

Diese Entwicklungen wirken bis heute nach. Die strukturelle ›Hinterbühne‹ der Altenpflege formierte sich also in ihren heutigen Tendenzen bereits mit dem aufstrebenden patriarchalen, kapitalistischen Bürgertum zur Zeit der beginnenden Industrialisierung. Die Einführung der Pflegeversicherung 1995/1996 und damit die Unterwerfung des Altenpflegesektors unter Ökonomisierungsprozesse und -zwänge erfolgte demnach nicht auf ›unbestelltem Feld‹. Die den Fürsorge- und Pflege Tätigkeiten strukturell bereits inhärenten Momente konnten zweckdienlich unter den neoliberalen Praktiken des 21. Jahrhunderts eine Reaktualisierung und intensivierte Fortschreibung erfahren.

Als Folge der sich so seit Mitte der 1990er-Jahre ökonomisierenden und prekarisierenden Arbeitsbedingungen beunruhigt nun ein faktischer, aber auch unter national-ökonomischen Gesichtspunkten proklamierter ›Fachkräftemangel‹ in der Altenpflege das wirtschaftspolitische Gemüt und die staatliche Daseinsvorsorge. Eine Debatte, in der fortan auf eine ›Systemrelevanz‹ (vgl. z.B. SVR 2022) von migrierten und geflüchteten Menschen für die Gesundheitsversorgung in Deutschland verwiesen wird. Hierbei sollte jedoch nicht die im gesellschaftspolitischen Diskurs prominente, instrumentalisierende Frage im Zentrum stehen, ob ›Migrant*innen‹ und ›Geflüchtete‹ als Kompensation des Fachkräftemangels (etwa BMWi 2018; BMWi 2020) ihren ›Einsatz‹ finden, sondern ob Menschen (mit Migrations- und/oder Fluchterfahrung) in den Berufen arbeiten, die sie gern ausüben möchten. Denn gerade bei der Altenpflege handelt es sich um ein Arbeitsfeld, welches nunmehr selbst von weißen, deutschen Gesellschaftsmitgliedern, genauer der »bürgerlichen [weißen, M. R.] Frau« (Messner 2017: 98), nicht grundlos weniger nachgefragt wird.

Eine ›erfolgreiche Arbeitsmarktintegration‹ ist dabei – ich hatte bereits auf diese Leerstelle im wissenschaftlichen Diskurs (Kapitel 1) verwiesen – nicht nur eine Frage des Arbeitsplatzangebotes, von ›guten Sprachkenntnissen‹, Qualifikations- und Anerkennungsaspekten (vgl. etwa BMWi 2018, 2020 und die Publikationen der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung in FN 7, Kapitel 1). Es sind eben auch – wie diese Arbeit nachzeichnen wird – als rassistisch zu bewertende Ausschlusspraktiken, die eine geglättete Teilhabe an Arbeit und/oder Zusammenarbeit vereiteln können. Dazu werde ich nun anschließend in relevante Grundlagen einer Kritischen Rassismustheorie einführen.

2.3 Grundlagen Kritischer Rassismustheorie

Der deutsche Terminus ›Rassismus‹ rekurriert ursprünglich auf einen biologischen ›Rasse‹-Begriff. Er geht auf eine anthropologische und biologische, vorgeblich wissenschaftlich-rationale Klassifizierung und Vermessung menschlicher Lebewesen im 18. Jahrhundert zurück (Kimmich 2016: 15–16). Während der »Etappe der europäischen Expansion, die von 1500 bis 1945 anhielt« (Castro Varela/Dhawan 2015: 32), und des europäischen Kolonialismus des 18. und 19. Jahrhunderts, der als »Prototyp des Rassismus« (Rommelpacher 2011: 26) gilt, bildete sich das Selbstbild eines sich als zivilisiert inszenierenden ›Westens‹ heraus.²⁰ Dieser wählte sich dem »Rest der Welt« – dem »Barbarische[n]«

20 Zur »Geschichte des Rassismus in Europa« vgl. z.B. Mosse (2006).

und vermeintlich unterentwickelten, »infantil[en]« Menschen als Fremdbild (Lavorano 2016b: 120–121) – überlegen und entwarf sich selbst als rational operierend, kultiviert sowie wissenschaftlich, ökonomisch und gesellschaftspolitisch uneinholbar (ebd.). Diese binäre Spaltung der Welt, die Konstruktion eines »Normalen« und der »Abweichung« (Hall 2018a: 144) – die »Strategie der »Spaltung«« (ebd.) –, ist nach Stuart Hall für den rassistischen Diskurs und sein Wahrheitsregime bis heute konstitutiv; sie versucht beständig, »das Andere zu fixieren, an seinem Platz festzuhalten« und sich so »gegen die Rückkehr der Anderen« (Hall 2016: 186) zu verteidigen. Dabei verkörpert die

ausgeschlossene Gruppe [...] das Gegenteil der Tugenden, die die Identitätsgemeinschaft auszeichnet. Das heißt also, weil wir rational sind, müssen sie irrational sein, weil wir kultiviert sind, müssen sie primitiv sein, wir haben gelernt Triebverzicht zu leisten, sie sind Opfer unendlicher Lust und Begierde, wir sind durch den Geist beherrscht, sie können ihren Körper bewegen, wir denken, sie tanzen usw. (ebd.: 183)

