

### 3.2 Rassistische Unterscheidungen im Kontext von Migration

Die vorausgegangenen Ausführungen haben Rassismus als eine umfassende Struktur kenntlich gemacht, in die alle Subjekte eingebunden sind. Subjekte beziehen sich nicht nur partiell und temporär auf Rassismus, sondern sind grundlegend in selbst- und weltbildender Hinsicht in rassistische Vorstellungen und Praktiken eingebunden. Rassismus zeigt sich hier in seiner Struktur und Funktion, Spaltungen zwischen Subjekten und ihre Teilung in verschiedene Gruppen zu (re-)produzieren. Darüber hinaus gelingt es rassistisch vermittelten Vorstellungen und Praktiken, in den so geschaffenen Gruppen gemeinschaftsstiftende Beziehungen und Gruppenzugehörigkeiten innerhalb der eigenen Gruppe in Abgrenzung zu den als anders klassifizierten Gruppen und zugehörigen Subjekten zu fundieren (vgl. Hall 2000b, S. 13f.). Auch Robert Miles bezeichnet Rassismus als dialektischen Prozess und schlägt vor,

»Rassismus als eine Darstellungsform [zu begreifen], die, indem sie separate Gruppen bezeichnet, notwendigerweise als Ideologie der Eingrenzung und Ausgrenzung fungiert: wenn zum Beispiel die Hautfarbe als Bedeutungsträger konstruiert wird, so entstehen dadurch Ordnungskategorien, mittels derer die Menschen zugleich aus- und eingegrenzt werden« (1992, S. 106).

Wie diese Form der gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzung organisiert und mit rassistisch vermittelten Vorstellungen von Zugehörigkeit verknüpft wird, ist dabei an soziohistorisch changierende Formen von Ein- und Ausschluss gebunden. Auf die Notwendigkeit einer »strengen Anwendung des Prinzips der historischen Spezifik« verweist auch Stuart Hall (2012g, S. 127). Ausgangspunkt dieser Forderung ist für Hall der Umstand, dass Rassismus nicht »als allgemeines Merkmal menschlicher Gesellschaften« verstanden werden kann, sondern »historisch-spezifische Rassismen« existieren, die zu unterscheiden sind (ebd.; vgl. auch Balibar 1992b, S. 52). Diese Herangehensweise leugnet nicht den Umstand, dass übergreifende Merkmale festgestellt werden können, die »allen als ›rassistisch strukturiert‹ bezeichneten Gesellschaftssystemen gemeinsam sind« (Hall 2012g, S. 127). Hall betont vielmehr die Notwendigkeit, dem Trugschluss einer »gemeinsamen und universellen Struktur« zu entgehen, die die Annahme stützen würde, dass Rassismus »außerhalb einer spezifischen historischen Lokalisierung wesentlich derselbe bleibe« und damit transhistorischen Charakter besitze (ebd., S. 128). Rassismus ist aber weder »unter Abstraktion von anderen sozialen Verhältnissen erklärbar« noch auf diese reduzierbar (ebd.). Vielmehr ist die Reorganisation rassistischer Praktiken in konstitutiver Verbindung mit migrationsgesellschaftlichen Veränderungsprozessen zu analysieren (vgl. ebd., S. 128f.; vgl. ebd. 2000b, S. 11). Eine rassismustheoretische Analyse ist damit herausgefordert, die spezifischen, sozio-historischen sozialen Praktiken und das soziale Verhältnis herauszuarbeiten, das Rassismus zwischen objektivierenden und objektivierten Gruppen konstituiert (vgl. Bojadžijev 2012, S. 20ff.). Im Kern geht es um die Frage nach der Herstellung des Beziehungsverhältnisses der im Rassismus produzierten Gruppen und ihre relationale, zugleich aber hierarchisierte Positionierung zueinander (vgl. Terkessidis 1998b, S. 59) und die Frage, »welches die spezifischen Bedingungen sind, die dieser Form der Unterscheidung soziale Bedeutung

und historische Wirksamkeit verleihen« (Hall 2012g, S. 130). Das »Gesamtensemble«<sup>15</sup> institutioneller Strukturen auf materieller wie symbolisch-diskursiver Ebene bildet dabei »für jede historische Epoche und jede lokale Situation [...] eine eigentümliche Ausprägung dieses institutionellen Komplexes« und bringt »im Prozess des Ausschlusses durch Einbeziehung eine bestimmte Ausgrenzungspraxis und bestimmte Wissensbestände hervor« (ebd.).

Im Sinne einer an diese Überlegungen anknüpfenden, analytischen Rekonstruktion können verschiedene Rassismusformationen unter Einbezug sozio-historischer Kontexte sowie der sich darin artikulierenden Formen rassistischen Wissens unterschieden werden. In erster, grober Unterscheidung kann zwischen einem (überwiegend) biologistischen und einem kulturalistisch argumentierenden Rassismus differenziert werden (vgl. Müller 1992, S. 33; Terkessidis 1998b, S. 88ff.). Jost Müller und der an seine Analyse anschließende Mark Terkessidis differenzieren innerhalb des biologistischen Rassismus wiederum zwischen einem universellen (15.–18. Jahrhundert) und einem superioren Rassismus (19.–20. Jahrhundert). Der differentielle Rassismus – im Fachdiskurs auch als kultureller Rassismus<sup>16</sup> bezeichnet –, gewinnt Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung (vgl. Müller 1992, S. 32ff.; Terkessidis 1998b, S. 88ff.) und kann als eine bis in den Gegenwartskontext hineinreichende und darin dominant wirksame Formation des Rassismus verstanden werden.<sup>17</sup> Insbesondere für moderne Formen des Rassismus, die sich um den Komplex der Migration ranken, sind die Momente des Ein- und Ausschlusses und der Gleichzeitigkeit von Auf- und Abwertung migrantisch codierter Differenz in der Logik eines kulturell/differentiell argumentierenden Rassismus von symptomatischem Charakter (vgl. u.a. vgl. Balibar 1992a; Terkessidis 1998b, S. 13; S. 78ff.; 2004, S. 100). Für eine weitere Differenzierung der rassismustheoretischen Gegenstandsbestimmung von »Gastarbeit« wird daher nachfolgend zunächst die Formation eines kulturellen/differentiellen Rassismus als migrationsbezogene Form rassistischer Unterscheidung herausgearbeitet und sozio-historisch kontextualisiert (Kapitel 3.2.1). Darauf aufbauend wird argumentiert, dass und inwiefern sich Ein- und Aus-

