

Gesine Drews-Sylla,
Renata Makarska (Hg.)

Neue alte Rassismen?

Differenz und Exklusion
in Europa nach 1989

[transcript] Kultur und soziale Praxis

Gesine Drews-Sylla, Renata Makarska (Hg.)
Neue alte Rassismen?

Kultur und soziale Praxis

GESINE DREWS-SYLLA, RENATA MAKARSKA (HG.)

Neue alte Rassismen?

Differenz und Exklusion in Europa nach 1989

[transcript]

Gedruckt dank der Unterstützung des Schroubek Fonds Östliches Europa, der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (FB 06, Arbeitsbereich Polnisch) und des Intramuralen Förderprogramms Universität Tübingen »Projektförderung für NachwuchswissenschaftlerInnen«.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/>.

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2015 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Printed by Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-2364-2
PDF-ISBN 978-3-8394-2364-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung

Gesine Drews-Sylla/Renata Makarska | 7

I

Rassismus, Ausgrenzung und Integration in Europa nach 1989

Josef Held | 29

Islam und Rassismus in Deutschland

Paula Schröde | 45

»Weil die Weißen es so möchten«

Rassismus gegen Roma/Romnija in der Slowakei aus der Perspektive der Critical Whiteness Studies. Eine Annäherung

Barbara Tiefenbacher | 69

»Wir verteidigen das Magyarentum!«

Völkischer Ethnonationalismus, Ethnopluralismus, die Ideologie der Neuen Rechten und das neue Grundgesetz Ungarns

Magdalena Marsovszky | 103

Race and Ethnicity on Russian Television: News Coverage of the Manezhnaja Riots

Stephen Hutchings/Vera Tolz | 133

Homophobie und Rassismus

Eine figurationssoziologische Betrachtung des Falles von Bayard Rustin

Nicole Hirschfelder | 149

II

»trugen viele der Leichen seidene Damenunterwäsche«

Antisemitische Altlasten der Lektüre im Deutschunterricht

Barbara Wiedemann | 167

**»Brüderlichkeit und Einheit« in Tito-Jugoslawien
und ihr Umschlag in die Rhetorik des Brudermords**

Tanja Zimmermann | 187

»Wohlwollende Ratschläge«

Der Umgang französischer Verlage mit frankophonen Autoren
Cornelia Ruhe | 205

**Rassismus als diskursive Praxis und gesellschaftliches System in
der filmischen Darstellung: MARIAN (1996) und HOREM PÁDEM (2004)**
Gesine Drews-Sylla | 223

Die Ambivalenz der Fremdheit

Über den Umgang mit ›alten‹ und ›neuen‹ Minderheiten in Polen
nach 1989
Renata Makarska | 253

III

Extremismus- und Rassismusprävention im 21. Jahrhundert
Erfahrungen aus der Praxis
Regina Bossert/Lars Legath | 279

Das Projekt Weltethos als Rassismusprophylaxe

Stephan Schlensog | 293

Ein Anti-Rassismus-Workshop zwischen zwei Buchdeckeln
ManuEla Ritz | 307

Autorinnen und Autoren | 319

Index | 325

Einleitung

GESINE DREWS-SYLLA/RENATA MAKARSKA

I

Der vorliegende Band widmet sich der Analyse von Rassismen in Europa nach 1989. Der untersuchte Raum reicht dabei von Frankreich bis Russland. Dieser Zeitrahmen ist durch einen mehrfachen Paradigmenwechsel geprägt: Zum einen setzen sich ab den 1990er Jahren verstärkt neue Entwicklungen in der Rassismusforschung durch. Zum anderen ist dies eine Phase der Neustrukturierung Europas nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Regimes mit Auswirkungen für beide Seiten des einstmals geteilten Europa. Ein besonderes Augenmerk wurde daher auf die Situation in Ostmitteleuropa gerichtet, in der diese Entwicklungen besonders intensiv aufeinander trafen und für das noch vergleichsweise wenig Forschung vorliegt.

In der Konzeption des Buches gehen wir grundlegend von Verschränkungen paneuropäischer rassistischer Diskurse mit der Moderne (vgl. z. B. Geulen 2007) aus. Dementsprechend sind in ganz Europa z. T. ähnliche Formen von Rassismen zu finden, die unter Berücksichtigung der jeweils spezifischen historischen, situativen und kulturellen Bedingungen aufgearbeitet werden müssen.¹ Rassismen sind zudem in den europäischen Gesellschaften auf allen Ebenen präsent, und sie reichen von extremistischen Gewalttaten bis hin zu ungewollten Stabilisierungen stereotypisierender oder dichotomisierender Diskursfiguren in antirassistisch ausgerichteten Diskussionen. Von Rassismen betroffen sind dabei alte wie neue Minderheiten, alt eingesessene Bevölkerungsgruppen ebenso wie durch die Globalisierung nach ganz Europa strömende Menschen.

1 Die gesamteuropäische Dimension des Antiziganismus hat jüngst Bogdal (2011) in seiner Studie *Europa erfindet die Zigeuner* herausgearbeitet.

Paneuropäisch ist auch die Selbstkonzeption der europäischen Gesellschaften als ›rassismusfrei‹, die erst seit den 1990er Jahren zunehmend in Frage gestellt wird. Das Problem des Rassismus wurde entweder in der Vergangenheit bzw. außerhalb der eigenen Gesellschaft, entweder im Anderen oder allenfalls an den extremistischen Rändern der eigenen Gesellschaft verortet. Diese Verortung erlaubte eine scharfe moralische Abgrenzung und die trügerische Gewissheit, mit dem Übel des Rassismus selbst etwas zu tun haben zu müssen. In genau dieser Figur liegt jedoch eines der Grundprobleme rassistischen Denkens. Die Erkenntnis, dass Rassismen auch das Denken und Handeln in der Mitte der Gesellschaft beeinflussen, setzte sich erst spät durch.

Gemeinsam für Ost und West ist ebenso das Konglomerat von alten und neuen Rassismen, wobei diese oft schwer voneinander zu trennen sind. Zum transnationalen Antisemitismus und Antiziganismus kommen eine ganze Reihe von rassistischen Handlungen den nach alten Mustern in immer neuen Varianten als Andere oder Fremde konstruierten (Im-)Migrant/innen gegenüber und auch eine immer stärkere Welle des Antiislamismus, der seinerseits alte Orientalismen neu auflädt. Den neuen Rassismus bezeichnet Étienne Balibar (2010: 28) in Abgrenzung zu Interpretationsmustern, die den klassischen Rassismus als ein Rechtfertigungsphänomen der kolonialen Expansion des westlichen Imperialismus deuten, als »ein[en] Rassismus der Epoche der ›Entkolonialisierung‹, in der sich die Bewegungsrichtung der Bevölkerung zwischen den alten Kolonien und den alten ›Mutterländern‹ umkehrt«. Der gegenwärtige Rassismus hängt also vor allem mit dem Phänomen der Migration zusammen, die längst nicht mehr nur eine Bewegung zwischen ehemaligen Kolonien und ihren jeweiligen Kolonisatoren, sondern eine globale ist, und konzentriert sich darauf, »die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten«. (Balibar 2010: 28)

Die Formulierung, für die wir uns im Titel entschieden haben, »neue alte Rassismen«, drückt daher die Erkenntnis aus, dass auch in (wie den von Balibar beschriebenen) neueren Phänomenen die altbekannten rassistischen Motivationen und Mechanismen stecken.

Zu Beginn der 1990er Jahre – und seither immer wieder – wurde Europa, das sich im Westen wie im Osten glaubte, vom Rassismus befreit zu haben, von Rassismen erschüttert. In Westdeutschland und Frankreich finden sich zu diesem Zeitpunkt einander sehr ähnliche Grundkonstellationen: Der Rassismus wurde nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem mit dem Nationalsozialismus und der Shoah assoziiert und als Rassenrassismus bzw. biologischer Rassismus begriffen, der durch die Widerlegung der Existenz biologischer Rassen für überwun-

den gehalten wurde. In Frankreich assoziierte man den Rassismus trotz der eigenen Kolonialgeschichte ebenfalls vor allem mit dem Antisemitismus. Erst in den 1980er Jahren – nach Kämpfen der jeweiligen Interessensgruppenvertreter in Bürgerrechtsbewegungen – reifte im Westen Deutschlands ein öffentliches Bewusstsein dafür, dass auch andere Gruppierungen wie Sinti und Roma oder Homosexuelle durch den nationalsozialistischen Rassismus und dessen Vernichtungsmaschinerien betroffen waren immer noch und durch Rassismen bedroht werden. Der Begriff »Rassismus« wurde lange zudem durch Ausdrücke wie »Ausländer- oder Fremdenfeindlichkeit« umgangen. Die Folge war in beiden Ländern die gleiche: Sowohl die deutsche als auch die französische Gesellschaft verortete Rassismen bis weit in die Mitte der 1990er Jahre weder in der Gegenwart noch in ihrer Mitte und konzipierte sich – gerade wegen ihrer ideologisch und hochgradig moralisch geprägten Antirassismusdebatten – als rassismusfreien Raum (vgl. hierzu Räthzel 2002: 5/6).

In den ehemals sozialistischen Ländern Ostmitteleuropas findet sich zu Beginn der 1990er Jahre eine ähnliche Ausgangslage, wenn auch die Gründe anders gelagert sind. Ian Law spricht von »Rassismen ohne Rassismus« (Law 2012: 156) und meint damit die ebenfalls grundlegende Selbstkonzeption der sozialistischen Länder als rassismusfrei trotz auch in diesen Gesellschaften existierender Formen von Rassismus. Hierfür können zwei Faktoren verantwortlich gemacht werden: Zum einen wurden Ungleichheiten jeglicher Art, also auch Rassismen, als nicht-existent wahrgenommen und von der Vorstellung der Klassenunterschiede überschattet. Dadurch sollte die Einheit in Gleichheit erreicht werden. (Vgl. die Beiträge von ZIMMERMANN und MAKARSKA in diesem Band). Zum anderen wurde das Problem des Rassismus als außerhalb der sozialistischen befindliches und nur in kapitalistischen Gesellschaften existierendes verortet. Ein Beispiel hierfür ist auch die DDR, die sich als rassismusfrei entwarf und sich so in der Propaganda von der BRD positiv abzugrenzen suchte.² Das Phänomen des Rassismus wurde (wie auch in Teilespekten westeuropäischer Diskurse) sehr eng über die Hautfarbe als Diskriminierung »Schwarzer« durch »Weiße« in Kontexten des Westens (v. a. in Südafrika oder den USA), des Imperialismus und des Faschismus situiert. (Law 2012: 39)

2 Diese Figur kehrte sich nach der Wende um. Nun grenzte sich der Westen vom Osten Europas durch Rassismusvorwürfe ab. Kürti (1997: 47) verweist deutlich auf das Janusgesicht dieses Blicks. Wenn der Westen den Osten als in vergangenen Ethnonationalismen verfangen anprangere, so vergesse er dabei, dass der Westen all dies – Rassismus, Expansionismus und Xenophobie – in anderer Gestalt auch habe.

Infolge dieser Konstellation entstanden Selbstkonzeptionen der jeweiligen postsozialistischen Gesellschaften, die Rassismus ebenfalls nicht als eigenes Problem betrachteten, sondern im Außen positionierten. Ein politisches Umdenken setzte, wie Čakl/Wollmann (2005) für das Beispiel der Tschechischen Republik herausgearbeitet haben, erst gegen Ende der 1990er Jahre ein.

Fraglos gibt es auch eine Reihe von lokalen Differenzen sowohl zwischen den ehemals kommunistischen als auch den westlichen Teilen Europas und zwischen den jeweiligen lokalen Situationen. Auf eine Besonderheit in den Staaten Ostmitteleuropas macht László Kúrti (1997: 41) aufmerksam. Er liest das Erstarren von postkommunistischen Rassismen mit Prozessen der nationalen Selbstfindung in Ostmitteleuropa quer, die mit eigenen Exklusionserfahrungen aus den Zentren Europas interagieren und zur Selbststabilisierung die Produktion von negativen Stereotypen fördern.

Die Länder Westeuropas sind hingegen schon länger und auf andere Weise als die Staaten im ehemaligen Ostblock mit dem Zustrom von Migrant/innen aus nicht-europäischen Ländern konfrontiert, der eine unmittelbare Folge von Kolonialismus und/oder Arbeitsmarktpolitik ist. Diesem Phänomen sind nun auch die Länder Ost- und Ostmitteleuropas verstärkt ausgesetzt, wo es sich mit anderen lokalen und transeuropäischen Problematiken verknüpft. Nicht zuletzt deswegen geht seit ca. einem Jahrzehnt, und dies trotz der zunehmenden Erkenntnis, dass Rassismen (immer noch) gesellschaftlich wirksame Kräfte sind, eine Welle des neuen Rassismus durch Ostmitteleuropa. Die Diagnose betrifft beinahe alle Länder gleichermaßen, obwohl das problematischste Beispiel das heutige Ungarn darstellt (vgl. dazu den Beitrag von MARSOVSZKY in diesem Band). Und auch in den Gesellschaften des westlichen Europas sind beunruhigende Entwicklungen zu beobachten, die alle davon zeugen, dass der Rassismus sich dem neu geordneten und zunehmend globalisierten Europa mit seiner Obsession für innere wie äußere rigide Grenzen (vgl. Räthzel 2002: 19-21) angepasst hat. Taguieff (2000: 17) spricht in diesem Zusammenhang von einem »Paradoxon der Spätmoderne«. Denn gerade wegen der Globalisierung mit ihren Forderungen nach einer Welt ohne Grenzen entstehe »eine parzellierende, fragmentierte, vom Konflikt geschützte Welt«, in der sich Menschen durch Rassismen Feinde erschaffen, wo es keine gebe. Die Aufgabe antirassistischer Forschung und Praxis ist es, dafür immer neue und angepasste Methoden des Ausgleichs zu suchen.

All dies macht es schwierig, eine ›aktuelle‹ Studie zum Rassismus vorzubereiten, denn jedes Jahr bringt neue Phänomene und Fälle (aber auch neue Forschung) mit sich. Wir zählen nur die eklatantesten Beispiele der letzten Jahre in verschiedenen Ländern Europas auf. In Deutschland hat Thilo Sarrazins Buch *Deutschland schafft sich ab* (2010) zu einer gesellschaftlichen Diskussion über

Migrant/innen geführt, die Sprache der Debatte war aber nicht nur politisch inkorrekt, sondern offen rassistisch. Ebenso im Sommer 2010 wurden Migrant/innen, die den Romvölkern angehören, aus Frankreich abgeschoben, was eine nicht nur in Frankreich geführte Diskussion in Gang setzte. Die Mordserie an Migranten in Deutschland 2000-2006 sowie der 2013 begonnene Prozess gegen die Mitglieder des Nationalsozialistischen Untergrunds (NSU) – in der Person von Beate Zschäpe – rückten die gewaltbereiten rassistischen Ränder der Gesellschaft ins Rampenlicht und sorgten für viele Kommentare, die auch die prozessbegleitenden Faktoren betreffen: z. B. die Debatten über die Verteilung der Plätze für die Presse im Gerichtssaal. Im Jahr 2009 wurde in Polen eine Frau während der Geburt des achten Kindes ohne ihre Zustimmung zwangssterilisiert, angeblich aus gesundheitlichen Gründen, ein Beispiel für den weit verbreiteten sozialen Rassismus. Im gleichen Jahr entschuldigte sich der tschechische Premierminister für die Zwangssterilisierung von Romnija, die in der Tschechischen Republik noch nach der Wende praktiziert wurde. Im slowakischen Košice (Kaschau) wurde parallel zu den Feierlichkeiten zur Kulturhauptstadt Europas 2013 eine zwei Meter hohe Mauer errichtet, die das Roma-Viertel Luník IX von einem benachbarten Parkplatz und einer Nicht-Roma-Siedlung abtrennte.³ In Russland lässt sich seit vielen Jahren ein Anwachsen rassistischer Ausschreitungen beobachten, die sich vor allem gegen Migrant/innen aus den ehemaligen Sowjetrepubliken richten, aber beispielsweise über die nationalistischen Positionen von A. G. Dugins Neo-Eurasianismus auch in der Politik wirkmächtig werden. In zahlreichen Ländern Europas, darunter Österreich, Tschechien, die Niederlande, Italien oder in jüngster Vergangenheit Ungarn, Frankreich oder die Schweiz, konnten seit den 1990er Jahren immer wieder politische Gruppierungen mit nicht nur offen rechts, sondern auch explizit rassistisch ausgerichteten Programmen hohe Wahlerfolge erzielen (vgl. den Beitrag von MARSOVSZKY zu Ungarn).

Die Liste der Beispiele ließe sich fortführen. Sie verweist auf ein ungebrochenes Vorhandensein rassistischen Denkens in ganz Europa und zeigt deutlich das Phänomen der neuen Welle von Rassismus auf, die nach der Wende 1989/90 ansetzt. Paradigmatisch lässt sich hier auch eine in acht europäischen Ländern durchgeführte Umfrage der Friedrich-Ebert-Stiftung nennen, die im Jahr 2011 veröffentlicht wurde. Ihre Ergebnisse fasste *Spiegel Online* unter der Schlagzeile »Europa der Intoleranten« zusammen: Ein Drittel der Befragten sehe eine natür-

3 Vgl. dazu auch die Anmerkung 57 im Beitrag von Barbara Tiefenbacher (im Band).

liche Hierarchie zwischen Völkern, die Hälfte lehne den Islam ab und eine Mehrheit sei sexistisch.⁴

II

Wulf D. Hund sieht die Gründe für die Fortsetzung des rassistischen Denkens und Handelns in seiner »komplexen Struktur und den vielfältigen Erscheinungsformen« (2007: 5). Auch im vorliegenden Band sprechen wir oft vom Rassismus nicht im Singular, sondern von einer Mehrzahl der Rassismen, darunter u. a. dem kulturellen, strukturellen, alltäglichen oder sozialen Rassismus, wobei sich diese Erscheinungsformen des Rassismus ständig überlappen. Somit schließen wir uns Hund an, der für eine vollständige Lösung des Konzepts des Rassismus vom Begriff der Rasse als einer sozialen Konstruktion plädiert. Neben der Pluralform verwenden wir oft auch den Begriff der Rassisierung, der den Prozess der Produktion von Differenzen betont und in Diskussionen eine zentrale Rolle spielen, die beispielsweise mit den in deutschen Debatten seit 2005 verstärkt rezipierten Critical Whiteness Studies in Verbindung stehen (vgl. Eggers/Kilomba/Piesche/Arndt 2005).⁵ Hund begreift den Rassismus als ein »soziales Verhältnis [...], durch das unterschiedliche Grade des Menschseins postuliert werden.« (Hund 2010: 2191, Herv. i. Orig.) Er zeigt auf, dass der Begriff des Rassismus »aus Anstrengungen zur Legitimation sozialer Ungleichheit erwuchs« (Hund 2007: 10) und betont, dass dieser Begriff konsequent soziale mit natürlichen Elementen vermischt: »Alle Entwicklungsstufen des Rassenbegriffs belegen, dass er versucht, natürliche Elemente wie Blut, Hautfarbe, Haar, Knochenmaße, Gene etc. zur ideologischen Verhüllung seines herrschaftlich geprägten kulturellen Kerns zu benutzen.« (Hund 2007: 15) Die Überlagerungen und Vermischungen von unterschiedlichen ausgrenzenden Kategorien, die Intersektionalität von Rassismus, gab es dabei schon immer: »Der Rassenrassismus zeigt sich mit

4 Vgl. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/studie-in-acht-laendern-europa-der-intoleranten-a-750172.html> (Zugriff: 5.8.2014) Hier kann auf die Studie auch direkt zugegriffen werden.

5 Seit den 1990er Jahren werden viele Begriffe denaturalisiert, neben der Nation, dem Geschlecht (Sexus vs. Gender) auch die Rasse. Differenzierte Besprechung, vgl. Hund 2007: 21. Die Critical Whiteness Studies konzentrieren sich dabei darauf, den Blick auf die Konstruktionsprinzipien der privilegierten Position zu richten, um diese ebenso zu dessentialisieren.

Klassenrassismus, Geschlechterrassismus und Nationalrassismus eng verknüpft.« (Hund 2007: 18)

Hund zeigt auf, dass rassistische Denk- und Handlungsweisen vor allem mit den Begriffen des Anderen und Fremden operieren, mit denen des Weißen und Schwarzen bzw. Farbigen (vgl. TIEFENBACHER oder RUHE in diesem Band) und mit einigen anderen Grundfiguren: Kultivierte und Barbaren bzw. Zivilisierte und Wilde⁶, Reine und Unreine, Erwählte und Teufel sowie Wertvolle und Minderwertige (vgl. Hund 2007: 36 ff.).

Die Erweiterung des Rassismusbegriffs hat in den theoretischen Diskussionen ausgehend von angloamerikanischen Debatten eine Reihe von Begrifflichkeiten für die neuen Rassismen hervorgebracht, die in den Beiträgen des Bandes unterschiedlich aufgegriffen werden.⁷ Gesprochen wird vom »kulturellen« oder »kulturalistischen Rassismus« (Martin Barker [1981], Robert Miles [vgl. Miles/ Brown 2003]) vom »Rassismus ohne ›Rassen‹« (Stuart Hall [2000]), vom »differentialistischen Rassismus« (Étienne Balibar [1998], Pierre-André Taguieff [2000]) oder dem »Neo-Rassismus« (Étienne Balibar [1998]). Kultur – als etwas Festes und wenig Wandelbares verstanden – wird in diesen Konzepten zum funktionalen Äquivalent der Rassenbegriffs, manchmal zu seinem Deckblatt.

Kulturalistische, differentialistische oder Neo-Rassismen bezeichnen vor allem das Phänomen der Übernahme von antirassistischen Theoremen und Argumentationsstrategien durch die Neuen Rechten im Phänomen des Neorassismus unter Aufgabe der Bezugnahme auf das Rassenkonzept. Diese werden unter nunmehr umgekehrten Vorzeichen in nach rassistischen Mustern funktionierenden Diskursen verwendet (Balibar 1998; Taguieff 2000). Es wird nicht mehr auf den Begriff der »Rasse« rekuriert, sondern der biologische Beweis der Nicht-existenz von unterschiedlichen Menschenrassen wird akzeptiert. Stattdessen essentialisiert die Neue Rechte nun die Differenz der Kulturen. Unter dem Verweis auf die Eigenständigkeit und die gleichzeitige Unvereinbarkeit unterschiedlicher Kulturen wird so die Formel von der kulturellen Vielfalt übernommen. Zugleich wird diese mit Paradigmen der Exklusion vermischt, die beispielsweise mit ei-

6 Sehr oft den unerwünschten Migrant/innen gegenüber, denen eine ungleichzeitige Entwicklung vorgeworfen wird.

7 Ein Überblick über die Positionen der theoretischen Debatten findet sich in Rätzel 2002. Sowohl Geulen 2007 als auch Hund 2010 geben unterschiedlich perspektiviert einen Überblick über die historischen Entwicklungen des Rassismus. Für die Entwicklungen antirassistischer Diskurse und ihrer Problematiken vgl. Taguieff 2000.

nem Recht auf die eigene Kultur und der kulturellen Bedrohung durch jegliche Vermischung versehen wird (vgl. hierzu auch Räthzel 2002: 6-10).

Hund weist darauf hin, dass Rassismus schon von Anfang an kulturalistisch war, dass auch kulturalistische oder differenzialistische Erklärungsmuster das Phänomen Rassismus somit nicht ausreichend erklären können. (Hund 2007: 120) Über diesen Begriff hinausgehende Formen des Rassismus können schlecht erfasst werden. Hier ist zum Beispiel der institutionelle oder auch strukturelle Rassismus zu nennen, also jene Formen des Rassismus, die durch das Funktionieren von Institutionen produziert werden. (Verlot 2002: 27) Institutionelle Rassismen begegnen demnach überall dort, wo rassistische Diskurse in die die Gesellschaft organisierenden Strukturen übersetzt werden, sei es in der Gesetzgebung, im Bildungswesen, schlicht jegliche Form staatlicher, sozialer oder wirtschaftlicher Administration.

Anja Weiß (2001) und Wulf D. Hund (2007) sprechen entschieden auch vom sozialen Rassismus. Als »minderwertig« lässt sich ein Vertreter einer anderen (niedrigeren) sozialen Klasse, eines anderen Geschlechts, einer anderen sexuellen Orientierung, einer anderen Hautfarbe, einer anderen Konfession, einer anderen Ethnie usw. einstufen. »Die Gleichsetzung der eigenen Unterklassen mit Wilden oder Barbaren findet sich tendenziell in allen Rassismen«, stellt Hund (2007: 75) fest.

All die großen Ausgrenzungsmechanismen können in Alltagsrassismen überführt werden, in subtile Ausgrenzungspraktiken, die die Personen, die ihnen ausgeliefert werden, im Alltag (nicht von Institutionen) zu spüren bekommen: wegen der Hautfarbe, der sozialen Stellung, der sexuellen Orientierung, einer physischen oder psychischen Behinderung, einer anderen Herkunft. Der Begriff des »everyday racism« wurde von Philomena Essed (1991) geprägt. Terkessidis (2010: 77 f.) nennt in diesem Zusammenhang auch positiv formulierte, als Eingehen auf den individuellen Hintergrund wohlwollend gemeinte Fragen nach einer »fremden« Herkunft, die jedoch, gerade wenn die Erwartung beispielsweise von Zweisprachigkeit oder von »fremdkulturellem« Wissen nicht erfüllt wird, das Gefühl eines Mangels und einen Druck hervorrufen können, dem als »monokulturell« wahrgenommene Personen, gerade Kinder, nie ausgesetzt sind. Die exkludierenden Momente, die mit solchen Erlebnissen und der – egal, ob positiv oder negativ konnotierten – Reduktion auf eine »fremde« Herkunft einhergehen, bezeichnet er auch als die »Banalität des Rassismus« und spricht vom »rassistischen Wissen« einer Gesellschaft, das systemhaft wirkt und ständig situativ aktualisiert wird (vgl. ausführlich Terkessidis 2004).

Insbesondere im Zusammenhang mit den Alltagsrassismen wird oft auf das Phänomen der Intersektionalität hingewiesen. Der Begriff, der ursprünglich mit

der Entwicklung des Feminismus in den USA zusammenhing, wird in Deutschland mittlerweile als »mehrdimensionale Diskriminierung« in verschiedenen Disziplinen verwendet (u. a. in der Soziologie und den Erziehungswissenschaften). Er versucht auch gegen graduale Unterschiede zwischen verschiedenen Rassismusformen vorzugehen (z. B. Hautrassismus als Todsünde und Sexismus als Kavaliersdelikt).

Durch die verschiedenen Formen von Rassismen, eine wahre Pluralität der Rassismen (u. a. Goldberg 1993: 97 ff.) ist das Phänomen ausgesprochen anpassungsfähig an die ihn umgebenden gesellschaftlichen Strukturen. Balibar bezeichnet ihn als »totales soziales Phänomen« (1998: 23). Karin Scherschel (2009) spricht vom Rassismus als einer »flexiblen symbolischen Ressource«, er liefert Sinnangebote, hilft, Entwürfe für Selbstdefinitionen im Rahmen von größeren Gemeinschaften zu schaffen. Der variable Gehalt des Rassismus ist ihres Erachtens ein zentrales Merkmal des Rassismus (Scherschel 2009: 125).

Die Erweiterung des Rassismusbegriffs, dessen Pluralisierung und strukturelle Differenzierung, führt zum einen zu einer Betrachtung des Nebeneinanders und Interagierens von unterschiedlichen Rassismen. Zum anderen bedeutet dies, wie eingangs betont, nicht, dass »ältere« Rassismen verschwunden sind. Auch sie wirken gesellschaftlich fort und bleiben beobachtbar. Ein Beispiel dafür ist die oben erwähnte Besprechung der Ergebnisse der Umfrage der Friedrich-Ebert-Studie. Dargestellt werden die Ergebnisse differenziert für Fremdenfeindlichkeit, Islamfeindlichkeit und Rassismus, Antisemitismus, Sexismus und Homophobie. Als Rassismus werde, so *Spiegel Online*, die Ablehnung von Ehen zwischen Menschen heller und dunkler Hautfarbe und deren Begründung über eine »natürliche« Hierarchie zwischen den Hautfarben gewertet. Rassismus wird in dieser populistischen Darstellung (und unabhängig davon, ob die Studie selbst so verfährt) auf einen unterschiedlichen Hautfarben hierarchisierenden Begriff verengt, der so von der Rassismusforschung schon seit Ende der 1980er Jahre nicht mehr vertreten wird. Die Hartnäckigkeit dieses Rassismusbegriffs lässt sich auch anderweitig schlaglichtartig aufzeigen: Günter Wallraff instrumentalisiert und perpetuiert ihn in seinem stark kritisierten Film SCHWARZ AUF WEISS aus dem Jahr 2009.⁸

8 In einer Kritik, die *Die Welt* veröffentlichte, wird zu Recht darauf hingewiesen, dass Wallraffs Film ein Spiel mit der »Negerpuppe« des »Volksaufklärers« Wallraff sei. Wallraff reduziert nicht nur simplizistisch den Rassismusbegriff, er instrumentalisiert dazu auch noch rassistisch geprägte Stereotypen, die er fortführt statt dekonstruiert.

Die Analyse von verschiedenen Rassismen erfordert die Berücksichtigung von unterschiedlichen Formen von Antirassismus. Antirassismus-Erscheinungsformen verändern sich auch parallel zu Verschiebungen (und Erweiterungen) in der Rassismusproduktion. Taguieff (2000) arbeitet heraus, dass jeder Rassismus seinen eigenen Antirassismus als »Double« hervorbringt, der in einer Wechselwirkung zu den Entwicklungen der jeweiligen Rassismen steht. Wie bereits erwähnt, akzeptiert und übernimmt der gegenwärtige Rassismus viele Argumente der antirassistischen Bewegungen der 1960er Jahre. Balibar (1998) zeigt auf, dass beide Phänomene sich gegenseitig bedingen.

Die Forschung (und die Praxis) unterscheidet stark zwischen einem politischen und einem moralischen Antirassismus. Letzteren, der rassistisch Diskriminierte zu machtlosen Opfern stilisiert, hält Mark Terkessidis für bankrott und spricht sogar von einem »unmoralischen Antirassismus« im Stil von Günter Wallraff. Der politische Antirassismus konzentriert sich hingegen auf die strukturelle Verankerung des Rassismus und sieht in ihm ein Ergebnis von Machtverhältnissen (Ideologien, Nationalismen), die wiederum auch mit Migrationen und der Globalisierung zusammenhängen. Er unterstützt diskriminierte Personen nicht als Opfer, sondern als Personen mit eigener Stimme und entwickelt Strategien des Empowerment (vgl. RITZ).

»Rassismus [setzt] soziale Empathie außer Kraft«, stellt Hund (2007: 32) fest. Als Ausdruck des politischen Antirassismus werden in Deutschland beispielsweise antirassistische Festivals (z. B. »Festival gegen Rassismus« in Berlin, Karlsruher Wochen gegen Rassismus, Internationale Wochen gegen Rassismus in Leipzig⁹) organisiert, die u. a. an diesem Punkt ansetzen. Sie versuchen die verloren gegangene Empathie wieder herzustellen und auf die Systemhaftigkeit von Rassismus aufmerksam zu machen. Viele Programme wenden sich an Personen ohne rassistische Erfahrungen und investieren in Empathie und Zivilcourage, worüber die Beiträge im vorliegenden Band (vgl. BOSSERT/LEGATH oder RITZ) berichten.

Vgl. <http://www.welt.de/kultur/article4922950/Schwarzer-Wallraff-ist-geschmacklos-und-perfide.html> (Zugriff: 5.8.2014).

9 Vgl. auch <http://www.internationale-wochen-gegen-rassismus.de/> (Zugriff: 13.08.2014).

III

Die Beiträge dieses Bandes¹⁰ gehen von einem pluralen und komplexen Rassismusbegriff aus, in dem sowohl der institutionelle als auch der Alltagsrassismus mitbedacht wird, in dem die Diskriminierung aufgrund der nationalen, kulturellen oder geschlechtlichen Zuschreibungen enthalten bleibt. In allen Beiträgen geht es daher um die Analyse konkreter rassistischer Strukturen auf sehr unterschiedlichen Ebenen der Debatte. Daher muss an dieser Stelle eine kurze Bemerkung zur Handhabung von Begrifflichkeiten gemacht werden. Aufgrund der Pluralität der Ansätze erscheint es uns nicht angebracht, eine Vereinheitlichung der Schreibweisen oder des Gebrauchs von Ausdrücken wie ›farbig‹, ›schwarz‹ oder ›weiß‹ oder auch von gendersensitiven Schreibweisen durchzuführen. Die Wahl von Begrifflichkeiten und/oder Orthographie (z. B. Groß-/Kleinschreibung von Adjektiven oder im Inneren von Wörtern) ist zumeist unmittelbar mit dem Zugang des jeweiligen Beitrags zu seinem Gegenstand, mit der Positionierung des/der Autor/in oder mit dem jeweiligen theoretischen Ansatz, von dem aus argumentiert wird, verknüpft. Der Pluralität des Rassismusbegriffs steht somit eine Pluralität der sprachlichen Praxis gegenüber, deren Reflexion uns unabdingbar, und deren Auflösung uns unmöglich erscheint.

Viele Autor/innen kommen zu ähnlichen Ergebnissen: Sie verweisen entweder auf die Hartnäckigkeit alter Rassismen oder stellen die Zunahme an rassistischen Strukturen und Handlungen bereits seit den 1990er Jahren fest. Sie betonen einstimmig – egal ob es sich um Studien zu West- oder Osteuropa handelt – die Verankerung der Rassismen in der Mitte der jeweiligen Gesellschaft. Die Beiträge zeugen nicht nur von der hohen Komplexität und Vielschichtigkeit der Thematik, sondern auch von der Multidimensionalität der disziplinären als auch theoretischen Zugänge.

JOSEF HELD befasst sich in seiner Studie mit Rassismuserscheinungen in vier europäischen Ländern (Lettland, Kroatien, Niederlande, Deutschland) und berichtet dabei aus den Ergebnissen des Projektes »Internationales Lernen«, das die Tübinger Forschungsgruppe für Migration – Integration – Jugend – Verbände seit den 1980er Jahren durchführte. Als Untersuchungsgruppe wurden Jugendliche ins Visier genommen. Die Erscheinungsformen des Rassismus in den vier Ländern unterscheiden sich deutlich voneinander und hängen mit den jeweiligen gesellschaftlichen Prozessen zusammen. In Lettland führte die mit der Wende

10 Einige der Beiträge gehen auf die Ringvorlesung »Banalität des Rassismus?« Europa nach 1989« im Wintersemester 2010/2011 an der Universität Tübingen zurück.

ansetzende Welle des nationalen Erwachens zuerst zur Ausgrenzung anderer Sprachen und Nationen (vor allem der russischen). Der völkische Nationalismus korrelierte hier stark mit rassistischer Orientierung. In Bezug auf Kroatien wird die These formuliert, dass nicht der Rassismus zum Krieg geführt hat, sondern der Krieg ein Mittel war, um einen nationalistisch-rassistischen Hass zu erzeugen. In den bisher liberalen Niederlanden nahm Mitte der 1990er Jahre die Sympathie für die Rechtsaußenparteien zu, es kam zu einer bis heute andauernden Welle des Antiislamismus. Für deutsche Jugendliche formuliert Held zwei Thesen: Die Zunahme an nationalsozialistischen Tendenzen ist sowohl im Westen wie auch im Osten sichtbar; die neueste Zeit ist vom steigenden Antiislamismus geprägt. Auf alle Länder bezogen, lässt sich als Ergebnis Folgendes festhalten: Der heutige Rassismus hat immer noch eine starke nationalistische Komponente. Es geht und ging nicht um einen Kampf der Kulturen, sondern primär um die Bedeutung der Nation in der Globalisierung.

PAULA SCHRODE analysiert in ihrem Beitrag »Islam und Rassismus in Deutschland« sowohl Strukturen der kulturalistisch-rassistischen Diskriminierung im gesamtgesellschaftlichen Umgang mit dem Islam als auch rassistische Strukturen innerhalb islamisch-religiöser Diskurse. Schrode differenziert grundlegend zwischen dem normativen Bezugssystem und dem Individuum, das nicht auf das Bezugssystem ›Islam‹ reduziert werden kann, sondern vielmehr über plurale Identitäten verfügt. Ausgehend von dieser Unterscheidung legt Schrode anhand des sunnitisch-islamischen Diskurses dar, wie in innerreligiösen normativen Traditionen einerseits zwar eine grundlegende Ablehnung rassistischen Denkens und Handelns im Sinne einer Diskriminierung aufgrund von ethnischer Abstammung oder Hautfarbe verankert ist und gelebt wird. Andererseits werde dabei aber häufig eine unaufhebbare Differenz zwischen ›Muslimen‹ und ›Nicht-Muslimen‹ institutionell reproduziert, so dass diese ›normalisierend‹ wirke und sich zudem mit anderen Praktiken der Diskriminierung, zum Beispiel der Heteronormativität, intersektionell verbinde. Diese normalisierende Trennung zwischen ›Muslimen‹ und ›Nicht-Muslimen‹, die das Individuum diskursiv auf seine Zugehörigkeit zum ›Islam‹ reduziert, findet sich, wie Schrode im zweiten Teil ihres Beitrags aufzeigt, nicht nur im innerreligiösen Diskurs, sondern ebenso im gesamtgesellschaftlichen Umgang mit ›Muslimen‹ in Deutschland wieder. ›Muslimische‹ Individuen werden sowohl in wissenschaftlichen Ansätzen als auch im Alltagsdiskurs häufig mit dem ›Islam‹ identifiziert. So werden gerade in Verbindung mit antirassistisch intendierten Diskurspraktiken, beispielsweise im Konzept der »Islamophobie«, essentialisierend kulturalistische Trennlinien stabilisiert statt hinterfragt.

Der slowakischen Community von Roma und Romnija widmet sich der Beitrag von BARBARA TIEFENBACHER. Sie untersucht das Problem ihrer Diskriminierung anhand der dichotomen ›weiß‹ – ›schwarzen‹ Positionierungen, die in vielen Bereichen des slowakischen Alltags präsent und dominant sind. Während die sogenannten ›Anderen‹ oder ›Fremden‹ häufig in der Rassismusforschung im Mittelpunkt stehen, ermöglichen die Ansätze der Critical Whiteness Studies einen Perspektivwechsel und verschieben den wissenschaftlichen Fokus auf ›weiß‹ markierte Positionen, die in den bisherigen Forschungsfragen (vor allem zu den Romani Communities) als ›Norm‹ unhinterfragt waren. Tiefenbacher konzentriert sich auf die Nachwendezeit, sie liefert aber auch einen Überblick über die wichtigsten Knotenpunkte der Geschichte der slowakischen Roma und Romnija im 20. Jh., in denen sie durchgehend und pauschal als »arbeitsscheu«, »asozial« und »kriminell« bezeichnet wurden und auf unterschiedlichen Ebenen Repressionen ausgesetzt waren. Am Beispiel der Slowakei erarbeitet Tiefenbacher, dass von einer kollektiven Trennung zwischen Romani und nicht Romani Bürger/innen gesprochen werden kann und zwar in vielen Bereichen: u. a. im Bildungswesen, am Arbeitsmarkt, im Wohnbereich. Sie zeigt auch auf, wie die Zuschreibungen von ›schwarz‹ und ›weiß‹ von den Romani Communitys selber übernommen werden. Der Weg der Assimilation wird als eine ›Weißwerdung‹ verstanden: Man müsse sich sprachlich assimilieren und weniger Kinder bekommen. »Sollte dies nicht erfüllt werden, haben Angehörige von Romani Communitys auch nicht den Anspruch auf eine gleichberechtigte gesellschaftliche Partizipation«, schreibt Tiefenbacher.

MAGDALENA MARSOVSZKY befasst sich mit dem völkischen Charakter des ungarischen Nationalismus der letzten Jahrzehnte und beleuchtet das Phänomen vor dem Hintergrund der Geschichte des 20. Jahrhunderts. Einerseits gehören die ungarischen Nationalisten (durch zwei Parteien repräsentiert: die regierende Fidesz-Bürgerunion sowie die rechtsradikale Jobbik-Partei) zu den in ganz Europa verbreiteten Neuen Rechten, andererseits ist die Geschichte der ethnonalionalen Ideologie in Ungarn genauso alt wie dies in Deutschland der Fall ist. Die ungarischen Neuen Rechten der letzten Jahrzehnte postulieren die Renaissance »der nationalen Identität des Magyarentums« gegenüber dem »wertneutralen Internationalismus«. Marsovský beschreibt die von den regierenden Parteien befürwortete Konzeption des »Europa der Nationen« als ethnopluralistisch und – nach Griffin – auch faschistisch: eine Pluralität der in sich abgeschlossenen und einheitlichen Kulturnationen. Seit 2012 ist die »Verteidigung des Magyarentums« in die Grundverfassung eingeschrieben, die Autorin zeigt die Elemente der staatlichen rechten Ideologie am Beispiel der Präambel der Verfassung. Nebenprodukte der völkischen Ideologie der regierenden Parteien sind neben ei-

ner wachsenden Fremdenfeindlichkeit auch Restriktionen den eigenen ethischen oder sozialen Minderheiten gegenüber – egal ob Roma oder Obdach- bzw. Arbeitslose.

STEPHEN HUTCHINGS und VERA TOLZ analysieren die Berichterstattung der russischen Fernsehsender Pervyj kanal (Channel 1), Rossija, NTV und REN TV über rassistisch motivierte Ausschreitungen auf dem Moskauer Manegeplatz (Manežnaja ploščad') im Dezember 2010. Bei allen Sendern, unabhängig von ihrem Verhältnis zur staatlichen Macht oder ihrer politischen Position, wird dabei eine häufig unreflektierte Reproduktion von ethnischen und rassistischen Stereotypen mit eindeutiger Definition von positiv konnotierten »Ingroups« und entsprechend negativierten »Outgroups« beobachtet. Das Konzept der »Rasse« spielt hierin, trotz dessen diskursiven Absenz bzw. einer Ersetzung des Begriffs »Rassismus« durch Euphemismen wie »Xenophobie« oder »Extremismus«, eine dominierende Rolle. Während ähnliche Konstellationen auch in westlichen Medien beobachtbar sind, wird die Problematik der russischen Situation insofern gesteigert, als sie noch immer durch Prozesse eines postsowjetischen, russisch-nationalen »nationbuilding« gekennzeichnet ist. Historisch spezifisch sowjetisch bedingte Konfusionen von Ethnizität und Nationalität resultieren daher in einer besonderen Laxheit und extremen Verwendungsweisen von rassisierenden Begrifflichkeiten und Standpunkten.

Prozesse, die zum Ausschluss des Afroamerikaners Bayard Rustin (1912-1987) aus dem kollektiven Gedächtnis der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung führten, sind der Gegenstand der Untersuchung von NICOLE HIRSCHFELDER. Eine Schlüsselrolle kommt dabei sowohl zu seinen Lebzeiten als auch in der Kultur des Gedenkens Rustins offen gelebter, sozial geächteter Homosexualität zu. Das »Vergessenwerden« Rustins liegt jedoch auch an einer Verdrängung der Heterogenität und Vielfalt der Bürgerrechtsbewegung, die nur eine Memorierung einer begrenzten Anzahl von Figuren wie Dr. Martin Luther King, Jr. oder Malcolm X in einer oberflächlichen dichotomisierenden Bewegung (pazifistisch vs. nicht-pazifistisch) zuließ. Dies ist insbesondere deshalb problematisch, weil im Gedächtnisdiskurs noch immer Denk- und Handlungsstrukturen des Rassismus fortgeschrieben werden, die sowohl einzelne Figuren als auch die gesamte Bürgerrechtsbewegung an Maßstäben der dominanten weißen Mehrheit misst. Die Mechanismen des sozialen Ausschlusses, dem Rustin (und andere) so unterworfen werden, werden von Hirschfelder mit Hilfe der von Norbert Elias und John L. Scotson entwickelten »Etablierten-Außenseiter-Konfiguration« aufgezeigt.

Mit antisemitischen Tendenzen bei Lektüren im Deutschunterricht beider deutscher Staaten »und ihrem Schicksal danach« befasst sich BARBARA WIEDE-

MANN anhand von zwei Beispielen: dem Roman *Nackt unter Wölfen* von Bruno Apitz (1958) sowie *Sansibar oder der letzte Grund* (1957) von Alfred Andersch. Die Autorin analysiert dabei nicht nur die Romane selber, sondern auch die Schul- und Unterrichtshilfen für Lehrer sowie ›Lektüreschlüssel‹ für Schüler. Beide Romane betrachtet sie als »Beispiele von banalem Nachkriegsantisemitismus«. Der Roman *Nackt unter Wölfen* leistete einen wichtigen Beitrag zum Gründungsmythos der DDR als einem Land mit antifaschistischer Tradition. Obwohl seine Handlung ein paar Wochen vor der Befreiung von Buchenwald spielt, wird darin die Bedeutung von Juden extrem reduziert und kommunistische Häftlinge in den Vordergrund gerückt. Die Juden bleiben bei Apiz vorwiegend anonym und werden dauernd als die »anderen« dargestellt. Wiedemann schreibt: »Alle Juden sind wie hilflose Kinder; wenn sie nicht umkommen wollen, müssen ihnen Kommunisten helfen.« Ebenso hilflos werde Judith Levin in Anderschs Roman konstruiert; sie verkörpert das Stereotyp der »reichen Jüdin«, vor allem ist sie aber durch die narrative Beschreibung als Jüdin erkennbar gezeichnet. Anderschs Konstruktion zeigt Ähnlichkeit zum »Nazi-Juden«: die »rassisch« eindeutige Erkennbarkeit, die Benennung als »Jude«, der Reichtum. Wiedemann konzentriert sich weiterhin auf das Schicksal der Texte nach der Wende. Obwohl das Buch von Apitz pünktlich zur Wende aus dem Schulprogramm genommen wurde, erfreut sich *Sansibar oder der letzte Grund* als Schullektüre noch immer einer ausgesprochenen Beliebtheit. Sie fragt daher in ihrem Beitrag, was heute »anhand von *Sansibar oder der letzte Grund* unterrichtet« wird.

TANJA ZIMMERMANN befasst sich ausgehend von der Idee des Panslawismus mit dem Phänomen der »Brüderlichkeit und Einheit« im kommunistischen Jugoslawien. Verschiedene Ideen der panslawistischen Einheit (die einem Körper gleich war) gab es bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, alle slawischen Völker bezogen sich in verschiedener Intensität darauf. In der Sozialistischen Volksrepublik Jugoslawien sei eine sozialistische Gemeinschaft neuen Typs realisiert worden, die sich nicht als eine gemeinsame Nation definierte, sondern eine »sozialistische jugoslawische Gemeinschaft«, ohne Verschmelzung von Nationen und Sprachen – Zimmermann zitiert hier die Reden des jugoslawischen Außenministers Kardelj aus den 1950er Jahren. Wie die Völker eine Einheit in dem neuen Staat bilden, schreibt die Autorin, so wurde beispielsweise auch das private Eigentum als »gesamtgesellschaftliches Eigentum« kollektiviert. In Jugoslawien sollten alle Völker zu Brüdern und Schwestern werden. Tito wurde nicht nur zum Freund und Gemahl der jugoslawischen Nationen, sondern auch zu ihrem Vater, ihrer Mutter und ihrem Bruder (einer neuen Dreieinigkeit) stilisiert. Zimmermann zeigt, wie die Symbolik der Einheit in der Zeit des Zerfalls Jugoslawiens eingesetzt wird: Die Autorin analysiert zahlreiche Karikaturen, die

Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre das Auflösen des jugoslawischen Staates begleitet haben.

»Wohlwollende Ratschläge«, die französische Verlage ihren frankophonen Autoren erteilen, werden von CORNELIA RUHE kritisch hinterfragt. Das Wohlwollen ist dabei ein diskriminierendes, das trotz positiver Intention häufig entlang einer »colour line« implizit Wertungen einfließen lässt und von französischen Konventionen abweichende Ästhetiken in der editorischen Praxis einer unkritischen »Normalisierung« unterzieht. Wie sehr dieser Prozess von Hierarchisierungen geprägt ist, zeigt bereits die Unterscheidung in ›französisch‹ und ›frankophon‹ an, eine Kategorisierung, die sich beispielsweise in Reihentiteln niederschlägt. ›Frankophone‹ Autoren, die wie Aimé Césaire sogar französische Staatsbürger waren und deren Werke in den literarischen Kanon eingegangen sind, werden so trotz ihrer offenkundigen Würdigung durch die Herausgeber bis heute durch ihre Ausgliederung in eigene Reihen diskursiv ausgesondert. Das Konstrukt des ›frankophonen Autors‹ wird von Ruhe in der Folge als Ergebnis einer Assimilierung vorgeführt. Anhand gut dokumentierter Beispiele von Moulood Feraoun, Kateb Yacine und Sony Labou Tansi zeigt sie detailliert auf, welche zum Teil gravierenden und undokumentiert gebliebenen Eingriffe durch Lektoren französischer Verlagshäuser an literarischen Texten vorgenommen wurden. Alarmierend ist dabei, dass sich an dieser Praxis seit den 1950er Jahren wenig geändert hat.

GESINE DREWS-SYLLA untersucht die Thematisierung von Rassismen in zwei tschechischen Filmen, MARIAN (1996) und HOREM PÁDEM (2004). Es geht dabei nicht so sehr um das Aufzeigen von diskriminierenden Strukturen in der filmischen Darstellung, sondern darum, wie die Filme Rassismen thematisieren, in Filmsprache übersetzen und so analysieren. Beide Filme arbeiten an einer Sichtbarmachung der Systemhaftigkeit von rassistisch diskriminierenden Gesellschaftsmustern. In MARIAN wird aufgezeigt, wie ein junger Rom durch die in der ČSSR ausgeprägten staatlichen Strukturen zu einem außerhalb der Gesellschaft stehenden »Zigeuner« deformiert wird. Herausgearbeitet wird so, wie die Gesellschaft sich durch rassistische Strukturen ihr Anderes rücksichtslos erschafft. HOREM PÁDEM führt die Systemhaftigkeit von Rassismus und ihr Vorhandensein in allen gesellschaftlichen Schichten, von der des vorbestraften Fußballhooligans bis hin zu der von in der Migrationsforschung und Flüchtlingshilfe tätigen Akademikern vor. Rassismus wird dabei als ein Ausgrenzungsphänomen unter anderen behandelt. Von Ausgrenzung betroffen sind niedrige soziale Schichten, Migranten oder durch eine dunklere Hautfarbe markierte Menschen gleichermaßen. In beiden Filmen geht es um die Aporien und Unauflösbarkeiten rassistischer Strukturen, was durch zirkuläre Erzählstrukturen deutlich gemacht wird.

Mit der Ambivalenz der polnischen Gesellschaft den (alten wie neuen) nationalen und ethnischen Minderheiten gegenüber beschäftigt sich in ihrem Aufsatz RENATA MAKARSKA. Einerseits wird das historische Modell der ethnischen und kulturellen Vielfalt in der heutigen Gesellschaft idealisierend dargestellt, andererseits wird die neue Vielfalt oft nicht entsprechend unterstützt. Diese Ambivalenz wird anhand von einigen filmischen und literarischen Beispielen gezeigt. Die Beispiele konzentrieren sich auf zwei Gruppen: die ethnische Minderheit der Roma sowie die vietnamesische Community. Die Autorin stellt fest, dass auch in der polnischen Gesellschaft das Phänomen der wachsenden Fremdenfeindlichkeit und des Rassismus zu beobachten ist, das die steigende ethnische Diversität nach 1989 begleitet. Von dem Phänomen der steigenden ethnischen und kulturellen Diversität ausgehend, wird die Frage nach einer angemessenen Migrations- und Flüchtlingspolitik gestellt.

REGINA BOSSERT und LARS LEGATH berichten aus der Praxis antirassistischer Programme am Beispiel vom Projekt »Team meX. Mit Zivilcourage gegen Extremismus«, das zusammen von der Landeszentrale für politische Bildung und der Baden-Württemberg Stiftung seit 2008 durchgeführt wird. Das Projektteam besteht aus 21 Personen, die Erfahrungen aus dem Bereich der Jugend- und Bildungsarbeit mitbringen. Es werden von ihnen Veranstaltungen zur Rechtsextremismusprävention angeboten (Planspiele, Projekttage), die sich an Jugendliche und Multiplikatoren richten. Die Angebote für Jugendliche werden an allen Schulformen und in der außerschulischen Jugend- und Bildungsarbeit durchgeführt. Hauptzielgruppe der Angebote sind Jugendliche, die keine rechtsextremistischen Einstellungen haben: Sie sollen in ihrer demokratischen Grundhaltung bestärkt und zu Zivilcourage ermutigt werden.

STEPHAN SCHLENSOGS Beitrag »Das Projekt Weltethos als Rassismusprophylaxe« thematisiert vor allem die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs, die im Zentrum des von Hans Küng zu Beginn der 1990er Jahre initiierten Projekts Weltethos steht. Das Projekt »Weltethos« versteht sich als Gegenentwurf zu Samuel Huntingtons These vom Zusammenprall der Kulturen. Auch Küng diagnostizierte eine Verlagerung von Konfliktlinien von den Ideologien auf die Kulturen. Im Gegensatz zu Huntington aber konstatiert er keine radikale und unauflösbare Unvereinbarkeit kultureller Gegensätze, sondern, im Gegenteil, grundlegende Übereinstimmungen von kulturell zwar unterschiedlich tradierten, aber im ethischen Kern identischen Werten und Normen. Das Projekt Weltethos versteht sich daher als »pädagogisches« Projekt, das sich zum Ziel gesetzt hat, diese Gemeinsamkeiten durch die Arbeit der Stiftung Weltethos und des Weltethos-Instituts offenzulegen und sowohl in akademischen als auch öffentlichen Diskussionen zu vertreten.

MANUELA RITZ ist Antirassismus-Trainerin und Autorin des Buches *Die Farbe meiner Haut* (2009). Sie lädt zu einem »Anti-Rassismus-Workshop zwischen zwei Buchdeckeln« ein, der nicht nur den Ablauf eines derartigen Workshops narrativ veranschaulicht, sondern auch aktiv zur Teilnahme während der Lektüre einlädt. Das Training verfolgt mehrere Ziele: Es sollen Konzepte des Rassismus aufgezeigt und Handlungswege eröffnet werden, wie in Situationen, in denen rassistische Diskriminierung erfahren wird, agiert werden kann. Intervention – also das Eingreifen bei rassistischen Übergriffen jeglicher Art – und Empowerment – also die Befähigung als von rassistischen Übergriffen unmittelbar betroffene Person agieren zu können – gehen dabei Hand in Hand, denn Rassismus betrifft, so Ritz zentrale Botschaft, jeden Menschen.

Dieses Buch hätte nicht entstehen können ohne das Margarete von Wrangell-Habilitationssprogramm für Frauen, dessen Stipendiatinnen die beiden Herausgeberinnen während der Arbeiten am Manuskript waren. Für die großartige Förderung bedanken wir uns herzlich.

LITERATUR

- Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (1998): *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg.
- Balibar, Étienne (1998): »Gibt es einen ›Neo-Rassismus?« In: Étienne Balibar/Immanuel Wallerstein, *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg, 23-39.
- Barker, Martin (1981): *The New Racism*. London.
- Bogdal, Klaus-Michael (2011): *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*. Bonn.
- Čakl, Ondřej/Wollmann, Karel (2005): »Czech Republic«. In: Cas Mudde (Hg.), *Racist Extremism in Central and Eastern Europe*. New York, 30-57.
- Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster 2005.
- Essed, Philomena (1991): *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*. Sage.
- Geulen, Christian (2007): *Geschichte des Rassismus*. Bonn.
- Goldberg, David, Theo (1993): *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning*. Malden.

- Hall, Stuart (2000): »Rassismus als ideologischer Diskurs«. In: Nora Räthzel (Hg.), *Theorien über Rassismus*. Hamburg, 7-17.
- Hund, Wulf D. (2007): *Rassismus*. Bielefeld.
- Hund, Wulf D. (2010): »Rassismus«. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, 2. erw. Auflage. Hamburg, 2191-2200.
- Kürti, László (1997): »Globalisation and the Discourse of Otherness in the 'New' Eastern and Central Europe«. In: Tariq Modood/Pnina Werbner (ed.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*. London/New York, 29-54.
- Law, Ian (2012): *Red Racisms. Racism in Communist and Post-Communist Contexts*. Basingstoke/New York.
- Melter, Claus/Mecheril, Paul (2009) (Hg.): *Rassismuskritik. Bd. 1: Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach/Ts.
- Miles, Robert/Brown, Malcolm (2003): *Racism. Second Edition*. London/New York
- Mosse, George L. (2006): *Die Geschichte des Rassismus in Europa*. Frankfurt/M.
- Räthzel, Nora (2002): »Developments in Theories of Racism«. In: Evens Foundation (ed.), *Europe's New Racism. Causes, Manifestations and Solutions*. New York/Oxford, 3-27.
- Scherschel, Karin (2009): »Rassismus als flexible symbolische Ressource. Zur Theorie der Empirie rassistischer Argumentationsfiguren«. In: Claus Melter/ Paul Mecheril (Hg.), *Rassismuskritik. Bd. 1: Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach/Ts., 123-139.
- Sokolova, Věra (2008): *Cultural Politics of Ethnicity. Discourses on Roma in Communist Czechoslovakia*. Stuttgart
- Taguieff, Pierre-André (2000): *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double*. Hamburg.
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld.
- Terkessidis, Mark (2010): *Interkultur*. Bielefeld.
- Verlot, Marc (2002): »Understanding Institutional Racism«. In: Evens Foundation (ed.), *Europe's New Racism. Causes, Manifestations and Solutions*. New York/Oxford, 27-43.
- Weiß, Anja (2001): *Rassismus wider Willen. Ein anderer Blick auf eine Struktur sozialer Ungleichheit*. Wiesbaden.
- Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld.

Rassismus, Ausgrenzung und Integration in Europa nach 1989*

JOSEF HELD

RASSISMUS – EINE KURZE BEGRIFFSKLÄRUNG

Rassismus – was ist das? – Bei der Fußball WM in Südafrika wurde bei der Eröffnungsfeier offiziell gegen Rassismus demonstriert und alle wussten, dass damit gegen die Diskriminierung von Menschen mit anderer Hautfarbe Stellung genommen wurde. Die Wurzel dieses Verständnisses liegt im Kolonialismus, der die Minderwertigkeit von unterworfenen Menschen anderer Länder behauptet hat.

Wäre das Phänomen Rassismus so begrenzt und eindeutig, könnte mein Beitrag hiermit beendet werden. Aber so einfach ist das nicht mit dem Rassismus, und der damit verbundenen Ausgrenzung – vor allem in Deutschland. Inzwischen hat sich der Begriff erweitert und differenziert.

Es ist wichtig, diesen Begriff zu Beginn kurz zu klären, damit man weiß, worum es im Folgenden geht. Anschließend werden Entwicklungen und Probleme in vier EU-Ländern analysiert.

ZUR GESCHICHTE DES RASSISMUS

»Der Rassismus ist wandelbar und er hat sich im Laufe der Geschichte in der Tat immer wieder verändert.« (Geulen 2007: 8) Es spricht einiges dafür, dass es nicht zu allen Zeiten Rassismus gegeben hat. Der Historiker Christian Geulen

* Für kritische Lektüre und wertvolle Anmerkungen danke ich Petra Klug (Leipzig), Danijel Cubelic und Christian Funke (beide Heidelberg).

weist nach, dass es den Rassismus, wie wir ihn kennen, in der Antike und im Mittelalter noch nicht gegeben hat, auch wenn die Wurzeln dafür schon in diesen frühen Epochen gelegt wurden. Für den modernen europäischen Rassismus ist die ›wissenschaftliche‹ Begründung der Naturalisierung sozialer Unterschiede charakteristisch. (Rommelspacher 2009: 88)

Als Wiege des modernen Rassismus gilt das Europa des 18. Jahrhunderts. (Vgl. Mecheril/Scherchel 2009) Rassismus diente damals als Rechtfertigungs-ideologie zur Legitimation kolonialer Expansion und Sklaverei. (Poliakov u. a. 1992) Der moderne europäische Rassismus hat auf der Rassenkunde Anfang des 20. Jahrhunderts aufgebaut, die erstmals mit naturwissenschaftlichen Mitteln die Menschen kategorisierte. Ein prominentes Tübinger Beispiel war Gerhard Pfahler, einer der ersten Professoren für Pädagogik und Psychologie, der in seiner Rassenpsychologie die sogenannte nordische und die ostische Rasse unterschied, wobei er die ostische eher negativ stigmatisierte. Er lehrte übrigens in Tübingen auch nach dem Krieg noch. Die pseudowissenschaftliche Kategorisierung der Menschen ist auch heute noch ein Kennzeichen rassistischer Argumentation. Allerdings werden keine Köpfe mehr vermessen, sondern die Genetik bemüht. Das von Sarrazin behauptete Juden-Gen ist dafür ein Beispiel. So behauptete er in einem Interview u. a. mit der *Welt am Sonntag* 2010 »alle Juden teilen ein bestimmtes Gen«.

Der Begriff Rassismus selbst taucht erst 1938 zum ersten Mal auf, als Kritik an dem pseudowissenschaftlichen Rassekonzept. (Mecheril/Scherchel 2009: 41) Ganz allgemein ist nach Christian Geulen Rassismus »als einen Versuch zu verstehen, in Zeiten verunsicherter Zugehörigkeit entweder hergebrachte oder aber neue Grenzen von Zugehörigkeit ›theoretisch zu begründen und praktisch herzustellen‹. (Geulen 2007:11 f.) Das Hauptthema des Rassismus ist »der Kampf als ›Rassen‹ imaginerter Gemeinschaften um Selbstbehauptung, Geltung, Überleben und Überlegenheit«. (Geulen 2007: 10)

Die folgende aktuelle Definition des Rassismus, will alle Facetten berücksichtigen:

»Bei Rassismus handelt es sich um individuelle, kollektive, institutionelle und strukturelle Praktiken der Herstellung oder Reproduktion von Bildern, Denkweisen und Erzählungen über Menschengruppen, die jeweils als statische, homogene und über Generationen durch (naturhafte und/oder kulturelle) Erbfolge verbundene Größen vorgestellt werden, wobei (explizit oder implizit) unterschiedliche Wertigkeiten, Rangordnungen (Hierarchien) und/oder Unvereinbarkeiten zwischen Gruppen behauptet und Zusammenhänge zwischen äußerer Erscheinung und einem ›inneren‹ Äquivalent psychosozialer Fähigkeiten suggeriert

(werden), also in dieser Weise ›Rassen‹, ›Kulturen‹, ›Völker‹, ›Ethnien‹ oder ›Nationen‹ konstruiert werden.« (Leiprecht/Lutz 2009: 180)

Diese reichlich komplizierte Definition fasst Rassismus im Wesentlichen als eine Konstruktion, also als eine Theorie. Es fehlt dabei ein wesentliches Element, nämlich die daraus folgende Praxis, die Unterdrückung und Ausgrenzung beinhaltet.

Die Rassismusforscherin Birgit Rommelspacher definiert Rassismus »als ein System von Diskursen und Praxen, die historisch entwickelte und aktuelle Machtverhältnisse legitimieren und reproduzieren«. (Rommelspacher 2009: 29) Man müsste noch hinzufügen, dass Machtverhältnisse durch rassistische Diskurse und Praxen auch hergestellt werden können. Folgende Komponenten gehören zur Definition:

- Naturalisierung sozialer und kultureller Differenzen,
- Homogenisierung der Zielgruppe,
- Polarisierung und Hierarchisierung der Beziehung zu der Zielgruppe.

Noch kürzer und noch stärker auf die mit dem Rassismus verbundene Praxis bezogen ist die Definition von Paul Mecheril und Claus Melter: »So verstehen wir Rassismus als Oberbegriff für an Rassekonstruktionen anschließende Diskriminierungspraxen.« (Mecheril/Melter 2009: 16)

Wir wissen, dass es auch einen Rassismus ohne biologisch-genetische bestimmte Rasse, d. h. einen ›kulturellen Rassismus‹ gibt. Auch sollte man den ›Alltagsrassismus‹, ebenso ›latenter Rassismus‹ genannt, von der generalisierten ›rassistischen Einstellung‹ unterscheiden. Demnach wären zu unterscheiden:

- ›struktureller Rassismus‹: Das gesellschaftliche System mit seinem Recht und seinen politischen und ökonomischen Strukturen bewirken Ausgrenzung. In diesem Sinn kann eine Gesellschaft rassistisch sein;
- ›institutioneller Rassismus‹ als institutionalisierte Diskriminierung ist »in der gesellschaftlichen Organisation des gesellschaftlichen Miteinanders verortet, welche die Angehörigen der eigenen Gruppe systematisch gegenüber den Nicht-Dazugehörigen privilegieren« (Osterkamp 1996: 201 ff.);
- ›kultureller Rassismus‹;
- ›Alltagsrassismus‹;
- ›rassistische Einstellung‹.

PROBLEME MIT DEM RASSISMUSBEGRIFF

Der Begriff ist schwer abgrenzbar, z. B. gegen Fremdenfeindlichkeit. Was als Rassismus bezeichnet wird, hängt stark von der politischen Position des Verwenders ab. (Zick 1997: 41) Der Prototyp des Rassismus ist im angelsächsischen Bereich die koloniale Eroberung, in Deutschland dagegen eher der Holocaust, d. h. Rassismus hat unterschiedliche Bedeutung. Rassismus ist ›nicht nur ein Vorurteil‹, sondern ein Erklärungs- und Rechtfertigungskonzept für gesellschaftliche Diskriminierung.

Rassismus ist keine individuelle ›Einstellung‹, sondern ein ›gesellschaftliches Verhältnis‹. (Rommelspacher 2009: 25, 30) Wer in rassistische Diskurse verstrickt ist, muss als Person kein Rassist sein. Er kann widersprüchliche Orientierungen haben mit konkurrierenden Perspektiven.

Je nachdem, wie man Rassismus konzeptualisiert, als Einstellung, als Handlung, als politische Ideologie, als ausgrenzende gesellschaftliche Struktur oder als funktionaler Diskurs, geht man anders damit um. Pädagogisch problematisch ist der psychologische Einstellungsbegriff. Wenn man Rassismus als eine stabile Persönlichkeitseigenschaft versteht, gibt es kaum mehr eine Möglichkeit aktuell daran etwas zu verändern. (Vgl. Holzkamp 1997)

Aus unseren Forschungsprojekten zu Jugend und zu Rechtsextremismus wissen wir, dass Rassismus nicht für sich alleine steht, sondern dass er sich verbindet (korreliert) mit einer Reihe anderer ›ausgrenzender Orientierungen‹, die selbst nicht als Rassismus gefasst werden sollten. Das gilt in besonderer Weise für Deutschland:

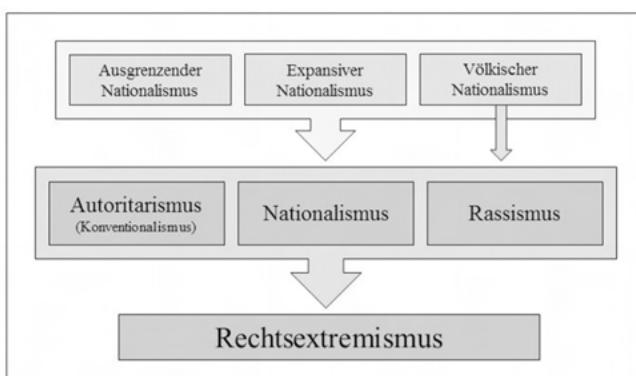


Abbildung 1: Ausgrenzende Orientierungen

Für den Nationalismus konnten wir empirisch drei Komponenten unterscheiden, den ausgrenzenden Nationalismus, den expansiven Nationalismus und den völkischen Nationalismus. Einen Zusammenhang mit dem Rassismus konnten wir nur für den völkischen Nationalismus finden.

Die Verbindungen von Nationalismus und Rassismus werden in der Fachliteratur in unterschiedlicher Weise wahrgenommen. (Leiprecht/Lutz 2009: 181) Auf jeden Fall werden sie nicht als identisch betrachtet. In der Umgangssprache werden Rechtsextreme in Deutschland meist als ›Nazis‹ benannt. Das weist darauf hin, dass der Nationalismus und seine historischen Bezüge im Vordergrund stehen. Es sollten also nicht alle Komponenten des Rechtsextremismus durch Rassismus ersetzt werden. Auch Albert Scherr (2009: 88) und Birgit Rommelspacher (2009: 33, 26) wenden sich gegen die Überdehnung und damit Auslöschung des Rassismusbegriffs.

FRAGESTELLUNG UND EMPIRISCHES FORSCHUNGSPROGRAMM

Das europäische Forschungsprojekt der Tübinger Forschungsgruppe stellte sich die Frage, welche gesellschaftlichen Prozesse welchen Rassismus antreiben? Dahinter stand die *Ausgangsthese*, dass man Rassismus nur im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext angemessen erfassen kann.

Seit 1989 habe ich das europäische Forschernetzwerk »Internationales Lernen« koordiniert. Beteiligt waren Forschungsgruppen aus Griechenland, Lettland, Kroatien, den Niederlanden und Deutschland. Wir haben die Entwicklung in diesem Zeitraum beobachtet und gemeinsam erforscht. Unsere Auffassung war dabei, dass man das Eigene durch Auseinandersetzung mit dem Fremden besser erkennen kann. Es ging zum einen um vergleichende Jugendforschung, d. h. das Konsortium hat untersucht, welche politischen Orientierungen Jugendliche im jeweiligen Land lernend entwickeln, zum anderen ging es auch um unsere eigenen Lernprozesse im Austausch zwischen den Wissenschaftler/innen.

Ich kann deshalb über unserer eigenen Erfahrungen mit den gesellschaftlichen Prozessen in diesen Ländern berichten. Die Frage ist, was nach 1989 in diesen fünf Ländern den Rassismus begünstigt hat.

Lettland

Ich beginne mit Lettland als Beispiel, weil das mein Schwerpunkt in der Tübinger Forschungsgruppe war. Die Kooperation der Tübinger Forschungsgruppe mit

Wissenschaftler/innen der Universität in Riga begann am Ende der Sowjetunion 1989. Fast 70% der Einwohner Rigas sprachen russisch. Die russischsprachigen Einwanderer waren die dominierende Schicht. Sprach damals jemand in der Öffentlichkeit lettisch, wurde er/sie zurechtgewiesen und des Nationalismus verdächtigt. Wir wurden andererseits von Letten gewarnt vor den aggressiven ›Schwarzen‹, gemeint waren damit Händler aus dem Kaukasus, deren Hautfarbe weiß war. Damals war das eine Welt hinter dem Eisernen Vorhang, ruhig und verschlossen.

1991 wurden wir bei unserem ersten Wissenschaftleraustausch mit ganz anderen Verhältnissen konfrontiert: In Riga standen Barrikaden und ein Volksaufstand für die Unabhängigkeit des Landes war im Gange. Man sprach von der singenden Revolution und versuchte an die kurze Unabhängigkeit Lettlands in den 30er Jahren anzuknüpfen.

Eine lettische nationale Identität rückte in den Mittelpunkt. Sicher spielte dabei eine Art von ›Befreiungsnationalismus‹ eine Rolle, ohne den der Unabhängigkeitsprozess kaum denkbar schien. Ein schwärmerischer Patriotismus war zu beobachten. Er hatte eine problematische ethnische Komponente. Dazu die lettische Kollegin Ilze Plaude:

»In Lettland wird ›Nation‹ als Begriff viel mehr im ethnischen Sinn als im staatlichen verwendet, was sich mit der historischen Entwicklung in Lettland erklären lässt. [...] Die Erlangung der Unabhängigkeit erfolgte in der Geschichte immer als ›nationale‹ Selbstbehauptung, z. B. durch die Wiederherstellung des lettischen Sprachgebrauchs in staatlichen Institutionen. Auch während des (sogenannten) ›dritten nationalen Erwachens‹ Ende der 80er Jahre war die ethnisch nationale Denkweise vorherrschend.« (Plaude 1998: 90)

Gerade sie kann aber in Zusammenhang mit Rassismus gebracht werden. Der völkische Nationalismus korrelierte in unseren Untersuchungen am höchsten mit rassistischer Orientierung.

Charakteristisch war nach kurzer Zeit, dass Prozesse der Ausgrenzung nach nationalen Kriterien begannen. So gab es z. B. in dieser Anfangszeit nach der Unabhängigkeit eine lettische ›Sprachenpolizei‹, die darüber wachte, dass auf den Märkten kein Russisch gesprochen wurde. Da die russischsprachige Bevölkerung in den Städten in der Mehrheit war, konnte keine wirkliche lettische Dominanz hergestellt werden, d. h. es begann ein Kampf um die Hegemonie. Eine junge Lettin drückte das in unserer empirischen Untersuchung so aus: »Lettland ist ein Land, wo Letten leben. Und Letten müssen ihr Leben regulieren... nicht Russen, sondern Letten. Und auch: russische und lettische Jugendliche, wir sind uns ein bisschen fremd, wir können zusammen keine Sprache finden.« (Plaude

1998: 90) Die russischsprachigen Einwohner führten einen heftigen Kampf um den Erhalt der russischen Schulen und um die Rolle der russischen Sprache. Dieser Kampf ist bis heute nicht wirklich beendet, eine starke gesellschaftliche Spaltung bestimmt das politische und soziale Leben.

Nach der ersten nationalen Euphorie folgte Anfang der 90er Jahre eine Ernüchterung. »Die Gesellschaft *nach* der politischen Wende – Mitte der 90er Jahre – bietet wenig Orientierung für die Jugendlichen, weil die Entwicklung unkalkulierbar scheint. Gesellschaftliche Werte werden in der dritten Phase der Wende beliebiger oder lösen sich ganz auf; auch die sozialen Zusammenhänge sind unverbindlicher geworden. ›Orientierungslosigkeit‹ scheint eine mögliche Folge.« (Plaude 1998: 82) Die lettische Psychologin Dzidra Meiksane konstatiert dazu: »Mangel an Selbstvertrauen, Unsicherheit, vermindertes Selbstgefühl sind für Jugendliche charakteristisch. Das aktiviert den psychologischen Schutz- und Kompensationsmechanismus und erschwert damit die Kontakte zwischen verschiedenen Gruppen in Lettland.« (Meiksane 1998: 77) Das erschwert nicht nur die Kontakte, sondern macht negative Zuschreibungen zwischen den Russischsprachigen und den Letten attraktiv. Daran kann der Rassismus anknüpfen. Zumindest erschweren Ausgrenzungstendenzen die gesellschaftliche Integration. 65% der von uns befragten lettischen Jugendlichen stimmten Mitte der 90er Jahre der Aussage ›Ausländer raus‹ zu. Gemeint waren die Russischstämmigen.

Lettland erlebte bis zur Finanzkrise einen extremen wirtschaftlichen Boom, der ökonomisches Denken und Konsum in den Vordergrund rückte und der dann schlagartig mit der Finanzkrise im Jahr 2009 zusammenbrach. Kaum ein Land in Europa war so stark von der Finanzkrise betroffen. In dieser schwierigen Situation entstand ein anderer Prozess. Bei den Wahlen Anfang Oktober 2010 wurde befürchtet, dass die Partei der russischsprachigen Bevölkerung die Mehrheit erhalten könnte. Auch wenn das dann so nicht eingetroffen ist, hat sich dabei doch gezeigt, dass unter besonderen gesellschaftlichen Bedingungen das Völkisch-nationale zurücktreten kann. Bei vielen Letten ist allerdings zu spüren, dass sie Angst davor haben, wieder – wie in der Geschichte schon öfter – die Hegemonie zu verlieren und in eine untergeordnete Position zu gelangen. Diese Angst dominiert zu werden, kann wiederum einen Rassismus der Unterlegenen provozieren.

Ganz andere Prozesse spielten sich nach dem Unabhängigkeitsprozess in Kroatien ab.

Kroatien

Schon in den 80er Jahren begann die Kooperation der Tübinger Forschungsgruppe mit einer Gruppe in Zagreb. Das jugoslawische Modell des Sozialismus

hatte auch nach Titos Tod 1980 noch eine gewisse Attraktivität. Ende der 80er Jahre kam es zu einer dramatischen wirtschaftlichen Talfahrt Jugoslawiens, einer Hyperinflation und fast zu einem Staatsbankrott. Die reichereren Provinzen wie Kroatien und Slowenien fühlten sich benachteiligt. Nach einer Volksabstimmung erklärte Kroatien 1990 seine Unabhängigkeit und stufte die Serben auf ihrem Gebiet zur Minderheit herab mit Verlust der staatsbürgerlichen Rechte. Der Krieg Kroatien mit Serbien begann 1991.

Im Unterschied zu Lettland entstand nach der Unabhängigkeit keine nationale Euphorie. Auch in unserem Forschungskonsortium wollten sich die kroatischen Mitglieder kaum zum Krieg äußern. Wir erfuhren nur auf Nachfrage, dass auf das jüdische Zentrum in Zagreb ein Bombenanschlag verübt wurde, dabei war die Leiterin unserer kroatischen Forschungsgruppe selbst Jüdin und arbeitete im Dokumentationszentrum des Jüdischen Zentrums. Sie wollte mitten im Jugoslawienkrieg bei einem Vortrag in Tübingen über rückkehrenden Migrantenkindern reden und hat sich dann nur kurz und unbestimmt zur aktuellen Entwicklung in Kroatien geäußert. Wir erfuhren nur aus der Zeitung, dass bis 1995 allein in Kroatien über 12.000 Tote beklagt wurden.

Warum kam es in Kroatien nach der Unabhängigkeitserklärung zum Krieg und in Lettland nicht? Warum haben sich frühere Nachbarn gegenseitig umgebracht? Die übliche Erklärung dafür ist, dass der Hass zwischen Kroaten und Serben schon unter Tito bestand, dass Tito aber den Konflikt mit harter Hand unterdrückt hat, nach seinem Tod sei er dann explodiert. Das ist eine Erklärung, die auf einer Rassismustheorie basiert, nämlich, dass ethnische Differenzen den Hintergrund bilden.

Die unvorstellbare Grausamkeit in diesem Krieg ließ sich mit dieser Theorie nur schwer erklären. Wir führten 1994 mit Unterstützung der kroatischen Gruppe Interviews mit jugendlichen Flüchtlingen in Zagreb durch. Die folgende Äußerung der 17-jährigen Marijana war charakteristisch: »Der Krieg ist unser häufigstes Gesprächsthema. Ich werde niemals vergessen, was ›die‹ uns angetan haben. Sie haben alles zerstört, damit man nichts hat, wohin man zurückkehren kann.« (Andrejkovic 1995: 270) Ganz deutlich wurde in den Interviews, wie der Krieg, der als Krieg zwischen ethnischen Gruppen definiert wurde, zu einer Art ethnischer Parteilichkeit führt. Deutlich bringt das Vlatko, ein 22-jähriger Student zum Ausdruck: »Es ist nur eines wichtig geworden, dass sich die einen von den anderen unterscheiden – auch die Augenfarbe, auch die Sprache usw., alles ist wichtig geworden.« (Andrejkovic 1995: 275) Deshalb, sagt er, habe er gelernt »eine reine Gesellschaft zu lieben«, d. h. eine ethnisch homogene Gesellschaft. »Für mich sind alle Serben gleich«, sagten nicht wenige der befragten Jugendlichen in Kroatien. Diese und viele andere Äußerungen von durch den Krieg

traumatisierten Jugendlichen brachten uns zu der Einsicht, dass nicht der Rassismus zum Krieg geführt hat, sondern der Krieg ein besonders grausames Mittel war, um einen nationalistisch-rassistischen Hass zu erzeugen, der die ethnische Nationenbildung unterstützen und unumkehrbar machen sollte. Die eigentlich vorhandene Ähnlichkeit zwischen Kroaten und Serben, zwischen Kroatisch und Serbisch wurde faktisch durch eine rassistische Strategie beendet. Rassismus und Nationalismus stellen hier funktionale Mittel der Politik dar.

Es folgen nun zwei westeuropäische Länder, die jeweils einen ganz anderen Zugang zu Rassismus und Ausgrenzung haben, die Niederlande und Deutschland.

Niederlande

Anfang der 90er Jahre verlegte ein Mitglied der Tübinger Forschungsgruppe, der Rassismusforscher Rudolf Leiprecht, seinen Wohnort nach Amsterdam, um dort eine weitere Jugendforschungsgruppe aufzubauen. Zu dieser Zeit fühlte er sich als Forscher zu Rassismus und Ausgrenzung in den Niederlanden unbehaglich, vor allem wenn er – als Deutscher eingeordnet – anlässlich der rassistischen Gewalttaten Anfang der 90er Jahre in Deutschland mit der Frage konfrontiert wurde, was »wir denn da wieder machen«, und wenn er dann von ihm freundlich Gesonnenen als einer eingestuft wurde, »der doch nicht richtig deutsch sei«. (Leiprecht 1995: 91) Offenbar war Rassismus etwas, das es typischerweise in Deutschland, aber nicht in den liberalen Niederlanden gibt. Da schon seit dem Zweiten Weltkrieg ein negatives Bild von ›den Deutschen‹ kursierte, konnten durch die Abgrenzung von den Deutschen auch Rassismus und Ausgrenzung jenseits der Grenze verortet werden. Die berühmte hohe Liberalität speiste sich also auch aus dem skeptischen Blick niederländischer Jugendlicher nach Deutschland. Die rassistischen Gewalttaten Anfang der 90er Jahre in Deutschland wurden oft aus der Natur der Deutschen erklärt. »Den Deutschen sitzt das einfach im Blut« war eine typische Äußerung in den Interviews mit Jugendlichen. Und an anderer Stelle: »...aber Deutsche haben im Allgemeinen wirklich... also wirklich reinrassige Deutsche, die haben wirklich einen Charakter wie..., na ja: ›ich trete dich‹. Sehr aggressiv finde ich sie.« Es fanden sich also relativ häufig rassistische Erklärungen für rassistische Vorfälle in Deutschland, die allerdings nicht in rassistische Handlungen umschlugen.

Schon Anfang der 90er Jahre fand unser Forscher in den Niederlanden »Anzeichen für ein allmähliches Umschlagen der Entwicklung«. (Leiprecht 1995:78) So malte schon 1991 Frits Bolkestein, der Vorsitzende einer rechtsliberalen Partei, mit »kräftigen Tönen die Gefahr an die Wand, die der niederländischen Ge-

sellschaft vor allem durch die islamischen Einwanderer drohe« (ebd.). Das war der Beginn eines anderen Windes in der politischen Kultur. Zuerst ging es vor allem um die Forderung nach zwangswiseer Abschiebung und Auslieferung so- genannter ›Illegaler‹. Die Sympathie für die Rechtsaußenparteien nahm schon Mitte der 90er Jahre zu und zwar noch vor den Morden an Menschen, die als islamfeindlich galten. Durch diese hat sich das Klima noch verschärft, so dass inzwischen die liberalen Niederlande mit ihrer Betonung von Toleranz, Würde und Integrität der Bürger kaum mehr zu erkennen sind. Dabei wird aber nicht auf Rassemerkmale Bezug genommen, sondern fast ausschließlich auf den Islam, der als Gefahr hingestellt wird. Die Äußerungen von Geert Wilders, der mit seiner rechten Partei inzwischen die Politik in den Niederlanden mitbestimmt, und sein Vergleich des Korans mit *Mein Kampf* von Hitler würden auch in Deutschland ein Verfahren wegen Volksverhetzung nach sich ziehen.

Die Entwicklung in den Niederlanden ist ein Beispiel dafür, wie es zu einem kulturellen Rassismus kommen kann.

Die Gemeinsamkeit aller bisher betrachteten Länder besteht darin, dass die Mehrheit und selbst die Akteure es ablehnen, mit Rassismus etwas zu tun zu haben. Das gilt ganz besonders für Deutschland.

Deutschland

»Rassismustheorie ist in der Bundesrepublik ein spätes Importprodukt« (Scherr 2009: 83); die akademische Etablierung der Rassismusforschung steht im deutschsprachigen Raum noch am Anfang. (Mecheril/Scherchel 2009: 41) Das hat mit der Bindung des Rassismuskonzepts an den Nationalsozialismus zu tun, die den Zugang zur europäischen Rassismusforschung erschwert hat.