Biologische Merkmale – wie Hautfarbe, Körperbau und Haarstruktur – galten also seit der Epoche der europäischen Kolonialisierung als Marker, um Menschen in Gruppen einzuteilen, ihnen eine bestimmte »Wesensart« zuzuschreiben und damit soziale Differenzen zu naturalisieren (Rommelspacher 2011: 26): »Nicht weil die anderen körperlich defizitär waren, wurden sie sozial degradiert, sondern weil sie sozial ausgeschlossen wurden, schrieb man ihrer Natur Defizite zu, die ihren Körpern angesehen werden sollten« (Hund 2006: 120). Denn um Ausbeutung und Versklavung zu rechtfertigen, brauchte es in Zeiten bürgerlicher Revolutionen und der Deklaration von Menschenrechten eine Legitimationsgrundlage, die in der Konstruktion und Hierarchisierung von »Rassen« als »Legitimationslegende« (Rommelspacher 2011: 26, Hervh. im Orig.) gefunden war. Demokratie und Rassismus bilden so seit der Aufklärung einen Januskopf, galt doch eine Ordnung der Ungleichheit in der Moderne nicht mehr als natürlich und bedurfte der Legitimation (Terkessidis 2004: 97). Die proklamierte Gleichheit aller Menschen erfuhr so eine vermeintlich rationale Einschränkung, die Ungleichbehandlung neben den neuen Maximen der Aufklärung – »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« – plausibilisieren konnte. In aufklärerischer Manier und paternalistischer Fürsorge – gepaart mit dem christlichen Missionierungsgedanken – trat der »Westen« sodann als »Lehrmeister der Welt« (Lavorano 2016b: 121) auf und legitimierte mit sozialdarwinistischen Logiken radikale körperliche Gewalt.²¹

»Rasse« stellt also keine reale Gegebenheit dar – »Rasse« ist das Produkt des Rassismus, nicht dessen Grundlage (Solomos 2002: 160).

Dieses im zeitgeschichtlich folgenden Nationalsozialismus auf besonders perfide Art und Weise reaktualisierte Phantasma der »Rasse« (hierzu siehe Rommelspacher

21 So versteht Bauman den Rassismus als ein politisches Programm, dem die Idee der »perfekten Gesellschaft« und ein Konzept von rationaler Planung zugrunde liegt (Bauman 1994: 81). Auch Foucault perspektiviert Rassismus als Teil der »Bio-Macht«, der »an das Funktionieren eines Staates gebunden« ist und der »sich zum Zweck der Ausübung seiner souveränen Macht der Rasse, der Eliminierung der Rasse und der Reinigung der Rasse zu bedienen gezwungen sieht« (Foucault 2016: 305).

2011: 33; Essner 2005) findet sich bis heute als ein wirkmächtiger Bestandteil in Ausschluss- und Hierarchisierungspraxen. Die institutionalisierten Sozialwissenschaften und der Alltagsdiskurs operieren noch immer in der Tradition kolonialhistorischer und rassenideologischer Kontinuitäten, selbst wenn die eigene Bindung an koloniale Konfigurationen verkannt wird (Frieze 2021; Gilroy 2005). In der Gegenwart bebildern ›Rassen‹-Narrative moderne »Mythen des Alltags« (Barthes 1964), die eben nicht durch den »Appell an Moral, guten Willen, ›colorblindness‹, durch wohlwollende Maßnahmen und Appell an Toleranz, durch interkulturelle Pädagogik, Aufklärung, Vernunft und Einsicht zu überwinden« (Frieze 2021: 126) sind.²² Im Gegenteil, ›Rasse‹ wird als diskursives Konstrukt fortwährend sozial (re-)produziert und beeinflusst die Lebenswirklichkeit von Menschen *entschieden*.

Obschon ›Rasse‹ in diesem Sinne reale Effekte entfaltet und Rassismus als System kontinuierlich Logiken der Herabsetzung und Schlechterstellung durch eine Betonung der Differenz prononciert, kann nicht von *dem einen* Rassismus gesprochen werden. Hall weist darauf hin, dass rassistische Signifikationen nicht über alle Zeiten stabil oder statisch sind. Um über eine konkrete gesellschaftliche Realität sprechen zu können, bedarf es vielmehr der Einsicht, dass es »keinen Rassismus als allgemeines Merkmal menschlicher Gesellschaften« gibt, sondern dass »nur historisch-spezifische Rassismen« (Hall 2019e: 127) existieren, je nach Kultur, Gesellschaftsform und Epoche (Hall 2016: 179). Vor diesem Hintergrund lohnt es sich, ich hatte bereits darauf hingewiesen, rassistische Spuren auch vor dem Hintergrund ihrer »Funktionalität und Sinnhaftigkeit in den gegebenen Verhältnissen« (Kalpaka/Räthzel 2017a: 23) zu verstehen. Zudem sind es mittlerweile nicht nur physische Merkmale bzw. die Symbolisierung des Körpers, die im gesellschaftlichen Diskurs rassistische Unterscheidungen plausibilisiert. Étienne Balibar und Hall begründen weitere Spielarten von Rassismus und machen auf einen neuen Rassismus ohne ›Rassen‹ aufmerksam, der an den kolonialen Rassismus bzw. den »Rassenrassismus« (Hund 2007: 7) historisch anschließt und der sich zunehmend nach dem Zweiten Weltkrieg etablierte (Balibar 2017b; Hall 2016). So bezeichnet Balibar das Konzept eines »Rassismus ohne Rassen« (Balibar 2017b: 28) auch als »Neo-Rassismus« (ebd.: 23) und erkennt den Signifikanten Kultur bzw. die Kategorie der Immigration als neue Möglichkeit der »›Rassenkonstruktion‹ (*racialisation*)« (Miles 1991: 99) und damit der Einteilung von Menschen. Diese Signifikanten haben die Leerstelle der nunmehr ver-