15 Nach Mark Terkessidis (2004, S. 101) bildet und artikuliert sich der moderne Rassismus im »spezifisch modernen Ensemble der Institutionen [...]: der Arbeitsteilung bzw. dem Arbeitsmarkt, dem Nationalstaat sowie der kulturellen Hegemonie einer bestimmten Gruppe der Gesellschaft (wobei letzteres sowohl eine institutionelle Praxis in Schulen, Familien, Vereinen, Kirchen, industrialisierter Massenkultur etc. umfasst als auch die symbolische Matrix bezeichnet, welche das Gesamtensemble durchwirkt)«.

16 Die beiden Bezeichnungen kultureller/differentieller bzw. differentialistischer Rassismus werden teilweise synonym verwendet, so auch von Mark Terkessidis (1998b, S. 99) und Jost Müller (1992, S. 33f.).

17 Diese Unterscheidungen stellen idealtypische Abgrenzungen dar, die eine klare Trennung und Linearität verschiedener Phasen und Argumentationsweisen suggerieren, die angesichts der Komplexität und variantenreichen Formen rassistischer Plausibilisierungsstrategien jedoch nur bedingt treffend sind. Vielmehr wurde und wird auch in zeitlich später folgenden Epochen auf frühere Erklärungsvarianten zurückgegriffen. So sind neben kulturellen/differentiellen Rassismen auch heute biologistisch argumentierende Rassismen auszumachen. Ein nichtlineares Verständnis, das Überschneidungen und historische »Rückgriffe« als Regel versteht, erscheint daher als angemessener.

schlüsse im Zuge von ›Gastarbeit‹ über einen differentialistisch<sup>18</sup> argumentierenden Rassismus vollziehen und analytisch einordnen lassen (Kapitel 3.2.2).

### 3.2.1 Kultureller/differentieller Rassismus als migrationsbezogene Form der Unterscheidung

Im postnationalsozialistischen Deutschland zeichnet sich ab den 1945-er Jahren eine ansteigende gesellschaftliche, moralische und wissenschaftliche Diskreditierung des ›Rassebegriffs‹ aufgrund der Shoah und des Zweiten Weltkriegs ab (vgl. Mecheril/Scher-schel 2009, S. 40). In diesem Zusammenhang werden zunehmend »Zweifel am Wert des biologischen Konzepts ›Rasse‹« geäußert (Terkessidis 1998b, S. 100), die auch in wissenschaftliche Erklärungen münden. Das wohl prominenteste Beispiel ist die 1978 erstmalig erschienene »Erklärung über ›Rassen‹ und rassistische Vorurteile« der Deutschen UNESCO-Kommission (2000), in der die biologische Existenz menschlicher ›Rassen‹ widerlegt wird. Diese kritisch-distanzierenden Entwicklungen können jedoch nicht als schlichte Überwindung und Ablösung von Denk- und Handlungsmustern verstanden werden, die an ›Rasse‹-Konstruktion anknüpfen. Vielmehr ist nach der Reorganisation rassistischer Diskurse und Argumentationsmuster zu fragen.

In seinem 1956 gehaltenen Vortrag »Rassismus und Kultur« weist Frantz Fanon (1972) bereits auf eine sich abzeichnende Veränderung rassistischer Argumentationsmuster hin (vgl. auch Terkessidis 1998b, S. 101) und macht darauf aufmerksam, dass der biologistische Rassismus einer »Erneuerung, einer Nuancierung, einer Veränderung der Physiognomie« bedurfte (Fanon 1972, S. 39). In den rassistischen Wissen fundierenden Argumentationen steht deshalb nicht länger die Untersuchung und Vermessung der Körper im Vordergrund, das »Objekt des Rassismus ist nicht länger der einzelne Mensch, sondern eine Existenz-Form« oder ein »kultureller Stil« (ebd., S. 39f.). Knapp 30 Jahre vor Etienne Balibar, der in den 1990er-Jahren seinen vielfach zitierten Aufsatz »Gibt es einen ›Neo-Rassismus‹« veröffentlichte (1992a), spricht Frantz Fanon bereits Mitte der 1950er-Jahre von einer Entwicklung, in der die »westlichen Werte« [...] sich seltsamerweise wieder mit dem so berühmten Aufruf zum Kampf des ›Kreuzes gegen den Halbmond‹« treffen (1972, S. 40). Diese beobachtete Reorganisation des Rassismus und seine Fokussierung auf Kultur besitzt strukturelle Ähnlichkeiten mit biologistischen Rassismen (vgl. Völkel 2017, S. 98ff.). Es handelt sich jedoch um einen Rassismus, der nicht mehr explizit mit dem Begriff ›Rasse‹ operiert. Da das »vornehme Wort Kultur« anstelle des diskreditierten Begriffs ›Rasse‹ tritt, finden zwar sprachliche Verschiebungen statt; die Argumentation über die Kategorie Kultur »bleibt aber ein bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch«, wie auch Theodor W. Adorno konstatiert (1975, S. 277). Die sich vollziehende Verlagerung von der Biologie zur Kultur als Erklärungsgrundlage ermöglicht es, dass »rassistische[n] Identifizierungen beibehalten werden können, indem sie als kulturelle Unterschiedlichkeit dargestellt werden« (Messerschmidt 2010, S. 49).

18 Ich werde nach der Begriffserläuterung von kulturellem/differentiellen Rassismus (Kapitel 3.2.1) in Kapitel 3.2.2 die Begrifflichkeit »differentialistischer Rassismus« einführen und begründen, warum diese Begrifflichkeit für die vorliegende Studie vorgezogen wird.