Die Jugenduntersuchungen unserer Tübinger Forschungsgruppe begannen Ende der 80er Jahre und sie befassten sich immer auch mit den politischen Orientierungen. Bei unseren Untersuchungen 1993, 1996, 2000 und 2008 wurden rassistische Aussagen immer stark abgelehnt. So sind die sehr niedrigen Rassismus-Werte in unserer Jugenduntersuchung 2008 zu erklären. Sie wurde in einem Gebiet Baden-Württembergs durchgeführt, das besonders durch Rechtsextremismus aufgefallen ist. (Vgl. Held et al. 2008)

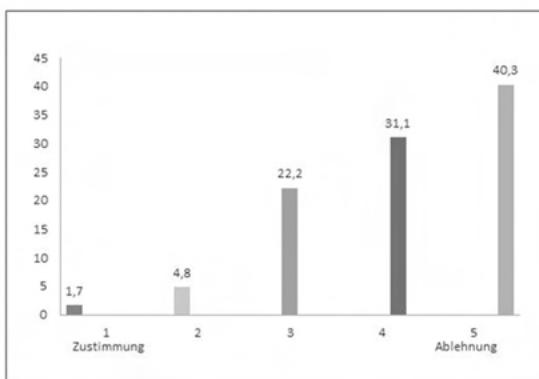


Abbildung 2: Rassistische Orientierung 2008 (Angaben in Prozent)

Wie haben wir den Rassismus zu erfassen versucht? Hier einige Fragebogen-items (jeweils eine Sechser-Skala von stimmt genau (1) zu stimmt gar nicht (6)):

- Die Menschen aus Afrika oder Asien sind von Natur aus anders als wir und sollten deshalb nicht genau so geachtet werden!
- Jede ethnische Gruppe sollte an ihrem Platz bleiben!
- Ich halte es für richtig, dass Ausländer eine niedrigere soziale Position einnehmen!
- Das Recht des Stärkeren gilt in der Natur, es muss auch unter Menschen gelten, denn es ist ein klares Prinzip!

Wie hat sich die rassistische Orientierung seit 1989 verändert?

1993	1,3%	4,3	17,9	26,1	50,3
2000	1,4%	2,6	15,1	20,4	60,4
2008	1,7%	4,8	22,2	31,1	40,3

Tabelle 1: Veränderung der rassistischen Orientierung

Die Tabelle zeigt nur geringe Unterschiede zwischen den Ergebnissen von 1993, 2000 und 2008. Nur zwischen 1,3 und 1,7 % der jeweils Befragten stimmten extrem zu.

Wie haben sich aber die verschiedenen Komponenten rechter Orientierungen seit Anfang der 1990er Jahre verändert? Der Nationalismus hat ganz deutlich

zugenommen. Hier haben offenbar die Pogrome gegen ›Ausländer‹ am Beginn der deutschen Einheit Spuren hinterlassen.

Orientierungen	West	Ost
Nationalismus	↑	↑
Autoritarismus	↗	↗
Rassismus	↓	↓

Tabelle 2: IG Metall Jugendstudie: Veränderungen der pol. Orientierungen seit 1993 (I)

Zugenommen hat vor allem der völkische Nationalismus, der am höchsten mit Rassismus korreliert. Offenbar versteckt sich der Rassismus hier im Nationalismus. Charakteristisch scheint für die Situation in Deutschland ein ›defensiver Nationalismus‹.

Gleichwohl stießen wir bei unseren Forschungen zur Integration auf starken Alltagsrassismus, der aber nicht als Rassismus identifiziert wird. Auch in der Integrationsdiskussion kann sich der ansonsten tabuisierte Rassismus verstecken: Obwohl alle wissen, dass sich die heutigen Spätaussiedler zweihundert Jahre lang in Russland als deutsche Minderheit verstanden haben und dass die deutschen Auswanderer z. B. in Brasilien oder Südafrika kaum irgendwelche Integrationsanstrengungen unternommen, wird von den Migranten in Deutschland erregt Integration gefordert. Deutschland hat in seiner Geschichte nie wirklich zu einer Minderheitenpolitik gefunden. Die Lösung besteht auch heute noch in der Aufforderung, Deutscher zu werden.

Vor diesem Hintergrund muss die Integrationsdiskussion, die im Anschluss an die Provokation von Thilo Sarrazins Buch *Deutschland schafft sich ab* im Jahr 2010 geführt wurde, bewertet werden. In ihr macht sich nicht Volkes Stimme Luft, sondern zuerst einmal die der Medien. Die Debatte in den Medien kommt aber auch an. Dazu gibt es eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Hinweisen. Die Islamfeindlichkeit ist laut einer Umfrage im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung deutlich angestiegen. (Decker et al. 2010) Die Aussage, »für Muslime in Deutschland solle die Religionsausübung erheblich eingeschränkt werden« stieß 2010 auf breite Zustimmung; ebenso die Aussage: »Ich kann es gut verstehen, dass manchen Leuten Araber unangenehm sind.« Sogar diejenigen, die rechtsextremen Äußerungen ablehnend gegenüberstehen, stimmten zu

über 50% zu, bei denen mit geschlossenem rechtsextremem Weltbild waren es 75%-90%. (Decker et al. 2010: 134) Das renommierte Kriminologische Forschungsinstitut Niedersachsen (KFN) hat 25.000 Jugendliche befragt, welche ausländischen Nachbarn sie gerne hätten. Nur 9% wünschten sich türkische Nachbarn und dabei waren über 6% der Befragten türkischstämmig. Mehr als 38% waren gegen türkische Nachbarn (vgl. SWP vom 13. Okt. 2010).

Die jüngste Integrationsdebatte scheint für die Integration nicht hilfreich, ganz im Gegenteil. Der Politikwissenschaftler und Geschäftsführer einer Gesellschaft für Fernsehproduktion M. Walid Nakschbandi, der in Afghanistan geboren ist und seit 30 Jahren in Deutschland lebt, schreibt in einem *Spiegel*-Essay:

»Nichts hat mich in den letzten drei Jahrzehnten so sehr berührt wie der aktuelle schrille Umgang mit meiner Religion, dem Islam. Ich fühle mich dreifach betroffen, als Deutscher, als Migrant und als Muslim. (...). Die Islamfeindlichkeit ist weit verbreitet – in der sogenannten Unterschicht, in der Mittelschicht, vor allem aber in der deutschen Oberschicht. Den einen geht es rein um ihr finanzielles Überleben, die anderen aber beschwören einen Kultur- und Religionskampf heraus.« (Nakschbandi 2010: 146)

Zu dieser Entwicklung schreibt die Berliner Rassismus-Forscherin Birgit Rommelspacher: »Beim antiislamischen Rassismus kann man heute die Entstehung von Rassismus gewissermaßen im statu nascendi beobachten. Dieser Rassifizierungsprozess ist keineswegs abgeschlossen und (noch) vielfach uneinheitlich und inkonsistent.« (Rommelspacher 2009: 28)

Inzwischen gibt es für diese Entwicklung eine Reihe von Hinweisen. Die Autoren der Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung konstatieren eine Trendwende in Deutschland. Während von 2002 bis 2008 rechtsextreme Orientierungen einen Abwärtstrend aufweisen, sind sie 2010 wieder im Aufstieg. Rassismus, Chauvinismus, Ausländerfeindlichkeit, Nationalgefühl und vor allem ein expansiver Nationalismus wurden 2010 stärker befürwortet als 2008. Der Anteil ist von einem Fünftel auf ein Viertel gestiegen.

Eine genauere Betrachtung zeigt, dass vor allem 2008, also mit der Finanzkrise ein deutlicher Einbruch erfolgte, d. h. dass die rechtsextremen Orientierungen 2008 deutlich abgenommen haben. Das hat alle die Rechtsextremismus-Forscher irritiert, die von der generellen These ausgehen, »dass die rechtsextreme Einstellung durch die Verschlechterung der wirtschaftlichen Situation begünstigt wird«, so die Leipziger Forschungsgruppe mit ihrer Studie im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung. (Decker et al. 2010) Da sich mit dem Einbruch bei den rechten Orientierungen 2008 eher das Gegenteil einstellte, versuchen sie den Anstieg von 2010 als eine ›zeitliche Verzögerung‹ der Wirkung der ökonomi-

schen Krise zu erklären. Warum es zu der angeblichen zeitlichen Verzögerung kam, erklären sie nicht.

Eine andere Erklärung des Anstiegs 2010 geht davon aus, dass sich die rechten Orientierungen unter der Oberfläche kontinuierlich anstauen, um dann wie 2010 plötzlich hervorzubrechen. Dies scheint nicht plausibel, da die Werte von Ende der 90er Jahre bis 2008 kontinuierlich zurückgingen oder stagnierten.

Mein Kollege in der Tübinger Forschungsgruppe Seddik Bibouche verwies als eine mögliche Erklärung auf die aktuelle Orientierungskrise, die vor allem in der Mittelschicht durch die Finanzkrise stark angestiegen ist. Einen Hinweis darauf liefert auch schon der Titel der Leipziger Studie im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung: »Die Mitte in der Krise.« (Decker et al. 2010) Kaum jemand vertraut mehr der politischen Klasse und auch nicht den Eliten der Wirtschafts- und Finanzwelt, kaum jemand orientiert sich an ihnen. Werte und Moral sind ins Schwanken geraten. In dieser Verunsicherung versuchen wohl viele sich durch Fremdgruppenkonstruktion und Abgrenzung von anderen zu stabilisieren und sich ihrer selbst zu vergewissern. Da Rassismus stark tabuisiert ist, bedient man sich der Integrationsdebatte. So »scheint ein Rassismus, der an den kulturellen Unterschieden ansetzt, des Ressentiments unverdächtig und damit ohne Vorbehalt zu äußern«. (Decker et al. 2010: 135) Das impliziert aber nicht, dass man nicht mehr von Integration sprechen sollte, weil das nur ein verdeckter rassistischer Diskurs sei. Es macht nicht viel Sinn das Wort zu tabuisieren. In ähnlicher Weise wurde früher versucht die Begriffe Rechtsextremismus, Ausländerfeindlichkeit und Fremdenfeindlichkeit zu tabuisieren. Man kann aber nicht alles mit dem Begriff Rassismus abdecken, sondern sollte die verschiedenen Phänomene auch verschieden benennen und in ihrem Zusammenhang analysieren.

FAZIT

Das Projekt »Internationales Lernen« hat gezeigt, dass sich der Rassismus je nach gesellschaftlicher Situation und Land unterschiedlich darstellt, dass er für die jeweilige gesellschaftliche Situation eine Funktion übernimmt und damit auch für die Individuen subjektiv funktional werden kann. Der Rassismus in Europa nach 1989 hat eine starke nationalistische Komponente, d. h. es geht und ging nicht um einen Kampf der Kulturen, sondern primär um die Bedeutung der Nation in der Globalisierung. Das scheint die einzige Konstante.

Die Rekonstruktion der Entwicklung in den vier Ländern (Lettland, Kroatien, Niederlande und Deutschland) hat gezeigt: »Es ist (heute) angemessener von Rassismen als von einem singulären Rassismus auszugehen. Diese sind in ihren

je spezifischen gesellschaftsgeschichtlichen Zusammenhängen zu bestimmen.« (Scherr 2009: 84) Hinzu kommt, dass man die Rassismen im Zusammenhang mit anderen politischen Orientierungen sehen sollte, die zum rechtsextremistischen Syndrom gerechnet werden.

LITERATUR

- Andrejkovic, Andelka (1995): »Orientierungen jugendlicher Flüchtlinge unter den Bedingungen des Krieges – Gespräche mit Jugendlichen in Kroatien«. In: Rudolf Leiprecht (Hg.), *In Grenzen verstrickt. Jugendliche und Rassismus in Europa*. Duisburg, 264-288.
- Decker, Oliver/Weißmann, Marliese/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (2010): *Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010*. Berlin.
- Geulen, Christian (2007): *Geschichte des Rassismus*. München.
- Held, Josef/Bibouche, Seddik/Dinger, Gerhard/Merkle, Gudrun/Schork, Carolin/Wilms, Laura (2008): *Rechtsextremismus und sein Umfeld. Eine Regionalstudie*. Hamburg.
- Holzkamp, Klaus (1997): »Antirassistische Erziehung als Änderung rassistischer ›Einstellungen? – Funktionskritik und subjektwissenschaftliche Alternative«. In: Ders. (Hg.), *Schriften I*. Hamburg, 279-300.
- Leiprecht, Rudolf (1995): *In Grenzen verstrickt. Jugendliche und Rassismus in Europa*. Duisburg.
- Leiprecht, Rudolf/Lutz, Helma (2009): »Rassismus – Sexismus – Intersektionalität«. In: Claus Melter/Mecheril, Paul (Hg.), *Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach/Ts., 179-199.
- Mecheril, Paul/Melter, Claus (2009): »Rassismustheorie und -forschung in Deutschland«. In: Claus Melter/Paul Mecheril (Hg.), *Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach/Ts., 13-25.
- Mecheril, Paul/Scherchel, Karin (2009): »Rassismus und ›Rasse«. In: Claus Melter/Paul Mecheril (Hg.), *Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach/Ts., 39-59.
- Meiksane, Dzidra (1998): »Verhaltensstereotype von Jugendlichen und die pädagogische Förderung von Toleranz«. In: Josef Held/Melita Svob (Hg.), *Jugend zwischen Ausgrenzung und Integration. Theorien und Methoden eines internationalen Projekts*. Hamburg, 81-94.
- Nakschbandi, M. Walid (2010): »Deutsch – Migrant – Muslim«. In: *Der Spiegel*, H. 41, 2010, 146.

- Osterkamp, Ute (1996): *Rassismus als Selbstentmächtigung*. Hamburg.
- Plaude, Ilze (1998): »Wertorientierungen Jugendlicher in Lettland«. In: Josef Held/Melita Svob (Hg.), *Jugend zwischen Ausgrenzung und Integration. Theorien und Methoden eines internationalen Projekts*. Hamburg, 81-94.
- Poliakov, Léon u. a. (1992): *Rassismus. Über Fremdenfeindlichkeit und Rassenvahn*. Hamburg.
- Rommelspacher, Birgit (2009): »Was ist eigentlich Rassismus?« In: Claus Melter/Paul Mecheril (Hg.), *Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach/Ts., 25-39.
- Scherr, Albert (2009): »Rassismus oder Rechtsextremismus? Annäherung an eine vergleichende Betrachtung zweier Paradigmen jenseits rhetorischer Scheinkontroversen.« In: Claus Melter/Paul Mecheril (Hg.), *Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach/Ts., 75-98.
- Zick, Andreas (1997): *Vorurteile und Rassismus. Eine sozialpsychologische Analyse*. Münster.

Islam und Rassismus in Deutschland*

PAULA SCHRODE

In diesem Beitrag sollen am Beispiel Deutschland rassistische Strukturen innerhalb islamisch-religiöser Diskurse beleuchtet sowie der Umgang mit Islam und Muslimen im gesamtgesellschaftlichen Diskurs erörtert werden. Dabei soll insbesondere auf kulturalistische Muster aufmerksam gemacht werden, mit denen Menschen, die selbst oder deren Vorfahren aus mehrheitlich muslimischen Ländern zugewandert sind, primär als ›Muslime‹ identifiziert und auf ihre Zugehörigkeit zu ›Islam‹ festgelegt und reduziert werden. So reproduzieren auch Akteure im politischen Feld häufig exakt die in religiösen Diskursen hervorgebrachten Demarkationslinien zwischen sozialen Gruppen. Im Folgenden wird argumentiert, dass Kopplungen zwischen Debatten zum Islam einerseits und muslimfeindlichen Tendenzen andererseits in bisherigen Analysen zu wenig problematisiert wurden.¹

ZU DEN BEGRIFFEN ›ISLAM‹ UND ›RASSISMUS‹

Anhand der Ausführungen von Mark Terkessidis sei zunächst kurz erläutert, wie ›Rassismus‹ verstanden und als Konzept analytisch fruchtbar gemacht werden

* Für kritische Lektüre und wertvolle Anmerkungen danke ich Petra Klug (Leipzig), Danijel Cubelic und Christian Funke (beide Heidelberg).

1 Ursprünglich entstand dieser Beitrag vor den Ereignissen im Rahmen des »Arabischen Frühlings«. Seither ist in den medialen und politischen Diskursen in Deutschland ein wesentlich stärkeres Bewusstsein für die Pluralität von Weltanschauungen und Lebensentwürfen in ›muslimischen‹ Gesellschaften zu beobachten. Die hier aufgezeigten Diskursmuster bestehen dennoch weiterhin fort.

kann.² Terkessidis beschreibt Rassismus als ein komplexes Verhältnis der gesellschaftlichen Produktion von Unterschieden sowie der Aufladung dieser Unterschiede mit Bedeutung und betont die ›Banalität‹ des Rassismus: Während Rassismus im landläufigen Verständnis als »Ausnahme im gesellschaftlichen Funktionieren« oder als »Bruch in der ansonsten friedlichen ›Normalität‹« gelte (Terkessidis 2004: 7 f.), sei gerade die Normalität von Rassismus entscheidend. Terkessidis schließt an Stuart Hall an, der Rassismus als ein Ensemble von Praktiken ökonomischer, politischer und ideologischer Art sieht: »Durch diese Praktiken werden verschiedene soziale Gruppen in Beziehung zueinander und in Bezug auf die elementaren Strukturen der Gesellschaft positioniert und fixiert; diese Positionierungen werden in weitergehenden sozialen Praktiken festgeschrieben und schließlich legitimiert.« (Terkessidis 2004: 9) Terkessidis streicht heraus, dass zwischen den Gruppen ein »spezifisches Ungleichverhältnis« hergestellt werde, indem Unterschiede »als gesellschaftlich relevante Differenz (re-)produziert« werden und quasi als natürlich gelten (Terkessidis 2004: 9). Vor diesem Hintergrund lehnt er Begriffe wie ›Ausländerfeindlichkeit‹ und ›Fremdenfeindlichkeit‹ ab, da sie Teil der Institutionalisierung und letztlich überhaupt erst der Schaffung von ›Fremden‹ oder ›Ausländern‹ als einer Gruppe seien (Terkessidis 2004: 13 f.): Die Bundesrepublik habe »jahrzehntelang den ›Ausländer‹ bzw. den ›Fremden‹ reproduziert«, indem Migranten die Zugehörigkeit abgesprochen worden sei. (Ebd.: 55) Eine Gruppe namens ›Ausländer‹ existiere nur »aufgrund bestimmter institutioneller Prozesse sowie aufgrund eines Prozesses der Wissensbildung«, der sich auf diese Gruppe richte:

»Anstatt nun nach den Bedingungen für die Existenz dieser Gruppe zu fragen und nach den Mechanismen der Wissensbildung, sorgt die Rede von der ›Ausländerfeindlichkeit‹ fast zwangsläufig dafür, dass dieser Gruppe irgendwelche Eigenschaften zugeschrieben werden – vornehmlich kultureller Art. Letztlich besitzt ›Fremdheit‹ somit einen Erklärungswert.« (Terkessidis 2004: 27)

Rassismus ist für Terkessidis etwas, das »die gesamte Gesellschaft als Verhältnis durchwirkt« (ebd.: 11) und somit zu ihrer Normalität gehört; der von ihm als »intentional« bezeichnete Rassismus, also bewusste Akte von Rassismus, sind lediglich Symptome: »Wichtiger als die intentionalen Formen von Rassismus sind

2 Die Wahl fiel auf Terkessidis, weil er für die Vortragsreihe, die diesem Band zugrunde liegt, als Stichwortgeber herangezogen wurde und seine These von der ›Banalität des Rassismus‹ die breitere Debatte zu Rassismus in Deutschland stark beeinflusst hat.

eben jene, die ins ›normale‹ gesellschaftliche Funktionieren eingelassen sind. Diese Formen machen eine bestimmte Gruppe sichtbar, die überhaupt erst als ›Problem‹ identifiziert und zum Ziel von Gewalt werden kann.« (Ebd.: 11) In dem Terkessidis weg von den einzelnen Akteuren geht und stattdessen gesellschaftliche Institutionen wie die Rechtsprechung in den Blick nimmt, distanziert er sich explizit von einer moralisierenden Verwendung des Rassismusbegriffs. (Ebd.: 109)

Im Folgenden verwende ich eine an Terkessidis angelehnte Perspektive auf rassistische Muster, bei der die Produktion sozialer Unterschiede im Zentrum steht, nicht aber notwendigerweise deren Kopplung an Konzepte wie Rasse oder ethnische Herkunft. Daran kann zu Recht kritisiert werden, dass die Unterschiede zwischen klassischen Rassismen und anderen Phänomenen unscharf werden; allerdings soll es nicht darum gehen, das Konzept generell auszuweiten, sondern es heuristisch zu nutzen, um Strukturähnlichkeiten zwischen verschiedenen Formen von Diskriminierung herauszuarbeiten.

Die Ausführungen zum Islam in diesem Artikel beziehen sich auf den unter Muslimen in Deutschland wie auch in der Türkei und den meisten arabischen Ländern dominierenden sunnitischen Islam.³ Talal Asad hat einen Ansatz vorgeschlagen, mit dem sich ›Islam‹ als eigene soziale Konfiguration abgrenzen lässt, ohne ihn essentialistisch zu definieren und anhand festgelegter Kulturmerkmale oder Glaubenssätze zu identifizieren: »Islam as the object of anthropological understanding should be approached as a discursive tradition that connects variously with the formation of moral selves, the manipulation of populations (or resistance to it), and the production of appropriate knowledges.« (Asad 1986: 7) Was dies impliziert, fasst Asad noch konkreter, indem er vom Islam als einer Tradition spricht, »that includes and relates itself to the founding texts of the Qur'an and the Hadith«. (Ebd.: 14) Der Korantext gilt nach vorherrschender religiöser Interpretation als wörtliche Rede Allahs an die Menschen und bildet zusammen mit je nach Subtradition variiierenden Kanons von Hadithen, d. h. Kurztexten, die als authentische und beispielhafte Überlieferungsfragmente des Wirkens und Handelns Muhammads verstanden werden, einen normativen Bezugsrahmen für die von Asad beschriebene diskursive Tradition. Wenn Asad betont, dass diese Konzeptualisierung ›dem muslimischen Verständnis‹ von Islam entspräche, so ließe sich entgegnen, dass dieser Ansatz Traditionen wie das Ale-

3 Für 2009 wurde eine Gesamtzahl von 3,8-4,3 Mio. in Deutschland lebender Muslime ermittelt. (Haug/Müssig/Stichs 2009: 78) Unter den 74,1% Sunnitern (ebd.: 97) bezeichnen sich 90,4% als ›eher‹ bis ›sehr stark gläubig‹ (ebd.: 141); 22,2% geben an, Mitglied einer religiösen Vereinigung zu sein. (Ebd.: 169)

vitentum auszublenden scheint. Tatsächlich verweist die Geschichte der Aleviten aber auf die Hegemonie des skizzierten Diskurses, denn ein sich islamisch definierendes Alevitentum wurde und wird im religiösen Feld nach wie vor marginalisiert. Um Essentialisierungen zu vermeiden, muss eine Analyse daher stets auch Strukturen von Macht und Orthodoxie sichtbar machen. (Ebd.: 15)

Jede Referenz auf Koran und Hadith im religiösen Diskurs bekräftigt und erneuert implizit deren Normativität, die sich in einer Gleichsetzung von Islam und religiösem »Gesetz« bzw. Scharia manifestiert.⁴ Der Begriff »Scharia« beschreibt die Vorstellung, dass von Allah gesandte Offenbarungen konkrete und verbindliche Handlungsanweisungen und Normen für alle Muslime transportieren und entsprechend eine zentrale Instanz im persönlichen wie gesellschaftlichen Leben zu bilden haben. Die Existenz von Normen in einem sozialen Kontext impliziert nicht notwendigerweise, dass diese *individuell* befolgt werden, sondern lediglich, dass sie *sozial* wirksam und potentiell mit Sanktionen belegt sind; ein Beispiel ist der Umgang mit außerehelichem Geschlechtsverkehr.

»Tradition« steht bei Asad nicht für einzelne Elemente der Überlieferung, sondern bezieht sich auf die Überlieferungspraxis und ihre diskursiven Funktionen: Traditionen seien Diskurse, die auf die Kontrolle bestimmter Orthodoxien bzw. Orthopraxien abzielen. (Asad 1986: 14)⁵ Die Quellentexte selbst sind also nicht als Essenz des Islams misszuverstehen, sondern Islam ist die diskursive Tradition, die auf diese Texte in sich ständig neu regulierender Weise Bezug nimmt. In diesem Sinne bezeichnet Michel Foucault Diskurse als Praktiken, »die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen«. (Foucault 1973: 74) Asads Ansatz fokussiert somit den diskursiv konstruierten Charakter von Islam als Teil der sozialen Wirklichkeit.

Ein zentraler Aspekt bei Foucault ist die Macht des Diskurses über die Individuen bzw. »Diskurssubjekte«. Hier bestehen Parallelen zu der Perspektive von Terkessidis, die mehr auf gesellschaftliche Institutionen abhebt als auf die Akteure als Individuen. Die multiple Lebenswirklichkeit eines Individuums wird jedoch auf ganz unterschiedliche Weisen von den Diskursen diverser Milieus geprägt. Eine Unterscheidung zwischen »muslimisch« und »islamisch« ist daher unerlässlich: Islam ist, Asad folgend, eine diskursive Tradition, und ein Muslim

4 Waardenburg 2000: 52 f.; auch hier gilt, dass dies nicht für alle Formen von Islam gilt, wohl aber für diejenigen sunnitischen Diskurskontexte, denen sich der vorliegende Beitrag widmet. Jacques Waardenburg spricht von der normativen Dimension des Islams als einer sozialen Tatsache, zu der sich Muslime in Bezug setzen. (Ebd.: 50)

5 Zu Alasdair MacIntyres Traditionsbegriff, auf den sich auch Asad bezieht, siehe Anjum 2007: 661.

derjenige, der sich – unabhängig von Motivation und Intention – in irgendeiner Weise als zu ihr zugehörig verortet oder als zugehörig verortet wird.⁶ Sich als ›Muslim‹ zu bezeichnen oder bezeichnet zu werden, kann von Individuen nicht nur mit verschiedenen Inhalten verbunden werden, sondern unter vielfältigen Identitäten auch an ganz unterschiedlicher Stelle rangieren. Während als ›muslimisch‹ alles bezeichnet werden kann, was sich auf Muslime bezieht und in dieser Hinsicht charakterisiert werden soll, bezeichne ich als ›islamisch‹ den Bezug auf Islam als eine spezifische diskursive Tradition. Nicht jeder ›muslimische‹ Diskurs ist demnach auch ein ›islamischer‹, und keinesfalls hat alles, was ein Muslim tut oder äußert, mit Islam zu tun. Wenngleich wir auch unbewusst Subjekte von Diskursen sind, sollen die folgenden Ausführungen deutlich machen, warum eine Differenzierung zwischen Muslimen und pluralen Identitäten muslimischer Individuen einerseits und Islam als diskursive Tradition und normativem Bezugssystem andererseits im Zusammenhang mit Rassismus entscheidend ist.

RASSISTISCHE STRUKTUREN IM SUNNITISCH-ISLAMISCHEN DISKURS

Terkessidis kritisiert, dass Rassismus durch den öffentlichen Fokus auf Rechtsextremismus auf seine extreme Variante reduziert und lediglich als Handlungsweise Einzelner konzipiert werde; die Gesellschaft als Ganze könne so »vom ›Generalverdacht‹ entlastet werden«. (Terkessidis 2004: 67 f.) Selbst wenn der Gewalttäter als gesellschaftliches Symptom betrachtet wird, werde er nicht mit einem als sozialem Phänomen verstandenen Rassismus in Verbindung gebracht, sondern, so Terkessidis, »mit falschen Erziehungsstilen [...], fehlgeleiteter Männlichkeit, dem neuen Antlitz des Kapitalismus, der Verleugnung des Nationalen in Deutschland, der Überflutung mit Gewaltdarstellungen in den Medien oder mit sozialen ›Integrations-Desintegrationsdynamiken‹«. (Ebd.) Sieht man von dezidiert islamkritischen Diskursen ab, werden in Erklärungsversuchen zu diskriminierenden Praktiken in muslimischen Milieus häufig religiöse Normen und Diskurse ausgeklammert – womöglich unter den populären Prämissen, dass Religion als ›innerliches‹ Phänomen kein sozialer Faktor, jedenfalls aber im Kern ›gut‹ sei. Allenfalls wird zugestanden, dass derartige Praktiken über Umwege mit Islam zu tun haben könnten, etwa als Reaktion auf ein schlechtes Image des Islams oder auf Vorbehalte in der Mehrheitsgesellschaft; also in einer

6 Auf die besondere Problematik der Fremdbezeichnung wird an späterer Stelle noch eingegangen.

ähnlichen Argumentation, in der deutscher Mehrheitsrassismus von einigen Stimmen in einem Opferdiskurs gerade mit einer »Verleugnung des Nationalen« in Deutschland in Verbindung gebracht wird, wie Terkessidis kritisiert (s. o.). Religion geht jedoch im öffentlichen wie privaten Raum mit konkreten Machtansprüchen einher. Wenn Achim Bühl kritischen Stimmen vorwirft, dem Islam »alles in die Schuhe zu schieben«, statt »soziologisch zu prüfen, inwiefern und inwieweit es sich jeweils um nationale, regionale, sozialstrukturelle, politische, bildungsspezifische, kulturelle oder religiöse Phänomene handelt« (Bühl 2010: 185), so konstruiert er Islam als etwas, das *außerhalb* der aufgezählten Sphären sozialer Realität existiert: Religion wird dem gesellschaftlichen Zugriff entzogen und gleichsam sakralisiert. Im Folgenden soll hingegen danach gefragt werden, inwieweit sunnitisch-islamische Diskurse dazu beitragen, rassistische Strukturen zu erzeugen und zu reproduzieren. Hierzu werden vor allem Quellen türkischer und arabischstämmiger sunnitischer Autoren herangezogen, die Verbreitung im Umfeld deutscher Moscheegemeinden finden. Sie repräsentieren somit entsprechend den obigen Ausführungen nicht »die Muslime«, aber bestimmte, instituionalisierte religiös-islamische Diskursfelder.

In Muhammad Rassouls Abhandlung *Die Brüderlichkeit im Islam* (Rassoul 1979) wird ein zentrales Narrativ für das Selbstverständnis der religiösen Gemeinschaft angeführt.⁷ Der zum Islam bekehrte schwarze Sklave Bilal b. Rabah wird gefoltert, damit er Allah verleugnet, bleibt aber standhaft und wird schließlich vom Kalifen Abu Bakr freigekauft und von den ersten Muslimen als Glaubensbruder aufgenommen:

»Bilal ist der erste Gebetsrufer [...] des Islam. Später nimmt er das Amt eines Feldmarschalls ein und kämpft in vielen Schlachten im Namen Allahs. [...] Hier zeigt sich, dass die Brüderlichkeit im Islam keinen Rassismus kennt, so dass ein Farbiger zum Oberbefehlshaber über Menschen anderer Hautfarbe werden kann.« (Rassoul 1979: 10)

Eine zweite wichtige Referenz ist die letzte Predigt Muhammads, die er auf seiner Wallfahrt nach Mekka gehalten haben soll. In einer Grußbotschaft zum Opferfest zitiert die »Muslimische Jugend Deutschlands« (MJD) vor dem Hintergrund, dass »Geschwister« unterschiedlichster Herkunft nach Mekka anreisen, einen Teil jener Predigt, nach dem »ein Araber keinen Vorzug vor einem Nicht-

7 Muhammad Rassoul war Leiter des von 1978 bis 2001 bestehenden Islamischen Zentrums für Da‘wa und Information in Köln (Spuler-Stegemann 1998: 91) und ist Autor zahlreicher deutschsprachiger Bücher zum Islam, etwa bei Islamische Bibliothek, arcelmedia und Buchhandlung Attawhid.

araber und ein Nichtaraber keinen Vorzug vor einem Araber« habe, »noch ein Weißer besser als ein Schwarzer oder ein Schwarzer besser als ein Weißer ist, außer durch Gottesfürchtigkeit«. Diese Lehre, so heißt es weiter, erstickte »Rassismus in jedweder Form bereits im Keim«.⁸

Rassismus wird hier als Diskriminierung aufgrund von ethnischer Abstammung oder Hautfarbe gefasst. Während Muslime in Deutschland sich zunächst stark in ethnisch geprägten Kulturvereinen oder Moscheen organisierten, gibt es parallel dazu eine zunehmend dynamische interethnische Dimension. Im Zuge kultureller Transfers wird gerade unter jungen und gebildeten Muslimen die Universalität des Islam betont: Der »wahre Islam« sei jenseits von kulturellen Bräuchen und nationaler oder regionaler Identität zu finden und überwinde durch Herkunft gesetzte Grenzen.⁹ Mit einer solchen religiösen Argumentation gelingt es etwa jungen Muslimen, gegen Vorbehalte der Eltern die Heirat eines Partners aus einer anderen ethnischen Gruppe durchzusetzen: Diskriminierung nach Abstammung widerspricht dem religiösen Konsens, sich als egalitäre und solidarische Gemeinschaft zu verstehen. So schreibt Rassoul:

»Das Prinzip der Gleichheit unter allen Brüdern und Schwestern im Islam erzeugt in ihren Seelen das Gefühl einer würdigen Verbundenheit und schenkt jedem Einzelnen ein grenzenloses Vertrauen gegenüber seinen Mitmenschen, das er hoch zu schätzen weiß. Es verhindert Rassenhass und Diskriminierung und schafft somit eine große Völkerfamilie, die in Frieden und Gerechtigkeit leben kann.« (Rassoul 1979: 7)

Unter der Überschrift »Brüderlichkeit als Basis für die islamische Gesellschaft« heißt es weiter:

»Aus all dem Vorangegangenen ersehen wir, dass die islamische Gesellschaft Macht gegen den Unglauben hat. Sie ist gütig und barmherzig gegenüber den Gläubigen. Jedes Individuum in der islamischen Gesellschaft soll Schutz erhalten für Leib und Seele. Die ganze Gemeinschaft, jung und alt, Mann und Frau, schwarz und weiß, ist eine Einheit wie ein Körper. [...] Natürlich gehören auch die Kinder zur islamischen Gemeinschaft, und sie soll Liebe und Verständnis für diese Kinder hegen; denn die Kinder von heute sind die Männer und Frauen, die Väter und Mütter der Zukunft. [...] Und wenn sie erwachsen sind,

8 <http://www.muslimische-jugend.de/id-gru%C3%9Fwort-des-mjd-vorstands> (Zugriff: 22.6.2011).

9 Zur Ablehnung des »kulturellen Islam« und der Bedeutung der Entterritorialisierung von Islam für den von Olivier Roy so bezeichneten »Neofundamentalismus« siehe Roy 2006: 254-272 sowie zum »renovierten Universalismus« Tiesler 2006: 105 ff.

werden sie nie vergessen, dass sie von klein auf zu dieser Gemeinschaft gehörten. Um diese Normen zu begreifen, müssen wir verstehen, dass sie göttlichen Wert haben. Sie sind im Qur'an und in der Sunna [im Wesentlichen die Hadithe, Anm. d. Verf.] begründet.« (Rassoul 1979: 18)

Wie die Zitate andeuten, werden Grenzen weniger auf Grundlage von Herkunft und Abstammung, durchaus aber in der Unterscheidung von Muslimen und Nichtmuslimen konstruiert. Die islamische Rechtstradition sieht für Personen je nach Gruppenzugehörigkeit unterschiedliche Behandlung und Rechte vor, wobei unter Nichtmuslimen zwischen Polytheisten und den vergleichsweise privilegierten ‚Schriftbesitzern‘,¹⁰ also Juden und Christen, unterschieden wird. Je nach Situation und Einzelfall vertreten sunnitische Gelehrte geregelte Formen der Annäherung, Distanz oder strikte Meidung. Rassoul zählt allgemeine Gebote und Verbote im Umgang muslimischer ‚Brüder‘ untereinander auf und nennt bei den Verboten an erster Stelle:

»Du sollst keinen, der nicht dein Bruder im Islam ist, zum Freund nehmen. Dieses Verbot ergibt sich u. a. aus Vers 28 der 3. Sura, der lautet: ›Die Gläubigen sollen die Ungläubigen [ar. *al-kafirina*, Anm. d. Verf.] nicht statt der Gläubigen zu Beschützern nehmen; und wer solches tut, der findet von Allah in nichts Hilfe.‹« (Rassoul 1979: 16)

Dieser Standpunkt ist im Kontext einer pluralen Gesellschaft bereits recht extrem. Terkessidis folgend ist jedoch vor allem die ‚Banalität‘ religiöser Diskriminierung zu beleuchten, also ihre strukturelle und innerhalb des Systems als ‚normal‘ empfundene Seite. Was gemäßigttere wie radikalere Standpunkte im sunnitischen Rechtsdiskurs vereint, ist die in der Regel unhinterfragte grundsätzliche Reproduktion der Einteilung von Menschen in Muslime und Nichtmuslime. Im Handbuch *Erlaubtes und Verbotenes im Islam* des international einflussreichen arabischen Fernsehscheichs Yusuf al-Qaradawi herrscht eine milde Rhetorik gegenüber Nichtmuslimen, und es wird betont, dass »der Islam den Muslimen nicht verbietet, freundlich und großzügig zu Angehörigen anderer Religionen zu sein, selbst wenn es sich um Götzendiener und Polytheisten handelt.« (Qaradawi 1989: 286) Auch wird betont, dass einem *dhimmi*, also einem Juden oder Chris-

10 Unter die so genannten ahl al-kitab (»Leute des Buches«) fallen die Angehörigen derjenigen religiösen Traditionen, die laut islamischer Lehre über gewisse Anteile der ‚wahren‘ Offenbarung verfügen bzw. verfügt haben. Zu historischen Hintergründen der rechtlichen Stellung von ahl al-kitab bzw. ahl adh-dhimma siehe Cohen 1994: 52-74.

ten, der unter muslimischer Dominanz lebt, Rechte zuständen, die ihm kein Muslim vorenthalten dürfe. (Ebd.: 287 f.) Die Unterscheidung religiöser Gruppen wird somit zwar in ihren benachteiligenden Aspekten relativiert, als Bestandteil der sozialen Praxis aber diskursiv reproduziert und bestätigt. Tatsächlich zeigt sich bei zentralen Praktiken der Materialisierung von Gruppengrenzen große Einigkeit zwischen Hardlinern und gemäßigteren Stimmen: Nicht nur bei al-Qaradawi, sondern wohl in den allermeisten Moscheegemeinden in Deutschland herrscht die Rechtsmeinung vor, dass eine muslimische Frau keinen Nicht-muslim heiraten darf.¹¹ Lediglich jüdische und christliche Frauen dürfen ›eingeheiratet‹ werden, mit Atheisten und Polytheisten ist jedwede Eheschließung verboten. In einem religiösen Handbuch, das von einem früheren Vorsitzenden der staatlichen türkischen Religionsbehörde verfasst wurde und ein Standardwerk im Umfeld der DITIB ist, heißt es:

»Ein Muslim darf eine Frau heiraten, die den *Ahl al-Kitāb*, den so genannten Buchreligionen angehört, aber nicht eine Götzendienerin. [...] Eine *Muslimin* darf aus religiöser Sicht *nie einen Nicht-Muslim* heiraten. Eine solche Heirat wird nie zugelassen. Ein solches Verhalten widerspricht der islamischen Ehre und dem Glück bzw. dem Heil der Muslimin.« (Bilmen o.J.: 384; Hervorh. i. Orig.)

Wenngleich häufig rationalisierende und relativierende Begründungen für diese Norm vorgetragen werden, so wird doch eine Grenze bekräftigt, die als absolut und bindend gilt.

Terkessidis betrachtet die Normalität der Trennung zwischen ›uns‹ und ›ihnen‹ als konstitutiv für Rassismus und damit als das eigentlich erkläруngsbedürftige Phänomen. (Terkessidis 2004: 84) Die ›Schaffung‹ bestimmter Gruppen versteht er als Teil eines ›Dispositivs‹, also eines Macht/Wissen-Komplexes nach Foucault: Es ist nicht ›der Rassist‹, der den ›Minderwertigen‹ schafft, sondern ›eine bestimmte institutionelle Praxis, die in ihrem Funktionieren das Andere wie auch das Eigene in einem Verhältnis der Ungleichheit hervorbringt‹. (Ebd.: 96) Foucaults Ansatz betrachtet normative Wissensbestände in ihrer Kopplung an soziale Praktiken und Diskurse als gesellschaftliche Institutionen oder ›soziale Tatsachen‹. Die soziale Wirklichkeit ist vielschichtig: Was sich in

11 Vgl. Al-Qaradawi 1989: 159 f. sowie unter anderem auf der Homepage des »Zentralrats der Muslime in Deutschland e.V.« (ZMD), wo unter der Rubrik FAQ zu der Frage »Warum darf eine muslimische Frau keinen Nicht-Muslim heiraten?« mit der Schutzbedürftigkeit der muslimischen Frau argumentiert wird (<http://islam.de/1641.php#juc/mischehe03.html>, Zugriff: 22.6.2011).

der islamischen Diskurstradition aus religiösen Rechtswerken zitieren lässt, bekommt zwar in bestimmten Milieus bereits *per se* sozial wirksames normatives Gewicht zugeschrieben, wird aber in Referenzstrukturen wie Familie, Ehre, Konformität und ›common sense‹ bisweilen auch unabhängig von einer direkten religiösen Auseinandersetzung reproduziert.¹²

Im Zusammenhang mit Gruppenreproduktion ist nicht nur das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen angesprochen, sondern auch dasjenige zwischen Wir-Gruppen-Kollektiv und Individuum sowie Genderrollen. Die Unterscheidung von Muslimen und Nichtmuslimen schafft eine normativ besetzte Wir-Gruppen-Identität, die Gegenstand religiöser Diskurse ist. Zur idealisierten Einbindung des muslimischen Individuums ins Kollektiv schreibt Rassoul:

»Der Islam gewährt in seiner Gesetzgebung [...] drei Arten von Bindungen besonderen Schutz. Für die Familie als Kernzelle der islamischen Gesellschaft gibt es strenge Maßstäbe, um sie in der besten Form aufrechtzuerhalten. Denselben Schutz genießt die Bindung durch Heirat, weil diese zum Fundament der Familie gehört. Der Schutz der Brüderlichkeit im Islam wird noch strenger geregelt und überwacht. Für die Brüderlichkeit im Islam steht ein umfangreicher Katalog von Maßnahmen zur Verfügung, die die Unversehrtheit der Brüderlichkeit garantieren; und dies geschieht mit Recht, weil die Existenz der gesamten islamischen *Nation* [ar. *umma*] ohne diese Brüderlichkeit unvorstellbar wäre.« (Rassoul 1979: 6)

Die Kehrseite dieser Einbindung sind Muster struktureller Gewalt, die eine vom Kollektiv unabhängige Identitätssuche behindern und sich als rassistische Identitätspolitik nach innen beschreiben ließen. Al-Qaradawi zitiert einen Hadith, nach dem Muhammad gesagt haben soll: »Das Blut eines Muslims zu vergießen ist nicht erlaubt, außer in drei Fällen: Leben für Leben, ein verheirateter Mensch, der *zina* [Unzucht; Anm. d. Verf.] begeht und jemand, der sich von seiner Religion abwendet und sich von der Gemeinschaft abtrennt.« (Al-Qaradawi 1989: 276 f.) Mit diesem Urteil, das auch in Kontexten, in denen seine Umsetzung nicht zu erwarten ist, eine prinzipielle Drohung darstellt, erhält die idealisierte Gleichheit und Brüderlichkeit repressiven Charakter. Für ein Individuum, das im Sinne der Scharia als Muslim geboren wurde, ist keine Wahlfreiheit hinsichtlich der religiösen Gruppenzugehörigkeit vorgesehen: Die soziale Zuordnung ist *innerhalb* der Gruppe untrennbar an Abstammung gekoppelt.¹³

12 Vgl. hierzu u. a. die Milieustudie von Ahmet Toprak 2007.

13 Außerhalb der Gruppe existiert diese Kopplung aus islamischer Perspektive nicht, da eine Person unabhängig von ihrer Abstammung zum Islam konvertieren kann; dieser

Ebenfalls ›angeboren‹ ist die Verpflichtung auf feste Genderrollen innerhalb eines heteronormativen binären Systems, das Männern und Frauen unterschiedliche Rechte und Handlungsmöglichkeiten zuschreibt. In einem religiösen Handbuch aus dem Umfeld des populären türkischen Kreationisten Adnan Oktar alias Harun Yahya wird die Rolle des Mannes als »Vorstand des Haushaltes«, »Hausvater« und »Vertreter der Familie im öffentlichen Leben« festgesetzt. Der Mann stehe nach dem Koran »in der islamischen Familie« eine Stufe höher als die Frau und darf als Haupt der Familie von seinen Frauen Gehorsam verlangen (Okusun o.J.: 299). Aufgrund ihrer ›vornehmsten‹ Aufgabe und ihrer Reize sei ferner der Ort ›der islamischen Frau‹ vornehmlich das Haus. Auch bei al-Qaradawi heißt es zur Ehe:

»Wegen seiner natürlichen Fähigkeit und Verantwortung, für seine Familie zu sorgen, ist der Mann der Vorstand von Haushalt und Familie. Er hat Anspruch auf Gehorsam und Zusammenarbeit seitens der Frau, und sie darf sich nicht gegen seine Autorität auflehnen und derart Auseinandersetzungen verursachen. Ohne einen Kapitän würde das Schiff des Haushalts kentern und sinken.« (Al-Qaradawi 1989: 175)

Diese Regeln werden im Diskurs häufig mithilfe stereotypisierter Merkmale von Männern und Frauen plausibilisiert, doch betont Terkessidis, dass klassische Stereotypen, also das ›Wissen‹ um zuvor produzierte ›Gruppen‹, erst als sekundäre Folge einer institutionellen Praxis – in diesem Fall religiös legitimierter Familienstrukturen – entstehen. Die Stereotypen betreffen Frauen wie Männer: Letzteren wird zugeschrieben, per gottgegebenem Geschlecht zu einer Gruppe zu gehören, die über besonderen Weitblick, Vernunft, Verantwortungsfähigkeit usw. verfügt.¹⁴

Geschlechtliche und andere Formen von Ungleichheit sind nicht nur strukturell verwandt, sondern oft auch empirisch miteinander verwoben. (Kerner 2009: 36) Rassismen wie Sexismen konstruieren kategoriale Unterschiede zwischen ›Gruppen‹, die mit einer »Naturalisierung und damit Fixierung ihrer vermeintlichen

Schritt gilt dann jedoch als irreversibel und determiniert außerdem die Zugehörigkeit der Nachkommen. Da die Kategorie ›Muslim‹ nicht nur individuellen Bekenntnisscharakter als Selbstbezeichnung hat, sondern auch eine Kategorie der sozialen und religionsrechtlichen Zuordnung ist, reproduziert ihre Verwendung also unter Umständen systeminterne Zwänge.

14 Vgl. hierzu auch Breuer 2008: 26-31.

chen Charakteristika« einhergehen. (Ebd.: 39 f.)¹⁵ Diese Differenzzuschreibungen werden verwendet, »um Formen der Stratifikation und der Segregation zu legitimieren«, so Kerner: »Der jeweils angemessene Ort einer Person innerhalb – oder auch außerhalb – einer Gesellschaft wird abgeleitet aus ihrer Gruppenzugehörigkeit und den spezifischen Charakteristika, die den unterschiedlichen Gruppen zugeschrieben werden.« (Ebd.: 40)¹⁶ Besonders zu berücksichtigen sind Verschränkungen von Zuschreibungen, wozu Kerner bemerkt: »Die sexistische Sorge um Reproduktion und die rassistische Sorge um Homogenität sowie die Verhinderung von Vermischungen sind kompatibel – und können sich zu einem bevölkerungspolitischen oder, um ein anderes Vokabular zu verwenden: biopolitischen Komplex verknüpfen.« (Ebd.: 42) Der Begriff ‚Intersektionen‘ steht dabei als »Chiffre für alle möglichen Weisen des machtdurchwirkten Zusammenspiels unterschiedlicher Differenz- bzw. Diversitätskategorien«. (Ebd.: 45)¹⁷ Ein Beispiel hierfür ist der Komplex islamischer Familien-, Ehe- und Heiratsdiskurse. Im bereits zitierten Handbuch der türkischen Religionsbehörde wird zunächst die Geschwisterlichkeit unter den Muslimen betont, und es ist von der starken gegenseitigen Bindung aller Muslime ungeachtet der Nationalität zueinander die Rede. Sodann heißt es: »Die Vermehrung und Stärkung der Muslime, der Schutz ihrer Heimat und Existenz hängen vom Familienleben ab. In diesem Sinne sind Gründung und Fortsetzung einer Familie eine wichtige islamische Verpflichtung.« (Bilmen o.J.: 382) Heteronormativität und die Bestimmung zur Reproduktion der muslimischen Gemeinschaft betreffen beide Geschlechter; die Lebensform der Ehe zwischen Mann und Frau als Norm wird moralisch mit dem

15 Wie im klassischen Rassismus dient beim Sexismus nicht soziale Gruppenzugehörigkeit oder Herkunft, sondern physische Distinktion als Grundlage für Zuschreibungen: »[I]m Falle von rassistischen und sexistischen Zuschreibungen dominiert die Vorstellung, sie gründeten in der menschlichen Natur; weshalb rassistische und sexistische Differenzzuschreibungen eben meist naturalisierte Differenzzuschreibungen sind, die überzeitliche oder wenigstens langfristige Gültigkeit beanspruchen.« (Kerner 2009: 37)

16 Neben diesen Strukturanalogien zwischen Rassismen und Sexismen gibt es natürlich auch Unterschiede. So weist Kerner darauf hin, dass die Muster von Inklusion und Exklusion jeweils auf ganz unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind. (Kerner 2009: 41 f.)

17 Vgl. auch Winker/Degele, die »Intersektionalität« als »kontextspezifische, gegenstandsbezogene und an sozialen Praxen ansetzende Wechselwirkungen ungleichheitsgenerierender sozialer Strukturen (d. h. von Herrschaftsverhältnissen), symbolischer Repräsentationen und Identitätskonstruktionen« fassen. (Winker/Degele 2009: 15)

Pflichtgedanken untermauert. Kerner spricht hinsichtlich des Überschneidens von Rassismus und Sexismus von einem »komplexen Ineinandergreifen unterschiedlicher Institutionengefüge« (Kerner 2009: 48) und plädiert für eine multidimensionale Konzeptionalisierung des Verhältnisses zwischen Rassismen und Sexismen: So ist die islamische Reglementierung von Mischehen nicht auf eine rassistische Identitätspolitik nach außen zu reduzieren, sondern basiert auch auf repressiven Strukturen nach innen.

›MUSLIME‹ IM SPANNUNGSFELD RASSISTISCHER ZUSCHREIBUNGEN

In der wissenschaftlichen Literatur zu Deutschland wird vornehmlich Rassismus behandelt, der von Personen ohne Migrationshintergrund und – in dem Maße, in dem Rassismus gegenüber Muslimen in den Fokus rückt – von Nichtmuslimen ausgeht, also von der so genannten ›Mehrheitsgesellschaft‹.¹⁸ Rassismus wird damit primär als nichtmuslimisches Phänomen umrissen. Wie wir gesehen haben, entspricht diese Sichtweise dem verbreiteten religiösen Selbstverständnis. So schreibt Nadeem Elyas, ehemals Vorsitzender des »Zentralrats der Muslime in Deutschland« (ZMD): »Kein Muslim, der sich rassistisch verhält, kann sich auf den Islam berufen und bei ihm Rechtfertigung für irgendeine diskriminierende Handlung suchen. [...] In Sachen Diskriminierung und Rassismus sind die Muslime also in den wenigsten Fällen die Täter, vielmehr sind sie Opfer solcher Handlungen.« (Elyas 1997: 28)

Jährliche Erhebungen an der Universität Bielefeld zu »gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit« in Deutschland zeigen, dass Vorbehalte gegenüber Muslimen in hohem Maße verbreitet sind.¹⁹ Beinahe die Hälfte der Befragten erklären etwa, sie hätten Probleme damit, in eine vor allem von Muslimen bewohnte Gegend zu ziehen. (Heitmeyer 2002: 115 und 229) Zwar kann man fragen, ob dies zwangsläufig auf gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit hinweist oder eher darauf, dass die Antwortenden dabei konkrete sozial schwache Quartiere assoziieren; dennoch bleibt die – im Item freilich vorgegebene – Kopplung an eine Gruppe ›Muslime‹ problematisch. Migranten wie die türkischstämmigen,

18 Rassismus in muslimisch geprägten Milieus wird bislang beinahe ausschließlich von Praktikern im sozialen Bereich wie Lehrern oder Sozialarbeitern thematisiert (siehe Posor/Meyer 2009 u. a.).

19 Langzeitstudie des Instituts für Konflikt- und Gewaltforschung (IKG), siehe Heitmeyer 2002-2010.

bei denen von einer landläufigen Kategorisierung als ›Muslime‹ auszugehen ist, sehen sich nach verschiedenen Studien häufiger Benachteiligungen ausgesetzt als nichtmuslimische Migranten. Es liegt nahe, dass solche Tendenzen mit einer nachweisbar breiten Ablehnung des ›Islam‹ in der Bevölkerung zu tun haben, die mit diskriminierenden Praktiken gegenüber als ›Muslimen‹ klassifizierten Personen korreliert.²⁰ In den Wochen nach dem 11. September 2001 etwa war in Deutschland eine deutliche Welle von Übergriffen auf Muslime zu verzeichnen. (Gast 2002: 230 f.) Kopftuchtragende Frauen erleben regelmäßig abfällige Bemerkungen und Pöbeleien. Eine negative Bewertung des Islams scheint häufig zusammen mit einer reduktionistischen Identifizierung muslimischstämmiger Menschen als Repräsentanten des Islams zu generell feindseligen Haltungen gegenüber ›Muslimen‹ zu führen. Entsprechend versuchen rechtsextreme Gruppierungen gezielt, mit ihrer Propaganda an Vorbehalte anzuknüpfen und Kritik auf ihre Weise zu instrumentalisieren.²¹

Die wissenschaftlichen Ansätze, existierende rassistische Korrelationen von Religionskritik und Ausgrenzungspraktiken angemessen zu problematisieren, bleiben jedoch unbefriedigend. Das erwähnte Bielefelder Forschungsprojekt stellt pauschale Vorbehalte gegenüber und Tendenzen zur Diskriminierung von als ›Muslime‹ kategorisierten Personen als Teil eines Gesamtkomplexes ›Islamophobie‹ dar, in dem einerseits ablehnende Einstellungen und distanzierende Verhaltensabsichten gegenüber Muslimen sowie aber auch andererseits pauschal-

-
- 20 Für eine Zusammenstellung empirischer Daten siehe Peucker 2010; allerdings fordert der Autor eine weitere konzeptionelle Schärfung der diesbezüglichen Analysen, da die genauen Zusammenhänge von Diskriminierung vielfach ungeklärt seien.
- 21 Bei der NPD spricht man von einer »Eisbrecherfunktion« der »Moslemkritik«, die »für die viel weitergehende Ausländerkritik der nationalen Opposition« strategisch zu nutzen sei (Brodkorb 2010); vgl. auch die Antwort von Markus Beisicht von der rechtsextremen Bürgerbewegung »pro Köln« auf die Frage der »Jungen Freiheit«: »Pro Köln ist also keine Anti-Moscheebau-Bürgerinitiative, sondern ein rechtes Parteiprojekt, das nur in diesem Gewand daherkommt?« – Beisicht: »So könnte man sagen. Das Thema Islamisierung drückt die Menschen und es liegt uns politisch nahe, also haben wir es uns ausgesucht. [...] Gerade in Großstädten kann man damit punkten! Wir haben die Marktlücke besetzt, und es ist uns der Einbruch in Schichten gelungen, die wir sonst nicht erreicht hätten.« (JF vom 9.9.2008 unter <http://www.jf-archiv.de/> /200839091910.htm, Zugriff: 22.6.2011); siehe auch u. a. Häusler 2008 und Becher 2010.

le Abwertungen ›der islamischen Kultur‹ zusammengefasst werden.²² Bei der Erhebung wird etwa ein Item mit der Formulierung »Für mich sind die verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen kaum zu unterscheiden« verwendet und hohe Zustimmung dahingehend interpretiert, dass die befragte Person ein homogenes – und damit möglicherweise einseitig negatives – Bild vom Islam hat. (Leibold/Kühnel 2006: 143 sowie 137-140) Dass aber in jedem Fall ›der Islam‹ als maßgeblich herangezogen wird, wenn es um ›Muslime‹ geht, wird nicht problematisiert, sondern die Identifizierung muslimischer Individuen mit Islam und entsprechende kulturalistische Zuschreibungen werden indirekt gestützt.²³ Fehlende Zustimmung zu pauschalisierenden Aussagen wie ›der Islam hat eine bewundernswerte Kultur hervorgebracht‹ und ›islamische und west-europäische Wertvorstellungen lassen sich miteinander vereinbaren‹ fließt ebenso in die Messung ein wie die Aussage ›Muslizen sollte die Einwanderung nach Deutschland untersagt werden‹²⁴ und bildet so mit die Grundlage für die Erfassung einer ›generell ablehnenden Einstellung gegenüber Muslimen‹. (Heitmeyer 2005: 20; 23) Indem suggeriert wird, dass Menschen, die aus mehrheitlich muslimischen Ländern stammen, gleichsam intrinsisch mit dem Islam verbunden seien, reproduziert man ein Verständnis, nach dem Menschen über Gruppenidentitäten zu definieren und nicht von ›ihrer Kultur‹ zu trennen sind. Kultur wird

22 Vgl. die Definition bei Heitmeyer: »Islamophobie bezeichnet die Bedrohungsgefühle und die ablehnenden Einstellungen gegenüber der Gruppe der Muslime, ihrer Kultur und ihrer öffentlich-rechtlichen wie religiösen Aktivitäten« (Heitmeyer 2005: 25) sowie bei Leibold und Kühnel als ›generell ablehnende Einstellungen gegenüber Muslimen, pauschale Abwertungen der islamischen Kultur und distanzierende Verhaltensabsichten gegenüber Muslimen‹, wobei das dritte Phänomen als Resultat der beiden ersten interpretiert wird. (Leibold/Kühnel 2006: 137)

23 Auch in der einflussreichen Definition der Commission on British Muslims and Islamophobia des britischen Runnymede Trust wird ›Islamophobie‹ primär an der Wahrnehmung und Haltung gegenüber einem abstrakten ›Islam‹ festgemacht, der unhinterfragt in Stellvertreterschaft für ›die Muslime‹ gesetzt wird: »The term Islamophobia refers to unfounded hostility towards Islam. It refers also to the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and to the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs.« (The Runnymede Trust 1997: 4; zur genaueren Erläuterung der einzelnen Merkmale von ›Islamophobie‹ siehe ebd.: 4-12).

24 Hier stellt die Formulierung des Items allerdings selbst eine problematische Verknüpfung verschiedener Themen her, indem sie eine Gruppe vorgibt, die allein über den Islam definiert wird (siehe auch Klug 2010: 23).

dabei an Religion gekoppelt und als homogenes Produkt religiöser Eliten gefasst. Die gesellschaftliche Anerkennung der ›Gruppe‹ hängt dieser Logik folgend dann von der Frage ab, ob jene Kultur ›Bewundernwertes‹ hervorgebracht hat.

Eine Pressemitteilung der Universität Münster zur Studie *Religiöse Vielfalt in Europa* von 2010 trägt die Überschrift »Deutsche sind viel weniger tolerant gegenüber Muslimen«. Im Text freilich ist davon die Rede, dass zwar tatsächlich nur ein knappes Drittel der Befragten Moscheeneubauten und noch weniger Personen den Bau von Minaretten oder die Einführung eines islamischen Feiertages befürworten, konkrete Kontakte mit Muslimen aber mehrheitlich als positiv beurteilt werden.²⁵ In den westlichen Bundesländern stimmen etwa 90% dem Satz zu: »Wenn Ausländer sich an unsere Gesetze halten, kommt es auf ihre Religion nicht an« (Melis 2010: 2); dennoch kommuniziert das Design der Erhebung die Prämisse, dass es beim Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft sehr wohl zentral auf Religion ankomme.²⁶

Bei dieser Betonung der Bedeutung von Religion geht es weniger um die sozialen Auswirkungen *von* Religionen, als vielmehr um eine postsäkulare Position, nach der Religionen und interreligiöse Dialoge der zentrale Ort gesellschaftlicher Integration sind. Wenn im Zusammenhang mit gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit vor der Gefahr gewarnt wird, dass »die Wahrnehmung des Islam in Deutschland durch Berichte über Ehrenmorde, Mädchenbeschneidungen, Zwangsehen, Terrorzellen und Haßprediger geprägt wird« (Leibold/Kühnel 2006: 136), so werden primär nicht Menschen, sondern das Ansehen einer Religion ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt; diese Sorge impliziert jedoch eine kulturalistische Gleichsetzung, was etwa deutlich wird, wenn wörtlich von »Menschenfeindlichkeit gegenüber dem Islam« die Rede ist.²⁷ Der in einer sich

25 »Etwa drei Viertel der Westdeutschen und zwei Drittel der Ostdeutschen berichten, sie hätten Begegnungen mit Muslimen als angenehm empfunden.« (Melis 2010: 2) Auch wenn konkrete Proteste gegen Moscheebau in Deutschland de facto antimuslimisch-rassistische Züge tragen, kann die Ablehnung von Moscheebauten nicht von Vornherein und per se einem rassistischen Konfliktfeld zugeordnet werden.

26 In Hinblick auf den politischen Umgang mit den Ergebnissen rät der Leiter der Forschung, Detlef Pollack, allerdings: »Wer angesichts dieser Umfrageergebnisse sagt, ›Der Islam gehört zu unserer Kultur, wird polarisieren. Man sollte besser sagen: ›Die Muslime gehören zu unserer Kultur.‹« (Melis 2010: 4)

27 So der Soziologe Achim Bühl zum Thema ›Islamfeindlichkeit‹ in der Neuen Rheinischen Zeitung (»Islamfeindlichkeit äußert sich als gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit gegenüber dem Islam und den Muslimen«; <http://www.nrz.de/flyer/beitrag.php?id=16591>, Zugriff: 22.6.2011); siehe auch Bühl 2010: 292: »Unter Islam-

individualisierenden, hochpluralen Gesellschaft anachronistisch anmutende Ansatz, den angemessenen Umgang mit Individuen über die Aufwertung einer ihnen häufig nur zugeschriebenen kulturell-religiösen Zugehörigkeit erwirken zu wollen, affirmsiert nicht nur den normativen Anspruch von Religionen, sondern argumentiert letztlich rassistisch.²⁸

Einige Autoren sprechen sich denn auch für eine klare konzeptuelle Trennung zwischen Ablehnung des Islams und Rassismus aus.²⁹ Kritisch ist in einem pluralen und säkularen Kontext weniger die Ablehnung einer Weltanschauung oder Religion, als vielmehr deren pauschale Projektion auf eine ›Gruppe‹.³⁰ Den konstruierten Charakter dieser Gruppen problematisiert das Konzept der ›gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit‹ jedoch zu wenig;³¹ stattdessen reprodu-

feindlichkeit verstehen wir eine intentionale sowie rationale gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, die sich in der Ablehnung des Islams und der Muslime durch die sogenannte Mehrheitsgesellschaft äußert.« Ein skurriles Ergebnis dieses Denkens war die Mahnung des deutschen Außenministers Guido Westerwelle anlässlich von Freudenbekundungen über die Tötung Osama bin Ladens, »religiöse Kulturen zu achten und den Islam zu respektieren« (*Spiegel Online* vom 4.10.2011, Merkels Freude empört Kritiker <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,760500,00.html>, Zugriff: 22.6.2011).

- 28 Zu dem Problem eines »methodischen Rassismus« siehe Eickhof 2010: 19 ff.
- 29 Ilka Eickhof plädiert für eine Entkopplung von ›Islam‹ und antimuslimischem Rassismus und fordert, zur Decodierung des gesellschaftlichen Phänomens statt von »Islamophobie« von »antimuslimischem Rassismus« zu sprechen: Darunter sei nicht Religionskritik zu verstehen, sondern »Praktiken als Folge rassistischer Stereotype« gegenüber allen Personen, die unter den Kategorien ›muslimisch‹, ›arabisch‹, ›türkisch‹ oder ›deutsch-türkisch‹ subsumiert werden; gleichwohl schließt dieser Ansatz Korrelationen oder kausale Zusammenhänge zwischen antimuslimisch-rassistischen Praktiken und einer negativen Haltung gegenüber dem Islam nicht aus. (Eickhof 2010: 43 ff.) Vgl. auch Bielefeldt, der von »Muslimfeindlichkeit« spricht und anmahnt, anstelle der Religion die Menschen in den Mittelpunkt der Debatte zu rücken. (Bielefeldt 2010)
- 30 Obwohl etwa der Katholizismus in protestantisch geprägten Landstrichen sowie säkularen Milieus ein zum Teil äußerst schlechtes Image hat, existiert heute – anders als zu Zeiten des Kulturkampfes im 19. Jahrhundert – keine nennenswerte Diskriminierung von Katholiken.
- 31 Vgl. noch einmal die Definition von »Islamophobie« bei Heitmeyer: »Islamophobie bezeichnet die Bedrohungsgefühle und die ablehnenden Einstellungen gegenüber der

ziert das Konzept der »Islamophobie« kulturalisierende Demarkationslinien und lädt sie mit essentieller gesellschaftlicher Bedeutung auf. Diese Perspektive erklärt, weshalb die Öffentlichkeit hierzulande überrascht reagiert, wenn in muslimischen Ländern Protestierende explizit *nicht* für Religion, sondern für individuelle Freiheitsrechte auf die Straße gehen.

Die Gleichsetzung von Islam und Muslimen ist nicht allein dadurch heikel, dass weite Teile der Bevölkerung eine distanzierte bis ablehnende Haltung zum Islam pflegen. Wie oben gezeigt wurde, liegt eine weitere Problematik der Kulturalisierung oder ›Religionisierung‹ von Individuen darin, dass sie unter Umständen autoritäre Identitätszuschreibungen innerhalb religiöser Communities bestärkt. Eine wissenschaftliche Beschreibung und Analyse muss auf innerreligiöse Machtstrukturen aufmerksam machen: Einheit und Homogenität sind wirkmächtige religiös-normative Narrative, während die reale Heterogenität konfliktreich ist und von denjenigen, die sich zu Sprechern der ›Gruppe‹ machen, tendenziell unterdrückt und unsichtbar gemacht wird.³²

Vorstöße zur Institutionalisierung von Differenz im Sinne einer ›Kultursensibilität‹ können gerade die Fortschreibung rassistischer Muster und eine Zementierung wechselseitig exkludierender Gruppenzugehörigkeiten bewirken – und damit das Gegenteil dessen, was sie intendieren.³³ Terkessidis hat darauf hingewiesen (Terkessidis 2004: 54 f.), dass Theorien zu »*Fremdenfeindlichkeit*« nicht nur unkritisch Strukturen von Rassismus reproduzieren, sondern dass einige Au-

Gruppe der Muslime, ihrer Kultur und ihrer öffentlich-rechtlichen wie religiösen Aktivitäten.« (Heitmeyer 2005: 25)

- 32 Vgl. hierzu die prinzipielle Kritik Haideh Moghissis: »Whatever their intent, arguments which assert the right of different cultures to establish, define and exercise their own standards, meanings and principles play directly into the hands of political and economic elites, religious leaders and authoritarian regimes, and, above all, fundamentalists, who argue, for their own purposes, that the notion of human rights is ›culture-bound‹ and Western, that international measures for human rights are imperialist ploys.« (Moghissi 1999: 62)
- 33 Vgl. Petra Klug zur Ablehnung des Zivilcourage-Preises durch die amerikanische Philosophin und Gendertheoretikerin Judith Butler auf dem Berliner Christopher Street Day 2010: Während Butler ein Zeichen gegen antimuslimische Tendenzen bei den Veranstaltern setzen wollte, zeigt Klug, wie Butler in ihrer Argumentation ihrerseits problematische kulturalistische Grenzziehungen vornimmt, die im Widerspruch zu ihrem antirassistischen Impetus wie auch ihrem Kampf für sexuelle Freiheit stehen. (Klug 2011)

toren sogar für eine Neudemarkation der Grenzlinien und bewusste Identitätspolitik als vermeintliche Abhilfe gegenüber Fremdenfeindlichkeit plädiert haben:

»[...] [A]ls ›Lösung‹ für die ›Fremdenfeindlichkeit‹ wird eine Restauration des Unterschiedes und der Grenze angeboten. Zwar sind das Eigene und das Fremde angeblich relativ voneinander abhängig, doch am Ende empfiehlt man eine Art Segregation: Ethnische, kulturelle Identität für ›uns‹ auf der einen Seite, intakte, ›fremd‹ bleibende ›Fremdheit‹ auf der anderen. Solche Vorschläge verschränken sich, ohne dass es den Autoren deutlich wird, mit dem, was in der jüngeren Literatur Neorassismus genannt wird.« (Ebd.: 56)

Terkessidis betrachtet »die Einstufung einer Personengruppe als ›minderwertig‹ oder das Element der Bewertung von Differenz« nicht als notwendige Bedingungen, um von Rassismus sprechen zu können; gerade die Artikulationsformen des »neuen Rassismus« häteten sich ja vor solchen Einstufungen und betonten »ganz heterophil« die »Unüberschreitbarkeit der Differenz«. (Ebd.: 82) In einer sich pluralisierenden Gesellschaft bergen Tendenzen zur Neumarkierung von Gruppenidentitäten jedoch gewisse Gefahren.

Wo ein konservativ-romantischer multikulturalistischer Diskurs die Grenzen »der Kulturen« von außen stabilisiert, rücken als »authentische« Referenzen schnell hegemoniale Stimmen in den Vordergrund, denen die Definitionsmacht etwa über die besonderen Bedürfnisse »der Muslime« zugeschrieben wird.³⁴ Besonders sensibel sind derartige Prozesse im Bereich der Prägung von Kindern und Heranwachsenden. So kritisierten der Berliner Frauenverein »Papatya« und der »Türkische Bund in Berlin-Brandenburg« eine Handreichung des Berliner Senats von 2010, die im Sinne der Konfliktentschärfung dafür plädiert, an Schulen Raum für religiöse Praktiken zuzulassen. Nicht nur Fasten und Beten sollten ermöglicht werden, sondern zu einem gewissen Grad auch Formen von Geschlechtersegregation, die mit einer problematisierenden Markierung und Aufladung in erster Linie weiblicher Geschlechtlichkeit einhergehen; auch solle die Ausgestaltung des Sexualkundeunterrichtes auf Befindlichkeiten konservativer

34 »In supporting the rights of minority cultures and indigenous traditions, we should ask ourselves: do we know with any precision whose cultures and whose rights to self-expression we are supporting? What are the social and political contexts and power relations behind particular forms of cultural expression? Who assumed the authority for cultural representation in particular cases, and why?« (Moghissi 1999: 59)

Eltern Rücksicht nehmen.³⁵ Dadurch wird jedoch festgeschrieben, dass zu ›Muslimen‹ ein spezifischer Umgang mit Sexualität und dem eigenen Körper gehört und dass Kinder aus muslimischen Familien entsprechend in ›ihre‹ Geschlechtlichkeit zu sozialisieren seien. Die Handreichung geht auch auf Konfliktfelder ein, die auf religiöse Prägungen zurückgeführt werden. Hier werden dem Lehrpersonal theologische Argumentationsansätze zur Abhilfe geliefert: Ein religiöser Diskurs soll also an staatlichen Schulen als paralleles normatives Referenzsystem dienen, und je nach Herkunft würden Kinder in unterschiedlichen kulturellen Sprachen gefestigt und unterwiesen. Es ließen sich weitere Beispiele dieser Art anführen – nicht zuletzt die Vision, Imame zu Schlüsselfiguren der Integration auszubilden.³⁶ Auf vielfältigen gesellschaftlichen Ebenen werden so im konzertierten Handeln religiöser Autoritäten, medialer Diskurse und politisch Verantwortlicher aus Menschen mit bestimmten Herkunftsmerkmalen ›Muslime‹ gemacht.

FAZIT

Während der Islam als normativer Bezugsrahmen einem dominierenden religiösen Selbstverständigungsdiskurs zufolge keine Rassismen entlang ethnischer Herkunft und Hautfarbe zulässt, so werden in demselben Diskurs doch repressive Strukturen von Diskriminierung, stereotypen Zuschreibungen und sozialer Rollen- und Gruppenzuordnung auf Grundlage von Geschlecht und religiösem Bekenntnis bzw. sozioreligiöser Herkunft erzeugt. Andererseits neigt auch der gesamtgesellschaftliche Diskurs *über* den Islam sowohl in seinen kritischen als auch in seinen affirmativen Ausprägungen dazu, bestimmte Herkunfts milieus vorrangig über religiöse Zugehörigkeit zu definieren. Aus diesen Befunden ergeben sich im Wesentlichen zwei gesellschaftliche Herausforderungen: Zum einen sollten religiöse Milieus Fälle von genderbezogener Gewalt, Drohungen gegenüber Abweichlern oder Verunglimpfungen Andersgläubiger nicht nur der individuellen Verantwortung Einzelner zuweisen, sondern auch zum Anlass nehmen, das eigene Verhältnis zu normativen Traditionen zu überdenken, die be-

35 Senatsverwaltung 2010: 6-21; zur Kritik siehe *taz* vom 29.9.2010, »Lehrer wollen nicht keusch sein« (<http://www.taz.de/1/berlin/artikel/1/lehrer-wollen-nicht-keusch-sein/>, Zugriff: 22.6.2011).

36 Vgl. Vortrag »Integration vorbieten – Aus- und Weiterbildung von Imamen als Integrationsförderung« von Mark Bodenstein am 21.9.2010 auf dem 31. Deutschen Orientalistentag in Marburg.

stimmte Praktiken der Diskriminierung und Grenzziehung nicht nur unterstützen, sondern sogar einfordern; zum anderen muss Kritik von Muslimen wie Nicht-muslimen dabei gleichermaßen als legitimer Bestandteil gesamtgesellschaftlicher Selbstverständigungsprozesse, nicht aber als Angriff auf eine imaginierte ›Gruppe‹ sowohl vorgetragen als auch gehört werden.

Wie schwierig dies ist, wurde an Reaktionen auf den diesem Beitrag zugrundeliegenden Vortrag deutlich. Während es Konsens darüber gab, dass antimuslimischer Rassismus existiert und daher problematisiert und weiter erforscht werden muss, wurde als Reaktion auf die Rede von Rassismen *im* Islam sogleich die Sorge geäußert, hier werde Muslimen pauschal Unrecht getan. Um jedoch den Islam, vor allem aber ›die Muslime‹ endlich in der Gesellschaft ›ankommen‹ zu lassen, muss das sorgsam gehütete Denken, Sprechen und Handeln in kulturalistisch aufgeladenen Grenzen überwunden werden, das unkritisch die sozialen Demarkationslinien religiöser Diskurse reproduziert und sich für das jeweils Da-hinterliegende nicht interessiert. Um einen freien Umgang mit Identitäten und Lebensentwürfen unabhängig von der Herkunft von Individuen zu gewährleisten, ist gleichermaßen Zurückhaltung dabei geboten, pauschale Urteile zu fällen, wie auch entlang von Kulturgrenzen spezifische Bedürfnisse und Eigenschaften wahlweise zuzuschreiben oder abzusprechen und Rollen zuzuweisen. Vor diesem Hintergrund ist paradoxalement gerade als Beitrag zum Kampf gegen Rassismus darauf zu achten, nicht aus einem kulturalistischen Vorverständnis heraus die Parameter des Rassismus prinzipiell auf jede Islamdebatte zu projizieren. So ließe sich zu einer Debattenkultur gelangen, die auf dem Bewusstsein einer gemeinsamen Verantwortung für Strukturen in der Gesellschaft basiert.

LITERATUR

- Anjum, Ovamir (2007): »Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors«. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/3, 656-672.
- Asad, Talal (1986): *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC.
- Becher, Philip (2011): »Der Islam als Feindbild in neurechter Periodika. Blaupausen extrem rechter Islamfeindlichkeit in ›Europa vorn‹ und ›Signal‹«. In: Farid Hafez (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2011*. Innsbruck u. a., 99-115.
- Bielefeldt, Heiner (2010): »Facetten von Muslimfeindlichkeit. Differenzierung als Fairnessgebot«. Vortrag auf der Deutschen Islamkonferenz, <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/DIK/Downloads/>

- Sonstiges/vortrag-bielefeldt,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/vortrag-bielefeldt.pdf (Zugriff: 22.6.2011).
- Bilmen, Ömer Nasuhi (o.J.) [ca. 2004]: *Feinheiten Islamischen Glaubens. Islamischer Katechismus*. [Bochum].
- Breuer, Rita (2008): *Familienleben im Islam. Traditionen, Konflikte, Vorurteile*. Freiburg i.Br. u. a.
- Brodkorb, Matthias (2010): »Islamfeindschaft als ›Eisbrecher‹ nutzen – Die NPD schärft ihr Feindbild für künftige Wahlen«. In: *Endstation rechts*, www.endstation-rechts.de/index.php?option=com_k2&view=item&id=4414:islamfeindschaft-als-eisbrecher-nutzen-die-npd-sch%C3%A4ft-ihre-feindbild-f%C3%BCr-k%C3%BCnftige-wahlen&Itemid=384 (Zugriff: 22.6.2011).
- Bühl, Achim (2010): *Islamfeindlichkeit in Deutschland. Ursprünge, Akteure, Stereotype*. Hamburg.
- Cohen, Mark (1994): *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton, NJ.
- Eickhof, Ilka (2010): *Anti-muslimischer Rassismus in Deutschland. Theoretische Überlegungen*. Berlin.
- Elyas, Nadeem (1997): »Die neue Seele Europas ist interreligiös«. In: Interkultureller Rat in Deutschland e.V. (Hg.), *Religionen für ein Europa ohne Rassismus*. Frankfurt a. M., 25-29.
- Foucault, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.
- Gast, Wolfgang (2002): »Anhaltende Beklemmung. 12 Monate nach dem 11. September«. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände*. Folge 1. Berlin, 230-236.
- Hall, Stuart (1994) [1980]: »›Rasse‹, Artikulation und Gesellschaften mit struktureller Dominante«. In: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*, Band 2. Hamburg, 86-136.
- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland*, im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg.
- Häusler, Alexander (2008): *Rechtspopulismus in Gestalt einer »Bürgerbewegung«. Struktur und politische Methodik von PRO NRW und PRO DEUTSCHLAND*. Düsseldorf.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2002-2010): *Deutsche Zustände*, 8 Bände, Berlin.
- Heitmeyer, Wilhelm (2005): »Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und empirische Ergebnisse aus den Jahren 2002, 2003 und 2004«. In: Ders. (Hg.), *Deutsche Zustände*. Folge 3. Berlin, 13-36.
- Kerner, Ina (2009): »Alles intersektional? Zum Verhältnis von Rassismus und Sexismus«. In: *Feministische Studien* 2, 36-50.

- Klug, Petra (2010): *Feindbild Islam? Der Diskurs über Muslime in Bundestagsdebatten vor und nach dem 11. September*. Marburg.
- Klug, Petra (2011): »Raster des Kulturalismus. Islamfeindlichkeit, Homophobie und Judith Butler«. In: Farid Hafez (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung*. Innsbruck u. a., 55–63.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen (2006): »Islamophobie. Differenzierung tut not«. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände*. Folge 4. Berlin, 135–155.
- Melis, Viola, van (2010): »Deutsche sind viel weniger tolerant gegenüber Muslimen«. *Umfrage zu religiöser Vielfalt in Europa zeigt integrationspolitisch brisante Ergebnisse*, Pressemitteilung des Exzellenzclusters Religion und Politik der WWU Münster. Münster.
- Moghissi, Haideh (1999): *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*. London – New York.
- [Okusan o. J., ca. 2005]: *Ilmihal. Der gelebte Islam*. Frankfurt a. M.
- Peucker, Mario (2010): »Islamfeindlichkeit – die empirischen Grundlagen«. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden.
- Posor, Andrea/Meyer, Christian (2009): »Deutschenfeindlichkeit in Schulen. Über die Ursachen einer zunehmenden Tendenz unter türkisch- und arabischstämmigen Jugendlichen«. In: *blz* 11 (<http://www.gew-berlin.de/blz-19635.htm>, Zugriff: 22.6.2011).
- Rassoul, Muhammad Ahmad (1979): *Die Brüderlichkeit im Islam*. [Köln].
- Roy, Olivier (2006): *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entzerrung und Radikalisierung*. München.
- The Runnymede Trust (1997): *Islamophobia. A Challenge For Us All*, London.
- Senatsverwaltung für Bildung, Wissenschaft und Forschung (Hg.) (2010): *Islam und Schule. Handreichung für Lehrerinnen und Lehrer an Berliner Schulen*. Berlin.
- Spuler-Stegemann, Ursula (1998): *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?* Freiburg i.Br u. a.
- Tiesler, Nina Clara (2006): *Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitiken unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Berlin – Münster.
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld.
- Toprak, Ahmet (2007): *Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre*. Freiburg i.Br.

- Waardenburg, Jacques (2000): »Normative Islam in Europe«. In: Felice Dassetto (Hg.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Maisonneuve – Larose, 49-68.
- Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld.

»Weil die Weißen es so möchten«

Rassismus gegen Roma/Romnija in der Slowakei
aus der Perspektive der Critical Whiteness Studies.

Eine Annäherung*

BARBARA TIEFENBACHER

EINLEITUNG

»Klassen mit ›schwarzen‹ Kindern im ersten Stock, mit ›weißen‹ im Erdgeschoss, der Schulhof getrennt für ›Schwarze‹ und ›Weiße‹, in der Schulkantine warmes Essen für die ›Weißen‹ und ausschließlich kaltes für die ›Schwarzen‹.«¹ – so lautet ein einführender Satz in einem Artikel der slowakischen Tageszeitung *Korzár* im April 2013, in dem über die Trennung zwischen Romani² und nicht-

* Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften finanzierten Doc-team-Projektes »shifting romipen«. Zudem möchte ich mich bei meinem Kollegen Dr. Wolfgang Göderle für die spannenden Diskussionen bedanken sowie bei Dr.in Helga Amesberger, Prof.in Dr.in Hanna Hacker, Prof. Dr. Moritz Csáky und Prof. Dr. Christoph Reinprecht für die bereichernden Konsultationen und bei den Herausgeberinnen für ihre Geduld.

- 1 »Triedy s ›ciernymi‹ deťmi na prvom poschodí, ›biele‹ na prízemí, školský dvor rozdelený na ›cierny‹ a ›biely‹, v školskej jedálni chutné varené jedlo pre ›bielych‹, výlučne suchá strava pre ›ciernych‹ žiakov«, in: Jesenský 2013: o. S. Sofern nicht anders angegeben stammen alle Übersetzungen von der Autorin.
- 2 Zur Terminologie im vorliegenden Beitrag muss festgehalten werden, dass »Romani« (aus dem Englischen geborgt) als Adjektiv verwendet wird. Um männliche Angehörige von Romani Communitys zu benennen wird der Begriff »Roma« verwendet, die Singularform lautet »Rom« (dt. Ehe/mann, der zur Romani Community zugehörig

Romani Schulkindern berichtet wird. Zugleich wird bereits in der Überschrift ein Vergleich mit dem System der Apartheid in Südafrika gezogen.³ Die in diesem Zeitungsartikel als »schwarz« – »weiß« bezeichnete Trennung findet sich auch im Alltagssprechen in der Slowakei wieder; entlang einer ›ethnisierten‹ Linie wird eine Trennung zwischen Romani und nicht-Romani BürgerInnen sowohl im Bildungswesen als auch am Arbeitsmarkt, im Wohnbereich oder aber auch allgemein im (semi-)öffentlichen Raum verhandelt, die selbst soziale Unterschiede in den Hintergrund rücken lässt: »In Slovakian [sic], new research confirms that racial divisions amongst young people are more important than material/class distinctions.« (Law 2012: 62) Diese kollektive Trennung slowakischer StaatsbürgerInnen wird auch in der Zuschreibung zum Ausdruck gebracht, in der die jeweiligen Bevölkerungsgruppen einander dichotom gegenübergestellt werden: die ›Weißen‹ (›bieli‹) und die ›Schwarzen‹ (›čierni‹).⁴ Die ›weißen‹ Verortungen nehmen dabei Nicht-RomNija für sich in Anspruch, wohingegen Angehörigen von Romani Communitys ›schwarze‹ Positionen zugeteilt werden – und dies bleibt nicht wirkungslos, wie der folgende Artikel zeigt.