22 Die sich über viele Jahrzehnte etablierende gesamtgesellschaftliche und wissenschaftliche De-Thematisierung von Rassismus als Diskurs steht in engem Zusammenhang mit der bis ins 21. Jahrhundert hineinreichenden Prominenz des Interkulturalitätsparadigmas (vgl. Mecheril/Melter 2011: 13) in Pädagogik, Psychologie, Sozialer Arbeit und nicht zuletzt der Pflege. Ein Vorwurf an das Interkulturalitätsparadigma lautet, dass die »einseitige Betonung des Kulturkonzeptes und die alleinige Fokussierung auf die als homogen und gleich bleibend definierte Kultur der als ›anders‹ geltenden Personen [...] im Sinne einer Verschleierung gesellschaftlicher Dominanzverhältnisse und als Delegation der (Teil-)Verantwortlichkeiten der Mehrheitsgesellschaft« (ebd.) wirkt. Des Weiteren werden asymmetrische Verhältnisse, die der Kommunikation immer schon eingeschrieben sind, nicht reflektiert (Frieze 2020: 142). Zu weiteren Kritikpunkten wie etwa der Ausrichtung an betriebswirtschaftlichen Imperativen vgl. Messerschmidt (2009); Mecheril (2002); Moosmüller (2020a, 2020b); Frieze (2020).

bränten biologischen Vererbung eingenommen.²³ Kontemporäre Rassismen kommen somit – zumindest im öffentlichen Bereich des Sagbaren – ohne biologische ›Rassen‹ aus, wobei sich alte ›Rassen‹-Vorstellungen lediglich im neuen Gewand präsentieren.²⁴ Es handelt sich um eine zeitgeschichtlich jüngere, abgewandelte Herrschaftspraxis, die nicht mehr explizit auf das ›Rasse‹-Konzept rekurriert und trotzdem »rassistisch wirksam ist« (Mecheril/Scherschel 2011: 49). Eine Praxis, die, wie es Colette Guillaumin metaphorisch einfängt, semantisch heuchelt (Guillaumin 2016: 90–91). Über eine vermeintliche »Unaufhebbarkeit [...] kulturelle[r] Differenzen« (Balibar 2017b: 28) werden nun Kulturen – und auch Religionen, primär der Islam (Frieze 2021: 126) – als ›neue‹ Marker der Unvereinbarkeit mit dem westlichen Hegemonialen und seiner ›Norm‹ inszeniert und damit Menschen voneinander abgegrenzt. Die Kultur fungiert als neue ›Natur‹, als »Sprachversteck für ›Rasse‹« (Leiprecht 2001: 28–29), die »Individuen und Gruppen *a priori* in eine Ursprungsgeschichte, eine, [sic!] Genealogie ein[schließt], in ein unveränderliches und unberührbares Bestimmtsein durch den Ursprung« (Balibar 2017b: 30, Hervh. im Orig.). Bei der Verschiebung von ›Rasse‹ zu Kultur handelt es sich laut Balibar um einen Rassismus, der mit der »Epoche der ›Entkolonialisierung‹« einhergeht, »in der sich die Bewegungsrichtung der Bevölkerung zwischen den alten Kolonien und den alten ›Mutterländern‹ umkehrt und sich zugleich die Aufspaltung der Menschheit innerhalb eines einzigen politischen Raumes vollzieht« (ebd.: 28). Es ist eine Form von Rassismus, die zumindest auf den ersten Blick »nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf ›beschränkt‹, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten« (ebd.). Dieser ›kulturelle‹ und häufig auch antiislamische oder antimuslimische Rassismus (siehe Attia 1994, 2011, 2017) – die Dämonisierung des Islams (Amir-Moazami 2016) – rechtfertigt Ungleichheit vor allem über den Topos, »dass ›diese Kultur‹, diese ›kulturelle Identität‹ hier bei ›uns‹ *nicht am richtigen Ort* sei« (Mecheril/Melter 2010: 153, Hervh. im Orig.), wobei zwischen den Signifikanten Kultur und Religion bzw. Islam kaum noch differenziert wird.

›Rasse‹ kann also als »diskursiv konstruiert« bzw. als frei flottierender, »gleitender Signifikant« (Hall 2018b: 56) verstanden werden,²⁵ was wiederum nicht bedeutet, dass biologische und physiologische Definitionen von ›Rasse‹ im Alltagsdiskurs nicht *auch* »höchst lebendig« (ebd.: 60; vgl. auch Hesse 2007) sind – alte koloniale Rassismen und der Rassismus ohne ›Rassen‹ wirken vielmehr zusammen und gehen kontextspezifisch zweckmäßige Kompliz*innenschaften ein. Hall erkennt es für den rassistischen Diskurs als überaus symptomatisch an, »dass die des Hauses verwiesenen körperlichen oder biologischen Spuren dazu neigen, um die Veranda herumzuschleichen und durch das Fenster im Abstellraum wieder hineinzuklettern« (Hall 2018b: 61). So lebt die ausgesiedelte ›biologische Spur‹ auch in zugeschriebenen ethnischen, kulturellen oder religiösen Besonderheiten unumgänglich (Hall 2018b: 63), oder eben auch »buried alive« (Goldberg

23 Siehe auch Pierre-André Taguieff (2016) zu ›differentialistischem Rassismus‹.

24 Vgl. dazu auch Lentin (2008); Fanon (1972b); Gilroy (1991); Solomos/Back (1996).

25 Hall greift hier die Ausführungen des Ethnologen Claude Lévi-Strauss auf. Dieser beschrieb die Funktion eines »flottierenden Signifikanten« (Lévi-Strauss 1989: 39) als sich der »Abwesenheit von Sinn [entgegensetzend], ohne selber irgendeinen bestimmten Sinn mitzubringen« (ebd.: 40).

2006: 338), fort und dient nach wie vor der (Re-)Produktion von Differenz, der Aus- und Abgrenzung, der Errichtung von komplexen Wahrheitsregimen und der Sicherung von Macht. »Race structures our imaginative capacity while hiding itself from view. The bodyguards at race's door are indefatigable« (Lentin 2008: 500).