Nicht nur die postnationalsozialistische Nachwirkung, auch die postkoloniale Situation Deutschlands und weiterer postkolonialer Staaten<sup>19</sup> wie Großbritannien trägt zu einem kulturell codierten Rassismus bei, der sich »nicht mehr gegen Sklaven, die in überseeischen Plantagen arbeiten, [richtet,] sondern gegen den großen Bevölkerungsteil, der nach dem Krieg aus der Karibik und aus dem indischen Subkontinent als ›Gastarbeiter‹ nach England emigriert ist« (Hall 2000b, S. 11f.). Durch diese umgekehrte und in der kolonialen Logik zunächst nicht intendierte Bewegung wird die Präsenz der Anderen im eigenen Innenraum der Nation zunehmend als Gefahr und unverzeihliche Provokation verstanden, wie Stuart Hall zusammenfasst:

»Manchmal glaube ich, die Engländer hätten uns lieben können, wenn wir bloß zu Hause geblieben wären. Aber dieser Affront, aufzutauchen, um nachzusehen, ob die Straßen Londons wirklich mit Gold gepflastert sind – das war zuviel für die englische Psyche« (Hall 2000b, S. 11f.).

In postkolonialer und rassismustheoretischer Hinsicht verweist dieser Zusammenhang nicht auf eine ungewöhnliche Verbindung und Wendung des kolonialen Projekts. Vielmehr wird hier die Verwobenheit der (post-)kolonialen Geschichte und Gegenwart deutlich, die treffend als »entangled histories« (Conrad/Randiera 2002, S. 17) gefasst werden kann. Eine damit einhergehende »relationale Perspektive« verweist auf die Unmöglichkeit, »eine Geschichte des Westens ohne die Geschichte der kolonisierten Länder zu schreiben und vice versa« (Castro Varela/Dhawan 2015, S. 15f.). Die Migration der Anderen wird zur Provokation, weil sie eine unvorhergesehene Bewegung vollziehen und damit beanspruchen, selbst den Ort aufzusuchen, an dem sie zu leben wünschen oder an dem sie aufgrund kolonialer Expansionen leben müssen (vgl. auch Messerschmidt 2007b, S. 7). Auch die antikolonialen Aufstände, Widerstandskämpfe und die Migrationsbewegung postkolonialer Anderer selbst (vgl. Castro Varela/Dahwan 2015, S. 42ff.; Mbembe 2014, S. 38ff.) sind als Faktoren für die Reorganisation rassistischen Wissens anzuführen, und nicht allein hegemoniale Diskurse und dominanzkulturelle Bestrebungen. Weil die Anderen nicht mehr an »ihrem Platz« sind und bleiben – wenngleich es auch während der kolonialen Phase Formen der (Zwangs-)Migration gab und die Präsenz der Anderen eine Realität darstellte, und die vollkommene Segregation immer eine Fiktion war<sup>20</sup> –, liegt jetzt jedoch eine andere rechtliche und politische Situation vor,

19 Die hier zitierten Arbeiten von Stuart Hall beziehen sich v.a. auf Großbritannien und breiter auf den englischsprachigen Kontext, während sich Etienne Balibar v.a. auf den französischsprachigen und nordafrikanischen Kontext bezieht. Mark Terkessidis beschäftigt sich neben dem deutschen Kontext auch mit dem US-amerikanischen Umgang mit Migration und zieht hier Parallelen, verweist aber auch auf Unterschiede. Gemeinsam ist den Ausführungen trotz ihrer den spezifischen geografischen, politischen und staatlichen Begebenheiten und insbesondere ihren unterschiedlichen postkolonialen Bezügen der Umstand, dass alle Länder als westeuropäische bzw. im weiteren Sinn nord-westliche Länder und kolonialisierende Gesellschaften im 21. Jahrhundert als klassische Einwanderungsländer gelten, die im Umgang mit Flucht und Migration auf rassistische Praktiken des Ein- und Ausschlusses zurückgreifen, die wiederum in unterschiedlicher Weise auf kulturelle bzw. differentialistische Rassismen rekurrieren.

20 Die Präsenz Schwarzer (deutscher) Menschen in Deutschland, die seit der Kolonialzeit ab 1884 zunahm, da u.a. französische Soldaten aus kolonialisierten Ländern im Ersten Weltkrieg für Frankreich kämpften und trotz rassistischer Kampagnen wie der »Schwarzen Schmach« (Mecheril/van

die andere Erklärungsformen für die Zurückweisung der Anderen notwendig macht. Wenn die Stellung des Menschen nicht mehr allein durch seine innere und äußere Natur in Form biologischer Eigenschaften erläutert und die vermeintliche Unterlegenheit rassifizierter Anderer zu plausibilisieren ist, bedarf es anderer Mittel der rassistischen Unterscheidung, wie Etienne Balibar anmerkt:

»Der neue Rassismus ist ein Rassismus der Epoche der ›Entkolonialisierung‹, 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« (Balibar 1992a, S. 28).

Die in der kolonialen und rassistischen Logik separiert gedachten geopolitischen und geografischen Räume werden nun zunehmend zu einem Raum. Diese ›Zusammenführung der Räume‹ auf und an einem territorial greifbaren Ort wird auch von postkolonialen Anderen selbst forciert, wenngleich diese Bewegung nicht allein als widerständiges Aufbegehren zu interpretieren ist, sondern auch aus materieller Notwendigkeit des Broterwerbs durch Arbeit in den alten Kolonien aufgrund der Zerstörung kolonialisierter Länder resultiert.

Für den bundesdeutschen Kontext konstituiert sich die Gruppe gastarbeitender Anderer zwar primär aus Personen im innereuropäischen Raum, die in keinem direkten postkolonialen Nachwirkungsverhältnis stehen, doch auch hier lassen sich mit Kien Nghi Ha (2003; 2004a; 2004d) (quasi-)koloniale Logiken des Einbezugs rassifizierter Anderer als Arbeitskraft aus historischer Perspektive im Hinblick auf ›Gastarbeit‹ konstatieren, die auf eine ›Zusammenführung‹ separat gedachter Räume im nationalen Innenraum verweisen. Zudem werden auch im Zuge von ›Gastarbeit‹ Bewegungen von außereuropäischen Anderen unter Verweis auf eine zu groß wahrgenommene, kulturelle Differenz unterbunden bzw. stark reglementiert und verweisen auf die Abwehr einer postkolonialen Gegenwart (Kapitel 3.2.2).