Im vorliegenden Beitrag soll nun das Thema der Diskriminierung von Romani Communitys in der Slowakei anhand der dichotomen ›weiß‹ – ›schwarzen‹ Positionierungen, die in vielen Bereichen des slowakischen Alltags präsent und dominant sind, diskutiert werden. Wie gestaltet sich die binäre Unterteilung in ›weiß‹ und ›schwarz‹? Welche Wertungen und Zuschreibungen gehen damit einher? Ausgehend von den Thesen Rogers Brubaker, dass Ethnizität »Blickwinkel auf die Welt« (Brubaker 2007: 31) sind, soll auch die Frage aufgeworfen werden, wie stabil und dauerhaft die Positionierungen sind, und wie sie sich auf individueller Ebene auswirken. Um sich diesen Machtstrukturen der Diskriminierung, in denen ›Weiße‹ eine hegemoniale Position einnehmen, nicht nur deskriptiv zu nähern, sondern sie auch freizulegen, benennen und analysieren zu können, erscheinen die vom US-amerikanischen Raum ausgehenden Critical Whiteness Studies (CWS) als gewinnbringender Zugang. Bislang wurden diese

ist), die weiblichen Pendants lauten dazu im Singular »Romni« bzw. im Plural »Romnija« (dt. Ehefrauen, die der Romani Community zugehörig sind). Um einer geschlechtersensiblen Benennung von Angehörigen von Romani Communitys gerecht zu werden, wird in Anlehnung an die Schreibweise mit einem Binnen-I die Form »RomNija« verwendet. Siehe dazu auch Tiefenbacher/Benedik 2012: 115, Fußnote 5.

- 3 Jesenský 2013.
- 4 Diese wertende Dichotomisierung findet sich auch in anderen europäischen – jedoch überwiegend in zentral- und osteuropäischen – Kontexten wieder; vgl. etwa für Rumänien: Vladu/Kleinschmidt 2009.

Überlegungen – trotz ihrer bereits stattgefunden Einführung in europäische bzw. deutschsprachige Debatten⁵ – kaum für Fragestellungen zu Rassismus gegen Angehörige von Romani Communitys nutzbar gemacht. Dabei finden sich im öffentlichen Diskurs Benennungen und Zuordnungen, die sowohl implizit (Stichwort »Apartheid«, vgl. Jesenský 2013) als auch explizit, wie etwa im eingangs angeführten Zeitungsszitat auf diese Dichotomie hinweisen.

Um diese skizzierten Fragestellungen zu beantworten, werden nicht nur von Nicht-RomNija produzierte Quellen (etwa aus Medien und Wissenschaft) herangezogen, sondern auch Selbstzeugnisse von RomNija, wie lebensgeschichtliche Erinnerungen und Autobiographien, um die Auswirkungen auf die von »schwarzen« Zuordnungen Betroffenen aufzuzeigen. In den gegenwärtigen Beschäftigungen mit Rassismus gegen Angehörige von Romani Communitys liegt der Hauptfokus meist auf der Zeit nach 1989, in der es zu einem drastischen Anstieg von rassistisch motivierten verbalen als auch physischen Übergriffen auf als RomNija wahrgenommene Personen kam. Diese Übergriffe wurden (und werden) von neu gegründeten Organisationen wie etwa dem European Roma Rights Centre (ERRC)⁶ oder dem Open Society Institute (OSI)⁷, um nur zwei unter vielen⁸ zu nennen, dokumentiert und in (Monitoring) Reports⁹ veröffentlicht. Vergleichbare umfangreiche Berichte und Dokumentationen liegen bis Anfang der 1990er Jahre nicht vor. Dass es jedoch auch im Kommunismus Diskriminierung gab, darauf weist Ian Law von der School of Sociology and Social Policy an der Universität Leeds in seiner Publikation *Red Racism. Racism in Communist and Post-Communist Countries* hin. (Law 2012) Als Hypothese kann daher angenommen werden, dass die Positionierung von RomNija als »schwarz« und Nicht-RomNija als »weiß« kein post-kommunistisches Phänomen ist, sondern vielmehr in das Kontinuum der Diskriminierung von RomNija eingeschrieben werden

5 Vgl. etwa Eggers/Kilomba/Piesche/Arndt 2005.

6 Das ERRC wurde 1996 in Budapest gegründet, siehe: European Roma Rights Centre 2012.

7 Seit den frühen 1990er Jahren engagiert sich das OSI für Romani spezifische soziale und menschenrechtliche Belange, 2005 wurde vom OSI gemeinsam mit der Weltbank die Roma-Dekade ins Leben gerufen, vgl. Open Society Institute o.D., o. S.

8 Neben diesen beiden Organisationen, die zur Diskriminierung von RomNija arbeiten, beschäftigen sich auch u. a. Amnesty International, Weltbank, UNDP, FRA und OSCE mit gegen RomNija gerichtetem Rassismus in der Slowakei und darüber hinaus.

9 Siehe dazu die Webseiten des ERRC www.errc.org und des OSI www.opensocietyfoundations.org/regions/europe (beide: Zugriff: 15.07.2013).

kann. Daher werden im vorliegenden Beitrag nicht nur unterschiedliche Quellen aus gegenwärtigen Kontexten berücksichtigt, die teilweise auf eigenen Forschungsarbeiten beruhen, sondern auch solche mit Bezügen zu unterschiedlichen zeitlichen Abschnitten im 20. Jahrhundert.

Der Diskussion dieses Themas aus der Perspektive der CWS ist ein kurzer Exkurs über die Diskriminierung von Angehörigen von Romani Communitys im 20. Jahrhundert in der Slowakei vorangestellt.

EXKURS: RASSISMUS GEGEN ANGEHÖRIGE VON ROMANI COMMUNITYS IN DER SLOWAKEI IM 20. JAHRHUNDERT. EIN ÜBERBLICK

Um die Positionierung von RomNija als ›schwarz‹ und Nicht-RomNija als ›weiß‹ besser verstehen und einordnen zu können, erscheint es erforderlich, zuerst einen kurzen historischen Abriss über die von den unterschiedlichen politischen Regimen und Verfasstheiten beeinflussten Lebensrealitäten der in der Slowakei lebenden Romani Communitys des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart zu besprechen.

Nach dem Zerfall der Habsburgermonarchie 1918 ging aus der ungarischen Reichshälfte das Gebiet der heutigen Slowakei hervor und gemeinsam mit Böhmen, Mähren und Teilen Schlesiens entstand die Tschechoslowakei.¹⁰ Die 1920 verabschiedete Verfassung sah die Gleichberechtigung aller Nationalitäten vor. Bei der 1921 abgehaltenen Volkszählung war es daher erstmals möglich, sich zu einer Romani (›Zigeuner-‹) Zugehörigkeit zu bekennen, wovon 7.284 Personen Gebrauch machten. (Vodička 2008: 45) Einerseits erfolgte damit eine formale Gleichstellung von »Zigeunern« mit anderen Communitys, andererseits wurden jedoch mit der Verabschiedung des Gesetzes 1927/117 Behörden ermächtigt, Personen, die als »Zigeuner« wahrgenommen wurden und über 14 Jahre alt waren, zu registrieren und ihnen eigene »Zigeunerlegitimationen« (»cigánska legitimácia«) auszustellen, die anthropometrische sowie dakyloskopische Daten beinhalteten und von den InhaberInnen immer mitgeführt werden mussten – insgesamt wurden 39.696 Legitimationskarten ausgestellt. (Crowe 2007: 45) Am 14. März 1939 wurde der »Slowakische Staat« (»Slovenský štát«), der als »Vasallenstaat« Hitler-Deutschlands bestehen blieb, mit dem katholi-

10 Zur Geschichte der Slowakei: Glettler/Lipták/Míšková 2004 (Hg.).

ischen Priester Jozef Tiso an der Staatsspitze, ausgerufen.¹¹ Damit setzte die systematische Verfolgung und Ermordung der jüdischen SlowakInnen ein. Ebenso planten die NationalsozialistInnen gemeinsam mit slowakischen faschistischen Einheiten, wie etwa den Hlinka Garden, den Genozid an den Romani SlowakInnen, der jedoch in dem geplanten Ausmaß aufgrund des Kriegsendes 1945 nicht umgesetzt wurde.¹²

Dennoch sahen sich während des Zweiten Weltkrieges Angehörige von Romani Communitys mit Repressalien konfrontiert. RomNija wurden pauschal als »arbeitsscheu«, »asozial« und »kriminell« bezeichnet und auf unterschiedlichen Ebenen Repressalien ausgesetzt.¹³ Ab 1940 wurden männliche Angehörige von Romani Communitys im wehrpflichtigen Alter nicht zur Armee eingezogen, sondern in Arbeitstruppen, wo sie in Arbeitslagern unter katastrophalen Bedingungen Zwangslarbeit verrichten mussten. Ein Jahr später (und abermals 1943) wurde die Schleifung von »Zigeunersiedlungen« angeordnet, die von öffentlichen Wegen aus einsehbar waren. Den BewohnerInnen wurde meist ein abgelegener Ort zugewiesen.¹⁴

Weiters wurden Angehörige von Romani Communitys generell in ihrer Bewegungsfreiheit massiv eingeschränkt, so war ihnen der Zutritt zu Städten und Gemeinden entweder gänzlich verboten oder nur zu streng festgesetzten Uhrzeiten erlaubt. Nachdem es zum Auftreten von Flecktyphus kam, wurde dessen Verbreitung RomNija zugeschrieben, weshalb diese die öffentlichen Verkehrsmittel nur eingeschränkt nutzen durften, was praktisch einem Verbot gleich-

11 Basierend auf dem Münchener Abkommen vom 29. September 1938 wurden die deutschsprachigen tschechischen Grenzgebiete an das »Deutsche Reich« abgetreten und am 15. März 1939 marschierten deutsche Truppen in Prag ein; das »Protektorat Böhmen und Mähren« wurde eingerichtet. Siehe zur Situation der Romani Community in der nationalsozialistischen Slowakei auch: Nadácia Milana Šimečku 2006.

12 Dabei muss angemerkt werden, dass die heutigen südslowakischen Gebiete durch den Ersten Wiener Schiedsspruch vom 2.11.1938 Ungarn zugesprochen wurden, wo eine andere Verfolgungspolitik als im »Slowakischen Staat« verfolgt wurde. Trotz mehrfacher Versuche gelang es mir bislang keine Literatur über die Verfolgung von Romani Communitys in diesen ungarischsprachigen Gebieten zu finden. Diesen Eindruck bestätigte auch Andrej Findor von der Komenský Universität Bratislava, da weder von slowakischer noch von ungarischer Seite Interesse besteht, die Verfolgung von RomNija in diesem Gebiet aufzuarbeiten.

13 Vodička 2008.

14 Siehe dazu die Autobiographie von Elena Lacková, in der sie die Deportation ihrer Familie beschreibt, Lacková 1997: 127 ff.

kam.¹⁵ Die Situation verschlimmerte sich abermals drastisch, als im Zuge der Niederschlagung des zwei Monate andauernden Slowakischen Nationalaufstandes Ende Oktober 1944 deutsche Truppen in die Slowakei einmarschierten und die in den segregierten Siedlungen lebenden RomNija verdächtigten, mit den PartisanInnen und WiderstandskämpferInnen kollaboriert zu haben. Der Wissenschaftler Karel Vodička spricht von einem »Massenmordcharakter« der Übergriffe auf die Romani Bevölkerung zum Jahreswechsel 1944/45. (Vodička 2008: 75) Nach Kriegsende migrierten viele RomNija aus den ostslowakischen Regionen mit der Hoffnung auf ein besseres Leben in die tschechischen (Industrie-) Gebiete, wo nach der Aussiedlung der deutschsprachigen Bevölkerung Arbeitskräfte benötigt wurden. Mit der Machtübernahme der Kommunistischen Partei im Februar 1948 begann jedoch eine Politik, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, BürgerInnen »zigeunerischer Herkunft« (»občania cigánskeho pôvodu«) zu zwangsassimilieren. Um die ihnen zugeschriebene »Rückständigkeit« (»zaostalosť«) zu überwinden, sollten sie einer »Umerziehung« (»prevýchova«) unterzogen werden.¹⁶ Ian Law hält dazu fest:

»These state discourses positioned the Roma as below and inferior to non-Roma citizens, and they were used to justify the positive representation of the state as acting in the best interests of the Roma and at the same time to deny any claims for recognition of Roma identity.« (Law 2012: 48)

Wie Law hier ausführt, wurden die Bedürfnisse der Romani Communitys nach kultureller Akzeptanz nicht beachtet – der Umstand, dass es sich bei diesen BürgerInnen um Überlebende des NS-Terrors handelte, wird (häufig bis heute) ignoriert. Vielmehr sollte mittels einer autoritären und paternalistischen Politik, die die tschechische Ethnologin Eva Davidová als »Über uns ohne uns« (»O nás bez nás«, Davidová 2004: 201) bezeichnet, eine Verbesserung der Lebens- und Bildungsrealitäten von Romani TschechoslowakInnen erreicht werden, dazu zählte auch die geplante und teilweise realisierte Verteilung der Romani Communitys auf alle tschechoslowakischen Gemeinden, im Zuge derer ganze Romani Siedlungen geschliffen und soziale Strukturen zerstört wurden.¹⁷ Um die sogenannte »Rückständigkeit« zu überwinden, wurde eine komplett Eingliede-

15 Siehe zu den unterschiedlichen gesetzlichen Maßnahmen, die das Leben der Romani Communitys erheblich einschränkten Vodička 2008.

16 Vgl. dazu Jurová 1993: 28 ff.; vgl. Zur Situation von Romani Communitys im Kommunismus allgemein Pavelčíková 2004.

17 Donert 2010: 97 ff.; Hurrel 2004; Pavelčíková 2004.

rung aller Romani BürgerInnen in den Arbeitsmarkt angestrebt, welche in den 1980er Jahre erreicht wurde, als sich die Erwerbsquote von Romani Männern jener der von nicht-Romani Männern anglich. Die Erwerbsquote von Romnija blieb jedoch hinter jener der Nicht-Romnija zurück, zugleich waren Angehörige von Romani Communitys vor allem als manuelle ArbeiterInnen tätig, da dies auch den ideologischen Werten des kommunistischen Regimes entsprach. (Vgl. Law 2012: 51; Crowe 2007: 55 ff.) Der Umstand der teilweise niedrigen Qualifikation war und ist mitverantwortlich für die hohe Arbeitslosigkeit, die nach dem Schließen der staatsnahen (häufig landwirtschaftlichen) Betriebe in der ersten Hälfte der 1990er Jahre einsetzte. Ein weiterer Grund lässt sich rassistisch motivierten physischen und verbalen Handlungen mit teilweise tödlichen Folgen¹⁸ finden, die in den 1990er Jahren drastisch anstiegen¹⁹ und heute das Alltagsleben vieler Angehöriger von Romani Communitys prägen. Sowohl im Bildungsbereich (Tiefenbacher/Benedik 2012), im Gesundheitswesen, auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt²⁰ werden Angehörige von Romani Communitys erheblich in ihren Rechten eingeschränkt oder generell an den Möglichkeiten der gesellschaftlichen Partizipation gehindert.²¹ Auch die Anerkennung von Romnija als nationale Minderheit (národnostná menšina) 1991 oder die Verabschiebung der Charter of Fundamental Rights and Basic Freedom (»Listina základných práv a slobôd«) vermögen es nicht, Angehörige von Romani Communitys vor Exklusion und Diskriminierung zu schützen. (Vgl. Jurová 1999: 106)

CRITICAL WHITENESS STUDIES UND ROMANI POSITION(IERUNG)EN

In den letzten Jahren werden die von afrikanisch-amerikanischen feministischen Wissenschaftlerinnen stark geprägten und vom US-amerikanischen Raum ausgehenden Ansätze und Konzepte der Critical Whiteness Studies (CWS), die eine

18 1995 wurde ein Romani Teenager von Rechtsradikalen ermordet. Der jüngste Vorfall ereignete sich 2012, als ein Polizist mehrere Mitglieder einer Romani Familie erschoss. Diese und weitere rassistisch motivierte Übergriffe werden auf dem Antiziganismus Watchblog dokumentiert und veröffentlicht, <http://antizig.blogspot.de/> (Zugriff: 16.07.2013).

19 Vgl. dazu etwa Marushiakova/Popov o.D.: 7; Law 2012: 62-64.

20 Siehe zu den genannten Bereichen den aktuellen Bericht des ERRC 2013: Slovakia. Country Profile 2011-2012.

21 Vgl. dazu die Berichte des ERRC und des OSI.

kritische Auseinandersetzung mit ›weißen‹ Privilegien fordern (Amesberger/Halbmayer 2008: 73 ff.), auch in europäischen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen rezipiert.

Während in der Rassismusforschung häufig die sogenannten ›Anderen‹ oder ›Fremden‹ in den Mittelpunkt gerückt werden, ermöglichen die Ansätze der CWS einen Perspektivenwechsel und inkludieren in die Forschung den Fokus auf ›weiß‹ markierte Positionen, die andernfalls als ›Norm‹ unhinterfragt in Forschungsfragen übernommen werden würden. (Amesberger/Halbmayer 2010: 45)²² Folgt man diesen Überlegungen, ist es in Auseinandersetzungen mit gegen RomNija gerichteten rassistischen Handlungen und Praktiken erforderlich, die Aufmerksamkeit auch auf Nicht-RomNija zu legen. Bislang wurden jedoch Zugänge der CWS in Verhandlungen um Rassismus gegen RomNija nicht beachtet und WissenschaftlerInnen aus der Romani Community, die eine kritische Reflexion von Romani – nicht-Romani Machtverhältnissen fordern, kaum gehört (Brooks 2012; Gelbart 2012; Gelbart o.D.; Oprea 2012) – wie auch die Wissenschaftlerinnen Hanna Hacker und Mineke Bosch festhalten:

»In der Tat repräsentieren ja Roma und Sinti eine auch aktuell höchst relevante ›nicht weiß‹ positionierte Formation im zentral- und osteuropäischen Raum (und seinem Imaginären) und erscheinen daher für das Feld der Whiteness-Kritik von großer, in der Forschung noch wenig thematisierter Bedeutung.« (Hacker/Bosch 2005: 11)

Dabei wäre es gerade in der Beschäftigung mit gegen RomNija gerichtetem Rassismus erforderlich, den Blick weg von einem ›Roma-Problem‹ hin zu den ein ›Roma-Problem‹ konstruierenden nicht-Romani Medien, PolitikerInnen, BehördenvertreterInnen als auch Zivilpersonen zu legen, denn während von einem niedrigen Bildungsgrad bei RomNija gesprochen wird, sind es gleichzeitig Angehörige der nicht-Romani Community, wie etwa nicht-Romani LehrerInnen und/oder MitschülerInnen und deren Eltern, die es Romani Kindern verunmöglichten die gleiche Ausbildung wie ›weiße‹ Kinder zu absolvieren.²³

22 Vgl. zum Konzept der Dominanzkultur: Rommelspacher 1995.

23 Im Schuljahr 2007/08 war ich in einem slowakischen Romani Dorf in der Region Zips/Spiš im Freizeitzentrum für Kinder und Jugendliche tätig. Dies war im Rahmen eines von der Europäischen Kommission finanzierten Projekts für eine tschechische NGO möglich. Die Kinder wurden in der Schule sowohl von einigen nicht-Romani LehrerInnen als auch von nicht-Romani MitschülerInnen beschimpft, physisch attackiert oder waren Repressalien ausgesetzt; etwa indem ihnen die Klassenlehrerin untersagte, die Toilette zu benutzen. Eine Klassenlehrerin kontrollierte jeden Morgen die

Essentialistisch verstandene Konzepte von ›Kultur‹ und ›Ethnizität‹, die dabei dem tabuisierten Begriff ›Rasse‹ nahe stehen, sind dem dienlich und führen eine Festschreibung von RomNija als ›anders‹ fort.²⁴ Mit welcher Selbstverständlichkeit aber auch Legitimität Angehörige von Romani Communitys ohne Umschweife als ›anders‹ beschrieben werden, führt folgender Satz in der 2004 vom Büro des Regierungsbeauftragten für Romani Communitys veröffentlichten Studie *Atlas rómskych komunít vor Augen*, in der Romani Wohngebiete in der Slowakei dokumentiert werden:

»Die Roma-Community wurde definiert als Gruppe von Personen, die von der Mehrheit als solche definiert wird – basierend auf anthropologischen Merkmalen, kultureller Zugehörigkeit, Lebensweise, Lebensumfeld und einfach subjektiv als anders – positiv als auch negativ – wahrgenommen wird.«²⁵

Mit dieser Darstellung von Romani Communitys als ›ethnisch anders‹ geht zugleich deutlich eine Festlegung von Nicht-RomNija als ›nicht-ethnisch‹ und ›normativ‹ einher. »Die soziale Konstruktion der dominanten, definitionsmächtigen Gruppen wird nicht thematisiert, ihre scheinbare ›Natürlichkeit‹ [...] und damit zusammenhängend ihre normsetzende Position bleibt unhinterfragt«, wie die österreichischen CWS-Forscherinnen konstatieren (Amesberger/Halbmayr 2008: 119). Sie führen weiter aus: »Parallel zum ›Rassisierungsprozess‹ der Anderen findet also die ›Entrassierung‹ der dominanten Gruppe statt.« (Ebd.: 51) Die dabei ›entrassisierte‹ Gruppe wird als ›weiß‹ markiert und wird damit einhergehend »universal, normal und normativ«. (Hacker 2005: 14) Um sich jedoch

Fingernägel der Kinder und wenn sie schmutzig waren, mussten sie sie mit einer Bastschere bis auf die Haut abschneiden. Eine andere Lehrerin wollte ihre Klasse »zigeunerfrei« haben, weshalb sie alle Romani Kinder nach und nach durchfallen ließ. Kinder, die über eine derart rassistische Klassenlehrerin verfügten, waren manchmal schwer zum Schulbesuch zu motivieren.

- 24 Häufig werden die Begriffe ›Kultur‹ oder ›Ethnizität‹ verwendet, um den Terminus ›Rasse‹ zu ersetzen, behalten dabei aber den naturalisierenden Charakter bei. Vgl. dazu Amesberger/Halbmayr 2005: 136.
- 25 »Rómska komunita bola definovaná ako skupina ľudí, ktorú majorita subjektívne definuje ako Rómov na základe antropologických znakov, kultúrnej príslušnosti, spôsobu života – životného štýlu, životného priestoru a rovnako subjektívne vníma túto skupinu ako odlišnú, a to v pozitívnom ako aj negatívnom zmysle«, in: *Atlas rómskych komunít*, o. S. <http://www.romovia.vlada.gov.sk/3554/list-faktov.php> (Zugriff: 04.02.2012).

als ›weiß‹ positionieren zu können, benötigt es ein Gegenüber. »Weiß wird nur in Abgrenzung zu den Anderen definiert. Das heißt, Weiß selbst bleibt ein leerer Raum, der dennoch normativ, maßgeblich ist.« (Amesberger/Halbmayr 2010: 51) Vor dem Hintergrund der sozialen Realität in der Slowakei bedeutet dies, dass sich die slowakische nicht-Romani Bevölkerung nur durch die Konstruktion eines ›Anderen‹ und einer klaren Abgrenzung zu diesem als ›weiß‹ verstehen kann.²⁶

Die europäische Konstruktion der RomNija als ›schwarz‹ ist keine Entwicklung der letzten Jahrzehnte, sondern schreibt sich in eine lange Forschungstradition ein. So positionierte bereits Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann (1756-1804) in seiner 1783 herausgegebenen Monographie *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volkes in Europa nebst ihrem Ursprung* »Zigeuner« als polares Gegenbild zu »den Europäern«, indem er stereotype Darstellungen bedient und die indische Herkunft in den Diskurs einführt, wodurch die Dichotomie verfestigt wird, mit der zugleich eindeutige Zuordnungen einhergehen: »der Europäer ist weiß, der Zigeuner schwarz oder gelb«. (Zit. n. Severin 2009: 74)²⁷ Damit sind bis in die Gegenwart reichende Wertungen und gesellschaftliche Verortungen verknüpft. Die Thesen Grellmanns erfuhren eine breite Rezeption und werden in Deutschland häufig als der Beginn der »modernen Zigeunerforschung« besprochen. (Vgl. Severin 2009: 73-75; von Borcke 2013: 114-137) Hanna Hacker verweist darauf, dass es sich bei zugeschriebenen Hautfarben nicht um Farbtöne aus dem Malkasten handelt und thematisiert den Umstand, dass weiß ein positiv konnotiertes Farbsymbol ist, in das zugleich Wertungen eingeschrieben sind. »In sozial weiß dominierten Gesellschaften schreibt Weiß sich in Symbolsysteme als moralisch überlegen ein, als spirituell, rein, gut, ›besser‹.« (Hacker 2005: 15)

26 Siehe allgemein zur gegenseitigen Einflussnahme von Selbst- und Fremdwahrnehmung auch Hall 1994, Jenkins 1994.

27 Im deutschsprachigen Diskurs finden sich gegenwärtig keine Positionierungen von RomNija als ›schwarz‹ und Nicht-RomNija als ›weiß‹. Die nationalsozialistische Wissenschaftlerin Eva Justin, die mit ihrer Forschung wesentlich zur Verfolgung und Ermordung von als »Zigeunern« bezeichneten Personen beitrug, spricht in ihrer 1943 fertiggestellten Dissertation von Nicht-RomNija als ›Weiße‹, s. Justin 1943: 7.

DIE RE-KONSTRUKTION VON ROMNIJA ALS ›RASSE‹

»[Es] besteht in der Biologie, Genetik, Anthropologie und den Sozialwissenschaften dahingehend Einigkeit, dass es nur eine menschliche ›Rasse‹ gibt. *Race/*Rasse« ist also eine biologische Fiktion, eine Kategorie, die von Menschen zur Rechtfertigung und Legitimierung von Ausbeutung, Marginalisierung und gesellschaftlicher Ungleichheit erdacht wurde«, halten Amesberger und Halbmayr fest. (Amesberger/Halbmayr 2005: 136; Hervorhebungen im Original)

Obwohl Fragen nach ›rassischen‹ Unterschieden als obsolet und unwissenschaftlich (vgl. Lipphardt 2008) angesehen werden, finden sich Ideen der Rassenanthropologie in gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskursen in der Slowakei (und auch darüber hinaus) wieder, wie etwa in dem 2005 publizierten Aufsatz zur schulischen Situation von Romani Kindern, in dem der Soziologe und Pädagoge Stanislav Matulay folgende Definition formuliert: »Sie [die Roma, Anm. d. A.] haben sich ihren Genotyp und anthropologische Differenzen, die daraus hervorgehen, bewahrt, wie eine gelblich braune Hautfarbe, starke Pigmentierung der Augen und Haare, die Figur eines mediterranen Typs u. a.«²⁸ Bei der Festschreibung von RomNija als physisch ›anders‹ handelt es sich jedoch um kein peripheres Phänomen. 2011 wurde an der Universität Prešov ein eigenes Institut für Roma-Studien²⁹ eröffnet, das unter der Leitung des Biologen und Anthropologen Ivan Bernasovský in seinen Forschungsansätzen biomedizinische Zugänge verfolgt (Košuthová 2011). Die Infrastruktur und Forschung des Institutes wurden mit über einer Million Euro von der Europäischen Union mitfinanziert.³⁰ Die dabei produzierten Wissensbestände sind der Festschreibung von RomNija als ›rassisch anders‹ sehr dienlich: »Our results and data from European Romanies point to the fact that the gene pool of Romany populations is different from that of the host population.« (Bernasovský/Bernasovská 1999: 160) Mit Aussagen wie diesen, die mit dem Mantel der Wissenschaftlichkeit operieren, wird einerseits postuliert, dass RomNija nicht Teil der europäischen Gesell-

28 »Zachovali si svoj genotyp a z neho vyplývajúce antropologické odlišnosti, žltohnedú farbu pleti, silnú pigmentáciu a očí a vlasov, postavy mediteranoidného typu a pod.« (Matulay 2005: 297)

29 Forschungen werden dafür u. a. am Centrum excelentnosti ekológie živočíchov a človeka/Excellence Centre for Animal and Human Ecology durchgeführt, vgl. www.unipo.sk/cecz/projekty/ine-projekty-ce (Zugriff: 07.05. 2013).

30 Vgl. dazu die Broschüre *Centrum excelentnosti ekológie živočíchov a človeka*. Zur Finanzierung siehe darin S. 1; über den Europäischen Regionalentwicklungs fond wurden 1.174.103,83 EUR zur Finanzierung beigetragen.

schaften sind und darüber hinaus hier auch nur zu Gast in einer »host population«, also temporär, seien. Dabei lassen sich Analogien zu der Bezeichnung »Wirtsgesellschaft« ziehen, wodurch impliziert wird, RomNija leben auf Kosten der sie umgebenden nicht-Romani Gesellschaften. (Kritisch dazu End 2010: 14) Des Weiteren bestärken derartige Behauptungen die ohnehin weit verbreitete Annahme, dass RomNija in keinerlei Austausch mit Nicht-RomNija stehen würden, dabei werden die vermeintlich klaren »ethnischen Grenzen« von RomNija und Nicht-RomNija im Alltagsleben häufig überschritten, wie aus lebensgeschichtlichen Erzählungen³¹ hervorgeht. Diese von RomNija getätigten Aussagen werden jedoch nicht gehört, da sie nicht in das essentialisierte Bild passen, wie auch die Soziologin Gail Kligman festhält: »Roma are ›by nature‹ essentialized.« (Kligman 2001: 62) Vor diesem Hintergrund sind die von dem Soziologen Rogers Brubaker postulierten Ansätze zur Analyse von »Ethnicity without groups« höchst aufschlussreich. Brubaker weist darauf hin, dass in Debatten über Ethnizität »groupism« eine wesentliche Rolle spielt, und er führt dazu aus: »[...] I mean by ›groupism‹ the tendency to treat ethnic groups, nations and races as substantial entities to which interests and agency can be attributed.« (Brubaker 2010: 34) Der Forscher fährt weiter fort: »I mean the tendency to reify such groups [...] as if they were internally homogeneous, externally bounded groups, even unitary collective actors with common purposes.« (Ebd.: 34)

Die Verortung von Romani Communitys als homogen und geschlossen wird durch folgende Aussage des Prešover Wissenschaftlers Bernasovský wiederholt festgeschrieben:

»Die Erfahrungen zeigen, dass Romani Neugeborene, die zwischen 2.500 und 2.600 Gramm wiegen, in Inkubatoren gegeben werden, obwohl sie komplett gesund sind. Das ist eine Folge ihrer Genetik und wir bereiten für die MitarbeiterInnen im Gesundheitswesen wissenschaftlich belegte Normen vor. Außerdem werden wir auch die Gründe für ihre genetischen Krankheiten etc. untersuchen.«³²

In einer von Bernasovský und Bernasovská publizierten Monographie werden in Folge konkrete Adaptierungen der Gesundheitsstandards für RomNija empfoh-

31 Vgl. die Biographie von Lacková 1997 oder die Lebensgeschichte von Margita Miková, in: Hübschmannová 2005: 173-180.

32 »Prax potvrdila, že rómske deti, ktoré vážia okolo 2500 až 2600 gramov skončia v inkubátoroch a pritom sú celkom zdravé. Je to dôsledok ich genetiky a my pripravíme pre zdravotníkov normy overené výskumom. Tiež budeme skúmať príčiny ich genetických chorôb a podobne.« (Košuthová 2011, o. S.)

len: »A reduction in the physiological low birth limit of fullterm newborns could reduce their hospitalization in special wards resulting in a positive economical effect.« (Bernašovský/Bernašovská 1999: 163) Diese auf ›wissenschaftlichen‹ Erkenntnissen basierende Forderung impliziert, dass Romani Babys im Prinzip ›robuster‹ *ergo* der Natur näher sind als nicht-Romani Babys und greift damit auf ein althergebrachtes Stereotyp zurück, das RomNija als ›unterentwickeltes Naturvolk‹ beschreibt in Abgrenzung zu ›Kulturvölkern‹, *ergo* ›zivilisierten‹ Nicht-RomNija. (Severin 2009: 90) Wird die geforderte Empfehlung gedanklich weitertgesponnen, muss die Frage aufgeworfen werden, welche Behandlung jene Neugeborenen bekommen sollen, bei denen sich ein Elternteil als RomNi und der andere Elternteil als Nicht-RomNi definiert – und dies lässt Erinnerungen an die nationalsozialistische Kategorie »Zigeunermischling« (vgl. Freund 2010) aufkommen. Neben der Einführung einer auf ›rassischen‹ Kriterien basierenden Zweiklassenmedizin würde dies auch bedeuten, dass die behandelnden ÄrztInnen mit der Macht ausgestattet werden würden, Neugeborene der Romani oder nicht-Romani Community zuzuordnen. In diesem Zusammenhang werden die von der im Bereich der Postcolonial Studies tätigen Wissenschaftlerin Trin T. Minh-Ha formulierten Fragen höchst relevant: »[W]here should be the dividing line between outsider and insider stop? How should it be defined? [...] What about those with hyphenated identities and hybrid realities?« (Minh-ha 2006: 197) Wer wird also mit der Macht ausgestattet, Individuen zu ethnisieren und in Folge zu ›schubladisieren‹? Der Umstand der Reduzierung von Angehörigen von Romani Communitys auf ihr ›Romani Sein‹ wird auch von der deutschen Antiziganismusforscherin Roswitha Scholz thematisiert: »Ist in den postkolonialen und antirassistischen Diskursen seit den 1990er Jahren auch viel von hybriden Identitäten die Rede, das heißt von Dazwischen-Identitäten von Migrant_innen, von Angehörigen ethnischer Minderheiten, die sich zwischen Minderheits- und Mehrheitskultur bewegen, so findet sich Derartiges im Diskurs um Roma kaum.« (Scholz 2009: 36) Forschungszugänge, die von Bernašovský und seinen KollegInnen vertreten werden, fördern die Beschreibung von RomNija als primordial, *ergo* als biologische Abstammungsgemeinschaft, womit die Wissenschaft abermals zu einer Festschreibung von RomNija als ›essentialistisch anders‹ eklatant beiträgt. Dass derartige Wissensbestände unter anderen politischen Vorzeichen zu einer tödlichen Gefahr für RomNija werden können, muss in Anbetracht der in der Zwischenkriegszeit in Österreich erstellten »Zigeunerkartothek«³³ oder den 1927 in der Tschechoslowakei eingeführten »Zigeunerlegitithem«

33 Vgl. Freund 2010. In Österreich wurde 1928 im Polizeikommissariat Eisenstadt die so genannte »Zigeunerkartothek« eingeführt, in der 8.000 Angehörige der Romani Com-

mationskarten« (Daniel 1994: 127)³⁴, die maßgeblich zur Verfolgung und Ermordung von als »Zigeuner« bezeichneten Personen im Nationalsozialismus beitrugen, festgehalten werden.

›WEISSE‹ UND ›SCHWARZE‹ POSITION(IERUNG)EN

Dass RomNija ›schwarz‹ konnotierte Zuordnungen – die etwa auch in direkten Beschimpfungen wie »cierna huba« (schwarzes Maul)³⁵ oder »krém na boty« (Schuhpasta) (Lacková 1997: 54; dazu auch Hübschmannová 1998: o. S.) zum Ausdruck gebracht werden – sehr wohl wahrnehmen, wird von der slowakischen Romni Elena Lacková (1921-2003) in ihrer 1997 erschienenen Autobiographie *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou* (Ich wurde unter einem glücklichen Stern geboren)³⁶ thematisiert: »Kalemando ist ein Wort, das man eigentlich nicht

munitys mit Fingerabdruck und Foto erfasst wurden und die die spätere Grundlage für die Verfolgung im Nationalsozialismus darstellte, vgl. auch Rombase 2001.

- 34 Für die Situation in der Slowakei sind die Wissensbestände zum Romani Holocaust eher spärlich (vgl. dazu Romani Holocaust als Forschungsdesiderat Vodička 2008: 43-44), weshalb zum derzeitigen Zeitpunkt die Frage, ob Personen, denen in der Zwi-schenkriegszeit eine »Zigeunerlegitimation« ausgestellt wurde, der Verfolgung ausge-setzt waren, für die heutige Slowakei nicht eindeutig beantwortet werden kann. Für das »Protektorat Böhmen und Mähren« ist bekannt, dass die auf Basis des Gesetzes 117/1927 gewonnenen Daten zur Verfolgung und Vernichtung von Angehörigen von Romani Communitys herangezogen wurden. (Nečas 2002: 66) Aufgrund des Umstan-des, dass in mehreren Ländern, die vor der nationalsozialistischen Machtübernahme erhobenen Daten von den NationalsozialistInnen benutzt wurden (zu Deutschland vgl. End/Herold/Robel 2009: 14), liegt die Vermutung nahe, dass dies auch in der Slowa-kei praktiziert wurde, jedoch bedarf es dazu noch eingehendere Forschungsarbeiten.
- 35 Während meiner Tätigkeit 2007/08 in einem Freizeitzentrum mit Romani Kindern konnte ich diese Beschimpfungen häufig hören, siehe Fußnote 23.
- 36 Die Autobiographie von Elena Lacková ging aus einer jahrzehntelangen Freundschaft zwischen ihr und der tschechischen Romistin Milena Hübschmannová hervor. Hübschmannová nahm über einen längeren Zeitraum die von Lacková auf Romanes er-zählte Lebensgeschichte auf und stellte danach Lackovás Biographie zusammen, redi-gierte den Text und übersetzte ihn ins Tschechische. Das Buch war bereits 1986 zur Publikation fertig, konnte allerdings erst 1997 veröffentlicht werden. Die Originalauf-nahmen, auf denen die Publikation beruht, sind im Phonogrammarchiv der Österrei-chischen Akademie der Wissenschaften aufbewahrt. Die englische Übertragung er-

übersetzen kann. Es bedeutet so viel wie ›bestraft durch Schwarz-sein.‹ (Lacková 1997: 54)³⁷

Diese Aussage führt klar vor Augen, dass RomNija sehr wohl die Zuschreibung als ›schwarz‹ wahrnehmen und sich der damit einhergehenden devianten Zuordnung bewusst sind – sogar so bewusst, dass diese Fremdzuschreibung mit dem Romanes-Wort »Kalemardo« benannt wird. Lacková berichtet weiter: »Die Farbe Schwarz war ein Fluch. Jeglicher Spott und jede Beschimpfung der Bauern auf unsere Kosten war mit der Farbe Schwarz verbunden.« (Lacková 1997: 54)³⁸

Wie gewaltvoll ›weiße‹ Verhältnisse für ›nicht-weiß‹ markierte Menschen sein können, analysiert Hanna Hacker:

»Whiteness konnte und kann von denen, die ihr unterstellt sind, als dauerhafter Terror erlebt werden, und verbindet sich historisch mit ›Gewalt‹ in globalen, in geschlechtlichen, in Klassen-Machtverhältnissen. ›Weiß‹ konnotiert Unterdrückung, Erinnerungen an Genozid, Versklavung, Lynchjustiz, an öffentliche Formen der Erniedrigung.« (Hacker 2005: 14)³⁹

Bei genauerer Betrachtung fällt jedoch auf, dass diese polare Positionierung auch Brüche aufweisen kann, wenn nämlich ›schwarze‹ Positionen in anderen Kontexten selbst zu ›weißen‹ werden können, wie dies Elena Lacková thematisiert: »Das Schlimmste war, dass wir uns selbst untereinander in schwarz und weiß geteilt haben. Wenn jemand etwas heller war, dann hat er uns Schwarzen schon ausgelacht.« (Lacková 1997: 54)⁴⁰

So findet sich etwa in der ostslowakischen Romanes-Variante die Phrase »Joj šukar sar papin« (Sie ist schön wie eine Gans; Šebková 2000: 14), wobei die Gleichsetzung einer Frau mit einer Gans positiv besetzt ist: »Gans ist im Roma-

schien 1999 unter dem Titel *A false dawn. My life as a Gypsy woman in Slovakia*, eine deutsche Übersetzung gibt es bisher nicht.

37 »Kalemardo je slovo, které snad ani nejde přeložit. Znamená to ›potrestaný černotou.‹«

38 »Černá barva byla prokletí. Každý posměšek a každá nadávka sedláků na nás účet byly zamazané černou barvou.«

39 Auf dem Gebiet des heutigen Rumänen wurden RomNija bis Ende des 19. Jahrhunderts in Leibeigenschaft gehalten, siehe dazu: Vladu/Kleinschmidt 2009.

40 »Nejhorší bylo, že my sami mezi sebou jsme se kastovali na černé a bilé. Jak byl někdo trochu světlejší, už se nám černým posmíval.« Die positive Wertung von Personen mit hellerer Hautfarbe innerhalb von Romani Communitys ist nicht nur auf die Slowakei beschränkt, Tiefenbacher: Gespräch mit Mozes Heinschink vom 27.6.2013.

nes keine Beschimpfung, im Gegenteil, es ist eine Wertschätzung, dass jemand weiß ist.« (Lacková 1997: 55)⁴¹ Lacková erzählt in ihrer Autobiographie von der besten Freundin aus Kindestagen, die den Kosenamen »Papiňori« (kleine Gans) trug, da sie eine helle Hautfarbe hatte. (Lacková 1997: 55, 85) Während die ›weiße‹ Bezugnahme positiv besetzt ist, sind ›schwarze‹ negativ und abwertend wie der Vergleich »džungalo sar kalo Rom« (hässlich wie ein schwarzer Rom⁴²) aufzeigt. Anhand der genannten Beispiele wird offensichtlich, dass die Zuschreibungen von ›schwarz‹ und ›weiß‹ nicht neutral oder gar wirkungslos sind; vielmehr können ›weiße‹ Positionierungen »als bequeme Maskierung latenter ›White supremacy‹« (Hacker 2005: 14) verstanden werden, womit kulturelle Differenz, Hierarchien und vor allem Wertungen zum Ausdruck gebracht werden. (Ebd.: 15) All diese Zuschreibungen werden beispielsweise auch mit der als »Čierne mesto« (Schwarze Stadt) bezeichneten Satellitenstadt im südslowakischen ungarisch-slowakischsprachigen Bezirk Rimavská Sobota/Rimaszombat in Verbindung gebracht, die nicht aufgrund ihrer schwarz gestrichenen Plattenbauten so genannt wird, sondern aufgrund ihrer Romani BewohnerInnen. (N.N., Rómske sídlisko 2001) Interessant ist, dass die gesellschaftliche ›schwarz‹ – ›weiße‹ Dichotomisierung auch in sich als antirassistisch verstehende Bereiche Eingang fand, wie etwa in das Motto »Black and White – žime spolu!« (Black and White – leben wir zusammen!) eines im Sommer 2013 in der Slowakei stattfindenden Ferienlagers für Romani und nicht-Romani Kinder, das von der slowakischen NGO EQUITY organisiert wird, die im Bereich der Anti-Rassismusarbeit tätig ist. Das Ferienlager wurde als Projekt verstanden, das Möglichkeiten zum Abbau von Stereotypen eröffnet und ein besseres Verständnis füreinander fördert. (Vaňová 2013; EQUITY, NGO) Dabei greift jedoch der Titel die in der Gesellschaft präsenten essentialistischen ›schwarz‹ – ›weißen‹ Wissensbestände auf und schreibt somit eine Naturalisierung der Unterschiede fort.

41 »Husa v romštině žádná nadávka není, naopak, je to ocenění toho, že je někdo bílý.«

42 Hübschmannová 1998: o. S. Während in Romanes eine Frau mit heller Hautfarbe als hübsch bezeichnet wird, fällt auf, dass dies in Konstruktionen von Nicht-RomNija umgekehrt ist, wie etwa im Bild der ›rassig schönen Zigeunerin‹, s. dazu: Rüthers 2012. Wie aus der Autobiographie von Elena Lacková hervorgeht, gibt es keine Unterschiede in der Wertung einer helleren oder dunkleren Hautbeschaffenheit zwischen Männern und Frauen.

›SCHWARZ‹ HEISST ›NICHT VON HIER‹!

Ein weiterer Aspekt, der mit diesen hegemonialen Verhältnissen einhergeht, ist der Zusammenhang zwischen ›schwarz‹ und ›nicht-europäisch‹, worauf Angela Harris, die im Bereich der Critical Race Theory forscht, eingeht: »Color, like race, situates peoples along the path of History: More white is more European, and more European is more refined; less European is more primitive, and more primitive is more dark.« (Harris 2009: 5)

Wie Harris festhält, wird ›schwarzen‹ Positionierungen eine nicht-europäische Provenienz zugeschrieben. Auf eine außereuropäische Herkunft der Romani Communitys wird häufig verwiesen und sie ist des Öfteren Gegenstand von linguistischen (vgl. etwa Matras 2005) und ethnologischen (vgl. etwa Davidová 2004: 16-17) Abhandlungen. Diese in und für andere Kontexte wissenschaftlich ›bestätigte‹ Provenienz findet in rechtsextremen Kreisen Widerhall und spiegelt sich konkret in rassistischen Handlungen wider, die für RomNija auch tödlich sein können.⁴³ Als im burgenländischen Oberwart (Österreich) im Februar 1995 eine Rohrbombe vier junge Romani Bürger tötete, befand sich an der Bombe eine Tafel mit der Aufschrift »Roma zurück nach Indien«.⁴⁴ In der Slowakei findet man Aufrufe, nach Indien zurückzukehren, vor allem in Postings in online-Foren, in denen Romani SlowakInnen die Zugehörigkeit zur slowakischen Gesellschaft abgesprochen wird und sie dazu aufgefordert werden, die Slowakei zu verlassen.⁴⁵

Die Germanistin Claudia Breger spricht bei dieser außereuropäischen Ortszuschreibung in ihrer Monographie *Ortlosigkeit des Fremden* von einer »Ortsverweigerung«, die damit zum Ausdruck gebracht wird. (Breger 1998: 14)

43 Der Verweis auf Indien als angebliches Herkunftsland nimmt unterschiedliche Positionen ein: Während es im rechten Diskurs darum geht, RomNija als außereuropäisch zu markieren, wird im Zuge des Romani Movements und des dabei erfolgenden »nation building« bewusst auf die gemeinsame indische Herkunft rekuriert. Siehe zum Romani Movement: Vermeersch 2007.

44 Siehe dazu die literarische Aufarbeitung *Katzenstreu* von Stefan Horvath (2007), dessen Sohn bei dem Attentat ermordet wurde, sowie das von der österreichischen Literaturnobelpreisträgerin Elfriede Jelinek 1996 verfasste Stück *Stecken, Stab und Stangl*.

Für eine wissenschaftliche Aufarbeitung: Samer 2001.

45 Vgl. Postings von Tinka Ša'lená Pisarčíková (03.09.2009) oder outsider (09.08.2009).

ROMANI EIN-›WEISS‹-UNGEN

›Weißsein‹ wird zwar grundsätzlich mit Privilegien in Verbindung gebracht, jedoch können diese »mit anderen sozialen Platzzuweisern [...] interferieren« (Amesberger/Halbmayer 2008: 8), wodurch die als ›weiß‹ markierten Positionen brüchig und durchlässig werden können. Sichtbar wird das am pejorativen Terminus ›white trash‹, der bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts verwendet wurde, um die verarmte ›weiße‹ US-Bevölkerung zu benennen. (Ebd.: 91) Obwohl die Bezeichnung ›white trash‹ sehr stark pejorativ konnotiert ist, wird deutlich, dass zwar eine soziale Degradiierung erfolgen kann, jedoch eine ›weiße‹ Zugehörigkeit bestehen bleibt. Im Kontext von Romani/nicht-Romani Zuschreibungen wird mit einem Vergleich »žit' ako Cigáni« (leben wie die Zigeuner) auf die soziale Positionierung von Nicht-RomNija hingewiesen.⁴⁶ Umgekehrt werden sozial besser gestellte RomNija nicht mit einem Vergleich beschrieben, sondern durch die Voranstellung des Attributs ›biely‹ (weiß) als »bieli Rómovia« (weiße Roma; Krekovičová/Ferencová 2007: 77) bezeichnet, wodurch eine soziale Aufwertung zum Ausdruck gebracht wird – zugleich bleibt jedoch die mit der Bezeichnung »Romovia« einhergehende, ›schwarz‹ markierte Position erhalten. Thematisiert wird dieser ›Weißwerdungsprozess‹ auch in der Lebensgeschichte von Elena Lacková:

»Gleichberechtigung ja, aber nur, wenn die Zigeuner das Recht haben, weiß zu werden, wenn sie aufhören, ihren Jargon (Romanes, Anm. d. A.) zu sprechen, wenn sie nicht mehr unanständig viele Kinder bekommen. Und falls sie von diesem Recht kein Gebrauch machen, dann mögen sie doch in Korpáš [abgelegener Ort ohne Infrastruktur, an den Lackovás Familie während des 2. Weltkrieges deportiert wurde, Anm. d. A.] bleiben.« (Lacková 1997: 124)⁴⁷

46 Vgl. dazu etwa folgende Internetpostings: Wera5555 (16.11.2011); Martin Antig Podsklán (27.10.2011); Ondráš (16.12.2012). Dabei werden auch Analogien zu der im Nationalsozialismus gehandhabten Bezeichnung »nach Zigeunerart umherziehend« erkennbar, mit der Personen beschrieben wurden, die einer fahrenden Lebensweise nachgingen, vgl. dazu: Freund 2010: 20.

47 Im Original: »Rovnoprávnost ano – ale tak, aby se cikáni měli právo zbelet, přestat mluvit svou hantýrkou, přestat rodit neslušné množství dětí – a pokud toho práva nevyužijí, ať si zůstanou v Korpáši.« Ich danke Petr Jeremias Popov für die Diskussion dieses Satzes und der Übersetzung.

Lacková spricht hier von einem Recht auf ›Weißwerdung‹, mit dem die Erwartung einhergeht, sich sprachlich zu assimilieren und weniger Kinder zu bekommen. Sollte dies nicht erfüllt werden, haben Angehörige von Romani Communitys auch nicht den Anspruch auf eine gleichberechtigte gesellschaftliche Partizipation.

In ihrer Autobiographie berichtet Lacková, dass dem Prozess der ›Weißwerdung‹ ein Respekt- und Akzeptanzverlust innerhalb der Romani Community folgen kann. So wurde sie selbst – auch aufgrund ihres erfolgreichen Berufslebens – als außen ›schwarz‹ und innen ›weiß‹ beschrieben: »Schwarz wie eine Krähe, aber ihr Herz haben die mächtigen Herren weiß gefärbt.« (Lacková 1997: 186)⁴⁸

FOLGENLOSE UN/SICHTBARKEIT?

Die kollektive Markierung von RomNija als ›schwarz‹ steht nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der eigentlichen Hautfarbe, wie das eingangs angeführte Beispiel zur Segregation im Bildungsbereich verdeutlicht. Denn Angehörige von Romani Communitys haben, wie bereits angesprochen, ein ebenso heterogenes Erscheinungsbild wie Nicht-RomNija, jedoch spielt die Vorstellung, RomNija hätten eine ›dunklere‹ Hautfarbe nach wie vor eine wesentliche Rolle in der Zuordnung von Personen zur Romani Community, wie auch die Studie *Poverty, Ethnicity and Gender in Transitional Societies* (vgl. Kligman 2001) betont: »Indeed, survey data indicates that skin color is the factor most often cited in all countries when non-Roma identify who is or is not Roma.« (Ebd.: 62) Die Beschaffenheit der Hautfarbe ist somit ein wesentlicher ethnisierender bzw. ›rassifizierender‹ Marker und kann auf individueller Ebene zu einer Zuordnung zur Romani Community führen – ungeachtet des Umstandes, wie das Selbstverständnis der betroffenen Person ist⁴⁹ – und nimmt somit Einfluss auf die Interaktion mit dem Umfeld. »It may be that in some situations ethnicity is a relevant factor which influences the interaction of parties [...]. The structural dimension of situational ethnicity thus points to the essentially variable significance of ethnicity as an organizing principle of social relations.« (Okamura 1981: 454) Besonders

48 »Černá jako vrána, ale srdeč jí páni obarvili na bílo.«

49 Während meiner Studienzeit an der Karlsuniversität Prag (2004-2007) hatte ich eine US-amerikanische Kollegin indischer Herkunft, die als Romni wahrgenommen und somit zur Zielscheibe rassistisch motivierter verbaler oder physischer Übergriffe wurde.

weitreichende Folgen gingen mit der Wahrnehmung der Beschaffenheit der Hautfarbe während der Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung und Ermordung einher, als eine ›hellere‹ Hautfarbe unter Umständen sogar lebensrettend sein konnte, wie dies in den lebensgeschichtlichen Erzählungen von Romani ZeitzeugInnen thematisiert wird, die in dem Sammelband *Po Židoch Cigáni. Svědecťí Romů ze Slovenska 1939-1945* (Nach den Juden die Zigeuner. Zeugnisse der Roma aus der Slowakei 1939-1945)⁵⁰ veröffentlicht wurden. In den Lebenserinnerungen slowakischer Roma und Romnija wird die Schattierung der Hautfarbe von einigen InterviewpartnerInnen thematisiert, so auch von der 1929 im Bezirk Prešov geborenen Zeitzeugin Margita Miková:

»[...] und der Pačaj [Polizeibediensteter, Anm. d. A.] hat sie [Frau aus dem Romani Dorf von Fr. Miková, Anm. d. A.] nicht ein einziges Mal geschlagen, ihr nicht ein einziges Mal die Haare abgeschnitten, weil sie weiß war. Ein weißer Rom ist noch so-so durchgegangen, aber wenn jemand dunkler war, dann war es wesentlich schlimmer, der durfte sich nirgends zeigen.« (Hübschmannová 2005: 176)⁵¹

Der Umstand als Romni unsichtbar zu sein, ermöglichte es dieser Frau, sich während des Zweiten Weltkrieges in Prešov – RomNija war der Zutritt zur Stadt verboten – frei zu bewegen und somit auch ihren Geschäften (dem Verkauf von Pilzen) nachzugehen, die das ökonomische Überleben der Familie sicherten. Andere Personen, die als RomNija wahrgenommen wurden, verfügten nicht über diese Option, wie etwa Elena Lacková, der der Bahnbedienstete mit folgender Begründung ein Zugticket verweigerte: »Ich kann dir keine Fahrkarte verkaufen, du weißt doch genau, dass Zigeuner nicht mit dem Zug fahren dürfen. [...] Wenn du wenigstens nicht so schwarz wärst. Aber so sieht doch jeder, was für eine du bist.« (Lacková 1997: 137)⁵² Wie aus der Aussage des Fahrkartenverkäufers hervorgeht, ist die als ›schwarz‹ wahrgenommene Hautfarbe für Lackovás Sichtbar-

50 Hübschmannová 2005. Die Publikation sammelt Lebensgeschichten von Angehörigen von Romani Communitys auf dem Gebiet der damaligen Tschechoslowakei, die in unterschiedlichen Jahrzehnten größtenteils von der Herausgeberin selbst aber später auch von ihren Studierenden meist auf Romanes aufgenommen und anschließend ins Tschechische übersetzt wurden.

51 »[...] a ten Pačaj ji ani jednou nezbil, ani jednou jí neostříhal vlasy, protože byla bílá. Bílému Romovi to ještě jakž takž prošlo, ale kdo byl tmavší, s tím už to bylo horší, nesměl se nikde ukázat.«

52 »Já ti ten lístek prodat nemůžu, přece víš, že mají cikáni zakázáno jezdit vlakem. [...] Kdybys aspoň nebyla tak černá. Ale takhle na tobě každej vidí, co jsi zač.«

keit als Romni ursächlich, weshalb es für sie nicht möglich ist, ein Zugticket zu erwerben. Diese zwei unterschiedlichen Beispiele verdeutlichen, dass Fremdwahrnehmungen reale Konsequenzen für die als RomNija bzw. Nicht-RomNija wahrgenommenen Personen haben – ungeachtet der ethnischen Selbstverortung.

In den Lebensgeschichten berichten des Weiteren Romani Männer davon, dass jene, die in der Fremdwahrnehmung als ›weiß‹ erachtet wurden, zum Dienst an der Waffe herangezogen wurden, während andere ›schwarz‹ markiert und in Folge dessen dem Arbeitsdienst zugeteilt wurden. Auf den Einfluss der Hautfarbe bei der Einteilung zum Arbeits- bzw. Militärdienst geht auch Milena Hübschmannová explizit ein: »Ferner muss angemerkt werden, dass der Großteil unserer Zeitzeugen, die einen Dienst an der Waffe leisten mussten, eine hellere Hautfarbe hatten, und ihre ›rassisches zigeunerische‹ Herkunft somit auf den ersten Blick nicht erkennbar war.« (Hübschmannová 2005: 203)⁵³

Der Umstand, dass sich Personen zwar selbst als RomNija verstanden aber eben nicht der stereotypen Vorstellung von RomNija entsprachen, ermöglichte es ihnen von ihrem ›Weißsein‹ zu profitieren und somit der nationalsozialistischen Verfolgungs- und Vernichtungsmaschinerie zu entkommen. Wie anhand dieser einzelnen Lebensgeschichten deutlich wird, wird die Wahrnehmung der Hautfarbe und der damit einhergehenden ›schwarz‹ oder ›weiß‹ markierten Position sehr wohl von RomNija in lebensgeschichtlichen Interviews thematisiert – hing doch zu einem bestimmten Grad von der Fremdwahrnehmung das eigene Überleben ab; diese Thematisierung steht im Gegensatz zu lebensgeschichtlichen Interviews von ständig als ›weiß‹ markierten InterviewpartnerInnen, in denen dem ›Weißsein‹ keinerlei Bedeutung beigemessen wird, wie die Psychologin Martina Tißberger unter Bezugnahme auf biografische Interviews konstatiert: »Ohne Hinweis auf die Thematik und ohne Vorstrukturierung des Interviews (etwa durch Leitfaden oder konkrete Themenstellung) bringen lebensgeschichtliche Interviews kaum Erzählungen zu Weißsein hervor. Weißsein ist damit nicht nur eine unsichtbare, sondern auch eine unproblematisierte Kategorie.« (Zit. nach Amesberger/Halbmayr 2008: 123)

Dass dieser Umstand auch in gegenwärtigen Kontexten relevant ist, davon zeugen Aussagen von Angehörigen der slowakischen ungarischsprachigen Ro-

53 »Dále stálo za povšimnutí, že se většina našich pamětníků, kteří se dostali k zbrani, byla světlejší pleti, a jejich ›rasový cikánský‹ původ tedy na nich nebyl na první pohled patrný.« Siehe zur Un/Sichtbarkeit von RomNija auch den Kurzfilm *Pages of My Book* von Stoyanova (2013).

mani Community, die ich im Rahmen meines Dissertationsprojektes⁵⁴ mit biographisch-narrativen Interviews erhoben habe. So berichtete eine jungen Akademikerin von rassistischen Äußerungen ihrer StudienkollegInnen in ihrer Gegenwart: »Wenn du jemanden triffst auf der Uni und du redest ganz normal mit jemandem, und er kommt dir so normal vor und dann sitzt du in einer Lehrveranstaltung und dann redet er so einen Blödsinn [über RomNija, Anm. d. A.] zusammen [...] dann weiß ich, wie er von Roma-Menschen denkt, ich bin auch ein Roma-Mensch, das heißt, er denkt genauso von mir.« (Tünde 00:22:41-2) Da die junge Frau durch ihr Erscheinungsbild und Auftreten von ihrem Umfeld nicht als Romni gesehen wurde, war sie als solche unsichtbar und »weiß« markiert – im Gegensatz zu ihrem Herkundsdorf, in dem sie und ihre Familie aufgrund des lokalen generationenübergreifenden Wissens als Angehörige der Romani Community wahrgenommen werden. So mag auch der Umstand der Unsichtbarkeit als Romni dazu beigetragen haben, dass es ihr möglich war, ohne direkt an sie adressierten rassistischen Handlungen ausgesetzt zu sein, ein Studium aufzunehmen und dieses auch erfolgreich abzuschließen. Ein anderer Interviewpartner hingegen thematisierte seine Sichtbarkeit als Rom: »Man kann sehen, dass ich ein Rom bin.« (Tibor 00:40:44-6)⁵⁵ Gleichzeitig berichtet er von einer erfolglosen Jobsuche in seiner Herkunftsregion, wo ein Nicht-Rom trotz niedrigerer Qualifikation (Pflichtschulabschluss) – er selbst verfügte zu dem Zeitpunkt bereits über eine Matura mit Fachausbildung im IT-Bereich – vorgezogen wurde.

Evelyn Nakona Glenn weist darauf hin, welche Bedeutungen ökonomisch und privat mit einer als »weiß« wahrgenommenen Hautfarbe einhergehen. Für den amerikanischen Kontext konstatiert sie: »One way of conceptualizing light skin, then, is as a form of *symbolic capital*, an asset that furthers one's life chances.« (Glenn 2009: 166, Hervorheb. im Original) Doch auch in slowakischen (oder anderen zentraleuropäischen) Kontexten – wie die oben angeführten Beispiele verdeutlichen – kann eine »helle« Hautfarbe zum symbolischen Kapital werden, da damit ebenso eine »weiß« markierte Position für die Betroffenen einhergeht und somit das »Privileg der Unsichtbarkeit« – um mit den Worten der

54 Im Rahmen meines Dissertationsprojektes beschäftigte ich mich mit der Konstruktion und Verhandlung von ethnischen Zugehörigkeiten in Romani Communitys in Österreich und dies anhand von unterschiedlichen Kontexten: Die gegenwärtige temporäre Armutsmigration von Angehörigen von Romani Communitys aus der Südslowakei nach Graz und die in Wien lebenden Nachfahren der ehemaligen jugoslawischen Romani »GastarbeiterInnen«. S. Tiefenbacher 2014.

55 Im Original: »Je to vidno, že som Róm.«

beiden CWS-Forscherinnen Helga Amesberger und Brigitte Halbmayer zu sprechen.

AKTUELLE ›WEISS‹ – ›SCHWARZE‹ POSITIONIERUNGEN IN DER SLOWAKISCHEN GESELLSCHAFT

Wie eingangs erläutert, zielen die Forschungsansätze der CWS auch darauf ab, die ›weiße‹ und damit ›normgebende‹ Position in die Untersuchungen zu inkludieren. Interessant sind in diesem Zusammenhang die von Amesberger und Halbmayer genannten Bereiche, in denen ›Weiße‹ privilegiert sind bzw. über umfangreichere Handlungsräume verfügen. Dazu zählt u. a. die Möglichkeit, ›Nicht-Weiße‹ auf Distanz zu halten etwa durch räumliche Segregation oder auch der Umstand, dass ›Weiße‹ nie für die gesamte ›weiße‹ Community stehen oder auch ›weiße‹ vorhandene Repräsentation in der Gesellschaft oder Wohlstand durch freien Zugang zu Ressourcen wie Bildung und Arbeitsmarkt. Ein weiteres Privileg ist die Möglichkeit, die eigene ›weiße‹ Rassierung zu ignorieren – im Gegensatz zu ›schwarzen‹ Position(ierung)en, in denen eine Ausblendung der Fremdwahrnehmung kaum möglich ist. (Amesberger/Halbmayr 2008: 82-83)

Viele dieser Privilegien treffen in Romani/nicht-Romani Kontexten auch auf Nicht-RomNija in der Slowakei (wie auch darüber hinaus) zu. Um diese machtvollen Vorrechte sichtbar zu machen und sie auch ins Bewusstsein zu rücken, sollen nun einige von ihnen angeführt und besprochen werden.

In den ländlichen Regionen der Zentral- und Ostslowakei befinden sich viele Wohngebiet von RomNija außerhalb des Dorfes, die als ›rómska osada‹ (Romani Siedlung) bezeichnet werden. Diese Wohngebiete sind räumlich segregiert vom Rest der Ortschaft und weisen in überwiegender Mehrheit eine schlechtere Infrastruktur ohne Kanalisation, Fließwasser, Anschluss an das Telefonnetz und eingeschränkter Stromversorgung (vgl. auch Hurrel 2004) auf als jene Wohngebiete, die von Nicht-RomNija bewohnt werden. Nicht-RomNija verfügen nicht nur über räumliche Anordnungen die Möglichkeit RomNija auf Distanz zu halten, auch durch das Aussparen von Busverbindungen zwischen Romani und nicht-Romani Wohngebieten, die ebenso von Nicht-RomNija festgesetzt werden, werden RomNija im Alltagsleben als auch auf symbolischer Ebene exkludiert.

Im letzten Jahrzehnt wurden in der Slowakei etliche Sozialwohnbauprojekte für Angehörige von Romani Communitys realisiert, jedoch auch dabei werden die neuen Wohngebiete nicht in das bestehende Dorf integriert, sondern am Rande errichtet. Im Fall der Romani BewohnerInnen der insgesamt an die 2.000

EinwohnerInnen (davon ca. 400 Angehörige der Romani Community) zählenden Ortschaft Letanovce, deren derzeitiges Wohngebiet ohne Anbindung an das Strom-, Wasser- und Kanalnetz ca. 1-2 km außerhalb der Ortschaft in einer Senke am Waldrand liegt und nur über einen unbefestigten Feldweg erreichbar ist, wurden die neuen Sozialbauten nicht in der Ortschaft Letanovce errichtet – aufgrund eines angeblichen Bauplatzmangels – sondern am äußersten Rand der eigenen Katastralgemeinde und damit näher an den Nachbarortschaften. (Sita 2011, zu Letanovce auch Skripník 2008) Im Unterschied dazu gibt es in den ungarischsprachigen Gebieten der Südslowakei keine räumliche Segregation in dem gleichen Ausmaß zwischen RomNija und Nicht-RomNija. Vielmehr leben dort RomNija und Nicht-RomNija gemeinsam in dörflichen Strukturen. (Roma Education Fund 2007: 20) Im mehrheitlich ungarischsprachigen Dorf Medovce-Metete in der Südslowakei wurden jene von der Gemeinde (u. a. mithilfe österreichischer Fördergelder) um die Jahrtausendwende errichteten Sozialwohnbauten am Rande der Ortschaft errichtet, wodurch eine räumliche Segregation geschaffen wurde, in der RomNija dem Dorfrand zugewiesen werden.⁵⁶ Während der Bau von Sozialwohnungen für RomNija am Dorfrand als subtiler Akt der Ausgrenzung gesehen werden kann, wird mit der Errichtung von hohen Betonmauern zwischen Romani und nicht-Romani Wohngebieten durch die Gemeinde – und somit mit öffentlichen Geldern – eine beabsichtigte und unüberwindbare Segregation kommuniziert, die zwischenzeitlich selbst in den (slowakischen) Medien als »Anti-Roma-Mauern« (»protirómske múry«) bezeichnet werden.⁵⁷ Die dafür Verantwortlichen sprechen jedoch teilweise von Mauern, die sportlichen Zwecken wie Squash und Basketball dienen sollen oder geben vor, sich um die Sicherheit der Kinder aus den segregierten Siedlungen zu sorgen. (Vgl. Géciová 2013: o.S)

Aber nicht nur im Bereich des Wohnens haben Nicht-RomNija die Möglichkeit, RomNija auf Distanz zu halten, auch in anderen Bereichen spiegelt sich gegenwärtig diese Distanz wider. Als markantes Beispiel dafür kann das Gasthaus

56 Beim Ortsnamen Medovce/Metete handelt es sich um ein Pseudonym. Um kontraproduktive Effekte für die BewohnerInnen zu vermeiden, wird zur Benennung des Ortes ein fiktiver Name verwendet. Siehe dazu: Benedik/Tiefenbacher/Zettelbauer 2013: 13 und zur Struktur von Medovce/Metete allgemeiner S. 87-98 sowie Tiefenbacher/ Benedik/Szénássy 2011.

57 Vgl. dazu etwa folgende Artikel: dRoma.Redaktion 2011; N.N.: Schutzmauer 2010; ms.: Der Schandwall 2009. Für eine virtuelle Landkarte, auf der alle bis Juli 2013 errichteten »Anti-Roma-Mauern« in der Slowakei eingetragen sind, siehe Sivý 2013: o. S. Die letzte wurde im Juli 2013 in Košice gebaut.

in der Ortschaft Jarovnice (nordwestlich von Prešov) angeführt werden, das von Nicht-RomNija betrieben wird und in dem es mit eigenen Eingängen versehene Bereiche für RomNija und Nicht-RomNija gibt. Während der Bereich für die ›Weißen‹ hell, freundlich, beheizt und nett eingerichtet ist, ist der Teil für RomNija schäbig, undekoriert, unbeheizt und durch Gitterstäbe von der Bar getrennt. Als Begründung für diese Teilung führte die Kellnerin an, dass dies die ›Weißen‹ so möchten.⁵⁸ Dies verdeutlicht, dass die ›Weißen‹ über die Macht verfügen, ein segregiertes Gasthaus – oder wie eingangs angeführt eine Schule – einzufordern und somit RomNija den Zutritt zu ›weißen‹ Bereichen verbieten können. Diese Trennung von öffentlichen und semi-öffentlichen Orten kann als Apartheid erachtet werden. Zwar basiert die Segregation auf keiner gesetzlichen Regelung, jedoch wird dieser ›status quo‹ gesellschaftlich nicht in Frage gestellt und nur selten zum Gegenstand von Diskussionen gemacht.

Die Wahrnehmung von ›Weißen‹ als selbst ›nicht-rassisiert‹ erlaubt es ihnen auch, sich keine Gedanken darüber machen zu müssen, wie sie sich selbst oder ihre Familie vor Rassismus schützen können – im Gegensatz zu Romani Familien, deren Kinder sich bereits im Volksschulalter mit direkten rassistischen Übergriffen konfrontiert sehen und Strategien im Umgang damit entwickeln müssen. Dieser Aspekt wird jedoch auch umkehrt wenn etwa die ›weiße‹ Position als benachteiligt definiert wird, da man als ›Weiße/r‹ ja nicht so viele staatliche Transferleistungen bekomme. (Masárová 2013) Dabei erfolgt eine TäterInnen-Opfer-Umkehr: »Schließlich ist als Form des Verdeckens Weißer Privilegien die Selbst-Viktimalisierung zu nennen, das heißt sich als Opfer von positiven Diskriminierungsmaßnahmen (für Frauen, für rassisierte und sexuelle Minderheiten) zu betrachten.« (Amesberger/Halbmayer 2008: 107)

CONCLUSIO

Wie auf den vorliegenden Seiten gezeigt werden konnte, erlauben die Ansätze der Critical Whiteness Studies trotz ihres Ausgangspunktes im US-amerikanischen Raum, Anknüpfungen an Fragestellungen, die Rassismus gegen Angehörige von Romani Communitys thematisieren, zumal es sich auch bei der dichotomen Verortung von RomNija und Nicht-RomNija nicht um ein postkommunistisches Phänomen handelt. Vielmehr sind diese Wissensbestände, wie anhand

58 Diese Erfahrungen basieren auf einem Feldforschungsaufenthalt mit Stefan Benedik in Jarovnice im Dezember 2010, siehe dazu auch: Tiefenbacher/Benedik 2012: 133. Von dieser Aussage leitet sich auch der titelgebende Satz ab.

von Quellen mit historischen Bezügen aufgezeigt werden konnte, im kollektiven Gedächtnis der slowakischen Bevölkerung tief verwurzelt. So verdeutlichen die zueinander in Bezug gesetzten Quellen von RomNija und Nicht-RomNija, dass Angehörige von Romani Communitys die ihnen zugeschriebenen ›schwarz‹ markierten Positionierungen sehr wohl wahrnehmen und sich auch ihrer Bedeutung und Wertung bewusst sind – im Gegensatz zu ›weiß‹ markierten Personen, die ihre Position als unhinterfragte und selbstverständliche Norm erachten. Einzelne RomNija, die nicht in das stereotype Bild des Roms/der Romni passen, werden von ihrem Umfeld auch nicht also solche wahrgenommen und können somit ebenso wie dauerhaft ›weiß‹ positionierte Personen ›unsichtbar‹ sein.⁵⁹ In diesen Verortungen, die häufig kollektiv eine ›dunkle‹ Beschaffenheit der Hautfarbe annehmen, schwingen oft Bedeutungen des Terminus ›Rasse‹ mit, werden jedoch hinter dem Begriff der ›Ethnizität‹ versteckt, wie auch bei den ›wissenschaftlichen‹ Zugängen an der Universität Prešov, die unter dem Deckmantel der Biomedizin rassenanthropologische Fragestellungen verfolgen und damit gegenwärtig zu einer wissenschaftlichen Festschreibung von Angehörigen von Romani Communitys in der Slowakei als per se ›anders‹ eklatant beitragen und dabei die ohnehin weit verbreitete Meinung stützen, RomNija seien nicht Teil der europäischen Gemeinschaften. Es muss jedoch bei den Zugängen der Critical Whiteness Studies die Frage aufgeworfen werden, ob nicht durch die Übernahme der Alltagskategorien ›weiß‹ und ›schwarz‹ in die wissenschaftliche Analyse eine ›ras-sifizierende‹ Dichotomie ungewollt prolongiert und verfestigt wird. Zumal damit hegemoniale Strukturen, wie etwa anhand des Beispiels der ›schwarzen‹ Zuschreibungen innerhalb von Romani Communitys aufgezeigt werden konnte, die komplexer und vielschichtiger sind und sich einem klaren ›weiß – schwarz‹ Rahmen entziehen, nicht fassen lassen. Durch eine Übernahme der ›weiß – schwarz‹ Kategorien in die Analyse kommt es somit zu einer Ausblendung von Hierarchien innerhalb ›schwarz‹ beschriebener Positionen und zu deren kollektiver Visktimisierung.

Während dieser Aspekt als mögliche Schwachstelle erachtet werden kann, erweisen sich hingegen die CWS in der Thematisierung der hegemonialen, normgebenden und unhinterfragten Position als besonders stark. Durch die Mit-einbeziehung der (vermeintlich) unsichtbaren Position in die Analyse werden die strukturell verankerten Machtbeziehungen zwischen Angehörigen von Romani

59 Für weitere Beschäftigungen mit dem Thema Diskriminierung von Angehörigen von Romani Communitys in der Slowakei und darüber hinaus, wäre es sicher gewinnbringend, intersektionale Ansätze zu beachten und Kategorien wie ›Geschlecht‹ und ›Klasse‹ neben ›Ethnizität/›Rasse‹ in die Analyse miteinzubeziehen.

Communitys und nicht-Romani Communitys freigelegt und können thematisiert werden. So ermöglicht vielleicht ein Blickwechsel – weg von einem ›Roma-Problem‹ hin zur ›weißen‹ Hegemonie – ein Aufdecken und Benennen jener Strukturen, die es Personen, die als RomNija wahrgenommen werden, erschweren – wenn nicht gar verunmöglichen – gleichberechtigte Positionen einzunehmen.

LITERATUR

- Amesberger, Helga/Halbmayr, Birgit (2005): »Race/›Rasse‹ und Whiteness – Adäquate Begriffe zur Analyse gesellschaftlicher Ungleichheit?« In: *L'Homme*, Heft 2, 135-143.
- Amesberger, Helga/Halbmayr Birgit (2008): *Das Privileg der Unsichtbarkeit. Rassismus unter dem Blickwinkel von Weißsein und Dominanzkultur*. Wien.
- Amesberger, Helga/Halbmayr, Birgit (2010): »Weißsein und Dominanzkultur – Erklärungsversuche für die Beständigkeit von Rassismus«. In: Sir Peter Ustinov Institut (Hg.), »Rasse« – eine soziale und politische Konstruktion, Strukturen und Phänomene des Vorurteils Rassismus (=Studienreihe Konfliktforschung, Bd. 25). Wien, 45-55.
- Barth, Fredrik (1969): »Ethnic Groups and Boundaries«. In: Werner Sollors (Hg.), *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*. London, 294-324.
- Benedik, Stefan/Tiefenbacher, Barbara/Zettelbauer, Heidrun (2013): *Die imaginäre »Bettlerflut«. Temporäre Migrationen von Roma und Romnija – Konstrukte und Positionen*. Klagenfurt/Celovec.
- Bernasovský, Ivan/Bernasovská, Jarmila (1999): *Anthropology of Romanies (Gypsies): auxological and anthropogenetical study*. Brno.
- Breger, Claudia (1998): *Ortlosigkeit des Fremden. »Zigeunerinnen« und »Zigeuner« in der deutschsprachigen Literatur um 1800*. Köln/Weimar/Wien.
- Brooks, Ethel C. (2012): »The Possibilities of Romani Feminism«. In: *Signs* 38, Nr. 2, 1-11.
- Brubaker, Rogers (2007): *Ethnizität ohne Gruppen*. Hamburg.
- Brubaker, Rogers (2010): »Ethnicity without Groups«. In: Montserrat Guibernau/John Rex (Hg.), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge, 33-45.
- Crowe, David M. (2007): *A history of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. New York.
- Daniel, Bartolomej (1994): *Dějiny Romů*. Olomouc.
- Davidová, Eva (2004): *Romano Drom. Cesty Romů 1945-1990*. Olomouc.

- Donert, Celia (2010): »Creating ›Citizens of Gypsy Origin‹. Ethnicity, Planning and Population Control in Socialist Czechoslovakia«. In: Martin Schulz-Wessel/Christiane Brenner (Hg.), *Zukunftsverstellungen und staatliche Planung im Sozialismus. Die Tschechoslowakei im europäischen Kontext 1945–1989*. (=Vorträge der Tagung des Collegium Carolinum in Bad Wiessee vom 22.-25.11. 2007). München.
- Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (2005) (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster.
- End, Markus (2010): »Eine Geschichte des Hasses«. In: *Heft der Flüchtlingsräte* (Sonderausgabe Antiziganismus), 12-15.
- End, Markus/Herold, Kathrin/Robel, Yvonne (2009): »Antiziganistische Zustände – eine Einleitung. Virulenzen des Antiziganismus und Defizite in der Kritik«. In: Markus End/Kathrin Herold/Yvonne Robel (Hg.), *Antiziganistische Zustände I. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments*. Münster, 9-22.
- Fenesz-Juhasz, Christiane/Heinschink, Mozes F. (2014): »Selbstzeugnisse von Roma zu ihrer (Kultur-)Geschichte«. In: Erika Thurner/Elisabeth Hussl/ Beate Eder-Jordan (Hg.), *Romani und Traveller Studies*. Innsbruck, 3-26.
- Freund, Florian (2010): *Oberösterreich und die »Zigeuner«. Politik gegen eine Minderheit im 19. und 20. Jahrhundert*. Linz.
- Gelbart, Petra (2012): »Either Sing or Go Get a Beer: Contradictions of Romani Female Power in Central Europe«. In: *Signs* 38, Heft 2, 22-29.
- Gelbart, Petra (o.D.): »Gadjology: A Brief Introduction« (Vortrag bei der Romani Studies Conference, UC Berkely), <http://www.youtube.com/watch?v=cup3fwqsoLE> (Zugriff: 16.07.2013).
- Glenn, Evelyne Nakano (2009): »Consuming Lightness. Segmented Markets and Global Capital in the Skin-Whitening Trade«. In: Evelyne Nakano Glenn (Hg.), *Shades of Differenz, Why Skin Color Matters*. Stanford, 166-187.
- Glettler, Monika/Lipták, Lubomír/Míšková, Alena (Hg.) (2004): *Geteilt, besetzt, beherrscht. Die Tschechoslowakei 1938-1945. Reichsgau Sudetenland, Protektorat Böhmen und Mähren, Slowakei* (Veröffentlichungen der Deutsch-Tschechischen und Deutsch-Slowakischen Historikerkommission 11). Essen.
- Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb (1783): *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volkes in Europa nebst ihrem Ursprung*. Dessau/Leipzig.
- Hacker, Hanna (2005): »Nicht Weiß Weiß Nicht. Übergänge zwischen Critical Whiteness Studies und feministischer Theorie«. In: *L'Homme*, Heft 2, 13-27.
- Hacker, Hanna/Bosch, Mineke (2005): »Editorial«. In: *L'Homme*, Heft 2, 7-12.
- Hall, Stuart (1994): *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg.

- Harris, Angela P. (2009): »Introduction: Economies of Color«. In: Evelyne Nakano Glenn (Hg.), *Shades of Differenz, Why Skin Color Matters*. Stanford, 1-5.
- Horvath, Stefan (2007): *Katzenstreu. Erzählung*. Oberwart.
- Hübschmannová, Milena (1998): »Czech Schools and ›Romipen‹. The core identities of a Rom-child«, <http://www.osi.hu/iep/minorities/ResBook1/Romipen.htm> (Zugriff: 07.06.2012).
- Hübschmannová, Milena (2005) (Hg.): *Po Židoch Cigáni. Svědectví Romů ze Slovenska 1939-1945*. Praha.
- Hurle, Jakob (2004): »Die Dritte Welt in der Ersten Welt, Entwicklungs- und Erneuerungsstrategien für ländliche Roma-Ghettos in der Slowakei«. In: Uwe Altrock et al. (Hg.), *Perspektiven der Planungstheorie*, Leue, 89-108.
- Jelinek, Elfriede (1996): *Stecken, Stab und Stangl*. Reinbek bei Hamburg.
- Jenkins, Richard (1994): »Rethinking ethnicity: Identity, categorization and power«. In: *Ethnic and Racial Studies*, Heft 2, 197-223.
- Jurová, Anna (1993): *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava.
- Jurová, Anna (1999): »Rómovia na Slovensku v 90. rokoch. Politika štátu v nových politickospoločenských pomeroch a rómska politická scéna v jej kontexte«. In: Jerzy Tomaszewski/Zuzana Poláčková/Dana Bitterová/Anna Jurová (Hg.), *K problémum minorit*. Praha, 105-116.
- Justin, Eva (1943): *Lebensschicksale artfremd erzogener Zigeunerinder und ihrer Nachkommen* (unveröff. Diss.). Berlin.
- Kligman, Gail (2001): »On the Social Construction of ›Otherness‹ Identifying ›the Roma‹ in Post-Socialist Communities«. In: *Review of Sociology*, Heft 2, 61-78.
- Krekovičová, Eva/Ferencová, Michaela (2007): »The image of the Roma in Slovak folklore in the 19th and 20th century«. In: Bianca Valota (Hg.), *National Stereotypes. Correct Images and Distorted Images*. Alessandria, 73-86.
- Lacková, Elena (1997): *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*. Praha.
- Lacková, Elena (1999): *A false dawn. My life as a Gypsy woman in Slovakia*. Hertfordshire.
- Law, Ian (2012): *Red Racism. Racism in Communist and Post-communist countries*. Basingstoke.
- Lipphardt, Veronika (2008): »Das ›schwarze‹ Schaf der Biowissenschaften. Marginalisierungen und Rehabilitierungen der Rassenbiologie im 20. Jahrhundert«. In: Dirk Rupnow/Veronika Lipphardt/Jens Thiel/Christina Wessely (Hg.), *Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte*. Frankfurt/M., 223-250.
- Matras, Yaron (2005): *Romani – a linguistic introduction*. Cambridge.

- Matulay, Stanislav (2005): »K súčasným problémom vzdelávania rómskej mino-
rity v Slovenskej republike«. In: Jaroslav Balvín (Hg.), *Metody výchovy a
vzdělávání ve vztahu k národnostním menšinám*. Praha, 296-301.
- Minh-ha, Trinh T. (2006): »No Master Territories«. In: Bill Ashcroft/Gareth Gri-
ffiths/Helen Tiffin (Hg.), *Postcolonial Studies Reader*. New York, 196-198.
- Nadácia Milana Šimečku (2006) (Hg.): *Rómovia a druhá svetová vojna*. Brati-
slava.
- Nečas, Ctibor (2002): *Romové v České republice včera a dnes*. Olomouc.
- Okamura, Jonathan Y. (1981): »Situational Ethnicity«. In: *Ethnic and Racial
Studies*, Heft 4, 452-465.
- Oprea, Alexandra (2012): »Romani Feminism in Reactionary Times«. In: *Signs*
38, Nr. 2, 11-21.
- Pavelčíková, Nina (2004): *Romové v českých zemích v letech 1945–1989*. Praha.
- Rommelspacher, Birgit (1995): *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*.
Berlin.
- Rüthers, Monica (2012): *Juden und Zigeuner im europäischen Geschichtstheater.
>Jewish Spaces</>Gypsy Spaces< – Kazimierz und Saintes-Maries-de-la-
Mer in der neuen Folklore Europas*. Bielefeld.
- Samer, Helmut (2001). *Die Roma von Oberwart. Zur Geschichte und aktuellen
Situation der Roma in Oberwart*. Oberwart.
- Scholz, Roswitha (2009): »Antiziganismus und Ausnahmezustand. Der ›Zigeu-
ner‹ in der Arbeitergesellschaft«. In: Markus End/Kathrin Herold/Yvonne
Robel (Hg.), *Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen
Ressentiments*. Münster, 24-40.
- Severin, Jan (2009): »Zwischen ihnen und uns steht eine kaum zu überwindende
Fremdheit. Elemente des Rassismus in den ›Zigeuner‹-Bildern der deutsch-
sprachigen Ethnologie«. In: Markus End/Kathrin Herold/Yvonne Robel
(Hg.), *Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressen-
timents*. Münster, 67-94.
- Skripník, Ondřej (2008): »Goralovi z cikánské osady pod Letanovským mlý-
nem«. In: Marek Jakoubek/Tomáš Hirt (Hg.), *Rómske osady na východnom
Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu.1999- 2005*. Bra-
tislava, 431-452.
- Tibor (2013): Biographical-narratives Interview geführt auf Slowakisch im Zuge
des ÖAW-Doc-team Projektes »shifting romipen«.
- Tiefenbacher, Barbara (2014): »Es springt so hin und her.« *Verhandlungen und
ethische Zugehörigkeiten in post-/migrantischen Romani Communitys in Ös-
terreich*. Dissertation Univ. Wien.