Demnach verstehe ich eine kontextspezifische Kontur rassistischer bzw. rassifizierter Charakteristika²⁶ als eine wesentlich empirische Frage. Die Signifikanten der ›Rasse‹, Kultur, Ethnie, Religion und in besonderem Maße der Islam oder einfach nur die Kategorie der Immigration, damit assoziierte Hautfarbe, Kleidung, Sprache, Akzent, Name (als ›Migrant*in‹, Schwarz, muslimisch etc. gelesen zu werden) können hierbei allesamt als bedeutungsgebend wirken. Wenn sodann die auf diesen genannten Charakteristika beruhenden Klassifikations- und Hierarchisierungssysteme eine Kompliz*innenschaft mit anderen sozialen Praxen (beispielsweise Erinnerungen, Arbeitsroutinen) und den daran gebundenen Affekten (etwa Ungerechtigkeits- und Überausbeutungsleben) eingehen, um »soziale, politische und ökonomische Praxen zu begründen, die bestimmte Gruppen« herabsetzen und »vom Zugang zu materiellen oder symbolischen Ressourcen ausschließen«, dann – und da schließe ich mich Hall an – »handelt es sich um rassistische Praxen« (Hall 2016: 172) oder »Ausschließungspraxen« (ebd.: 173), die die vorliegende Arbeit fokussiert.

Hierzu darf allerdings nicht vergessen werden, dass sich Ausschlüsse auch unter dem Deckmantel hierarchisch strukturierter – und damit nicht gleichgestellter – Einschlüsse tarnen können. Dies lässt sich beispielsweise am fast unsichtbaren antiasiatischen Rassismus beobachten, der als (süd-)ostasiatisch gelesene Menschen mit positiv konnotierten, philorassistischen Zuschreibungen versieht (vgl. dazu etwa Suda/Mayer/Nguyen 2020; Quynh 2017; Ha 2021).

Die bereits nachgezeichnete historische Verschränkung von Rassismus und Kolonialismus fordert zudem die wissenschaftliche Untersuchung auf, Kritische Rassismustheorie mit postkolonialer und dekolonialer Kritik eng zu verweben (vgl. Hall 2016; Mignolo 2019).²⁷ Rassistische Praktiken der Gegenwart nehmen immer auch »Verbindung

26 Siehe auch Goldberg (1992) zu »The Semantics of Race«.

27 Das Verhältnis zwischen post- und dekolonialer Theorie gestaltet sich komplex (ausführlich siehe Castro Varela/Dhawan 2015: 318–326). Grundlegend beschäftigen sich beide Perspektiven mit dem historischen Gewordensein und Fortwirken (kolonial-)rassistischer Praktiken und Strukturen. Verkürzt kann resümiert werden, dass dekoloniale Ansätze primär von Wissenschaftler*innen aus dem lateinamerikanischen Raum bzw. den US-amerikanischen Lateinamerikastudien vertreten werden (ebd.). Sie kritisieren postkoloniale Theorien für erstens eine – vermeintlich in Relation zu ihnen bestehende – zu starke Ver-Theoretisierung, d.h. einen Mangel an »Intervention« und »eingreifende[r] Praxis« (Kastner/Waibel 2019: 23), zweitens eine Verwestlichung (damit für einen Mangel an Realitätsbezug), kurz: als Projekte »die vor allem in den Akademien in Europa und der USA am Werk waren und sind [...] von der Akademie für die Akademie« (Mignolo 2019: 54) und drittens einen Mangel an Kapitalismuskritik (Castro Varela/Dhawan 2015: 318–326). Vor diesem Hintergrund bevorzuge ich in den weiteren Ausführungen dieser Arbeit die Bezeichnung ›postkoloniale Perspektive‹, da im Kontext dieser Arbeit die kritische Analyse (kolonial-)rassistischer Praktiken, nicht aber Intervention oder ein programmatischer Anspruch im Vordergrund stehen wird – was nicht ausschließt, dass die Kritik eine veränderte Praxis, Widerstand und Verantwortungsübernahme ermöglicht.

zu historischen, rassistischen Strukturen auf, die sich auch und gerade an verdrängte koloniale Imaginationen anknüpfen« und »diese aktualisieren« (Friese 2021: 127). Folglich ist eine kritische Analyse rassistischer Praktiken auf post-²⁸ und dekoloniale²⁹ Perspektiven angewiesen. Jene Perspektiven und Kritische Rassismustheorie können letztendlich als die zwei Seiten derselben Medaille betrachtet werden; sie fragen nach Repräsentationsregimen und der Erzeugung sozialer Ungleichheit durch rassifizierende Differenzkonstruktionen und rassistische Praktiken (vgl. etwa Lavorano 2016b). Dabei entfalten postkoloniale Perspektiven (in die ich nachfolgend sich als dekolonial verstehende Ansätze einschlieÙe, vgl. FN 27, Kapitel 2) »sowohl eine historische, als auch epistemologische Dezentrierung« und verdeutlichen, dass »die europäische Moderne von den *Rändern*, den *Grenzen*« und ihren Ausschlüssen her gedacht und erzählt werden muss, »die zugleich vielfältige Modernen und unterschiedliche koloniale Situationen zusammenbinden« (Friese 2020: 150, Hervh. im Orig.). So gilt es, »die »verborgenen« Traditionen aufzudecken« (ebd.: 152), hegemoniale Erzählungen durch das Entgegensetzen multipler Geschichten aufzubrechen, diese zu »provinzialisieren« (Chakrabarty 2010) und so die lokalen und »unterworfenen Wissen« (Foucault 2016: 21) zu hören, die »tatsächliche Kritik« (ebd.) ermöglichen.