Die erneuerte Form des Rassismus rankt aufgrund der skizzierten sozio-historischen Kontexte und ihrer Bezugnahmen auf rassistisch vermittelte Unterscheidungspraktiken zunehmend »um den Komplex der Immigration«, dessen »vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen« (ebd.) ist. Dieses rassistische Wissen proklamiert zumindest nicht »auf den ersten Blick [...], die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere«, sondern hat sich »darauf ›beschränkt‹, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten« (ebd.). In der »Art und Weise«, in der die »Kategorie der *Immigration* als Ersatz für den Begriff der Rasse und damit als Agens einer Zersetzung des ›Klassenbewußtseins‹ funktioniert

---

der Haagen-Wulff 2016, S. 123) in Frankreich wie in Deutschland blieben (vgl. ebd., S. 122ff.), war und ist aufgrund verschiedener rassistischer Ausschlusspraktiken stets umkämpft; nicht zuletzt, da weißsein und Deutschsein ineinander verlinkt gedacht werden (vgl. Walgenbach 2005). Katharina Oguntoye (1997) verweist in ihrer Analyse auf den Fakt einer »afro-deutsche[n]« Geschichte Deutschlands, die jedoch strukturell ausgeblendet wurde und wird. Eine der wegbereitenden Arbeiten zur Einschreibung Schwarzer deutscher Frauen in den wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs ist der in den 1980er-Jahren erstmals erschienene Band »Farbe bekennen« von Katharina Oguntoye, May Ayim und Dagmar Schultze (1992).

[Hervorhebung im Original]«, sieht Etienne Balibar Hinweise für »eine relativ neue Sprache, [die] als Ausdruck einer neuen Artikulation zu begreifen ist, in der sich in einer auf Dauer angelegten Weise gesellschaftliche Praxis und kollektive Vorstellungen, Lehren von Wissenschaftlern und politische Bewegungen miteinander verbinden« und in der Lage sind, sich als hegemoniales Deutungsrepertoire für soziale Verhältnisse zu etablieren (ebd., S. 27).

Als Reaktion auf (Im-)Migrationsbewegungen, die als »umgekehrte« Bewegung postkolonialer Anderer nochmals von der gezielten und politisch gesteuerten Arbeitsmigration in Form von »Gastarbeit« abzugrenzen ist, die durch ein hohes, staatlich organisiertes Anwerbeverfahren und durch den Einbezug vornehmlich innereuropäischer Anderer gekennzeichnet war, zeichnet sich damit in übergreifender Hinsicht dennoch eine umfassende Wende aus, in der sich das Hauptaugenmerk staatlicher Praktiken im 20. Jahrhundert darauf richtet, das Phänomen der (Im-)Migration postkolonialer und migrantischer Anderer im Inneren der eigenen Nation zu beobachten, zu regulieren und zu quotieren (vgl. Terkessidis 1998b, S. 179ff.). Die regulatorischen Eingriffe werden qua rassistischem Wissen moderiert, das »[v]on der Theorie der Rassen bzw. des Kampfes der Rassen in der Menschheitsgeschichte« den Wandel »zu einer Theorie der »ethnischen Beziehungen« (oder auch der »*race relations*«) [Hervorhebung im Original] innerhalb der Gesellschaft« vollzieht (Balibar 1992a, S. 30). Wenn, wie Etienne Balibar weiter argumentiert,

»die irreduzible kulturelle Differenz die wahrhafte »natürliche Umwelt« des Menschen bildet [...], dann muß jede Verwischung dieser Differenz notwendig Abwehrreaktionen auslösen, zu »interethnischen« Konflikten und generell zu einem Anstieg der Aggressivität führen« [...]. Dabei handelt es sich, wie man uns erklärt, um »natürliche« Reaktionen, die aber zugleich gefährlich sind. In einer staunenswürdigen Kehrtwendung bieten sich uns derart die differentialistischen Lehren für die Aufgabe an, den Rassismus zu erklären (und ihm präventiv zu begegnen)« (ebd. 1992a, S. 30).

Etienne Balibar stellt das Moment der Aggressivität als Kern- und Angelpunkt einer solchen, differentialistischen Lehre des Rassismus dar, durch die es möglich wird, die Idee der Aufteilung in »Rassen« für obsolet zu erklären und von »Bevölkerungen und Kulturen« zu sprechen (ebd., S. 35). Diese differentialistische Logik besitzt dabei jedoch selbst quasi »biologische Reaktionen auf die kulturelle Differenz« und verweist damit auf eine »unauslöschliche Spur der Animalität des immer noch an seine erweiterte »Familie« und an sein »Territorium« gebundenen Menschen« (ebd.). Ein darin mobilisiertes Verständnis von Kultur ermöglicht es, sie als quasi-natürliche Kategorie zu entwerfen. Nicht mehr die Postulierung und nachzuweisende, vermeintliche Minderwertigkeit der Anderen ist dabei leitend und sie wird auch nicht mehr per se und in universeller Weise vertreten. Vielmehr wird das Verhältnis zwischen dem Wir und den Anderen als zu verhindernde »Grenzverwischung« definiert (Terkessidis 1998b, S. 103). Das Andere ist anders und darf in seiner Andersartigkeit existieren, wird sogar »bejaht«, aber in den dafür vorgesehenen territorialen Grenzen (vgl. ebd.; Müller 1992, S. 33). So ist das Moment der Unvereinbarkeit im kulturellen bzw. differentiellen Rassismus dominant. Es handelt sich damit nicht um einen ausschließlich und primär verneinenden, ausschließenden oder gar vernichtenden Rassismus, sondern einen in der Gestalt des Schutzes und