Tiefenbacher, Barbara/Benedik, Stefan (2012): »Ihr Roma könnt nur singen und tanzen, aber lernen könnt ihr nicht!« Interdependenzen zwischen Ethnisierung und Benachteiligungen im Bereich der Schulbildung am Beispiel der Situation von RomNija in der Slowakei und in Österreich. In: Martin Gössl (Hg.), *Diversität als Bildungsfaktor* (Schriften zum Bildungsrecht und zur Bildungspolitik, Bd.14). Wien, 115-148.

Tiefenbacher, Barbara/Benedik, Stefan/Szénássy, Edit (2011): »Rozvoj v pohybu. Souvislosti a důsledky transnacionální migrace Romů a Romek z okresu Rimavská Sobota/Rimaszombat (Slovensko) do Grazu (Rakousko)«. In: *Romanovo Džaniben*, Heft 1, 27-49.

Tünde (2012): Biographisch-narratives Interview geführt auf Slowakisch im Zuge des ÖAW-Doc-team Projektes »shifting romipen«.

Vermeersch, Peter (2007): *The Romani Movement. Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. New York-Oxford.

Vladu, Nicolae Anda/Kleinschmidt, Malte (2009): »Von Zigeunern und Vampiern. Der Zigeuner als das Andere des rumänischen Selbst«. In: Markus End/Kathrin Herold/Yvonne Robel (Hg.), *Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments*. Münster, 204-232.

Vodička, Karel (2008): »Juden, Zigeuner und Hunden Zutritt verboten!« Roma in der nationalsozialistischen Slowakei 1939-1945. In: Felicitas Fischer von Weikersthal/Christoph Garstka/Urs Heftschmid/Heinz-Dietrich Löwe (Hg.), *Der nationalsozialistische Genozid an den Roma Osteuropas. Geschichte und künstlerische Verarbeitung*. Köln/Weimar/Wien, 43-82.

von Borcke, Tobias (2013): »Feldforschungen. Betrachtungen zur neuesten Tsiganologie aus Leipzig«. In: Alexandra Bartels/Tobias von Borcke/Markus End/Anna Friedrich (Hg.), *Antiziganistische Zustände 2. Kritische Positionen gegen gewaltvolle Verhältnisse*. Münster, 114-137.

WEITERE INTERNETQUELLEN

Antiziganismus Watchblog: <http://antizig.blogspot.de/> (Zugriff: 16.07.2013).

Atlas rómskych komunit: www.romovia.vlada.gov.sk/3554/list-faktov.php, (Zugriff: 23.04.2012).

Centrum excelentnosti ekológie živočíchov a človeka: <http://www.unipo.sk/odkazy/centra-excelent/ekol-zivoc-cloveka/Centrum> (Zugriff: 08.02.2015).

Centrum excelentnosti ekológie živočíchov a človeka (Broschüre) (o.D.), hg. v. Prešovská univerzita v Prešove. Fakulta humanitných a prírodných vied, Prešov.

- dRoma.Redaktion: »Slowakei: Mauer gegen Roma-Siedlung« (29.05.2011), www.roma-service.at/dromablog/?p=14931 (Zugriff: 15.05.2013).
- EQUITY (NGO): www.equity.eu.sk/index.php?id=12 (Zugriff: 07.05.2013).
- European Roma Rights Centre (2012): www.errc.org/about-us-overview (Zugriff: 15.07.2013).
- European Roma Rights Centre (2013) (Hg.): *Slovakia. Country Profile 2011-2012*, www.errc.org/cms/upload/file/slovakia-country-profile-2011-2012.pdf (Zugriff: 28.07.2013).
- Gécziová, Katarína: »Protiromsky mür vyrástol aj v Košiciach« (10.07.2013), <http://kosice.korzar.sme.sk/c/6863739/protiromsky-mur-vyrastol-aj-v-kosciach.html> (Zugriff: 15.07.2013).
- Jesenský, Mikuláš: »Pohľad ako z čias afrického apartheidu skončil, žiakov začali spájať« (28.04.2013), <http://sabinov.korzar.sme.sk/c/6783675/pohlad-ako-z-cias-africkeho-apartheidu-skoncil-ziakov-zacali-spajat.html> (Zugriff: 07.05.2013).
- Košuthová, Anna: »Na Prešovskej univerzite otvorili ústav rómskych štúdií« (09.07.2011), <http://presov.korzar.sme.sk/c/5970785/na-presovskej-univerzite-otvorili-ustav-romskych-studii.html> (Zugriff: 15.05.2013).
- Martin Antig Podsklán (Posting, 27.10.2011): https://sk-sk.facebook.com/bombavkufri/posts/193253300750022?comment_id=1288541&offset=0&total_comments=91 (Zugriff: 07.05.2013).
- Marushiaikova, Elena/Popov, Veselin (o.D.): »State Policies under Communism«. In: [romani] Projekt (Hg.), *Fact Sheets on Roma History* <http://romafacts.uni-graz.at/index.php.3> (Zugriff: 15.07.2013).
- Masárová, Jana: »Medzinárodný deň gádžov« (Blogseintrag 11.04.2013), http://janamasarova.blog.sme.sk/c/325817/Medzinarodny-den-gadzov.html?utm_source=sme-widget-hp&utm_medium=web&utm_campaign=blog (Zugriff: 15.05.2013).
- ms.: »Der Schandwall von Ostrovany« (29.10.2009), www.pesterlloyd.net/2009_44/0944ostrovany/0944ostrovany.html (Zugriff: 15.05.2013).
- N.N.: »Schutzmauer zu Roma-Viertel« (25.08.2010), <http://volksgruppen.orf.at/roma/aktuell/stories/131314/> (Zugriff: 15.05.2013).
- N.N.: »Rómske sídlisko alebo Čierne mesto« (03.11.2001), http://mesto.sk/prispevky_velke/rimavska_sobota/romskesidliskoaleb1004790745.phtml (Zugriff: 27.02. 2013).
- Ondráš, Pavol: »Dva pohľady na riešenie cigánskej otázky z roku 1944« (16.12.2012), <http://beo.sk/slovo-z-minulosti/1615-dva-pohlad-y-na-riesenie-ciganskej-otazky-z-roku-1944> (Zugriff: 07.05.2013).

- Open Society Institute (o.D.): www.opensocietyfoundations.org/about/history (Zugriff: 15.07.2013).
- Open Society Institute (2013): www.opensocietyfoundations.org/regions/europe (Zugriff: 15.07.2013).
- outsider (Posting, 09.08.2009): <http://korzar.sme.sk/diskusie/1530101/81/Policia-rozohnala-protest-extremistov-Kotlebu-zadrzala.html> (Zugriff: 15.07.2013).
- Roma Education Fund (2007) (Hg.): »Advancing Education of Roma in Slovakia, Country Assessment and the Roma Education Fund's Strategic Directions«, <http://demo.itent.hu/roma/index.php?content=136> (Zugriff: 31.05.2011).
- Rombase (Univ. Graz) (2001): »Kriminalpolizeiliche und >rassenkundliche< Erfassung der >Zigeuner<«, <http://romani.uni-graz.at/rombase/cgi-bin/art.cgi?src=data/hist/holo/racial.de.xml> (Zugriff: 15.07.2013).
- Šebková, Hana (2000): »Nástin mluvnice slovenské romštiny (pro pedagogické účely)«, <http://rss.archives.ceu.hu/archive/00001112/01/118.pdf> (Zugriff: 15.05.2013).
- Sita: »Na dokončenie domov pre Rómov nemajú Letanovce peniaze« (14.9.2011), <http://spisskanovaves.korzar.sme.sk/c/6055859/na-dokoncenie-domov-pre-romov-nemaju-letanovce-peniaze.html> (Zugriff: 22.05.2013).
- Sivý, Rudolf: »Múry a ploty riešia rómsky problém, štát mlčí« (11.07.2013), <http://romovia.sme.sk/c/6866351/mury-a-ploty-riesia-romsky-problem-stat-mlci.html> (Zugriff: 15.07.2013).
- Stoyanova, Galya (2013): Pages of My Book (Kurzfilm), www.youtube.com/watch?v=Z9ApULpuz48 (Zugriff: 10.05.2013).
- Tiefenbacher, Barbara: »Gespräch mit Mozes Heinschink« vom 27.06.2013.
- Tinka Šaľená Pisarčíková (Posting, 03.09.2009): www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=146992776114&id=99767428030 (Zugriff: 15.07.2013).
- Tydlitátová, Věra: »Outlocitnost fašistů, nacistů, ba i těch rusofilů. Pozor, novináři!« (28.08.2008), <http://tydlitatova.blog.idnes.cz/c/47661/Outlocitnost-fasistu-nacistu-ba-i-tech-rusofilu-Pozor-novinari.html> (Zugriff: 15.05.2013).
- Vaňová, Jarmila: »OZ EQUITY organizuje letný tábor pre rómske a nerómske deti Black & White – žime spolu!« (02.05.2013), <http://www.mecem.sk/rpa/?id=education&lang=slovak&show=23117> (Zugriff: 07.05.2013).
- Wera5555 (Posting, 16.11.2011): <http://www.birdz.sk/diskusie/marian-kotleba-napisal-/83848-tema.html> (Zugriff: 07.05.2013).

»Wir verteidigen das Magyarentum!«

Völkischer Ethnonationalismus, Ethnopluralismus,
die Ideologie der Neuen Rechten
und das neue Grundgesetz Ungarns

MAGDALENA MARSOVSZKY

Seit 2010 regiert in Ungarn die völkische Regierungskoalition, bestehend aus der Fidesz-Bürgerunion und der Christlich-Demokratischen Volkspartei (KDNP) mit einer Zweidrittelmehrheit. Die rechtsextreme Partei Jobbik war bei den Parlamentswahlen 2010 zum ersten Mal – als drittstärkste Partei – mit fast 13% ins Parlament gekommen. Bei den Parlamentswahlen im April 2014 bekam zwar die Regierungspartei Fidesz-Bürgerunion ca. 900.000 Stimmen weniger (44,87%), kann aber weiterhin mit einer Zweidrittelmehrheit regieren. Die zweitgrößte parlamentarische Kraft ist die Oppositionspartei MSZP (Ungarische Sozialistische Partei) mit 26,37% geworden. Die rechtsradikale Partei Jobbik ist erneut die drittstärkste Kraft mit diesmal mehr als 20% der Stimmen.¹ Da sowohl die Regierungskoalition als auch Jobbik die gleiche völkische Ideologie haben, ist es im Zusammenhang mit Ungarn nicht aufschlussreich, über einen ›rechten Rand‹ zu sprechen. Das, was gemeinhin die extrem rechte Ideologie oder die Ideologie der sogenannten »Neuen Rechten« ausmacht, nämlich das Völkische, ist in Ungarn Mainstream. In meinem Beitrag schildere ich die Strukturen dieser Ideologie und zeige, wie sie im Grundgesetz, das am 1. Januar 2012 in Kraft trat, ihren Niederschlag fand.

In einer Einführung beschreibe ich die Umstände, die dazu führten, dass die Koalitionsparteien mit einer derart überwältigenden Mehrheit an die Macht

1 Ergebnisse der Parlamentswahlen auf einen Blick: <http://vs.hu/valasztas-live> (Zugriff: 20.04.2014).

kommen konnten. In einem zweiten Abschnitt mit dem Titel »Auf dem Weg zur Verfassung« beschreibe ich die ideologischen Voraussetzungen zum Entstehen des Grundgesetzes und schildere das kulturgeschichtliche Narrativ in Ungarn, mit deren Hilfe die Sprache des Grundgesetzes verständlich wird. Im letzten Abschnitt analysiere ich die Präambel des Grundgesetzes.² Ich zeige auch auf, warum die Ideologie der Fidesz-KDNP-Regierungskoalition in die der europäischen Neuen Rechten eingebettet werden kann.

I. EINFÜHRUNG

Die Geschichte der völkischen bzw. ethnonationalen Ideologie ist in Ungarn etwa genauso alt wie in Deutschland, und auch ihre Wurzeln liegen in der Zeit der Säkularisierung und der Nationenbildung. (Vgl. Marsovszky 2013) Der Rassismus, d. h. der moderne Rassenantisemitismus und der Rassenantiziganismus³ bzw. die für den Rassismus so typische Ausgrenzung eines ›Anderen‹ mit vermeintlich rassenbiologischen Merkmalen, bildeten sich – so wie in Deutschland auch in der Österreich-Ungarischen Monarchie – in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts heraus. (Vgl. Marsovszky 2006 und 2014)

Die Meinung, dass Ungarn den Nationalsozialismus der Zwischenkriegszeit von Deutschland ›kopiert‹ hätte, dass also der Nazismus ›Importware‹ sei, wie sie in privaten, öffentlichen und wissenschaftlichen Diskursen immer noch vorherrscht, wird inzwischen von einigen Historiker*innen deutlich hinterfragt.⁴ Stattdessen werden beinahe tagtäglich neue Einzelheiten oder Gesichtspunkte bereits bekannter, jedoch von der Allgemeinheit nicht wahrgenommener historischer Fakten ans Tageslicht geholt. Das Bild Ungarns in der Zwischenkriegszeit kann daher immer weniger als makellos betrachtet werden. Bekannt ist z. B.,

-
- 2 Der vollständige Text der Präambel (in der deutschen Sprachversion) befindet sich im Anhang.
 - 3 Die Begriffe »Rassenantisemitismus« und »Rassenantiziganismus« sollen den Unterschied zum religiös motivierten Antijudaismus und Antiziganismus der Voraufklärungszeit und den anthropologischen Charakter des modernen Rassismus deutlich machen.
 - 4 Eine vollständige Liste dieser Publikationen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, deshalb seien hier nur einige erwähnt. Zur Geschichte des Numerus-Clausus-Gesetzes in Ungarn vgl. Kovács 2012; zur Geschichte des Antisemitismus und der Sozialpolitik der Horthy-Ära vgl. Ungváry 2012; zu den Verbrechen während der Belagerung der Sowjetunion durch ungarische Truppen 1941-1947 vgl. Krausz 2013.

dass Ungarn bereits vor der Besatzung durch die Wehrmachtstruppen am 19. März 1944 alles andere als eine Insel der Unschuldigen war. Das erste Rassengesetz Europas mit der verharmlosenden Bezeichnung »Numerus Clausus« wurde 1920 in Ungarn verabschiedet. Der antisemitische Rassenwahn führte bereits drei Jahre vor der deutschen Besetzung Ungarns zu einem Massaker, das als die bis dahin größte Mordaktion des Holocaust bezeichnet wird: Das mit dem nationalsozialistischen Deutschen Reich verbündete Ungarn deportierte im Sommer 1941 ca. 16.000 früher als staatenlos erklärte Juden und Jüdinnen aus den Ostgebieten des Landes in das von der Wehrmacht eroberte sowjetische Territorium bei Kamenez-Podolsk in der Westukraine und überließ sie der SS, die die meisten ermordete. Um diese Zeit muss der Wille zur Vernichtung der Juden und Jüdinnen in Ungarn bereits existiert haben. (Kovács 2012, Ungváry 2012, Krausz 2013) Es ist inzwischen ebenfalls bekannt, dass die letzte Deportations- und Mordwelle des Holocaust, die zudem besonders grausam war, auch von Ungarn ausging. Im Sommer 1944 wurden durch die bereitwillige Mithilfe Einheimischer binnen acht Wochen beinahe eine halbe Million ungarischer Juden und Jüdinnen nach Auschwitz deportiert. (Vgl. Aly/Gerlach 2002, Szöllösi-Janze 1989, Ungváry 1999) Die »Pfeilkreuzler«, die ungarischen Faschisten, haben nach ihrer Machtübernahme im Oktober 1944 sogar noch um die Jahreswende 1944/1945, also drei Monate vor der Befreiung durch die sowjetische Rote Armee, Tausende ungarische Juden und Jüdinnen in Budapest am Donauufer erschossen, sodass ihre Leichen in den Fluss fielen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte Ungarn jedoch – im Gegensatz zu Deutschland – überhaupt keinen Impuls, der zu einer Reflexion der eigenen Geschichte geführt hätte. Während in der Bundesrepublik Deutschland Ende der 1950er/Anfang der 1960er Jahre infolge der immer intensiveren Forschungen – vor allem der Frankfurter Schule um Adorno und Horkheimer – die sozialpsychologisch-analytische, reflexive Herangehensweise nach und nach Fuß fassen konnte und zu einem ersten kulturgeschichtlichen Höhepunkt im berühmten Kniefall von Willy Brandt am Mahnmal des Warschauer Ghettoaufstandes führte (1970), herrschte in Ungarn zu dieser Zeit tiefste Diktatur. Als sich nach 1968 die diktatorischen Regeln etwas lockerten, begann schon 1972 eine neue Welle des »nationalen Erwachens«, die auch von der realsozialistischen Kulturpolitik mit Wohlwollen betrachtet wurde. Die ›nationale‹ Opposition war die geduldete, während die demokratische als die zu bekämpfende galt. Schon damals ist die demokratische Opposition von der realsozialistischen Regierung unter János Kádár (1956-1988 Generalsekretär der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei, MSZMP und Ministerpräsident) immer wieder antisemitisch angegriffen worden. Eine weit verbreitete Meinung war, die demokratische Opposition sei

»verjudet«. (Csepeli 1998: 69) Die nationalistischen Tendenzen, die einen deutlichen ethnonationalen Charakter hatten, führten dazu, dass die Regimekritiker (anfangs nationale und demokratische gemeinsam) bereits 1988 in einem Zusammenschluss eine Wende forcierten. Die Wende 1989/1990 war dann – wie von Detlef Claussen (2000) beschrieben und ähnlich wie in den anderen realsozialistischen Ländern – weniger eine demokratische als vielmehr eine ethnationale, weshalb kurz danach die Einheit der Opposition zerbrach: Bei den ersten demokratischen Wahlen 1990 gewannen die völkischen Parteien gegen die ehemalige demokratische Opposition. Die neue liberale Partei (SZDSZ), die aus der ehemaligen demokratischen Opposition hervorging, hatte damals jedoch eine viel größere Basis, so stellte sie z. B. fortan zwanzig Jahre lang (bis 2010) den Oberbürgermeister der Hauptstadt Budapest.

Auch nach der Wende 1989/90 überwog im Lande die Sicht, dass man sich nach den Jahren »kommunistischer Diktatur« und eines »Aufgehens im wertneutralen Internationalismus« endlich auf die »nationale Identität des Magyarentums« konzentrieren könne. Obwohl es durchaus liberale und demokratische Tendenzen in der Politik und Kulturpolitik gab, hatten sie doch keine strategische Tiefe und Überzeugungskraft, so dass sie kein Gegengewicht zum Nationalismus darstellten. So wurden die liberalen Tendenzen vom völkischen Homogenisierungsdruck und seinen irdischen Heilsversprechen mit den Jahren regelrecht erdrückt. 2010 musste die liberale Partei (SZDSZ) ihre Existenz aufgeben. Ein wichtiges Element beim Bekämpfen der Liberalen und der Sozialisten war der Antisemitismus, mit dem es den Völkischen gelang, die Gegner politisch zu erdrücken bzw. in den Hintergrund zu drängen.

Die Sozialisten, die zwischendurch (1994-1998, 2002-2010, teilweise zusammen mit den Liberalen) an der Macht waren, konnten die völkischen Tendenzen nicht zurückdrängen. Vielmehr betrieben sie über die Jahre hindurch eine Politik, die man als »völkisch-light«, also eine weniger konsequente völkische Politik, bezeichnen könnte. Schon bald nach der Wende wurde von den Völkischen die Sicht verbreitet, dass die Sozialisten (MSZP, die Nachfolgepartei der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei, ehemals MSZMP) eigentlich die »gleichen Kommunisten seien, nur in einem anderen Gewand« (Marsovszky 2010). Dies stimmt insofern, als es zwischen den früheren Kommunisten und den Sozialisten weiterhin große personelle Überschneidungen gab. Aber das gilt nicht nur für die Sozialisten, sondern auch für diejenigen, die diese Kritik äußerten. Eine personelle Übereinstimmung bei den Politiker/innen der Vor- und Nachwendezeit war – mit Ausnahme der liberalen SZDSZ – bei der überwiegenden Mehrheit der politischen Kräfte zu beobachten.

Bald nach der Wende verbreitete sich die Ansicht, Ungarn sei nicht nur bis zum Abzug der Roten Armee (1991), sondern eigentlich auch nach der Wende ein besetztes, letztlich ›fremdbestimmtes‹ Land gewesen. Wer nun die ›Fremden‹ seien, die das Land besetzt halten, ist seit dem Beitritt Ungarns zur Europäischen Union (2004) am weit verbreiteten Code »Tel-Aviv – New York – Brüssel« nachvollziehbar. Der Antisemitismus – und mit ihm auch der Antiziganismus – wuchsen im Grunde ohne ein demokratisches Gegengewicht und waren nicht nur im rechten (bürgerlichen), sondern auch im linken (›sozialistischen‹) Lager ausgeprägt. Die Paranoia, das Land wäre ›zionistisch belagert‹, ist seit vielen Jahren vor allem bei den ›Bürgerlichen‹ äußerst verbreitet. ›Die Linken‹ und ›die Linksliberalen‹ seien die inneren ›Verräter‹, die die ›wahren Magyaren‹ an Brüssel ›ausliefern‹ würden.

Die Stimmung im Lande wurde bis 2006 durch den Ethnonationalismus und das völkische Denken – dessen Strukturen hier noch genau erklärt werden – derart explosiv, dass es im Herbst 2006 zu einer ›völkischen Revolution‹ kam, im Zuge derer die ›völkischen Revolutionäre‹ das Gebäude des Staatlichen Fernsehens zur ›national befreiten Zone‹ erklärten, um damit die ›goische Einheit‹ (Goj = Nichtjude) zu wahren. Die Gewalt richtete sich gegen die Journalist/innen des im völkischen Denken als ›jüdisch‹ wahrgenommenen Medien-Macht-Zentrums Staatsfernsehen, das man ›judenfrei‹ sehen wollte.⁵

Immerhin gab es zu der Zeit noch eine demokratische Verfassung, weshalb sich die damalige sozialliberale Regierung auf die demokratischen Grundwerte beziehen konnte, wenn sie den ›nationalen Revolutionären‹ vorwarf, sie wollten den demokratischen Rechtsstaat torpedieren. Doch all dies half nicht: Der ethnonationale Druck – ausgeübt vor allem durch die damaligen Oppositionsparteien Fidesz-Bürgerunion (Fidesz-MSZP), die Christdemokraten (KDNP), die rechtsradikale Partei Jobbik sowie diesen nahe stehende zivile ›nationalrevolutionäre‹ Kräfte und NGOs – war so stark, dass dieser 2010 die ›national-konservative Revolution‹ erfolgreich zu einer ›völkischen Wende‹ führte. Die ›Revolution in der Wahlkabine‹ gelang, und bei den Kommunalwahlen im Herbst desselben Jahres wurde auch die ›letzte Bastion der Linken‹ (nämlich die Hauptstadt Budapest, M.M.) eingenommen – wie der neue Ministerpräsident Viktor Orbán den Sieg bezeichnete. (Marosovszky 2012) Das vermeintliche Joch der (als ›jüdisch‹ wahrgenommenen) Sozialisten und Liberalen war ›erfolgreich abgeschüttelt‹. Seitdem hat das völkische Denken die absolute Mehrheit in Ungarn.

5 Vgl. Marosovszky 2010 (kulturwissenschaftliche Analyse) und Debreczeni 2012 (Beschreibung der Ereignisse).

II. AUF DEM WEG ZUR NEUEN VERFASSUNG – IDEOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN

Im Folgenden möchte ich die Strukturen des völkischen Denkens in Ungarn darstellen und sie mit der in Europa zunehmenden ›nationalrevolutionären‹, neu-rechten Ideologie vergleichen. Meine These dabei ist, dass das althergebrachte und nie aufgearbeitete (also nie analytisch und reflexiv betrachtete) alte und traditionelle völkische Denken nun aufgrund neuer Impulse, die aus der Ideologie der Neuen Rechten kommen, international wieder Anschluss findet. Meines Erachtens ist eine ›nationalrevolutionäre‹, neurechte Bewegung in Ungarn bereits seit 2002 zu beobachten und ihre wesentliche Treibkraft war und ist die Fidesz-Bürgerunion.

Ideologie der »Neuen Rechten«: neurechte Ideologie in Ungarn

Die Bewegung der so genannten »Neuen Rechten« entstand in Europa in den 1960er Jahren als eine sich nationalrevolutionär und antiimperialistisch verstehende Gegenbewegung zur Bewegung der »Neuen Linken« und der kulturellen Revolution der 1968ern. In Deutschland wurde diese Ideologie als Widerstand gegen die Etablierung einer kritischen Geschichtsschreibung, gegen den Verfall von Anstand und Moral und gegen die Überfremdung usw. Anfang der 1970er Jahre konzipiert.⁶ Die Bewegung der neuen »Revolution von rechts« wird seit 1975 »Neue Rechte« genannt. (Bartsch 1975)

Zu den klassischen Elementen der Ideologie der »Neuen Rechten«, die bereits in der Vorkriegszeit tief in der Gesellschaft verankert waren und zum Holocaust führten, gehört eine völkische, ethnonationalistische Einstellung mit einem Blut-und-Boden-Mythos, der aus folgenden Einzelementen besteht:

- einer blutmäßigen Abstammung, Annahme der vermeintlichen Blutgemeinschaft,
- einer geographischen Abstammung und einem daraus abgeleiteten Anspruch auf einen Lebensraum,

6 Als eine Art Manifest des nationalen Widerstandes kann der Text des 1944 als Offizier der Waffen-SS tätigen Arthur Erhardt betrachtet werden, der 1971 mit dem Titel »Auslöschung des deutschen Volkes« im Periodikum *Nation Europa* erschien. (Zitiert in Botsch 2012: 60)

- kulturellen Elementen, worunter nationale Eigenheiten und gemeinschaftliche Verhaltensweisen sowie eine gemeinsame Sprache und die Berufung auf eine historische Tradition fallen. (Puschner 2001)

Hinzu kommen neuere Elemente aus der Zeit nach den 1970er Jahren, wie z. B. die Abgrenzung gegenüber den Besatzungsmächten, die Vorstellung eines Idealbildes von Europa (Europa der Nationen) oder eine radikalnationalistische Einstellung gegen die »Ostpolitik«. Im Kern blieb die neurechte Ideologie im alten Sinne völkisch, nur die Themen, an denen sie sich festmachte, wurden aus der Gegenwart herangezogen.

Auffassung von Volk und Nation

Es gibt kaum einen anderen Begriff, der in der Ideologie der Neuen Rechten häufiger vorkommt, als »Volk« oder »Volkstum«. Er steht im Mittelpunkt dieser Ideologie und bedeutet den Anfang und das Ende ihres politischen Handelns, in dem nicht der Mensch als ein bestimmtes Individuum das Wesentliche ist, sondern der Mensch als Teil einer bestimmten, aber vorgestellten (also real nicht existierenden) kulturellen Gemeinschaft. Dieser Glaube an die Nation ist ein Produkt der nachaufklärerischen Säkularisierung, gleichzeitig die Schattenseite der Aufklärung. (Vgl. Hentges 1991)

Die Auffassung von Volk und Nation ist im Großteil der Gesellschaft Ungarns eine ethnonationalistische, d. h. sowohl bei der Regierung Orbán als auch bei der rechtsradikalen Partei Jobbik und auch beim Großteil der heutigen Opposition. Unter »Volk« wird dabei eine organisch entstandene kulturelle und blutmäßige Abstammungsgemeinschaft verstanden – was an sich eine rassistische Vorstellung ist –, die den Glauben enthält, es gäbe ein reines, homogenes, im Grunde arisches Volkstum der Magyaren. Die ethnonationalistische oder ethnische Konstruktion der Nation kann als Teil einer Rassenkonstruktion aufgefasst werden. (Holz 2001)

Immer öfter wird auch betont, die magyarische Nation sei eine Blutgemeinschaft. So nennt der stellvertretende Ministerpräsident Zsolt Semjén die magyarischen Minderheiten in den Nachbarländern »Blutsbrüder«⁷ und auch Viktor

⁷ Vgl. <http://semjenzsolt.hu/2010/05/soha-nem-latott-nemzeti-egyseg/> (Zugriff: 20.04.2014).

Orbán bezeichnete 2012 die Magyaren als einen Blut-Bund, verwurzelt in einem Heimatboden.⁸

Die Blut- und Bodenthese ist nicht nur das Kernelement der Ideologie von Jobbik, sondern auch der gegenwärtigen Orbán-Regierung. Diese Ideologie ist revanchistisch und imperialistisch, da sie unter »Nation« ein größeres Gebiet versteht, als das, was innerhalb der gegenwärtigen Landesgrenzen liegt, was zugleich die Infragestellung des sog. »Schandfriedens« von Trianon (1920)⁹ bedeutet. Sinnbild der magyarischen Nation ist die so genannte »Heilige Ungarische Krone«¹⁰, die gleichzeitig Sinnbild einer Lebensraumideologie des Magyarentums im Karpatenbecken ist.

Auffassung von Europa

Dementsprechend betonen die Fidesz-Bürgerunion, die Christdemokraten und Jobbik seit vielen Jahren, dass sie die Konzeption eines »Europa der Nationen« befürworten.¹¹ Viktor Orbán sprach zum ersten Mal 2002 über diese Konzeption:

-
- 8 Vgl. <http://pusztaranger.wordpress.com/2012/10/06/viktor-orbans-blut-und-boden-rede-dokumentation-und-kommentar/> (Zugriff: 20.04.2014).
- 9 Da Ungarn in der Österreich-Ungarischen Monarchie auf der Verliererseite des Ersten Weltkriegs stand, musste es nach dem Vertrag von Trianon (1920) zwei Drittel seiner Gebiete an Nachbarländer abtreten. Dieser Vertrag ist – wie der Vertrag von Versailles in Deutschland nach 1920 – noch heute Anlass für eine Dolchstoßlegende, nämlich, dass es »nicht die äußeren Feinde waren, die Ungarn besiegten, sondern die inneren Feinde« hätten die Magyaren »hinterrücks niedergestochen«, wie es der stellvertretende Ministerpräsident Zsolt Semjén einmal sagte (<http://semjenzsolt.hu/kozelet/beszedek/trianonban-belso-ellensegeink-szurtak-hatba-az-orszagot> (Zugriff: 20.04.2014)).
- 10 Die Staatsgründer-Krone aus dem 11. Jahrhundert wird seit 2000 unter der Kuppel des Parlamentsgebäudes ausgestellt. Um diese Krone gibt es aber auch einen Mythos (eine Art Gründungsmythos) der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, im Zuge der völkischen Bewegung, entstand. Nach diesem Mythos steht die »Heilige Ungarische Krone« für die Kontinuität der magyarischen Nation unter verschiedenen Fremdherrschaften und für die so genannte »Historische Verfassung«, genannt »Lehre der Heiligen Ungarischen Krone«, die eine völkische Lehre ist.
- 11 Vgl. <http://www.fidesz.hu/hirek/2013-04-26/kiallunk-a-nemzetek-europaja-mellett/>; <http://jobbik.hu/programunk/nemzetek-europaja> (beide Zugriff: 26.04.2014).

»Wir wollen in einem einheitlichen Europa leben [...]. Diese Denkweise ist die der Nationalgesinnten [...]. In Ungarn ist die Linke internationalistisch, [...] während die bürgerliche Opposition eine politische Kraft ist, die die Denkweise eines Europas der Nationen teilt.«¹²

An diesem Gedanken feilte 2011 der stellvertretende Ministerpräsident Zsolt Semjén weiter, als er sagte:

»Niemand kann das spezifisch Nationale besser verkörpern als das Polentum für die polnische Kultur, das Kroatentum für die kroatische Kultur, das Franzosentum für die französische Kultur und das Deutschtum für die deutsche Kultur. Und niemand kann der magyarenischen Kultur, Geschichte, Sprache und Kunst mehr geben als das Magyarentum. [...] Deshalb ist es unsere erstrangige Pflicht [...], unser Magyarentum zu erhalten und zu stärken, denn das ist es, was wir der universalen Menschheit geben können.«¹³

Auch der EU-Abgeordnete der rechtsradikalen Partei Jobbik, Csanád Szegedi, sagte 2010: »Die Delegation von Jobbik im EU-Parlament wird alles dafür tun, [...] dass in der Zeit der EU-Ratspräsidentschaft Ungarns ein wichtiger Schritt in Richtung eines Europa der Nationen getan wird.«¹⁴ Der Wirtschaftsminister György Matolcsy sagte wiederum im Mai 2012: »Das europäische Imperium hat bereits vor seiner Geburt versagt. Kehren wir zum Gedanken eines Europa der Nationen zurück!«¹⁵ Für den Minister für Kultur und Bildung Zoltán Balog ist die europäische Kultur ebenfalls nur durch die »nationalen Kulturen« vorstellbar.¹⁶

12 http://2001-2006.orbanviktor.hu/hir.php?aktmenu=3_4&id=1351&printing=1 (Zugriff: 20.04.2014). Wenn nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen von der Verfasserin.

13 <http://www.youtube.com/watch?v=aRyVqutdd58> (Zugriff: 20.04.2014).

14 http://barikad.hu/szegedi_csanád_10_pontja_ne_idegen_érdekek_képviseletével_tölts_e_orbán_és_martonyi_féléves_magyar_eu (Zugriff: 20.04.2014).

15 http://mandiner.hu/cikk/20120531_matolcsy_belathato_idon_belul_nem_kell_belepnk_az_eurozonaba (Zugriff: 20.04.2014).

16 <http://www.balogzoltan.hu/unnepi-beszed-a-magyar-kultura-napjan-az-urania-nemzeti-filmszinhazban/> (Zugriff: 20.04.2014).

Ethnopluralismus

Die Konzeption eines »Europa der Nationen« ist ethnopluralistisch und nach Roger Griffin sogar – faschistisch. (Griffin 1991: 171) Der Begriff »Ethnopluralismus« besteht aus dem griechischen »ethnos« und dem lateinischen »pluralis« und bedeutet ein Nebeneinander von Ethnonationalismen oder ein Nebeneinander von Volksgemeinschaften. Der Ethnopluralismus steht im Gegensatz zu den universalen Menschenrechten bzw. zur humanistischen Idee. Während die humanistische Idee das Nebeneinander von Individuen bzw. eine sich permanent verändernde und ineinander aufgehende Vielfalt bedeutet, erscheinen im Ethnopluralismus die Volksgemeinschaften so, als wenn sie voneinander durch die spezifischen Eigenarten – in geographischer und blutmäßiger Abstammung, in Kultur und Sprache sowie in einem postulierten gemeinschaftlichen Bewusstsein – getrennt wären. Der Ethnopluralismus bedeutet das Nebeneinander von vermeintlich homogenen ethnischen Volksgemeinschaften, d. h. das Nebeneinander von geschlossenen Gesellschaften und geschlossenen Kulturen.

Nach der ethnopluralistischen Auffassung sind Völker oder Volksgemeinschaften nur dann fähig Konflikte zu lösen, wenn sie sich auf die eigenen kulturellen und geographischen Eigenheiten konzentrieren. Diese Ideologie geht davon aus, dass die einzelnen Volksgemeinschaften jeweils einheitliche Kulturen bilden, die man gegen »fremde Einflüsse« verteidigen müsse. Damit die jeweiligen Volksgemeinschaften ihre eigene Kultur und Identität bewahren können, wird angenommen, sie müssten sich voneinander abgrenzen. So wird der Kampf um eine reine Kultur zum Kampf gegen die Aufklärung und zur Kampfansage gegen den Universalismus. Das Nebeneinander der ausgrenzenden Nationalismen will eine Alternative des Universalismus und des Egalitarismus sein, produziert und bereitet jedoch genau dadurch den Boden für Ausgrenzungen, für den Terror nach Innen und für den Krieg nach Außen vor.

Ethnopluralismus – Neorassismus

Der Ethnopluralismus ist eine rassistische Konzeption. Nach Étienne Balibar wird er Rassismus ohne Rassen genannt (Balibar/Wallerstein 1990), weil er annimmt, dass es nebeneinander existierende kulturelle und genetisch unterschiedliche Gemeinschaften gäbe. In dieser Konzeption wird »Kultur« gesagt und »Rasse« verstanden. Deshalb wird Ethnopluralismus auch Neorassismus genannt.

Auch nach der Antisemitismusforscherin Claudia Globisch ist Ethnopluralismus eine rassistische Weltanschauung, die die Menschen in die Kategorie ei-

nes Volkes zwingt und die räumliche Abgrenzung der »Völker« fordert. Unter »Volk« versteht der Ethnopluralismus eine nach Abstammung bestimmte partikulare Gruppe. Der Ethnopluralismus nimmt an, dass die »Völker« eine jeweils bestimmte unveränderbare kulturelle Identität haben, dass es im Volkstum einen bestimmten unveränderlichen »Kern« gäbe. Nach dieser Konzeption bedeutet »Vielfalt« eine Vielzahl der Volksgemeinschaften. (Globisch 2007 und 2011)

Wenn die Protagonisten des Ethnopluralismus über das gleichwertige Nebeneinander der Kulturen (der Volksgemeinschaften) sprechen, dann meinen sie im Grunde das Nebeneinander von Rassen. Vereinfacht ausgedrückt: Man sagt »Nation«, »Kultur« oder »Identität«, meint aber »Rasse«. Die Neue Rechte argumentiert kulturalistisch und meidet traditionelle biologistische Begriffe. Deshalb ist ihr Rassismus nicht direkt wahrnehmbar, er erscheint als eine in der Kultur versteckte Ideologie. In der Ideologie der Neuen Rechten dient die eigene »völkische Kultur« als eine Grundlage für die Identität, deshalb unterscheidet sie zwischen der »eigenen« und der »fremden« Kultur. Die Neue Rechte betont das Nebeneinander und die Gleichwertigkeit von ethnischen Kulturen und spricht nicht über die Überlegenheit der eigenen Kultur. Sie möchte mit den anderen »starken Nationen« zusammenarbeiten.

Neue Rechte in Ungarn – Ähnlichkeiten und Unterschiede zur europäischen Bewegung

Dass Ungarn eine Neue Rechte bräuchte, darüber sprach Viktor Orbán (damals noch als Oppositionsführer) explizit 2007. In der gleichen Rede sagte er auch, dass er die 1968er-Kulturrevolution als eine Gegenrevolution verstünde: »1968 sahen wir eine Gegenrevolution, die erfolgreich war und vierzig Jahre lang den Hintergrund der europäischen Politik lieferte.«¹⁷ Ähnlich wie die Protagonisten der Neuen Rechten in Deutschland grenzt man sich in Ungarn vom historischen Nationalsozialismus ab. So wie man sich in Deutschland bewusst auf die Denker der Weimarer Republik bezieht und von einer »konservativen Revolution«¹⁸

17 http://www.miniszterelnok.hu/beszed/orban_viktor_tusnadvurd_337_i_beszed (Zugriff: 20.04.2014).

18 Die Thesen der Denker in der Weimarer Republik werden in der Forschung seit der 1949 publizierten Dissertation Armin Mohlers unter dem Begriff »konservative Revolution« zusammenfasst. (Vgl. Weiss 2011 und 2012.)

spricht, so wurde auch in Ungarn von einer »konservativen Revolution« im Zusammenhang mit dem Regierungswechsel 2010 gesprochen.¹⁹

Für die europäische Neue Rechte ist es typisch, die Idee der kulturellen Hegemonisierung von Antonio Gramsci zu übernehmen und für die eigene Ideologie einzusetzen. Fidesz führte eine Strategie der kulturellen Hegemonisierung seit den verlorenen Wahlen 2002 bewusst strategisch durch. Der Druck auf den liberalen und demokratischen Teil der Gesellschaft wurde einerseits von unten mit einer durchdachten »Bottom-Up-Top-Down-Strategie«, also mit Hilfe von lokalen und dezentral organisierten »Bürgerkreisen«, andererseits von oben, von den nationalgesinnten Parteien – nach Gramscis Strategie – ausgeübt. Eine große Hilfe leisteten dabei die ›nationalgesinnten‹ Medien, die den fließenden Übergang zwischen der ›top‹- und der ›bottom‹-Ebene sicherten. Das Ziel war die völkische Wende, die – wie bereits beschrieben – 2006 beinahe geglückt war.

Im Gegensatz zur Ideologie der europäischen Neuen Rechten, die das gleichberechtigte Nebeneinander der Kulturen (gemeint ›Rassen‹) betont, spielt in Ungarn auch die Vorstellung der eigenen ›kulturellen Überlegenheit‹ eine Rolle. Darauf deutet die 2010 einsetzende Renaissance der Idee der kulturellen Überlegenheit des Magyarentums im Karpatenbecken unter dem ›legendären‹ Kulturminister Kuno von Klebersberg in der Zwischenkriegszeit (in Amt 1922-1931) hin. Im Gegensatz zu den Neuen Rechten in Europa, bei denen die traditionelle biologistische Argumentation des Rassismus keine Rolle spielt, wird in Ungarn äußerst oft biologistisch oder biopolitisch argumentiert.²⁰ So hatte z. B. Géza Szöcs, der Kulturstaatssekretär der neuen völkischen Fidesz-Regierung 2010, nach seinem Amtsantritt vor, eine Forschungsgruppe zu gründen, die mit einer DNA-Analyse dem Ursprung des Magyarentums nachgehen sollte.²¹

Die Umgestaltung Ungarns nach völkischen Gesichtspunkten war viele Jahre lang der Wunsch Viktor Orbáns. So hat er bereits im April 2008 auf der Konfe-

19 So z. B. in der Wochenzeitschrift *Heiti Válasz* (http://hetivalasz.rcom.hu/jegyzet/konzervativ-forradalom-a-ketharmados-felhatalmazas-uzenete-28913/?orderby=novekvo&numPerpage=20&huzzaszolas_oldal=1 Zugriff: 20.04.2014) oder in einem Gespräch mit dem Philosophen J. C. Nyíri, der sich auf den Begriff im positiven Sinne bezog. Vgl.: Marsovszky 2011c.

20 An der ›biologistischen‹ oder ›biopolitischen‹ Argumentation, wenn also eine ursprünglich kulturelle Erscheinung mit Hilfe der Biologie erklärt wird, wird einmal mehr deutlich, dass Rassismus kein biologisches, sondern ein kulturelles Problem ist.

21 http://index.hu/kultur/pol/2010/06/11/felulvizsgalma_a_finnugor-elmeletet_a_kulturalis_vezetes/ (Zugriff: 20.04.2014).

renz *Land, Kirche, Seele* bedauert, dass es 1989/90 keine »völkische« (»népnemzeti«) Wende in Ungarn gab:

»Was wollten wir eigentlich 1988? Wenn wir alles noch einmal rekapitulieren, dann wollten wir eine wirkliche völkische Wende, eine nationale Ordnung in Ungarn. Doch die Wende ist keine völkische geworden, sondern eine Wende der Kompromisse der damaligen Parteien. [...] Wir werden ohne eine völkische Wende nicht aus der Krise kommen.«²²

Orbáns Rede zeigt, dass er den demokratischen Widerstreit ablehnt und die völkische Ideologie für Demokratie hält. Nur die ethnische Kulturnation ist nach seiner Auffassung dazu fähig, echte Gemeinschaften ins Leben zu rufen und innerhalb der Gemeinschaft Solidarität zu zeigen.

Doch der Ethnonationalismus erreicht das Gegenteil. Während er eine »nationale Einheit« propagiert, führt er zur Segregation, da sich diese Ideologie nur über Feindbilder definieren kann. Grundlage dieses Denkens ist der Glaube an eine (Welt-)Verschwörung, deren Opfer das Volkstum sei. Von diesem ›Opferdasein‹ verspricht der Ethnonationalismus eine Erlösung – im Sinne einer diesseitigen Metaphysik –, in der die ›glückliche Einheit des Ariertums‹, das irdische Paradies schlechthin, erreicht werden soll. Der Wunsch nach einer »Erlösung, Wiederauferstehung oder Neugeburt der Nation« ist in Ungarn – im Gegensatz zur Neuen Rechten in Europa – besonders stark ausgeprägt. Dies schlägt sich in der Sakralisierung/Mystifizierung der Nation (nach Roger Griffin ist dies ein Kernelement des Faschismus; Griffin 1991) nieder und fördert das Neuheidentum oder den Okkultismus. Viele Hunderttausende huldigen in Großfestivals der ›falschen Gottheit‹ und werden dabei auch von einem Teil der christlichen Kirche und von der Regierung unterstützt. (Marsovszky 2011b und 2013)

Die Hoffnung auf die ›Erlösung der Nation‹ ist ein Kernelement in der völkisch-ethnonationalistischen Auffassung in Ungarn, das eine große Zugkraft auszuüben in der Lage ist. Entgegen der christlichen Vorstellung, die den Universalismus propagiert, befürwortet der völkische Nationalismus den Partikularismus. Im Gegensatz zur göttlichen bedeutet die Sakralisierung der Nation eine irdische Metaphysik und verspricht – statt einer Erlösung nach dem Tode – die Erlösung im diesseitigen Leben. Diese Zugkraft machte den Sieg der völkischen Parteien möglich.

22 http://2007-2010.orbanviktor.hu/beszedek_list.php?item=43 (Zugriff: 20.04.2014).

Ethnische Kultur – geschlossene Kultur – geschlossene Gesellschaft

Die völkisch-ethnische Konzeption der Nation geht davon aus, dass nur die reinen völkischen Verhaltensweisen, die gemeinsame Sprache, gemeinsame Kultur und die gemeinsamen historischen Traditionen die Volksgemeinschaft zusammenhalten können. Deshalb kämpft sie gegen jeden ›fremden Einfluss‹. Alles, was fremd oder anders ist, wird in ihr als Bedrohung wahrgenommen. Das Gefühl der Bedrohung führt zu dem Bestreben, die ›Reinheit der Kultur‹ um jeden Preis bewahren zu wollen. Dies führt in Ungarn zu einer Homogenisierung der Kultur bzw. dazu, dass das gesamte politische und kulturelle Leben strukturell dem ethnischen Gesichtspunkt untergeordnet wird. Die ethnische Sicht trägt zur Geschlossenheit der Gesellschaft bei. Der Homogenisierungsdruck wächst, die Radikalisierung nimmt zu.

Die ethnische Kulturauffassung führt in Ungarn auch zur Ethnisierung der Erinnerungspolitik: Einzelne historische Ereignisse werden willkürlich, im Sinne eines Opfermythos, aneinandergereiht, so dass sie im Gesamtkontext die Geschichte verfälschen. (Vgl. Werz 2000, Marsovszky 2011a) In Ungarn werden z. B. die ›Leidensgeschichte der Magyaren‹ in Trianon und die ›Leidensgeschichte der Juden‹ im Holocaust einander gegenübergestellt, und Ungarn wird als Opfer der »Terrorsysteme der Nationalsozialisten und der Kommunisten« präsentiert. Dies geschieht im dominierenden völkischen öffentlichen Diskurs, d. h. in der offiziellen Kultur- und Bildungspolitik sowie im Großteil der Medien, aber auch in ›alternativen‹ zivilen Projekten oder Großfestivals und inzwischen – wie noch dargestellt wird – auch im neuen Grundgesetz. Diese Tendenz führt zur Relativierung des Holocaust. Dass die kulturelle Homogenisierung zu einem neuen Antisemitismus²³ führt, beweist auch die Einbettung der legendären Kunsthalle in Budapest in die so genannte Makovecz-Kunstakademie, deren Präsident György Fekete von den Mitgliedern eine »deutliche nationale Einstellung« fordert und den berühmten György Konrád nicht als ungarischen, sondern als »im Ausland als Ungar anerkannten« Schriftsteller bezeichnet.²⁴

23 Antisemitisch werden nicht nur Jüdinnen und Juden angegriffen, sondern alle, die in der völkischen Auffassung in einer rassistischen Diskursfigur als ›jüdisch‹ wahrgenommen werden, d. h. Linke, Linksliberale, kritische Philosophen usw., völlig unabhängig davon, ob sie jüdisch sind oder nicht.

24 http://mandiner.hu/cikk/20121130_fekete_futuyl_erre_a_demokraciara (Zugriff: 20.04.2014).

Geographisch-räumliche Herkunft (Anspruch auf Lebensraum)

Die Protagonisten der völkischen Ideologie sind zwar kurzfristig dazu fähig, glaubhaft zu machen, dass sie mit anderen Kulturen zusammenarbeiten können, doch auf lange Sicht treten Schwierigkeiten auf, vor allem, weil die Forderung nach einem »Lebensraum« und der damit einhergehende Revanchismus in allen Fällen die Interessen der Nachbarn verletzt und zu Konflikten führt. Die Lebensraumideologie ist eng mit der Blut- und Boden-Ideologie verknüpft. So sprach Viktor Orbán bereits 2002 von einem wirtschaftlichen Lebensraum im Karpatenbecken, durch den aus- und inländische Magyaren miteinander verbunden werden können.²⁵

Da die Grenzen des Lebensraumes nicht mit den Staatsgrenzen identisch sind, spricht Orbán seit vielen Jahren von einer Fünfzehn-Millionen-Nation der Magyaren, obwohl in Ungarn derzeit weniger als 10 Mio. Menschen leben. 2005 sagte er: »Im ganzen Karpatenbecken, aber vor allem bei den inländischen Magyaren brauchen wir ein Umdenken: Das wichtigste Ziel ist – statt der Unterstützung der Magyaren außerhalb der Landesgrenzen – die nationale Einigung.«²⁶ An dieser Aussage wird besonders deutlich, dass Orbán seit vielen Jahren statt einer punktuellen Hilfe an der strukturellen Umgestaltung der Region arbeitet, was die Konflikte schürt.²⁷

Ethnozentrismus – Gewaltspirale

Im Ethnonationalismus übt die »Ingroup« einen permanenten Homogenisierungsdruck auf alle aus, die sie als »Outgroup« erlebt, wodurch eine »zentrale politische Kraft«²⁸ und eine Ethnokratie entsteht. In ihr wird die ethnische Kulturauffassung mit Hilfe der Legislative und mit allen Mitteln durchgesetzt. Eth-

25 http://2001-2006.orbanviktor.hu/hir.php?aktmenu=3_4&id=899 (Zugriff: 20.04.2014).

26 http://www.valtozast.hu/web/index.php?option=com_content&task=view&id=45&Itemid=43 (Zugriff: 20.04.2014).

27 Vgl. z. B. <http://www.pesterlloyd.net/html/1231basescurohu.html>, http://www.pesterlloyd.net/2012_08/08slowakeivorderwahl/08slowakeivorderwahl.html (Zugriff: 20.04.2014). Orbáns Wille zur Umgestaltung der Region erscheint besonders eklatant, wenn er auf das Recht der kulturellen- und Gebietsautonomie der Minderheitenmagyaren in Rumänien und in der Ukraine beharrt. (Vgl. <http://jungle-world.com/artikel/2014/21/49905.html> (Zugriff: 30.05.2014).

28 Orbáns Ausdruck aus seiner Grundsatzrede zu den bevorstehenden Parlamentswahlen: »Die magyarische Qualität des Seins bewahren«.

nozentrismus führt also automatisch zu Gewalt, denn das Gefühl der Bedrohung führt zu Verteidigungsmechanismen, in denen man sich von den ›Feinden der Nation‹ befreien will. (Beer 2007: 11) Seit vielen Jahren ist eine ethnopolitische Mobilisierung bei den völkischen Parteien Fidesz, KDNP und Jobbik zu beobachten, die den Boden für (künftige) Gewaltakte vorbereitet und damit eine Gewaltspirale lostritt. Bei Viktor Orbán ist eine militante Rhetorik seit Jahren bemerkbar, so sagte er 2009 z. B.: »Es ist auch für uns Reinrassige nicht leicht, in den Kampf zu ziehen, obwohl er zu unserem Lebenselement gehört.«²⁹ Die permanente ethnopolitische Mobilisierung schafft seit vielen Jahren im Land ein unerträgliches Hassklima, das sich beispielsweise in der bereits erwähnten Stürmung des Fernsehgebäudes 2009 oder im rassistisch motivierten Serienmord an Roma und Romnija 2009 entlud. (Marsovszky 2010 und 2014)

Die Ethnisierung der sozialen Frage als ›volksnationale‹ Frage

In der Ideologie der Neuen Rechten ist nicht die soziale Gleichheit das Wesentliche, sondern der ›Schutz der Nation‹, so im Falle von Ungarn der ›Schutz der Volksgemeinschaft‹ gegen vermeintliche Feinde und gegen ›anationale‹ oder ›nationalfremde‹ Interessen. Wenn sich die Orbán-Regierung gegen die EU und den IWF (Internationalen Währungsfond) wendet, z. B. mit Slogans wie »Wir werden keine Kolonie!« und »Wir verteidigen das Magyarentum!«³⁰, dann betrachtet sie die ›soziale Frage‹ als eine ›nationale Frage‹. Möglicherweise kann in Ungarn heute – zusätzlich zu den unaufgearbeiteten Traumata – auch von einem postkolonialen Trauma gesprochen werden, in dem der Hass der alten Besatzerin, der »Sowjetunion«, auf die als so empfundene ›neue Besatzerin‹, die »Europäische Union«, übertragen wird.

Die Ideologie der Neuen Rechten in Ungarn entspricht in der sozialen Frage dem Großteil der oppositionellen ›Linken‹. Die soziale Frage wird in Ungarn – abgesehen von einer kleinen Minderheit, vor allem in der Partei »Demokratische Koalition« – auch in der demokratischen Opposition ziemlich durchgehend als ›nationale/volksnationale Frage‹ betrachtet, weshalb der sogenannte regressive Antikapitalismus im Sinne eines Antisemitismus unter den linken Parteien verbreitet ist. (Haury 2002) Diese Erscheinung ist durchaus auch in Deutschland zu

29 http://2007-2010.orbanviktorn.hu/beszedek_list.php?item=80 (Zugriff: 20.04.2014).

30 Transparente mit entsprechenden Texten sieht man bei den sog. ›Friedensmärschen für die Regierung‹, vgl. z. B.: <http://pusztaranger.wordpress.com/2012/10/19/friedensmarsch-mit-kriegsrhetorik-das-orban-umfeld-mobilisiert-für-den-23-oktober/> (Zugriff: 20.04.2014).

beobachten, in Ungarn nimmt sie jedoch einen viel größeren Raum ein. Dies (die Verbindung der sozialen mit der nationalen/volksnationalen Frage) dürfte der Grund dafür sein, dass die gegenwärtige Opposition der Faschisierung Ungarns gegenüber keine demokratische Alternative entgegensezten kann. Der Faschismus wird in Ungarn allgemein mit der Krise des Kapitalismus und mit der ›Macht des Kapitals‹ in Verbindung gebracht, weshalb rassistierende Tendenzen nicht einmal als solche wahrgenommen werden. Indem ›rechts‹ wie ›links‹ das Feinbild ›Kapital‹ pflegen, sind der faschistischen Ideologie Tür und Tor offen.

Die Verdrehung der Täter-Opfer-Relation

Der Ethnopluralismus kann in der neurechten Ideologie auch deshalb nicht so leicht durchschaut werden, weil er die nationale Identität weniger im klassischen Sinne verteidigt, sondern vielmehr im Neorassismus der »kulturellen Identität« versteckt und dabei sogar mit einem humanen antirassistischen Anspruch daherkommt. Von diesem Standpunkt aus werden ›Magyarenfeindlichkeit‹ und ›Antimagyarismus‹ entsprechend als Rassismus gegen die Mehrheit empfunden. So fordert z. B. Tamás Fricz, ein Politologe des regierungsnahen »Instituts für das 21. Jahrhundert« (»XXI. Századi Intézet«)³¹ in dem Aufsatz »Anti-Antimagyár« ausgerechnet die »sogenannten liberalen Intellektuellen« (György Konrád, Péter Nádas, Péter Esterházy usw.) auf, gegen den »Antimagyarismus« aufzutreten. Dieselben Intellektuellen werden von ihm permanent antisemitisch angegriffen.

Wenn Fricz sagt, dass »nur in Ungarn durch eine Minderheit gegen die Mehrheit gehetzt werden« könne³² und seiner Aussage die Namen dieser Intellektuellen hinzufügt, dann ist dies ein typischer Fall für die Täter-Opfer-Umkehrung. Die Folge ist (Psycho-)Terror gegen linksliberale Intellektuelle und gegen kritische Journalisten, die 2011 zu Hunderten von den öffentlichen Medien gefeuert und durch rechte bis rechtsradikale Mitarbeiter ersetzt wurden.³³ Besonders viel Aufsehen erregte die permanente mediale und politische Attacke gegen die kritischen Philosophen an der Akademie der Wissenschaften: Über viele Monate wurde gegen sie antisemitisch gehetzt.³⁴ Der Terror hält an. In den Me-

31 http://www.xxiszazadintezet.hu/bemutatkozo/fricz_tamas.html (Zugriff: 20.04.2014).

32 <http://www.fidesz.hu/index.php?Cikk=130159> (Zugriff: 20.04.2014).

33 <http://pusztaranger.wordpress.com/2011/07/07/massenentlassungen-in-den-staatlichen-medien/> (Zugriff: 20.04.2014).

34 Vgl. »Schützt die Philosophen! ›Wir machen uns Sorgen‹: Philosoph Jürgen Habermas und der ehemalige Kultur-Staatsminister Julian Nida-Rümelin warnen vor Ungarns Umgang mit missliebigen Regimekritikern – und sprechen vom ›Skandal im

dien wird permanent die Sicht verbreitet, dass eine ›verschwörerische Macht‹ die ›magyarische Nation‹ beherrsche.³⁵ Nach dieser Auffassung war Ungarn nicht nur bis zum Abzug der Roten Armee (1991), sondern eigentlich bis zu den Parlamentswahlen 2010 ein durch die inneren Feinde ›fremdbestimmtes‹ Land.

Da die ethnische Sichtweise in der gesamten Gesellschaft äußerst verbreitet ist³⁶, konnte die damit einhergehende Verbreitung der neurechten Ideologie nicht zurückgedrängt werden. Die darin immanent enthaltene ethnomobilisierende Kraft führte so weit, dass 2010 die neurechte Ideologie in Ungarn mit einer absoluten Mehrheit die Regierung stellen konnte und nun die diskursive Hoheit innehat.

III. AUF DEM WEG ZUR NEUEN VERFASSUNG – NEURECHTE LEGISLATIVE

2012 wurde schließlich eine neue Verfassung verabschiedet, der zwei wichtige Gesetze, das neue Staatsbürgerschaftsgesetz und das Mediengesetz, vorangingen. Sie bereiteten den Boden und die mentale Akzeptanz der Bevölkerung für die neue Verfassung. All diese Maßnahmen legitimieren das Vorgehen gegen Minderheiten und Kritiker sowie gegen kulturell Andersdenkende.

Das neue Staatsbürgerschaftsgesetz

Die neue Regierung, bestehend aus der Fidesz-Bürgerunion (Fidesz-MPSZ) und den Christdemokraten (KDNP), machte sich nach ihrer Konstituierung und mit einer noch nie dagewesenen Vehemenz an die Umgestaltung des Rechtsstaates. Zunächst, kurz nach der Konstituierung der neuen Regierung (29. Mai 2010), wurde das neue Staatsbürgerschaftsgesetz verabschiedet, es trat am 01. Januar

Skandal«, in: <http://www.sueddeutsche.de/kultur/aufruf-von-habermas-und-nida-rue-melin-schuetzt-die-philosophen-1.1050449> (Zugriff: 20.04.2014).

35 So z. B. im Vierteiler KRIEG GEGEN DIE NATION, der 2012 im öffentlich-rechtlichen »Duna TV« ausgestrahlt wurde (<https://www.youtube.com/watch?v=4ZuHzbPdiMg>, Zugriff: 20.04.2014).

36 Das Problem des Ethnonationalismus oder die der ethnischen Kategorisierung innerwohnende mobilisierende Kraft wird nur vereinzelt thematisiert, so z. B. in der kleinen Forschungsgruppe »Civitas Europa Centralis« (<http://www.cecid.net/>), deren Stiftung ums Überleben kämpft.

2012 in Kraft. Nach dem *Ius-Sanguinis*-Prinzip dürfen jetzt lediglich all diejenigen die ungarische Staatsbürgerschaft bekommen, die oder deren Vorfahren irgendwann die ungarische Staatsbürgerschaft besaßen und/oder wenn die Antragsteller ihre ungarische Abstammung glaubhaft machen können. Die im Ausland lebenden Volkstumsmagyar/innen werden also nicht nur kulturell, sondern auch rechtlich-administrativ in den Nationsbegriff einbezogen. Volkstumsmagyar/innen können demnach auch dann die ungarische Staatsbürgerschaft erhalten, wenn sie nicht in Ungarn leben.³⁷

Nachdem der erste Versuch mit dem so genannten »Status-Gesetz«³⁸ im Jahre 2001 (während der ersten Orbán Regierung, 1998-2002), die »nationale Einheit über die Grenzen hinweg« herzustellen, misslungen war, bedeutete jetzt das neue Staatsbürgerschaftsgesetz den ersten völkischen (Blut-und-Boden-)Durchbruch nach der Wende. Zum ersten Mal gelang es, die seit langen Jahrzehnten erfahrbare völkisch-ethnonationalistische und gleichzeitig demokratiefeindliche Ideologie auch in einem Gesetz, d. h. in der Legislative zu verankern. Selbst bei der Opposition läuteten keine Alarmglocken: Sie sprach sich beinahe einstimmig für das neue Gesetz aus, das Gesetz wurde mit 97,7% vom Parlament verabschiedet. Es trage zu einer »noch nie dagewesenen nationalen Einheit« bei, nach der die magyarischen Minderheiten außerhalb der Landesgrenzen auch »im Sinne der Verwaltung als Teile der Nation betrachtet werden«, wie es Zsolt Semjén, der stellvertretende Ministerpräsident und Chef der Christlich Demokratischen Volkspartei nach der Abstimmung formulierte.

Das neue Mediengesetz

Dem Staatsbürgerschaftsgesetz war auch ein Mediengesetz vorausgegangen, das ebenso am 01. Januar 2012 in Kraft trat. Hier wird neben dem Minderheitenschutz auch der »Schutz der Mehrheit« (d. h. der völkischen Nation) vorgeschrieben, was jegliche Kritik an der völkischen Politik unterbindet. Das neue Mediengesetz bedeutete die nächste Etappe auf dem Weg zur Legitimierung der Unterdrückung von Minderheiten und Andersdenkenden.

37 In der Legislaturperiode 2010-2014 haben nach dem neuen Gesetz ca. eine halbe Million Menschen die ungarische Staatsbürgerschaft erhalten (<http://www.Pesterlloyd.net/html/1349500000paesesse.html>; Zugriff: 20.04.2014).

38 <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/article7CXSN-1.491426> (Zugriff: 20.04.2014).

Die neue Verfassung, genannt Grundgesetz

Die neue Verfassung trat unter dem Namen »Grundgesetz« am 01. Januar 2012 in Kraft. Das Grundgesetz entstand in nur wenigen Wochen im Eilverfahren, ohne einen gesamtgesellschaftlichen Konsens und ohne dass Wissenschaftler/innen aus verschiedenen Disziplinen konsultiert worden wären.

Für die kulturgeschichtliche Untersuchung ist vor allem die Präambel (mit ihren dreiunddreißig Sätzen die längste in der EU) von Interesse. Einzig in der Präambel des ungarischen Grundgesetzes erscheinen Feindbilder³⁹, hier schlägt sich die neurechte Ideologie nieder. Der Schritt, der neurechten Ideologie Ein-gang in die Legislative zu gewähren, ist deshalb so bedeutend, weil hier die völkischen, ethnokratischen und faschisierenden Tendenzen als verfassungs- und rechtmäßig legitimiert werden.

Auswirkungen des Grundgesetzes

Die Präambel ist wie eine Art Nationalphilosophie oder Selbstdefinition der Nation zu lesen. Das Grundgesetz stützt sich demnach auf die völkische Nation. Der Begriff »Republik« ist aus dem Text der Präambel verschwunden, Ungarn heißt jetzt konsequent »Magyarenland«. In der Präambel zählt nicht das Individuum, sondern das nationale Kollektiv. Im Unterschied etwa zum deutschen Grundgesetz, in dem die Unantastbarkeit der Menschenwürde an erster Stelle betont wird, ist in der Präambel des ungarischen Grundgesetzes von einem »nationalen Glaubensbekenntnis« die Rede. Hier findet die Sakralisierung oder Mystifizierung der Nation aus der völkisch-kulturellen Bewegung ihren Niederschlag und generiert sowie legitimiert die weitere Verbreitung des Neuheidentums. Obwohl auch die christlichen Werte hervorgehoben werden, ist das Grundgesetz somit mitnichten christlich, sondern völkisch und letztlich heidnisch: Es huldigt nicht dem universalen Gott, sondern einer partikularen Gottheit, nämlich der »Nation«. »Erlösung und Neugeburt der Nation« bedeuten aber gleichzeitig die Erlösung der Nation von den Feinden der Nation, also Ausgrenzung, Entfernung und letztendlich Mord. So werden auch Stimmen laut, sich für die Nation aufzuopfern.⁴⁰ Ein solcher Aufruf ist jedoch nichts Anderes, als der Aufruf zum Mord.

39 Interview mit dem Verfassungsrechtler István Kukorelli, in: http://arsboni.blog.hu/2014/03/16/_miert_nem_figyeltek_a_tuzoltokra_interju_kukorelli_istvannal_i_resz (Zugriff: 20.04.2014).

40 <http://pusztaranger.wordpress.com/2013/12/21/welches-theater-braucht-das-volk-faschistisches-theater/> (Zugriff: 20.04.2014).

Wie Ulrich Beck treffend schreibt: »Die Praxis der Verschwörungstheorie ist Terrorismus.« (Beck 2004: 34)

Die Nation erscheint in der Präambel im revanchistischen Sinne als das noch nicht ›zerstückelte‹ Großungarn. Auch wird betont, dass die »Heilige Krone« die Kontinuität der früheren, »historischen Verfassung« sowie die »Einheit der Nation« symbolisiere. All diese Elemente aus der Kulturgeschichte verweisen auf die völkische »Lehre der Heiligen Ungarischen Krone«, die Lebensraumideologie im Karpatenbecken.

Die Passagen, dass die »nationale Kultur einen reichen Beitrag zur Vielfalt der europäischen Einheit leistet« und »die Freiheit und Kultur anderer Völker geachtet« sowie »eine Zusammenarbeit mit allen Nationen der Welt angestrebt« werden, deuten auf das ethnopluralistische Denken hin.

Der Wunsch der Präambel, dass Ungarn wieder groß werde, entspricht dem propagierten Sozial- und Kulturdarwinismus, die institutionell auch befeuert werden. Dies zeigt sich nicht nur in einem Boom revisionistischer historischer Bezüge wie Würdigungen für das langjährige ungarische Staatsoberhaupt Miklós Horthy, der bereits weit vor dem Zweiten Weltkrieg antisemitische Gesetze erließ und Mitverantwortung an der Vernichtung der ungarischen Jüdinnen und Juden trug. In den Nationalen Grundlehrplan wurden zudem antisemitische Schriftsteller der Zwischenkriegszeit (z. B. József Nyirö, Albert Wass) als Lektüre aufgenommen.

Ableitung von Menschenrechtsverletzungen aus dem Grundgesetz

Die Parallelisierung der nationalsozialistischen und kommunistischen Herrschaft führt dazu, dass »die Leugnung des Völkermordes im Kommunismus« (im Realsozialismus, bis 1989) seit 2010 zur Bestrafung führt. Es heißt, in Ungarn sei mit der Besetzung durch Deutschland die Rechtskontinuität unterbrochen worden. Nach der verfassungsmäßigen Geschichtsbetrachtung heißt dies also im Umkehrschluss, dass alles, was nach dem 19. März 1944 passiert ist, so auch der Holocaust in Ungarn, nicht Ungarn angerechnet werden könne, während alles, was vorher geschah, nichts mit Hasskultur, mit Rassismus und Antisemitismus zu tun hatte und rechtmäßig war. Diese Sichtweise verleitete den Vorsitzenden des neuen historischen Instituts »Veritas« in Budapest, Sándor Szakály, dazu, den Holocaust (genauer die Deportationen und das Massaker von Kamenez-

Podolsk 1941) verharmlosend als »fremdenpolizeiliche Maßnahmen« zu bezeichnen.⁴¹

Aus der völkischen Auffassung des Grundgesetzes folgt, dass Minderheitenpolitik Volkstumspolitik ist. Das heißt, dass zwar der Schutz des »Zigeunerstums« oder des »Judentums« betont werden, doch der strukturelle Antisemitismus und der strukturelle Antiziganismus⁴² werden nicht nur nicht eingedämmt, sondern sogar – z. B. durch permanente antisemitische und antiziganistische Hetze in den Medien – gefördert. (Marsovszky 2014)

Aus der Tatsache, dass die Mehrheit (die »Volksgemeinschaft«) schützenswert ist, ergibt sich die bereits auf die Rechtspraxis übertragene Täter-Opfer-Umkehr, nach der Minderheiten wegen »Volksverhetzung und Magyarenfeindlichkeit« verurteilt wurden.⁴³ Die Gesetze, die zum Schutz der Minderheiten geschaffen wurden, werden jetzt also zum Schutz der Mehrheit verwendet.

Beim Beitritt zur EU 2004 hat zwar auch Ungarn zugesagt, seine Minderheitengesetze an das EU-Recht anzugeleichen. Da jedoch im gleichen Prozess das völkisch-ethnonationale Denken nicht demokratisiert und damit entkräftet wurde, passiert unter dem gleichen Stichwort das Gegenteil: Minderheitenpolitik bedeutet auch nach 2004 vor allem die Förderung der magyarischen Minderheiten in den Nachbarländern und weniger eine Desegregationspolitik. Die Herangehensweise an die Problemstellung verläuft nicht entlang der universalen Menschenrechte, sondern entlang des Definierens und Bestimmens von Volksgruppen. Minderheitenpolitik ist also Volkstumspolitik.

Die Zeile in der Präambel, dass »die Grundlage der Kraft der Gemeinschaft und der Ehre aller Menschen die Arbeit« sei, entspricht der Leitidee einer »auf Arbeit basierten Volksgemeinschaft«, die mit dem Begriff Viktor Orbáns als

-
- 41 Der Holocaust als ›fremdenpolizeiliche Maßnahme‹ des ungarischen Staates, in: Blog Pusztaranger, 17.01.2014 (<http://pusztaranger.wordpress.com/2014/01/17/der-holocaust-als-fremdenpolizeiliche-masnahme-des-ungarischen-staates/>, Zugriff: 20.04.2014).
- 42 Der Antisemitismus und der Antiziganismus sind immer strukturelle Probleme, da nicht nur Jüdinnen und Juden oder Romnja und Roma antisemitisch und antiziganistisch ausgegrenzt werden, sondern auch solche, die als solche wahrgenommen werden. Auch der Rassismus ist immer ein strukturelles Problem, da es in der Menschheit keine Rassen gibt. Der Rassismus richtet sich gegen Menschen, die als zu einer bestimmten »Rasse« zugehörig wahrgenommen werden. Vgl. z. B. Arndt 2014: 31 sowie Salzborn 2010, 2014.
- 43 http://index.hu/video/2012/07/03/harmincnegy_ev_ciganyoknak_rasszizmusert (Zugriff: 20.04.2014).

»Arbeitsgesellschaft«⁴⁴ verbreitet ist. Da jedoch damit das Arbeitsethos die größte Rolle in Ungarn spielt, führt dies auf der anderen Seite dazu, dass all diejenigen, die aus der Arbeitswelt ausfallen, einen strukturellen Rassismus erfahren: Sowohl Roma als auch Arme und Obdachlose werden auf die gleiche Weise ausgegrenzt und als kriminell betrachtet.⁴⁵ So legitimiert z. B. ein 2011 erlassenes Gesetz die Vertreibung von Obdachlosen aus dem öffentlichen Raum in ganz Ungarn. Dass die Mehrheit der Gesellschaft rassistisch eingestellt ist, zeigte sich daran, dass sie sich von den neuen Gesetzen unberührt zeigte, lediglich einige NGOs und das Verfassungsgericht protestierten. Doch daraufhin wurde das *de facto*-Verbot der Wohnungslosigkeit im März 2013 in den Verfassungsrang gehoben. Für die Betroffenen bedeutet dies Geldstrafen, Inhaftierung und Gewalt durch Polizei und Behörden. Wegen der Zunahme von potentiellen Insassen werden die Gefängnisse ausgebaut. Auch die Sozialpolitik ist rassistisch: Die Auszahlung von Sozialhilfe ist seit 2012 an den Zwang zu gemeinnütziger Arbeit und an Ordnungskontrollen in Wohnungen geknüpft. Dabei lassen die Gesetze viel Raum für tägliche Schikanen: Ein unordentlich oder zu arm eingestuftes Haus oder Garten kann zum Entzug der Sozialhilfe führen. Durch das menschenunwürdige Sozialgesetz leben heute etwa vier Millionen Menschen unterhalb der Armutsgrenze.

Der antisemitische, antiziganistische und homophobe Hass richtet sich nicht nur gegen jüdische Gemeinden, gegen Roma und Romnija oder gegen die LGBTQ-Community, sondern auch gegen Linke und Linksliberale sowie gegen Arme und Obdachlose. Aus der Feststellung der Präambel, dass die Grundlage des Zusammenlebens neben der Nation die Familie ist, folgt die homophobe Haltung der Regierung, da nämlich das Grundgesetz (an anderer Stelle) nur die Ehe zwischen Mann und Frau anerkennt.

Infolge der völkischen Staatsbürgerschafts- und Sozialpolitik wurde zudem die auf etwa 10 Mio. geschätzte Bevölkerung Ungarns in den letzten vier Jahren seit 2010 nach ethnischen Gesichtspunkten regelrecht umstrukturiert. Während auf der einen Seite über eine halbe Million Auslandsmagyar/innen (aus der ganzen Welt, vorwiegend aber aus den benachbarten Ländern: der Slowakei, der Ukraine, aus Rumänien, Serbien und Kroatien) die ungarische Staatsbürgerschaft erhielten, so dass sie auch im Sozialsystem wahrnehmbar sind, fielen zur gleichen Zeit infolge der rassistischen, vor allem antiziganistischen Sozialpolitik etwa genau so viele Leute innerhalb des Landes aus dem sozialen Netz; viele re-

44 <http://www.fidesz.hu/hirek/2012-10-19/orban-nem-joleti-allam-hanem-munka-alaputasadalom-epul-kepek/> (Zugriff: 20.04.2014)

45 Die Begriffe »Zigeuner« und »Armut« werden in Ungarn als Synonyme benutzt.

gierungskritische Linksliberale oder rassistisch Bedrohte mussten das Land verlassen.

Da der Universalismus als Feindbild gilt, werden nicht-völkische, universalchristliche Gemeinden an ihrer Arbeit gehindert, so z. B. die methodistische Gemeinde Gábor Iványis, der der Kirchenstatus aberkannt wurde.⁴⁶ Die Arbeit von demokratischen NGOs wird administrativ behindert⁴⁷ oder juristisch verfolgt, während paramilitärische Organisationen nicht nur weiter agieren, sondern sich aufrüsten und Trainingscamps abhalten dürfen. (Koob 2013) Paramilitärischen Bürgerwehren wurde zudem das Recht auf bewaffneten Selbstschutz auf eigenem Grund und Boden zugesichert.

Die völkische Gleichschaltung führt dazu, dass ein Medienpluralismus und ein freier Informationsfluss de facto nicht mehr existieren, selbst in den »öffentliche-rechtlichen« Medien (z. B. Duna TV) überwiegen völkische Inhalte. Oppositionelle kommen in ihnen kaum zu Wort, im Gegenteil, gegen sie wird gehetzt, so dass »Linksliberale« (Politiker, Journalisten, kritische Philosophen) inzwischen das gemeinsame Feindbild von Fidesz-KDNP und Jobbik sind. Es gibt einen einzigen oppositionellen Fernsehsender (ATV) und einen Radiosender (Klubradio), die jedoch nur in Budapest oder über das Internet zu empfangen sind. Nur das Internet ist frei und wird somit zum Schauplatz der oppositionellen Aktivitäten schlechthin, so z. B. Facebook.

Das neue Wahlgesetz und die Neuordnung der Wahlbezirke, vom Parlament am 23. Dezember 2011 beschlossen, bringen der Regierungskoalition eindeutig Vorteile. Die von der Fidesz eingeführte Wähler/innen-Registrierung richtet sich vor allem gegen sozial deklassierte, mehrheitlich auf dem Land lebende Roma und Romnija und ist eine Hürde bei der Ausübung der demokratischen Teilhabe.

46 Die Gemeinde ist die wichtigste Anlaufstelle von Armen und Obdachlosen in Ungarn.

Iványi, der sich seit 1988 der Armenhilfe verschrieben hat, betreibt ein Netz von Sozialhäusern und Ausbildungsstätten für Sozialarbeiter/innen, die mit Hilfe der Stiftung »Oltalom« finanziert werden, aber auch auf staatliche Zuschüsse angewiesen sind. In Budapest betreibt die Gemeinde eine sogenannte »beheizte Straße« (den beheizten Hof eines ehemaligen Fabrikgebäudes mit vielen Hunderten von Betten und Matratzen). Durch den Entzug des Kirchenstatus entfielen der Gemeinde im Jahr 2011 um die 140.000 Euro, weshalb am Jahresanfang 2012 etwa sechshundert Obdachlose ohne Hilfe blieben. Die offizielle Begründung für den Entzug des Kirchenstatus war die soziale Tätigkeit, die der kirchlichen widerspräche. Vgl. Interview mit Gábor Iványi: <http://mozgovilag.com/?p=4848> (Zugriff: 20.04.2014).

47 Demokratisch oppositionellen NGOs, so z. B. der »Bürgerrechtsbewegung für die Republik«, wurde deren Gesuch, als Verein registriert zu werden, zurückgewiesen.

Das neue Wahlgesetz benachteiligt die Roma und Romnija und diejenigen, die in den letzten Jahren das Land verlassen mussten, bevorzugt dafür die Auslands-magyar/innen in den Nachbarländern. Zudem hat die Regierungskoalition das Wahlgesetz nach dem Motto »the winner takes it all« geändert. Dies wiederum heißt, dass die Regierung nur dann abgelöst werden kann, wenn sich die Opposition in eine einzige große Koalition zusammenschließt. Dies führt innerhalb des oppositionellen Lagers zu einer Aufgabe der demokratischen Vielfalt. So wirkt sich der völkische Homogenisierungsdruck auch indirekt auf die und in der Opposition aus.

Die Opposition ist zersplittert, die Splitterung erfolgt jeweils entlang der ideologischen Linien völkisch – weniger völkisch oder völkisch – nicht völkisch. Es gibt jedoch kaum Gruppierungen, die sich dem immensen ethnonationalistischen Sog dezidiert widersetzen und konsequent die universalen Menschenrechte vertreten.

Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass die Regierungskoalition auch bei den letzten Parlamentswahlen am 6. April 2014 die Wählermehrheit für sich behaupten konnte.

LITERATUR

- Aly, Götz/Gerlach, Christian (2002): *Das letzte Kapitel. Realpolitik, Ideologie und der Mord an den ungarischen Juden 1944/1945*. Stuttgart/München.
- Arndt, Susan (2014): »Rassismus und Wissen«. In: Gudrun Hentges/Kristina Nottbohm/Mechtild M. Jansen/Jamila Adamou (Hg.), *Sprache – Macht – Rassismus*. Berlin, 17-34.
- Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (1990): *Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg.
- Bartsch, Günter (1975): *Revolution von rechts? Ideologie und Organisation der Neuen Rechten*. Freiburg.
- Beck, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt/M.
- Beer, Mathias (2007) (Hg.): *Auf dem Weg zum ethnisch reinen Nationalstaat? Europa in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen.
- Botsch, Gideon (2012): *Die extreme Rechte in der Bundesrepublik Deutschland 1949 bis heute*. Darmstadt (Teil II.: »Nationale Opposition« im Übergang).
- Claussen, Detlev (2000): »Das Verschwinden des Sozialismus. Zur ethnonationalistischen Auflösung des Sowjetsystems«. In: Detlev Claussen/Oskar

- Negt/Michael Werz (Hg.), *Kritik des Ethnonationalismus*. Frankfurt/M., 16-41.
- Csepeli, György (1998): »Jelenlét hiány által. Antiszemitizmus Közép- és Kelet-Európában«. In: *Jel-Kép*, Nr. 2, 69.
- Debreczeni, József (2012): *A 2006-os ösz*. Budapest.
- Globisch, Claudia (2011): »Deutschland den Deutschen, Türkei den Türken, Israelis raus aus Palästina«. Zum Verhältnis von Ethnopluralismus und Antisemitismus. In: Claudia Globisch/Agnieszka Pufelska/Volker Weiß (Hg.), *Die Dynamik der europäischen Rechten. Geschichte, Kontinuitäten und Wandel*. Wiesbaden, 203-25.
- Globisch, Claudia (2007): »Warum fordert die NPD ›die Türkei den Türken?« In: Fabian Virchow/Christian Dornbusch (Hg.), *88 Fragen und Antworten der NPD. Weltanschauung, Strategie und Auftreten einer Rechtspartei – und was Demokraten dagegen tun können*. Schwalbach, 65-67.
- Griffin, Roger (1991): *The Nature of Fascism*. London.
- Haury, Thomas (2002): *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR*. Hamburg.
- Hentges, Gudrun (1999): *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und ›Wilden‹ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*. Schwalbach i. Ts.
- Holz, Klaus (2001): *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg.
- Koob, Andreas (2013): »Antiziganistisches Agendasetting. Garden, Paramilitärs und der Staat im Ort Gyöngyöspata«. In: Andreas Koob/Holger Marcks/Magdalena Marsovszky (Hg.), *Mit Pfeil, Kreuz und Krone. Nationalismus und autoritäre Krisenbewältigung in Ungarn*. Münster, 79-86.
- Kovács, Mária M. (2012): *Törvénytől súlytva. A Numerus Clausus Magyarországon, 1920-1945, 1920-1945*. Budapest.
- Krausz, Tamás (2013): *A magyar megszálló csapatok a Szovjetunióban. Levélári dokumentumok 1941-1947*. Budapest.
- Marsovszky, Magdalena (2006): »Neue völkische Bewegung und Antisemitismus im heutigen Ungarn«. In: Samuel Salzborn (Hg.), *Minderheitenkonflikte in Europa. Fallbeispiele und Lösungsansätze*. Innsbruck, 201-221.
- Marsovszky, Magdalena (2010): »Die fremde Besatzung ist weg, doch der ›Freiheitskampf‹ geht weiter. Und wo ist der Feind?« In: Thomas Flierl/Elfriede Müller (Hg.), *Osteuropa – Schlachtfeld der Erinnerungen*. Berlin, 71-90.
- Marsovszky, Magdalena (2011a): »Die Märtyrer sind die Magyaren. Der Holocaust in Ungarn aus der Sicht des Haus des Terrors in Budapest und die Ethnisierung der Erinnerung in Ungarn«. In: Claudia Globisch/Agnieszka Pu-

- felska/Volker Weiß (Hg.), *Die Dynamik der europäischen Rechten. Geschichte, Kontinuitäten und Wandel*. Wiesbaden, 55-75.
- Marsovszky, Magdalena (2011b): »Heiliger Turul, steh uns bei!« Ungarns völkische Wende und die Sakralisierung der Nation. In: *Stimmen der Zeit. Die Zeitschrift für christliche Kultur*, Heft 6, 390-400, http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/ausgabe/details?k_beitrag=2980968&query_start=1 (Zugriff: 20.04.2014).
- Marsovszky, Magdalena (2011c): »Konzervatív forradalom«. In: http://galamus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=52940%3Amarsovszky-magdalena&catid=80%3Ag-7&Itemid=117&limitstart=3 (Zugriff: 20.04.2014).
- Marsovszky, Magdalena (2012): »Ein neuer Ton in Ungarn«. In: *Wina – Das jüdische Stadtmagazin*, 18. Juni 2012, abrufbar unter: <http://www.wina-magazin.at/?p=271> (Zugriff: 20.04.2014).
- Marsovszky, Magdalena (2013): »Geschlossene Gesellschaft. Zu den ideologischen Hintergründen der völkischen Entwicklung in Ungarn«. In: Andreas Koob/Holger Marcks/Magdalena Marsovszky (Hg.), *Mit Pfeil, Kreuz und Krone. Nationalismus und autoritäre Krisenbewältigung in Ungarn*. Münsster, 13-62.
- Marsovszky, Magdalena (2014): »Antiziganismus in Ungarn«. In: Gudrun Hentges/Kristina Nottbohm/Mechtild M. Jansen/Jamila Adamou (Hg.), *Sprache – Macht – Rassismus*. Berlin, 286-305.
- Puschner, Uwe (2001): *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion*. Darmstadt.
- Salzborn, Samuel (2010): *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*. New York.
- Salzborn, Samuel (2014): *Antisemitismus. Geschichte, Theorie, Empirie*. Baden-Baden.
- Szöllösi-Janze Margit (1989): *Die Pfeilkreuzlerbewegung in Ungarn. Historischer Kontext, Entwicklung und Herrschaft* (Studien zur Zeitgeschichte). München.
- Ungváry, Krisztián (1999): *Die Schlacht um Budapest 1944/45. Stalingrad an der Donau*. München.
- Ungváry, Krisztián (2012): *A Horthy-Rendszer mérlege. Diszkrimináció, szociálpolitika és antiszemizmus Magyarországon*. Budapest.
- Weiss, Volker (2011): *Deutschlands Neue Rechte. Angriff der Eliten – Von Spengler bis Sarrazin*. Paderborn.
- Weiss, Volker (2012): *Moderne Antimoderne. Arthur Moeller van den Bruck und der Wandel des Konservatismus*. Paderborn.