Obschon es sich bei den historisch heterogenen Kolonialismen (Osterhammel 2003: 29) grundlegend um Herrschaftsbeziehungen auf Basis »physischer, militärischer, epistemologischer und ideologischer Gewalt« (Castro Varela/Dhawan 2015: 27) handelt, gründet sich das koloniale Streben nicht allein auf dem rassenideologischen Argument. Kolonialismus und Rassismus waren im Kontext der territorialen Expansion – dem »imperial adventurism« (Pratt 1992: xi), wie Mary Louise Pratt die europäische Begegnung mit Differenz formuliert – von politischen und ökonomischen Interessen, der globalen Verbreitung des Kapitalismus und damit der Etablierung kapitalistischer Ausbeutungsverhältnisse flankiert (Lavorano 2016b: 124). So verweist Hall auf den analytischen Gewinn nicht reduktionistischer Verknüpfungen des rassistischen Moments in kapitalistischen Gesellschaften mit Fragen des Kapitals und der Klasse (Hall 2016, 2019e). »Rassen«-Beziehungen hängen mit ökonomischen Prozessen zusammen, wobei außer Frage steht, ob »ökonomische Strukturen für »rassische« Spaltungen relevant sind, sondern *wie* beide theoretisch verknüpft werden« (Hall 2019e: 92, Hervh. im Orig.). Ausgehend von einer rassismuskritischen Perspektive kann dann »»Rasse« [...] die Modalität« sein, »in der Klasse »gelebt« wird, das Medium, in dem Klassenverhältnisse erfahren, die Form, in der sie angeeignet und »durchkämpft« werden« (Hall 2019e: 133–134; siehe auch Gilroy 1994; Du Bois 1999, 2007). Das Streben nach einem möglichst dichten Verstehen rassistischer Praktiken fragt sodann nach dem Einbezug sozioökonomischer wie soziostruktureller Kategorien in die wissenschaftliche Untersuchung und damit einer historisch-materialistischen Auseinandersetzung mit Rassismus,³⁰ ohne dabei in einen

28 Vgl. dazu etwa Said (2003); Fanon (2008, 2016); Spivak (2008); Bhabha (2011); Memmi (1992, 1994); Mbembe (2019, 2021).

29 Vgl. dazu etwa Quijano (2016); Mignolo (2019).

30 Dazu in dieser Arbeit vgl. Hall (2019e); Balibar (2017a); Wallerstein (2017b); Miles (1991); Miles/Brown (1989); Solomos (1987). Zu weiteren materialistisch informierten Rassismusanalysen siehe etwa Bojadžijev (2008); Kyriakides/Torres (2012).

Ökonomismus oder eine klassisch marxistische Perspektive (etwa Marx 1962: 416–417; Cox 1959) zu verfallen, die »Rassismus ausschließlich auf der Basis der ökonomischen Verhältnisse bestimmt« (Mecheril/Scherschel 2011: 50).

Nun blieb das gemeine Rassismusverständnis in Deutschland lange Zeit vom Einbezug solch historischer Kontinuitäten unbeeindruckt. Die Entwicklung des zuvor eingeführten »Rassismus ohne Rassen« (Balibar 2017b: 28), das »Phänomen der Zensur« (Guillaumin 2016: 90), muss hierzulande insbesondere vor dem Hintergrund der Konstruktion einer ›Stunde Null‹ nach dem Zweiten Weltkrieg gerahmt werden. Von dieser Zeit an tendierte der gesellschaftspolitische Diskurs dazu, (kolonialen) Rassismus und Nationalsozialismus gleichzusetzen, womit er folglich – da offiziell vorüber – sowohl Faschismus als auch Rassismus als überwunden deklarieren und tabuisieren konnte. Fortan galten sie als »reserviert für die Vergangenheit« (Terkessidis 2016: 110), als ein »vergangenes Problem« (Messerschmidt 2011: 59). In diesem Atemzug konnte die deutsche Kolonialvergangenheit endgültig aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein ausgeblendet werden und fiel einer kollektiven »relativierende[n] Amnesie« (ebd.: 63) anheim; hatte doch von der deutschen Gesellschaft eine Anerkennung und ein Antritt der Erbschaft der kolonialen Vergangenheit wegen »des als illegitim empfundenen ›Raubes der Kolonien‹ nach dem Ersten Weltkrieg« (Grosse 1997: 39) ohnehin kaum stattgefunden. So erlebten Rassismus und der damit eng verwobene Kolonialismus in den gesellschaftlichen Debatten und in der sozialwissenschaftlichen Forschung der postnationalsozialistischen Bundesrepublik »als irrationale Randerscheinung« (Frieze 2021: 124) oder »diffuse Pathologie« (Memmi 1992: 176) eine Bagatellisierung und Ausklammerung. Dies traf auch und gerade innerhalb der sich als international, freundlich, solidarisch, antifaschistisch und klassenlos inszenierenden DDR zu, in der »der menschenfeindliche Rassismus [als] mit der Wurzel ausgerottet« galt (so Erich Honecker, zitiert in Rabenschlag 2016; vgl. dazu auch Langer 1991) bzw. der Bevölkerung ein realitätsfernes antirassistisches Korsett verordnet wurde.³¹

Die sich etablierende diskursive Verbindung von Rassismus mit der NS-Rassenpolitik und damit der Programmatik einer fundamentalistischen und völkischen Politik, die man aus DDR-politischer Perspektive noch allenfalls dem ›Klassenfeind‹ überstülpte, musste (selbstverständlich) als überwunden gesetzt werden – »weil man nichts so sehr fürchtet wie die Diagnose, rassistisch zu sein« (Messerschmidt 2010: 52). So erschien es hilfreicher das Problem vorgeblich in spezifischen anderen Individuen zu verorten, von dem das eigene Selbst nicht betroffen ist, und sich mit der »moralischen Verurteilung der ›Rassisten‹« (Osterkamp 1996: 86) zu begnügen. Der Kolonialismus, der in der öffentlichen Wahrnehmung in Deutschland als deutlich weniger belastendes Erbe wahrgenommen wurde, verschwand also viele Jahrzehnte in seiner Bedeutung hinter dem Nationalsozialismus (Rommelspacher 2011: 33), der hierzulande in besonderem Maße das Rassismusverständnis prägt/e. Eine ähnlich verdrängte Erinnerungskultur etablierte sich um den sich seit dem 19. Jahrhundert manifestierenden antislawischen Rassismus (Ha 2012;

31 Rechtsextreme und neonazistische Gewalttaten wurden von der SED und der Stasi verharmlosend als ›Rowdytum‹ bezeichnet (siehe Wagner 2018), obschon die SED-Propaganda selbst fortwährend eine »Rückbindung [...] auf völkische Denkfiguren« (Wagner 2000: 8) forcierte. Zum Umgang der DDR mit Rechtsextremismus vgl. auch Eisenfeld (2002); Wagner (2014); Waibel (2014).