Bewahrens performativ wirksamen Rassismus, der im »Namen der ›Erhaltung‹ aller kulturellen ›Identitäten‹ und ihrer Differenzen« agiert und sich deshalb für eine »territoriale Trennung« ausspricht (Müller 1992, S. 33). Die essenzialistische, ahistorische und letztlich fundamentalistische Konzeption des Kulturbegriffs und ihre Anschlussfähigkeit für rassistische Unterscheidungspraktiken wird in der wissenschaftlich stark umstrittenen Auseinandersetzung Samuel P. Huntingtons (1996) »Kampf der Kulturen« (im englischen Original »Clash of Civilizations«) allzu deutlich (vgl. zur Kritik u.a. Çağlar 2002). Im Kern trifft und formuliert sie die im kulturellen Rassismus transportierte Idee der Feindlichkeit, des drohenden Krieges und der vermeintlich notwendigen Mobilisierung des Eigenen, das von der fremden Kultur der Anderen bedroht und ohne Verteidigung perspektivisch verdrängt werden wird. Insbesondere seit dem 11. September 2001 artikuliert sich der kulturelle Rassismus verstärkt als »antimuslimischer Rassismus« (vgl. Attia 2009; Attia/Keskinkılıç 2016), der seine Wirkmacht v.a. in der vorgestellten Unvereinbarkeit von christlichen Menschen und Menschen bezieht, die als muslimisch fremdbezeichnet werden.<sup>21</sup> In gegenwärtigen Rassismusformationen zeigt sich nicht nur ein verstärkender, kultureller Rassismus, sondern auch ein deutlich auszumachender (Wieder-)Anstieg völkisch-rassistischer und biologistischer Argumentationsweisen (vgl. Messerschmidt/Mecheril 2019), die auf semantischer Ebene in normalisierten Diskursen über Sicherheit, Bedrohung, »Übervölkerung«, »Überflutung«, »Ausnutzung« ihren Ausdruck finden und mehr oder minder den »Kollaps« des »deutschen Volkskörpers« diagnostizieren (vgl. Kourabas 2020, S. 216). Diese an Diskurse eines superioren Rassismus (Müller 1992, S. 33; Terkessidis 1998b, S. 92ff.) aus der Mitte des 19. Jahrhunderts erinnernde Artikulations- und Erscheinungsform kann auch als Re-Vitalisierung einer »rassistischen *Gemeinschaft* [Hervorhebung im Original]« (Balibar 1992a, S. 24) gefasst werden (vgl. Kourabas 2020, S. 216). Die Diskursivierung einer völkisch-rassistischen Ordnung der Abstammung festigt dabei die (Selbst-)Inszenierung als Opfergemeinschaft<sup>22</sup> und die rassistische Konstruktionen eines zu schützenden und zu verteidigenden Wirs (vgl. ebd.).

### 3.2.2 Der Ein- und Ausschluss Migrationsanderer als differentialistischer Rassismus

Im vorangegangenen Kapitel wurde mithilfe einer sozio-historischen Kontextualisierung der kulturelle/differentielle Rassismus als dominante, migrationsbezogene Form der Unterscheidung herausgearbeitet. Auf Pierre-André Taguieff (1998; 2000) geht der Begriff des differentialistischen Rassismus zurück, der oft gleichbedeutend mit dem

21 Populärwissenschaftliche Debatten, wie sie in Deutschland in prominenter Weise von Thilo Sarrazin geführt und aufgegriffen wurden (vgl. zur Kritik u.a. Foroutan 2011), knüpfen an dieses Denkmuster an, verstärken es zu einem kulturalistisch, genetisch und leistungsbezogenen Rassismus (vgl. Friedrich 2011) und befördern nicht nur ethnopluralistische Ansätze der Neuen Rechten (vgl. Müller 1995, S. 145ff.), sondern auch aufkommende pseudowissenschaftliche Publikationen und die Diskreditierung rassismuskritischer Forschung (vgl. Dirim/Castro Varela et al. 2016).

22 Insbesondere im sekundären Antisemitismus wird die Selbststilisierung als Opfer in vollkommener Verkehrung historischer Fakten vorgenommen (vgl. Messerschmidt 2007b, S. 9). Rassistische Gegenwartsdiskurse knüpfen an das Bild des bedrohten Selbst nicht nur über sekundären Antisemitismus, sondern auch über antimuslimischen Rassismus an (vgl. Attia/Keskinkılıç 2016, S. 171f.).

kulturellen bzw. differentiellen Rassismus verwendet wird und inhaltlich weitestgehend ähnlich argumentiert. Ich präferiere den Begriff des differentialistischen Rassismus für das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie und werde im Folgenden die wesentlichen Parameter eines differentialistischen Rassismusverständnisses explizieren und in vier argumentativen Schritten erläutern, worin die Verbindungen zum Erkenntnisinteresse und zum Gegenstand der vorliegenden Studie bestehen und damit die Begründung für diese Begriffswahl untermauern.

Nach Pierre-André Taguieff konstituiert sich der differentialistische Rassismus »seit Anfang der siebziger Jahre« in den folgenden Verschiebungen von Begriffen<sup>23</sup> und daran geknüpften Vorstellungen:

»Rasse → Ethnie/Kultur  
 Ungleichheit → Unterschied  
 Heterophobie → Heterophilie«  
 (2000, S. 21).

Zugleich betont Pierre-André Taguieff, dass nicht von einer stringenten Ablösung der Begriffe gesprochen werden kann. Seit rassistisches Wissen sich in produktiver Weise auf das Motto des »Rechts auf Unterschied« mit Bezug auf die ethnopluralistische Thematik« bezieht, zeichnet sich der differentialistische Rassismus nicht nur der Neuen Rechten dadurch aus, dass in ihm »zwei Arten der Formulierung des Rassismus« in einem konkurrierenden Verhältnis zueinander stehen: »das Preisen des Unterschieds (Heterophilie) und die Ablehnung des Unterschieds (Heterophobie)« (Taguieff 2000, S. 24). Das Befürworten von Differenz und Unterschieden, das in die »Heterophilie« mündet, speist sich weniger aus einem vom Rassismus distanzierenden Humanismus oder einer ethischen Position, die sich gegen die Verneinung oder Zerstörung des als anders Markierten wendet. Vielmehr liegt es in der inneren Ambivalenz des Rassismus in Form seiner unauflösbaren Verstrickung von Abwehr und Begehren begründet (vgl. Ferreira 2003, S. 156; Hall 2012d, S. 38; Velho 2010, S. 118). Die im differentialistischen Rassismus zirkulierenden Aussagen schwanken also konstitutiv »zwischen den Polen Verherrlichung und Herabsetzung, zwischen dem Feiern und der Ausgrenzung des Unterschieds« (Taguieff 2000, S. 24) und verweisen auf sein changierendes Spektrum innerhalb dieser beiden extremen Pole.