Werz, Michael (2000): »Verkehrte Welt des short century. Zur Einleitung«. In: Detlev Claussen/Oskar Negt/Michael Werz (Hg.), *Kritik des Ethnonationalismus*. Frankfurt/M., 6-15.

ANHANG

Der Text der Präambel des Grundgesetzes⁴⁸

Gott segne den Magyaren!

NATIONALES GLAUBENSBEKENNTNIS

WIR, DIE MITGLIEDER DER MAGYARISCHEN NATION, geben am Anfang des neuen Jahrtausends, in Verantwortung für alle Magyaren, folgende Erklärung ab:

Wir sind stolz darauf, dass unser König, Stefan der Heilige, vor tausend Jahren den ungarischen Staat auf feste Grundlagen stellte, indem er unsere Heimat zu einem Teil des christlichen Europas machte.

Wir sind stolz auf unsere Ahnen, die für die Aufrechterhaltung, Freiheit und Unabhängigkeit unseres Landes kämpften.

Wir sind stolz auf die herausragenden geistigen Leistungen der magyarischen Menschen.

Wir sind stolz darauf, dass unser Volk Europa über die Jahrhunderte in Kämpfen verteidigte, und seine gemeinsamen Werte durch seine Begabung und Fleiß mehrte.

Wir erkennen die die Nation erhaltende Kraft des Christentums an. Wir achten die verschiedenen religiösen Traditionen unseres Landes.

Wir versprechen, dass wir die geistige und seelische Einheit unserer in den Stürmen des vergangenen Jahrhunderts in Teile zerrissenen Nation bewahren werden. Die in Ungarn lebenden Nationalitäten und Volksgruppen betrachten wir als Teil der magyarischen Nation.

48 Die ursprüngliche Übersetzung (<http://vsr-europa.blogspot.hu/2011/03/praambel-entwurf-von-fidesz-und-kdnp.html>) wurde von der Verfasserin (M. M.) korrigiert. Der ursprüngliche Text in Ungarisch: http://net.jogtar.hu/jr/gen/hjegy_doc.cgi?Docid=A1100425.ATV (Zugriff: 20.04.2014).

Wir verpflichten uns, dass wir unser Erbe, nämlich die magyarische Kultur, unsere einmalige Sprache und die von Menschen geschaffenen und von der Natur gegebenen Werte des Karpatenbeckens pflegen und bewahren.

Wir tragen Verantwortung für unsere Nachfahren, deswegen schützen wir die Lebensgrundlagen unserer Nachkommen durch den sorgfältigen Verbrauch der materiellen, geistigen und natürlichen Ressourcen.

Wir glauben, dass unsere nationale Kultur einen reichen Beitrag zur Vielfalt der europäischen Einheit leistet.

Wir achten die Freiheit und Kultur der anderen Völker und streben eine Zusammenarbeit mit allen Nationen der Welt an.

Wir bekennen uns dazu, dass die Grundlage des menschlichen Daseins die Menschenwürde ist.

Wir bekennen uns dazu, dass sich die Freiheit der Einzelnen nur im Zusammenwirken mit anderen entfalten kann.

Wir bekennen uns dazu, dass die wichtigsten Rahmenbedingungen unseres Zusammenlebens die Familie und die Nation sind, die Grundwerte unserer Zusammengehörigkeit sind Treue, Glaube und Liebe.

Wir bekennen uns dazu, dass die Grundlage der Kraft der Gemeinschaft und der Ehre aller Menschen die Arbeit, die geistige Leistung der Menschen ist.

Wir bekennen uns zu dem Gebot, die Hilfsbedürftigen und Armen unterstützen zu müssen.

Wir bekennen uns dazu, dass die Vervollkommnung der Sicherheit, der Ordnung, der Gerechtigkeit und der Freiheit gemeinsames Ziel der Bürger und des Staates ist.

Wir bekennen uns dazu, dass eine richtige Volksherrschaft nur dort gegeben ist, wo der Staat seinen Bürgern dient, und ihre Angelegenheiten mit Billigkeit, ohne Missbrauch und Parteilichkeit erledigt.

Wir ehren die Errungenschaften unserer historischen Verfassung und die Heilige Krone, die die verfassungsmäßige staatliche Kontinuität von Ungarn verkörpert.

Wir erkennen die Aussetzung unserer historischen Verfassung wegen der fremden Belagerungen nicht an. Wir verneinen die Verjährung der unmenschlichen Verbrechen, die während der Herrschaft von nationalsozialistischen und kommunistischen Diktaturen gegen die ungarische Nation und ihre Mitglieder begangen wurden.

Wir erkennen die Rechtskontinuität der kommunistischen Verfassung aus dem Jahre 1949, die die Grundlage einer tyrannischen Herrschaft war, nicht an, deswegen erklären wir deren Ungültigkeit.

Wir sind mit den Abgeordneten des ersten freien Parlaments einverstanden, die in ihrem ersten Beschluss erklärt haben, dass unsere heutige Freiheit aus unserer Revolution von 1956 sprieße.

Wir rechnen die Wiederherstellung der am 19. März 1944 verlorenen staatlichen Selbstbestimmung unserer Heimat ab dem 2. Mai 1990, dem Tag der Konstituierung der ersten frei gewählten Volksvertretung. Diesen Tag betrachten wir als den Anfang der neuen Demokratie und der verfassungsmäßigen Ordnung unserer Heimat.

Wir bekennen uns dazu, dass wir nach den Jahrzehnten, die zu der moralischen Erschütterung des zwanzigsten Jahrhunderts führten, unbedingt einer seelischen und geistigen Erneuerung bedürfen.

Wir vertrauen auf die gemeinsam gestaltete Zukunft, auf die Berufung der jungen Generation. Wir glauben, dass durch die Begabung, Ausdauer und seelische Kraft unserer Kinder und Enkelkinder Ungarn wieder groß wird.

Unser Grundgesetz ist die Grundlage unserer Rechtsordnung: ein Vertrag zwischen den Magyaren der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. Es ist ein lebendiger Rahmen, der den Willen der Nation und die Form ausdrückt, in der wir leben möchten.

Wir, die Bürger Ungarns, sind bereit dazu, die Ordnung unseres Landes auf die nationale Zusammenarbeit zu begründen.

Race and Ethnicity on Russian Television: News Coverage of the Manezhnaia Riots^{*}

STEPHEN HUTCHINGS/VERA TOLZ

INTRODUCTION

On 6 December 2010, in Moscow, four Spartak football fans became involved in a late-night altercation with a group of men from the North Caucasus. According to media reports, one of the fans, Egor Sviridov, was killed. Six North Caucasian men were detained, of whom five were then released. Aslan Cherkesov, from Dagestan, was remanded and later charged with Sviridov's murder (though he claimed he acted in self-defence). The event sparked mass demonstrations by Russia's vocal fan community, culminating in a violent riot on Moscow's Manezhnaia Square on December 11 as fans gathered to protest at what many saw as the dual outrage of Sviridov's murder and the apparent incompetence (or even complicity) of the law enforcement agencies. The rioters targeted their anger both at the forces tasked with reestablishing order and at representatives of Moscow's North Caucasian and Central Asian populations or anybody of suitably swarthy appearance. Numerous shocking beatings took place; several people were reportedly killed. On December 15, further violence at a counter-demonstration reportedly planned by migrant communities was largely averted. It took the re-arrest of two of the original suspects, interventions by Dmitrii Medvedev

* Research for this article was funded by the UK's Arts and Humanities Research Council through a grant no. AH/H018964/1, awarded for the project »Mediating Post-Soviet Difference: An Analysis of Russian Television Representation of Inter-Ethnic Cohesion Issues«. The authors would like to thank the AHRC for its generous support. We are also grateful to Dr. Sue-Ann Harding for collating the data for the project and for her valuable comments on this article.

and Vladimir Putin and the appearance of the latter at a Sviridov memorial meeting before calm was restored. With analogous protests occurring throughout the country, Russia, ravaged by forest fires earlier in the year, was now aflame with a conflagration altogether more alarming: that of ethnic conflict with overt racist undertones.

The Manezhnaia riots delivered a serious blow to the nation-building effort, which since the end of the last century had been launched by Russia's political elites to create a sense of common purpose under the auspices of a supposedly powerful state. One of the main drivers for this policy has been the perceived need to overcome inter-ethnic differences, separatist tendencies and racist tensions by unifying Russia's diverse population under the banner of an inclusive Russian citizenship. Above all, and notwithstanding a prior racial flare-up in the Karelian town of Kondopoga in 2006, the events of December 2010 underscored the challenge facing the nation-building machine, exposing with unprecedented clarity the extent of the everyday racist resentments in today's Russia. This article explores how national television, which has been allotted a leading role in promoting the government-sponsored nation-building project, dealt with the tasks of representing Russia as a national community, interpreting the state of its ethnic relations and addressing the issue of racism in its coverage of the Manezhnaia riots.

Here we adopt a broad definition of racism as a social system that reproduces *»ethnic«* and *»racial«* inequalities through practices and discourses. (Shnirelman 2005: 41-65) We link the contradictions in the narratives articulated by television and its (in)effectiveness in imparting the desired message to the conceptual apparatus that it appropriates. We demonstrate that the latter has been inherited from the Soviet period and is often traceable to the pre-revolutionary, imperial era, but has now been transformed by a post-Soviet discursive environment significantly different from its predecessor. This apparatus bears the influence of hermeneutic lenses, all with distinct historical genealogies operating at various levels of the public sphere and possessing a mythical resonance which accounts for their durability. In tracing the role of the hermeneutic devices in shaping television coverage of Russia's ethnic relations in light of the Manezhnaia disturbances, we consider factors in interaction with which they are transformed and re-configured: (a) the collapse of a single ideological framework (Marxism/Leninism) resulting in an intensification of terminological laxity and a less certain relationship between state and broadcaster; (b) an increased media openness to infiltration by ideas and media formats formerly deemed *»alien«*; (c) new interpretations of the meaning of Russian nationhood within the context of the state-sponsored promotion of a civic Russian nation (*»grazhdanskaia rossiiskaia natsi-*

ia»); and (d) a greater need to respond to grassroots voices beyond the parameters of approved discourse.

For the purpose of analysis we single out the hour-long Sunday news bulletins of Russia's three most important state-backed television channels (Channel 1, Rossiia and NTV), each with its subtly different approaches and emphases, and REN-TV (the one remaining independent channel with national reach). This is partly for reasons of logistical convenience. It is also because one of the key functions of the weekly overviews is to indicate the »settled« view adopted by each channel in relation to significant events to which they have been compelled to react more spontaneously during the preceding days. They thus furnish insights into issues of narrative coherence.

THE HERMENEUTIC LENSES

The four channels represented Russia's ethnic relations through a set of three hermeneutic lenses. These lenses, reflecting official propagandistic myths, (semi-)academic theories and popular interpretations of events, are the friendship of the peoples, »ethnic criminality« and »culture conflict«. The last two are of particular interest to us because of their distinct racialising undertones. A racialising worldview, while avoiding the articulation of particularly crude biologically determined hierarchies of people, tends to essentialise ethnocultural differences between people and transpose onto culture some of the prejudices commonly associated with biologically defined race. Such a perception is typical of what scholars call »new racism«, which, in contrast to the »old« biologically deterministic racism views ethnocultural, rather than more overtly biological distinctions as having major social significance. (Todorov 1993: 91-94, 145 and Fredrickson 2002: 151-70)

Coined by Stalin in 1935 and used continually until the late Soviet period, the »friendship of the peoples« metaphor emphasized the importance of achieving Soviet unity and emphasized the central role of Russians in it. Yet, despite its certain Russo-centrism, Stalin's slogan did not presuppose the transformation of the Soviet Union into a Russified nation-state and stressed instead the multi-ethnicity and multi-culturalism of the community of peoples of the USSR. (Martin 2001: 432-61) In view of the original meaning of the formula, it seems to sit awkwardly with the current Russian government's attempts to construct a more unified national identity among citizens of the Russian Federation than the Soviet approach had allowed. It is indicative that it was only within the context of the racially-motivated riots in December 2010 that the »friendship of the peoples«

metaphor suddenly resurfaced in the coverage of the two main state-backed channels (Channel 1 and Rossiia) after having been long in abeyance.¹ Today, as in the Soviet period, this rhetorical device aimed at emphasizing the country's unique ability to embrace ethnocultural diversity appears to be unable to mask, let alone overcome societal ethnic and racial prejudices.

In turn, the genealogy of the ›ethnic criminality‹ concept connects it with racial theories of the late nineteenth century, particularly with the Italian scientist Cesare Lombroso's school of criminology which linked people of particular anthropological types to criminality. Lombroso's ideas had their own life in Russia, as in the late imperial period when a debate took place about whether Lombroso's findings could be applied to entire ethnic groups. (Mogilner 2008: 358-96) The hypothesis of late imperial Russian anthropologists that the social norm and the social deviance were determined by the ›indigenous people‹ (›korennoe naselenie‹) of a given territory whereas migrants (›prishloe naselenie‹), deprived of links with their native soil, more easily showed inclination towards criminality (see, for instance, Erikson 1906), has acquired wide circulation in today's Russia and, as we will see below, it shaped the television interpretations of the causes of the Manezhnaia riots to a significant extent. Today this racialising understanding of ethnic criminality coexists with another definition of the concept as the occasional stratification of criminal groups along ethnic lines. In TV broadcasts as in pronouncements of various state officials and in academic (legal) texts about the relationship between ethnicity and crime, the latter interpretation is not infrequently marred by racial undertones.²

While the Soviet regime refrained from using overt biological explanations of social problems, it strongly essentialised ethnic differences and fostered the belief in the rigidity of ethnic boundaries. Furthermore, the perception of a special link between a single indigenous group of people (›korennoe naselenie‹) and a particular territory constituted a guiding principle of Soviet nationalities poli-

-
- 1 According to our project data – all news reports relating to inter-ethnic cohesion issues broadcast on *Vesti* and *Vremia* from September to December 2010 – the formula had not once been used between the beginning of September and the second week of December 2010. The only acknowledgement of its existence came in a report by *Vesti* on 20 September 2010 to the effect that local authorities in Moscow proposed to name a new street »Alley of the Friendship of the Peoples« (<http://www.vesti.ru/doc-.html?id=393883>) (accessed, 20 September 2010).
 - 2 For an example of the application of Erikson's and Lombroso's typologies in the analysis of the causes of the Manezhnaia disturbances, see an article by the legal specialist Iu. V. Golik (2010).

cies, fostering the notion that only one group could have a legitimate claim on a particular piece of land, as well as triggering discriminatory policies against minority groups lacking their own ethnic units within the Soviet state. (Tishkov 1997: 71-79) This Soviet position constitutes a link between the pre-revolutionary views about the problematic nature of *prishloe naselenie* and today's perception, reflected in TV broadcasts, of migrants as *uprooted* people who have become morally corrupt because they have lost connection to their native soil. This prejudicial attitude has indeed underpinned both anti-Semitic sentiments of the Soviet period (particularly as they were manifested during the notorious anti-Cosmopolitan campaign of the late Stalin period) and today's resentments against Caucasians, who in the last decade to a large extent replaced Jews in popular perceptions of Russia's internal *›others‹*.

As with the ethnic criminality *›theory‹* the culture conflict interpretation originated in Western scholarship, specifically in North American sociology of the 1930s. Echoed later in Samuel Huntington's *Clash of Civilizations* theory, the culture conflict approach suggests that in complex multi-cultural societies the rules followed by some groups (e.g., immigrants) could clash with the perceptions and practices of the dominant culture. Under such circumstances, behaviour which conforms to some subcultural standards may be viewed as offensive and even criminal by wider society. (Burlakov 2004) As it is being used in today's Russia, the culture conflict theory is based on a highly essentialising understanding of ethnicity and on the perception of ethnic boundaries as clearly definable and fixed. It often presupposes a hierarchical view of cultures, with the Russian culture and traditions being viewed as the norm to which minorities are expected to adapt. While this hierarchy of cultures was already implicit in Soviet policies since the Stalin period, it is even more apparent in the current nation-building project initiated during Putin's presidency. (Prina 2011)

CHANNEL 1 AND ROSSIJA

Channel 1 and Rossiia were hesitant in responding to the Sviridov affair as they attempted to closely follow the interpretations of representatives of law enforcement organs and political leaders. At the same time, owing to its more explicit remit, Rossiia's *Vesti nedeli* differed from Channel 1's *Vremia* in the complexity of the angles it adopted and in the wider range of voices heard. The first reports on Sunday editions of *Vremia* and *Vesti* on December 12 attempted to downplay the racist nature of violence. The reporting was dominated by comments by representatives of the Moscow police and the Minister of Interior who

used euphemisms such as ›non-football slogans‹ (›nefutbolnye lozungi‹) in describing the crowds' overtly racist chants and ›left-radical youth‹ and unspecified ›extremists‹ in reference to members of extreme Russian nationalist groups participating in the disturbances. Any possibility of racist views being shared by members of football clubs (i.e. members of ›our‹ ingroup) was categorically denied. It was only towards the end of the coverage on December 12 that after showing footage of crowds of people extending their arms in a Nazi salute reporters on both channels used the expression ›radical nationalist groups‹ and mentioned attacks on ›passers-by who did not look Slavic‹. To some extent, *Vesti* went beyond what *Vremia* acknowledged at that time. The former concluded its first Sunday report with an interview with a Rossiia journalist Nikolai Svandze, who admitted that on Manezhnaia »Nazi slogans were everywhere«.

The most detailed coverage we find in the December 19 *Vremia* broadcast which followed Medvedev's and Putin's speeches, both of which suggested that what had happened in Moscow on December 11 should be treated with the utmost seriousness. A week after the riots it became difficult to deny the racist frenzy that had gripped the Manezhnaia crowds and the extent of violence directed against non-Russians. Even though the speeches of the country's two main leaders seemed to have indicated the emergence of a more ›settled‹ official narrative about events, the *Vremia* bulletin of December 19 continued to frame its coverage in a highly contradictory way. Its Sunday edition started with the insistence that ›the catalyst for the mass outrage [...] was a story not about nationalism, but corruption‹. And yet, following the coverage of Medvedev's speech of December 16 which ›balanced‹ the condemnation of racially-motivated violence with criticism of the behaviour of migrants, the bulletin suddenly began to offer a different interpretation of the Manezhnaia riots. It showed YouTube clips featuring youths with shaved heads who attacked people with darker skin without any visible provocation; *Vremia* referred to the attackers as fascists or skinheads. It then ›balanced‹ the demonstration of such footage with an equal number of clips depicting young Caucasians behaving aggressively and in a highly asocial manner on Moscow streets. The programme concluded that ›the number of crimes caused by extreme nationalism (›prestupleniia na nationalnoi pochve‹) was growing and growing‹. In contradiction to its opening statement, halfway through the *Vremia* report ethnic relations in Russia became the context within which the Manezhnaia riots began to be interpreted.

Within this contradictory framework, *Vremia* criticized manifestations of racially motivated violence and attempted to explain its origins. Yet, these attempts demonstrate how pervasive the power of a racialising worldview has become in Russia. Certain words and concepts which in their original meaning had

nothing to do with ethnicity and race are now ethnicised and racialised. At the beginning of the December 19 bulletin, in the initial context of representing Manezhnaia as people's spontaneous response to the incident of corruption of law enforcement organs, the moderator claimed that it was quite common for frustrated youths to start directing their anger at »strangers« (»chuzhie«). According to the *Vremia* reporter »it is easy to provoke hatred of strangers« and so in Moscow »visitors (»priezzhie«) were beaten up«. The original meaning of the words »chuzhie« and »priezzhie« have nothing to do with ethnicity or race as they refer to those who are not family members or friends and to those who have recently moved to a particular area. *Vremia* unreflectively adopted the current popular trend of using these words to label non-Slavs, particularly people from the Caucasus and Central Asia, without giving any consideration to the appropriateness of applying words with a strong power of distancing and othering fellow citizens of the Russian Federation.

After eventually acknowledging that the Manezhnaia riots manifested some problems with ethnic relations, the programme felt compelled to give a positive example of Russia's traditional »friendship of the peoples« in a story about an Armenian boy Gagik who, when being set upon by adult males during the riots, was defended by two Russians, Lyosha and Sasha. In a performative evocation of the »friendship of the peoples« myth, the reporter commented that Lyosha and Sasha did not care »what physical appearance their friend has«. In its original meaning the Soviet myth was supposed to mark the happy coexistence of different ethno-cultural traditions; in the *Vremia* coverage, however, what the myth was supposed to celebrate was reduced to a mere reference to racial distinctions.

Finally, the December 19 coverage contained an interview with the Orthodox Patriarch Kirill who shifted the blame even further than Medvedev's »balance« approach onto the very victim of the riots, namely the Caucasians. Kirill evoked the controversial »ethnic criminality« concept as the main cause of the riots, implying that the behaviour of the crowds on Manezhnaia was an understandable, even if extreme reaction to what for the Patriarch was a clear link between certain ethnic groups and crime further exacerbated by the corruption of law enforcement organs. In the context of *Vesti*'s more dialogical approach to reporting, a reference to the North Caucasians' albeit partial responsibility for the Manezhnaia disturbances appeared earlier than on *Vremia*, having been alluded to already in the December 12 broadcast. Evoking the »conflict of cultures« theory, Svanidze spoke about »the people of alien religion and alien culture« who needed to be »taught the local norms of behaviour« if the exacerbation of ethnic tensions was to be avoided.

Both channels included the Manezhnaia riots in their surveys of the main events of the year on December 26. In these final annual broadcasts, both channels in different ways returned to their original tactic of downplaying the overall significance of the events and of their implications for the state of ethnic relations in the country. *Vremia* distilled its Manezhnaia narrative down to the simple story of an ›everyday street fight‹, purging it from any references to racial unrest. *Vesti* in turn claimed that the riots notwithstanding the ›friendship of the peoples‹ was still flourishing in Russia, whose citizens were proud of their legacy of fighting against fascism.

Overall, the two main government-backed channels failed to articulate an ›authoritative discourse‹ about the Manezhnaia riots as the coverage was unable to resolve the contradictions between the representation of Russia as a place where historically rooted, unique ›friendship of the peoples‹ was still flourishing and the narratives of ›ethnic criminality‹ and ›conflict of cultures‹, which reflected popular prejudices, so clearly shared by the reporters and the interviewed representatives of Russia's elites.

NTV

Of all the four channels, NTV most consistently reproduced ethnic and racial prejudices as it relentlessly stereotyped minority communities according to the ›ethnic criminality‹ lens. In NTV's coverage of Manezhnaia ›ethnic criminality‹ emerged as the main cause of the disturbances in particular, and ethnic tensions in Russia in general; the coherence of the channel's narrative was bolstered by selective quoting of authoritative figures and biased visual representational techniques. NTV's preferred ›investigative‹ mode (a legacy of its earlier enthralment with Western news formats) accorded its reporters the leeway to exceed the bounds of the approved sources to which Channel 1 and *Rossiia* were tied and to indulge in free-ranging populist interpretations.

The first Sunday broadcast of NTV on December 12 unashamedly adopted a viewpoint close to that of the Spartak crowds, righteously incensed by the release of Sviridov's assailants whose North Caucasian origin was stressed by the report. Similarly to the first reports on Channel 1 and *Rossiia*, the only mention of racist slogans by NTV was as an ›unfair accusation‹ from unknown sources; overall the violence in the centre of Moscow was attributed to unspecified ›left radical and nationalist organisations‹, i.e., marginal actors on the fringes of the dominant ingroup. This downplaying and externalization of racially motivated

violence continued in subsequent weeks with the programme of December 26 describing the behaviour of Manezhnaia rioters as a mere ›emotional outburst‹.

The reports of December 19 and 26 were unambiguously framed by the narrative about ›problems with unintegrated diaspora communities‹ whose deviant behaviour and criminal actions, rooted in the specificity of their cultures, were presented as the main cause of social tensions across Russia. In the course of these reports the question of ›who is guilty‹ of initiating the riots was raised on several occasions, with the answer always starting with a discussion on ›migrants‹ (›priyezzhie‹), ›including those from the Caucasus‹, who tended ›to behave outrageously and criminally‹ (›naglo i kriminalno‹) (December 19). Moreover, the North Caucasian republics of Russia, from where these ›guests‹ came to Moscow, were depicted as areas where ›criminal gangs have merged with law enforcement organs‹ and where even members of the political elites behaved so offensively that neighbouring Russian regions had to set up special police units to deal with North Caucasian political leaders when they came for visits. Aiming at bolstering the credibility of its coverage, NTV interviewed members of the law enforcement organs in Moscow so that they could provide statistical ›evidence‹ of ›ethnic criminality‹. The coverage furthermore suggested that the criminality of ethnic minorities was largely responsible for the incidents of corruption in local administrations and law enforcement organs across Russia. As the December 19 programme put it: ›National diasporas in large cities have become criminalized; they are in cahoots with local authorities, the police...‹

A selection of quotes from Medvedev and Putin's speeches was also tendentious as the biggest gloss was given to their remarks about problems with un-integrated migrants. The coverage of instances of ethnic tensions involving Russians and North Caucasians – other than Manezhnaia – always adopted the viewpoint of the Russian majority as confirmed in the use of the parenthetical phrase, ›As the local people say...‹ On rare occasions when members of minorities were given a voice, they were quoted as reaffirming the majority viewpoint arguing that their fellow North Caucasians ›bring shame on the country in which we live‹ (December 19).

Visual techniques further reinforced the representation of North Caucasians as the guilty party. Thus, the December 19 report on the aftermath of Manezhnaia opened with images of people in Moscow being checked for the possession of weapons. The hitherto unspecified voiceover was accompanied by footage depicting young Caucasians denying that they held weapons. But the film cut to a weapons haul. The reporter then ›rebutted‹ the young man's verbal denial (complimenting the ›rebuttal‹ of the visual edit):

»And yet they [weapons] do exist. These knives, hatchets, pistols – this entire arsenal – have been confiscated from Russian citizens marching towards each other on Moscow streets.«

The reporter's initial, even-handed phrasing of a *»general«* problem was undermined by visual examples weighted against Caucasians. Similarly in the coverage of Putin's meeting with football fans on December 26 at which the Prime Minister gave his warning that *»inter-ethnic strife«* posed a real threat to Russia, the camera dwelt on the darker-skinned participants as if hinting that Putin's admonitions were directed largely toward them. This was certainly the reporter's own view as he concluded that despite Russia's history of peaceful coexistence of different nationalities, in the North Caucasus as well as in the capital, a new generation has grown up who apparently needs to be taught anew what Russia is and what norms of behaviour its people have. In a further indication that this *»new generation«* consisted of people from the Caucasus and of migrants from elsewhere, the programme ended by criticizing the St. Petersburg educational authorities for producing a Russian language textbook for children of minorities based on folk stories from the Caucasus. The reporter suggested that instead it would have been better to teach them, as everyone else, Pushkin's fairytales.

NTV's position at the boundaries of approved discourse renders the interpretative substratum from which state media outlets constructed their narrative particularly susceptible to re-inflection by the populist voices that cannot be ignored post-1991. Its former status as repository of *»progressive«* infotainment-style television formats only aids that cause (*»commercialism«* and *»liberal democracy«* are no longer synonymous in Russia). NTV's threshold position also allowed it to articulate a discourse with a much greater coherence than Channel 1 and Rossiia were able to do. The former merged to a potentially devastating effect the narrative about *»ethnic criminality«* with criticism of the corruption of Russia's law-enforcement organs, which are themselves also, as it was implied, a victim of such criminality.

REN TV

REN TV made the clearest attempt to interpret the riots as part of a broader inter-ethnic problem, and it was most explicit in its criticism of extreme Russian nationalism and manifestations of racism. Its interpretative prisms were the opposite of those utilised by Channel 1 and Rossiia. It projected the view that *»friendship of the peoples«* was dead in Russia, as the country was gripped by an

intense »conflict of cultures«. In contrast to the government-backed channels' interpretation of the riots as a one-off event, which the authorities quickly managed to put under control, REN TV spoke about »the epidemics of inter-ethnic conflicts« afflicting Russia for which multiple failures of the government and law-enforcement organs were responsible. Using Western-style semi-documentary and »investigative« modes of reporting, the channel's attempt to offer an open discussion of the causes and consequences of the riots paradoxically seems to exacerbate its reliance on concepts and theories replete with ethno-racial prejudices.

The first broadcast of REN TV's Saturday weekly news programme, *Nedelia*, on December 11 made no attempt to conceal the racist nature of the riots, treating them as a major challenge to the Kremlin. In this report, *Nedelia* seemingly endeavoured to avoid concessions to the right, curtailing references to the possibility that the behaviour of the so-called diaspora communities could also be regarded as problematic. The issue of uncontrolled »migration from the periphery to large cities« was briefly noted as causing tension, but was accompanied by a reporter's observation that »Visitors (priezzhie) acquire weapons in order to defend themselves from aggressive aborigines (aborigeny)«. The clearly tongue-in-cheek use of the word »aboriginals« in relation to permanent residents of cities in European Russia at this stage seemed to indicate the channel's understanding of the problematic nature of the term »priezzhie«.

In the subsequent broadcast of December 18, however, the *Nedelia* coverage began to reflect a shared perception of the responsibility of Caucasians for social tensions in Russia's big cities. Dwelling on the causes of the riots, *Nedelia* attributed a dominant explanatory power to the »conflict of cultures« lens. Within this context, *Nedelia* suddenly began to »balance« its opposition to ethnic Russian nationalism with a concern about the asocial behaviour of North Caucasians.

The over-reliance on the »conflict of cultures« lens lacking a firm ideological mooring produced further contradictions in REN TV's coverage. While strongly condemning the racist tone of the demonstrations, the programme itself promoted a racialising worldview. In the *Nedelia* broadcasts Slavs and Caucasians were depicted as two neatly demarcated groups with immutable behavioural norms. Like Channel 1 and Rossiia, REN TV suddenly began to racialise the words »priezzhie« and »gosti« (visitor and guest), using them as a collective definition of anyone non-Slavic, irrespective of their citizenship or length of residence in Moscow. Likewise, the expression »korennoi moskvich« (indigenous Moscovite) was applied by REN TV journalists solely to ethnic Russians/Slavs, even though

the word *›korennoi‹* (indigenous) strictly speaking merely pertains to a long-term resident of a particular location (Barkhudarov et al. 1958: 133).³

Contrary to the Kremlin-sponsored discourse of a pan-Russian civic nation whose multi-ethnic population is bound together by common efforts to build a strong state, REN TV's coverage of the December riots represented Russia's different ethnic groups as separate nations (*natsii*) among whom only Russians were identified with the country as a whole. It seems to be the Soviet-era conflation of ethnicity and nationality and the linking of ethnically-defined nationality to discrete territorial space the post-Soviet discourses of Russian nationhood have failed to overcome, which caused REN TV's reporters to implicitly place Dagestanis, Chechens and Ingush permanently residing in Moscow under the umbrella term of *›priezzhie‹*. (Tolz 2014, forthcoming) North Caucasians invited to speak on the programme seemed to have internalised their own othering. This was reflected in the arguments of a Chechen student activist living in Moscow. Despite the fact that he had moved to the Russian capital as a child, the student accepted the external definition of himself as an outsider whose personal behaviour was responsible for shaping a collective image of his nation (Chechnya) in the eyes of the host (ethnic Russian) society: »Those who take out knives put their nation into shame ... In other cities ... we should demonstrate [the best sides] of our culture, of our nation.« (December 25)

REN TV attempted to be more inclusive than the state-backed channels in the range of actors to whom it gave a voice. And so it *›balanced‹* statements by representatives of extreme Russian nationalist groups and nationalist opposition in the Duma, who in a lengthy interview spoke with the President of Ingushetia about *›ethnic criminality‹* as the main source of social tensions. He boldly criticized the Russian media for its selective reporting of the ethnicity of criminals and Russian politicians for expressing ethno-nationalist biases. And yet, similar to the situation with Channel 1 and Rossiia, REN TV's hybrid of sources and ideas failed to gel, while its condemnation of racism was undermined by the reporters' own interpretation of ethnicity and nationality through a racialising lens.

3 However, between the 1860s and 1917 the expression *›korennoi narod‹* was applied in official and popular discourses specifically to the Russian population. It is this usage, which was rejected in the Soviet period, that seems to be influencing today's utilization of the word *›korennoi‹*.

CONCLUSION

Using the coverage of the Manezhnaia disturbances as a case study, this article considered the discursive constructions of ethnic relations and Russian nationhood in the country's *'mediasphere'*. Structured as a spectrum running from centre (Channel 1) through Rossiia, this mediasphere leavens its official line with a strictly managed pluralism to a periphery serving as a two-way filter to extra-official realms: popular-nationalist (NTV) and liberal-progressive (REN-TV). Our findings suggest that in their often unreflective reproduction of ethnoracial stereotypes, Russian media practices are not dissimilar to what can be observed in Western media. Russian TV's tendency to emphasize negative characteristics of the ethnic *'outgroup'* and downplay or deny those of the dominant *'ingroup'* in the reporting on migrants and ethnic minorities, its biased application of ethnic labels in reporting crime and the coverage of ethnic conflict from the perspective of the Slavic majority all find parallels in Western media reporting. (van Dijk 1991) And yet, as the analysed material suggests, Russian media discourses seem to be marked by a particularly striking laxity with respect to terminology and conceptual apparatus when dealing with the issues of nationalism, ethnicity and race. Overall not surprisingly, this laxity seems to be particularly manifested in the peripheries of the *'mediasphere'*; yet at a first glance it seems somewhat paradoxical that these peripheries are not only nationalist (NTV), but also *'liberal'* (REN-TV). It is the reasons behind this and the results of this extremity in the adoption of racialising terms and viewpoints across all channels that this article aimed to account for.

On the one hand, we have argued that potentially inflammatory narratives, which the TV channels articulated about the Manezhnaia riots, reflect the legacy of Soviet nationalities policies incapable of creating a unified state constructed on a pseudo-civic basis. Yet they maintain the dominance of its most powerful contingent (the *'russkie'*), whilst often unwittingly fostering separate identities of national minorities of vastly differing statuses. The current narratives about Russia as a national community in which the terms ethnicity and nationality continue to co-exist in an incoherent amalgam of mutually exchangeable terms reflect the division of Soviet and then Russian federal space into multiple territories inhabited by *'titular nationalities'*. The fact that the one territory which remains without a titular nationality is Russia (*'Rossiia'*) has historically engendered major contradictions in the Soviet and post-Soviet approaches to the nationalities question. It has also exacerbated inter-ethnic tensions, whose resolution has not been brought any closer by vigorous nation-building efforts of the Russian government during the last decade. On the other hand, the Russian media currently op-

erate in an environment shaped by the lack of a single ideological framework and in which dialogical polemics with society and oppositional forces are playing a much greater role than in the past. This inevitably makes the media open to infiltration by ideas and modes of reporting, previously viewed as alien, while making it much more difficult for even the state-backed media to articulate a coherent discourse with the authoritative power, than it was the case in the Soviet times of ideological control and a clearer relationship between the political authorities and broadcaster.

The peculiarity of the current usage of words like *›visitors‹* and *›guests‹*, replete with prejudicial assumptions, in describing people who are bona fide citizens of the Russian (Rossiiskaia) Federation and of the inappropriately ethni-cised references to Moscow's *›indigenous population‹* has its origins in this specific political and media environment. The apparent absence of *›race‹* within the amalgam belies its overarching influence on the deployment of the terms and concepts by which it is constituted. The continuing unwillingness to acknowledge the truth about racism in Russia accounts for both its persistent substitution with euphemisms such as *›xenophobia‹* or *›extremism‹*, as well as the adoption of the latently racist formulation *›person of non-Slavic appearance‹*.

Furthermore, a profound uncertainty about how nation, ethnicity and race should be conceived in general and in particular in the context of Russia as well as the perceived need to respond to popular fears and prejudices, account for often unreflective and at times potentially inflammatory use of different political persuasions of theories with racialising undertones by broadcasters such as *›ethnic criminality‹* and *›culture conflict‹*. As recent research into the origins of ethnic conflict has shown, narratives about *›ethnic criminality‹* have a particularly powerful potential to act as a catalyst for violence against ethnic other. These narratives project onto *›the future victims of violence the very impulses entertained by those who will victimize them‹* as they tend to attribute responsibility for violence to the victim. (Horowitz 2001: 77) We have encountered precisely this projection in the TV coverage of Manezhnaia. The *›culture conflict‹* argument with its tendency to dehumanize ethnic other has its own conflict-generating power, even if in a less strongly pronounced form. (Osipov 2010) In other words, *›banal‹* or latent racism in the television coverage of Manezhnaia has the power to unwittingly fuel the very sentiments which national broadcasters aimed to criticize or silence.

BIBLIOGRAPHY

- Barkhudarov, S. G., et al. (eds.) (1958): *Slovar russkogo iazyka*. Vol. II. Moscow.
- Burlakov, V. N. (2004): *Kriminologiya. Uchebnik dlja vuzov*. St. Petersburg.
- Erikson, E. V. (1906): »Ob ubiistvakh i razboiakh na Kavkaze«. In: <http://velesova-sloboda.vho.org/antrop/1917.html> (accessed 11.03.2014).
- Fredrickson, George (2002): *Racism. A Short History*. Princeton/NJ.
- Golik, Iu. V. (2010): »Prestupnik ne imeet natsionalnosti«. In: *Nezavisimaja gazeta*, 21 December.
- Horowitz, David (2001): *The Deadly Ethnic Riots*. Berkeley/CA.
- Martin, Terry (2001): *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*. Ithaca/NY.
- Mogilner, Marina (2008): *Homo imperii. Istorija fizicheskoi antropologii v Rossii (konets XIX-nachalo XX vv.)*. Moscow.
- Osipov, Alexander (2010): »Minority Questions: Ethnicity, Discrimination, and Extremism in Russia«. In: *Problems of Post-Communism*, 2, 50-60.
- Prina, Federica (2011): »Homogenisation and the »New Russian Citizen«: A Road to Stability or Ethnic Tension«. In: *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, 1, 59-93.
- Todorov, Tzvetan (1993): *On Human Diversity. Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, Cambridge/MA.
- Shnirelman, V. A. (2005): »Rasizm: vchera i segodnia«. In: *Pro et Contra*, 2, 41-65.
- van Dijk, Teun (1991): *Racism and the Press*. London.
- Tishkov, Valery (1997): *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union*. London.
- Tolz, Vera (2014 forthcoming): »Russia: Exiled, Submerged, Restored«. In: Simon Dixon (ed.), *Oxford Handbook of Modern Russian History*. Oxford.

Homophobie und Rassismus

Eine figurationssoziologische Betrachtung des Falles von Bayard Rustin

NICOLE HIRSCHFELDER

Als Präsident Obama im Jahr 2013 die *Presidential Medal of Freedom* posthum an Bayard Rustin verlieh, ehrte er damit eine noch immer wenig bekannte Schlüsselfigur der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung.¹ Der Afroamerikaner Bayard Rustin (1912-1987), der sich unter anderem als Hauptorganisator des *March on Washington for Jobs and Freedom* (1963) verdient machte, war jedoch nicht nur ein von frühester Jugend an überzeugter Pazifist und später führender Strategie dieser historischen Emanzipationsbewegung. Er engagierte sich zeitlebens und weltweit als professioneller Aktivist gegen verschiedenste Formen von Unterdrückung und überschritt auch in seinem Privatleben sozial etablierte Grenzen: Zu einer Zeit, in der Homosexualität noch ein gesellschaftliches Tabu darstellte, verleugnete Rustin seine Liebe zu Männern nicht und wurde daher wiederholt als Angriffsfläche für die Bürgerrechtsbewegung betrachtet und benutzt.

Trotz seiner wichtigen Rolle als Menschen- und Bürgerrechtler – vor, während und nach der Bürgerrechtsbewegung – fristet Rustin nach wie vor weitestgehend ein Schattendasein im öffentlichen Gedächtnis. Verglichen mit dem Bekanntheitsgrad, den andere Persönlichkeiten dieser Zeit, wie zum Beispiel Dr. Martin Luther King, Jr. oder Malcolm X erreichten, erhielt Rustin nicht einmal einen Bruchteil der öffentlichen Anerkennung, die diesen beiden Aktivisten zuteilwurde und geriet schon kurz nach seinem Tod nahezu vollständig in Vergessenheit. Dies ist verwunderlich, denn obwohl Rustin zu Lebzeiten aus zahlrei-

1 <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/08/08/president-obama-names-presidential-medal-freedom-recipients> (Zugriff: 30.08.2013)

chen Gründen immer wieder umstritten war, galt er als Mann von besonderer Strahlkraft, dem es gelang, Menschen in seinen Bann zu ziehen. (Podair 2009: 29) Besonders nach seiner sehr erfolgreichen Organisation des *March on Washington* erlangte Rustin einen verhältnismäßig hohen Bekanntheitsgrad, war ein begehrter Redner, wurde zunehmend politisch tätig und veröffentlichte zahlreiche Artikel zu aktuellen sozialen und politischen Themen. (Levine 2000: 147)

Genauso wenig wie diese Erfolge einzig und allein auf Rustins außergewöhnlichen Charakter zurückzuführen sind,² genauso wenig sollte jedoch sein Verschwinden aus den Geschichtsbüchern ausschließlich mit ihm als Individuum und seiner ›besonderen‹, das heißt vielschichtigen Persönlichkeit erklärt werden. Vor allem im Hinblick auf soziale Ausgrenzungssphänomene, denen sich Rustin zum Beispiel in Form von Rassismus oder Homophobie ausgesetzt sah, liefert eine einseitige Betrachtung, in der gesellschaftliche Zusammenhänge völlig außer Acht gelassen werden, keine erhellenden Einsichten. Perpetuiert wird stattdessen unter Umständen lediglich der *Status quo*, in dem Diskriminierungen als gegeben hingenommen, aber die dahinterliegenden Machtverhältnisse nicht hinterfragt werden.

Die Tatsache, dass Rustin auch heute noch der breiten Bevölkerung kaum ein Begriff ist, ist in erster Linie auf eine etwa zehnjährige Lücke in der Literatur über ihn zurückzuführen. Erst nämlich in den späten Neunzigern und zu Beginn des neuen Jahrtausends fanden die Biographie und Geschichte Rustins wieder vereinzelt Beachtung. Die, wie es vielleicht zunächst erscheinen mag, wenigen Jahre, in denen das Gedenken an Rustin nicht aktiv vollzogen worden war, hatten jedoch bereits dazu geführt, dass sein Name nicht zu denen zählte, an die in Schul- und Geschichtsbüchern als führende Köpfe der Bürgerrechtsbewegung erinnert wurde. (D'Emilio 2003) Demnach trug schon der bloße Umstand, dass etwa eine Dekade nach seinem Tod eine geringe Anzahl von Büchern (Levine

2 Zum Beispiel kann Rustins Sozialisation als Quäker langfristige, relationale Aufschlüsse darüber liefern, warum dieser politisch tätig wurde. Denn zum einen besitzen nach dem spirituellen Verständnis dieser Glaubensgemeinschaft alle Menschen den gleichen Wert. Zum anderen ist die religiöse Überzeugung der Quäker untrennbar damit verbunden, diese aktiv in der Welt zu praktizieren, das heißt, zum Beispiel, sich politisch zu engagieren. (Hamm 2006) Die damit verbundenen, langfristigen gesellschaftlichen Faktoren, die Rustins Aufstieg trotz etwaiger Widrigkeiten nicht als bloßen Zufall, sondern im Kontext sozialer Gefüge begreifen, sollen im Folgenden jedoch nicht weiter ausgeführt werden, da der Schwerpunkt dieser Betrachtung auf zwei spezifischen Aspekten der Ausgrenzung liegt, welche durch gesellschaftliche Machtverhältnisse entstehen und verstärkt werden.

2000, Podair 2009, Miller 2005, Carbado/Weise 1999, D'Emilio 2003) und auch ein Dokumentarfilm (Kates/Singer 2003) über ihn veröffentlicht wurde, wieder maßgeblich dazu bei, Rustins Bekanntheitsgrad zu erhöhen. Diese Beobachtungen könnten zunächst darauf schließen lassen, dass sowohl das Vergessenwerden als auch die ›Wiederentdeckung‹ Rustins eng mit ihm als Person verknüpft sind. Dies würde bedeuten, dass beide Prozesse somit lediglich im Hinblick auf das Gedenken an Rustin relevant sind.

Die Lücke im öffentlichen Gedenken an Rustin entspringt jedoch nicht nur aus sozialen Entwicklungen der Vergangenheit, sondern hat auch Auswirkungen auf selbige und ist daher für die Gegenwart und Zukunft von gesellschaftlicher Bedeutung. Die Tatsache, dass Rustins Verdienste zumindest ansatzweise wieder Anerkennung finden, sollte demnach nicht nur individuell auf ihn und seine Laufbahn bezogen betrachtet werden. Die Publikationen über ihn bedeuteten zum einen eine späte Würdigung seines Lebenswerks und bereicherten zum anderen auch das Forschungsfeld zum gesamten amerikanischen *Civil Rights Movement*, indem bereits allein durch das Erzählen von Rustins Geschichte der *Vielfalt* dieser Bewegung wiederum ein kleines Stück weit Rechnung getragen wurde. Während Wissenschaft und Historiographie in der Vergangenheit also durchaus die Diversität der Bürgerrechtsbewegung reflektiert haben und dies auch in zunehmendem Maße tun (McGuire/Dittmer 2011, Euchner 2010, Sugrue 2009), wird diesem Aspekt in Schulbüchern und somit auch in der breiten Öffentlichkeit nach wie vor kaum Beachtung geschenkt³. In der Tat sind insgesamt nur sehr wenige Personen und Gruppen aus dieser Zeit allgemein bekannt.

Dies hat zur Folge, dass in weiten Teilen der Gesellschaft noch immer ein oberflächliches Bild der Bürgerrechtsbewegung die Regel ist, in dem die Heterogenität der zahlreichen Initiativen, Gruppierungen und Persönlichkeiten stark – wenn nicht ganz – in den Hintergrund rückt: Gemäß dieser Perspektive wurde die Emanzipation der Schwarzen maßgeblich vom allgemein anerkannten und geschätzten Dr. Martin Luther King, Jr. und seinem weniger akzeptablen, weil, so heißt es, nicht-pazifistischen ›Gegenspieler‹ Malcolm X vorangetrieben. (Waldschmidt-Nelson 2002) Diese polare Betrachtung wirkt sich jedoch nicht nur stark auf die Wahrnehmung der gesamten Bürgerrechtsbewegung aus, sondern schreibt implizit auch die Denk- und Handlungsstrukturen des Rassismus fort, indem beide Bürgerrechtler noch immer an den Maßstäben der nach wie vor

3 Die Durchsicht der meistgenutzten Geschichtsbücher an amerikanischen High Schools und Universitäten bestätigt diese These. Rustin wird darin entweder gar nicht oder nur marginal erwähnt (<http://www.historytextbooks.org/adopted.htm>, Zugriff: 28.05.2012).

dominanten weißen Mehrheit gemessen und dementsprechend be- oder sogar verurteilt werden.

Wie bereits erwähnt, bildet die Literatur zu Rustin zusammen mit Werken zu anderen, weniger bekannten Aktivisten, ein wichtiges Gegengewicht zu der oben genannten Erinnerungskultur der Bürgerrechtsbewegung. Während die wachsende Zahl von Publikationen zu diesen, umgangssprachlich oft als ›Außenseiter‹ bezeichneten Aktivisten grundsätzlich zu begrüßen ist (Bailey/Easson 2009, Stockley 2005), bleibt jedoch die Frage bestehen, warum an viele von ihnen (zunächst) nicht erinnert wurde und sie daher in Vergessenheit gerieten. Diese Frage nicht nur in Bezug auf Rustin, sondern auch im Hinblick auf eine Reihe weiterer Bürgerrechtler zu stellen, die in vielen Fällen augenscheinlich keine nennenswerten Gemeinsamkeiten mit ihm aufweisen, ist an dieser Stelle zentral.

Diese Perspektive nämlich nimmt jene Individuen nicht einzeln, im Sinne von isoliert, sondern im Kontext ihres größeren, sozialen Gefüges in den Blick. Somit spielt nicht nur die Gesellschaft in Rustins Geschichte, sondern auch Rustins Fall innerhalb der bzw. für die (damalige wie heutige) Gesellschaft eine wichtige Rolle. Damit unterscheidet sich diese Sichtweise von der bislang gängigen Perspektive auf die Gründe für Rustins Schattendasein. Diese führte das Phänomen hauptsächlich auf seine Persönlichkeit bzw. seine Person im Hinblick auf die (repressive) Zeit, *in der er lebte*, zurück. (Szymczak 2001: 585-590) Häufig ging diese Betrachtung von Rustins Vita allerdings auch damit einher, dass er isoliert von seinen Zeitgenossen und damit, wie oben bereits erwähnt, separat von anderen (ebenfalls kaum bekannten) Aktivisten behandelt wurde. Hinzu kam, dass Rustins Schicksal im Zuge dieses Prozesses implizit auch als ›zur Vergangenheit gehörig‹ erklärt wurde. Der Relevanz der jeweils *gegenwärtigen* Machtverhältnisse im Zusammenhang mit der (Nicht-)Rezeption von Rustins Fall wurde also keine ausreichende Beachtung geschenkt. Stattdessen konnte der Eindruck entstehen, Rustin sei ein Sonderling gewesen, dessen Lebensgeschichte keine nennenswerte Bedeutung für das durchschnittliche Mitglied einer Gesellschaft – sei es damals oder heute – habe.

Tatsächlich erscheint Rustin als Individuum in gewisser Weise prädestiniert für diese Form der Kritik. Bis heute wird er dementsprechend weitestgehend noch immer als Außenseiter rezipiert. Auch in der nun vorhandenen, geringen Anzahl von Publikationen zu Rustin werden die ›Gründe‹ für seine Ausgrenzung, wie z. B. seine (verhältnismäßig) offen gelebte Homosexualität, seine früheren Sympathien für den Kommunismus oder seine Hautfarbe, benannt und in Teilen bzw. ansatzweise, z. B. psychologisierend, erklärt. (Levine 2000, Podair 2009, Miller 2005) Jedoch wird das Phänomen des Nicht-Erinnert-Werdens nicht wirklich in seinen größeren *sozialen* Zusammenhängen hinterfragt. Dabei

handelt es sich nicht zwangsläufig um ein vorsätzliches Defizit der bis dato existierenden Literatur. Es ergibt sich eher sowohl aus dem quantitativen Mangel an Arbeiten zu Rustin einerseits, als auch aus den gesellschaftlich tiefverwurzelten Denkstrukturen andererseits.

Es sind jedoch vor allem diese gesellschaftlichen Denk- und Handlungsstrukturen, welche bis heute oft ein sofortiges Verständnis der ›Gründe‹ für die Ausgrenzung Rustins ermöglichen, die auch Aufschluss darüber liefern, warum er in Vergessenheit geriet. Die bloße Betrachtung von Rustins Leben liefert zumindest keine wirklich plausible Erklärung für seine Marginalisierung. Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass all die oben genannten Faktoren bereits zu Beginn von Rustins Karriere bestanden und auch weitestgehend bekannt waren. Allein diese Tatsache hätte, so würde man zumindest aufgrund des sozial-politischen Klimas zu dieser Zeit glauben, eigentlich schon das sichere Ende aller politischen Ambitionen bedeuten müssen. Zweifellos waren Stigmatisierungen aufgrund seiner Hautfarbe, seiner pazifistischen oder politischen Überzeugung oder seiner Sexualität ein steter Begleiter in Rustins Leben. Verschiedene Formen von Diskriminierung behinderten ihn immer wieder im Laufe seiner Karriere, konnten ihn aber dennoch nie davon abhalten, sich unter anderem als Mentor von Dr. Martin Luther King, Jr. in der Bürgerrechtsbewegung zu engagieren und sich danach bis zum Ende seines Lebens für Menschenrechte inner- und außerhalb der USA einzusetzen. (D'Emilio 2003: 348 f., 235-240, 479-483)

Rustins Schicksal ist allerdings keinesfalls als Ausnahme oder Einzelfall zu betrachten. Vielmehr ermöglicht uns sein konkretes Beispiel, einen generellen sozialen Mechanismus präzise aufzuzeigen. In der Tat deutet die scheinbar paradoxe Tatsache, dass die Stigmatisierungen, denen sich Rustin trotz der widrigen gesellschaftlichen Umstände *während* seines Lebens ausgesetzt sah, offenbar weniger effektiv waren als dieselben nach seinem Tod, auf eine Annahme hin, die auch über den Fall von Rustin hinaus Gültigkeit besitzt: Nämlich, dass es sich bei Diskriminierungsformen, wie Rassismus oder Homophobie, lediglich um ›Rechtfertigungsstrategien‹ für Unterdrückung im Allgemeinen handelt. Diese sind oder müssen demnach noch nicht einmal substantiell begründet oder faktisch nachweisbar sein. Viel entscheidender für ihre Wirksamkeit ist in diesem Zusammenhang, dass sie in einer gesellschaftlichen Konstellation oder Figuration entstehen bzw. fortbestehen, in der eine Gruppe mächtiger ist als eine andere. Dadurch ist erstere befähigt, jene Stigmatisierungen anderen gegenüber *quasi* als Bedingung für die Zugehörigkeit zu ihrer (mächtigeren) Gruppe zu erklären,

womit wiederum Vorteile und Privilegien für die einzelnen Mitglieder verbunden sind.⁴

Das bedeutet, trotz der Willkür, auf der Stigmatisierungen im Kern basieren, kann ihre Wirksamkeit durch ihre Akzeptanz von einer Gruppe, die diese Unterdrückung weiterhin gutheißt und/oder praktiziert, gesichert werden. Darüber hinaus können unterschiedliche Diskriminierungen, wie es bei Rustin zum Beispiel bei den Aspekten ›Homophobie‹ und ›Rassismus‹ der Fall ist, sich jeweils – *trotz* oder gerade *wegen* ihrer scheinbaren Unverbundenheit – gegenseitig verstärken und haften deshalb ihren Opfern besonders nachhaltig an. Die wechselseitige Verstärkung der beiden Aversionen geschieht vor allem durch das (unter Umständen unbewusste) Etablieren einer Verknüpfung zwischen jenen vermeintlich nicht zusammenhängenden Stigmatisierungsformen. Auch diese Verbindung zwischen zwei völlig unterschiedlichen Aspekten ist *de facto* nicht vorhanden, sondern kann nur deshalb hergestellt werden, weil die gesellschaftlichen Machtverhältnisse dies zulassen.

Wie arbiträr die *Gründe* für Ausgrenzung letztlich sind, wird besonders deutlich, wenn man näher betrachtet, mit welchen weiteren, scheinbar noch weniger ›plausiblen‹ Stigmatisierungen die zuerst eingeführten Denunziationen nach und nach (sowohl bewusst als auch unbewusst) verknüpft werden. Wie später noch ausführlicher dargelegt wird, erweist sich hier zum Beispiel die Assoziation der scheinbar in keiner Weise zusammenhängenden Bereiche, Sexualität und Politik, anhand von Homosexualität mit Kommunismus und umgekehrt, als ein konkretes Exempel für diesen Vorgang. Ohne eine Hinterfragung der oben beschriebenen gesellschaftlichen Dynamik führen diese und ähnliche Prozesse sukzessiv dazu, dass die bestehenden Machtverhältnisse unterstützt und auf diese Weise, trotz vermeintlicher Veränderungen an der Oberfläche, letztendlich doch aufrechterhalten werden.

Anhand von Homophobie und Rassismus soll daher nun der Frage nachgegangen werden, auf welche Weise speziell diese beiden Phänomene miteinander verknüpft sind. Die genauere Analyse dieser konkreten Kombination von Stigmatisierungen ist jedoch auch auf einer allgemeineren gesellschaftlichen Ebene zu verstehen. So soll dargelegt werden, dass eine Betrachtungsweise, welche die eigentliche Diskriminierung, wie z. B. Homophobie, als Ursache für die (erfolgreiche) Ausgrenzung einer homosexuellen Person oder Personengruppe benennt, zwar *ein* durchaus ernstzunehmendes Symptom der zugrundeliegenden Macht-

4 Die in den vorangegangenen beiden Absätzen angeführten Gedanken greifen bereits die Hauptaspekte aus Norbert Elias und John L. Scotsons Studie *Etablierte und Aufenseiter* auf, worauf im Nachfolgenden noch ausführlicher eingegangen wird.

konstellation erfasst, dabei jedoch Gefahr läuft, den eigentlichen, unter Umständen tiefer liegenden Konflikt, nämlich das Machtdifferential zwischen zwei Gruppen, aus dem Blick zu verlieren.

Mit anderen Worten: Die Konzentration auf lediglich einen ›Problembereich‹ wie Homophobie kann dazu führen, dass neue oder andere Ausformungen der gleichen Machtkonstellation nicht in diesem größeren Kontext betrachtet werden und deshalb das ihm zugrunde liegende, oftmals *unveränderte* Machtdifferential keine Beachtung findet. Stigmatisierungsformen wie Rassismus und Homophobie isoliert voneinander zu problematisieren ermöglicht somit *quasi* in entscheidendem Maße ihren jeweiligen Fortbestand. Denn indem die Verknüpfungen zwischen diesen (und weiteren) sozialen Verflechtungen nicht in Betracht gezogen werden, bleiben genau jene (gesellschaftlichen) Machtverhältnisse verborgen, die für eine immer wieder neue Anpassung und somit Aktualisierung der jeweiligen Stigmatisierung sorgen.

Die von Norbert Elias und seinem Kollegen John L. Scotson als solche benannte ›Etablierten-Außenseiter-Figuration‹, die sie in ihrer Studie *Etablierte und Außenseiter* anhand einer Fallstudie untersuchen, bietet ein figurationssoziologisches Rahmenwerk an, um soziale Machtverhältnisse von einer neuen Perspektive zu betrachten. Elias verwendet den Begriff der Figuration, um die zahlreichen sozialen Verflechtungen zwischen Individuen zu beschreiben. Mit diesem Terminus werden also die Interdependenzen und vor allem die (auch langfristigen) Prozesse zwischen diversen Menschen und Gruppierungen betont. Zudem unterstreicht Elias, dass jedes Individuum stets im jeweiligen figurationalen Kontext betrachtet werden muss und distanziert sich somit von rein substantialistischen Sichtweisen. (Korte 1997: 156 f.)

Der *Etablierte und Außenseiter*-Ansatz mag unter Umständen zunächst als simplifizierend erscheinen, da er, wie bereits erwähnt, nicht zwischen den einzelnen Formen von Stigmatisierung differenziert, sondern sein primäres Augenmerk auf das Machtdifferential, das diese unterschiedlichen Symptome hervorbringt, legt. Besonders diese Generalisierung von Unterdrückungsmechanismen ermöglicht es jedoch, gerade bei den Themen Sexualität und Rassismus, noch immer existierende, essentialistische Erklärungsansätze zu überwinden. Elias und Scotson nehmen also grundsätzlich die (größere) Machtordnung in den Blick, in der von den jeweiligen Etablierten gewisse Rechtfertigungen für Diskriminierung zum Zwecke der Aufrechterhaltung der Verhältnisse gefunden werden.

Um die Erkenntnisse von Elias und Scotson nun auf Rustins Fall anzuwenden, ist es erst einmal notwendig, die ›Etablierten-Außenseiter-Figuration‹ in ihren Grundzügen zu erklären. Dabei ist es zunächst wichtig zu erwähnen, dass

diese Studie einer konkreten Gemeinschaft – wie auch Rustins Beispiel – nicht als Einzelfall, sondern vor allem für das Verständnis größerer gesellschaftlicher Zusammenhänge zu sehen ist. Im Zentrum von *Etablierte und Außenseiter* steht eine englische Dorfgemeinde namens Winston Parva. Die Ausgangsfrage der Wissenschaftler war, es zunächst zu ergründen, warum in einem Teil dieses Ortes eine, wie behauptet wurde, deutlich höhere Kriminalitätsrate vorzufinden war als in den anderen Nachbarschaften. Schon nach kurzer Zeit rückten jedoch die *Beziehungen* zwischen den Einwohnern der unterschiedlichen Viertel, die jeweils von stark abweichenden Selbst- und Fremdbildern geprägt waren, in den Vordergrund der Studie.

Auffällig war, dass sich die alteingesessenen Bewohner, die Etablierten, für bessere Menschen hielten und die neu zugezogenen Dorfbewohner auf verschiedenste Weise zu Außenseitern erklärten. Dies war besonders erfolgreich, da die Außenseiter keine der ›Merkmale‹ wie z. B. eine andere Hautfarbe oder eine andere Religion aufwiesen, die ›normalerweise‹ eine derartige kollektive Ablehnung hervorrufen. Die einzige Diskrepanz zwischen den Gruppen bestand in der unterschiedlich langen Dauer der Zeit, seit der die jeweiligen Einwohner in Winston Parva lebten. Aufgrund der Tatsache, dass die Außenseiter somit keine nennenswerten äußerlichen oder ideellen Gemeinsamkeiten aufwiesen, waren sich die darunter subsumierten einzelnen Individuen also zunächst nicht bewusst, dass sie eine Gruppe bildeten.

Dieser Umstand verschaffte den Etablierten wiederum einen weiteren (zeitlichen) Vorteil, da sie die negativen Urteile über die Außenseiter untereinander ohne deren Gegenwehr verbreiten und verfestigen konnten. Dies geschah vor allem durch das Praktizieren von Klatsch und Tratsch, in denen die Etablierten das positive Wir-Bild ihrer Gruppe stärkten und das negative Sie-Bild anhand von negativen Einzelfällen auf die gesamte Gruppe der Außenseiter übertrugen. Besonders letzterer Aspekt trug maßgeblich zur Bestätigung und Verfestigung der Machtposition der Etablierten bei, da auf diese Weise augenscheinlich zumindest immer *ein* Beweis für die Minderwertigkeit der Außenseiter erbracht werden konnte. Die Tatsache, dass es sich dabei um Verallgemeinerung handelte, wurde schlichtweg verschwiegen und verschwand im Laufe der Zeit aus dem Bewusstsein. (Elias/Scotson 1993)

›Etablierten-Außenseiter-Figurationen‹ sind jedoch, wie bereits erwähnt, nicht nur in dem eng begrenzten Rahmen von Winston Parva zu finden. Wie besonders im konkreten Beispiel von Rustin deutlich wird, spielen sie sich häufig auf und in mehreren gesellschaftlichen und zeitlichen Ebenen ab und erschweren daher die Analyse. Wie wichtig diese komplexe Betrachtungsweise ist, wird jedoch an der Bedeutung der zeitlichen Sphäre in Rustins Fall besonders deutlich,

da sich die Wahrnehmung seiner Person nach seinem Tod im Vergleich zu derselben während seines Lebens stark veränderte: Zu Lebzeiten wurde Rustin beachtet und zum Teil sogar gewürdigt. Nach seinem Tod aber wurde entweder nur selektiv, das heißt, an bestimmte Aspekte seiner Persönlichkeit oder gar nicht an ihn erinnert. Allerdings kann diese Beobachtung paradoxerweise auch *nicht* als Indikator dafür gesehen werden, dass sich die eigentliche Machtordnung ebenso maßgeblich verändert hätte. Vielmehr ist zu vermuten, dass die ›Nicht-Erinnerung‹ von Rustin darauf hindeutet, wie *wenig* sich die eigentliche Machtordnung, in diesem Fall die Dominanz der Weißen, gewandelt hat.

Um diese Behauptung zu verstehen, ist es gerade bei Diskriminierungsformen wie Rassismus notwendig, diese stets vor dem Hintergrund der langfristigen Entwicklungsprozesse der jeweiligen Figurationen zu betrachten. Insbesondere im Hinblick auf Rassismus im Zusammenhang mit Homophobie sollte die verhältnismäßig kurze Dauer von Rustins Leben einerseits im Zusammenhang mit der für seinen Fall relevante, Generationen zurückliegenden Vergangenheit gesehen werden. Andererseits muss jedoch auch die Zeit nach seinem Tod in Betracht gezogen werden, da sich nur auf diese Weise das Zusammenspiel und vor allem die Persistenz beider Stigmatisierungen begreifen lässt.

So sind als Etablierte zum Beispiel keineswegs nur die (rassistischen) Weißen während Rustins Leben und nach seinem Tod zu verstehen. Zwar bilden jene, die alle, deren Hautfarbe nicht als weiß wahrgenommen wurde, ausgrenzten, ebenfalls eine Gruppe von Etablierten, jedoch nicht die einzige. Es könnte allerdings gemutmaßt werden, wie anhand von Rustins Fall deutlich werden wird, dass es sich bei der eben erwähnten Art von Etablierten um eine *besonders mächtige* Gemeinschaft handelt. Es gab aber auch andere Gruppen, in der sowohl Schwarze als auch Weiße die Etablierten bildeten. Zum Beispiel machten ihre Mitglieder Menschen mit unterschiedlichster Hautfarbe, Einkommen oder politischer Gesinnung in diversen Figurationen aufgrund ihrer Sexualität zu Außenseitern. Diese Eigenschaften dienten jenen Etablierten als Gründe für die Ausgrenzung all jener, die nicht in heteronormativen Lebensformen lebten. Besonders die figurationale Perspektive auf die weitverbreitete Diskriminierungsform der Homophobie macht an dieser Stelle deutlich, dass es sich bei der Frage nach ›den Etablierten‹ um ein hautfarbenübergreifendes Phänomen handelt.

Interessant an Rustins Fall ist vor diesem Hintergrund nun jedoch vor allem, dass in einigen Quellen seine Homosexualität als ein Grund für die entweder kaum verspätete Unterstützung aus der so genannten *Black Community* genannt wird (Carbado 2009: 225 ff.), was zumindest zum Teil erklären soll, warum Rustin in Vergessenheit geriet. Es wird also suggeriert, Rustin habe unter anderem deshalb eine wichtige Lobby – die *Black Community* – nicht hinter sich gehabt,

weil er schwul war. Im Gegensatz dazu schien jedoch die Tatsache, dass Rustin schwarz war, offenbar kaum eine bzw. eher eine untergeordnete Rolle für sein Vergessen-Werden in der breiten Öffentlichkeit zu spielen, zumindest wird darauf nicht in ähnlicher Weise rekurriert.

Eine Erklärung für letztere Beobachtung könnte vor allem der zur Zeit der meisten Publikationen noch landläufige Glaube an *Color Blindness* sein. Nach dieser, besonders in den 80er und 90er Jahren vornehmlich unter Weißen weitverbreiteten und bis heute ihre Kreise ziehenden Vorstellung spielte die Hautfarbe eines Menschen, im Gegensatz zu seinen Fähigkeiten oder seinem Charakter, nahezu keine Rolle mehr für seinen Status oder Wahrnehmung in der Gesellschaft. (Foertsch 2010: 21) Wie an dieser Stelle deutlich wird, enthält diese Aussage, wie auch Vorstellungen von Geschlecht oder Rasse, eine stark essentialistische Komponente. Gemäß dieser Sichtweise ist zu vermuten, dass weder Rustin noch die Gesellschaft, die ihm in den 90er Jahren keine nennenswerte Würdigung zuteilwerden ließ, unter Berücksichtigung ihres größeren historischen und soziologischen Kontexts wahrgenommen wurden. Diese Perspektive war allerdings – nicht nur in Rustins Fall – meist ausgerechnet von Nachteil für diejenigen, deren Hautfarbe nicht weiß war.

Andererseits deutet bereits die Behauptung, Rustin sei unter anderem aufgrund der fehlenden Unterstützung von Schwarzen in Vergessenheit geraten, auf die Komplexität der Machtstrukturen hin, die anhand dieses Falles erkennbar werden. Besonders deutlich wird dies an der Behauptung, das Phänomen ›Homophobie‹ sei in der so genannten *African American Community* besonders weit verbreitet. Diese These wurde bereits von mehreren Studien widerlegt (Hersek/Capitanio 1995, Lewis 2003), jedoch wurde ebenso konstatiert, dass bestehende Vorurteile einen starken Einfluss auf die Haltung zu diesem Thema ausüben. Dies bezieht sich vor allem auf die Meinung (von Weißen) zu Homophobie unter Schwarzen.

Betrachtet man diese Aussage nun im Kontext einer ›Etablierten-Außenseiter-Figuration‹ wird zum einen die nach wie vor bevorstehende Machtordnung und der darin dominierende ›weiße‹ Standard deutlich: Erstens bedeutet allein die Kategorisierung, Schwarze seien besonders homophob, ein Machtdifferential zwischen den (hier meist weißen) Etablierten und denen, die von ihnen als Gruppe ausgemacht werden: den (in diesem Fall schwarzen) Außenseitern. Zweitens stellt dieses Phänomen, selbst wenn die Beobachtung verifiziert werden könnte, ein Beispiel für den von Elias beschriebenen Verzögerungseffekt dar, der auftritt, wenn die Außenseiter versuchen, den von den Etablierten determinierten Standard zu erreichen. Außenseiter tun dies, sowohl bewusst als auch unbewusst, weil sie dem von den Etablierten suggerierten Trugschluss er-

liegen, ihr *Verhalten* oder auch ihr tatsächliches *Aussehen* sei ausschlaggebend für ihre Stigmatisierung von Seiten der Etablierten. Demzufolge unternehmen die Außenseiter große Anstrengungen, den Normen der Etablierten zu entsprechen. Ein wirklicher Erfolg für die Außenseiter stellt sich jedoch niemals wirklich ein, da es das eigentliche Bestreben der Etablierten ist, das Machtdifferential aufrechtzuerhalten. (Elias/Scotson 1993)

In dem oben genannten Fall von angeblich besonders stark ausgeprägter Homophobie bei Schwarzen entspräche die dominante Auffassung von Männlichkeit einem solchen Standard. Eine langfristige Betrachtung der historischen Zusammenhänge liefert hier weitere Aufschlüsse: Im Zuge der Sklaverei nämlich war es Afro-Amerikanern kategorisch verwehrt worden, dem weißen Ideal von dem, was es bedeutete, ›ein Mann zu sein‹, zu entsprechen. (Kimmel/Hearn 2005: 43 f.) Jene Vorstellung von Männlichkeit konstituiert sich unter anderem durch die Dissoziation von allen, die nicht männlich und/oder nicht heterosexuell sind. Sobald Spuren dieses Verhaltens jedoch bei schwarzen Männern sichtbar werden, wird diese Haltung von den Etablierten als ›unzivilisiertes Verhalten‹ bezeichnet⁵, da zum Beispiel in der Zwischenzeit Homophobie zu einer ›akzeptablen Diskriminierung‹ erklärt⁶ wurde. Diese Bewertung führt das gängige Stigmatisierungsmuster der Etablierten fort, indem von den Etablierten behauptet wird, die Außenseiter seien verglichen mit ihnen minderwertig. Elias und Scotson beschreiben dieses Phänomen wie folgt:

»Eines der Standardmittel, wenn ein Establishment seine Stellung bedroht sieht, besteht in der Verschärfung der Zwänge, die sich seine Mitglieder selbst und die sie der breiteren Gruppe der Beherrschten auferlegen, und die Befolgung dieser Zwänge kann wieder als Zeichen sowohl des eigenen Gruppencharismas als auch der Gruppenschande von Außenseitern dienen.« (Elias/Scotson 1993: 53)

5 Auch dieser Vorgang wird von Elias und Scotson als eine gängige Verhaltensweise der Etablierten im Rahmen einer Etablierten-Außenseiter-Figuration beschrieben. (Elias/Scotson 1993: 242 f.)

6 Eine solche Deklaration muss (und wird in den meisten Fällen) nicht explizit erfolgen. Aufgrund der Tatsache, dass der Großteil der Kommunikation im Vorfeld der Bildung eines solchen neuen Konsens ausschließlich innerhalb der Etablierten in Form von ›Lob-Klatsch‹ (Elias/Scotson 1993: 185) stattfindet, bleibt dieser Findungsprozess den Außenseitern in den meisten Fällen bis zum Inkrafttreten des neuen Standards oder der neuen Wertevorstellung verborgen. Sie finden sich lediglich mit der neuen Situation konfrontiert, indem ihr Verhalten oder ihre Einstellung zu einem bestimmten Thema weiterhin negativ beurteilt wird.

Da in dem eben genannten Beispiel die Wahrnehmung einer bestimmten Gruppe⁷ einen deutlich größeren Stellenwert einnimmt als die eigentliche Hinterfragung des Phänomens ›Homophobie‹, wird klar, dass diese Praxis zum einen eine Verbindung zwischen Rassismus und Homophobie aufzeigt. Zum anderen wird deutlich, dass vor allem durch das – trotz ihrer Haltlosigkeit – hartnäckige Fortbestehen der oben genannten Kategorisierung auch Rückschlüsse auf die gegenwärtige gesellschaftliche Figuration und die Rolle, die Rassismus in dieser gespielt hat, gezogen werden können. In diesem Zusammenhang erweist sich vor allem die von Elias beschriebene soziale Praxis von ›Lob-Klatsch‹, die Nennung der positivsten Attribute über die eigene Gruppe, und ›Schimpf-Klatsch‹, die Zuschreibung der negativsten Eigenschaften auf die Gruppe der anderen (Elias/Scotson 1993: 185) als hilfreich, um zu verstehen, auf welche Weise ›Wissen- und Behauptungen wie diese verbreitet werden und somit die Machtordnung aufrechterhalten: Die Partizipation an diesen Gesprächen ist für Mitglieder der Etablierten notwendig, um die weitere Zugehörigkeit zu den Etablierten zu sichern und nicht selbst zum Außenseiter zu werden.

Wie oben bereits erwähnt, werden Stigmatisierungen von den jeweiligen Etablierten stets mit *neuen* Stigmatisierungen verknüpft, was zum einen zu einer Verstärkung ihrer Machtposition, zum anderen jedoch auch zu einer Verschleierung dieses Machtanspruchs der Etablierten führt, da sich die Zusammenhänge zwischen scheinbar völlig unverwandten Bereichen beim bloßen Anblick der jeweiligen Situation zunächst nicht erschließen. Rustin zum Beispiel haftete besonders stark die Assoziation von Homosexualität mit Kommunismus an. In der Denkweise der Etablierten während der so genannten *red menace* wurden Homosexuelle, wie auch zahlreiche andere als ›deviant‹ wahrgenommene Gruppen, synonym mit unmoralischem Verhalten und Charakterschwäche gesetzt. Somit galten Individuen, die schon nur einer dieser Gruppen zugerechnet werden konnten, als hohes Risiko. Sie galten als anfällig für feindliche, kommunistische Spionage, und stellten somit eine Gefahr dar, da sie drohten, als subversive Kräfte im eigenen Land instrumentalisiert zu werden. Am offensichtlichsten wurde diese Praxis der Verknüpfung von Stigmatisierungen in der McCarthy-Ära anhand des Terminus *guilt by association*. Demnach genügte schon allein der Vorwurf, mit einer als ›nicht-konform‹ geltenden Gruppierung in Verbindung zu stehen, um ebenfalls als schuldig betrachtet zu werden. (Fone 2001: 385)

7 Dabei könnte es sich zum einen um die Wahrnehmung Schwarzer von Homosexuellen handeln. Zum anderen jedoch stellt die Wahrnehmung Weißer, die Schwarze für homophober halten, in diesem Zusammenhang eine weitere Ebene dar.

Antipathien und negative Bilder von Nicht-Heterosexuellen oder Nicht-heteronormativ-Lebenden waren sicherlich keine Neuerfindung der 50er Jahre. Die gesellschaftliche Figuration jedoch, in der jegliche Form von Konformität bedeutete, zum repressiven Establishment und somit zu den Mächtigen zu gehören, war zu dieser Zeit von einem besonders großen Machtdifferential geprägt. Dieses wurde zum Beispiel auch mithilfe von Gesetzen, die Schwule offiziell von öffentlichen Ämtern ausschlossen oder durch gezielte Razzien in einschlägigen Bars oder Clubs aufrechterhalten und auf diese Weise im wahrsten Sinne des Wortes legitimiert. Bereits zuvor, z. B. in den 30er Jahren, zu Zeiten der Großen Depression, war die angeblich hedonistische schwul/ lesbische Subkultur der 20er Jahre schon einmal als Sündenbock für die wirtschaftliche Krise der USA ausgemacht worden. McCarthy intensivierte und dramatisierte in den 50er dann lediglich diese bereits unterschwellig vorhandenen Schuldzuweisungen und verknüpfte diese wiederum mit aktueller, ideologischer Bedrohungsrhetorik. (Ebd.: 385-390, Costain/McFarland 1998: 60-63) Auf diese Weise gelang es ihm, auf bereits vorhandenen Vorurteilen aufzubauen und somit den zusätzlichen Grund für Stigmatisierung (den Vorwurf, Kommunist zu sein), einerseits verhältnismäßig rasch zu etablieren und ihn andererseits – wenn auch, wie oben bereits erwähnt, völlig unfundiert – mit sozialen Mechanismen aus der Vergangenheit zu ›untermauern‹.

In diesem Zusammenhang verdeutlicht die Tatsache, dass Rustin bis dato nicht zu einem allseits bekannten Helden der Bürgerrechtsbewegung geworden ist, nun die Relevanz von aus der McCarthy-Ära, sowie aus Zeiten der Rassentrennung stammenden Denkstrukturen. Der Aspekt der Dauerhaftigkeit, auf den z. B. gerade im Kontext der Unterdrückung von Homosexuellen in Bezug auf die 30er und 50er Jahre eingegangen wurde, trifft nämlich auch auf die Stigmatisierung Rustins zu. Negativ-Assoziationen mit Gruppierungen, denen Rustin zugeordnet werden konnte, führen offenkundig weiterhin dazu, dass Urteile über seine Person besonders schwer zu revidieren sind und daher oftmals (auf subtile Weise) weiterhin fortbestehen.

Da Rustins Fall von gleich mehreren Stigmatisierungen, wie z. B. seiner Homosexualität oder seiner Hautfarbe, gekennzeichnet ist, die ihn zum Außenseiter werden ließen und lassen, erweist es sich als besonders problematisch, seiner Geschichte Raum zu geben. Denn Rustins Biographie und ihre (Nicht-)Rezeption stellt nicht nur die Privilegien von mindestens einer der jeweiligen Gruppen von Etablierten tiefgreifend in Frage, sondern bedeutet in gewisser Weise auch ein Risiko für die verschiedenen Gruppierungen von Außenseitern. Zeigen sie sich nämlich solidarisch mit Rustin oder nehmen sie sich seines Falles an, könnte dies der jeweiligen Gruppe einen weiteren Nachteil im sozialen Gefüge

verschaffen, da Rustin mit einer noch stigmatisierteren Gruppe assoziiert wird und das damit verbundene Stigma somit droht, auch auf diese gesamte Gruppe übertragen zu werden.

Wie eingangs erwähnt, lebte Rustin genau zu einer Zeit, in der viele dieser Benachteiligungen durch gesellschaftliche Protestbewegungen und Gesetze ›beendet‹ wurden. Eigentlich, so könnte zumindest vermutet werden, stellten diese bahnbrechenden Veränderungen die besten Voraussetzungen für ein Erinnern und Wertschätzen einer Persönlichkeit wie Rustin dar. Die Realität jedoch zeichnet ein gegenteiliges Bild. Rustins Name ist nur den wenigsten ein Begriff und auch seine Verdienste werden eher ›fragmentarisch‹ wahrgenommen, womit gemeint ist, dass manche seiner Facetten (noch) nicht in gleichem Maße gewürdigt werden (können) wie andere. Eine Erklärung für diesen Umstand ist, dass eine wirklich umfassende Erinnerung Rustins zahlreiche, festetablierte Machtstrukturen in Frage stellen würde. Zwar ist es, auch aus figurationssoziologischer Sicht, nicht möglich, diese jemals vollständig aufzulösen, jedoch ermöglicht diese Perspektive, scheinbar isolierte, individuelle Fälle in ihrem größeren Kontext zu betrachten und auf diese Weise soziale Mechanismen aufzudecken, die andernfalls verborgen bleiben würden.

LITERATUR

- Bailey, D'Army/Roger R. Easson (2009): *The education of a Black radical: a Southern civil rights activist's journey, 1959-1964*. Louisiana.
- Carbado, Devon W. (2009): »Black Rights, Gay Rights, Civil Rights«. In: Martha Fineman/Jack E. Jackson/Adam P. Romero (Hg.), *Feminist and queer legal theory: intimate encounters, uncomfortable conversations*. Farnham, 223-244.
- Costain, Anne N./McFarland, Andrew S. (1998): *Social movements and American political institutions*. Lanham, Md.
- D'Emilio, John (2003): *Lost prophet: the life and times of Bayard Rustin*. New York.
- Elias, Norbert/Scotson, John L. (1993): *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt a. M.
- Euchner, Charles (2010): *Nobody turn me around: a people's history of the 1963 march on Washington*. Boston.
- Foertsch, Jacqueline (2010): *American Culture in the 1990s*. Edinburgh.
- Fone, Byrne (2001): *Homophobia: A History*. New York.
- Hamm, Thomas D. (2006): *The Quakers in America*. New York.

