (2025). Deutlich mehr Gewalt gegen Frauen registriert. <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/haeusliche-gewalt-frauen-bericht-100.html> (Zugriff: 05.03.26).
- Tagesschau (2025). »Gefährlichster Ort für Frauen: der eigene Haushalt«. <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/misogyne-gewalt-103.html> (Zugriff: 05.03.26).
- Taylor, Charles (2002). Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Terkessidis, Mark (1998). Psychologie des Rassismus. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Terkessidis, Mark (2004). Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld: transcript.
- Tsianos, Vassilis S. (2020). Vom Andauern der »Rasse« als einem Drohwort in der Rassismuskritik. In U. Lingen-Ali & P. Mecheril (Hg.): Geschlechterdiskurse in der Migrationsgesellschaft. Zu »Rückständigkeit« und »Gefährlichkeit« der Anderen. Bielefeld: transcript.

- Tsing, Anna Lowenhaupt (2018). *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*. Berlin: Matthes & Seitz.
- UN (2015). *Transforming our world. The Agenda 2030 for sustainable development*. <https://sdgs.un.org/sites/default/files/publications/21252030%20Agenda%20for%20Sustainable%20Development%20web.pdf> (Zugriff: 12.11.2024).
- UNHCR (United Nations High Commissioner for Human Rights) (2020). *Global Trends. Forced Displacement in 2019*. Berlin: UNHCR.
- UNO-Flüchtlingshilfe (2024). (Über-)Leben im »failed state«. <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/hilfe-weltweit/libyen/> (Zugriff 09.03.2026).
- Velho, Astride (2010). (Un-)Tiefen der Macht. Subjektivierung unter den Bedingungen von Rassismuserfahrungen in der Migrationsgesellschaft. In A. Broden & P. Mecheril (Hg.): *Rassismus bildet. Subjektivierung und Normalisierung in der Migrationsgesellschaft* (S. 113–137). Bielefeld: transcript.
- Velho, Astride (2015). *Alltagsrassismus erfahren. Prozesse der Subjektbildung – Potenziale der Transformation*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Verband der Beratungsstellen für Betroffene rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt (2025). *Rechte, rassistische und antisemitische Gewalt in Deutschland 2024*. <https://verband-brg.de/rechte-rassistische-und-antisemitische-gewalt-in-deutschland-2024-jahresbilanzen-der-opferberatungsstellen/> (Zugriff: 05.03.26).
- Vergès, Françoise (2017). *Racial Capitalocene*. In G.T. Johnson & A. Lubin (Hg.): *Futures of Black Radicalism* (S. 72–82). London: Verso.
- Villa, Paula-Irene (2003). *Judith Butler*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Vogtherr, Christoph (1995). *Kunstgenuß versus Kunstwissenschaft. Berliner Museumkonzeptionen bis 1830*. In A. Joachimides, S. Kuhrau, V. Vahrson & N. Bernau (Hg.): *Museumsinszenierungen. Zur Geschichte der Institution des Kunstmuseums*. (S. 38–50). Dresden/Basel: Verlag der Kunst.
- Völker, Teresa (2022). *Terror und Öffentlichkeit: Auf rechtsextreme und islamistische Anschläge wird unterschiedlich reagiert*. WZB Mitteilungen, (176), 6–9.
- Waldenfels, Bernhard (2000). *Aporien der Gewalt*. In M. Dabag & A. Kapust (Hg.): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen* (S. 9–24). München: Fink Verlag.
- Wall, Tobias (2015). *Das unmögliche Museum. Zum Verhältnis von Kunst und Kunstmuseum der Gegenwart*. Bielefeld: transcript.
- Walsh, Catherine (2015). *Life, Nature and Gender Otherwise. Feminist Reflections and Provocations from the Andes*. In W. Harcourt & I.L. Nelson (Hg.): *Practising Feminist Political Ecologies. Moving beyond the ›Green Economy‹* (S. 101–130). London: Zed Books.
- Ware, Vron & Back, Les (1992). *Out of Whiteness: Color, Politics, and Culture*. London, Chicago: University of Chicago Press.