Mit dem Begriff des differentialistischen Rassismus wird damit *erstens* in grundlegender Weise auf das zugrunde liegende Strukturmuster des dominant rassistischen Wissens verwiesen bzw. ermöglicht das Sprechen über einen differentialistischen Rassismus es, dessen Kennzeichen deutlicher und genauer fassen zu können. Kultur kann hierbei als ein gegenwärtig dominanter Marker gefasst werden, der aber auch verschiebbar ist bzw. sein könnte. Bereits in der kulturellen Formation des Rassismus lässt sich eine »schleichende Verschiebung in Richtung auf Diskurse über Biologie beobachten: Diskurse über die Kultur als einer externen Regulierungsform des ›Lebendigen‹, über seine Reproduktion, seine Leistungen und seine Gesundheit werden ausgearbeitet« (Balibar 1992a, S. 35). Auch das Wiederaufgreifen und Wiederaufleben völkisch-na-

23 Auch Grada Kilomba betont den Wechsel von einem »concept of ›biology‹ to the concept of ›culture, and from the idea of ›hierarchy‹ to the idea of difference.« (2008, S. 65).



tionalistischer Referenzen v.a. im gesellschaftlichen und politischen Diskurs verweisen hierauf (vgl. Kourabas 2020, S. 215f.). Die fundamentale Scharnierstelle scheint das Moment einer differentialistischen Trennung zu sein, die eine Begegnung und ein Zusammenleben im gesellschaftlichen Innenraum der Nation problematisiert. Etienne Balibar betont die Notwendigkeit, »Forschungshypothesen darüber zu formulieren, wie die zukünftigen Formen von Rassismus aussehen, was sie sein könnten; Formen von Rassismus, die uns möglicherweise unvorbereitet treffen, weil sie im Gegensatz zu dem Bild von der Entwicklung unserer Gesellschaften und unserer politischen und kulturellen Systeme stehen« (2008, S. 19). Unter Einbeziehung der dargelegten Notwendigkeit Balibars ist es m.E. von Bedeutung, neorassistische Formationen einzubeziehen und mit einer Rassismusdefinition zu arbeiten, die in der Lage ist, das breite Spektrum rassistischer Varianten möglichst umfassend zu greifen, indem deren zugrunde liegendes, überschneidendes Muster herausgearbeitet wird. Aufgrund politischer, wirtschaftlicher und sozialer Transnationalisierungs- und Globalisierungsprozesse, die einen radikalen Ausschluss der *des Anderen* v.a. aus geopolitischen Gründen, d.h. einem internationalen, geschlechtlich und kapitalistisch strukturierten Arbeitsmarkt sowie einer politisch-staatlichen Verfasstheit als Demokratie nur schwerlich ermöglichen, gehe ich davon aus, dass das Moment der differentialistischen Bezugnahme für gegenwärtige Verhältnisse am ehesten zutreffend ist. Denn hierüber lassen sich, wenngleich natürlich auch andere, d.h. widersprüchliche und gegenläufige Formen auftreten, analytisch wachsam und vorausschauend rassistisch vermittelte Ein- und Ausschlusspraktiken auf übergeordneter Ebene beschreiben.

*Zweitens* ist der Begriff des differentialistischen Rassismus für das Erkenntnisinteresse und den Gegenstand dieser Studie treffend, da in den 1960er-Jahren und bis in die 1990er-Jahre hinein mit Blick auf ›Gastarbeit‹ nicht vorrangig Kultur, sondern stärker die ›südländische‹ Lebensart (vgl. Terkessidis 2004, S. 9f.), das Wesen, die Mentalität sowie das ›Ausländer\_in-Sein‹ dominante Marker waren, über die die rassifizierte Differenz zwischen dominanzkulturellem Wir und gastarbeitenden Anderen in Stellung gebracht wurde.<sup>24</sup> »Als die massenhafte Niederlassung der so genannten ›Gastarbeiter‹ nicht mehr zu übersehen war und aus den ArbeitsmigrantInnen Wohnbevölkerung wurde mit dem Anspruch auf Bürgerrechte [Hervorhebung im Original]« (Hess 2013, S. 81), musste der Abstand zum Eigenen erneuert werden. Die zu konstatierende Diskursverschiebung auf die zugeschriebene Differenzkategorie Kultur (vgl. u.a. Balibar 1992a; Taguieff 1998, S. 243) zeigt sich bezogen auf ›Gastarbeit‹ v.a. in der Wandlung der rassifizierten Figur der *des ›südländischen‹* und der *des ›ausländischen‹* Anderen hin zu seiner »Türkisierung« (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999, S. 159ff.). Diese sich in den 1960er-Jahren bereits anbahnende Differenzierung und Abwertung gegenüber türkischen Menschen in der Gruppe gastarbeitender Anderer hat sich beginnend mit den 1980er-Jahren verstärkt und zu einer Bedeutungsverschiebung beigetragen (vgl. Mecheril/Thomas-Olalde 2018, S. 179). Yasemin Shoorman (2014, S. 38) hält in diesem Zusam-

24 Vgl. hierzu u.a. Paul Mecheril (2004a); Katrin Schönwälder (2004, S. 257) und Mark Terkessidis (2004, S. 191). Das Othring, das dominant über den Begriff ›Südländer\_in‹ und ›Ausländer\_in‹ im Hinblick auf gastarbeitende Andere funktioniert, wird in Kapitel 5.3.7 und Kapitel 5.4.1 herausgearbeitet.