- Herek, Gregory/Capitanio, John (1995): »Black heterosexuals« attitudes toward lesbians and gay men in the United States. In: *Journal of Sex Research* 32.2, 95-105.
- Kimmel, Michael S./Hearn, Jeff (2005): *Handbook of studies on men and masculinities*, Thousand Oaks, CA.
- Korte, Hermann (1997): *Über Norbert Elias: das Werden eines Menschenwissenschaftlers*. Wiesbaden.
- Levine, Daniel (2000): *Bayard Rustin and the civil rights movement*. Piscataway, NJ.
- Lewis, Gregory B. (2003): »Black-White Differences in Attitudes toward Homosexuality and Gay Rights«. In: *Public Opinion Quarterly* 67.1, 59-78.
- McGuire, Danielle L./Dittmer, John (2011): *Freedom Rights: New Perspectives on the Civil Rights Movement*. Lexington.
- Miller, Calvin Craig (2005): *No easy answers: Bayard Rustin and the civil rights movement*. Greensboro, NC.
- Podair, Jerald E. (2009): *Bayard Rustin: American dreamer*. Lanham, Md.
- Rustin, Bayard/Carbado, Devon W./Weise, Donald (2003): *Time on two crosses: the collected writings of Bayard Rustin*. San Francisco.
- Stockley, Grif (2005): *Daisy Bates: civil rights crusader from Arkansas*. Jackson.
- Sugrue, Thomas J. (2009): *Sweet Land of Liberty: The Forgotten Struggle for Civil Rights in the North*. New York.
- Szymczak, Jerome (2001): »Bayard Rustin (1912- 1987): Pacifist, Human Rights Activist, Political Strategist«. In: Jessie Carney Smith/ Nikki Giovanni (Hg.), *Black Heroes*. Detroit, 585-590.
- Waldschmidt-Nelson, Britta (2002): *GegenSpieler Martin Luther King – Malcolm X*. Frankfurt a. M.
- BROTHER OUTSIDER: THE LIFE OF BAYARD RUSTIN (2003) (USA; Regie: Nancy D. Kates/Bennett Singer)

»trugen viele der Leichen seidene Damenunterwäsche«

Antisemitische Altlasten der Lektüre im Deutschunterricht

BARBARA WIEDEMANN

Wenn ich hier am Beispiel antisemitischer Tendenzen von Lektüren im Deutschunterricht beider deutscher Staaten vor der Wende und ihrem ›Schicksal‹ danach Kontinuitäten aufzeige, gehe ich zunächst bewusst hinter die ›Wende‹ zurück und verenge den Begriff Rassismus auf den des Antisemitismus.¹ Zwei Romane über Deutschland im Nationalsozialismus, die jeweils in der oberen Mittelstufe in der DDR bzw. den meisten Bundesländern der BRD für den Deutschunterricht empfohlen wurden, scheinen mir besonders geeignet für derartige Überlegungen: Es sind u. a. diese, die viele der heute unterrichtenden Deutschlehrer in der eigenen Schulzeit, aber auch die jugendlichen Akteure des neuen Rassismus gelesen haben. Beide sollten einerseits die Bedrohung des Lebens unter der Hitler-Diktatur vermitteln und galten quasi als historisches Anschauungsmaterial; zum andern sollten sie zeigen, dass Widerstand möglich war, der zur Rettung von Menschenleben beitragen konnte. Nach einer textnahen Analyse des jeweiligen Blicks auf ›Juden‹ im Sinne antisemitischer Konstruktionen,² beschäftige ich mich mit den Werken ›als Schullektüre‹ nach der Wende

1 Das Verständnis von Antisemitismus als Sonderform von Rassismus ist nicht unproblematisch; dies hier zu diskutieren führt aber zu weit (vgl. den Überblick bei Salzborn 2010). In meinem besonderen Kontext scheint mir die Sichtweise sinnvoll, sie hat mit einer Verharmlosung der jüdischen Katastrophe nichts zu tun. Andere Formen des Rassismus einbeziehen zu können, ist m. E. für die aktuelle *Schullektüre* von Bedeutung.

2 Zum Begriff vgl. die ausführliche Diskussion bei Pörksen 2005: 33-47.

und erörtere abschließend die Chancen, die ein sinnvoller Umgang mit derartiger Literatur im Deutschunterricht bedeuten könnte.

|

Der 1958 erschienene Roman *Nackt unter Wölfen* von Bruno Apitz war eines der erfolgreichsten Bücher der DDR überhaupt. Spannend wie ein Agentenroman gestaltet er Ereignisse während der letzten Wochen vor der Befreiung von Buchenwald. Ein sehr kleines polnisch-jüdisches Kind wird durch kommunistische Häftlinge gerettet; die Aktivitäten zu seinem Schutz geraten zum dramatischen Konflikt zwischen den Hardlinern im kommunistischen Internationalen Lagerkomitee auf der einen Seite und solchen Mitgliedern darin auf der anderen, die sich eher in einer humanistischen Tradition sehen.

Über Buchenwald sind heute ausreichend Dokumente bekannt, die es ermöglichen, den Abstand zwischen den historisch belegten Verhältnissen und der literarischen Gestaltung durch Apitz für eine Profilierung der besonderen Tendenzen im Roman fruchtbar zu machen.³ Ein erster, recht oberflächlicher Befund ergibt, dass die Präsenz von Juden im Roman mit dem Ziel reduziert ist, den kommunistischen Häftlingen den Vordergrund zu überlassen. Es lohnt sich, genauer hinzusehen. Denn Juden werden sehr wohl ins Bild gesetzt, sie sind Gegenstand von Gesprächen, und zwar als ›Juden‹ aus dem Mund des SS-Personals ebenso wie aus dem kommunistischer Häftlinge. Die beiden Konstruktionen unterscheiden sich partiell.

Erste Beurteilungen von Juden legt Apitz niederrangigen SS-Männern in den Mund; gesprochen wird über einen aus Auschwitz vor den heranrückenden sowjetischen Truppen Evakuierten:

»Als einer der letzten sprang der polnische Jude Zacharias Jankowski vom Wagen. Von einem SS-Mann erhielt er mit dem Gewehrkolben einen Schlag auf die Hand, als er seinen Koffer nachzerren wollte.

›Judensau, verfluchte!‹

3 Zu den kommunistischen Funktionshäftlingen und zur besonderen Situation Anfang 1945 vgl. Niethammer 1994 und Hackett 1996, zum Buchenwaldkind Niven 2009 und die Berichte des Vaters, d. h. des eigentlichen Retters (Zweig 1987 u. 2005). Die große Zahl von Erinnerungsberichten kritisch darzustellen, würde den Rahmen sprengen.

Jankowski gelang es den Koffer aufzufangen, den der SS-Mann ihm wütend nachschleuderte.

›Hast wohl deine ergaunerten Diamanten drin, du Schwein?‹

Jankowski zerrte den Koffer mit sich in den schützenden Menschenhaufen hinein.«

(Apitz 1998: 11)

Wenige Seiten später unterhalten sich die beiden kommunistischen Häftlinge Höfel und Pippig über den Mann und seinen Koffer:

›Er stieß gegen Jankowskis Koffer: ›Möchte wissen, was die alles mitgeschleppt haben...‹ Als sich Pippig nach dem Koffer bückte, stolperte Jankowski herbei.

Angst flatterte in seinem Gesicht. Er sprudelte auf die beiden ein. Sie verstanden den Polen nicht.

›Wer bist du?‹ fragte Höfel. ›Name, Name.‹

Das schien der Pole zu verstehen.

›Jankowski, Zacharias, Warschawa.‹

›Ist das dein Koffer?‹

›Tak, tak.‹

›Was hast du da drin?‹

Jankowski redete, gestikulierte und hielt die Hände schützend über den Koffer.«

(Apitz 1998: 15)

In beiden Fällen wird der Inhalt des Koffers als besonders schützenswertes materielles Eigentum gedeutet und jeweils negativ bewertet. Der SS-Mann⁴ spricht die ungesetzliche Bereicherung mit dem Wort »ergaunert« ganz deutlich dem Träger des Koffers als ›Juden‹ zu. Die gierige Aneignung fremden Eigentums gehört zwingend zu dem, was die Konstruktion des ›Nazi-Juden‹ ausmacht. Auch Verben wie ›nachzerren‹ bzw. ›zerren‹ – Erzählertext, nicht wörtliche Rede des SS-Manns!⁵ – gehören in diesen negativ belegten Zusammenhang. Das grobe Othering (Rogoff 2005) durch ausdrücklich identifizierende Ausdrücke wie »Judensau« instrumentalisiert zudem jüdische Reinheitsvorstellungen durch

4 Auch bei den ›Tätern‹ handelt es sich um Konstruktionen: Lagerpersonal sind die auf verschiedenen Ebenen Anormalen und nicht der treu sorgende Familienvater, der nette Nachbar, als der ein Adolf Eichmann beschrieben wurde.

5 Der scheinbar neutrale Erzähler, der sich nicht als Wortführer der Nazis versteht, deutet hier in der Wortwahl an, dass er ähnlich wertet. In Apitz' Roman sind nicht nur an dieser Stelle Verfahren zu beobachten, wie sie Bachtin als ›Zweisprachigkeit‹ beschreibt (1979).

deren Umkehrung und gibt der Konstruktion zusätzlich eine scheinbar religiös determinierte Nuance; dagegen erwähnen die Nazis im Roman nicht, wie zu erwarten wäre, »rassische«, körperliche Merkmale.

Zwischen Höfel und Pippig fällt das Wort »Jude« im Zusammenhang mit Jankowski nicht. Dieser wird zweimal »Pole« genannt und spricht polnisch. Ein Othering findet aber sehr wohl statt. Jankowski wurde vorher zwar ausdrücklich in ein »wir« eingezogen: »Hier klaut dir keiner was. Nun geh schon, Bruder, und lass dich scheren.« (Apitz 1998: 14) Höfel spricht mit Blick auf den Koffer aber nicht von »wir«, sondern von »die« als von einer Gruppe, zu der er nicht selbst gehört: »was die alles mitgeschleppt haben...«. Jankowski schließt sich in Apitz' Darstellung diesem »die« selbst an, indem er sich als Besitzer des Koffers zu erkennen gibt. Dass in dem Koffer keine materiellen Besitztümer sind, sondern ein Kind, weiß der Leser noch nicht; durch das »die« und das Verb »mitgeschleppt« gerät Jankowskis Geste aber in den Kontext einer Konstruktion des »gierigen Juden«. Der »seinen Besitz verteidigende Besitzende« gibt sich als das zu erkennen, was ich »DDR-Jude« nennen will. Äußere Kennzeichen oder eine Benennung als »Jude« sind hier nicht notwendig, »die« entlarven sich selbst.

Das schreckliche Zitat in meinem Titel stammt ebenfalls aus einem kommunistischen Kontext: Erzähltechnisch als Gedankenrede des Lagerältesten Krämer gestaltet, geht es um Menschen, die wie Jankowski aus einem der Vernichtungslager im Osten evakuiert wurden, die den Transport aber nicht überlebt haben und deren Leichen für das Krematorium vorbereitet werden müssen.

»Das Entkleiden der Leichen war keine leichte Sache. Die im Todeskampf verkrampften und in Leichenstarre eisenfest gewordene Glieder gaben die Kleidungsstücke nicht freiwillig her. Doch die Leichenträger hatten Routine. Jeweils zwei Mann ergriffen eine Leiche. [...] Ein kräftiger Ruck entriß das Kleidungsstück den widerspenstigen Totenhänden. Auf nacktem Körper trugen viele der Leichen seidene Damenunterwäsche auserlesener Eleganz. Vom zartesten Lachs bis zum Meergrün. Das Dekolleté enthüllte die knochendürré Brust mit den hervorsprießenden Schlüsselbeinen. Hilflos entblößt lag die Leiche auf der schlammigen Erde mit erbarmungsvoll verkrampften Armen, der kahlgeschorene Kopf zur Seite gesunken. Mit ihrem aufgerissenen Mund, der wie ein schwarzes Loch klaffte, sah manche von ihnen aus, als lache sie sich tot über die Maskerade, die nach der Entkleidung zum Vorschein gekommen war. Sie hatte nichts genutzt, der Arme war dennoch erfroren. [...] Mancher Leiche mußten sie noch einige Paar hauchdünnere Damenstrümpfe von den Beinen ziehen. Zwischen den Entkleideten, die wirr herumlagen, stieg ein anderer Leichenträger umher, in der Hand die Extraktionszange. Er untersuchte die Mundhöhlen nach Goldzähnen.« (Apitz 1998: 62 f.)

Auch hier: Das Wort ›Jude‹ fällt nicht.⁶ Noch die Leichen aber werden als die Menschen geschildert, die luxuriös gelebt haben: Sie leisteten sich nicht nur Goldzähne, sondern auch Dinge wie Seidenunterwäsche und -strümpfe, die der Hamburger Kupferschmied Krämer nur als ›anderen‹ zugehörig denken kann. Das ist durch den sich stumm Erinnernden explizit kritisch bewertet, beginnend mit der Wortwahl: Die »widerspenstigen« Hände geben »nicht freiwillig« her, was sie sich (mit-)genommen haben. Krämer bewertet vor allem die Funktion von Besitz als solchem: Gegen das Verenden im Viehwagen kann der Luxus nichts ausrichten, nicht nur, weil derartige Kleidung den Umständen nicht ›angemessen‹ ist. Vielmehr vermag sie vor allem die tatsächliche ›Identität‹ – es fällt das Wort »Maskerade« – nicht verdecken: Als Maskerade gibt sie die Identität gerade preis.

Aber nicht nur durch die Spuren früheren Reichtums entlarven sich diese Leichen, als das was sie sind, ›DDR-Juden‹. Das historische Buchenwald war zwar ab Sommer 1944 kein reines Männerlager mehr⁷; das Buchenwald des Romans ist das aber, und das grammatische Geschlecht der Leiche, die mit »Damenunterwäsche« und »Maskerade« zusammengebracht wird, ist männlich: »der Arme«. Zudem waren die aus Auschwitz ankommenden Häftlinge bereits vollständig ihrer privaten Kleidung beraubt. Damenunterwäsche und Seidenstrümpfe haben in der Realität also keinen Platz, in dieser Gedankenrede aber Funktion: Luxus wird dadurch als Perversität profiliert, die Leichen ›unmännlichen‹ Männern⁸ zugeordnet, um in der Denk- und Darstellungsweise des Romans zu bleiben. Zusätzlich gestützt wird die ›Juden‹-Konstruktion durch das nur scheinbar

6 Apitz' Manuskript enthielt allerdings noch eine entscheidende Verdeutlichung: Es handle sich um Tote »besonders jener Transporte, die von Auschwitz gekommen waren« (Apitz 2012: 76). Weder die Gründe noch die Wirkung der Streichung werden von Susanne Hantke in ihrem Nachwort nicht reflektiert.

7 Dies nicht nur durch die verwaltungstechnische Neuzuordnung von Außenlagern des Lagers Ravensbrück, sondern auch durch das 1943 eingerichtete Bordell ›für Häftlinge‹ mit Zwangsprostituierten aus Ravensbrück, das mindestens bis zum 23.3.1945 in Betrieb war (Sommer 2010: 15-18 u. 123-128). Der schon von Kogon beschriebene »Sonderbau« (1946: 148-150) fehlt in der offiziellen DDR-Erinnerung wie im Roman.

8 Homosexualität war 1958 in der DDR wie in der BRD strafbar. Als Opfergruppe fehlen die Homosexuellen im Roman. Auch ein SS-Mann wird in seiner Anomalität durch diesbezügliche Andeutungen besonders gekennzeichnet, der »eitle Jüngling« Reineboth (Apitz 1998: 42); dies ist nicht der einzige Aspekt einer merkwürdigen Annäherung von Juden und SS-Leuten im Roman.

nebensächliche Adjektiv »hilflos«: »hilflos entblößt«.⁹ Zu der vollen Palette antisemitischer Klischees – den Besitz nicht loslassen wollende Raffgierige, so Unnatürliche wie Naturferne – kommt hier als besonderes Merkmal des ›DDR-Juden‹ hinzu: Im Gegensatz zu den Angehörigen des Lagerkomitees ist er kein Kämpfer: Er wehrt sich nicht selbst.

So geht es im Roman auch nicht um die Rettung irgendeines Juden, sondern um die eines stummen, hilflosen Kindes. Seine Wehrlosigkeit wirkt in Apitz' Roman, eben weil es um ein Kind geht, recht natürlich. Freilich ist dieses Kind die einzige individualisierte jüdische Figur über weite Strecken. Der wirkliche Retter Jankowski, der es im Koffer aus Auschwitz mitgebracht hat, wird im Roman nämlich ganz schnell, ich kann das nur zynisch formulieren, »entsorgt«¹⁰, andere jüdische Häftlinge kommen nur als anonyme Gruppe vor. Eine solche Personenkonstellation verniedlicht das Problem¹¹ und sagt zudem: Alle Juden sind wie hilflose Kinder; wenn sie nicht umkommen wollen, müssen ihnen Kommunisten helfen. Unser heutiges Wissen um das historische sogenannte Buchenwaldkind und seine mutigen jüdischen Retter – u. a. der leibliche Vater – macht die Konstruktion des ›DDR-Juden‹ als Konstruktion um so besser erkennbar. Wir haben, um das zusammenzufassen, in Apitz' Roman zwei ›Juden‹-Konstruktionen, die sich vor allem dadurch unterscheiden, dass der ›DDR-Jude‹ im Gegensatz zum ›Nazi-Juden‹ kaum einmal ›Jude‹ genannt wird; er gibt sich ja durch Besitz und Trachten nach Besitzerhalt sowie durch seine Hilflosigkeit selbst zu erkennen. Die äußeren Merkmale des Nazi-›Juden‹ sind also ersetzt durch ›innere‹: seine ›Feigheit‹, seine ›Lebensuntüchtigkeit‹. Freilich ist der ›Nazi-Jude‹ als Folie da, auch auf dieser Seite der Handelnden wird das religiöse

-
- 9 Spielt bei dem »entblößt« noch eine weitere ›Demaskierung‹ eine Rolle, die Entblößung der Beschnittenen?
- 10 Er und das Kind werden vom Leiter des Lagerkomitees als Gefahr (!) für das Lager verstanden und deshalb zu einem Transport eingeteilt, obwohl er von dessen vermutlich tödlichem Ausgang weiß. Die ›humane‹ Häftlingsgruppe verhindert nur den Abtransport des Kindes; nach 90 von gut 400 Seiten ist der eigentliche jüdische Retter aus dem Roman verschwunden.
- 11 Wenn aber der ›positiv gezeichnete Jude im KZ in der passiven Gestalt eines Kindes‹ erscheint, so Ruth Klüger in aller Deutlichkeit, wird die ›jüdische Katastrophe, einschließlich des großen Kindermords, [...] aufgehoben oder bleibt ausgespart‹ (Klüger 1997: 12). Eine Reduktion auf das jüdische Kind gibt es in den 1950er Jahren auch in der sich links gebenden Szene der BRD, etwa in Hans Walter Richters *Sie fielen alle aus Gottes Hand* (1951).

jüdische Gesetz instrumentalisiert: Sowjetische Kriegsgefangene verstecken das jüdische Kind gerade im Schweinestall.

Alfred Anderschs Roman *Sansibar oder der letzte Grund* (1957) war ein vergleichbar großer Erfolg wie der Roman von Apitz. Von der Anlage her unterscheidet er sich deutlich von diesem, das zeigt schon sein handlicher Umfang. Andersch wählt eine multiperspektivische Erzählweise: Die meisten Kapitel sind von der Gedankenrede einer der Figuren wesentlich bestimmt. Auch Andersch verzichtet aber nicht auf Spannung: Wieder geht es um die Rettung eines ›Juden‹, die der einzigen jüdischen Figur im Roman überhaupt. Wie bei Apitz ist dieser ›Jude‹ nicht in der Lage, selbst für seine Rettung zu sorgen, wie dort sind seine ›Retter‹ mit der Kommunistischen Partei verbunden. Dies ist zwar einzuschränken, weil deren Versuch, sich von der Partei abzusetzen, eine thematisch wichtige Rolle spielt, man versteht sich aber weiter als politisch links. Die Bedrohung wird durch eine Menschengruppe ausgeübt, die im Gegensatz zu den SS-Leuten bei Apitz über weite Strecken nicht präsent ist. Diese »die Anderen« Genannten sind wie dort aber eine Konstruktion von ›Tätern‹, die als Negativfolie für die Hauptpersonen funktioniert. Der besondere Antisemitismus der Täter wird nie manifest, ist vielmehr als bekannt vorausgesetzt.

Der im Roman zum Ausdruck kommende Antisemitismus ist nicht der der Täter. Das Kapitel, in dem der Retter Gregor die zu rettende Judith erstmals wahrnimmt, noch aus der Distanz, beginnt mit dem Satz: »Eine Jüdin, dachte Gregor, das ist ja eine Jüdin. Was will die hier in Rerik?« Danach wird die junge Frau als Fremde unter Einheimischen identifiziert. Gregor sieht dabei keine ›normale‹ Fremdheit – auch er selbst stammt ja nicht vom Ort –, er interpretiert sie vielmehr aufgrund äußerer Merkmale als eine besondere: »Gregor erkannte das Gesicht sofort; es war eines jener jungen jüdischen Gesichter, wie er sie im Jugendverband in Berlin, in Moskau, oft gesehen hatte. Dieses war ein besonders schönes Exemplar eines solchen Gesichts.« (Andersch 2006: 68)

Später im Kapitel wird Judith aus Gregors Perspektive genauer beschrieben als »junges, schwarzhaariges Mädchen, das einen hellen Trenchcoat anhatte, [...] eine Fremde mit einem schönen, zarten, fremdartigen Rassegesicht, [...] eine Ausgestoßene mit wehenden Haarsträhnen über einem hellen, elegant geschnittenen Trenchcoat«. (Andersch 2006: 72)

Wir sind in Anderschs Roman, diese Information ist für die Beurteilung von Gregors Blick nicht unwichtig, im Herbst 1937: Obwohl Judith noch keinen Stern tragen muss, ist sie für diesen Gregor von Anfang an als ›Jüdin‹ erkennbar, auch er grenzt sie damit aus. Sie wird zudem dadurch gesondert behandelt, dass sie als einzige Romanfigur einen vollen Namen bekommt, keinen banalen, son-

dern einen Vor- wie einen Nachnamen, die sie beide mit großer Eindeutigkeit zur ›Jüdin‹ machen: Judith Levin.

Die Konstruktion ›Jude‹, wie sie in Gregors Gedankenrede zum Ausdruck kommt, hat ohne Zweifel Elemente, wie wir sie vom ›Nazi-Juden‹ her kennen: Äußere Merkmale wie die schwarzen Haare und das »Rassegesicht« dienen der Orientalisierung. Dieser Aspekt wird, nachdem die beiden persönlich in Kontakt getreten sind, präzisiert. Bevor Gregor nämlich die Frage stellt, »Weshalb sind sie eigentlich auf der Flucht?«, denkt er noch einmal an ihre »flatternde[n] dunkle[n] Haare« und ihr »aus Gaslicht und Schwärze zart und unerbittlich geformtes Profil«. (Andersch 2006: 124) Warum »unerbittlich«? Der erinnerte Blick Gregors ist die eigentliche Antwort auf Judiths folgende Frage:

»Woher wußten Sie es? fragte Judith.

Was habe ich gewußt? sagte Gregor erstaunt. Was meinen Sie?

Daß ich Jüdin bin, sagte Judith.

Das sieht man, erwiederte Gregor.

So, wie man sieht, daß ich Geld habe?

Ja. Sie sehen aus wie ein verwöhntes junges Mädchen aus reichem jüdischem Haus.« (Andersch 2006: 124)

Der Hinweis auf den sozialen Hintergrund Judiths fehlt also nicht, der ihr den Kauf des mehrfach genannten elegant geschnittenen Trenchcoats ermöglicht. In dem Andersch seinen Gregor an ihr »unerbittlich geformtes Profil« denken lässt, lädt er den Leser geradezu ein, die Hakennase zu »sehen«; die ›Rasse‹ ist für Gregor ebenso leicht zu erkennen, wie der großbürgerliche Reichtum: Beides gehört in Gregors Augen ursächlich zusammen. Wenn er im Folgenden seinen bissigen Kommentar zum Selbstmord von Judiths Mutter, »Die feine Villa und der Schicksalsschlag« (Andersch 2006: 125), selbst als »gemein« bezeichnet, entschuldigt er sich aber nicht für das antisemitische Othering, sondern für die unsensible Reaktion auf Judiths Trauer. Gregors Reflexion seiner spontanen Abwehr berührt nur den Reichtum, nicht die antisemitische Konstruktion, in die die Hilflosigkeit einbezogen ist: »Eine Art Abneigung hatte ihn erfaßt, während er in ihr *verwöhntes* Gesicht sah; [...].« (Andersch 2006: 118, Hervorh. BW)

Der Roman setzt dem sofort als Jüdin-weil-reich-Erkennen an keiner Stelle Gedankenreden anderer entgegen, die geeignet wären, Gregors Blick kritisch zu reflektieren, im Gegenteil. Ihr ›jüdisches‹ Äußeres bestätigt Judith selbst, und zwar gerade dann, wenn sie lügt: »Meine Mutter war halb italienisch.« (Andersch 2005: 41) Und sie selbst stellt sich dem Leser als »reiche Jüdin« vor, der Reichtum wird geradezu penetrant in ihrem ersten Personalkapitel mit der Erin-

nerung ausgebreitet, wie sie sich beim Direktor ihrer Hausbank »Geld aus Papas Erbe« (Andersch 2006: 22) geben lässt. Wenn das Geld auch erst später dort lokalisiert wird, erscheint doch die Handtasche, in der es sich befindet, im allerersten Satz, in dem von Judith die Rede ist, die Tasche gibt dem Personalkapitel einen Rahmen. (Andersch 2006: 20, 23 u. 118) Judith weiß, dass sie die Möglichkeit hat, sich die Flucht zu erkaufen. Das Geld nützt ihr aber genauso wenig wie den Toten in Apitz' Roman: Auch Andersch stellt die »Jüdin« als unfähig dar, ihre Flucht selbst in die Wege zu leiten. In Gregors Gedankenrede ist sein Angewidertsein durch Judiths verwöhntes Aussehen und damit sein »Jüdin-weil-reich-Erkennen« syntaktisch direkt verbunden mit dem Hinweis auf »ihre abwesende und fremdartige Hilflosigkeit«. (Andersch 2006: 118) Ein solches »fremdartig« ist ohne die vorausgehende Ausgrenzung als »Fremde«, d. h. »Jüdin« nicht mehr als »eigenartig« zu lesen. Zudem gibt sich Judith in ihrem ersten Personalkapitel als kleines Mädchen, das von Mutter und Vater noch als »Mama« und »Papa« spricht; auch in diesem Punkt bestätigt sie selbst Gregors Einschätzung.

Nicht unbeteiligt an der Hilflosigkeits-Konstruktion ist, dass Andersch sich für eine Frau in der Rolle des einzigen »Juden« entscheidet.¹² Die Hilflosigkeit Judiths wird zudem auch dadurch betont, dass es sich im Roman ja nicht nur um die Rettungsaktion einer »Jüdin« handelt, sondern dass sie kombiniert wird mit der für eine von den »Anderen« als »entartet« eingestufte Plastik: Wie diese ist Judith unbeweglich, hilflos, dinghaft; beide sind sie Objekte, an denen sich der Held mit der richtigen politischen Einstellung beweisen kann. Ruth Klüger nimmt nicht nur den durch die gemeinsame Rettungsaktion suggerierten Objekt-Charakter Judiths wahr; sie deutet auch die im Roman allgegenwärtige Ansspielung auf *Die Abenteuer des Huckleberry Finn* als indirekten Hinweis auf eine diesbezügliche Konstruktion der Hilfsbedürftigen: »Der junge Gehilfe des Fischers [...] denkt nämlich, dass Judith auf seinem Boot dieselbe Rolle spielt wie Mark Twains Nigger Jim, also der entlaufene Sklave, dem Huck auf seinem Mississippi-Floß zur Freiheit verhilft. Amerikanische schwarze Leser haben we-

12 Das ist nicht selten im westdeutschen Nachkriegsroman; vgl. Ilona in Bölls *Wo warst du Adam* (1951) oder die schöne Jüdin in Rezzoris *Maghrebinischen Geschichten* (1958). Der gleichzeitige Erfolg des *Tagebuchs der Anne Frank* (mit dem schönen Judenträger auf dem Umschlag) und der sich daran anknüpfenden Werke (Dramatisierung 1956, Ernst Schnabels *Anne Frank. Spur eines Kindes* 1958 mit Verfilmung 1959) wurzelt u. a. darin. Celan kommentierte Derartiges im Sommer 1961 schohnungslos: »Nicht an dem Schicksal des tagesschaffenden schönen Judenträger wird das Ungeheuerliche des Geschehenen deutlich. Der bucklige, stotternde, hinkende Jude, der vergast wurde – er ist das Opfer.« (Celan 2005: 34)

nig Sympathie für diese Gestalt, die sie als verzeichnet und vom Dünkel weißer Herablassung behaftet empfinden.« (Klüger 1997: 15)

Die ›Juden‹-Konstruktion in Anderschs Roman verbindet Anteile des Nazi-›Juden‹ (die ›rassisch‹ eindeutige Erkennbarkeit, die Benennung als ›Jude‹, der Reichtum) mit Anteilen des DDR-›Juden‹ (die Hilflosigkeit trotz, ja wegen des kapitalistischen, das Volk ausbeutenden Reichtums der Fabrikantentochter). Eine Benennung als ›Jüdin‹ ist von Anfang an präsent; sie ist allerdings, anders als bei der »Judensau« des Apitz'schen SS-Manns, nie grob; scheinbar bestätigend wird sie ja auch der Betroffenen selbst in den Mund gelegt. Der vollständige Name Judith Levin fällt in Judiths eigener Gedankenrede, sie selbst akzeptiert ihn trotz ihrer Gefährdung. (Andersch 2006: 23) Man könnte hier versuchsweise vom ›BRD-Juden‹ sprechen. Im Sinne dieser antisemitischen Konstruktion denkt und spricht mit Gregor einer, der in den in der BRD gültigen Kategorien des Rückblicks auf das ›Dritte Reich‹ die ›richtige‹ politische Einstellung hat: Er ist dagegen, aber mit bewusster Distanz zum Kommunismus. Gregor ist im Roman im Übrigen nicht nur mit Sympathie ausgestattet, sondern auch mit Zügen, die der eifrige Andersch-Leser aus angeblich autobiographischen ›Berichten‹ kennt.¹³

Liest man nicht genau, nicht im positiven Sinne ›überempfindlich‹, sind die Antisemitismen leicht zu übersehen und in diesem Sinn banal. Darauf angesprochen, hätten es Andersch und Apitz weit von sich gewiesen, Romane mit antisemitischen Tendenzen geschrieben zu haben.

II

Zum Schicksal der beiden Beispiele von banalem Nachkriegsantisemitismus nach der Wende gehört ein materieller Befund: Beide Romane liegen als wohlfeile Taschenbücher vor und eignen sich schon deshalb für die Verwendung in der Schule. (Apitz 1998, Andersch 2006)¹⁴ Für den Roman von Apitz scheint das weitere Schulschicksal einfach zu beschreiben: Er wurde in den sich neu konsti-

13 Vgl. den Untertitel *Ein Bericht* des durchaus romanhaften Buchs *Kirschen der Freiheit* (1952). Schiller will völlig unreflektiert von der »realen Grundlage« dieses Buches ausgehend die »fiktionale Welt« von *Sansibar oder der letzte Grund* herausarbeiten (2000: 51).

14 Die 2012 erschienene Neuausgabe des Romans (Apitz 2012), die leider nur scheinbar Transparenz bezüglich der Änderungen an Apitz' Manuskript bietet, ist hier als Referenz also ebenso ungeeignet wie der entsprechende Band der Werkausgabe von Andersch (Andersch 2004).

tuierten Bundesländern sofort aus dem Kanon genommen. Die inzwischen zu *Nackt unter Wölfen* erschienene Literatur macht vor allem eines klar: Der Roman moduliert die historische Realität und hat dadurch einen wichtigen Beitrag zum Gründungsmythos der DDR als Land mit antifaschistischer Tradition geleistet. Die Forschung räumt also auf mit der Vorstellung, hier werde die Wirklichkeit des Lagers erzählt so, wie sie war.¹⁵ Bezuglich der Stellung und Darstellung von Juden im Roman wird allerdings vor allem die Minimierung der jüdischen Opfergruppe und ihres Anteils an der Befreiung des Lagers herausgearbeitet.¹⁶ An keiner Stelle habe ich dagegen Hinweise auf die Konstruktion bestimmter ›Juden‹-Bilder gefunden. Inzwischen ist der Roman in den neuen Bundesländern wieder mehr oder weniger präsent in der Regelschule.¹⁷ Die Weimarer Gedenkstätten listen einerseits in ihrer Auswahl der »Romane und Erinnerungsberichte« Apitz' Roman an erster Stelle, noch vor dem von Häftlingen noch im befreiten Lager niedergeschriebenen *Buchenwald-Report* (Hackett 1996; Gedenkstätte Buchenwald); andererseits beklagten sie in einem Rundbrief, dass das Buch zehn Jahre nach der Wende immer noch am häufigsten von Schülern genannt wird, wenn sie zu ihrer Vorbereitung auf den Besuch der Gedenkstätte befragt werden.

15 Bienoschek stellt die Strategien dar, die im Roman zum täuschenden Eindruck von Wirklichkeitsdarstellung führen: Der auktoriale Erzähler operiere »so dicht am Geschehen [...], daß er darin aufzugehen scheint, ohne daß der Autor je auf eine Möglichkeit autoritärer Handlungs- oder Figurenbewertung verzichten würde. Durch die Erzählweise wird Wirklichkeit behauptet, werden unverrückbare Wertmaßstäbe gesetzt« (2002: 132-144, hier 137).

16 In diesem Sinne Niven: »In Apitz' Roman ist das jüdische Leiden kein Thema. [...] Die wesentlichen Konflikt- und Spannungslinien verliefen demnach also zwischen Nazis und Kommunisten, nicht zwischen Nazis und Juden« (2009: 140). Susanne Hantke spart in ihrem Nachwort zur Neuausgabe (Apitz 2012) die Minimierung des Anteils jüdischer Häftlinge erstaunlicherweise vollständig aus, ja, macht noch nicht einmal deutlich, daß es sich bei dem Kind und seinem eigentlichen Retter um Häftlinge handelt, die im Lager sind, eben weil sie von den Nazis als ›Juden‹ eingestuft werden. Die Nichtkommentierung von Streichungen wie die oben angesprochene Nennung von Auschwitz (vgl. Anm. 6) gehört in diesen Zusammenhang.

17 Vgl. Schulportal Thüringen 2005. Die Schulbuchverlage scheinen sich zwar an Unterrichtshilfen nicht zu wagen, die sehr zahlreichen Schüler-Angebote für Buchpräsentationen und Hausarbeiten im Internet sprechen aber eine deutliche Sprache; nicht immer ist die geographische Herkunft der Anfragen bzw. Autoren eindeutig. Auch ein Gymnasium in Nordrhein-Westfalen empfahl 2000 für den Leistungskurs Deutsch neben Anderschs Roman auch Apitz (Einecke 2000).

(Leo/Reif-Spierenk 1999) Im *Metzler-Lexikon DDR-Literatur* wird lakonisch konstatiert: »Bis in die jüngste Vergangenheit dominiert eine quasi dokumentarische Lesart.« (Paul 2009: 6) Wenn heute Kritik an dem Roman geäußert wird, dann daran, dass ›nicht alles stimmt‹. Vor dem Hintergrund eines nicht unproblematischen Literaturbegriffs wird also eine Verkleinerung des Abstands zwischen Romanerzählung und historischer Realität eingefordert und bedauert, den Roman wegen der offenbar gewordenen Abweichungen nicht mehr als Illustration zur Epoche lesen zu können. Weil man ins Detail der Erzählweise nicht geht, eröffnen sich auch keine anderen Lektüren.

Bei Anderschs Roman haben wir eine völlig andere Situation. Wie die zahlreichen Unterrichts- und Lesehilfen für Lehrer und Schüler zeigen, erfreut er sich als Schullektüre einer ausgesprochenen Beliebtheit; selbst vor der Wende erschienene Arbeiten wurden nach 1989 wieder aufgelegt.¹⁸ Ein Blick auf die Deutsch- und Geschichtslehrpläne von Schleswig-Holstein bis Bayern bestätigt diesen Eindruck. Anderschs Roman wird immer noch – vorwiegend in den alten Bundesländern¹⁹ – für die 9. oder 10. Klasse empfohlen, und zwar in allen Schultypen.

Was wird nun heute anhand von *Sansibar oder der letzte Grund* unterrichtet? Die von mir herangezogenen acht nach der Wende erschienenen Unterrichtshilfen für Lehrer, ergänzt durch einen ›Lektüreschlüssel‹ für Schüler, zeigen, dass die Lektüre nach wie vor in Verbindung mit der Behandlung der Zeit zwischen 1933 und 1945 im Geschichtsunterricht stattfindet; die Kooperation zwischen den Fächern ist ausdrücklich erwünscht. Dem widerspricht explizit nur die Schülerhilfe, die aus der Beobachtung, dass sowohl die NSDAP, als auch die KPD im Roman nur sehr global behandelt werden, den Schluss zieht, »dass anderes im Vordergrund steht als eine genuin politische Auseinandersetzung oder eine umfassendere gesellschaftskritische Analyse des ›Dritten Reiches‹ auf der Ebene der offiziellen Erscheinungsformen von totalitärem Unrechtsstaat und Widerstandsbewegung«. (Schallenberger 2002: 49 f.) Christine Mersiowsky, Autorin eines der neuesten Unterrichtsmodelle, begründet in ihren *Vorüberlegungen zum Einsatz des Romans im Unterricht* zunächst die allgemeine Popularität des Buches: »Gewürdigt wird der moderne Klassiker für seine Aktualität, da Andersch die scheinbar zeitlosen Probleme (Rassismus, Gewalt, Isolation des Einzelnen in

18 Mersiowsky empfiehlt das 1988 zuerst erschienene Buch von Müller noch 2010 ausdrücklich als ergänzendes Material, nennt aber nur die Zweitaufgabe, die, um ausschließlich didaktisches Material vermehrt, 1998 auf den Markt kam.

19 Ausnahme ist der Lehrplan Geschichte für Gymnasien bzw. Integrierte Gesamtschulen in Mecklenburg-Vorpommern (Lehrplansammlung Geschichte).

der Gesellschaft usw.) schonungslos offenlegt.« (Mersiowsky 2010: 12) Hier aber ist nachzufragen: Dass der Roman selbst Rassismus nicht nur nicht » schonungslos« offenlegt, sondern Andersch den antisemitischen Blick Gregors auf Judith durch deren Selbststempfinden geradezu bestätigen lässt, haben wir gesehen – legen nun aber Mersiowsky und ihre Kollegen wenigstens diese Darstellungsweise als charakteristisch für den Roman offen?

Schallenberger und Schiller vermeiden eine rassistische Darstellung Judiths und zitieren keine Gedankenrede, die ihr orientalische Schönheit zuspricht. Vielmehr wird ihr ›Jude-‹Sein ganz im Sinne des DDR-Antisemitismus vollständig auf ihre soziale Herkunft und auf ihre Hilflosigkeit reduziert: Sie wird als eine beschrieben, »die ihr gutbürgerliches Elternhaus mit Geld aus dem Erbe ihres Vaters verlassen hat« (Schallenberger 2002: 29); ihre »ungeheure Bedrohung« werde »in dem Selbstmord der Mutter unmittelbar greifbar« (Schiller 2000: 41); kein Wort aber über die gegenüber der von Gregor qualitativ anderen Qualität von Gefährdung. Judith wird vor allem charakterisiert durch ihr unreflektiertes Verhaftetsein in den »Gewohnheiten ihrer Jugend« bzw. den »Denkgewohnheiten der Zeit vor ihrer Flucht« (Schallenberger 2002: 31) und damit durch ihre hilflose Unflexibilität; sie sei eine »innerhalb ihrer Möglichkeiten Gefangene«. (Schallenberger 2002: 32) Schallenberger zementiert diese Konstruktion durch die Behauptung, Andersch stelle »seine Charaktere als typisch für die Zeit nach der Machtergreifung« dar (2002: 5). Die Unterrichtshilfe regt gerade durch ihr verfälschendes Aussparen der offen rassistischen Elemente im Roman nicht dazu an, den Konstruktionscharakter der ›hilflosen Kapitalistin‹ mit Schülern zu reflektieren. Günter Krapp und Jürgen van de Laar sind nicht so zurückhaltend: »Judiths Äußeres wird aus der Perspektive Gregors beschrieben: ›Eine Jüdin, ... eine junge Fremde mit einem in Rerik ungewohnten Gesicht ... ein besonders schönes Exemplar eines solchen Gesichts‹ [...]. Auch der Wirt sagt ihr, sie sehe ›so ausländisch aus‹ [...]. Damit wird sofort deutlich, in welcher Gefahr sie sich befindet.« (2004: 19, Hervorh. BW) Sollen Lehrer Schülern vermitteln, dass sie aus den antisemitischen Konstruktionen durch Romanfiguren allgemeingültige Schlüsse ziehen sollen? Manfred Schewe und Heinz Wilms wollen ihre Schüler auffordern lassen: »Wie sieht Judith, wie sieht der Wirt genau aus? Besondere Merkmale?« (1995: 35) – ohne auch nur anzudeuten, dass die Beschreibung von Judith immer aus den Augen derer gegeben wird, die Andersch mit einem antisemitischen Blick ausstattet. Fred Müller vermittelt Judiths Gesellschaftsschicht als ein ursächliches Hindernis, in der »praktischen Wirklichkeit« zurechtkommen und die Flucht selbst zu organisieren (1998: 25); er reflektiert das nicht als Gregors Ansicht, sondern formuliert es als seine eigene. Wir haben hier mit weniger krassen Worten als in Apitz' Roman, aber unkommentiert und in Unter-

richtsmaterial, einen Hinweis darauf, dass der Reichtum ihr »nichts genutzt« hat. Gregors Gedankenrede vom »schönen, zarten, fremdartigen Rassegesicht« kritisiert Müller als ästhetische Schwäche, als Kitsch und nicht als Ausdruck rassistischer Konstruktion.²⁰ Alexander Geist konstatiert bei Gregor sogar eine zu »seinem Auftreten passende *unauffällige Sprache*« (2005: 26, Hervorh. BW) – deren banale Antisemitismen eingeschlossen. Kai Metzger erkennt als einziger unter den von mir herangezogenen Autoren eine Klischeehaftigkeit²¹ in der Typisierung: »Judith ist auch darin typisch, dass sie und ihr Elternhaus sowohl Vorurteile der Nazis als auch der Philosemiten bedienen: Juden sind tüchtig und intelligent, deshalb reich; Juden haben sich den Zugang zu Hamburger Tennisclubs verschafft; der jüdische Fabrikant liest Goethe; die jüdische Fabrikantengattin trinkt aus Meißner Porzellan, Judith ist geradezu ein Musterexemplar, *und* auf den ersten Blick fragt sich Gregor, ob er etwas riskieren möchte« (2001: 32, Hervorh. BW). Bedeuten derartige Erläuterungen aber wirklich eine Offenlegung von Rassismus? Zeigt Metzger mit Verben wie dem durch »unrechtmäßig^k konnotierten »verschafft«, vor allem aber durch seinen kommentarlosen Anschluss mit »und« nicht vielmehr, dass seiner Ansicht nach, wenn sich Antisemiten und Philosemiten so einig sind, das seinen Grund in der Realität haben müsste? Dass Philosemitismus nur ein Aspekt des Antisemitismus ist, nämlich ebenfalls ein Othering, das auf einer Konstruktion beruht, und im Übrigen ein häufiges Versteck des Antisemitismus, gerade in den 1950er Jahren der BRD, scheint Metzger keines Gedankens wert.

Auffallend ist nicht nur hier, dass Begrifflichkeit und Sorgfalt bei der Formulierung in diesen Unterrichtshilfen nicht selten fahrlässig sind. Distanzierende

-
- 20 Müller 1998: 61. Ganz grundsätzlich von Kitsch spricht Ruth Klüger: »Dort werden Juden von Deutschen ganz außergewöhnlich gut behandelt, und zwar mit der größten Selbstverständlichkeit, als seien solche Fälle eher typisch als Ausnahmen. Nun ist die Erfüllung geheimer Wünsche, oder das ›Richtigstellen‹ einer rauen Wirklichkeit, gewiss eine der therapeutischen Funktionen von Literatur; doch wenn Phantasie sich als Realismus gibt, dann wird daraus per definitionem Kitsch.« (Klüger 1997: 12 f.)
 - 21 Schallenberger behauptet zwar, Gregor eröffne eine »Klärungsmöglichkeit für gestörte Kommunikationszusammenhänge [...], indem er die hinter seiner Äußerung liegenden Vorurteile offen anspricht«. (Schallenberger 2002: 70) Es folgt aber ohne weiteren Kommentar seine oben zitierte Antwort an Judith (Andersch 2006: 124), die als Vorurteil im Roman jedoch nicht gekennzeichnet ist. Als Reflexion einer Konstruktion kann das schon deshalb nicht gelten, weil Anderschs Wahl gerade dieser Juden-Figur nicht hinterfragt wird.

Anführungszeichen für ›Drittes Reich‹ oder ›Jude‹ fehlen fast durchgehend.²² Ein Begriff wie Antisemitismus wird nie hinsichtlich seiner je besonderen Inhalte hinterfragt. Vor »dem Hintergrund einer politisch sehr unruhigen Zeit« ist nach Mersiowsky (2010: 12) der Roman entstanden; sie meint damit aber nicht etwa die Entstehungszeit des Buchs Mitte der 1950er Jahre, sondern die Jahre zwischen 1933 und 1945, die als »unruhig« zu bezeichnen eine kolossale Verharmlosung ist. Zudem fallen Inkonsistenzen auf. Ist Judith eine »Vertreterin der politisch Verfolgten« (Mersiowsky 2010: 31), müsste im Dossier zum politischen Widerstand auch der jüdische Widerstand eine Rolle spielen. Jüdischer Widerstand ist aber weder hier noch in anderen von mir eingesehenen Unterrichtsmaterialien erwähnt. Anders als bei sonstigen Abweichungen von der historischen Wirklichkeit²³, wird vermittelt, dass bezüglich der Inexistenz von jüdischem Widerstand alles im Roman seine ›Richtigkeit‹ hat: Es ist selbstverständlich, dass Judith sich selbst nicht helfen kann und ihr keine jüdischen Helfer zur Verfügung stehen, dass sie »nicht gerade lebenserfahren« (Metzger 2010: 13) ist, »allein und hilflos«. (Müller 1998: 24) Die Zitatreihe von Mersiowsky, »ein wohlbehütetes [...], naives und verwöhntes Einzelkind aus reichem, jüdischem Hause« (2010: 27), könnte man geradezu modifizieren in ›wohlbehütet, naiv, verwöhnt, reich – weil aus jüdischem Hause‹. Geist lässt bei der Schilderung von »Judiths Ausgangslage« konsequenterweise auch ihre Einordnung in die rassistische Kategorie ›Jüdin‹ durch die Täter weg: »Ausgangslage: Tochter aus reichem Hause in tödlicher Gefahr« (2005: 48). Ist sie als Vertreterin dieser Schicht in tödlicher Gefahr? Offensichtlich, »Tochter aus reichem Hause« scheint hier mit ›Jüdin‹ identisch zu sein. Poppe beschreibt die schöne, schwarzhaarige Judith als gut situiert und assimiliert. All das steht im Roman; Poppe aber impliziert – in einer ähnlichen Scheinlogik wie Krapp und de Laar –, dass Gregor sie deshalb auf den ersten Blick »als Jüdin der wohlhabenden Bourgeoisie« (2005: 50 u. 51) erkennen kann. Assimilation, ich erinnere an die »Maskerade« bei Apitz, hat nichts genützt, Gregor, der Wirt und die solchermaßen unterrichteten Schüler werden eine Figur wie Judith sofort als ›Jüdin‹ erkennen, der ein edler deutscher Retter, links, aber doch nicht zu sehr, zu Hilfe eilen muss. Die sexistische

22 Ausnahmen sind Schallenger 2002 für das ›Dritte Reich‹ und Metzger 2002 für ›Halbjude‹ und ›Arier‹.

23 Die im Roman suggerierte Unmöglichkeit einer geregelten Auswanderung der 1937 als ›Juden‹ Verfolgten wird von Müller (2002: 69) und Geist (2005: 20) korrigiert. Die Tatsache, dass der ›J-Stempel im Pass auf besondere Bitte u. a. des hier als menschenfreundliches Paradies dargestellten Schweden eingeführt wurde, findet nirgends Erwähnung.

schen Elemente dieses Zu-Hilfe-Eilens muss ich hier, weil sie ein besonderer Aspekt unseres Themas sind, unbeachtet lassen; im Schulunterricht aber sollten sie thematisiert werden.²⁴

III

Wie kann Anderschs Roman anders als in der geschilderten Weise in den Schulen gelesen werden, und welche Chancen ergeben sich daraus? Lassen wir uns davon anregen, wie *Nackt unter Wölfen* neu mit Blick auf die DDR-Mythen heute gelesen wird, auch wenn diese Lektüre den inhärenten Antisemitismus dort nur am Rande betrifft. Ich habe etwa ein Beispiel aus Brandenburg, die DEFA-Verfilmung von *Nackt unter Wölfen* (1963) betreffend: »Die Einführung«, heißt es da in der Ankündigung für die Veranstaltung, »[d]ie Einführung [...] und das anschließende Gespräch werden sich mit den Fragen befassen, warum die filmische Darstellung von den historischen Fakten der Befreiung im KZ Buchenwald abweicht oder warum der Lageralltag der jüdischen Häftlinge nahezu ausgeblendet ist«. (SchulKinoWochen 2010) Der dem Film zugrundeliegende Roman wird, so ist hier angedeutet, mit Schülern als Roman seiner Zeit und seines Entstehungskontextes gelesen, als DDR-Roman der späten 1950er Jahre; der Abstand zwischen den historisch dokumentierten Ereignissen und der Romandarstellung wird genutzt, die Behandlung des Stoffs ›Drittes Reich‹, genauer ›Rettung eines jüdischen Kindes durch Kommunisten‹, als Instrumentalisierung zu verstehen.

In diesem Sinn wäre *Sansibar oder der letzte Grund* nicht nur als Roman über das ›Dritte Reich‹ zu lesen, sondern der Stoff ›Rettung einer Jüdin durch einen Angehörigen des linken Widerstands‹ als typische Instrumentalisierung der Vergangenheit in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre der BRD. Deren politische Bedingungen erläutert Poppe als einziger und deutet den Roman u. a. im

24 Auch der sexistische Blick wird durch Projektion auf die Betroffene selbst bestätigt; Gregor denkt sich seine Triebbefriedigung als Bedürfnis des Gegenübers zurecht: »Es wäre jetzt leicht, die Arme um sie zu legen, und es wäre auch sehr schön, und schließlich wird es sogar erwartet, sie hat einen todsicheren Instinkt, sie weiß, daß ein Mann erst dann schützt, wenn er liebt [...]« (Andersch 2006: 129). Die Unterrichts- und Lektürehilfen sprechen in diesem Zusammenhang von ›zarter Liebe‹ oder ›Verliebtheit‹ (Schallenberger 2002: 19, Geist 2005: 14, Müller 2002: 26, Poppe 2005: 46) oder übergehen Derartiges. Schiller nennt es zitierend keineswegs ironisch die »›klassische Rolle‹ des jungen Mannes, ›der sich vor ein junges Mädchen stellte‹« (2000: 42).

Zusammenhang mit dem KPD-Verbot in der BRD von 1956 (2005: 15 f.). Er reflektiert aber die Konstruktion des (nur) kommunistischen Widerstandes ebenso wenig wie die eines besonderen ›Juden‹-Bildes, das nicht mit dem des Nazi-Antisemitismus identisch ist. In Koordination mit dem Geschichtsunterricht zur frühen BRD wäre es notwendig, die Frage zu klären, warum Andersch mit seiner persönlichen biographischen Konstruktion, die heute ja ziemlich ins Wanken geraten ist²⁵, das Buch so in der Adenauer-Ära geschrieben hat, und warum er damit derart erfolgreich sein konnte.²⁶ Wenn die Figur der Judith nicht als antisemitische Konstruktion erkennbar wird, kann ja auch Anderschs Entscheidung, die Täter zu anonymen »Anderen« zu machen, nicht sinnvoll, d. h. als Konstruktion, eingeordnet werden; eine »Marotte« ist sie sicher nicht. (Bürger 2008: 66) Klüger fragt zu Recht, »Und wo stecken die Nazis in ›Sansibar‹?« und folgert, dem Leser werde »nahegelegt, dass wir, die guten Deutschen, eben ganz anders waren als Jene, die Anderen – Fremde unter uns«. (Klüger 1997: 16) Stellen wir uns die Leser von 1957 vor, die mit BdM und HJ Aufgewachsenen, die ehemaligen Wehrmachtssoldaten, die Spätheimkehrer, die unzähligen NSDAP- und Reichsfrauenbund-Mitglieder, die Profiteure der ›Arisierung‹ und all die Denunzianten, durch die der ›banale‹ Antisemitismus des ›Dritten Reichs‹ nur funktionieren konnte. Bei einer Konstruktion der Täter als den »Anderen«, konnten sich die Leser der 1950er Jahre in einem Akt des Othering bequem zurückzulehnen: Sie, die ›normalen‹ Bürger des ›Dritten Reiches‹ hatten mit ›denen‹ und ihren furchtbaren Taten nichts zu tun. Breiten Erfolg hatte das Buch deshalb ja auch in der Linken, deren Selbstdarstellung als aufrechte Antifaschisten weit über die Wende hinaus erfolgreich war. Wenn Judith aber als Konstruktion des BRD-›Juden‹ deutlich wird, muss man sich mit der Wahrheit auseinandersetzen, dass zu den »Anderen« jeder gehört, der wie Gregor denkt und spricht.

Hier ist im Unterricht anzusetzen. Will man eine Verbindung zwischen dem Literaturunterricht und der Behandlung der jüngsten deutschen Geschichte im Geschichtsunterricht sinnvoll gestalten, muss bei der Lektüre die Aufmerksamkeit für das Wie der Darstellung und deren historische Prägung durch die Entstehungszeit geschärft werden – genuine Aufgabe des Literaturunterrichts. Ein Roman wie der von Andersch ist dann nicht als Illustration der Zeit vor 1945 zu le-

25 Er benutzte 1941 die Ehe mit einer als ›Halbjüdin‹ Eingestuften, um aus der Wehrmacht ausscheiden zu können, ließ sich von ihr jedoch 1943 scheiden, um in die Reichsschrifttumskammer aufgenommen werden zu können und gefährdete sie dadurch erheblich. (Döring/Seubert 2008 u. Tuchel 2008: 37-39)

26 Hinzuweisen wäre auf ähnlich große Erfolge von Rezzori oder Schnabel (Anm. 12, Fontane-Preis 1959 bzw. Unesco-Menschenrechtspreis).

sen, sondern als deren besondere literarische Gestaltung in den 1950er Jahren. Ist der latente Antisemitismus als Erscheinung der frühen BRD erkannt, können Schüler von dort her in die Gegenwart gehen, von dort her ihre eigenen rassistischen Konstruktionen als solche wahrnehmen und verstehen, dass der heutige Blick auf »die Zigeuner«, »die Türken«, »die Asylanten«, »die Kanaken« usw. kein Blick auf die Wirklichkeit ist, »so wie sie ist«, sondern ein Blick durch eine »Brille«, gelenkt von Konstruktionen, die nichts mit konkreten Menschen zu tun haben. Dann erst können Bücher wie die Romane von Andersch und Apitz in der Schule wirklich sinnvoll mit dem Ziel gelesen werden, Jugendlichen zu Einsichten zu verhelfen, damit »das« nicht wieder kommt. Ja, lesen wir diese Bücher in der Schule, beide, aber lesen wir sie genau, und denken wir neu über sie nach.

LITERATUR

Primärliteratur

- Apitz, Bruno (1998): *Nackt unter Wölfen*, Aufbau Taschenbuch 1420. Berlin.
- Apitz, Bruno (2012): *Nackt unter Wölfen*. Erweiterte Neuausgabe. Hg. von Susanne Hantke und Angela Drescher. Mit einem Nachwort von Susanne Hantke. Berlin.
- Andersch, Alfred (2006): *Sansibar oder der letzte Grund*. Zürich.
- Andersch, Alfred (2004): *Sansibar oder der letzte Grund*. Gesammelte Werke, Bd. 1. Hg. von Dieter Lamping. Zürich.
- Celan, Paul (2005): »*Mikrolithen sinds, Steinchen*«. *Die Prosa aus dem Nachlaß*. Kritische Ausgabe. Hg. von Barbara Wiedemann/Bertrand Badiou. Frankfurt a. M.
- Zweig, Zacharias (2005): *Tränen allein genügen nicht*. Mit einem Nachwort von Elfriede Jelinek. Hg. von Stefan Jerzy Zweig. Wien.
- Zweig, Zacharias (1987): »*Mein Vater, was machst du hier...?*« *Zwischen Buchenwald und Auschwitz*. Frankfurt a. M.

Lektürehilfen

- Geist, Alexander (2005): *Alfred Andersch – Sansibar oder der letzte Grund*. Mentor Lektüre Durchblick Bd. 330. München.
- Krapp, Günter/van de Laar, Jürgen (2004): *Alfred Andersch – Sansibar oder der letzte Grund*. Augsburg.

- Mersiowsky, Christine (2010): *Alfred Andersch – Sansibar oder der letzte Grund*. Hg. Diekhans, Johannes. Ein Fach Deutsch Unterrichtsmodell. Braunschweig u. a.
- Metzger, Kai (2001): *Lektüre easy. Alfred Andersch – Sansibar oder der letzte Grund*. Stuttgart u. a.
- Müller, Fred (2002): *Alfred Andersch – Sansibar oder der letzte Grund*. Oldenburg Interpretationen Bd. 1. München.
- Poppe, Reiner (2005): *Erläuterungen zu Alfred Andersch – Sansibar oder der letzte Grund*. Königs Erläuterungen und Materialien 420. Hollfeld.
- Schallenger, Stefan (2002): *Alfred Andersch. Sansibar oder der letzte Grund*. Lektüreschlüssel für Schülerinnen und Schüler. Reclams Universal-Bibliothek 15311. Stuttgart.
- Schewe, Manfred/Wilms, Heinz (1995): *Texte lesen und inszenieren. Alfred Andersch – Sansibar oder der letzte Grund*. Studienblätter Deutsch als Fremdsprache. München.
- Schiller, Dieter (2002): *Stundenblätter Alfred Anders »Sansibar oder der letzte Grund«. Eine Einführung in den modernen Roman für Klasse 10*. Stuttgart u. a.

Sekundärliteratur

- Bachtin, Michail (1979): »Das Wort im Roman«. In: Ders., *Die Ästhetik des Wortes*. Hg. von Rainer Grubel. Übers. Rainer Grubel/Sabine Reese. Frankfurt a. M., 154-300.
- Bienoschek, Jens (2002): »Wir und nicht sie«. *Gemeinschafts- und nationenbildende Diskurse in Werken der DDR-Literatur*. Göttingen.
- Bürger, Jan (2008): »Sansibar, Sonderbar«. In: Marcel Korolnik/Anette Korolnik-Andersch (Hg.), *Alfred Andersch. Seine Welt – in Texten, Bildern, Dokumenten*. München, 59-66.
- Döring, Jörg/Seubert, Rolf (2011): »Behält der Literaturpfaffe doch das letzte Wort?« In: *Frankfurter Allgemeine*, 19. 8. 2008, 39.
- Einecke, G. (2000): »Beispiel: Lektüreliste für Leistungskurse Deutsch – Gutenberg-Gymnasium Bergheim 2000«, http://www.fachdidaktik-cke.de/9f_Literatur_Link_Hinweise/leseempfehlungen_ganzschriften.htm (Zugriff 15.3. 2011).
- GedenkstätteBuchenwald: http://www.buchenwald.de/media_de/fr_content.php?nav=gesliteratur&view=ctfr_ges_lit.html (Zugriff 15. 3.2011).
- Hackett, David A. (Hg.) (1996): *Der Buchenwald-Report. Bericht über das Konzentrationslager Buchenwald bei Weimar*. München.

- Klüger, Ruth (1997): »Gibt es ein ›Judenproblem‹ in der deutschen Nachkriegsliteratur? « In: Dies.: *Katastrophen. Über deutsche Literatur*. München, 9-38.
- Kogon, Eugen (1946): *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*. München.
- Lehrplansammlung Geschichte, <http://www.unimuenster.de/Geschichte/histdida/service/Datenbanken/Lehrplansammlung.html> (Zugriff 14. 4. 2011).
- Leo, Annette/Reif-Spirek, Peter (1999): »»Es darf sich dort entsprechend der vorhandenen Hinweisschilder frei bewegt werden«. Gedenkstättenrundbrief 87 (Februar 1999), 12-20, zitiert nach: http://www.gedenkstaettenforum.de/nc/gedenkstaettenbrief/rundbrief/news/es_darf_sich_dort_entspreechend_der_vorhandenen_hinweisschilder_frei_bewegt_werden/ (Zugriff 15.3.2011).
- Niven, Bill (2009), *Das Buchenwaldkind. Wahrheit, Fiktion und Propaganda*. Übers. Florian Bergmeier. Bonn.
- Paul, Kati (2009): »Apitz, Bruno«. In: Michael Opitz/Michael Hofmann (Hg.), *Metzler Lexikon DDR-Literatur. Autoren – Institutionen – Debatten*. Stuttgart/Weimar, 6.
- Pörksen, Bernhard (2005²): *Die Konstruktion von Feindbildern. Zum Sprachgebrauch in neonazistischen Medien*. Wiesbaden.
- Rogoff, Irit (2005): *Othering German Art – Haunts of Difference*. Berkeley.
- Salzborn, Samuel (2010): *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*. Frankfurt a. M./New York.
- SchulKinoWochen 2010 <http://www.kino-potsdam.de/schulkinowochen-im-land-brandenburg-2010-658n.html> (Zugriff 4. 11. 2010).
- Schulportal Thüringen (2005): »Lesesozialisation in der Regelschule«, www.schulportal-thueringen.de/c/document_library/get_file?folderId=19525&name=DLFE-25.pdf (Zugriff 15.3.2011).
- Sommer, Robert (2010²): *Das KZ-Bordell. Sexuelle Zwangsarbeit in nationalsozialistischen Konzentrationslagern*. Paderborn.
- Tuchel, Johannes (2008): »Alfred Andersch im Nationalsozialismus«. In: Marcel Korolnik/Anette Korolnik-Andersch (Hg.), *Alfred Andersch. Seine Welt – in Texten, Bildern, Dokumenten*. München, 31-41.

»Brüderlichkeit und Einheit« in Tito-Jugoslawien und ihr Umschlag in die Rhetorik des Brudermords

TANJA ZIMMERMANN

»BRÜDERLICHKEIT UND EINHEIT« IM PANSLAWISMUS DES 19. JAHRHUNDERTS

Immer wenn die slawischen Völker eine gemeinsame, multinationale Staatsformation anstrebten oder tatsächlich gründeten, sei es die Sowjetunion, die Tschechoslowakei oder Jugoslawien, griff man die panslawistischen Parolen der »Brüderlichkeit und Einheit« aus dem 19. Jahrhundert auf. Die Differenzen zwischen einzelnen slawischen Sprachen sahen die panslawistischen Sprachforscher als minimal an – als handle es sich lediglich um Mundarten einer einzigen Sprache. Zudem verstanden sie das Verhältnis der slawischen Nationen zueinander als eine enge, genetische Verwandtschaftsbeziehung. So forderte der slowakische Panslawist Ján Kollár in seiner Schrift *Über die literarische Wechselseitigkeit zwischen den verschiedenen Stämmen und Mundarten der slawischen Nation* (*Rozpravy o slovanské vzájemnosti. Souborné vydání*) von 1829, die 1837 aus dem Tschechischen ins Deutsche übersetzt wurde, dass die »*disjecta membra* der slawischen Nation und Literatur« sich wieder zu »einem Blut, einem Körper, einem Volk« vereinigen sollten. (Kollár 1837: 119) Der slowakische Philologe, Schriftsteller und Politiker Ľudevit Štúr rief darüber hinaus in seinem auf Deutsch verfassten Text *Das Slawenthum und die Welt der Zukunft* (*Slavjansto i mir buduščego. Poslanie slavjanam s beregov Dunaja*, Moskva 1867; *Slovanstvo a svět bodoucnosti*, Bratislava 1931) von 1867 alle slawischen »Brüder«, die Mitglieder ein und derselben »Familie«, auf, sich miteinander zu vereinigen: »Es ist hoch an der Zeit, dass wir uns verständigen, Brüder! [...] alle Brüder von Geburt, geprüft von denselben Schicksalen und Erben einer und derselben Zu-

kunft.« (Štúr 1931: 15) Nicht nur dieselbe Abstammung und dasselbe Schicksal vereine die Slawen, sondern auch dieselbe Physiognomie: »So wie eine Schwester der andern gleicht, so sehen sich ähnlich deine Stämme.« (Ebd.: 18). Štúr wünscht sich daher die Umkehrung der Legende vom Bruderzwist zwischen Čech, Lech und Rus, die das väterliche Haus verließen und die slawischen Stämme entzweiten. Als Angehörige einer einzigen Familie würden die Slawen auch das Zusammenleben der Gemeinschaft als ein Familienleben auffassen, das sich in ihrer engen Bindung an das Vaterland und im Gedächtnis an die Vorfahren manifestiere.

»Die Slawen hängen vor Allem dem Familienleben an, worin sie sich an dem Glücke der zur Familie Gehörigen erfreuen und in diesem Glücke sich selbst genießen. Nirgends hat das Wort *›rodina‹* (Familie) diese innige Bedeutung wie bei den Slawen, nirgends ist der Anteil an allen ihren Gliedern so lebhaft wie bei ihnen und der Pole, wenn er sein angebetetes *›ojczyzna‹* (Vaterland) ausspricht, denkt wohl zunächst nur an seine Nächsten und an die Nächsten dieser, die im weiteren Sinne das Volk ausmachen. Kein anderes Volk feiert die Familienfeste mit solcher Innigkeit, Poesie, Pracht, wie die Slawen, aber auch der Abgang der aus dem Familienkreise auf Ewig Scheidenden, die da nach den Worten der einheimischen Sprache *›zu den Vätern gehen‹*, wird nirgends so tief gefühlt, so innig bedauert und beklagt, wie bei ihnen. Dieses Leben ist für den Slawen ein Kreis, in dem er sich immer bewegt, in dem er mit innigstem Vergnügen weilt, auf welchen er aus der Ferne mit Wehmuth blickt und alle seine liebsten Gedanken zurückführt.« (Ebd.: 22 f.)

Die Vorstellung der Familienzugehörigkeit überträgt Štúr aus dem Privatleben auch auf das öffentliche, politische Leben der Slawen, das vom demokratischen Charakter gekennzeichnet sei. Im kollektiven slawischen System sei kein Privat-eigentum zugelassen, weil alles der ganzen Familie gehöre. Ebenso seien alle zur gegenseitigen Hilfe und Fürsorge gegenüber anderen Familienmitgliedern verpflichtet.

»Das erweiterte Familienleben ist für den Slawen die Gemeinde [...] In alten Zeiten haftet die Gemeinde gesetzlich für jedes Gemeindeglied, sie duldet keinen Bettler, sondern versorgt jeden Bedürftigen und Kranken der Familie gleich die für ihre Angehörigen die Sorge trägt und das liegende Eigenthum gehört nicht den Einzelnen, sondern der Gemeinde als dem Inbegriff aller der Gemeindeglieder.« (Ebd.: 23)

Diese von der Französischen Revolution und dem frühen Marxismus beeinflussten Ideen fanden ein breites Echo in den kommunistischen Staaten des 20. Jahrhunderts.

In Russland, wo in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Anspruch auf den politischen Zusammenschluss aller orthodoxen Slawen unter russischer Führung erhoben wurde, bürgerte sich die Metapher des »älteren« und des »jüngeren« Bruders ein. Die Russen, der ältere Bruder, sollten demnach den Südslawen, dem jüngeren Bruder, als Mentoren den Weg weisen. Man findet diese sprachliche Figur in den *Briefen aus Serbien* (*Pis'ma iz Serbii*, 1876) des russischen Schriftstellers und Journalisten Gleb Uspenskijs. Dieser reiste unmittelbar nach der Niederlage der serbischen Armee gegen die Osmanen im Herbst 1876 nach Serbien, um über die russischen Freiwilligen im Krieg zu berichten. Doch die Bruderliebe wird bereits durch die russischen Balkanvorurteile getrübt. Uspenskij kritisiert nicht nur die betrunkenen Freiwilligen, deren Teilnahme am Serbisch-Osmanischen Krieg er nicht als einen ehrenvollen Dienst, sondern vielmehr als einen Ab- und Ausstieg aus der russischen Gesellschaft darstellt. Auch die schlechte Organisation, ja, das Chaos der serbischen Behörden und des slawischen Komitees, wird bemängelt. Sie würden es nicht schaffen, den Zustrom an Söldnern hinreichend zu informieren, zu sammeln und an die Front zu transportieren, sondern ließen sie ziellos durch die fremde Stadt laufen. Die Metapher des älteren, erfahrenen Bruders wird schließlich von einer Naturmetapher abgelöst: Das russische Volk wird mit dem starken Strom eines mächtigen Flusses verglichen, die kleinen, unterjochten slawischen Brüder mit seinen schwachen Nebenflüssen.

»Du, die große Donau, bist nicht so, wie die kleinen Flüsse... [...] Und das Volk – ist das selbe... Das kleine christliche Volk in Gefangenschaft ist wie ein kleiner Fluss. Stau ihn an – und er kann sich nicht befreien... er hat keine Kraft. Es ist nicht schwierig, kleine Völker in Gefangenschaft zu halten... Und die großen Flüsse, ob die Donau oder die große Wolga, sie werden sich auf Staudämme und eingerammte Pfähle stürzen...« (Uspenskij 1908: 663 f.; Übersetzung der Verfasserin)

Mit der Überführung der Familienmetapher in die Metapher des Flusses geht das wechselseitige Verhältnis der Familienmitglieder in der russischen Ausprägung des Panslawismus verloren. Vielmehr setzt sich eine Metaphorik der Vereinnahmung durch, die keine Trennung zwischen dem Eigenen und dem Fremden zulässt.

Die Metaphorik der Brüderlichkeit und Einheit der Slawen blieb nicht nur auf familiäre Beziehungen begrenzt, sondern wurde sogar auf die Vorstellung von einem gemeinsamen slawischen Körper ausgedehnt. Die politische Aufteilung der Slawen auf verschiedene Imperien beschrieb Ludevit Štúr als das Einzwängen des Körpers in ein fremdes Kleidungsstück (»in die fremde Jacke ein-

gezwängt«; Štúr 1931: 20) oder sogar als Zerstückelung des Körpers: »Gespalten sind deine Glieder, teures slawisches Volk«, weil »die Fremden deine einzelnen Glieder aufgriffen und zehrten«. (Ebd.: 17, 19). Den Geist der Slawen vergleicht er mit der ägyptischen Göttin Isis – »der Genius des Slaventums, der Isis gleich, die um die zerstückelten Gebeine des Osiris weint«. (Ebd.: 19) Doch so, wie Isis die Leichenteile des von seinem Bruder getöteten Osiris zusammenlegte und wiederbelebte, so verbirgt sich auch in Štúrs Schrift die Hoffnung auf die Wiederauferstehung des slawischen Körpers.

Auch der Slawist Cyprien Robert, Professor am Collège de France, strebt in seiner Schrift *Der zweifache Panslawismus. Die gegenwärtige Lage der slawischen Völker gegenüber von Russland (Les deux panslavismes. Situation actuelle des peuples slaves vis-à-vis de la Russie)* von 1847 die Herstellung eines »einzigsten moralischen Körpers« der Slawen an. (Robert 1847: 7) Die Ähnlichkeit zwischen den Slawen sei gerade dort am stärksten ausgeprägt, wo »der Geist der Nationalität noch am wenigsten erwacht« sei. (Ebd.: 10) Solche Gegenden sind für Robert vor allem die »freieren Teile Illyriens, besonders in Kroatien und Serbien«, deren »illyrische Sprache« von allen slawischen am stärksten in »Dialekten« zersplittert sei. (Ebd.: 23) In solchen Gegenden werde »jeder Fremde, der einen slawischen Dialekt spricht, als Landsmann aufgenommen«. (Ebd.: 10) Vor allem dem Tanz, insbesondere dem Tanz im Reigen, dem »kolo«, und der Musik, insbesondere den Tönen des einseitigen Instruments »gusle«, schreibt Robert als zweierlei nichtsprachlichen Ausdrucksweisen eine zentrale Vermittlungsrolle zwischen verschiedenen slawischen Stämmen zu. Die Verständigung zwischen den Slawen geht demnach über die sprachliche Kommunikation hinaus und manifestiert sich im Rhythmus.

»BRÜDERLICHKEIT UND EINHEIT« IM KOMMUNISTISCHEN JUGOSLAWIEN

Als nach dem Zweiten Weltkrieg das ›neue‹ multinationale, kommunistische Jugoslawien unter der Führung von Josip Broz Tito gegründet wurde, griff man einerseits die alten panslawistischen Parolen und Symbole wieder auf und führte andererseits neue Rituale der »Brüderlichkeit und Einheit« ein. Eines dieser Rituale war die Aufnahme von Kindern in die kommunistische Ciciban-Organisation, der später im Jugendalter die Aufnahme in die Pionier-Organisation folgte. (Erdei 2004) Die Initiationsriten für die Aufnahme in eine der Organisationen enthielten jeweils den Schwur, auf Titos Weg, d. h. auf dem Weg der »Brüderlichkeit und Einheit«, zu bleiben. Außerdem wurden zu Titos Geburtstag am 25.

Mai Staffelläufe quer durch das Land veranstaltet, an denen Vertreter aus allen Republiken teilnahmen. (Živojinović 2008) In der führenden Zeitung *Republika* vom 27. Mai 1947 wird Marschall Tito daher »ein Mensch aus dem Volk« genannt, der »untrennbar mit den jugoslawischen Völkern verbunden« sei. (*Republika* 82/1947: 1) Er sei die »Verkörperung der Volksbestrebungen« und »Symbol ihrer geistigen, politischen und moralischen Einheit«. (*Republika* 82/1947: 1) Ein Jahr später, am 25. Mai 1948, wird dem Leser die Bedeutung des Staffellau- fes durch alle jugoslawischen Republiken zu Titos Geburtstag dargelegt. (*Republika* 134/1948: 1) Die Veranstaltung symbolisiere, wie Tito die Völker Jugosla- wiens auf dem einzigen richtigen Weg führe – dem Weg der »Verstärkung und Aufwärmung der Brüderlichkeit«. Zugleich repräsentiere sie die physische Kul- tur des Landes, den »Ausdruck des Glaubens in eigene Kräfte«. (*Republika* 134/1948: 1) So wie alle Völker in Jugoslawien zu Brüdern und Schwestern werden, so wird auch Präsident Tito in der kommunistischen Panegyrik zur neu- en Dreieinigkeit stilisiert – nicht nur zum Freund und Gemahl der jugoslawi- schen Nationen, sondern auch zu ihrem Vater, ihrer Mutter und ihrem Bruder.

»Aber auch in der künstlerischen Poesie ist Tito, wie sich ihn das Volk vorstellte, Freund der Menschen, der Kinder, der Pioniere. Er glaubt an die Unsterblichkeit des Volkes, wie das Volk an seine Unsterblichkeit glaubt. Tito ist Mutter, Vater und Bruder. Mit ihm unterhalten sich unsere Flüsse: Pliva, Neretva, Sutjeska und mit ihm werden Maiwünsche der Kinder und Mädchen geboren. Der Himmel ist blau wie Titos Augen, und er ist das Bewusstsein, die Stärke und unser Hunger nach Liebe. Er ist Vater der Freiheit und des Glücks für die Völker und sein Name enthält Liebe, Brüderlichkeit und Freude.« (Tahmišić 1972: s. p.)

Die Idee des kollektiven slawischen Eigentums fand ihre kommunistische Ent- sprechung in der »Selbstverwaltung« (»samoupravljanje«) der Arbeiter. Das ju- goslavische Gegenprogramm zum sowjetischen Etatismus berief sich auf Marx' *Kommunistisches Manifest*, in dem mit dem letzten Akt der kommunistischen Revolution – der Übertragung der Produktionsmittel auf die »assoziierten Indi- viduen« und »freien Produzenten« – eine Auflösung des Staates prophezeit wurde. (Kumer 1999: 180 f.) Auf dieser Stufe des Klassenkampfes sei das Eigentum nicht mehr entweder Staats- oder Genossenschaftseigentum. Stattdessen werde es als gesamtgesellschaftliches Eigentum kollektiviert. Der singularisierende Begriff »Staat«, der dem sowjetischen Staatsbürokratismus verhaftet war, ver- schwand deswegen aus der Rhetorik jugoslawischer Politiker. Er wurde durch den pluralisierenden und basisdemokratisch anmutenden Begriff der »Völker« (»ljudstvo«, »narodi«) bzw. der »Werktätigen« (»radnici«) ersetzt. Im Referat

auf dem V. Kongress der Kommunistischen Partei Jugoslawiens, der nach dem Ausschluss des Landes aus dem Kominform vom 21. bis zum 28. Juli 1948 tagte, betonte der jugoslawische Außenminister Edvard Kardelj, dass sich die Vereinigung der südslawischen Völker auf Basis ihrer Gleichberechtigung vom national konnotierten, bürgerlichen Begriff des Volkes abgelöst habe. (Kardelj 1948: 29-35) Auch im *Verfassungsgesetz über die Grundlagen der gesellschaftlichen und politischen Ordnung der föderativen Volksrepublik Jugoslawien und über die Bundesorgane der Gewalt* (1953) – das so wie viele andere wichtige Schriften der jugoslawischen Ideologen nach dem Bruch mit Stalin auf Deutsch in der BRD erschien – wird ein Dezentralisierungsprogramm für die Stärkung einzelner Republiken gefordert. Die Gefahr der Ausbildung von nationalen Parteien und Pressezentren löst sich für Kardelj durch die Gleichberechtigung aller Werktätigen in der sozialistischen Produktionsweise auf. (Kardelj 1953: 27-31) Das kollektive Eigentum sowie die Aufteilung des Nationaleinkommens nach dem Prinzip der ökonomischen Beihilfe an die Rückständigen unter den sechs Teilrepubliken, hätten die einzelnen Nationen zu einer jugoslawischen Gemeinschaft zusammengeführt.

»Die individuelle Produktion und der überwiegend naturale Austausch verursachten zu Beginn der menschlichen Zivilisation den Zerfall der ursprünglichen Stämme und die Entstehung örtlicher gesellschaftlicher Gemeinschaften und feudaler provinzialer Gruppen bzw. Nationen. Die große kapitalistische Produktion und das Aufkommen eines weiten Warenmarktes und Geldverkehrs hatten das Entstehen moderner kapitalistischer Nationen zur Folge. Dem gegenüber bilden sowohl die sozialistische Produktion auf Grundlage des gesellschaftlichen Eigentums an Produktionsmitteln, als auch der Weltaustausch der Güter eine Voraussetzung für das Entstehen breiterer internationaler Gemeinschaften. Der Prozess des Werdens solcher Gemeinschaften bedeutet weder eine Verneinung der nationalen Sprachen noch eine Verneinung nationaler Elemente in der Kultur, wohl aber eine grundsätzlich neue Kategorie des gesellschaftlichen Entscheidungsprozesses. Noch mehr, die nationale Gleichberechtigung ist eine der wesentlichen Voraussetzungen für einen normalen Ablauf dieses Prozesses.« (Kardelj 1953: 29)

In diesem Zustand sei der Begriff der Nation, so Kardelj, obsolet geworden. Nicht die Verschmelzung von Nationen, Sprachen und Kulturen sei als Grund dafür anzusehen, sondern vielmehr die Kollektivierung des Eigentums.

»Wenn wir also von einer einheitlichen sozialistischen jugoslawischen Gemeinschaft sprechen, so sind wir damit dennoch nicht zu Anhängern der konfusen Theorien von der Einheit der jugoslawischen Nationen in Form einer jugoslawischen Nation im alten Sinne des

Wortes geworden. Würden wir uns mit solchen Plänen befassen, so würden wir sehr wenig Sinn für geschichtliche Tatsachen und für objektive Gesellschaftsgesetze an den Tag legen. Die alte und verrufene Theorie des sogenannten ›integralen Jugoslawentums‹ war und wird auch in Zukunft sowohl reaktionär als auch undurchführbar bleiben. Unsere sozialistische Gemeinschaft entwickelt sich nicht auf Grund nationalistischer Theorien über die Verschmelzung von Sprachen oder nationaler Kulturen. Sie ist auf dem gemeinsamen gesellschaftlichen Interesse aller werktätigen Leute ohne Rücksicht auf ihre nationale Zugehörigkeit begründet und ist deshalb auch gefestigter als irgendeine andere mögliche Gemeinschaft.« (Kardelj 1953: 29)

In der Sozialistischen Volksrepublik Jugoslawien sei also eine sozialistische Gemeinschaft neuen Typs realisiert worden, in der »Sprache und nationale Kultur zum nebenschländlichen Faktor werden« und niemand mehr daran gehindert werde, »sich mit anderen werktätigen Leuten als dasselbe zu fühlen, mögen sie auch eine beliebige Sprache sprechen.« (Kardelj 1953: 30)

DIE ANDERE SEITE DER MEDAILLE. POSTKOMMUNISMUS UND BRUDERMORD

Als in den späten 1980er Jahren der Nationalismus aufkeimte und sich in den Medien der Zerfall Jugoslawiens bereits abzeichnete, wurden gerade diese Symbole der »Brüderlichkeit und Einheit« zur Zielscheibe von Parodie und Zerlegung. Paradigmatisch kann »Der Brief an den serbischen Freund« (»Pismo srpskom prijatelju«) des slowenischen Schriftstellers Taras Kermauner genannt werden, der am 9. August 1987 in der serbischen Zeitung *Nedeljne informativne novice* (NIN 09.08.1987: 23) veröffentlicht wurde. Milica Bakić-Hayden und Robert Hayden (1992) lesen Kermauners nationalistischen Brief im Rahmen des alten orientalistischen Diskurses, der die slowenische Politik während der Annäherung an Europa erfasste. An dieser Stelle soll er jedoch als Pervertierung der panslawistischen Brüderlichkeit gelesen werden, die von Anfang an den panslawistischen Diskurs begleitete. So bedauert schon Štúr (1931: 18) trotz der Verbrüderung zwischen den Slawen, dass diesen der Hass oft leichter als die Liebe falle. In Kermauners Brief wird die ehemalige metaphorische Bruderliebe der jugoslawischen Völker entmetaphorisiert und in die buchstäbliche Vorstellung eines erpresserischen Familienclans transformiert.

»A brother is a brother. The question, however, is whether I want to live with my brother in the same house. It's not enough that he wants to live with me. Perhaps behind his broth-

erly feelings he hides a desire to freeload. Perhaps he causes enough damage that his closeness does not make me happy. [...] I declare that the tribal-familiar gentile natural bonds with a brother do not control me. I understand them as an ideology which takes away my sovereignty [...] To me it is preferable to live with foreigners who appreciate my living habits, my cultural type, my autonomy than with a brother who [...] excuses his rights of primogeniture and superior authority over me with the etiquette of the obligations of blood. [...] I will not be united in anything or with anyone. Unity is another word for terror. In place of the central structural pair of tribal society, brotherhood-terror, which is the reality of the slogan brotherhood-unity, I propose the pair from civil society: communal living – freedom. Communal living means association, community with those close and distant agreements understanding which proceeds from the equality of the subjects.« (Bakić-Hayden/Hayden 1992: 6 f.)

Das ursprüngliche Instrument der slawischen Integration wurde nun zum Instrument ihrer Desintegration. Die kroatische Schriftstellerin im freiwilligen Exil, Dubravka Ugrešić, beschreibt dieses Phänomen mit dem avantgardistischen Begriff der russischen Formalisten als eine »Realisierung von Metaphern«. (Ugrešić 1995: 80) Darunter versteht sie das wörtliche Auffassen des Figurativen und die Verdinglichung der Sprache. So wie im Panslawismus die Idee einer slawischen Verwandtschaftsbeziehung von Stamm und Blut auflebte, so instrumentalisierten die Nationalisten dieselbe Idee, nur verfolgten sie diesmal das entgegengesetzte Ziel – an die Stelle der Familienvereinigung trat die Familienfehde. Stellte die Ideologie der Brüderlichkeit und Einheit während der Französischen Revolution (Derrida 2002: 147) und erneut in der Tito-Ära eine Verbindung zwischen »nomos« und »physis« her, so wurde dieser abstrakte Bund nun physisch und konkret gedeutet. Die im jugoslawischen Sozialismus hyperbolisierte Verbrüderung nahm wieder die Form einer konkreten Verwandschaft, die des familiären Bruderzwistes, an.