- WDR Monitor (2022). Tödliche Polizeischüsse: Polizisten außer Kontrolle? <https://www1.wdr.de/daserste/monitor/sendungen/toedliche-polizeischuesse-dortm-und-100.html> (Zugriff: 15.09.2022).
- Weiß, Anja (2001/2013). Rassismus wider Willen. Ein anderer Blick auf eine Struktur sozialer Ungleichheit. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer.
- Wigger, Iris (2007). Die »Schwarze Schmach am Rhein«: Rassische Diskriminierung zwischen Geschlecht, Klasse, Nation und Rasse. Münster: Westphalisches Dampfboot.
- Wildt, Michael (2014). »Arbeit« im Nationalsozialismus. Zur Bedeutung des Begriffs in Ideologie und Praxis des NS-Staats. *Einsicht 12, Bulletin des Fritz- Bauer-Instituts*, Jg. 6 2014, 14–19.
- Will, Anne-Kathrin (07.06.2022). RfM-Debatte 2022. Anstelle des Migrationshintergrundes. Eingewanderte Erfassen. <https://rat-fuer-migration.de/2022/06/07/rfm-debatte-2022/> (Zugriff: 15.03.2025).
- Wimmer, Andreas & Glick-Schiller, Nina (2002). Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. *Global Networks* 2 (4): 301–334.
- Winkel, Heidemarie (2018). Postkolonialismus: Geschlecht als koloniale Wissens-kategorie und die weiße Geschlechterforschung. In B. Kortendiek, B. Riegraf & K. Sabisch (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Geschlecht und Gesellschaft*, Band 65. Springer VS: Wiesbaden.
- Winters, Joseph, R. (2016). *Hope Draped in Black: Race, Melancholy, and the Agony of Progress*. New York: Duke University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1977). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wolfgarten, Tim (2017). Seeing through race: Der Fokus auf die eigene Rezeptions-gewohnheit als Ansatzpunkt rassismuskritischer Bildungsarbeit mit dem Medi-um Bild. In K. Fereidooni & M. El (Hg.): *Rassismuskritik und Widerstandsfor-men* (S. 907–922). Wiesbaden: Springer VS.
- Wollrad, Eske (2005). *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*. Sulzbach am Taunus: Ulrike Helmer Verlag.
- Wood, Ellen Meiksins (2002). Class, Race, and Capitalism. In D.E. Davis (Hg.): *Political Power and Social Theory* (S. 275–284). Amsterdam: Emerald Group Publi-shing Limited.
- Yeboah, Amma (2017). Rassismus und psychische Gesundheit in Deutschland. In K. Fereidooni & M. El (Hg.): *Rassismuskritik und Widerstandsformen* (S. 143–161). Wiesbaden: Springer VS.
- Yusoff, Kathryn (2018). *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: Uni-versity of Minnesota Press.

- Zeit.de (2017). Mehr als 250 Millionen Migranten weltweit. <https://www.zeit.de/geellschaft/zeitgeschehen/2017-12/vereinte-nationen-migration-weltweit-zuwachs> (Zugriff: 15.07.2024).
- Zick, Andreas, Küpper, Beate & Berghan, Wilhem (2019). *Verlorene Mitte – Feindselige Zustände: Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19*. Bonn: J. H. W. Dietz.
- Zick, Andreas & Küpper, Beate (2021). *Die geforderte Mitte: Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21*. Bonn: Dietz Verlag.
- Ziai, Aram (2014). Post-Development-Ansätze. Konsequenzen für die Entwicklungstheorie. In PVS: Politische Vierteljahrsschrift, 48, 410–439.
- Žižek, Slavoj (1991). Beyond Discourse-Analysis (Appendix). E. Laclau (Hg.): *New Reflections on the Revolution of Our Time* (S. 249–260). London, New York: Verso.
- Žižek, Slavoj (2001). *Die Tücke des Subjektes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Abbildungen

- Abbildung 1: Titelbild Focus. www.focus.de/magazin/archiv/jahrgang_2016/ausgabe_2/ (Zugriff: 07.07.2024).
- Abbildung 2: Cay, A.M.: *Franzosen im Ruhrgebiet*. <https://reader.exacteditions.com/issues/6450/spread/41> (Zugriff: 07.07.2024).