menhang fest, dass spätestens seit den 2000er-Jahren im Zuge der »ersten Leitkultur-Debatte« von einer »massive[n] Verschiebung der Wahrnehmung« ausgegangen werden kann, »im Zuge derer aus den ehemaligen ›Gastarbeitern‹, ›Türken‹ und ›Ausländern‹ zusehends ›Muslime‹ geworden sind«. Auch Jasmin Jihan Dean konstatiert unter Bezug auf Riem Spielhaus (2011, S. 12) und Yasemin Shooman (2014, S. 38) diese Bewegung und führt an, dass »Personen, die heute als Muslim\_innen im Fokus stehen, [...] damals noch zur übergreifenden Kategorie ›Ausländer‹ gezählt oder unter dem Aspekt ihrer Herkunft z.B. als ›Türken‹ wahrgenommen« wurden (Dean 2017, S. 102). Die dominante Referenz auf als muslimisch selbst- oder fremdbezeichnete Menschen bildet seit den 2000er-Jahren einen sich verstärkenden antimuslimischen Rassismus, der auf eine differentialistische Rassismusformation Bezug nimmt und hier v.a. über Kulturalisierung und »Religionisierung« (Mecheril/Thomas-Olalde 2011) arbeitet (vgl. u.a. Attia 2009; Shooman 2014). Für das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie verweist dieser Aspekt m.E. auf Hierarchisierungen und Spaltungen innerhalb der Gruppe gastarbeitender Anderer im Sinne eines in rassistischen Logiken virulenten Prinzips von ›Teile und Herrsche‹ (vgl. Castro Varela/Mecheril 2010a, S. 100; Hark/Villa 2017), die deutlich machen, dass sich differentialistischer Rassismus nicht nur zwischen dem natio-ethno-kulturellen Wir als deutsch und weiß imaginiertes Kollektiv, sondern auch innerhalb privilegierter und weniger privilegierter Gruppen gastarbeitender Anderer vollzieht und hier Zugehörigkeiten zum hegemonialen Wir verhandelt werden.<sup>25</sup>

*Drittens* kann das differentialistische Moment von Ein- und Ausschluss, dem das symbolisch-diskursiv geprägte Begehren und die auf Mehrwert orientierte Bezugnahme auf ethnisierte Differenz innewohnt, mit Pierre-André Taguieffs Heterophiliebegriff gefasst werden. Zugleich kann die materielle und symbolisch-diskursive Abwehr der Anderen sowie die Verfahren des Ausschlusses als eine Form der Heterophobie verstanden werden. Beiden Formen ist gemeinsam, dass der Topos der Differenz bemüht und Differenz als ambivalente Größe im Spannungsfeld eines Preisens von Unterschiedlichkeit und problematisierender Abwehr eingesetzt wird, um Ungleichheit herzustellen. Eine rassismustheoretische Analyse von ›Gastarbeit‹ kann mithilfe der Anwendung eines differentialistischen Verständnisses von Rassismus in übergreifend-systematischer Absicht das dominante, rassistisch grundierte Muster in Bezug auf ›Gastarbeit‹ fassen. Dieses konstituiert sich in der widersprüchlichen Bezugnahme auf die zugeschriebene Andersheit der Anderen in materieller und symbolisch-diskursiver Hinsicht.

*Viertens* fokussiert sich – wie bereits mit Bezug auf Étienne Balibar verdeutlicht – der reformierte europäische Rassismus auf »den Komplex der Immigration« und hat sich um diesen herum herauskristallisiert (vgl. Balibar 1992a, S. 28). Es sind also nicht mehr so sehr die Anderen im Außen, die problematisiert werden, sondern die Anderen, die vom nationalen Außen kamen und kommen. Die postkolonialen, außereuropäischen Anderen, die eigenständig in die ›Mutterländer‹ der Kolonisierenden migrieren, oder aber, im Fall von ›Gastarbeit‹, der überwiegend innereuropäischen Anderen, die

25 Dieser Aspekt wird an mehreren Stellen der Arbeit aufgegriffen und im Hinblick auf hierarchische Spaltungen innerhalb der Gruppe im Zuge des Ge-Brauchs gastarbeitender Anderer thematisiert, u.a. in Kapitel 4.3.3, 5.3.5 und 5.3.8.

einerseits in gewissem Maße ›gerufen‹ wurden, und deren Erscheinen bei der Beanspruchung eines materiellen und symbolisch-diskursiven Platzes im nationalen Innen andererseits zugleich Ärger, Abwehr und strukturelle Herabsetzung und Ausgrenzung hervorruft (vgl. u.a. Institut für Demoskopie Allensbach 1972; Körner/Spies 1982, S. 402; Taguieff 2000, S. 38ff.).