Jacques Rancière (1994), der in den sozialistischen und kommunistischen Parolen der Brüderlichkeit eine Vereinnahmung der paulinischen Gemeinschaft der Gleichen sieht, macht auf das problematische Verhältnis der Glieder im Gemeinschaftskörper aufmerksam. Da nicht alle dieselbe Rolle übernehmen können, folgt daraus notwendig eine Hierarchie gemäß ihren Funktionen. Die horizontale Gleichheit wird gleichzeitig durch die vertikale Gehorsamkeit annulliert. Das Verhältnis der Mitglieder zueinander bestimmt ein paradoxes Bündnis zwischen politischer Ökonomie und brüderlicher Gemeinschaft, in dem das fragile Verhältnis von Solidarität und Ausbeutung, Arbeit und Müßiggang ständig bedroht wird. Um den Ausgleich zwischen den beiden Gegensätzen zu gewährleisten, muss die Gemeinschaft der Gleichen ihr Gleichgewicht ständig überprüfen

und erneuern. In der großen Wirtschaftskrise, die in den 1980er Jahren Jugoslawien erfasste, warfen sich die Nationen die gegenseitige Ausbeutung vor. (Bakić-Hayden/Hayden 1992: 6) Der Streit über die ungerechte Verteilung der Güter ging allmählich in eine rassistische Hassrede über. Die rassistischen Äußerungen im spätkommunistischen Jugoslawien, die in den 1990er Jahren in den Krieg und den Völkermord mündeten, sind daher nicht nur in die Nachfolge der europäischen Rassismen von Comte Joseph Arthur de Gobineau bis in die Nazi-Zeit zu stellen, worauf mit Recht öfters hingewiesen wurde (Lauer 1995, Roth 1998; Sundhausen 2001), sondern wenigstens zum Teil als ein spezifisches Phänomen der Umkehrung der ursprünglichen Brüderlichkeits- und Einheits-Rhetorik zu betrachten.

Zahlreiche Karikaturen in der jugoslawischen Presse begleiteten Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre symptomatisch die Prozesse der Auflösung des multinationalen Staates. In ihnen wurden die ehemaligen Symbole der Brüderlichkeit verdinglicht und zu ihrem Gegenbild verkehrt. So fällt z. B. in einer Karikatur von 1988 beim Kolo-Tanz ein Teil der Tänzer in eine Grube (Abb. 1). Im Jahre 1992, als der Krieg in Bosnien bereits begann, kreisen die Tänzer wiederum fröhlich – bloß dieses Mal um die brennende Republik Bosnien und Herzegowina, die als Lagerfeuer dient (Abb. 2).



Abbildung 1: Nedeljne informativne novine, 17.01.1988, 30.f.

Auch die Körper-Metaphorik der »Brüderlichkeit und Einheit« wurde in ihr Gegen teil verkehrt. 1988 tragen in einer Karikatur Zwillingssbrüder die Parole der Brüderlichkeit und Einheit in entgegengesetzte Richtungen (Abb. 3).



Abbildung 2: Nedeljne informativne novine, 15.05.1992, Titelseite

Abbildung 3: Nedeljne informativne novine, 13.11.1988, 11

Bald können auch die Finger einer Hand, eine Synekdoche Jugoslawiens, nicht mehr koordiniert agieren. Jeder erhält seinen eigenen Kopf und beschimpft den anderen (Abb. 4). Ein anderes Mal löst sich ein brüderlicher Knoten aus Händen auf, weil jede Hand die andere verletzt – sie kneift, kratzt oder schlägt (Abb. 5).



Abbildung 4: Nedeljne informativne novine, 07.05.1989, Titelseite

Abbildung 5: Nedeljne informativne novine, 23.07.1989, Titelseite

DIE ALten BALKAN-STEREOTYPEN UND DIE AKTUALISIERUNG DER GESCHICHTE

Die verkehrte Metapher der Brüderlichkeit, die sich vom Bruderzwist zum Brudermord steigerte, rief zugleich die alten Vorstellungen vom ›primitiven‹, ›archaischen‹ und ›gewalttätigen‹ Balkan auf. In einer Karikatur vom 29. November 1991, dem ehemaligen jugoslawischen Staatsfeiertag zur Erinnerung an die Gründung des ›neuen‹ Jugoslawiens in der bosnischen Stadt Jajce, wurden die ehemaligen Republiken als primitive Waffen aus der Steinzeit illustriert (Abb. 6). Dabei handelt es sich um eine bewusste, reflektierte Anknüpfung an die alten Balkanstereotypen.

Der slowenische Philosoph und Lacanianer Slavoj Žižek (2000: 4 f.) stellte sogar die gewagte These auf, dass die westlichen Balkanstereotypen – die Wahrnehmung des Balkans als Ort des ethnischen Horrors, der Intoleranz und der primitiven irrationalen Leidenschaften – wesentlich die Ausbildung eines modernen Rassismus begünstigten, der als Politikform der Andersartigkeit akzeptiert wurde. Rassistische Erscheinungen seien nicht als aktuelles Phänomen bekämpft worden, sondern als eine anachronistische, archaisch-atavistische Erscheinung an der Schwelle zu aktuellen Modernisierungsprozessen, als das ›Andere‹ Europas viel zu lange toleriert worden. Man kann hinzufügen, dass das Balkannarrativ nicht nur in Europa, sondern auch auf dem Balkan selbst aufgegriffen und auf die jeweiligen Kriegsgegner projiziert wurde.

Fünf Karikaturen aus den Jahren 1989 bis 1992 illustrieren den schleichen den Übergang vom aktuellen in einen historisierenden Diskurs, der schließlich im ›heiligen Krieg‹ mündet. Die aktuelle politische Situation wird mit der fernen Vergangenheit, dem mittelalterlichen Kampf gegen das Osmanische Reich gleichgesetzt. Das Symbol des Islam – der Stern und der Halbmond – wird einer Metamorphose unterworfen. Die erste Karikatur vom 29. Oktober 1989 zeigt in drei Stufen die Transformation des kommunistischen Emblems – des Hammers und der Sichel – in den Halbmond und den Stern (Abb. 7).

Sie begleitet einen Essay über das Aufkommen des islamischen Fundamentalismus in Bosnien (Žižek 2000: 18 f.). Die zweite Karikatur vom 26. November 1989 demonstriert wiederum die Verwandlung der Schreibfeder, die metonymisch bzw. synekdochisch für die bosnischen Schriftsteller steht, zum Halbmond (Abb. 8).

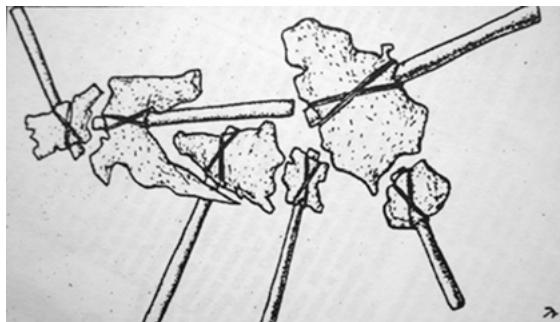


Abbildung 6: Nedeljne informativne novine, 29.11.1991, 9



Abbildung 7: Nedeljne informativne novine, 29.10.1989, 18 f.

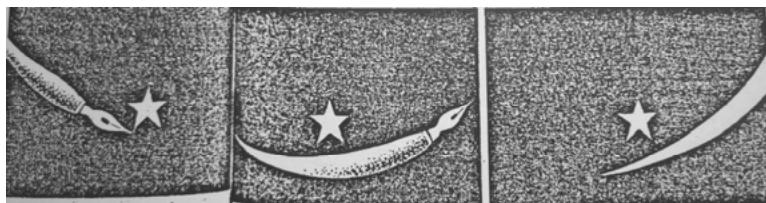


Abbildung 8: Nedeljne informativne novine, 26.11.1989, 18 f.

Der begleitende Artikel wirft der bosnischen Zeitung *Oslobođenje* vor, dass Serben und Kroaten nicht gleichberechtigt mit den Bosniern an der Redaktion beteiligt seien, was zu falschen Interpretationen der Ereignisse und zu Angriffen auf die serbische Regierung führe (Žižek 2000: 18 f.). Die dritte Karikatur vom 16. November 1990 zeigt zwei sich anschreende Gesichter im Profil (Abb. 9).



Abbildung 9: Nedeljne informativne novine, 16.11.1990, 16f.

Aus dem Mund des ersten steigt ein fünfzackiger kommunistischer Stern auf, aus dem Mund des zweiten erhebt sich der Halbmond. Der begleitende Artikel kommentiert die Wahlergebnisse in Bosnien, bei denen sich ein linker kommunistischer und ein rechter bosnisch-nationalistischer Block herausbildeten (Žižek 2000: 16 f.).

Die vierte Karikatur vom 18. Oktober 1991 illustriert den Beitrag des serbischen Schriftstellers Milo Gligorijević mit dem Titel »Der bosnische Karakazan« (»kara« = Schwarz, »kazan« = Kessel), womit die Vorstellung des Balkans als »Pulverfass« und »Hexenkessel« zu Beginn des 20. Jahrhunderts wiederbelebt wird. Der Autor prophezeit, dass Bosnien mit dem Memorandum über die Unabhängigkeit die letzte Chance auf eine friedliche Teilung verloren hätte. Zugleich wird der Halbmond zum Griff eines Maschinengewehrs (Abb. 10).



Abbildung 10: Nedeljne informativne novine, 18.10.1991, 9.

In der fünften Karikatur vom 17. April 1992, die kurz nach dem Ausbruch des Krieges in Bosnien entstand, nimmt der Halbmond die Form eines türkischen Krummsäbels an. Damit wird das archaische Narrativ vom Kampf des Christentums gegen die Ungläubigen aufgegriffen (Abb. 11).



Abbildung 11: *Nedeljne informativne novine*, 17.04.1992, 9

Gligorijević berichtet im begleitenden Artikel mit dem Titel »Irrsinn und Folgen« (»Ludilo i posledice«) über die gegenseitige Zerstörung von Denkmälern, ohne dass die jeweiligen Täter zur Rechenschaft gezogen worden seien. Er schließt seinen Beitrag mit der Feststellung, dass der Krieg nicht jetzt, sondern schon viel früher begonnen habe – nämlich im Mittelalter. Nicht mehr der Zerfall des Kommunismus, sondern der zum mythischen Narrativ aufgestiegene historische Kampf des Christentums gegen den Islam wird nun zur Ursache des nationalen Hasses erklärt. Damit verliert der Kriegsdiskurs scheinbar an Aktualität und wird als universaler Gegensatz der beiden Völker gedeutet, den es schon seit jeher gab und dessen Wurzeln deswegen auch nicht ausgerissen werden können.

Im Westen deutete man diese Phänomene des Öfteren als Ausdruck eines mythischen Denkens in Südosteuropa. In den Kriegsgräueln der 1990er Jahre sieht z. B. der Slawist Reinhart Lauer ein Relikt alter mythischer Rituale, in dem ein unbewältigter ›furor serbicus‹, ähnlich dem ›furor teutonicus‹ im Zweiten Weltkrieg, wieder an die Oberfläche geschwemmt worden sei.

»In der Zeit, die wir durchleben, hat sich eine neue Lust und Empfänglichkeit für mythisches Denken verbreitet, wie sie nach dem mythenzerstörerischen Debakel des zweiten Weltkrieges gar nicht mehr vorstellbar war. Vor allem in Südosteuropa, der jetzt lichterloh brennenden Krisenregion, und hier vor allem bei den Serben – aber nicht nur bei ihnen –, konnte man seit langem beobachten, dass alte mythische Traditionen namentlich in der

Poesie neu belebt, gesichtet und gedeutet wurden. [...] Diese Mythen, die zuvor im zweckfreien Garten der Dichtung blühten, treten ins Leben, beginnen zu wüten. (Lauer 1992: 107 f.) [...] Ein blutrünstiges, rituelles Sich-Austoben am getöteten Feind bricht aus atavistischen Tiefen hervor, das aber natürlich nichts anderes ist als die Vernichtung des letzten Restes von Humanität im Schänder selbst. Über solche Helden und solche Taten sang das Volk seine Lieder.« (Lauer 1992: 127)

Vor allem in der Volksdichtung der serbischen Heldenepik, die eigenwillige serbische Helden und ihre brutale Taten besingt (wie z. B. den Königssohn Marko), sei der verborgene mythische Kern am Werk, der auch noch in den 1990er Jahren die Kriegsgrausamkeiten geprägt habe. Das ambivalente Oszillieren der Lieder zwischen Heldentum und Verbrechen, Freundschaft und Feindschaft würde demnach regelrecht zum semantischen Missbrauch einladen: »Dieser Motivkatalog kommt dem nahe, was wir heute täglich als Kriegshandlung aus der Presse erfahren. Fatal daran ist, dass sich niemand bemüht hat, die geballte Ladung von Inhumanität, die in diesen Liedern steckt, zu entschärfen.« (Lauer 1992: 129) Dieser spezifischen mythischen Haltung, die nicht zwischen Poesie und Realität, zwischen Vergangenheit und Gegenwärt trennt, schreibt der Autor die Schuld zu, dass es nach dem Zerfall Jugoslawiens zu nationalistischen Ausschreitungen, zum Bürgerkrieg und schließlich zum Genozid kam. Diese kulturanthropologische These von der Resistenz mythischer Narrative in Südosteuropa fügt sich somit in die alte Vorstellung vom archaischen Balkan ein.

Doch die Aktualisierung des Vergangenen beim Zerfall Jugoslawiens braucht weder dem mythisch-archaischen Denken noch einer kollektiven Regression verpflichtet zu sein. Vielmehr lässt sie sich als ein modernes Symptom der rassistischen Hassrede deuten. Die Erkenntnisse der amerikanischen Rhetorikforscherin Judit Butler über ›hate speech‹ können auch Licht in das Verhältnis der literarischen und visuellen Narrative zum Krieg bringen. Obwohl Butler rassistische Reden in Amerika analysiert, weisen ihre Beispiele auch Parallelen zu Hassreden während des Zerfalls Jugoslawiens auf. In ihrer Untersuchung *Hass spricht. Zur Politik des Performativen* (1997) unterstreicht sie, dass das hasserfüllte Sprechen bis hin zu rassistischen Äußerungen weder einen konkreten Urheber hat noch einen Akt der souveränen Macht darstellt. Ebenso entlastet sie auch die Sprache selbst, die als Sediment der Geschichte und ihrer Sprecher längst zur Konvention wurde.

»Die Verantwortlichkeit des Sprechers besteht nicht darin, die Sprache *ex nihilo* neu zu erfinden, sondern darin, mit der Erbschaft ihres Gebrauchs, die das jeweilige Sprechen einschränkt und ermöglicht, umzugehen. (Butler 2006: 50) [...] Der Sprecher erneut die Zei-

chen der Gemeinschaft, indem er dieses Sprechen wieder in den Umlauf bringt und damit wiederbelebt. Die Verantwortung ist also mit dem Sprechen als Wiederholung, nicht als Erschaffung verknüpft.« (Ebd.: 67 f.)

Butlers Fokus richtet sich also nicht auf Urheber, sondern vielmehr auf das Phänomen der Aktualisierung von bestimmten Inhalten, die zu zirkulieren beginnen. Nicht durch das Überschreiten der mythischen Grenze vom Narrativ zum Leben, sondern durch die Häufigkeit und Menge entfaltet die Hassrede laut Butler ihre performative Kraft. Nicht durch die Magie der Worte, sondern durch die Aufrufung der Konvention vollzieht sich das rassistische Sprechen (Ebd.: 60 f.). Ausgehend von John Austins sprachpragmatischem Ansatz in »How to do things with words« (1956) und von Derridas Kritik Austins in »Signatur, Ereignis, Kontext« (1976) sowie dessen Korrektur durch die Theorie der Aufpfropfung funktioniert für Butler die Hassrede als eine Art Zitat bzw. Sediment der Sprache. Gerade die Wiederholung bestimmter Worte verwandelt die Sprache in ein kodiertes Gedächtnis und füllt sie mit Geschichtlichkeit.

»Lässt sich die Iterabilität bzw. die Zitathaftigkeit der Äußerung nicht gerade als das metaleptische Verfahren beschreiben, das mittels dessen das Subjekt, das die performative Äußerung ›zitiert‹, als nachträglicher und fiktiver Ursprung dieser Äußerung hergestellt wird? Das Subjekt, das das gesellschaftlich verletzende Worte äußert, wird erst von der langen Kette verletzender Anrufungen mobilisiert: Es erlangt einen vorläufigen Status, in dem es die Äußerung zitiert und sich damit selbst als Ursprung der Äußerung schafft. Dieser Subjekt-Effekt ist aber nur eine Folge des Zitierens, ein abgeleiteter Effekt einer nachträglichen Metalepse, die das aufgerufene geschichtliche Vermächtnis von Anrufungen im Subjekt als ›Ursprung‹ der Äußerung verbirgt.« (Butler 2006: 81)

Das ›Wüten der Mythen‹ auf dem Balkan ist mit Butler folgerichtig keine spezifische regressive Erinnerungshaltung zum Vergangenen und keine Rückkehr an den mythischen Ursprung. Vielmehr handelt es sich um eine nachträgliche Reproduktion und Verschiebung des Ursprungs. Damit dürfen die Gewalttaten auf dem Balkan nicht im Rahmen einer spezifischen ›Balkanphänomenologie‹ sondern in dem breiteren Kontext des Rassismus betrachtet werden.

LITERATUR

- Bakić-Hayden, Milica/Hayden, Robert M. (1992): »Orientalist Variationa on the Theme ›Balkans‹: Symbollic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics«. In: *Slavic Review* 51/1, 1-15.
- Butler, Judith (1997): *Excitable speech: A politics of the performative*. New York.
- Butler, Judith (2006): *Hass spricht: Zur Politik des Performativen*. Frankfurt a. M.
- Derrida, Jacques (2002): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt a. M.
- Derrida, Jacques (1994): *Politiques de l'amitié*. Paris.
- Erdei, Ildiko (2004): »The Happy Child« as an icon of Socialist Transformation: Yugoslavia's Pioneer Organisation. In: John R. Lampe/Mark Mazower (Hg.), *Ideologies and National identities: The Case of Twentieth-Century Southeastern Europe*. Budapest-New York, 154-179.
- Gligorijević, Milo (1991): »Bosanski karakazan«. In: *Nedeljne informativne novine*, 18.10.1991, 9.
- Gligorijević, Milo (1992): »Ludilo i posledice«. In: *Nedeljne informativne novine*, 17.04.1992, 9.
- Kardelj, Edvard (1948): *Die kommunistische Partei Jugoslawiens im Kampfe für das neue Jugoslawien, für die Volksregierung und den Sozialismus: Referat auf dem V. Kongress der KPJ*. Belgrad.
- Kardelj, Edvard (1953): *Verfassungsgesetz über die Grundlagen der gesellschaftlichen und politischen Ordnung der föderativen Volksrepublik Jugoslawien und über die Bundesorgane der Gewalt*. Belgrad.
- Kollár, Ján (1829): *Rozpravy o slovanské vzájemnosti*. Souborné vydání. Hrsg. von Miloš Weingart. Praha.
- Kollár, Ján (1837): *Über die literarische Wechselseitigkeit zwischen den verschiedenen Stämmen und Mundarten der slawischen Nation*. Pesth.
- Kermauner, Taras (1987): »Pismo srpskomu prijatelju«. In: *Nedeljne informativne novine*, 09.08.1987, 23.
- Kumer, Anton (1999): *Die Grundlagen des »nationalen Prinzips« in Jugoslawien und seine Rolle im Prozess der Unabhängigkeitserlangung Sloweniens: Ein Analysenmodell* (=Nomos Politik 105). Baden-Baden.
- Lauer, Reinhard (1995): »Das Wüten der Mythen. Kritische Anmerkungen zur serbischen heroischen Dichtung«. In: Reinhard Lauer/Werner Lehfeldt (Hg.), *Das jugoslawische Desaster. Historische, sprachliche und ideologische Hintergründe*. Wiesbaden, 107-148.

- Rancière, Jacques (1994): »Die Gemeinschaft der Gleichen«. In: Joseph Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*. Frankfurt a. M., 101-132.
- Republika. Organ jugoslovenske republikanske demokratske stranke*, Nr. 82, 27.05.1947, 1.
- Republika. Organ jugoslovenske republikanske demokratske stranke*, Nr. 134, 25.05.1948, 1.
- Robert, Cyprien (1847): *Der zweifache Panslawismus. Die gegenwärtige Lage der slawischen Völker gegenüber von Russland*. Leipzig.
- Robert, Cyprien (1847): *Les deux panslavisme. Situation actuelle des peuples slaves vis-à-vis de la Russie*. Paris.
- Roth, Klaus (1998): »Folklore and Nationalism. The German Example and its Implications for the Balkans«. In: *Ethnologia Balkanica* 2, 69-79.
- Sundhausen, Holm (2001): »Kriegserinnerung als Gesamtkunstwerk und Tatmotiv. Sechshundertzehn Jahre Kosovo-Krieg (1389-1999)«. In: Dietrich Beyrau (Hg.), *Der Krieg in religiösen und nationalen Deutungen der Neuzeit*. Tübingen, 11-40.
- Štúr, Ľudevit (1931): *Das Slawenthum und die Welt der Zukunft. Slovanstvo a svět budoucnosti*. Bratislava.
- Tahmišić, Hussein (1972) (Hg.): *Tito u poeziji*. Sarajevo.
- Ugrešić, Dubravka (1995): *Die Kultur der Liige*. Frankfurt a. M.
- Uspenskij, Gleb (1908): »Pis'ma iz Serbii«. In: *Polnoe sobranie sočinenij Gleba Uspenskago*. Bd. 5. St. Peterburg, 629-664.
- Živojinović, Marc (2008): »Die Stafette der Jugend zu Ehren des Marschalls – Der 25. Mai als Festtag des Titokults«. In: *Südost-Forschungen* 67, 253-276.
- Žižek, Slavoj (2000): *The Fragile Absolute – or, why is the Christian legacy worth fighting for?* London/New York.

»Wohlwollende Ratschläge«

Der Umgang französischer Verlage mit frankophonen Autoren

CORNELIA RUHE

1. ›FRANZÖSISCH‹ VERSUS ›FRANKOPHON‹

Die französische Kolonisation, die Teile Afrikas und der Antillen unter die Herrschaft Frankreichs brachte, hat zu einer historischen Verbindung geführt, deren politische und literarische, kulinarische und kulturelle Auswirkungen beide Seiten bis heute nachhaltig prägen. Auch wenn die meisten Kolonien inzwischen unabhängig sind (und diejenigen, die es nicht sind, den Status von Départements et Régions d’Outre-Mer erhalten haben), so sind diese Prozesse des Austauschs weiterhin ungebrochen, sie erfolgen lediglich unter anderen Voraussetzungen, etwa denen der globalisierten wirtschaftlichen oder kulturellen Beziehungen wie der Arbeitsmigration, des Tourismus, des Kinos oder der Literatur.

Die vermeintlich radikal veränderten politischen Kräfteverhältnisse sind allerdings von einer neuen, der historischen nicht unähnlichen Hierarchie abgelöst worden, die dem, was nun nicht mehr das ›Mutterland‹, aber ein privilegierter Handelspartner ist, die höhere, Bedeutung sanktionierende Rolle zugesteht. Als Ziel von Migrationsbewegungen nicht nur aus den eigenen ehemaligen Kolonien befindet Frankreich sich in einer Position, die seinen Institutionen die Definitionsmacht über weite Teile des bis heute andauernden Tauschprozesses geben, indem sie den Zugang etwa zum nationalen Territorium oder dem Arbeitsmarkt auf juristischer Ebene regeln, ebenso aber die Einfuhr von Waren. Frankreich profitiert, so kann man festhalten, bis heute in mehr oder weniger subtiler Weise von den Früchten des Kolonialismus, erlegt diesem Austausch aber eigene Regeln auf.

Insbesondere dort, wo sie keinen rein materiellen, sondern sprachlichen Charakter besitzen, ist die ›Einfuhr‹ kultureller Güter nicht leicht zu kanalisieren. Einzig die Sprachbarriere, die gleichwohl mit Hilfe von Übersetzungen abgebaut

werden kann, scheint dem Zugang anderer als (national) französischer Texte zumindest vorübergehend Einhalt zu gebieten.¹ Wo selbst sie aus historischen Gründen nicht vorhanden ist, wie im Falle frankophoner Autoren, setzen die die Normen der Mehrheitsgesellschaft vertretenden Institutionen regulierende Mechanismen in Gang, um ihre Einhaltung zu gewährleisten. Die Aufdeckung dieser oftmals unausgesprochenen wie unbewussten, deswegen aber nicht weniger problematischen Regeln gibt Auskunft über das hierarchische Verhältnis, das etwa der Literaturbetrieb während der Kolonialzeit, aber auch nach ihrem Ende, zu Autoren unterhält, die aus den (ehemaligen) Kolonien stammen.

Die ›mission civilisatrice‹, eine der Grundkonstanten des Kolonialismus à la française, sorgte für die Installierung französischer Schulen auch in den Kolonien und damit für eine Verbreitung der französischen Sprache² und Kultur, deren literarische Früchte von französischen Verlagen bis heute bereitwillig, wenngleich, wie zu zeigen sein wird, nicht bedingungslos geerntet werden (siehe hierzu Diawara 2001: 152). Es ist überraschend, dass Pascale Casanova (2008: 182) noch in der überarbeiteten Neuauflage von *La république mondiale des lettres* von 2008 konstatiert:

»Paris never took an interest in writers from its colonial territories; or, more precisely, it long despised and mistreated them as a species of extreme provincials, too similar to be celebrated as exotic foreigners but too remote to be considered worthy of interest.« (Casanova 2004: 122)

Von Verachtung zu sprechen ist zwar in mancherlei Hinsicht richtig, es kann aber nicht die Rede davon sein, dass die französische Verlagslandschaft die frankophonen Autoren in pauschaler Weise nicht beachtet hätte.

In Ermangelung einer funktionierenden und auch international zugänglichen Verlagsstruktur publizieren frankophone Autoren ihre Texte nach wie vor zu-

1 Zum problematischen Charakter von Übersetzungen, denen stets auch ein normativer Aspekt innewohnt, siehe Ruhe 2012.

2 Jean-Claude Blachère spricht in diesem Zusammenhang von einem »Französisch unter Aufsicht« (›français surveillé‹): Nicht nur die Aussagen und Aufsätze der Schüler, sondern später auch die Texte afrikanischer (und maghrebinischer) Autoren unterstehen einer Aufsicht, die durch französische Institutionen übernommen wird. (Blachère 1993: 11)

meist in französischen Verlagshäusern³, die somit den Zugang maghrebinischer und afrikanischer Autoren zum französischen Buchmarkt regeln. Die kritischen Editionen von inzwischen kanonisierten (post)kolonialen Autoren wie Aimé Césaire oder Léopold Sédar Senghor werden aufgrund der leichteren Zugänglichkeit von wissenschaftlicher Infrastruktur oftmals ebenfalls in Frankreich verantwortet.

Was auf der einen Seite positiv zu bewerten ist – Texte, die ansonsten womöglich unpubliziert geblieben wären, können nicht nur erscheinen, sondern werden auch einem breiten Publikum zugänglich gemacht –, hat auf der anderen Seite zur Folge, dass sich die Autoren vor der Publikation *›nolens volens‹* einer bestimmten Verlagspolitik zu unterwerfen haben, von der Pascale Casanova in einer allgemeinen Aussage über das Verhältnis zentraler und peripherer Autoren feststellt, sie erlaube es den Verlagen, *›to lay claim to, and then annex, peripheral literary innovations under a central linguistic and cultural aegis‹* (Casanova 2004: 120). Einerseits sehen sie die frankophonen Autoren nicht als gleichberechtigte Spieler auf dem literarischen Feld an, sondern messen sie an dem, was man mit Casanova als zum literarischen Universalismus erhobene, aus dem Realismus des 19. Jahrhunderts abgeleitete Paradigmen bezeichnen könnte. Andererseits sind die Ansprüche, die an die Texte herangetragen werden, die einer so genannten authentischen Repräsentation afrikanischer Realität, die den Erwartungen der Lektoren und dem Interesse zukünftiger Leser in hinreichender Weise Rechnung tragen soll (siehe hierzu Miano 2012). Mit Casanova kann man sagen:

»[...] the ethnocentrism of the dominant authorities (notably those in Paris) and in the mechanism of annexation (by which works from outlying areas are subordinated to the aesthetic, historical, political, and formal categories of the centre) [...] operates through the very act of literary recognition.« (Casanova 2004: 155)

Jenseits dieser Kriterien, die der Publikation eines Textes vorgängig sind und so für die Leser unsichtbar bleiben, weisen bestimmte verlagspolitische Maßnahmen auf eine Unterscheidung zwischen *›französischen‹* und *›frankophonen‹* Autoren hin: Die Texte werden nicht selten eigenen Reihen zugeordnet, die sie von *›anderer‹* Literatur – wie der aus Fremdsprachen übersetzten oder der französischen – trennen. Sie werden impliziten sprachlichen und literarischen Normen und ebenso impliziten Interessen des Marktes angepasst und damit ei-

3 Der Rekurs auf französische Verlagshäuser gilt, so muss betont werden, nicht allein für Autoren aus dem frankophonen Afrika, sondern ebenfalls z. B. für belgische Autoren wie etwa Jean-Philippe Toussaint und Amélie Nothomb.

nem Assimilationsverfahren unterworfen, das ihre literarische Originalität bedrohen, wenn nicht tilgen kann.

Diese Praxis und ihre Implikationen soll im Folgenden auf unterschiedlichen Ebenen beleuchtet werden, um so sichtbar zu machen, was Sarah Burnautzki treffend als die »colour line« der französischen Literatur bezeichnet.⁴

2. EDITION UND KONSEKRATION

Die Reihe »Planète libre«, in der jüngst, koordiniert von der Forschungsgruppe ITEM (Instituts des textes & manuscrits modernes), eine kritische Edition der Lyrik, des Theaters sowie von Reden und Essays Aimé Césaires erschienen ist (Césaire 2013), versteht sich, so die »Principes généraux d'édition«, als frankophone Ergänzung zur Bibliothèque de La Pléiade (Équipe »Manuscrits francophones« 2013: 27). Interessant erscheint dieser Umstand im Lichte dessen, dass der von den Pléiade-Ausgaben bereitgestellte Kanon vor allem im 20. Jahrhundert eine ganze Reihe nicht-französischer Autoren beinhaltet – wie etwa Jorge Luis Borges, Michail Bulgakov, James Joyce, Franz Kafka und Milan Kundera, aber auch Ernst Jünger. Unter den Ausgaben der sich nicht nur als Konsekration nationaler Schriftsteller verstehenden Editionen findet sich gleichwohl kein einziger frankophoner Autor.⁵ Vielmehr wurde zur literarischen Würdigung von Autoren wie Léopold Sédar Senghor, Jean-Joseph Rabearivelo und eben Aimé Césaire eine neue »Collection« aus der Taufe gehoben.

Die Willkürlichkeit dieser Unterscheidung wird daran ersichtlich, dass Autoren wie Rabearivelo, vor allem aber Césaire bei einer national argumentierenden Unterscheidung zwischen »frankophonen« und »französischen« Autoren fraglos der Seite der Franzosen zuzuordnen wären, war Césaire doch bis zu seinem Tod im Jahr 2008 französischer Staatsbürger. Es scheint, als werde bezüglich der verschiedenen Facetten seiner Persönlichkeit eine Differenzierung vorgenommen,

4 Siehe hierzu die bisher noch unveröffentlichte Dissertation von Sarah Burnautzki (2014), in der dieser Frage in detaillierter Form anhand der Autoren Yambo Ouologuem und Marie NDiaye nachgegangen wird.

5 Es findet sich, so könnte man die Aussage noch zuspitzen, kein farbiger Autor unter den durch die Pléiade geehrten, mit der Ausnahme von Alexandre Dumas, Enkel einer Plantagensklavin von den französischen Antillen. Interessant im Zusammenhang mit diesem farbigen Autor ist die Tatsache, dass in der jüngeren Filmgeschichte seine Rolle von dem zweifelsfrei weißen Gérard Depardieu gespielt wird (L'AUTRE DUMAS [F 2010, R: Safy Nebbou]).

die die Ungleichzeitigkeit gesellschaftlicher Entwicklungen offenlegt: Césaire wird zwar als französischer Politiker und Abgeordneter bezeichnet und geehrt⁶, das reicht aber nicht, um ihn auch zum französischen Autor zu erheben, der würdig wäre, in die Pléiade aufgenommen zu werden.

Genügen, so muss gefragt werden, frankophone Autoren in gleichsam programmatischer Weise den Ansprüchen der Pléiade nicht, die es sich zum Ziel gemacht hat

»[...] Referenzausgaben der größten Werke des literarischen und philosophischen Kulturerbes, aus Frankreich wie aus dem Ausland, auf Bibelpapier und im goldgeprägten Ledermuschlag«⁷

zu versammeln? Können sie daher nicht dem »literarischen und philosophischen Kulturerbe« angehören?

Das können sie sehr wohl. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass die Verlagspolitik für diese besonders renommierte Reihe in ausgesprochen massiver Weise von der »colour line« definiert wird, die die französische Verlagslandschaft auch an anderen Stellen prägt. Wenn, wie Mathieu Lindon in einem Artikel in *Libération* 2010 behauptet, man sich die Geschichte der Literatur mit Hilfe der Pléiade erschließen könne – »indem man die Texte dieser Sammlung studiert, erkundet man die Literaturgeschichte« (Lindon 2010, meine Übersetzung) – so ist die Abwesenheit frankophoner Autoren in dieser Literaturgeschichte à la Gallimard nur als ein willentlicher Akt der Ausschließung zu verstehen.

6 2011 hat Césaire mindestens symbolisch – sein Grab befindet sich weiterhin auf dem Friedhof von Fort-de-France auf der Insel Martinique – Eingang ins Panthéon gefunden. Die Wortwahl des französischen Kultusministers Frédéric Mitterrand anlässlich der Zeremonie weist ihm allerdings einen klaren Platz im nationalen Gedächtnis zu: »Indem wir eine ihrer wichtigsten Stimmen anerkennen, würdigen wir auch die Vitalität der überseeischen Kulturen, die nie aufgehört haben, die französische Kultur zu beeinflussen.« Césaire, so macht Mitterrand mit dieser Aussage deutlich, kann die französische Kultur allenfalls »beeinflusst« haben, er ist somit kein Teil von ihr, sondern gehört den »überseeischen Kulturen« an (zitiert nach G.L. 2011, meine Übersetzung).

7 »[...] des éditions de référence des plus grandes œuvres du patrimoine littéraire et philosophique français et étranger, imprimées sur papier bible et reliées sous couverture pleine peau dorée à l'or fin« (Präsentation der Bibliothèque de la Pléiade auf der offiziellen Webseite, <http://www.la-pleiade.fr/La-vie-de-la-Pleiade/La-collection> vom 05.02.2014, meine Übersetzung).

»Planète libre« tritt nun an, frankophonen Autoren in einem analogen Rahmen ähnliche Ehre zu erweisen, und das mit – so das methodologische Vorwort – noch größerer editorischer Akribie. Die Argumente der Équipe »Manuscrits francophones« des ITEM für die Notwendigkeit einer solchen Unternehmung sind jedoch von derselben markanten Unterscheidung zwischen frankophoner und französischer Literatur getragen, die auch die Auswahlkriterien der Pléiade implizit zu bestimmen scheinen. Ziel der »Sammlung von Referenz(ausgaben)« sei es

»[...] den frankophonen Literaturen ebenso würdige Editionsbedingungen zu bieten wie sie der französischen Literatur bereits zur Verfügung stehen: eine Bibliothek kritischer Editionen, die der angesehenen Sammlung La Pléiade vergleichbar wäre.«⁸

Es wird folglich angestrebt, der frankophonen Literatur nun endlich eine gleichberechtigte Position zur französischen einzuräumen – gleichwohl im Rahmen eines separaten und ihr vorbehalteten editorischen Projekts. Auf der einen Seite steht die von der Pléiade und ihrem Herausgeberteam sanktionierte Weltliteratur, auf der anderen stehen Autoren wie Senghor und Césaire. 670 Bände von 200 Autoren gegen bisher vier Bände von drei Autoren. Es wird noch einiges an editorischer Aktivität erfordern, bis die frankophonen Autoren aufgeholt haben werden.

Die editorische Genauigkeit müsste dabei auch denjenigen Modifikationen in den Texten Rechnung tragen, die nicht die Autoren selbst aufgrund sich verändernder ästhetischer Vorstellungen vollzogen, sondern die ihnen Lektoren und Herausgeber bei den Éditions du Seuil auftrugen und die die Texte z. B. von allzu unvertrauten Vokabeln und Konzepten gereinigt wissen wollten. Die Eindämmung der Fremdheit passt Autoren und Texte ästhetischen Kriterien an, die sie einem bestimmten Verständnis von Realismus bzw. Moderne einverleiben, und läuft dabei Gefahr, die ihnen eigene Stimme einem Prozess der Normalisierung zu unterwerfen. Im Zusammenhang mit der Untersuchung (post)kolonialer Strategien der Assimilierung und ihres zuweilen diskriminierenden Charakters erscheint die detaillierte Untersuchung der editorischen Praxis und ihrer Strategien von zentraler Bedeutung für das Verständnis des Verhältnisses Frankreichs zu seinen ehemaligen Kolonien.

8 »[...] visant à offrir aux littératures francophones des conditions d'édition scientifique aussi dignes que celles dont dispose la littérature française: une bibliothèque d'éditions critiques comparables à la prestigieuse collection de la Pléiade« (Équipe »Manuscrits francophones« 2013: 27, meine Übersetzung).

Dabei muss das besondere Augenmerk auf die Rolle der Lektoren in diesem Prozess gelegt werden, sind sie es doch, die nicht nur die Texte innerhalb des Verlages abzulehnen oder aber anzunehmen und zu verteidigen haben. Sie müssen dafür Sorge tragen, dass das von ihnen betreute Produkt den Ansprüchen des Verlags auf der einen Seite und dem Geschmack des Zielpublikums auf der anderen entspricht. Da die afrikanische oder antillanische Verlagslandschaft kaum Möglichkeiten bereitstellt, gilt für die entsprechenden Autoren »everything involved with production is to be found in Paris« (Diawara 2001: 151; siehe hierzu auch Blachère 1993: 51 f.). Ihre ersten Leser dort, ihre Lektoren, werfen einen in spezifischer Weise geprägten Blick auf die Texte, wie die »afropäische«⁹ (französisch-kamerunesische) Autorin Léonora Miano in einem ihrer Essays ausführt:

»[...] die fraglichen Texte werden zunächst von europäischen Lektoren gelesen, und ich schließe in diese Kategorie auch Personen aus dem subsaharischen Afrika ein, die sich in Europa etabliert haben und die diese Texte lesen. In der Tat lebt diese letztere Kategorie von Lektoren in Europa, auch wenn sie Verbindungen nach Afrika hat, selbst wenn sie seiner Kultur zugehörig sind. Sie leben in Europa und sind dem Blick der Anderen ausgesetzt, von dem sie das Bedürfnis haben, sich anerkannt zu fühlen. Diese Tatsache führt zu einer Verzerrung ihrer Lektüre [...].«¹⁰

Diese Assimilation frankophoner Autoren, die die Éditions du Seuil in einem Katalog mit dem Titel *Les littératures francophones au Seuil* zu der bemerkenswerten Aussage führt »Auf seine Art hat Le Seuil die ›frankophonen Literaturen‹ erfunden« (Éditions du Seuil 2006: 2), gilt es im Folgenden anhand einiger gut dokumentierter Beispiele zu skizzieren.

9 Miano eignet sich den Begriff »afropéen« für »Europäer mit afrikanischer Aszendenz« an (Miano 2008: 53, meine Übersetzung), der, wie sie selbst ausführt, seit den 1990er Jahren in der afrikanisch-europäischen Community zirkuliert.

10 »[...] les textes en question sont d'abord lus par un lectorat européen, et j'inclus dans cette catégorie ceux des Subsahariens installés en Europe qui lisent ces romans. En effet, cette catégorie de lecteurs, même si elle a des attaches avec l'Afrique, même si elle en possède souvent la culture, vit en Europe, sous le regard de l'autre, dans lequel elle a besoin de se sentir valorisée. Cet état de fait a tendance à biaiser la lecture [...].« (Miano 2012: 38 f., meine Übersetzung)

3. »EDITORISCHE FORMATIERUNG« – *LE FILS DU PAUVRE* VON MOULOUD FERAOUN

Emanuel Roblès, Algerienfranzose und selbst Autor, gründet 1951 unter dem Dach der Éditions du Seuil die Reihe *Méditerranée*. Ihm kommt damit das Verdienst zu, Autoren wie Mouloud Feraoun, Mohammed Dib, Käteb Yacine und viele Andere einem breiten französischen Publikum zugänglich gemacht zu haben. Als Vertrauter und Freund vieler seiner Autoren mit ehrlichem Interesse für die sich herausbildenden Literaturen des Maghreb – er selbst wird gemeinhin zur »École d’Alger« gezählt – kann Emanuel Roblès nicht unterstellt werden, dass er als Lektor die Texte seiner Autoren literarisch zu kolonisieren versuchte. Glaubt man seinem engen Freund Albert Camus, so ist vielmehr davon auszugehen, dass Roblès selbst den normativen Kriterien der damaligen französischen Literaturlandschaft nicht immer gänzlich zu genügen wusste:

»Roblès ist im doppelten Sinne Algerier, denn er vereint in sich, wie viele von uns, spanisches Blut und die Energie der Berber. Es ist hinreichend bekannt, dass das eine Menschenrasse hervorbringt, die sich auf dem Festland unwohl fühlt, in deren Anwesenheit die Festlandfranzosen sich jedoch ebenfalls nicht wohl fühlen. Zugleich ergibt das eine besondere Art von Werken, die sich selbstverständlich in die französische Tradition einschreiben (Roblès müsste Maupassant und Flaubert als seine Väter betrachten), die sich aber auch durch einen bisweilen subtilen, bisweilen ungeglätteten, barbarischen Zug von ihnen abheben.«¹¹

Roblès, dessen Texte sich demnach selbst eines »subtilen [...] barbarischen Zuges« schuldig machen, lektoriert – und glättet – nun die Erstlingswerke seiner nordafrikanischen Kollegen, und öffnet ihnen damit den Zugang zu französischen Verlagen. Die ›Fehler‹, für die seine eigenen Texte auf der Basis der von der französischen Schule und Kultur geprägten ästhetischen Maßstäbe kritisiert wurden, versucht er, aus ihren Texten zu eliminieren, und hinterlässt damit in ihnen die Spuren eines normalisierenden Eingriffs. Zwar konstatiert Martine Ma-

11 »Roblès est deux fois algérien, unissant en lui, comme beaucoup d’entre nous, le sang espagnol et l’énergie berbère. On sait assez que cela donne une race d’hommes qui se sent mal à l’aise en métropole, mais devant qui, aussi bien, les métropolitains se sentent dans l’inconfort. De même manière, cela donne des œuvres particulières qui s’inscrivent, bien sûr, dans la tradition française (Roblès, de ce point de vue, devrait reconnaître pour pères Maupassant et Flaubert) mais qui se distinguent aussi par un air de barbarie, parfois subtile, parfois sans apprêts.« (Camus 1959, meine Übersetzung)

thieu-Job, dass es bei Seuil gegenüber den algerischen Autoren nur »Freundschaft und wohlwollende Ratschläge« (Mathieu-Job 2007: 18, meine Übersetzung) gegeben habe, ungeachtet ihrer Freundschaftlichkeit haben die Ratschläge aber zweifelsohne normativen Charakter, insofern sie die Texte vor der Folie einer spezifischen Ästhetik lesen und sie ihr anzupassen suchen.

Im Falle des Erstlingsromans von Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, der 1954 in der »Collection Méditerranée« veröffentlicht wurde, lassen sich die Modifikationen des Textes insofern besonders gut nachvollziehen, als Feraoun den Text im Jahr 1950 bereits im Selbstverlag veröffentlicht hatte. Die Seuil-Ausgabe, die bis heute für die Lektüre des Textes in Schule und Universitäten herangezogen wird, kürzt den ursprünglichen Text um drei Kapitel mit insgesamt rund 40 Seiten. Der so entstandene, kürzere Text, folgt dem Modell des autobiographischen (Kindheits)Romans und endet in konziliantem Ton vor der Schwelle zum Erwachsenenalter. Der ursprünglich letzte Teil des Textes fällt der Erfüllung genrespezifischer Erwartungen zum Opfer; er beinhaltet klarere gesellschaftspolitische Stellungnahmen und hätte so demjenigen Teil der späteren, nationalistisch motivierten Kritik zuvorkommen können, der behauptete, Feraoun habe mit seinem Werk der französischen Schule und der Kolonialverwaltung ein unreflektiert harmonisierendes literarisches Denkmal gesetzt. Eine lange Debatte wäre so gegenstandslos gewesen.

Die Éditions du Seuil publizieren, wiederum unter der Ägide von Roblès, 1972, zehn Jahre nach dem gewaltsamen Tod Feraouns und achtzehn Jahre, nachdem sie seinen Erstling veröffentlicht hatten, die fehlenden Kapitel des Romans in einem Sammelband mit Texten des Autors. Eine einleitende Fußnote begründet die Tilgung dieses Teils in der Ausgabe von 1954 nicht etwa mit Eingriffen der Herausgeber, vielmehr sei es der Wunsch Feraouns selbst gewesen, der »sie daraus [aus der Neuauflage von *Le fils du pauvre*] zurückgezogen habe, um sie später in einen zweiten autobiographischen Text einzuarbeiten« (Feraoun 1972: 103, meine Übersetzung). Ob dieser Sinneswandel Feraouns nicht letztlich doch auf Einwendungen seiner Pariser Herausgeber zurückging, könnte nur ein Einblick in die Korrespondenz zwischen Feraoun und Seuil ergeben.

Neben dieser Kürzung wird der gesamte Roman vor seiner Publikation in der »Collection Méditerranée« einer »editorischen Formatierung« (»formatage éditorial«) unterzogen, wie Martine Mathieu-Job (2007: 18, meine Übersetzung) herausgearbeitet hat. Ihre detaillierte Untersuchung dieser Veränderungen bleibt allerdings unbefriedigend. So konstatiert sie zwar, Roblès und Paul Flamand, der damalige Direktor von Seuil, wären die Überarbeitung mit »auf okzidentalnen ästhetischen Kriterien basierten Ansichten« angegangen, die Korrekturen Feraouns selbst seien allerdings ohnehin in dieselbe Richtung gegangen, da er »als Neu-

ling auf dem Gebiet der Literatur« durchdrungen gewesen sei von »Zweifeln und Unsicherheiten« (Mathieu-Job 2007: 18, meine Übersetzung). Damit habe man den Text Modellen »okzidental« Werke, die man als ähnlich empfand, vor allem Bildungsromanen« angenähert und »entsprechend teilweise seine Originalität, die Fremdheit seiner ursprünglichen Eigenschaften kaschiert« (Mathieu-Job 2007: 18, meine Übersetzung).

In Anbetracht dieser durchaus klarsichtigen und kritischen Analyse erstaunt es umso mehr, wenn Mathieu-Job auf den folgenden Seiten im Detail und ganz offensichtlich vor der Lektürefolie des realistischen französischen Romans ausführt, wie es gerade diesen Eingriffen zu verdanken sei, dass der Roman an »Prägnanz und [...] Homogenität« gewonnen habe, da »zahlreiche seiner Auswüchse und Digressionen« getilgt worden seien, um dem Text »größere Lesbarkeit und thematische Kohärenz« (Mathieu-Job 2007: 30, meine Übersetzung) zu verleihen. Auch die Entfernung der letzten Kapitel durch die Herausgeber wird damit legitimiert, dass die Erzählung so gestrafft worden sei (Mathieu-Job 2007: 31). Die Selbstverständlichkeit, mit der diese Veränderungen und Kürzungen, die den Charakter des Textes offensichtlich substantiell verändert haben, von der Kritikerin akzeptiert werden zugunsten der Anpassung an eine Poetik, die wenige Seiten zuvor noch als problematisch bezeichnet wurde, ist überraschend.¹²

Ihre Ausführungen gipfeln in der Aussage: »Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass es strategische Überlegungen hinsichtlich der guten Durchführung eines Romans waren («de bonne conduite d'un roman»), die die meisten Korrekturen motiviert haben.« (Mathieu-Job 2007: 38, meine Übersetzung) Dass gerade diese strategischen Überlegungen für einen »guten Roman« nicht etwa neutral sind, sondern aufgrund einer spezifischen ästhetischen Prägung erfolgen, ist der blinde Fleck von Mathieu-Jobs Überlegungen.

Die Angleichungen an die Verlagspolitik, die den Text der Poetik des zeitgenössischen, realistischen Romans unterworfen haben sowie insbesondere die Auslassung der letzten, politischeren Kapitel, wird von den Kritikern Feraouns als Defizit aufgefasst, als mangelnde Originalität des Autors in literarischer Sicht, aber vor allem als übermäßige Anpassung, ja Anbiederung an die französischen Kolonialherren.

12 Die Rede ist davon, dass die »Ankündigungen, die Spuren eines unersättlichen Wunsches nach Proliferation der Erzählung trugen« (Mathieu-Job 2007: 31, meine Übersetzung), getilgt worden seien. Diese Aussage zeugt ebenso von der französischen und realistischen Brille, mit der Mathieu-Job liest.

4. VERWEIGERTE EINGRENZUNG – *NEDJMA* VON KATEB YACINE

Yacine Kateb, der unter der durch die Kolonialverwaltung vertauschten Reihenfolge von Vor- und Nachname als Autor unter dem Namen Kateb Yacine bekannt wurde, schickt bereits Ende der 40er Jahre ein Manuskript an die Éditions du Seuil. Die Reaktion des Verlegers Paul Flamand, nach, so heißt es, der Lektüre nur eines Kapitels, ist reserviert: »Sie sollten sich aufmerksam über den Stil dieses Werks beugen« (Éditions du Seuil 2006: 29, meine Übersetzung)¹³. Kateb reagiert darauf in einem Brief vom 19. November 1948:

»Ich habe Ihre freundliche Nachricht erhalten und da ich nun mein Manuskript wieder habe, hinterlege ich es vollständig in Ihrem Büro. Der Ratschlag, den Sie so freundlich sind, mir in Bezug auf meinen Stil zu erteilen, ist gewiss berechtigt und ich werde ihn zu nutzen wissen (j'en ferai mon profit); ich würde Sie jedoch gerne dazu bringen zuzugeben, dass das fragliche Werk gerade bestimmte allgemeine Formen von Stil *in Frage stellt*, die zu leichtfertig für Qualitätsmerkmale eines jeden Werks gehalten werden [...]. Aber ich wollte die Realität nicht herausfordern, meine Ideen im Flug auffangen. Daher die Abgründe, die die einzelnen Kapitel des Buches voneinander trennen. Es ist fast ein kurzes Vorwort, das ich mir nun erlaubt habe zu schreiben, um mich ein wenig zu verteidigen ... Im Übrigen bin ich zu Korrekturen bereit, wenn Sie das Werk denn ungeachtet seiner Fehler der Publikation für wert befinden. Und wenn Sie so freundlich sein könnten, mich das wissen zu lassen.«¹⁴

13 Es wird nur der genannte Satz aus dem Schreiben Flamands an Kateb zitiert.

14 »J'ai reçu votre aimable mot – comme j'ai pu récupérer mon manuscrit, je le dépose, au complet, à votre bureau. Le conseil que vous voulez bien me donner au sujet de mon style, je le crois certes justifié et j'en ferai mon profit. Je voudrais toutefois vous faire admettre que l'ouvrage en question remet *en cause* précisément certaines formes générales de style, formes trop facilement reconnus comme qualité profonde de toute œuvre [...]. Mais j'ai voulu ne point tenter la réalité, surprendre mes idées en plein vol. D'où les gouffres séparant chacun des chapitres de ce livre. C'est presque une courte préface que je me suis permis de vous écrire, pour me défendre un peu... Au demeurant je suis disposé à me corriger, si toutefois vous jugez que l'œuvre mérite publication, malgré ses défauts. Et si vous êtes assez aimable pour me le faire savoir.« (Éditions du Seuil 2006: 28, meine Übersetzung, Hervorhebung im Original) – Jean-Pierre Orban zitiert diesen Brief Yacines als Beispiel für die Unterstellung der Autoren an die Lektoren, diese würden in normalisierender Weise in ihre Texte eingreifen;

Ohne den Text bisher zur Publikation akzeptiert zu haben, hat Flamand deutlich gemacht, das grundlegende stilistische und, so scheint es, auch strukturelle Änderungen vorzunehmen seien, um eine Veröffentlichung bei Seuil in Betracht zu ziehen.¹⁵ Da *Nedjma*, der erste Roman Katebs, erst 1956 bei Seuil erscheinen wird, ist davon auszugehen, dass der Überarbeitungsprozess – im zitierten Katalog von Seuil heißt es dazu, Kateb habe »seine Bemühungen fortgesetzt« (»Kateb Yacine poursuit ses efforts«) (Éditions du Seuil 2006: 29, meine Übersetzung) – acht lange Jahre gedauert hat. Kateb wird die herausgekürzten Passagen – das ursprüngliche Manuskript umfasst mehr als 400 Seiten – zum Teil in seinen nächsten Roman, *Le polygone étoilé* integrieren.¹⁶

Nedjma bleibt jedoch, ungeachtet der Einwände des Verlegers auch in seiner publizierten Form ein Text, der seine Leser durch stilistische und strukturelle Besonderheiten – die sich amerikanischen Modellen wie William Faulkner verdanken – zu verwirren weiß, ein deziert moderner Text, der sich den Regeln des realistischen Erzählens nicht unterwirft. Es ist also davon auszugehen, dass die Publikation sich nicht zuletzt deswegen so lange hinausgezögert hat, weil Kateb sich einer Anpassung seines Textes an diejenigen »Qualitätsmerkmale« verweigert hat, die Flamand vertreten zu haben scheint. Allein der Versuch der Normalisierung eines sich so deutlich als nicht realistisch verstehenden Textes zeigt, wie umfassend der Verlag unter dem Diktat einer bestimmten Ästhetik steht, von der abzuweichen er nur nach zähen Verhandlungen bereit ist.

eine Unterstellung, die Orbans Artikel zu entkräften antritt, obgleich der Sinn des zitierten Textes deutlich in die Gegenrichtung geht. (Orban 2011: 31)

- 15 Pius Ngandu-Nkashama findet deutliche Worte, um den Druck, der damit auf die Autoren ausgeübt wird, zu qualifizieren: »Wird das Buch zur Publikation angenommen, so werden andere Überlegungen es verstümmeln, manchmal in umfassender Weise: Entweder ist es zu lang und muss gekürzt werden. Oder die Sprache ist nicht korrekt und die schlecht geschriebenen Passagen werden ihm einfach amputiert. Da das Verlagshaus in diesem Prozess selbstverständlich sowohl Richter als auch interessierte Partei ist und kein Einspruch möglich ist (wichtig ist doch vor allem, dass es publiziert wird, richtig? Monsieur!), akzeptieren die betroffenen Schriftsteller solche Akte des flagranten Angriffs auf die fundamentale Freiheit des Schreibens.« (Ngandu-Nkashama 1989: 291, meine Übersetzung)
- 16 Jean Dejeux, der sich in seinem Artikel nur am Rande mit der Interaktion zwischen Kateb und Seuil befasst, bezeichnet das ursprünglich eingesandte Manuskript als »gewaltig und inkohärent, ohne Struktur und ohne Hand und Fuß« (Dejeux 1973: 269, meine Übersetzung) und schließt sich damit der wertenden Haltung der Herausgeber an.

Als der Roman 1956 erscheint, haben »Die Verleger« ihm zur Sicherheit ein Vorwort vorangestellt, das die Leser auf die Schwierigkeiten einstimmen soll, die sie erwarten. Es macht zugleich deutlich, dass es Kateb im Ringen mit den Verlegern um Stil und Struktur zwar letztlich gelungen ist, diese für ihn zentralen Aspekte nicht ihren Ansprüchen anzupassen. Das Unbehagen an einem Text, der so offensichtlich nicht den Normen der sonst in diesem Verlag erscheinenden Romane entspricht, wird im Vorwort ausgesprochen. Es wird durch eine stark von Klischees getragene Vorstellung vom »arabischen Menschen« und seiner Denkweise begründet. Erreicht wird so eine deutliche Distanzierung von einem Werk, dass man nicht in die Schranken des realistischen Erzählers hätte verweisen können und so klar als kulturell anders markiert wissen will.

Das Vorwort der Herausgeber ist nach dem Protest von Kritikern wie Autoren in der Neuauflage des Romans von 1996 durch eines von Gilles Carpentier ersetzt worden, das den bis dahin etablierten Forschungsstand zu Kateb resümiert. In Anbetracht der vorherigen editorischen Skepsis gegenüber den avant-gardistischen Tendenzen des Textes ist es signifikant, dass Carpentier *Nedjma* als »entschieden modern« bezeichnet und »seine ebenso fragmentarische wie zyklische Konstruktion« (Carpentier 1996: 8, meine Übersetzung) hervorhebt.

Während des Überarbeitungsprozesses wird bei Seuil die bereits erwähnte Reihe »Méditerranée« gegründet, den Verlegern erscheint es naheliegend, nach Dib und Feraoun mit Kateb einen weiteren algerischen Autor in sie zu integrieren. Kateb protestiert gegen diese Eingrenzung, die zugleich eine Ausgrenzung ist, da er der Ansicht ist, »dass es Zeit sei, mit dem Mythos des Mittelmeers als Ort der Vermischungen und der Versöhnnungen aufzuräumen« (Arnaud 1982: 39 f., meine Übersetzung). Er besteht darauf, dass sein Text im Hauptprogramm des Verlags, dem »Cadre rouge«, erscheint, wie auch die Texte anderer französischer Autoren.

5. KANALISIERUNG DURCH DAS »VERLEGERISCHE ESTABLISHMENT« – *L'ÉTAT HONTEUX* VON SONY LABOU TANSI

Dem erwachenden Interesse der Forschung für den Umgang der Verlage mit frankophonen Autoren ist es zu verdanken, dass im Jahr 2005 die Éditions Revue Noire nicht nur die Korrespondenz und Lyrik des kongolesischen Autors Sony Labou Tansi publiziert, sondern, in einem dritten Band, auch die typoskriptbasierte Version des Romans (Labou Tansi 2005), den die Éditions du Seuil 1981 unter dem Titel *L'État honteux* herausgebracht hatten. Die nun erstmals publi-

zierte Version, die unter dem ursprünglich vom Autor vorgesehenen Titel *Machine la Hernie* veröffentlicht wird, geht auf das Typoskript zurück, das Labou Tansi 1979 an Seuil geschickt hatte, bei denen soeben sein erster Roman, *La vie et demie*, veröffentlicht worden war. Sechs Monate später sei er von Seuil aufgefordert worden, den Text um rund ein Drittel zu kürzen, was der Autor getan habe, so dass der Text in einer von den Seuil-Lektoren sanktionierten Version 1981 erscheinen konnte.¹⁷ Dass eine Einflussnahme von Seiten des Verlages stattgefunden hat, ist damit unstrittig, interessant ist wiederum der Umfang und die Natur der Veränderungen, die der Autor auf diese Aufforderung hin vorzunehmen für nötig befand. Entlarvend ist darüber hinaus, ähnlich wie bei Martine Mathieu-Jobs Untersuchung zu Mouloud Feraouns Roman, die wertende Haltung der Kritik in Bezug auf die Veränderungen, die der Vergleich der beiden publizierten Versionen deutlich macht.

Jean-Pierre Orban, assoziiertes Mitglied der Forschergruppe ITEM, die die Frankophonie-Reihe »Planète libre« herausgibt, nutzt seinen Vergleich beider Versionen zu einer energischen Verteidigung der verlegerischen Praxis bei Seuil (Orban 2011). Er betont vor allem, Seuil habe nie ohne das Wissen der Autoren in die Texte eingegriffen. Das ist, wie im Folgenden gezeigt werden soll, in mehrfacher Hinsicht interessant: Zum einen legt der Artikel ungeachtet durchaus lizider Darstellungen der Problematik bloß, wie stark sein Verfasser von dem bei Pascale Casanova beschriebenen, universal gültigen Vorstellungen realistischer französischer Literatur geprägt ist, deren normative Geltung er nicht hinterfragt. Zum anderen ist die Verteidigung eines normierenden editorischen Vorgehens von Seiten eines Wissenschaftlers, der selbst einer Gruppe angehört, die Editionen (frankophoner Autoren) erstellt, letztlich weniger als wissenschaftliche Untersuchung, sondern vielmehr als Legitimation des eigenen Schaffens zu verstehen und zu problematisieren.

Orban betont die Bedeutung einer »leidenschaftslosen« (Orban 2011: 31, meine Übersetzung) Perspektive bei der Untersuchung der Beziehung zwischen (französischem) Verleger und (frankophonem) Autor. Von Vorverurteilungen der Lektoren oder gar der Unterstellung eines hierarchischen Verhältnisses zwischen ihnen und den Autoren sei abzusehen. Orban bezieht sich auf Unterhaltungen mit dem ehemaligen »directeur littéraire« der Éditions du Seuil, in denen betont wurde, man haben den Autoren stets lediglich »Vorschläge« unterbreitet, von den Autoren sei allerdings erwartet worden, dass sie darauf reagierten (Orban 2011: 33, meine Übersetzung). Der Druck, der mit solchen »Vorschlägen« – laut

17 Siehe hierzu das Vorwort des Herausgebers Nicolas Martin-Granel, »La naissance d'un monstre. Pour renommer le roman préféré de Sony Labou Tansi« (2005, 7-16).

Mathieu-Job machten auch die Lektoren Mouloud Feraoun nur »Vorschläge« – erzeugt wird, wird von Orban ignoriert, er hebt vielmehr, wiederum auf der Basis der Aussagen des Seuil-Direktors hervor, Sony Labou Tansi beispielsweise habe in der Zusammenarbeit mit Luc Estang, Autor und Lektor bei Seuil, »viel gelernt« (»il a beaucoup appris avec lui«) (Orban 2011: 33). Das hierarchische Verhältnis, das sich in dieser Konzeptualisierung des französischen Lektors als Lehrmeister und des frankophonen Autors als gelehrigem Schüler niederschlägt, wird nicht nur nicht problematisiert, sondern als richtig vorausgesetzt.

Es kommt noch deutlicher: Orbans Lieblingsmetapher im Zusammenhang mit dem von ihm untersuchten Verhältnis von Autor und Verleger ist das vom gebärenden Autor, dem der Lektor als Hebamme tatkräftig zur Seite steht. Von »Maieutik, Gebären, Wiedergeburt« ist die Rede, davon, dass zwischen beiden

»eine Art von Befruchtung (in folio oder *in libro*) stattfinde, und die Arbeit, die gemacht werde, tatsächliche Geburtsarbeit sei, bis zur Austreibung des Textes/Buches.«¹⁸

Orban scheint wiederum nicht bewusst zu sein, dass die von ihm verwendete Metapher den Autor Sony Labou Tansi in die passive Rolle des Befruchtet-Werdenden und Gebärenden drängt, dem die Geburt ohne die tätige Hilfe des Hebammen-Verlegers nicht möglich wäre, der – die Anspielung auf die künstliche Befruchtung (*in vitro/in libro*) suggeriert dies in aller Deutlichkeit – aus sich selbst heraus nicht imstande ist, Literatur zu schaffen.

Die Veränderungen, die der Abgleich beider Versionen ergibt, seien, so schließt Orban konsequent, allesamt nur dazu angetan, die literarischen Qualitäten des Textes substantiell zu verbessern. Es handle sich um eine sinnfällige Strukturierung des zuvor chaotischen Textes, die dafür gesorgt habe, dass der Bogen sich nun am Ende auch schließe (»la boucle est bouclée«) (Orban 2011: 38), die üblichen Satzzeichen an geeigneter Stelle verwendet werden. Das alles mache aus dem eingeschickten Typoskript, das wohl, so Orban, lediglich ein erster Entwurf gewesen sei, überhaupt erst Literatur (Orban 2011: 40). Das verdanke sich den »orientierenden Elementen« sowie der »Strukturierung«, die

»die Lektüre vereinfachen, dem Leser beim Verstehen des Textes helfen, vor allem aber in eine Erzählung verwandeln, was zunächst ein langer Wortstrom, ein unstillbarer Diskursfluss ist.«¹⁹

18 »une sorte de fécondation (in folio, ou < *in libro* >) et le travail qui s'effectue devient un vrai travail d'accouchement jusqu'à l'expulsion du texte-livre« (Orban 2011: 34, meine Übersetzung).

Den Gedanken, dass das, was Orban einzig als Defizite sehen kann, bewusste ästhetische Kunstgriffe waren, mit denen es galt, den Text von der erzählerischen Praxis zu unterscheiden, gegen die Labou Tansi anschrieb (wie es seinerseits Kateb in seinem Brief an Flamand andeutet), lässt der ITEM-Forscher gar nicht erst aufkommen.

Daniel Delas formuliert in deutlichen Worten, dass aus diesen »dem ersten Manuskript aufgezwungenen Verbesserungen tiefes Unverständnis für das poetische Projekt des Autors [Labou Tansi] spreche«, er spricht von einer »Normalisierung« (Delas 2009: 71, meine Übersetzung) durch das »verlegerische establishment« (Delas 2009: 70, meine Übersetzung, Hervorhebung im Original). Diese Formel greift Orban auf und hält der Normalisierung, die er nicht bestreitet, das Argument der ›Lesbarkeit‹ entgegen, denn das so erzeugte Resultat sei »zugänglicher als das Original« (Orban 2011: 41, meine Übersetzung).

6. ZUGÄNGLICHKEIT UND LESBARKEIT

Es ist in sich schon signifikant, dass Orban von »Original« spricht, dieses Original aber nicht identisch ist mit der von Seuil unter dem Titel *L'État honteux* publizierten Version. Es gibt jedoch vor allem Anlass zur Sorge, dass ein Mitglied derjenigen Forschergruppe, die es sich unter Einsatz umfangreicher staatlicher französischer Gelder zum Ziel gesetzt hat, die Referenzausgaben wenigstens einiger frankophoner Autoren zu etablieren, sich der eigenen, normativ geprägten Referenzfolie, vor der es die Texte bearbeitet, nicht bewusst ist, sie sich nicht bewusst machen möchte oder sie völlig richtig findet. Die Unfähigkeit, von dieser Vorprägung zu abstrahieren, wenn die Texte frankophoner Autoren behandelt werden, spricht ihnen die Qualität origineller literarischer Produkte mit ihnen spezifischer Ästhetik ab.

Es scheint, als sei die Bemühung der Kanalisierung frankophoner Autoren in die Bahnen eines als universell gültig empfundenen Katalogs an Qualitätskriterien nunmehr auf eine andere Stufe gehoben worden: Zunächst waren es die Verleger und Lektoren (oftmals, wie Emanuel Roblès, selbst Autoren), die sich dieser Aufgabe annahmen – häufig sicherlich mit den besten Absichten – und die sich dafür nicht selten der Kritik ihrer Autoren selbst, aber auch der über sie forschenden Wissenschaftler aussetzten. Nun, da die Kanonisierung der frankopho-

19 »pour faciliter la lecture, assister le lecteur dans sa compréhension du texte, mais surtout transformer en récit ce qui est au départ un long flux de parole, un discours-fleuve incoercible« (Orban 2011: 40, meine Übersetzung).

nen Autoren und ihrer Werke einsetzt und somit Editionen ihrer Texte erarbeitet werden, sind es die wissenschaftlichen Herausgeber – beispielsweise die der Forschergruppe ITEM –, die in der Funktion der Herausgeber auftreten und die kritischen Apparate erarbeiten. Waren sie zuvor angetreten, die normativen Zulassungs- und Ausschließungskriterien der Verlage zu kritisieren, so bestimmen sie nunmehr selbst, welche Informationen in die Editionen in welcher Form Eingang finden und welche für irrelevant erachtet werden. Als antizipiere man die Kritik an der eigenen editorischen Praxis, schweigt man sich über problematische Aspekte der Herausgebertätigkeit aus, auf deren Basis man nun seine Ausgaben erstellt.

Die Lesbarkeit der so entstandenen Texte für ein Publikum, dem dieselben ästhetischen Maßstäbe unterstellt werden wie den Editoren, wird als wichtiger erachtet als die Übereinstimmung mit einem »Original«. Die Bloßlegung kolonialer und hierarchisch geprägter, letztlich diskriminierender Praktiken wird hintangestellt zugunsten von »Zugänglichkeit« und »Lesbarkeit«, den beiden Kriterien, die von Mathieu-Job oder Orban in ihrer Bewertung der Texte von Feraoun (Mathieu-Job 2007: 30) oder Labou Tansi (Orban 2011: 41) hochgehalten werden. Diese »colour line« der französischen Verlags- und Editionspolitik im Umgang mit frankophonen Autoren in Vergangenheit und Gegenwart sichtbar zu machen, ist die Aufgabe künftiger Forschung.

LITERATUR

- Arnaud, Jacqueline (1982): *Recherches sur la littérature maghrébine de langue française. Le cas de Kateb Yacine*. 2 Bde. Bd. I. Paris.
- Blachère, Jean-Claude (1993): *Négritures. Les écrivains d'Afrique noire et la langue française*. Paris.
- Burnautzki, Sarah (2014): *Les frontières ethniques de la littérature française. Contrôle au faciès et stratégies de passage*. Unveröffentlichte Dissertation. Paris/Heidelberg.
- Camus, Albert (1959): »Notre ami Roblès«. In: *Simoun* vom 30.12.1959.
- Carpentier, Gilles (1996): »Préface«. In: Kateb Yacine, *Nedjma*. Paris.
- Casanova, Pascale (2004): *The World Republic of Letters*. Cambridge, Ma./London.
- Casanova, Pascale (2008): *La république mondiale des lettres*. Paris.
- Césaire, Aimé (2013): *Poésie, Théâtre, Essais et Discours*. Kritische Edition, koordiniert durch Albert James Arnold. Paris.

- Dejeux, Jean (1973): »Les structures de l'imaginaire dans l'œuvre de Kateb Yacine«. In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 13-14,1, 267-292.
- Delas, Daniel (2009): »Métastases du discours postcolonial de Machin la Hernie à L'État honteux«. In: Papa Samba Diop/Xavier Garnier (Hg.), *Sony Labou Tansi à l'œuvre*. Paris.
- Diawara, Manthia (2001): »Francophonie and the publishing world/La Francophonie et l'édition«. In: *Black Renaissance/Renaissance noire* 3 (2), 143-157
- Éditions du Seuil (2006): *Les littératures francophones au Seuil. Une histoire 1945-2006*. Paris.
- Équipe »Manuscrits francophones« (2013): »Principes généraux d'éditions«. In: Césaire, *Poésie, Théâtre, Essais et Discours*, 27-34.
- Feraoun, Mouloud (1972): *L'anniversaire*. Paris.
- G.L. (2011): »Le Panthéon accueille (quand même) Césaire«. In: *Le nouvel observateur* vom 6. April 2011.
- Labou Tansi, Sony (2005): *L'Atelier de Sony Labou Tansi*. Hrsg. von Nicolas Martin-Granel und Greta Rodriguez-Antoniotti. 3 Bde. Paris.
- Lindon, Mathieu (2010): »La Pléiade, une histoire en 566 volumes«. In: *Libération*, 18. Dezember 2010
- Martin-Granel, Nicolas (2005): »La naissance d'un monstre. Pour renommer le roman préféré de Sony Labou Tansi «. In: Labou Tansi, *L'Atelier de Sony Labou Tansi*, Band 3. Paris, 7-16.
- Mathieu-Job, Martine (2007): *Le fils du pauvre de Mouloud Feraoun ou la fabrication d'un classique*. Paris.
- Miano, Léonora (2008): »Afropean Soul«. In: Dies., *Afropean Soul et autres nouvelles*. Paris, 53-68.
- Miano, Léonora (2012): »Lire enfin les écrivains subsahariens«. In: Dies., *Habiter la frontière. Conférences*. Paris, 33-57.
- Ngandu-Nkashama, Pius (1989): *Écriture et discours littéraires, études sur le roman africain*. Paris.
- Orban, Jean-Pierre (2011): »Interférences et création. La »dynamique auteur-éditeur« dans le processus de création chez Sony Labou Tansi à partir de la comparaison entre *Machin la Hernie* et *L'état honteux*«. In: *Genesis* 33, 29-42.
- Ruhe, Cornelia (2012): *Invasion aus dem Osten. Die Aneignung russischer Literatur in Frankreich und Spanien 1880-1910*. Frankfurt/Main.
- L'AUTRE DUMAS (2010) (F; Regie: Safy Nebbou).

Rassismus als diskursive Praxis und gesellschaftliches System in der filmischen Darstellung: MARIAN (1996) und HOREM PÁDEM (2004)

GESINE DREWS-SYLLA

Studien zum Rassismus in der postsozialistischen Tschechischen Republik sehen weder auf der staatlich-politischen Ebene noch in den (rechts)extremistischen Subkulturen den größten Handlungsbedarf im Kampf gegen Rassismen, obwohl es in den 1990er Jahren eine parlamentarisch erfolgreiche radikale Rechte gab, deren Anhänger nach dem Ende dieses Erfolges eine gewaltbereite, aber gesamtgesellschaftlich marginalisierte Subkultur bildeten.

Sowohl eine Untersuchung von Ondřej Čakl und Karel Wollmann (2005) von der Prager Stiftung für Toleranz und Zivilgesellschaft, die sich vor allem mit der Entwicklung der rechtsextremen Szene beschäftigten, als auch Věra Sokolova (2008), die die Diskurse über Romvölker¹ in der Tschechoslowakischen Sozialistischen Republik (ČSSR) und deren Kontinuitäten in der postsozialistischen Zeit

1 In meiner Terminologie schließe ich mich dem Beitrag von Barbara Tiefenbacher in diesem Band an, d. h. ich verwende das aus dem Englischen entlehnte »Romani« als Adjektiv. Darüber hinausgehend verwende ich im Anschluss an Bogdal (2011: 15) als umfassende Bezeichnung den Begriff »Romvölker«. Der Ausdruck »Zigeuner« verweist auf ein gesellschaftliches Konstrukt, »dem ein Grundbestand an Wissen, Bildern, Motiven, Handlungsmustern und Legenden zugrunde liegt, durch die ihnen im Reden über sie kollektive Merkmale erst zugeschrieben werden.« (Ebd.) Da mein Analysegegenstand (im Gegensatz zu Bogdal) aber nicht die Analyse dieser Konstruktion ist, sondern die Formierung und Repräsentation von Angehörigen der Romvölker als »Zigeuner«, verwende ich den Begriff konsequent in Anführungszeichen.

untersucht, kommen zu dem Schluss, dass die Gesellschaft, obwohl sie Rassismus nicht als Problem sehe, »latent xenophob« (Sokolova 2008: 255) sei, dass es in ihr einen deutlichen unterschwelligen Rassismus (Čakl/Wollmann 2005: 49/50) gebe, der am stärksten in der Diskriminierung der Romvölker zum Ausdruck komme.

Neben einer besseren Implementierung und Anwendung staatlicher Instrumente fordern beide Studien daher vor allem die handlungsleitenden rassistischen Stereotypen dekonstruierende Aufklärungsarbeit. Es müsse ein nachhaltiger Dialogprozess initiiert werden, um an einer Veränderung des Diskurses zu arbeiten, innerhalb dessen, so lässt sich schließen, anerkannt werden muss, dass Rassismen nicht nur an den extremistischen Rändern der Gesellschaft, sondern in ihrer Mitte zu finden sind, ebenso wie daran gearbeitet werden müsse, die Funktionsweisen rassistisch diskriminierender Praktiken offenzulegen.

Damit schließen sie an Positionen in der Rassismusforschung an, die Rassismus nicht als »eine dumpfe, irrationale Ideologie in den Köpfen unverbesserlicher Menschenhasser [...], sondern [...] [als] eine in der politischen Rationalität der Neuzeit verankerte Möglichkeit der extremen und exzessiven Selbstfindungs-, Abgrenzungs- und Weltverbesserungspolitik« (Geulen 2007: 117) beschreiben, die zutiefst die europäische Moderne prägt (Ebd.: 117/118), und die daher im geteilten Europa dies- und jenseits des Eisernen Vorhangs ähnliche Handlungsmuster hervorgebracht hat (Law 2012: 65; 147/48).

Ian Law plädiert dafür, im Hinblick auf die sozialistischen Gesellschaften von einem »Rassismus ohne Rassismus« (Ebd.: 156) zu sprechen, um darauf hinzuweisen, dass die dort ausgeprägten Rassismusvarianten sich in einem staatlichen Umfeld befanden, das eine Auseinandersetzung mit Rassismen in der eigenen Gesellschaft grundsätzlich verbot, diesen aber zum Teil in den Praktiken der eigenen Institutionen sowie unbenannt in den eigenen Diskursen zementierte. Diese Denkfigur ließe sich insofern aufgreifen, als in den postsozialistischen Gesellschaften erst ein Diskurs angestoßen werden musste, der das Problem des Rassismus als ein die eigene Gesellschaft betreffendes begreifen konnte, auf das mit aktuellen Positionen der Rassismusforschung Zugriff gewonnen werden kann. Die Denkfigur des »Rassismus ohne Rassismus«, wie aber auch beispielsweise jene der »Banalität des Rassismus« (Terkessidis 2004), stellt – unabhängig vom Sozialismus – heraus, dass Rassismen einer hochwirksamen diskursiven und systemischen Logik unterliegen, die zutiefst in der Funktionsweise von sich als grundlegend nicht-rassistisch definierenden Gesellschaftsformen und in ihren staatlich-institutionellen Organisationsformen ebenso wie in ihren Diskurspraktiken verankert sind.

Die Manifestationsformen dieses Schemas sind dabei starken lokalen Prägungen unterworfen. Im tschechischen Raum sind, wie auch Law (2012: 64) übereinstimmend mit Sokolova und Čakl/Wollmann festhält, die Romvölker die Bevölkerungsgruppe, die seit Jahrhunderten am stärksten durch rassistische Diskriminierungspraktiken betroffen ist, weshalb sich auch die bisherige Forschung zu Rassismen in der Tschechischen Republik auf sie konzentriert (vgl. z. B. Law 2012).

Dieser Befund lässt sich auf den tschechischen und slowakischen Film übertragen, der sich seit dem Ende der ČSSR verstärkt mit dem Thema Rassismus auseinandersetzt und dabei sowohl auf die postsozialistische Gegenwart als auch auf den vergangenen Sozialismus referiert.² Die meisten Filme konzentrieren sich dabei auf die Situation der Romvölker.³ Im Folgenden sollen zwei Filme diskutiert werden, die sich mit dem Problem des Rassismus in der ČSSR und der Tschechischen Republik beschäftigen. In beiden Filmen geht es um die Systemhaftigkeit rassistischer Praktiken und um ihre Verwurzelung in der gesellschaftlichen Norm, deren diskursive Macht und institutionelle Verfestigung, die den einzelnen mit ihren jeweiligen Logiken gefangen nehmen.

MARIAN (1996, Regie: Petr Václav) legt offen, wie sprachliche Praktiken sich in staatlichem Handeln niederschlagen und dazu führen, dass aus einem Jungen als Angehörigem eines Romvolkes ein dem stereotypen Konstrukt entsprechender »Zigeuner« als das Andere der Gesellschaft formiert wird. Vorge-

2 Vgl. zu dieser Tendenz auch den polnischen Film, auf den Renata Makarska in ihrem Beitrag zu diesem Buch eingeht.

3 Der erste tschechoslowakische Film, der sich noch unter den Bedingungen des Sozialismus mit der Situation der Romvölker auseinandersetzte, ist RUŽOVÉ SNY (1976, dt. Titel: *Rosige Träume*). In den 1990er Jahren folgten ČERVENÝ CIGÁN (1992) und MARIAN (1996). Seit der Jahrtausendwende ist die Zahl der Filme sprunghaft angestiegen: SMRADI (2002, dt. TV-Titel: *Rotzbengel*), HOREM PÁDEM (2004, int. Titel: *Up and Down*), SHUTKA – STADT DER ROMA (2005), ROMING (2007), CIGÁN (2011, dt. TV-Titel: *Zigeuner*), MÔJ PES KILLER (2013, int. Titel: *My Dog Killer*), CESTA VEN (2014). Die Sujets und die ästhetischen Verfahren der jeweiligen Filme differieren sehr stark und reichen von Themen wie Adoption über filmästhetische Fragen der Selbst- und Fremdrepräsentation bis hin zu (quasi-) dokumentarischen Ansätzen. Am Rande erwähnenswert ist, dass Emir Kusturica, der mit Filmen wie ДОМ ЗА ВЕШАВЕ/DOM ZA VEŠANJE (1989, dt. Titel: *Die Zeit der Zigeuner*) und CRNA MAČKA, BELI MAČOR (1998, dt. Titel: *Schwarze Katze, weißer Kater*) die filmische Repräsentation der jugoslawischen Romvölker in den 1990er Jahren international prägte, in den 1970er Jahren an der Prager Filmhochschule (FAMU) studierte.

führt wird, wie sich die Macht des rassistischen Diskurses buchstäblich in seinen Körper einschreibt und diesen gestaltet. Dieser in der europäischen Moderne als »Zivilisierung« kodierter Prozess lässt sich als eine Foucaultsche Disziplinierung des Körpers interpretieren, der nicht zur Integration der Romvölker in die europäische Moderne, sondern zu deren Stigmatisierung und Ausschluss führt. An diesem Film lässt sich daher aufzeigen, wie sehr auch der tschechische Diskurs über Romvölker zutiefst in dem für die europäische Moderne konstitutiven Rassismusparadigma verwurzelt ist.

HOREM PÁDEM (2004, Regie: Jan Hřebejk) legt den Fokus hingegen auf den latenten Rassismus in der Mitte der Gesellschaft. Er führt wie die Studie von Ondřej Čakl und Karel Wollmann vor, dass der rassistische Diskurs kein ausschließliches Problem der extremen Rechten oder des vergangenen Sozialismus, sondern eine die gesamte Gesellschaft in der Gegenwart formierende Kraft ist, die situativ selbst dann das Handeln einzelner leiten kann, wenn diese sich nicht offen zu rassistischem Denken bekennen oder sich gar in anderen Handlungsfeldern im Kampf gegen Rassismus engagieren. Zugleich weitet dieser Film den Blick auf andere von rassistischen Diskriminierungen betroffene Bevölkerungsgruppen aus, vor allem Migrant/innen.⁴

In beiden Filmen geht es damit um einen »Rasismus ohne Rassismus«, der durch seine Unausweichlichkeit das Leben des/der Einzelnen strukturiert, also um das Aufzeigen des latenten, den gesellschaftlichen Strukturen trotz ihrer konträren Selbstdefinition inhärenten systemischen Rassismus, der zutiefst in der europäischen Moderne verwurzelt ist, die sozialistische Phase prägte und in der Gegenwart fortwirkt. Beide Filme plädieren daher bei aller Unterschiedlichkeit für die von Mark Terkessidis geforderte Anerkennung des Rassismus als gesellschaftliche Kraft, bei der es »nicht um ›Feindlichkeit‹ gegenüber ›Fremden‹, sondern vielmehr um einen gesellschaftlichen ›Apparat‹ [geht], in dem Menschen überhaupt erst zu Fremden gemacht werden.« (Terkessidis 2010: 88) Dieser Apparat ist letztlich unabhängig vom politischen System, wird aber im einzelnen zutiefst durch dessen jeweilige Dispositive und Herrschaftsstrukturen geprägt.

4 Vgl. zur Migrationsentwicklung in der Tschechischen Republik beispielsweise die in Kooperation mit der Bundeszentrale für politische Bildung gestaltete Website des Netzwerks Migration in Europa e.V. (Hennig 2004).

RASSISMUS GEGEN ROMA ALS EFFEKT DER DISZIPLINARGESELLSCHAFT DER EUROPÄISCHEN MODERNE

Das 19. Jahrhundert entwickelte, so Klaus-Michael Bogdal, drei paradigmatische Strategien, die den Umgang der europäischen Dominanzgesellschaften mit den unter ihnen lebenden Romvölkern kennzeichnete: eine universalistische, eine emanzipatorische und eine kulturalistische. (Bogdal 2011: 178-180) Anhand der Umsetzung dieser drei Strategien in der ČSSR lässt sich aufzeigen, dass und auf welche Weise der tschechische Diskurs über Romvölker und damit die Funktionsweise von Rassismen im tschechischen Kulturraum lokale Varianten eines die europäische Moderne kennzeichnenden Paradigmas sind.

Alle drei Strategien partizipierten an und nährten sich auf je unterschiedliche Art und Weise von den seit Jahrhunderten den Romvölkern zugeschriebenen Stereotypen und Klischees (sowohl in der romantisierenden als auch der stigmatisierenden Variante). Diese sollen daher zunächst kurz in Anlehnung an Klaus-Michael Bogdals Studie *Europa erfindet die Zigeuner* (2011) charakterisiert werden. Anschließend muss kurz skizziert werden, auf welche Weise der tschechische Sozialismus entsprechende Machtdispositive schuf.