Terkessidis 2019). Dieser konnte im Nationalsozialismus besonders barbarisch für den »[d]eutsche[n] Drang nach Osten« (Wippermann 1981) instrumentalisiert werden und ein – zumeist bis heute unhinterfragtes – Phantasma einer minderwertigen, rückständigen slawischen »Rasse« zementieren (Interview mit Panagiotidis in Weigandt 2021).

So waren es vordergründig rechtsextreme Beleidigungen und (gewalttätige) Übergriffe, die unter dem Label »Rassismus« subsumiert und die von sozialwissenschaftlichen Forschungsarbeiten verstärkt seit Beginn der 1990er-Jahre adressiert wurden. Vor diesem Hintergrund blieb Rassismusforschung zumeist mit Forschung über Rechtsextremismus assoziiert (Räthzel 2012: 193–194; Kalpaka/Räthzel 2017a: 11; Messerschmidt 2009: 210–216; El-Tayeb 2016: 10).³² Infolgedessen erschienen – historische Kontinuitäten ausblendende – Phänomene bzw. als ungenau zu bewertende Konzepte wie »Ausländer- oder Fremdenfeindlichkeit«, deren begrifflich-theoretische Grenzen in der wissenschaftlichen Diskussion mittlerweile deutlich geworden sind (Mecheril/Scherschel 2011: 41),³³ als ideologische Momente des Rechtsextremismus, als politische Einstellungsmuster und somit relativ persistent als *das* Problem der Gegenwart.

Diese in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auszumachende Abwehr und Problemexternalisierung des Rassismus in ein – das Selbst weniger befragendes – extremes Außen ist zugleich von prominenten Forschungsperspektiven aus der Psychologie getragen. Individualpsychologische³⁴, psychoanalytische³⁵ und gruppenpsychologische³⁶ An-

32 Hierbei handelt es sich um eine Entwicklung, die auch auf europäischer und internationaler Ebene ausgemacht wurde (dazu siehe van Dijk 1992: 93, 114; Castro Varela/Dhawan 2015: 74–75).

33 Zu einer ausführlichen Kritik und Genese beider Termini siehe Terkessidis (2004).

34 Zu den individualpsychologischen Ansätzen können die Einstellungs- und Vorurteilsforschung (etwa Allport 1979; Pettigrew/Meertens 1995; Zick 1997; Pettigrew/Tropp 2006) gezählt werden, die Überlegungen zur Sozialisation, die Frustrations-Aggressions-These und die Sündenbocktheorie einschließen. Die Vorurteilsforschung analysiert das Problem des Rassismus »in den Wahrnehmungen und Einstellungen der Diskriminierenden« (Rommelspacher 1997: 157). Dabei gilt das Vorurteil stets als »Verirrung des Individuums« bzw. als »falsche Einstellung gegenüber bestimmten Gruppen« und Rassismus damit als individueller Irrtum (Terkessidis 2004: 36). Die Konzepte können allerdings kaum erklären, warum Einstellungen geteilt werden – »die Gesellschaft bleibt dem Individuum völlig äußerlich« – und warum »ganz bestimmte Gruppen betroffen sind« (ebd.: 37). Zu den individualpsychologischen Ansätzen sind ebenso die Studien zum autoritären Charakter (vgl. Adorno 1973; 1997) zu nennen, die über die Wirkung »tiefer liegender Persönlichkeitsstrukturen« »Fremdenfeindlichkeit« zu erklären versuchen (Mecheril/Scherschel 2011: 46). Diese lassen – so Rommelspacher – im Gegensatz zu anderen individualpsychologischen Ansätzen das soziale Umfeld und soziale Entstehungsbedingungen von »Fremdenfeindlichkeit« nicht gänzlich unberücksichtigt, da von einer rigiden Anpassung an bzw. Unterordnung unter autoritäre Familienmitglieder ausgegangen wird (Rommelspacher 1997: 157–161). Dennoch bleiben auch hier gesellschaftliche und politische Strukturen – der soziale Kontext – weitestgehend unberücksichtigt. Diese Lücke versuchen beispielsweise die Leipziger Autoritarismus-Studien zu schließen (siehe Decker/Brähler 2020; vgl. Marz 2020: 134–158).

35 Psychoanalytische Erklärungsversuche gehen auf Freud zurück, der das Fremde als Ausdruck eines Eigenen versteht (Freud 1919). In diesem Theoriegebäude werden verdrängte Anteile des Selbst auf das Fremde übertragen, da das Selbst ihnen im Fremden neu begegnet und sie dort stellvertretend ablehnt. Hierzu sind Kristevas Ausführungen »Fremde sind wir uns selbst« hervorzuheben (Kristeva 2016; siehe auch Rommelspacher 1997).

36 Gruppenpsychologische Ansätze (vgl. dazu etwa Sherif 2015; Sherif/Sherif 1969; Tajfel 1970; Tajfel/Turner 1986) tendieren dazu, die These eines »universellen Ethnozentrismus« (Rommelspacher

sätze betrachten allerdings kaum die historische, strukturelle und gesellschaftliche Einbettung, in der sich das Individuum bzw. Subjekt befindet (vgl. etwa Mecheril/Scherschel 2011: 43–50; Rommelspacher 1997). Jene Theorien versuchen primär zu verstehen, warum Individuen oder Gruppen »Fremden« gegenüber feindselig und gewalttätig eingestellt sind« (Mecheril/Scherschel 2011: 46), setzen damit die »historisch und gesellschaftlich vermittelte Logik der Unterscheidung zwischen *Fremden* und *Nicht-Fremden*« (ebd.: 46–47, Hervh. im Orig.) voraus und reproduzieren diese implizit.