Für den Fortgang dieser Analyse möchte ich eine rassismustheoretische Differenzierung in Bezug auf Migration vorschlagen, die sich in der Trennung der Migrationsbewegungen von außereuropäischen und innereuropäischen Anderen und ihren unterschiedlichen Formen des Ein- und Ausschlusses anbringen lässt. Diese ist anzunehmen, da die natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeitsordnung in partieller und bestimmter Weise v.a. für südeuropäische Andere für einen temporären Arbeitsplatz geöffnet und zugleich für rassifizierte Andere, die als zu weit entfernt vom Eigenen konstruiert wurden, begrenzt bis geschlossen wurde. So wurden außereuropäische Andere primär nicht als gastarbeitende Andere adressiert und für den Arbeitsmarkt einbezogen, wobei v.a. auf zu große kulturelle Differenzen Bezug genommen wurde (vgl. Schönwälder 2001; 2004). Hier zeigt sich beispielhaft die vielschichtige Logik kolonialrassistischer und rassistischer Praktiken der Teilung und ihrer Wirksamkeit, die auch im Rahmen von ›Gastarbeit‹ thematisch wird. Während beispielsweise weiß geltende Portugis\_innen selbst Teil einer kolonialisierenden Gesellschaft sind und als gastarbeitende Andere in hierarchischer Abgrenzung zu weißen Deutschen als arbeitende Andere einreisen konnten, wurde die Einreise kolonialisierter, Schwarzer Anderer und People of Color im Kontext von Arbeitsmigration deutlich strenger reglementiert bzw. teilweise gänzlich verunmöglicht (vgl. hierzu ausführlich Bojadžijev 2012, S. 90ff.; S. 104ff.; Schönwälder 2001, S. 257ff.; 2004, S. 249ff.).<sup>26</sup> Hier zeigt sich Ein- und Ausschluss auf einer supranationalen Ebene und in Abgrenzung zu weißen Deutschen und Schwarzen Anderen. ›Gastarbeit‹ konstituiert sich also nicht nur über die vorgenommenen Abgrenzungs- und Ausgrenzungspraktiken zwischen weißen, dominanzkulturellen Deutschen und gastarbeitenden Anderen, sondern auch in rassifizierender Logik einer Abgrenzung zu außereuropäischen Anderen, deren Einreise überwiegend unterbunden wird, da sie als ›zu sichtbar anders‹ verstanden werden. Sichtbarkeit und Differenz werden jedoch zugleich auch über Mentalitätszuschreibungen, Kultur/Religion und räumliche Nähe und damit assoziierte Eigenschaften verbunden. Der ausschließende Einbezug innereuropäischer Anderer in Abgrenzung zu außereuropäischen Anderen ereignet sich also auch über die Etablierung eines europäischen Raums, der sich über die Konstruktion von weißsein und Christlichsein vollzieht und hier neben der color line v.a. eine ›culture line‹<sup>27</sup> mobilisiert und damit über differentialistisch verfasste Konstruktionen rassisti-

26 Ausnahmen bzw. ›Grenzfälle‹ zeigen sich hier u.a. in Bezug auf die sog. Anwerbeländer Marokko und die Türkei im Zuge von ›Gastarbeit‹. Wie bereits herausgearbeitet wurde die Gruppe gastarbeitender Anderer mit diesem Herkunftsbezug zwar teilweise einbezogen, aber auch aufgrund ihrer praktizierten und/oder zugeschriebenen, kulturellen und religiösen Differenz stärker problematisiert und rassifiziert.

27 Ich übertrage hier den Begriff der »color line« (vgl. Farr 2005, S. 40) auf die im differentialistischen Rassismus dominant in Anschlag gebrachte, zugeschriebene Kulturdifferenz, in die ich auch Religion als kulturelle Praxis einschließe. Hautfarbe als Unterscheidungsmerkmal für soziale Hierarchisierung verschwindet hierbei nicht, sondern bleibt weiter wirkmächtig.

sche Vorstellungen von Nähe und Ferne (Un-)Zugehörigkeit und Spaltungen vermittelt (Kapitel 4.3.3).

### 3.3 Verwobene Machtverhältnisse – Rassismus relationieren

Von der Prämisse einer sozio-historisch relativ kontingenten Verfasstheit von Rassismen ausgehend sind weiter die Verwebungen mit anderen Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu berücksichtigen, da rassistische Praktiken niemals alleinig, aber auch nicht in anderen Macht- und Dominanzverhältnissen aufgehend auftreten und verstanden werden können. Die nachfolgenden Überlegungen behandeln drei ausgewählte Verwebungen<sup>28</sup>, die in meinen Augen in besonderer Weise für die rassismustheoretische Perspektivierung von ›Gastarbeit‹ bedeutend sind: Die Verwebung von Rassismus und Kapitalismus (Kapitel 3.3.1) fokussiert auf die Praxis von Ein- und Ausschluss, die im Sinne einer kapitalsteigernden Maxime moderiert wird, sodass rassifizierende Praktiken entweder durch ökonomische Überlegungen zur Profitsteigerung zurückgedrängt und in Formen des profitablen Einbezugs ermöglicht oder aber rassifizierende Praktiken gewinnbringend eingesetzt werden, um ökonomische Gewinne durch den Ausschluss rassifizierter Gruppen im Sinne des ›Schutzes‹ der autochthonen Wirtschaft sowie des dominanzkulturellen Wirs abzusichern. In Formen der Verwebung von Rassismus mit Klassenverhältnissen (Kapitel 3.3.2) zeigt sich, wie klassenspezifische und rassistische Praktiken im Zuge des Ein- und Ausschlusses im Umgang mit Migrationsanderen zusammenwirken und die Position gastarbeitender Anderer bedingen, die in Abgrenzung zu anderen Einschlusspraktiken Migrationsanderer v.a. die brauchbare Arbeitskraft in Arbeitssegmenten mit repetitiven und körperlich belastenden Tätigkeiten definieren. In der letzten ausgewählten Verwebung wird die Verschränkung von Rassismus und Geschlechterverhältnissen (Kapitel 3.3.3) komplementiert, in der die vergeschlechtlichte Dimension rassistischer Zuschreibungspraktiken insbesondere für weibliche Personen deutlich wird.

#### 3.3.1 Rassismus und Kapitalismus

Wie in den vorangegangenen Ausführungen bereits erkennbar wurde, ist das Moment des Ein- und Ausschlusses für differentialistische Praktiken des Rassismus symptomatisch. Nicht nur für rassistische Praktiken ist dieses Moment konstitutiv, es ist auch für die ökonomische Gestalt gesellschaftlicher Systeme kennzeichnend, die kapitalistisch organisiert sind. Stuart Hall betont, dass »Rassismus [...] in den modernen kapitalistischen Industriegesellschaften zu einem bestimmenden Moment geworden« ist (2000b, S. 8). Er geht jedoch nicht von der Dominanz ökonomistischer oder rassistischer Strategien aus, da es unmöglich ist, »›Rasse‹ allein unter Bezug auf ökonomische Beziehungen

28 Nicht nur Paul Mecheril geht von einem gesellschaftlichen Raum aus, der »durch unterschiedliche Dimensionen gesellschaftlicher Ungleichheit, Differenz und Ungerechtigkeit hervorgebracht wird« (2008). Diese mehrfachen Verwebungen werden hier einer Komplexitätsreduktion unterzogen, um die Phänomene für das Erkenntnisinteresse der Arbeit zu schärfen und ihre analytische Bearbeitung möglichst differenziert zu ermöglichen.