Jene Verstehensperspektiven auf Rassismus sowie dessen Ver-Rechtsextremisierung können hierzulande bis heute als dominantes – aber unzureichendes – Alltagsverständnis von Rassismus ausgemacht werden. Eine Verkürzung auf die genannten Theorien kann Rassismus als eben auch oder gerade wirkmächtiges diskursives Deutungssystem verkennen, was wiederum nicht bedeutet, dass eine nach Komplexität strebende Analyse als rassistisch zu bewertender Ausschlusspraktiken nicht von diesen theoretischen Bezügen profitieren kann. In diesem Sinne versucht rassismuskritische Forschung, wie sie diese Arbeit versteht, die in einer Situation relevanten Spezifika und Bedingungen möglichst umfassend in den Blick zu nehmen und so mehrere Zugänge in Betracht zu ziehen, um das vielschichtige Phänomen Rassismus *besser* verstehen zu lernen.

Dass Rassismus kein Alleinstellungsmerkmal eines wie auch immer gearteten ›rechten Randes‹ der Gesellschaft ist, sondern dass sich rassistische und rassifizierende Praktiken und die mit ihnen verwobenen Wissensbestände normalisiert und unhinterfragt auch in den haarfeinen und kapillaren Wegen – inmitten – des Alltags finden, untersucht der noch relativ junge akademische Diskurs um Alltagsrassismus (etwa Essed 1991; Cohen 1992; Terkessidis 2004, 2010; Guillaumin 2016; Kilomba 2008, 2011; Fields/Fields 2014; Sow 2018; Oluo 2020; Mbembe 2020; Frieze 2021). Obschon der Terminus ›Rassismus‹ im Alltagsdiskurs als verbrannt gilt, ist es die Wirkmächtigkeit des Rassismus nicht – eine Erkenntnis, die gesamtgesellschaftlich immer wieder Ungläubigkeit hervorzurufen vermag. Die Schwarze Aktivistin Noah Sow bestätigt: »In Deutschland herrscht starke Verwirrung darüber, was Rassismus im Alltag denn nun ist. Die Mehrheit will glauben, dass Rassismus eine körperliche Gewalttat ist, am liebsten im Osten, und von Menschen begangen, die nicht zur Mehrheit gehören« (Sow 2018: 115). So kann man gerade im öffentlichen Raum zu der Feststellung gelangen, »daß es Rassismus ›bei uns‹ nicht gibt« (Osterkamp 1997: 104) und sprachliche Handlungen wie »*Ich habe nichts gegen Ausländer, aber ...*« avancieren zu geflügelten Aussagen und zu wirksamen Verleugnungsstrategien (ebd.: Jäger 1997: 142; van Dijk 1992). Auch wenn laut der quantitativ erhobenen Auftaktstudie zum *Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitor* ein Großteil der Menschen (61 %) nicht mehr bezweifelt, dass »Rassismus ›Alltag in Deutschland‹ ist« (DeZIM 2022: 7), gehört ein Gesicht zeigendes Sprechen über Rassismus bzw. dessen explizite Thematisierung und Problematisierung im Zusammenhang mit der eigenen Hand-

1997: 162) zu stützen, also von »einer quasi notwendigen Entgegensetzung eines ›Wir‹ gegenüber den ›anderen‹« auszugehen, wobei letztere »mit Aggressionen belegt werden, sobald sie als außerhalb der Eigengruppe wahrgenommen werden« (ebd.: 161). Ihr Gewinn liegt primär »in der Herausarbeitung der Mechanismen der Zuschreibungsprozesse zur Eigen- und Fremdgruppe« (ebd.: 163) auch unabhängig von ›ethnischen‹ Gruppen und der Skizzierung dieser Zusammenhänge in ›homogenen‹ Gesellschaften (siehe Elias/Scotson 2017).

lungspraxis vielenorts noch immer zum Unsagbaren, zum öffentlich Illegitimen (siehe auch DiAngelo 2018: 73):

Today many Whites condemn more blatant forms of racism and are often motivated to maintain nondiscriminating self-concepts. [...] [W]hen confronted with evidence of racism, dominant group members deny their own responsibility, claim that others probably did not mean it that way, and problematize those who refuse to accept racism: »You are exaggerating, you are oversensitive.« (Essed 1991: 5–7)

Der Beginn der wissenschaftlichen Thematisierung von ›Alltagsrassismus‹, »kalte[m] Rassismus«, wie es mein Gesprächspartner Abilio Effiboley konzeptualisiert, kann zu Beginn der 1990er-Jahre verortet werden.³⁷ Philomena Essed, die auf Grundlage von Gesprächen mit afroamerikanischen Frauen in den Niederlanden und den USA zu deren Ausschluss-erfahrungen im Alltag forschte und verhältnismäßig früh den Terminus ›Everyday Racism‹ entwickelte, leistete hierzu Pionier*innenarbeit (Essed 1991). In ihrer Studie betont sie, dass »racism« mehr ist als »structure and ideology« (ebd.: 2); sie spricht sich beispielsweise dafür aus, makro- und mikrosoziologische Paradigmen in der Analyse zusammenzuführen (ebd.), um ein besseres Verständnis dafür entwickeln zu können, wie und warum sich rassistische Praktiken im Bereich des Alltäglichen, der Routine – der alltäglichen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsweisen – fortwährend (re-)produzieren, verstärken oder abschwächen. So sind diskursiv geformte rassistische Ausschlusspraktiken immer auch in einen situativen Kontext und spezifische soziale – z. B. organisationsbezogene – Bedingungen eingebettet, die diese Ausschlusspraktiken mitformen und die so makrohistorische Perspektiven auf Rassismus erweitern (vgl. Scherr/Breit 2020).

In besonderem Maße eröffnet und offenbart dabei die »im rassistischen Diskurs gebildete und zumeist allgemein tolerierte und verwendete Sprache [...] einen Nexus zwischen dem ›Wissen‹, der strukturellen Macht sowie der rassistischen Praxis und prägt auf [...] umfassenden Ebenen die Realität des alltäglichen Rassismus« (Lavorano 2016a: 78). In Anlehnung an die Philosophin Judith Butler kann also gerade die Macht der Sprache für den ›alltäglichen Rassismus‹ als äußerst zentral bewertet werden, da sie stets Spuren der Vergangenheit inkorporiert.³⁸ Aus diskriminierenden, allusiven Äußerungen spricht nie nur ein Individuum (Bergmann 2016: 198), sondern ein »Chor von Rassisten« (Butler 2006: 128). Rassistisches Sprechen hat demnach »seinen Ursprung nicht im Subjekt, selbst wenn es das Subjekt braucht, um Wirkungen zu haben« (ebd.).

Alltagsrassistische Praktiken finden sich sodann subtil, zumeist unbemerkt und scheinbar bedeutungslos, normal und selbstverständlich in Sprache und Handlung, wo ihr herabsetzender und verändernder³⁹ Impetus mehrheitlich verkannt wird. Dies

37 Die ersten Studien zur Untersuchung von Rassismus im Alltag etablierten sich in den USA und den Niederlanden und gehen auf die einflussreiche Studie von Philomena Essed (1991) und die Arbeiten von Teun A. van Dijk (1991, 1992, 1987) wie auch Rudolf Leiprecht (1990, 2001) zurück.

38 Hierzu vgl. Arndt/Ofuatey-Alazard (2011).

39 Das Konzept des ›Veranderns‹ und damit die Herstellung spezifischer ›Anderer‹, die sich von einem ›Wir‹ unterscheiden, orientiert sich an Edward Saids Begriffskonstruktion des Othering im Kontext der von ihm nachgezeichneten Orientalisierung des ›Orients‹ durch den ›Westen‹ (Said 2003: 332).

unterstreichend spricht Achille Mbembe aus postkolonialer Perspektive von »Nanorassismus« (Mbembe 2020: 108) und die Anthropologin Heidrun Frieze von »Mikrorassismus« (Frieze 2021: 127). Derart unterschwellige Praktiken offenbaren sich in »scheinbar harmlosen alltäglichen Gesten [...], auf dem Weg über ein Nichts, eine scheinbar unbewusste Bemerkung, einen Scherz, eine Anspielung oder Andeutung, einen Lapsus, einen Witz, eine Konnotation« (Mbembe 2020: 108). In diesem Sinne breiten sich die »geschmeidigen«, mikroskopischen Praktiken des Alltagsrassismus »gern zwischen den Zeilen aus«, sie reihen sich »[s]cheinbar nebenbei und nebensächlich [...] zu einer zermürbenden ununterbrochenen Kette von Aggression, Herabsetzung, die historische Erfahrungen und Bilder aktualisieren, Hierarchie und Privileg festlegen markieren und fixieren« (Frieze 2021: 127). Sie bedingen auch – »und, das sei nicht verschwiegen« (Mbembe 2020: 108) – extreme Ausschreitungen und befördern den Schulterschluss mit Rechts. Das Stadtfest in Chemnitz (Sachsen) vom 26. August 2018 (siehe Frieze/Nolden/Schreiter 2019) spiegelt die Kulmination dieser Prozesse – »eine gewollte Boshaftigkeit, eine üble Absicht, einen absichtlichen Tritt oder Schlag, einen obskuren Wunsch, zu stigmatisieren und vor allem Gewalt anzuwenden, zu verletzen und zu erniedrigen und jene zu beschmutzen, die in unseren Augen nicht zu uns gehören« (Mbembe 2020: 108–109).

Die alltägliche (Re-)Produktion geschmeidiger Rassismen erzeugt also beständig eine *gesamtgesellschaftliche Illusion* von Rasse und schafft so doch eine rassistische Realität (vgl. Fields/Fields 2014).⁴⁰ Eine dichte Analyse der komplexen Realität »Rassismus«, der »twilight zone of [...] racecraft« (ebd.: 27), kann besonders gut gelingen, so betont Essed, wenn kreative pluridisziplinäre – und folglich herausfordernde – Analysen und Forschungsvorhaben realisiert werden, die sich nicht durch die Grenzen bestimmter Disziplinen einschränken lassen (Essed 1991: vii, 1, 7–8).

Bevor sich meine interpretativen Annäherungen an das »aber« in diesem Sinne entfalten werden, werfe ich einen reflexiven Blick auf den eingeschlagenen forschersichen Weg und die verwendeten Methoden, die diese Praxis ermöglichten.

40 Für das Phänomen einer Lebendigkeit des sozialen und diskursiven Konstruktes »Rasse« führen die Soziologin Karen E. Fields und die Historikerin Barbara J. Fields den Neologismus »Racecraft« ein. Die rassistische Praxis wirkt demnach im Alltag nicht als böser Aberglaube, aber – in Anlehnung an Hexenkunst – heimlich und unbemerkt, sodass als Ergebnis ein Glaube steht – eine »invisible ontology« (ebd.: 194) –, der sich dem Verstand und der eigenen Vorstellungskraft als eine lebendige Wirklichkeit präsentiert (ebd.: 18–19). Pointiert formuliert, benötigen alltagsrassistische Praktiken insofern keine »irrgeleiteten Rassistinnen oder Rassisten«; vielmehr reicht es aus, die allzu selbstverständliche »twilight zone of [...] racecraft« (ebd.: 27) tagtäglich unhinterfragt zu betreten und »the social alchemy of racecraft transforms racism into race, disguising collective social practice as inborn individual traits« (ebd.: 261).