Die (a) kulturalistische Strategie, die sich, so Bogdal, auf die (ethnologische) Suche nach Zeugnissen und Praktiken der »Zigeuner« begab, positionierte diese in einem Bereich der Ursprünglichkeit und partizipierte so einerseits an der Romantisierung der kulturellen Eigenheiten der Romvölker, andererseits aber auch an rassistischen Strategien der Primitivisierung.

Die (b) emanzipatorische Strategie beschreibt Bogdal in Parallelität zum Paradigma der Assimilation der Juden im 19. Jahrhundert. Er bezeichnet damit die freiwillige Integration des einzelnen in die Dominanzkultur unter Aufgabe der eigenen kulturellen Zugehörigkeit durch eine Art Metamorphose, die aber kein Versprechen auf Gelingen enthält. Denn erreicht wird diese Integration durch einen Leistungzwang, der – bei einem Versagen – den Wiederausschluss aus der normsetzenden Dominanzkultur als Drohung enthält. Der (kultur)rassistische Aspekt liegt auch in der Ignoranz, ja Auslöschung der kulturellen Eigenheiten der Romvölker als Preis für die individuelle Emanzipation.

Die (c) universalistische Strategie schließlich hat, so Bogdal, die Integration der Romvölker in die Disziplinargesellschaft der Moderne zum Ziel. Auch wenn in dieser Strategie sogar Diskurse der Rechtsgleichheit vorkommen, so bedeutet sie doch ebenfalls eine Politik, die auf die Eliminierung der Kulturen der Romvölker abzielt. Ziel ist eine bedingungslose Unterordnung unter die Funktionszusammenhänge der Gesellschaften der europäischen Moderne.

Bei allen drei Strategien handelt es sich im Kern um unterschiedliche Ausprägungen von kulturellen Rassismen. Im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert wurde dieser kulturelle Rassismus durch biologistische Rassismen angereichert. Verbrechen wurde beispielsweise pathologisiert und als angeborene sowie durch bestimmte Milieus bedingte Geisteskrankheit klassifiziert. Dies führte dazu, dass Angehörige der Romvölker mehr und mehr als »geborene[] Verbrecher und ›Gemeinschaftsunfähige‹«, als »arbeitsscheue Müßiggänger« betrachtet wurden (Bogdal 2011: 312), die entsprechenden medizinisch kodifizierten Verbesserungsmaßnahmen unterworfen werden mussten. Ihr Lebensstil wurde in sozialbiologistisch argumentierenden Diskursmustern als »Degeneration« gebrandmarkt.

Eingeführt wurde damit das Argument der Devianz, mit dem historisch unterschiedlich umgegangen wurde und das – auch auf dem Gebiet Tschechiens – in dem nationalsozialistischen Projekt der nicht nur kulturellen, sondern auch physischen Auslöschung gipfelte (vgl. auch Law 2012: 44), aber auch andere Ausprägungen annehmen konnte, beispielsweise »kurative« Ansätze in Besserungsanstalten. In jedem Fall findet sich eine Vermischung von negativen Vorurteilen, die auch die kulturellen Rassismen leiten, mit biologistischen Argumenten. Kriminalität, Alkoholismus, Unterernährung oder schlechte Hygiene werden wahlweise als einer bestimmten Kultur und ihren Praktiken zugeordnet oder gleich als »Rasseneigenschaft« interpretiert.

In der ČSSR prägte das Zusammenspiel all dieser Strategien den gesellschaftlichen Umgang mit den dort lebenden Romvölkern, wie Věra Sokolova zeigt. Ian Law identifiziert dafür eine Reihe von Schlüsselmomenten, die zu einer Perpetuierung der Diskriminierungspraktiken führte:

»Key progressive moments have been identified between 1945 and 1989, from the ending of Nazi genocide, symbolic political commitments to equality, attempts to improve housing and education opportunities, creation of space for Roma mobilisation and recognition of various rights. These progressive opportunities have, in the main, been squandered and overall the outcomes of both racial proletarianisation and subsequent racial neoliberalism have had sustained but differing detrimental consequences for these families and communities, most notably in the labour market where outcomes have varied broadly from segregation in unskilled work to mass unemployment.« (Law 2012: 64)

Krausnick/Strauß (2008: 80/1) weisen darauf hin, dass in vielen mittel- und ost-europäischen Staaten, so eben auch in der ČSSR, mit der Intention der Integration eine Strategie der Zwangsassimilation praktiziert wurde. Die gesellschaftlichen Maßnahmen und Praktiken der Mehrheitsgesellschaft folgten damit den

Prinzipien der universalistischen Strategie, deren Ziel der Unterordnung der Romvölker unter die Funktionszusammenhänge der Moderne Bogdal ausführlich folgendermaßen beschreibt:

»[Die universalistische Strategie] sieht in [den Romvölkern] eine nützliche, bisher unausgeschöpfte Ressource, sofern sie von ihrem unproduktiven Wirtschaften abgebracht und dem schädlichen Kreislauf der Armut entzogen werden können. Dem Heranwachsen eines Homo oeconomicus inmitten eines Milieus der Verelendung, der seinen Lebensunterhalt nicht mehr parasitär durch Betteln und Verbrechen bestreitet, sondern an wirtschaftlichen Tauschprozessen teilnimmt, steht die unkontrollierbare nomadische Lebensweise entgegen. Der Erfolg hängt davon ab, sie in eine übersichtliche soziale Ordnung einzufügen und einer lückenlosen Kontrolle ihres Verhaltens und ihrer Gesinnungen zu unterwerfen: von der Kindererziehung über die Arbeit bis zur Alltagsgestaltung. Es sollen Bedingungen geschaffen werden, die den Normalverlauf eines durchschnittlichen Lebens gewährleisten. Zu ihnen zählt an erster Stelle neben der Beheimatung die Rechtsgleichheit. Vermeiden und verhindern möchte man ein in den Wäldern oder im Untergrund der großen Städte sich verborgendes ›Reich‹ der Ausgegrenzten, durch das die als gesund angesehene Gesellschaft ständig geschwächt und in ihrer Dynamik behindert wird.« (Bogdal 2011: 178)

Der Sozialismus als Projekt der europäischen Moderne ersetzte den Homo oeconomicus durch den »Neuen Menschen« der sozialistischen Gesellschaft. Im tschechoslowakischen Fall setzte die sozialistische Politik alle Mittel daran, aus den Angehörigen der Romvölker sozialistische Bürger zu formen, die dem universalistischen Ziel der sozialistischen Variante der Moderne untergeordnet wurden. Mittel hierzu war die erwähnte Zwangsassimilation, die sich von der emanzipatorischen Strategie durch eine grundsätzliche Unfreiwilligkeit unterscheidet. In der ČSSR beginnt dieses Projekt mit einem Verbot nomadischer Lebensstile in einem Gesetz von 1958. (Sokolova 2008: 91-102) Es folgten vor allem in den 1970er Jahren Maßnahmen zur möglichst umfassenden Kontrolle der Romvölker und ihres Lebensstils, insbesondere in den Bereichen Familie und Erziehung. (Ebd.: 177-207)

In dem diese Felder formierenden sozialwissenschaftlichen Diskurs wurde kulturelle Differenz in soziale Devianz umkodiert. (Ebd.: 179) Der Diskurs integrierte dabei auch biologistische Argumente insofern, als beispielsweise Jugendkriminalität von Angehörigen der Romvölker als ein Ergebnis elterlichen Versagens und eines devianten, d. h. schädlichen familiären Umfelds interpretiert wurde. Diese Devianz der Familie, die die soziale Devianz des einzelnen Kindes und Jugendlichen hervorbrachte, wurde kausal mit einer »natürlichen« Prädisposition für asoziales Verhalten bei Romvölkern in Verbindung gebracht.

»The ›gypsy family‹ and the ›gypsy deviance‹ were inextricably linked together in scientific discourse. Gypsy juvenile delinquency and adult criminality were seen as the result of poor parenting and a deviant family environment, while the deviant family was seen as the result of the Roma's inherent predisposition toward asocial behavior and their ›natural lack of parenting ability and social responsibility.« (Sokolova 2008: 187)

Dieser Diskurs gipfelte in der Praxis von Zwangssterilisationen von Romnja.⁵ (Ebd.: 234-246) Der Sprachduktus offizieller Dokumente vermied dabei aus ideologischen Gründen die offene Benennung der ethnischen Zugehörigkeit der Zielgruppe jener Maßnahmen und kleidete seine Argumente stattdessen in den Diskursen, die der Begründung der Maßnahmen dienten, in Muster der staatlichen Fürsorge, der Hygiene und der Medizin. Die Romvölker wurden so gerade aufgrund der vermeintlich nicht-rassistischen Ausdrucksweise im offiziellen Diskurs Opfer einer völligen, da selbst sprachlichen Eliminierung ihrer ethnischen Identität.

In Redepraktiken jenseits der offiziellen Sprachregelungen trat jedoch, so Sokolova, der rassistische Diskurs sowohl in seiner biologistischen als auch in seiner kulturalistischen Ausprägung, schon immer deutlich hervor. (Ebd.: 91, 201) In der postsozialistischen Zeit entlud sich die Tatsache, dass rassistische Diskurse nicht dekonstruiert, sondern unterdrückt worden waren, in einem Aufflammen von Gewalt gegenüber ethnisch Anderen.⁶

Die Verschränkung der Diskurse um soziale Devianz und Delinquenz mit medizinischen Diskursen zeigt sich besonders auffällig in der Form, in der die Politik das Verhalten und insbesondere die Erziehung der Romvölker zu kontrollieren suchte. Kindesentziehung und zwangsweise Unterbringung in Waisenhäusern oder Sonderschulen zum Zwecke der »Umerziehung« war ein besonders weit verbreitetes Mittel, das den Lebensalltag der Familien substantiell prägte.

-
- 5 Spätestens in dem Moment, in dem Romnja im Rahmen dieses um Hygiene, Gesundheit und Erziehung kreisenden Diskurses Opfer von Zwangssterilisierungen wurden, kulminierte der universalistisch-kulturalistische Diskurs ähnlich der Logik des gesamteuropäischen Diskurses fatal in biologischen Rassismen. Dieser, so Sokolova, war in den wenigen Fenstern, die der offizielle Diskurs öffnete, jenseits der Zensur ohnehin immer vorhanden. (Sokolova 2008: 91, 201)
 - 6 »This ›elimination of naming‹ points to a problematic transformation of the ethnic discourse in Czechoslovakia during the communist regime into a discourses of social deviancy and sexuality that ultimately would lead to the radicalization of ethnic violence in the post-1989 period.« (Sokolova 2008: 94)

Sokolova zitiert Lebenserinnerungen, in denen Kindheit als durchtränkt mit der Angst vor staatlichem Kindesentzug erinnert wird. (Ebd.: 193)

Der sowohl im wissenschaftlichen wie auch im populären Diskurs gebräuchliche Terminus »převýchova«, der mit »Umerziehung« nur sehr mangelhaft wiedergegeben ist, war dabei ein Begriff, der durch seine primären Bedeutungen infantilisierende oder kriminalisierende Konnotationen hatte. Einerseits bezeichnet er die Fürsorge für einen Säugling und seine Sozialisierung innerhalb in der Familie oder aber die Korrektur kriminellen Verhaltens bei Inhaftierten. (Ebd.: 198) In der sozialen Praxis wurden bis zu 80 Prozent der Romani Kinder (Ebd.: 110) Opfer derartiger »Umerziehungsmaßnahmen«, zumeist durch ihre Isolation in Sonderschulen, die damit langfristig deren soziale Chancenlosigkeit und Absonderung zementierten statt auflösten.⁷

DISZIPLINIERUNG ZUM ANDEREN: *MARIAN* (1996)

Der Film *MARIAN* zeigt diesen negativen Effekt, die Katastrophe der Zwangssimulation am Schicksal eines jungen Rom, Marian Kováč, auf und veranschaulicht zudem die Mechanismen des in Paradigmen der staatlichen Fürsorge gekleideten »Rassismus ohne Rassismus« auf. Er führt exemplarisch vor, wie die aus dem oben aufgezeigten Diskurs resultierenden gesellschaftlichen Dynamiken und Praktiken aus einem Romani Kind einen »Zigeuner« formieren, der in der Gegenwart des 1996 entstandenen Films, der nicht mehr sozialistischen Tschechischen Republik als kriminell gewordener Ausgestoßener der Gesellschaft enden wird.

7 Die ČSSR war in den 1970er Jahren nicht allein mit derartigen Maßnahmen. Auch in der Bundesrepublik Deutschland wurden bis in die 1970er Jahre die Kinder der Sinti und Roma fast ausschließlich in Sonderschulen (Hilfsschulen, Förderschulen) beschult. Zudem wirkten die Ermordung einer ganzen Generation und die Traumatisierung durch Deportationen in der NS-Zeit sowie der systematische Ausschluss von Sinti und Roma aus dem Bildungswesen in der NS- und der unmittelbaren Nachkriegszeit erheblich nach mit der Folge eines Bildungsdefizits, dem erst in den jüngeren Jahrzehnten Versuche des Defizitabbaus entgegengesetzt wurden. (Krausnick/Strauß 2008: 108/9) Wie auch in der tschechoslowakischen Situation kommt hinzu, dass die Kultur der Sinti und Roma in der Schule nicht bzw. nur diskriminierend in Schulbüchern und -lektüre behandelt wird (Krausnick/Strauß 2008: 17/18; Sokolova 2008: 108-111), was zu einem zusätzlichen, kulturellen Ausschluss aus dem System Schule führt.

Marian Kováč wird nur insofern ein Funktionsglied der Disziplinargesellschaft der europäischen Moderne als es von ihr aktiv zu ihrem Anderen, zu einem Fremden gemacht wird. Dieser fatale Mechanismus ist zwar letztlich unabhängig vom politischen System und bedingt durch das diskursive Feld der europäischen Moderne. Aber es sind die gesellschaftlichen Praktiken, die konkreten Machtdispositive der ČSSR für ihren Umgang mit ihren Romvölkern, die für die Zerstörung Marians und die Formung eines »Zigeuners« aus den Trümmern seiner Persönlichkeit verantwortlich gemacht werden.

MARIAN führt vor, wie die universalistische Strategie und die sie prägenden Diskurse mit ihren in der ČSSR ausgebildeten Machtdispositiven das Bild des »Zigeuners« (re)produzieren statt eliminieren – auf Kosten des Lebens der so Bezeichneten. Weder durch Assimilation noch durch Aufbegehren gibt es, so der Film, einen Ausweg aus dieser universalistischen Umklammerung. In dem Moment, in dem das Objekt sich zum Subjekt macht und selbst handelt, tut es dieses geformt, d. h. diszipliniert durch den ihn umgebenden rassistischen Diskurs. Aus dem Opfer wird ein Täter, der die Vorurteile, die ihn formten, bestätigt. Der Film gewinnt zudem über die Fiktionalität des exemplarischen Einzelschicksals hinweisende Brisanz insofern, als die Darsteller Laienschauspieler mit einem ähnlichen Schicksal wie der Protagonist sind.⁸

Mit Marians Leben wird die Geschichte eines Rom erzählt, der als Kleinkind seiner Mutter entrissen wird und in Institutionen der staatlichen Fürsorge aufwächst, der also der staatlichen »převýchova« ausgesetzt wird. Der Film zerfällt in mehrere Teile, die die Stationen von Marians Heim- und Institutionenkarriere zeigen. Er beginnt mit der Gegenwart, die Marian im Gefängnis zeigt, körperlich gezeichnet durch seine psychischen Demütigungen. Eine Frauenstimme rapportiert den ›Fall Kováč‹ und nennt die Gründe für dessen Heimunterbringung: Der Vater ist an Alkoholismus verstorben, die ständig abwesende Mutter könne die Kinder nicht erziehen, die Kinder gingen nicht in die Schule und werden nicht zum Kinderarzt gebracht, die Unterkunft sei unbewohnbar, da sie weder Sanitäreinrichtungen noch fließendes Wasser habe.

Es werden damit all jene Gründe genannt, die das Eingreifen des Staates in die Erziehungshoheit von Eltern diskursiv in den 1970er Jahren, in denen auch Marian (Jahrgang 1972, wie die rapportierende Stimme aus dem Off bestätigt) dieses Schicksal widerfährt, begründeten. Die Familie, so die sozialistische Schlüsselbegriffe formulierende Offstimme, gehöre zu den »Zigeunern« (»rodi na cikánského původu«) und der Staat müsse die Kinder durch die Unterbrin-

8 In CESTA VEN (2014) führte Petr Václav diese Arbeit mit Laienschauspielern fort. Der Darsteller Marians, Milan Cifra, erhielt wieder eine Rolle.

gung in einer Anstalt (»umístěné do ústavní výchovy«) und die Pflege im Kollektiv (»kolektivní péče«) die tschechische Sprache und Arbeitsmoral lehren (»naučit se češtině, pracovním návykům«) und somit »zivilisieren« (»zcivilizování«). Mit der Zivilisierungsformel wird die – sogar direkt benannte – ethnische Motivation des Fürsorgediskurses explizit unterstrichen, wird doch der »Zigeuner« von jeho in den Zivilisationsdiskursen der Disziplinargesellschaften der europäischen Moderne als deren Anderes konstruiert (vgl. zu dieser diskursiven Zuordnung z. B. Bogdal 2011: 148-154).

Sokolova (2008: 54 ff./234 ff.) verweist darauf, dass dem Diskurs eine erhebliche Genderkomponente innenwohnte, die auch in MARIAN zutage tritt. Die Verantwortung für die vermeintliche oder tatsächliche Verwahrlosung wurde den Frauen auferlegt, im offiziellen Diskurs wie auch analog hierzu im Film. MARIAN greift weitere Klischees auf: Das tagelange Verschwinden der Mutter bedient das Stereotyp des »Wandertriebs« der »Zigeuner«, die sieben Geschwister Marians das des schädlichen Kinderreichtums, in der offensichtlichen Armut der Familie schwingt der Vorwurf einer die Kinder gefährdenden freiwilligen Besitzlosigkeit mit.

Kontrastiert wird die Stimme des offiziellen Diskurses mit den schemenhaften Erinnerungen des Kleinkindes Marian, das aus ihm unerfindlichen Gründen schmerhaft der Familie entrissen wird. Auslöser dieser Erinnerungsbilder ist ein Zusammentreffen Marians mit einem jungen Mann im Gefängnis, der möglicherweise sein Bruder ist. Dies wird jedoch erst durch die Namensgleichheit und die zufällige Bekanntgabe einiger biographischer Details erahnbar. Der erwachsene Marian erkennt seinen Bruder nicht mehr, eine Kontaktaufnahme ist aufgrund der Entfremdung unmöglich geworden, die Familie unwiederbringlich zerstört.⁹

Die Erinnerungsbilder, filmisch zusätzlich durch Unschärfe und eine im Vergleich zu den sonst durch kalte Farben gestalteten Filmbildern blassere, jedoch auch wärmere Farbgebung gekennzeichnet, begleiten und quälen Marian hingegen ein Leben lang, die Mutter und die Familie als Ort emotionaler Nähe sind auf immer ins Nebulöse und den Bereich der Sehnsucht entrückt. Mehr als die Erinnerung an einen Fuß in einem Schuh (Abb. 1), eine abgewandte Frau oder andere verzerrte Details werden nicht den Weg in die Lebensrealität Marians finden.

9 Die Unsicherheit im Erkennen des eigenen Bruders lässt sich auch als kulturelle Entwurzelung lesen, die symbolisch für die systematische Entfremdung der Romvölker von ihrer eigenen Tradition steht. Ich danke Nicole Hirschfelder für diesen Hinweis.



Abbildung 1: Erinnerungsbild Marians (Filmstill MARIAN)

Der Film erzählt beginnend mit der darauf folgenden Szene in einer großen Rückblende chronologisch die Kindheit Marians im Kinderheim bis zu seiner Gefängnisunterbringung, die den Film einleitet. Von dem Moment, in dem sich filmische Zeit und gefilmte Zeit treffen, wird das weitere Schicksal Marians innerhalb weniger Tage in der Gegenwart bis zu einem offenen Ende erzählt.

Bereits in den ersten Szenen im Kinderheim wird die Dialektik von Diskurs und seinen Opfern herausgestellt. Der von der Stimme des offiziellen Diskurses genannte Grund für die Heimeinweisung ist eine Verwahrlosung des Kindes. Marian ist tatsächlich physisch vernachlässigt, im Windelbereich völlig wund, so dass die für ihn verantwortliche Erzieherin sich angeekelt abwendet. Die Fürsorge, die sie ihm zukommen lässt, ist jedoch nicht weniger grausam. Sie duscht das schreiende Kind brutal und mitleidslos ab. Mit dieser Dusche beginnt die existentielle Einsamkeit Marians, die ihn schließlich zerstören und aus ihm den die Gesellschaft bedrohenden »Zigeuner« erst formieren wird. Die Erzieherin wendet sich stellvertretend für die Institution von ihm als Person ab. Die staatliche Fürsorge ist so durch existentielle Mängel gekennzeichnet. Diskursiv als Schutz bemängelt, handelt es sich doch um die von Sokolova aufgezeigte rassistisch motivierte »převýchova«, deren Erziehungsziel mit für das sozialistische Heimwesen typischen Schlagworten und Parolen definiert wird.

Die Tragik des Films, seine Zirkularität und eine Unausweichlichkeit des rassistischen Diskurses wird offensichtlich, wenn durch den Film vorgeführt wird, dass auch Marian als Opfer dieses staatlichen verursachten Mangels an Fürsorge nicht zu einem guten Vater werden können. Letztlich ist daher auch nicht die Mutter Marians, sondern einzig das rassistische System, in dem sie lebt, für dessen körperliche Verwahrlosung verantwortlich zu machen, die wiederum zu einer Perpetuierung seelischer und körperlicher Gewalt führt.

Der erwachsene Marian bedient schließlich die Angst der Gesellschaft vor den »Zigeunern«, indem er, ebenso wie seine Herkunfts-familie, die diskriminie-

renden Stereotypen perfekt verkörpert. Er löst Probleme mit Gewalt, ist kriminell, emotional unkontrolliert, verhält sich Frauen gegenüber eifersüchtig, possessiv und patriarchalisch-kontrollierend und fällt in jeglicher Hinsicht aus der Gesellschaft raus. Die Gesellschaft vertraut ihm nicht, konfrontiert ihn auf Schritt und Tritt mit den Vorurteilen, die sie »Zigeunern« gegenüber hat.

So kann Marian nicht in Ruhe an einem Stand eine Sonnenbrille auswählen und kaufen, sondern wird vom Verkäufer verjagt. Die Ehefrau eines Sozialarbeiters, bei der er klingelt, verrammelt die Tür aus Angst vor »Zigeunern«. Marian ist, so führt die im Gefängnis rapportierende Stimme des offiziellen Diskurses aus, die auch den zweiten Teil des Films einleitet, unfähig, eigenständig in der Gesellschaft außerhalb von Institutionen – in der Kindheit im Heim, später im Strafvollzug – zu leben (»mimo ústavní péče nedokáže žít«). Er habe sich die dafür notwendigen Verhaltensmodelle nicht angeeignet (»modely chování nebyly osvojeny«).

Diese »Unfähigkeit« zu einem normgerechten Leben außerhalb von Heim und Strafvollzug ist jedoch, so der Film, die logische Konsequenz eben dieser institutionellen Unterbringung, der staatlichen »prevýchova«. Die Institution als Mikrokosmos wird von den gleichen die Romvölkern exkludierenden Mechanismen gesteuert wie die gesamte Gesellschaft. Sie »erzieht« Marian zu einem Erwachsenen, der außerhalb der Normen agiert und perpetuiert so die Exklusion, die sie selbst erschafft. Der Film erzählt Schritt für Schritt, wie Marian diese Exklusionsstrategien erduldet und entsprechende psychische und physische Überlebenschalken entwickelt, die ihn immer weiter ausschließen werden. Marian passt sich schlicht an das ihn umgebende, staatlich geschaffene Umfeld an. Die Gesellschaft schafft sich in ihrem universalistischen »Zivilisierungsprojekt« auch in der sozialistischen Variante so ihr Anderes.

Die Welt des Heimes, in dem Marian aufwächst, zeigt der Film mitten in einer Einöde gelegen und völlig von der Gesellschaft isoliert. Er reproduziert damit die gesellschaftliche Realität vieler derartiger Heime und Schulen, wie Sokolova ausführt. Argumentiert wurde, dass die Kinder durch ihre familiäre Prägung derart benachteiligt seien, dass ihre Separierung von »normalen« Kindern zunächst notwendig sei, damit sie zum Rest der Gesellschaft aufschließen können, die Differenz sei zu groß. (Sokolova 2008: 204) Der Film zeigt, dass diese als temporär definierte Separierung jedoch zu einer dauerhaften führt, dass der Mikrokosmos des Heimes die postulierte Differenz zu einer unüberbrückbaren macht.

Das »in den Wäldern oder im Untergrund der großen Städte sich verbergen-de[s] ›Reich‹ der Ausgegrenzten«, das, so Bogdal (2011: 178), die universalistische Strategie vermeiden will, wird durch die angewandten Maßnahmen erst ge-

schaffen – im Film sogar buchstäblich zunächst im Wald, wo das aus der Zeit fallende Heim liegt, dann in den großen Städten, wohin Marian als junger Erwachsener geht und wo er nur in der Kriminalität überleben kann.

Damit wird auch das Klischee der Naturverbundenheit der »Zigeuner« dekonstruiert. Nicht Marians »Wesen«, sondern seine institutionelle Unterbringung im Kinderheim, abstrakter, die Ausgrenzungsmechanismen der Gesellschaft, verbannen ihn in die Natur und anschließend in den Untergrund der Stadt. Auch an diesem Punkt führt der Film deutlich vor, dass der Kultur oder dem Wesen der Roma zugeschriebene Attribute wie Nicht-Sesshaftigkeit oder das Leben in der Natur sowie eine Nicht-Kongruenz von Raum- und Zeitwahrnehmung mit den Normen der europäischen Moderne nicht dem »Wesen« der Romvölker oder ihrer Kulturen entspringen, sondern Effekte der Verbannung aus der Gesellschaft und ihren Normen sind.

Auch die Kriminalität Marians ist ein Resultat der ihm zugefügten physischen wie psychischen Exklusion, die Überlebensstrategie eines gezeichneten Kindes. Am deutlichsten wird dies in den Episoden, die die Annäherung Marians an eine seiner Erzieherinnen schildern. Diese wählt Marian als ihren Favoriten aus und beglückt ihn, das besitzlose Kind (auch dies ein Klischee: die Romantisierung der Besitzlosigkeit, bei der es sich lediglich um euphemisierte Armut handelt) mit kleinen Geschenken: Aufmerksamkeit, Zärtlichkeit, Leckereien und einer eigenen Hose. Es handelt sich dabei um kleinste Gesten, ein leichtes Streicheln, eine Erkundigung nach einer blutenden Nase oder ein Stück Kuchen. Marian öffnet sich; er bindet sich emotional an die Erzieherin, bei der er sich mit Aufmerksamkeit, Lächeln und eigenen kleinen Geschenken revanchiert. Durch die Zuwendung erwachen in ihm Selbstbewusstsein und ein starkes Gerechtigkeitsgefühl, dessen Enttäuschung ihn aggressiv werden lässt.

Die Situation kulminiert, als Marian seinerseits beginnt, Mitgefühl zu zeigen und sich in einer besonders demütigenden Situation, in der eine Aufseherin den Kindern willkürlich Toilettenspapier verweigert, für einen anderen Jungen einsetzt. Als die Situation sich nicht auflöst, sondern verschärft, wird Marian tätlich und verletzt versehentlich die Aufseherin. In diesem Moment kommt die ihn favorisierende Erzieherin in den Raum und verlangt ohne Kenntnis der Gesamtsituation eine Entschuldigung von Marian. Als er diese verweigert, wird er hart bestraft. Auf unmittelbare Schläge folgt die Isolation in einer Einzelzelle, kahlgeschoren und nackt bis auf die Unterhose (Abb. 2), und schließlich – als subjektiv härteste aller Strafen – der Entzug der Aufmerksamkeit, das erneute Untergehen in der Masse der Rechtlosen und Ignorierten. Marians Verweigerung in der auslösenden Situation ist jedoch kein Aufbegehren, sondern liegt in der Logik der Anstalt, die den einzelnen diszipliniert und zum Verstummen bringt. Marian

ist schlicht nicht mehr in der Lage sein Unrechtfbewusstsein zu verbalisieren, kann nur noch körperlich und in seinen Handlungen reagieren. Das postulierte Bildungsziel der besseren tschechischen Sprachkenntnis beraubt ihn schließlich jeglicher verbalen Sprache. Der Film zeigt zudem deutlich auf, dass der Emanzipation, auf die sich Marian einlässt, im Moment des Ungehorsams – der aus einer Einforderung von Gleichberechtigung resultiert – tatsächlich der willkürliche Entzug und Wiederausschluss aus der Dominanzgesellschaft folgt.



Abbildung 2: Bestrafung durch Ausschluss und Isolation (Filmstill MARIAN)

Wie sehr die Disziplinargesellschaft selbst seinen Körper unterwirft und zeichnet, wie sehr sich der Rassismus in den Körper eingraviert und diesen prägt, wird in den Narben und Tätowierungen, die Marian akkumuliert, verdeutlicht. Bezeichnenderweise sind dies keine Narben, die ihm die Institution aktiv durch Schläge beibringt, sondern Spuren der Foucaultschen Disziplinierung des Körpers, der sich Marian zunehmend unterwerfen muss. Sie beginnt mit dem wunden Windelbereich des Kleinkindes, setzt sich fort in seinem Wunsch nach einer Tätowierung und kulminiert in Praktiken der Selbstverletzung. In der Isolation nach der Demütigung ritzt sich Marian mit einer Glasscherbe die Unterarme auf. Die Narben (Abb. 3), die Marian davonträgt, zeigt der Film in einer Nahaufnahme als der Narration vorgesetzte allererste Einstellung. Die Narben fungieren als Motto von MARIAN und sind Symbol des Lebens des zum »Zigeuner« formierten jungen Mannes: Die »Zivilisierung des Zigeuners« besteht letztlich in seiner Disziplinierung zum Anderen der Gesellschaft.

Ein derartiges autoaggressives Verhalten wie das Aufschlitzen der Unterarme ohne Selbsttötungsabsicht ist ein psychisches Symptom, dessen Ursachen unter anderem im Entzug von Zuwendung, in Vernachlässigung und Missbrauchs erfahrungen liegen können. Bei Marian ist all dies gegeben. Die Episode der entzogenen Aufmerksamkeit durch die Erzieherin reaktiviert auf Protagonistenebe-

ne und symbolisiert auf der Ebene des Films das Trauma des Verlusts der Mutter und die daraus resultierende Deprivation.

In der Logik der Disziplinargesellschaft wird Marian durch diesen Akt der Selbstbehauptung jedoch zusätzlich deviant, er wird psychisch auffällig und erfüllt somit ein weiteres Stereotyp des offiziellen Diskurses. Sokolova (2008: 203) zitiert tschechoslowakische Studien aus den 1970er Jahren, die zeigen, dass bei Romani Kindern und Jugendlichen häufig Krisen und eine Sinnentleerung des Lebens zu beobachten seien, dass sie primitive Gefühlsausbrüche hätten, impulsiver wären und mehr Angst hätten, dass sie stärker zu Depressionen neigten und dass in ihnen antisoziale Tendenzen stärker ausgeprägt seien.



Abbildung 3: Marians gezeichneter Körper (Filmstill MARIAN)

MARIAN führt diese psychischen Auffälligkeiten an seinem Protagonisten alle vor und präsentiert sie als Reaktion auf die institutionelle Disziplinierung – wohingegen die von Sokolova vorgestellten Studien als Rechtfertigung der Maßnahmen dienen und somit der entgegengesetzten Logik folgen. Die Grausamkeit dieser Logik wird im Film deutlich gemacht, als Marian als Strafe für das selbst-verletzende Verhalten schier gefoltert wird. Unter dem Vorwurf der Undankbarkeit streut die ihn verbindende Sanitäterin – nicht nur sprichwörtlich – Salz in seine Wunden, statt ihm zu helfen.

Aus dieser Situation rettet ihn ein älterer Junge, dem sich Marian nun in einer Ersatzgemeinschaft bedingungslos anschließt. Damit ist er in einem gewissen Sinne an den Ausgangspunkt seiner Heimunterbringung zurückgekehrt, die systemische Zirkularität der Effekte des rassistischen Diskurses und seiner Dispositive wird offensichtlich. An die Stelle der Geborgenheit unter den Geschwistern tritt die Gruppe der Gleichaltrigen. Sie ist in letzter Instanz das Kollektiv, in das Marian eingegliedert wird, erst jetzt findet er den Weg in die Parallelgesellschaft, deren Entstehung die Disziplinierungsmaßnahmen der universalistischen

Strategie eigentlich vermeiden wollen. Aus dieser Gemeinschaft wird Marian der Weg direkt in die Kriminalität führen. Als junger Erwachsener wird er nach nur wenigen Monaten des Lebens außerhalb von Institutionen erstmals wegen Diebstahl verurteilt (»stíhání za krádeže«).

Er wird von nun an auch nicht vor Körperverletzung zurückschrecken, eine Strategie, die er ebenfalls im Heim entwickelt. Die Gruppe Jugendlicher, der sich Marian angeschlossen hat, begeht kleinere Diebstähle. Eines Tages benutzt einer der pubertierenden Jungen ein Rasierwasser aus diesen Diebstählen, was der Erzieherin auffällt, aus deren Gunst Marian gefallen ist. Sie stellt die Gruppe zur Rede und verlangt Aufklärung. Die Gruppe reagiert auf diese Bedrohung von außen geschlossen solidarisch. Marian bietet an, die Erzieherin zu töten, mit der Begründung, er sei zu jung und könne dafür noch nicht bestraft werden. Aus der Situation erwächst eine Art Mutprobe, die Marian besteht.

Mit einem ihm von einem älteren Jungen ausgehändigten Messer überfällt Marian trotz aller Skrupel die Erzieherin als diese die Zelle seiner Isolationsstrafe und damit den Ort seiner tiefsten psychischen und physischen Demütigung und seines endgültigen Ausschlusses aus der Gesellschaft betritt. Die Erzieherin überlebt, wie später klar wird, aber Marian hat die Grenze zu Kriminalität und Körperverletzung überschritten. Seine Bereitschaft zum Überschreiten dieser Grenze resultiert aus einer Vermischung aus Solidarität für die Gruppe und dem Wunsch nach persönlicher Rache, Marian macht sich schuldig und ist doch Opfer der Mechanismen, die ihn bis zu diesem Punkt gebracht haben. Ab diesem Zeitpunkt ist Marian eine Bedrohung, das negative Andere der Disziplinargesellschaft, in die er durch die staatliche Fürsorge integriert werden sollte.

Die so eröffnete Spirale dreht sich immer weiter bis zum offenen Ende des Films, das Marian an einem grauen Flussufer stehend findet. Zuvor ist er bei einem Arbeitseinsatz aus dem Gefängnis geflüchtet, um seine Freundin wiederzusehen, die ihn jedoch – hochschwanger – zurückweist, nachdem sie ihn auch zuvor schon wegen seiner krankhaften Eifersucht und seinem daraus resultierenden aggressiven Verhalten ihr gegenüber verlassen hatte. Marian irrt ort-, zeit- und ziellos durch Stadt und Land, kurzfristig unterstützt von einem ehemaligen Erzieher, der ihm ein wenig Geld gibt, aber – wie auch schon während seiner Zeit im Heim – nicht wirklich helfen kann, da er ebenfalls dem System unterworfen ist.

An einem Bahnhof spricht ihn ein Ausländer an, der ihn für eine Filmrolle rekrutieren möchte. Marian sieht seine Chance gekommen, nicht jedoch in der Form, in der sie sich ihm bietet, da er den Englisch sprechenden Ausländer gar nicht versteht. Er schlägt ihn nieder und entführt ihn in dessen Auto – obwohl er bereits ein Zugticket gekauft hatte. Ein Grund für diese Kompromisslosigkeit

Marians liegt in seiner Vorerfahrung. Ein Fluchtversuch aus dem Kinderheim, zu Zeiten, als Marian noch Hoffnung hatte, endete bei einem Pädophilen, den er oral befriedigen muss. Der Film lässt offen, ob die Absichten des sichtlich wohlhabenden Ausländers positive oder negative sind. Einerseits könnte es sich tatsächlich um ein Angebot handeln, wie es der Film *MARIAN* seinen Laiendarstellern gemacht hat: ein Angebot, das zumindest Linderung verspricht und im Rahmen der Möglichkeiten eines Films auf die Situation aufmerksam macht und der die schauspielerische Leistung mit Geld ehrlich entlohnt. Andererseits aber könnte es sich auch um ein unlauteres Angebot handeln, dem Hilfsangebot die (sexuelle) Ausbeutung folgen, so wie es Marian bereits erfahren hat. Die Unsicherheit wird durch den Film narrativ nicht aufgelöst, der Rezipient ist ihr ebenso ausgeliefert wie der Protagonist, aus dessen Perspektive erzählt wird. Dem Filmrezipienten bleibt nichts weiter übrig, als dem negativen Fortgang von Marians Leben, seiner zunehmenden Exklusion mit allen spannungsgeladenen Ambivalenzen zu folgen.



Abbildung 4: Marian am Flussufer (Filmstill *MARIAN*)

Mit dem gestohlenen Auto fährt Marian auf diesem Weg ziellos mit dem geselten und geknebelten Mann durch die triste Landschaft, bis er einen Unfall hat. Ob der Entführte den Unfall überlebt oder Marian nun sogar die letzte Grenze überschritten und tatsächlich einen Menschen getötet hat, bleibt unklar. Er flüchtet zum Flussufer, wo ihn die letzte Einstellung zeigt. Vor einem riesigen Flusslauf mit unzähligen Strudeln steht die Silhouette eines winzigen Menschen (Abb. 4), von dem die Kamera wegschwenkt bis der graue Fluss die gesamte Leinwand einnimmt.

Der Film wird so gerahmt von der Großeinstellung von Marians durch die Autoaggression vernarbtem Unterarm und diesem Fluss. Die Bilder sind auch ästhetisch parallelisiert. In beiden dominiert der Farbton grau, eine visuelle Metapher für den emotionalen Grundton von Marians Leben. Den Narben auf Mari-

ans Arm entsprechen die Strudel im Fluss. Erstere lassen sich als negatives Symbol für die Disziplinierung des Körpers lesen, für die Formierung Marians zum Anderen der Gesellschaft der europäischen Moderne, die Vernichtung seiner Person in seiner Konstruktion als ein diese Bedrohung verkörpernder »Zigeuner« unter den Bedingungen des tschechoslowakischen Sozialismus und der unmittelbar postsozialistischen Zeit. Der graue Fluss mit seinen Strudeln lässt sich als Fluss des Lebens lesen, der das Kind Marian mitgerissen hat und in seiner Formierung zum »Zigeuner« verschluckt. Denn egal, ob Marian nun in diesem Fluss Selbstmord begehen oder weiter leben wird, eine positive Integration in die Gesellschaft, ein positiver Ausgang seiner Geschichte ist aufgrund des in sie und den Körper Marians eingravierten Rassismus undenkbar geworden.

RASSISMUS ALS PROBLEM DER MITTE DER GESELLSCHAFT: *HOREM PÁDEM* (2004)

Der Film MARIAN verfolgt im Jahr 1996 anhand eines Einzelschicksals die diskursiven Praktiken, die die Situation der Romvölker in der unmittelbar postsozialistischen Gesellschaft der Tschechischen Republik bestimmen. Seine Perspektive ist die des Opfers, seine Narration zeigt auf wie sprachliche Praktiken diejenigen der Gesellschaft bestimmen, deren Opfer der oder die einzelne schließlich wird. Rassismus wird als ein Problem gezeigt, das sich in zirkulären Strukturen immer wieder neu stabilisiert aufgrund des Bedürfnisses der Gesellschaft sich ihr Anderes immer wieder neu zu erschaffen. MARIAN beschäftigt sich auch mit der Frage, wie das Opfer zum Täter werden kann und verbleibt dabei strikt in der Perspektive des/der durch Rassismus Ausgegrenzten. Rassistische Gewalt wird als sprachlich-institutionelle Gewalt gezeigt, die sich in den Strategien manifestiert, die der sozialistische Staat entwickelt, die aber in der postsozialistischen Zeit nichts von ihrer Gültigkeit verlieren.

Die gesellschaftliche Realität der tätlichen Übergriffe gegen Angehörige der Romvölker wird komplett ausgespart. Gezeigt wird stattdessen, dass Marian durch die ihm angetane sprachlich-institutionelle Gewalt selbst gewalttätig werden muss. Der Film wirbt für ein Verständnis mit dem Opfer rassistischer Gewalt, das gleichwohl zum Täter wird. Er kehrt damit ein Paradigma um, auf das Ondřej Čakl und Karel Wollmann aufmerksam machen. Denn während rechts-extreme Parteien und rassistisches Gedankengut auf offizieller Ebene geächtet waren, fand sich auf der diskursiven Ebene ein Muster, das die Ursachen für ethnische motivierte Gewalt in der vermeintlichen Devianz der Opfer sah. Gewaltausbrüche von Extremisten wurden daher nicht als Verstoß gegen basale demo-

kratische Rechte gewertet. (Čakl/Wollmann 2005: 49/50) Vielmehr brachte man den rassistisch motivierten Tätern (und keinesfalls deren Opfern) als desorientierten, nach Regeln suchenden jungen Menschen ein gewisses Grundverständnis entgegen.¹⁰

Beginnend ab dem Jahr 1997, in der ein sudanesischer Student ermordet wurde, intensiver jedoch erst seit der Jahrtausendwende, erfuhr der Kampf gegen Rassismus in der Tschechischen Republik eine erhöhte Aufmerksamkeit – was sich auch im sprunghaften Anstieg an thematisch entsprechend ausgerichteten Filmen widerspiegelt.¹¹ So haben beispielsweise Menschenrechtsorganisationen ihre Arbeit in diesem Bereich aufgenommen. Deren Ziel besteht weniger in einem direkten Kampf gegen offenen Rassismus als in der Schaffung einer Umgebung, die Minoritäten einlädt und akzeptiert. Ein Beispiel für ihre Arbeit, das Čakl/Wollmann (2005: 51) nennen, ist die Aktion *Be kind to your local Nazi* (2001) der NGO People in Need, die weithin sichtbar war. Sie machte Rechts-extreme lächerlich, aber gleichzeitig auch auf sie aufmerksam. Beheimatet ist People in Need eigentlich in der humanitären Hilfe in Katastrophengebieten. Das Engagement einer derartigen Organisation im Antirassismus in Tschechien macht indirekt auch auf eine neue Dimension aufmerksam. Nicht nur Angehörige der Romvölker sind von Rechtsextremismus und Alltagsrassismen betroffen, sondern auch Migranten, die legal oder illegal in die Tschechische Republik einwandern.

Der Film HOREM PÁDEM (2004) nähert sich dem Problem des Rassismus vor diesem gesellschaftlichen Hintergrund in Form einer Tragikomödie an. Er zeigt anhand von zwei miteinander verknüpften Handlungssträngen ein gesellschaftliches Panorama auf, in dem er vorführt, dass Rassismen nicht am gesellschaftlichen Rand zu suchen sind, sondern die Praktiken in ihrer Mitte determiniert. Seine Perspektive ist dabei nicht die der Opfer. Alltagsrassismen und Diskriminierungspraktiken, ein Gesteuertwerden durch Vorurteile und Stereotypen finden sich sogar bei jenen, die sich als die vermeintlich ›Guten‹ der Gesellschaft gegen

10 In der ersten Hälfte der 1990er Jahre hatte sich in der Tschechischen Republik eine vor allem in der Hooliganszene beheimatete und im Vergleich zur Gesamtbevölkerung proportional sehr starke rechtsextremistisches, nationalistiche und rassistisches Gedankengut vertretende Bewegung herausbilden können. (Čakl/Wollmann 2005: 42) Eine zentrale Rolle spielt hier die White Power Musikszenen, die sich auch deshalb so stark etablieren konnte, weil die Tschechische Republik in Europa sehr zentral gelegen ist und somit zu einem attraktiven Standort für die internationale Szene werden konnte. (Čakl/Wollmann 2005: 42)

11 Vgl. Fußnote 3.

Rassismus engagieren. Es handelt sich hier also um eine andere Form des »Rassismus ohne Rassismus«. Ebenso lassen sich, so die Darstellung des Films soziale Randgruppen, die per se des Rassismus verdächtig scheinen, nicht einfach in ein Raster einordnen.

Von MARIAN unterscheidet sich der Film nicht durch das andere Genre, sondern vor allem auch durch diesen Perspektivwechsel. Nicht mehr die Formierung der Opfer durch rassistisch strukturierte Diskurse steht im Mittelpunkt, sondern die Allgegenwärtigkeit von Rassismen im Alltag. Mit MARIAN teilt er ein Aussparen der Darstellung extremistisch motivierter Gewalttaten zugunsten einer Auseinandersetzung mit der Determiniertheit des rassistischen Diskurses, der auch in HOREM PÁDEM zu einer Zirkularität der Unausweichlichkeit führt.

Ziel ist eine Dekonstruktion der Selbstkonzeption der tschechischen Gesellschaft (der Mitte) als rassismusfrei, wie sie die 1990er Jahre bis in die Gegenwart des Films hinein prägt(e) (Čakl/Wollmann 2005: 47, 50), und eine Offenlegung der ihren Umgang mit Anderen bestimmenden »latent xenophoben« Strukturen (Sokolova 2008: 255) auf allen gesellschaftlichen Ebenen – also eine Aufdeckung dieser Variationsform des »Rassismus ohne Rassismus«. Hinterfragt werden die Mechanismen der Stereotypenbildung ebenso wie an einer Dekonstruktion für rassistisches Denken typischer dichotomer Argumentationsmuster (Ebd.: 100) gearbeitet wird. Eingebettet wird dies in eine Perspektive, in der nicht die lokale Minorität der in Tschechien lebenden Romvölker im Zentrum steht. Stattdessen wird auf die globale und historische Dimension des Problems aufmerksam gemacht, in der jede/r aus der Mitte der Gesellschaft an den Rand gedrängt oder als Minderheit oder Flüchtling in die Migration gezwungen werden kann. Als Ursachen des Rassismus benennt der Film neben dem Diskurs vor allem soziale Probleme in der Gesellschaft.

Umgesetzt wird dies durch mehrere komplexe ineinander verschachtelte Handlungsstränge, die sich alle mit der Moral des menschlichen Zusammenlebens beschäftigen, um deren Missachtung es bei Rassismus in im Sinne der von Hund Wulf formulierten »negativen Vergesellschaftung« (Wulf 2007: 123) geht. Kombiniert wird das Thema Rassismus daher symbolträchtig mit dem Thema Familie.

Der erste Handlungsstrang erzählt die Geschichte eines jungen ungewollt kinderlosen Paares, Mila und František. (Abb. 5) Sie kann keine Kinder bekommen, er ist vorbestrafter Fußballhooligan, weswegen auch eine Adoption unmöglich ist. Mila droht an ihrer Kinderlosigkeit zu verzweifeln und kauft schließlich von Menschenhändlern illegal ein Kind. Das Baby wurde bei einem Menschen schmuggel in einem LKW vergessen und ist dunkelhäutig. František hat erwar-

tungsgemäß Schwierigkeiten mit diesem Kind, akzeptiert und liebt es jedoch und entzweit sich seinetwegen sogar mit seinen Hooligankameraden.



Abbildung 5: František und Mila (Filmstill HOREM PÁDEM)

Der Film endet für František und Mila tragisch. Denn obwohl František alles tut, um ein gewaltfreies, ehrliches Leben zu führen, wird er Opfer seiner sozialen Zugehörigkeit und seiner Vorstrafen und findet sich schließlich wieder im Schoß der Hooliganfamilie. Das Kind kehrt zu seiner richtigen Mutter zurück. Mila wird wohl, so die Andeutungen des Films, an ihrer Kinderlosigkeit psychisch zugrunde gehen. František und Mila werden als liebevoll umeinander bemühtes, sehr naives Paar dargestellt, das Opfer der eigenen sozialen Situation ist, aus der sie keinen Ausweg finden. Milas Ausweg wäre ein Kind, Františeks ein Job bei der Polizei, beides bleibt beiden verwehrt.

Ihre Situation ist zirkulär angelegt, wie eine Szene verdeutlicht, die relativ am Anfang des Films spielt. Mila bringt darin ihren verzweifelten Kinderwunsch zum Ausdruck, František erklärt, warum sein Leben so ausweglos ist, wie es ist. Es kommt auch die durch seine Milieuzugehörigkeit geprägte, erwartbare rassistische Grundhaltung zum Ausdruck. Rassistische Vorurteile sind es auch, die Mila später dazu bringen werden, in ihrem eigenen Handeln, dem Kauf eines seiner Mutter entrissenen Kindes, nichts moralisch Verwerfliches zu sehen. Sie hätte ihm alles gegeben, die richtige Mutter des Kindes, so weint sie verzweifelt, würde ihm ja nur Schlaftabletten geben, um am Bahnhof zu betteln.¹² Sie projiziert also auf die Mutter all jene Rassismen, die auch in MARIAN als grundlegend für den staatlichen Kindesentzug dargestellt wurden.

12 »A já bych mu dala všecko. Všecko by mu dala. Prášky na spaní, až bude žebrat na Hlavním nádraží.«

Das dunkelhäutige Kind erfüllt im Falle Františeks und Milas eine symbolische Funktion: Gelänge ihnen der Ausbruch aus ihrer ausweglosen, zirkulär determinierten Situation, so hätten sie auch keine Grundlage mehr für ein Handeln nach rassistischen Stereotypen. Dieser Ausstieg wird jedoch als unmöglich dargestellt. Er scheitert allerdings nicht an der Brutalität der Subkultur, sondern an der Gesellschaft. In diesem Handlungsstrang argumentiert der Film daher recht nah an jenen Mustern, die Tätern aus Milieus der extremistischen Subkulturen latentes Verständnis entgegenbringen.

Ganz so einfach, wie es aufgrund dieses Handlungsstrangs den Anschein hat, macht es sich HOREM PÁDEM allerdings nicht. Rassismus ist, so die Darstellung des Films, eben nicht nur ein Phänomen der Unterprivilegierten und Benachteiligten, die keinen anderen Ausweg kennen und es nicht besser wissen, sondern ein Phänomen, das die gesamte Gesellschaft betrifft. Die Rassismen der Hooliganszene, der František angehört, sind nicht nur auf einer Ebene zu sehen mit den Begründungsmustern, die Mila anwendet, als sie – ähnlich wie der universalistische Diskurs – mit dem Kindeswohl argumentiert. Hinzu kommt die Ebene der Alltagsrassismen, die selbst das Handeln derer prägen, die auf der vermeintlich anderen Seite stehen und gegen Extremismus sowie für eine Öffnung der Gesellschaft für Minderheiten kämpfen. HOREM PÁDEM bemüht sich, die Gesellschaft als eine zu zeigen, die von rassistisch geprägten Handlungsmustern durchsetzt ist, die, um noch einmal die Formulierung Sokolovas zu verwenden, »latent xenophob« ist (Sokolova 2008: 255), oder in der, mit Mark Terkessidis, Rassismus als eine systemische Ressource immer dann in aller Banalität aktiviert wird, wenn es die jeweilige Situation ermöglicht. (Terkessidis 2004) Der »Rassismus ohne Rassismus«, von dem Law spricht, wird hier überdeutlich.

Verdeutlichen soll dies der zweite Handlungsstrang, der mit dem um František und Mila durch das dunkelhäutige Kind – das auch hier wieder Symbolfunktion hat – verknüpft ist. In diesem Handlungsstrang geht es um eine wohlsi tuierte Intellektuellenfamilie, der Vater, Otakar, ist Professor, der zum Thema Migration an der Universität lehrt. Die Mutter, Hana, arbeitet in einem ähnlichen Hilfswerk wie People in Need; die 18jährige Tochter, Lenka, ist eine begabte Tänzerin. Es handelt sich also um eine Familie, die sozial und strukturell am anderen Ende der Gesellschaft angesiedelt ist. (Abb. 6)

An Hanas Hilfsorganisation wendet sich die verzweifelte Mutter des von Mila gekauften Babys. Der Film verknüpft so seine beiden Erzählstränge sowohl narrativ als auch strukturell. Denn auch die Welt am oberen Ende der Gesellschaft, die Welt der vermeintlich »Guten« ist längst nicht so heil und moralisch überlegen wie es den Anschein hat – ebenso wie die Welt der vermeintlich »Schlechten« Františeks und Milas eher tragisch als böse gezeigt wird. Der Film

schließt so an Mark Terkessidis (2004) Forderung nach einer Analyse von Rassismen jenseits von moralischen Kategorien und nach einer Aufdeckung ihrer Systemhaftigkeiten innerhalb der Gesellschaft an.

Otakar bricht nach einem Drittel des Films während einer Vorlesung zusammen – er hat einen lebensbedrohlichen Tumor. Der Zusammenbruch ist auch ein symbolischer, er signifiziert den Zusammenbruch der Fassade der heilen, gutbürgerlichen, sich gegen Rassismus engagierenden Gesellschaft und verknüpft auch dieses Drama mit dem einer Familie. Der Film arbeitet hierzu narratologisch stark mit unterschiedlichen Paarkonstellationen, die, wie die Dichotomien des rassistischen Diskurses nach und nach dekonstruiert werden.



Abbildung 6: Lenka, Otakar und Hana (Filmstill HOREM PÁDEM)

Wie sich herausstellt, war Otakar bereits einmal verheiratet, die Ehe wurde noch nicht einmal geschieden. Aus dieser Ehe stammt ein Sohn, Martin, der jetzt in Australien lebt. Hana war einstmals die Freundin Martins, wollte ihm noch zu kommunistischen Zeiten in die Emigration folgen, blieb aber bei Martins Vater Otakar und bekam mit ihm ein Kind, Lenka. Martins Mutter Věra, eine Russisch-Übersetzerin, die in der neuen Gesellschaft zu den Verlierern zählt, hat diesen Verrat nie verziehen. Věra lebt in Žižkov, einem hauptsächlich von Romvölkern bewohnten Stadtteil, in dem aber auch František und Mila leben (die Věra jedoch nie begegnet). Sie ist im Gegensatz zu Mila und František gebildet, aber arm, muss ihre billigen Turnschuhe auf dem Vietnamesen-Markt kaufen.

Martin, der auf die Nachricht von der Erkrankung des Vaters zu einem erstmaligen Wiedersehen nach fast 20 Jahren nach Prag eilt, und Věra bilden zunächst (ähnlich wie Mila und František) eine Einheit gegenüber der bourgeois Professorenwelt in der Villa, die sich aber ebenfalls sehr schnell als Fassade herausstellt. Martin hat in Australien geheiratet und einen zwölfjährigen Sohn. Věra hat Martins Familie jedoch noch nie gesehen, noch nicht einmal auf einem Photo. Aus gutem Grund, wie sich herausstellt: Seine Frau Peggy ist dunkelhäutig,

für Věra, die desillusionierte Vertreterin des sozialistischen Traums und seiner antirassistischen Ideologie, wäre das ein Problem.

Die Problematik der Familie verdichtet sich wie bei František und Mila bei einer Essensszene, wodurch die strukturelle Identität des diskursiven Musters über die narratologische Parallelkonstruktion in den beiden unterschiedlichen sozialen Milieus unterstrichen wird. Darin verstrickt sich zunächst Otakar, dann auch Věra in Argumentationen mit rassistischen Grundmustern. In beiden Fällen werden die jeweiligen Opfer des rassistischen Diskurses für eigene Zwecke eingesetzt. Otakar versucht, auf Kosten eines früheren afrikanischen Schülers Scherze zu machen und unterstellt ihm und dessen Familie indirekt primitives Denken, der gegenüber seine intellektuelle Brillanz glänzen soll. Věra steigert sich in Attacken gegenüber ihre Romani Nachbarn in Žižkov hinein und bringt so ihre Verbitterung zum Ausdruck. Vor allem Věras Attacken haben aber auch eine katalytische Funktion. Vor ihren Hasstiraden bemühen sich alle Beteiligten, den Anstand zu wahren, danach fallen die Masken, die Fassade bricht endgültig zusammen. Věra argumentiert dabei im Übrigen mit genau den Figuren der sozialen Devianz, die Sokolova aufzeigt und die MARIAN narrativ dekonstruiert.

Die beiden alten Ehepartner sind beide Vertreter des Establishments des alten Systems, die nach ihrer Ehe und auch in der postsozialistischen Welt getrennt wurden. Vereint sind sie noch immer in ihrer (latenten) Fremdenfeindlichkeit, gemeinsam symbolisieren sie die dem Sozialismus (und seinem propagierten Antirassismus) inhärenten Rassismen. Ihnen wird nun vor allem ihr gemeinsamer Sohn gegenübergestellt. Er ist nicht nur mit einer dunkelhäutigen Australierin verheiratet, was ein familiäres Zusammenleben mit Věra verunmöglich. Er hat seinem Sohn außerdem auch nach dem von Otakar zuvor am Beispiel seines afrikanischen Schülers verlachten Prinzip einen Namen ausgesucht und seinen Sohn nach einem »Surfguru« (»surfařský guru«) benannt, was neben »Lenin«, dem Namen des jungen Afrikaners und dem darin implizierten ethischen und politischen Anspruch zusätzlich paradox anmutet.

Einzig Hana, Martin und Lenka sind also frei von rassistischen Denkweisen und Argumentationsstrukturen, so scheint es nach dieser Szene. Wieder ist eine Dichotomie, dieses Mal entlang der Linie alt/jung, erkennbar. Doch auch diese wird dekonstruiert. Genau wie die trotz ihrer Schichtzugehörigkeit während des gesamten Films des Rassismus zunächst unverdächtige Mila, die erst in ihrer Verzweiflung, als sie das unrechtmäßig gekaufte Kind wieder abgeben muss, in Rassismen argumentiert, sich vorher jedoch hingebungsvoll und ohne Vorbehalt um das Kind kümmert, verfällt auch Hana, bei der sogar der Berufsalltag, die Profession der Unterstützung von Flüchtlingen und sozial Benachteiligten gilt, letztlich in rassistische Argumentationsstrukturen. Begünstigt durch eine Verket-

tung von Umständen beschuldigt sie völlig grundlos einen etwas dunkelhäutigeren Mann des Diebstahls, wird sogar handgreiflich (Abb. 7) und reproduziert damit jene rassistischen Klischees, gegen die ihre Arbeit gerichtet ist.



Abb. 7: *Hana bezichtigt einen Unschuldigen* (Filmstill HOREM PÁDEM)

Kriminelle sind in HOREM PÁDEM jedoch nicht zwangsläufig Menschen mit dunklerer Hautfarbe. Vielmehr sind es größtenteils hellhäutige und damit nicht als ethnisch different markierte Figuren, die als Schleuser agieren und Mila schließlich das Baby verkaufen. (Abb. 8) Es bleibt Martin, der sich tatsächlich keiner rassistischen Ausfälle schuldig macht. Von Vorurteilen gesteuert handelt aber auch er, als er ausgerechnet František, der ihm als Wachmann und Zeuge helfen möchte, des Diebstahls bezichtigt und so die Ereignisse auslöst, die František und Mila ihrer letzten Hoffnung durch den Verlust des ehrlichen Jobs berauben – wobei andererseits dies das Kind wieder zu seiner Mutter zurückführen wird. Nicht nur eine andere Hautfarbe führt zu Ausgrenzung und Diskriminierung, so aber lässt sich der Film an dieser Stelle lesen, auch Angehörige anderer sozialer Randgruppen werden jeglicher Chance beraubt, wobei deren Handlungen eindeutig als kriminell gebrandmarkt werden. Es ist der Ausstieg aus einem Teufelskreislauf, den der Film als unmöglich darstellt.

Plötzlich finden sich der dem Hooligan-Milieu angehörige František und Marian in einer narrativen Parallelisierung, denn beide befinden sich in einem Teufelskreislauf der Kriminalisierung und gesellschaftlichen Ausgrenzung. Diese erinnert an das Ergebnis von Umfragen, auf die Čakl/Wollmann (2005: 53) hinweisen. Im Jahr 2005 gaben auf die Frage, welche Bevölkerungsgruppe man nicht als Nachbarn haben möchte, 79 Prozent aller Befragten die Romvölker an. Die Zahlen sind nur für Alkoholiker, Drogenabhängige und Vorbestrafte ähnlich hoch. Ausschlaggebendes Argument ist dabei immer die angenommene soziale Devianz der jeweiligen Gruppen, wobei – und hierin liegt der entscheidende Un-

terschied – dieses Argument allein bei der Gruppe der Romvölker mit dem Kriterium der ethnischen Zugehörigkeit vermischt wird.



Abbildung 8: Verkauf des geschmuggelten Babys (Filmstill *HOREM PÁDEM*)

Der Film nimmt noch eine weitere Gruppierung vor. Die beiden Halbgeschwister Lenka und Martin solidarisieren sich und stellen so etwas Ähnliches wie die Hoffnung des ansonsten in zirkulären Strukturen verweilenden Filmes dar. Im Gegensatz zu Věra kann Martin Hana ihren Verrat verzeihen und einen Versuch unternehmen, sich bei František – wenn auch indirekt und für diesen in den Folgen irrelevant – zu entschuldigen. Lenka schließlich bleibt tatsächlich eine Figur, die unabhängig von den Verstrickungen der Vergangenheit – sowohl im Sozialismus als auch in der familiären Konstellation – ist. Sie ist die einzige, die sich keine moralische Verfehlung zu Schulden kommen lässt und verkörpert damit eine Hoffnung für die Zukunft, in der sie gemeinsam mit dem kleinen ins Land geschmuggelten Baby in Tschechien – und nicht wie Martin in Australien – wird leben können, so wie sie bereits jetzt durch ihren Tanz in einer multiethnischen Umgebung ist.

SCHLUSSBEMERKUNG

Es bleibt zum Schluss noch eine Bemerkung zur indirekten historischen Dimension des Films zu machen. Die Rolle des Martin wird von Petr Forman, einem Sohn des international bekanntesten Filmemachers Tschechiens, Miloš Forman, gespielt. In der Sequenz, in der Martin nach Australien zurückkehrt, wird er von einem älteren Mann mit den Worten »Welcome home« begrüßt. Die Rolle hat keinen Namen, gespielt wird sie aber von Miloš Formans Bruder Pavel. Warum diese Bemerkung zu einem Umstand, der nicht zur filmischen Diegese zählt und auf den der Film gar nicht explizit hinweist? Es ist ein Verweis darauf, wie

schnell sich ein Mensch in der Position des Flüchtlings wiederfinden kann und wie häufig dies gerade in der tschechischen Geschichte der Fall war. Der Film spricht in der Diegese mehrfach deutlich aus, dass auch Martin ein Migrant und damit darauf angewiesen ist, von einer fremden Gesellschaft akzeptiert zu werden. Otakar weist in seiner Vorlesung unmittelbar vor seinem Zusammenbruch sogar darauf hin, dass jede/r seine/r Studierenden eine Familie mit mindestens einer/m Migrant/in kenne. Wie sehr gerade Tschechen in dieser Position waren, davon erzählt die Familiengeschichte der Formans. Die Eltern von Miloš und Pavel starben in Auschwitz und Buchenwald. Miloš wurde nach der Niederschlagung des Prager Frühlings zur Emigration gezwungen, Pavel emigrierte nach Australien.

Dieses Element der Autoreflexivität verbindet HOREM PÁDEM mit MARIAN, in dem die Episode mit dem englisch sprechenden Filmemacher und der Einsatz von Laienschauspielern eine ähnliche über die Filmdiegese hinausreichende Funktion hat. Es geht um eine im Kern angelegte, jedoch nicht explizit ausformulierte filmische Selbstreflexion, die immer auch eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Beobachtungsposition beinhaltet. Es geht um den Blick auf das Selbst, der wie Thomas Elsaesser und Malte Hagener herausarbeiten (2007: 95), Erkenntnis zur Selbsterkenntnis macht. Beide Filme, MARIAN und HOREM PÁDEM, zeugen von einer bewussten Auseinandersetzung mit Theoriebildungen zum Funktionieren rassistischer Strukturen. Durch ihr filmisches Erzählen visualisieren sie diese und bieten so einen Zugriff auf das eigene Verfangensein in den Systemhaftigkeiten, von denen sie erzählen. Keiner der Filme bietet eine Auflösung an. Alle Protagonisten finden sich am Ende der jeweiligen Erzählungen an der gleichen oder einer noch schlimmeren Situation als zu Beginn der Filme. Durch ihren expliziten Verweis auf die Welt außerhalb der Diegese artikulieren die Filme zudem deutlich aus, dass das System Rassismus nicht nur auf der Leinwand, sondern auch jenseits von ihr Täter wie Opfer mit einschließt – also auch den oder die Zuschauer/in, egal, in welcher Position des Systems er oder sie sich befindet. Die Grausamkeit und Unausweichlichkeit des Systems Rassismus wird so durch das Medium Film für diese erlebbar.

LITERATUR

- Bogdal, Klaus-Michael (2011): *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*. Bonn.
- Čakl, Ondřej/Wollmann, Karel (2005): »Czech Republic«. In: Cas Mudde (Hg.), *Racist Extremism in Central and Eastern Europe*. New York, 30-57.

- Elsaesser, Thomas/Hagener, Malte (2007): *Filmtheorie zur Einführung*. Hamburg.
- Geulen, Christian (2007): *Geschichte des Rassismus*. Bonn.
- Hennig, Jana (2004): »Länderprofil: Tschechien«. In: <http://www.migration-info.de/artikel/2004-03-28/laenderprofil-tschechien> (Zugriff: 21.07.2014).
- Hund, Wulf D. (2007): *Rassismus*. Bielefeld.
- Krausnick, Michail/Strauß, Daniel (2008) (Hg.): *Von Antiziganismus bis Zigeunermaerchen. Handbuch Sinti und Roma von A – Z*. Neckargemünd.
- Law, Ian (2012): *Red Racisms. Racism in Communist and Post-Communist Contexts*. Basingstoke/New York.
- Sokolova, Věra (2008): *Cultural Politics of Ethnicity. Discourses on Roma in Communist Czechoslovakia*. Stuttgart
- Terkessidis, Mark (2004): *Die Banalität des Rassismus*. Bielefeld.
- Terkessidis, Mark (2010): *Interkultur*. Bonn.

Filme

HOREM PÁDEM (2004) (CZ; Regie: Jan Hřebejk)

MARIAN (1996) (CZ/F; Regie: Petr Václav)

Die Ambivalenz der Fremdheit

Über den Umgang mit ›alten‹ und ›neuen‹ Minderheiten in Polen nach 1989

RENATA MAKARSKA

In der polnischen Ausgabe der TV-Show »Strictly Come Dancing« sagte 2010 eine der prominenten Teilnehmerinnen über ihren Tanzpartner: »Er ist ein Roma.« Ohne den dazu gehörenden Kontext könnte die Aussage auf eine essentialistische Verbindung zwischen der ethnischen Herkunft (und Hautfarbe) und der hohen Musikalität hindeuten: Er tanzt so gut, er habe die Musik im Blut. So könnte sie auch von den Zuschauern verstanden werden. Wäre die Äußerung dann rassistisch? Oder einfach ›nur‹ stark stereotypisierend?¹ Die Teilnehmerin meinte jedoch etwas anderes: Auf ihre eigene Polykulturalität angesprochen (ihr Vater stammt aus Kongo), wies sie auf »das Exotische« auch im Aussehen ihres Tanzpartners hin. Etwas, was im Fall einer transkulturellen Biographie eindeutig als eine Ressource angesehen werden kann, wird in Polen, das nach 1945 einer ethnischen und kulturellen Entmischung unterzogen worden ist, oft als ein Makel wahrgenommen. Deswegen ist hier die Reaktion des Tänzers sogar viel interessanter als die Aussage selber: »Nein, ich bin normal.² Entweder war dies ein

-
- 1 Wäre der Tänzer ein Roma gewesen, würde der Satz auf jeden Fall einen Verstoß gegen das Minderheitengesetz bedeuten, das besagt, dass niemand dazu verpflichtet werden kann, Informationen über die eigene Zugehörigkeit zu einer (nationalen/ethnischen) Minderheit preiszugeben. (Kap. 1, Art. 4, Abs. 2). Kap. 1 / Art. 4 des Gesetzes: »Nikt nie może być obowiązany, inaczej niż na podstawie ustawy, do ujawnienia informacji o własnej przynależności do mniejszości lub ujawnienia swojego pochodzenia, języka, mniejszości lub religii.«
 - 2 Vgl. http://www.plotek.pl/plotek/1,78649,8526445,Kazadi__On_jest_Romem__Czarnecki__NIE__JESTEM__NORMALNY_.html (Zugriff: 17.09.2013).

Versuch, sich mit der stark verbreiteten stereotypisierenden Zuschreibung (Roma = Musiker) auseinanderzusetzen oder eine Verteidigungsstrategie – durch Abgrenzung. Ein Tag nach der Sendung lieferte der Tänzer noch einen Kommentar dazu: »Ich habe mich versprochen. Ich bin kein Rassist. [...] Es ging mir nur darum, dass meine Mutter und mein Vater Polen sind.«³ Dieser Dialog verweist direkt auf den kulturellen (manchmal auch strukturellen) Rassismus, der in der polnischen Gesellschaft latent vorhanden ist: Das Polnische, was als das Eigene verstanden wird, sei ›normal‹, das Nichtpolnische dagegen oft fremd und eben ›nicht normal‹. Ein harmloses Gespräch zweier Prominenter entlarvt ein klassisches Repertoire an nationalen Vorurteilen und rassistischem Denken. Die ursprüngliche Intention des Satzes – die Schauspielerin wollte indirekt auf die Vielfalt der polnischen Gesellschaft hinweisen – ist ganz untergegangen. Eine Aussage wie diese (›Er ist ein Roma‹) wird in Polen lange noch keine neutrale Information sein, geschweige denn ein Hinweis auf eine kulturelle Ressource. Trotz der immer größeren gesellschaftlichen Sichtbarkeit der ›alten‹ und ›neuen‹ Minderheiten, werden alte Vorurteile tradiert und oft gefestigt.

Das Beispiel zeigt auch deutlich, dass die Beziehung der polnischen Gesellschaft zu ihren Minderheiten sehr ambivalent sein kann. Diese Ambivalenz wird seit der politischen Wende 1989 immer sichtbarer: Es gibt in Polen immer mehr Migranten, zugleich steigt die Zahl der fremdenfeindlichen und rechtsradikalen Ausschreitungen. Während der von mir zitierte ›Versprecher‹ die Existenz des kulturellen und strukturellen Rassismus bestätigt, gibt es in der polnischen Gesellschaft der letzten Jahre auch zahlreiche Übergriffe, die einen eindeutig rassistischen Hintergrund haben. Eine von dem Verein ›Nigdy więcej‹ (Nie wieder) zusammengestellte Liste derer für die Jahre 2011 und 2012 ist 200 Seiten lang. Die Publikation trägt den aussagekräftigen Titel *Brunatna księga* (Das braune Buch)⁴, womit sie einen Bogen zwischen der nationalsozialistischen Ideologie und dem heutigen rassistischen Denken schlägt: »Leider – [bleiben] Rassismus, Antisemitismus, Homophobie, Xenophobie und andere Vorurteile ein reales

3 Vgl. u.a. http://www.se.pl/rozrywka/plotki/skandal-w-tancu-z-gwiazdami-masz-w-sobie-romska-kr_157127.html (Zugriff: 17.09.2013): »To było przejęzyzcenie. W ogóle nie miałem tego na myśli. Nie byłem i nie jestem rasistą. Mam kilku znajomych Romów i do nikogo nic nigdy nie miałem. Chodziło mi tylko o to, że moja mama i ta ta to Polacy.«

4 Zugänglich sowohl in der Druckform sowie als Internetveröffentlichung: <http://www.nigdywiecej.org/brunatna-ksiega> (Zugriff: 07.06.2014).

Problem«, heißt es im Vorwort.⁵ Die auf dem Cover abgedruckten Fotos verweisen zwar auf die Aktionen der polnischen Neonazis, das Buch liefert jedoch ein intersektionelles Verständnis von Diskriminierung und Rassismus: Es betrifft jede Form von Benachteiligung aufgrund einer nationalen, ethnischen, sexuellen, konfessionellen oder körperlichen Andersheit.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf den Umgang mit Andersheit oder der vermeintlichen Fremdheit in der polnischen Öffentlichkeit der letzten Jahre, wobei mich sowohl die ›alten‹ als auch die ›neuen‹ Minderheiten interessieren⁶, d. h. der Umgang mit den in Polen lange ansässigen und offiziell anerkannten nationalen und ethnischen Minderheiten sowie mit den neuen, durch die Migrationen der letzten Jahrzehnte dazugekommenen Gruppen (hier am Beispiel von Vietnamesen). Meine These dabei lautet, dass es nach einer langen Zeit der ethnischen, sprachlichen und kulturellen Entmischung in Polen nach 1945 faktisch seit der politischen Wende 1989/1990 zu einer neuen Vermischung kommt, die einerseits auf ein großes Interesse der Bevölkerung stößt, auf der anderen Seite jedoch Ängste vor einem Chaos und einem unbekannten Fremden hervorruft. Einerseits entdeckt Polen nach der Wende seine neue Polykulturalität und bewegt sich »auf der Suche nach der verlorenen Rzeczpospolita« (Chazbijewicz 2010) und der Tradition des multikulturellen staatlichen Organismus⁷, andererseits sieht es sich mit seinen »neuen alten« Rassismen konfrontiert.

Zuerst befasse ich mich mit dem Phänomen der ethnischen Entmischung in Polen nach 1945, danach mit der (neuen) Vermischung der Nachwendezeit so-

5 »[N]iestety – rasizm, antysemityzm, homofobia, ksenofobia i inne uprzedzenia pozostają realnym problemem«, Rafał Pankowski, »Wstęp«, in: Kornak 2013: 7.

6 Über die alte sowie neue Polykulturalität (»stara i nowa wielokulturowość«) in Polen berichten Migrationsforscher seit den 1990er Jahren, vgl. Kempny/Kapciak/Lodziński 1997.

7 Vgl. die Diskussion zu Polen 25 Jahre nach der Wende und die Stimme von Przemysław Czapliński (2014), der darauf aufmerksam machte, dass auch die Literatur nach der Wende zu dem ehemals versteckten Pluralismus zurückkehrte: »In den literarischen Werken kamen die Anderen der polnischen Geschichte zurück: Juden, aber auch Ukrainer, Litauer, Weißrussen, Kaschuben, Zigeuner. [...] Die polnische Literatur dachte sich da eine Gesellschaft aus, die ein Konglomerat einer idealisierten Vorstellung polnischer Vorkriegsgesellschaft und einer sanften Version der heutigen Diversität war.« (»Na kolejnych kartach powracały inni polskiej historii – Żydzi, lecz także Ukraińcy, Litwini, Białorusini, Kaszubi, Cyganie. [...] Polska literatura wymyśliła zatem społeczeństwo posklejane z wyidealizowanej wizji zbiorowości przedwojennej i łagodnej wersji zróżnicowania aktualnego.«)

wie dem Umgang mit den nationalen/ethnischen Minderheiten seit dem EU-Beitritt und konzentriere mich auf zwei Beispiele: die Roma-Minderheit sowie die vietnamesischen Community in Polen. Im nächsten Schritt gehe ich auf die Ambivalenz des Umgangs mit der (neuen) nationalen und kulturellen Vielfalt ein: Neben einem Enthusiasmus dem »neuen Multikulti« gegenüber, verschwindet der kulturelle Rassismus nicht, auch wächst in den letzten Jahren die Zahl der rassistischen Übergriffe.

POLEN NACH 1945: »SAUBER WIE EIN GLAS WASSER«

Ende der 1930er Jahre machten die nationalen Minderheiten ca. 36 Prozent der Gesamtbevölkerung der Zweiten Polnischen Republik aus. (Sakson 2010: 11) Die größte Minderheit waren damals die Ukrainer mit 16 Prozent (ca. 5 Mio.), weiter auch Juden (mit 10%), Weißrussen (2%) und Deutsche (ebenso 2%). (Łodziński 2005: 88 f.) Nach 1945 war neben der Shoah die Verschiebung der staatlichen Grenzen die unmittelbare Ursache der ethnischen Entmischung im Land. Bis 1949 sind aus Polen ca. 3,2 Mio. Deutsche vertrieben worden, in den Jahren 1944-1946 wurden auch eine Großzahl an ukrainischer Bevölkerung (ca. 500.000) und eine Gruppe der Weißrussen (36.000) in die sowjetischen Republiken ausgesiedelt. Somit hat sich Polen nach 1945 zu einem weitestgehend monoethnischen Staat gewandelt, die Minderheiten schrumpften zu ca. 2 Prozent zu Beginn der 1950er Jahre. Laut einem Spruch aus damaliger Zeit ähnelte Polen in ethnischer Hinsicht einem Glas Wasser.⁸

Auch die bewusste Politik der Volksrepublik Polen trug zur Unsichtbarkeit jeglicher Minderheiten in der polnischen Öffentlichkeit der Nachkriegsjahre bei: Die Minderheiten sollten marginalisiert und assimiliert werden, die nationalen Unterschiede räumten in gewissem Sinne den Klassenunterschieden den Weg. (Łodziński 2010: 18) Der Terminus »nationale Minderheit« wurde in der Gesetzgebung der VR Polen vermieden, an seine Stelle trat ein breit verstandener Begriff der »Nationalität«. (Ebd.: 21)

Nur die erste Volkszählung nach dem Krieg (1946) berücksichtigte die Frage nach der Nationalität, die weiteren (1950, 1960, 1978, 1988) interessierten sich weder für die Nationalität noch für die Muttersprache, man ging von einer natio-

8 »Pod względem etnicznym Polska jest czysta jak szklanka wody.« (Łodziński 2005: 89)

nalen Homogenität des Landes aus. (Łodziński 2005: 90)⁹ Laut der Verfassung aus dem Jahr 1952 blieb die Nationalität eine private Angelegenheit der Bürger, zugleich hatten laut dem Gesetz alle das Recht, die eigenen Traditionen beizubehalten und zu pflegen. In der Praxis setzte sich jedoch mehr und mehr die Politik der Assimilation durch. Die autochthone Bevölkerung (Kaschuben, Schlesier, Masuren) wurde einer konsequenten Polonisierung unterzogen und die Roma-Gruppen sind zur Sesshaftigkeit gezwungen worden. Das Aufrechterhalten der (anderen als die polnische) nationalen Identitäten erfolgte in einer für die Öffentlichkeit unsichtbaren Weise, vor allem durch die Familie und Religion.

In den 1950er Jahren wurde den nationalen Minderheiten dennoch erlaubt, eigene sozial-kulturelle Verbände zu gründen: In dieser Form organisierten sich polnische Juden, Weißrussen, Ukrainer, im Jahr 1957 schließlich auch Tschechen und Slowaken, Litauer sowie Deutsche.¹⁰ So ist beispielsweise 1957 in Wałbrzych (Waldenburg) Niemieckie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne (Deutsche Sozial-Kulturelle Gesellschaft) ins Leben gerufen worden¹¹, auch konnten ab dem Beginn der 1950er Jahre in einigen Woiwodschaften Schulen mit anderen Unterrichtssprachen als Polnisch sowie entsprechende Kindergärten (diese vor allem für die deutsche Minderheit) eingerichtet werden.¹² Viel kleinere Minderheiten wie Tataren, Armenier und Karäer (vgl. Pełczyński 1995) wurden zu dieser Zeit mehr als exotische Glaubensgemeinschaften denn als nationale Minderheiten betrachtet. (Łodziński 2010: 22)¹³

Die scheinbare Unterstützung der Minderheiten veränderte sich radikal nach dem Jahr 1968, als aufgrund der antijüdischen Hetze bis zu 20.000 Personen jü-

9 Łodziński 2005: 90. Erst die Volkszählung aus dem Jahr 2001 brachte die entsprechenden Fragen: »Zu welcher Nationalität zählen Sie sich« und »In welcher Sprache/ in welchen Sprachen reden Sie am häufigsten zu Hause«, vgl. ebenda, S. 91. Die Volkszählung 2011 gab die Möglichkeit der Deklaration von doppelten nationalen Identitäten.

10 Sogar neue Immigranten (Griechen und Makedonier) haben sich auf diese Weise organisiert, vgl. Łodziński 2010: 19.

11 Mit der Wende wurden diese »sozial-kulturelle Organisationen« in der Regel in offizielle Vertretungen der Minderheiten umgewandelt.

12 Im Schuljahr 1954/55 besuchten die deutschsprachigen Schulen in der Woiwodschaft Wrocław rund 3.800 Schüler, vgl. Nitschke 2010: 56.

13 Erst seit 2005 haben die polnische Tataren und Karäer den Status einer ethnischen Minderheit. Die Handhabung der Minderheitengesetze ist in der EU von Land zu Land unterschiedlich. Während die Juden in Polen als nationale Minderheit gelten, sind sie in der Tschechischen Republik eine »konfessionelle Gruppe«.

discher Herkunft Polen verlassen haben.¹⁴ »Ab dem Ende der 1970er Jahre wurden die nationalen Minderheiten in Polen in der Öffentlichkeit unsichtbar. Die Verbände der nationalen Minderheiten wurden in ihrer Arbeit stark eingeschränkt; es wurde kontrolliert, ob ihre Tätigkeit nicht den Rahmen einer kulturellen oder Bildungsform überschreitet«, fasst die Soziologe Łodziński (2010: 20) zusammen.

Besonderen Repressalien sind in Polen Roma ausgesetzt worden, ähnlich wie in anderen Ländern des Ostblocks wurden sie nach dem Krieg zur Sesshaftigkeit gezwungen. Dies führte der Staat in zwei Schritten durch: Von 1952 bis Anfang der 1960 Jahre sind lediglich 3.000-4.000 Menschen dem Angebot einer festen Wohnung und Arbeit gefolgt. Ab 1964 wurden die erfassten Roma polizeiamtlich dort angemeldet, wo sie sich gerade aufhielten, dabei bekamen sie zwar Personalausweise, diese wurden aber zusätzlich mit ihrem Fingerabdruck versehen wie im Fall von Kriminellen. (Vgl. Łodziński 2010: 19)¹⁵

»Die öffentliche Marginalisierung der Minderheiten führte zum Phänomen der versteckten ethnischen Pluralität, die im Bewusstsein der Polen vorhanden war, ohne in den Institutionen des öffentlichen Lebens verankert zu sein«, urteilt der Forscher Sławomir Łodziński. (Ebd.: 23) Die Wende hat die Minderheiten aus dem Versteck herausgeholt, mit ihnen aber auch Xenophobie und Rassismus, die die sozialistische Zeit ebenso in der Latenz überlebt haben. Dazu kamen die Welle neuer (wirtschaftlicher und politischer) Immigranten und das damit gekoppelte Phänomen des neuen Rassismus (Balibar 1998).

POLEN NACH 1989: ZWISCHEN GLEICHHEIT UND DIFFERENZ

Nach 1989 ist bereits in der frühesten Gesetzgebung (1991 und 1992) auf die Bedürfnisse der Minderheiten in Bezug auf das Schulwesen (und Pflege der eigenen Nationalität/Ethnie, Sprache und Religion) sowie den Zugang zu Medien eingegangen worden. Die Verfassung der Republik Polen aus dem Jahr 1997

14 Die Angaben zu der Zahl schwanken vom Fall zu Fall, meistens wird eine Zahl von »über 15.000« genannt (vgl. Eisler 2008: 34), häufig aber auch »von 15.000 bis 30.000«, vgl. Łodziński 2005: 114.

15 Vgl. auch das Programm einer Konferenz im Frühjahr 2014, die an das Fahr-Verbot vor 50 Jahren erinnerte: <http://ipn.gov.pl/aktualnosci/2014/szczecin/ogolnopolaska-konferencja-naukowa-przymusowe-osiedlenie-cyganow-w-polsce.-pol-wieku-po-zakazie-wedrowki-19642014-gorzow-wlkp.,-31-marca-2014> (Zugriff: 17.04.2014).

sprach allen Bürgern, die zu nationalen oder ethnischen Minderheiten gehören, das Recht auf Pflege der eigenen Sprache, Kultur und Religion zu. Die Minderheiten erhielten darüber hinaus das Recht auf Gründung von Organisationen und Vereinen.¹⁶

In der Volkszählung aus dem Jahr 2001 deklarierten 96,74 Prozent der Befragten die polnische Nationalität und nur 1,23 Prozent eine andere. (Łodziński 2005: 92) Am häufigsten wurde die schlesische (173.200), deutsche (152.900), weißrussische (48.700) und ukrainische (31.000) Nationalität angegeben.¹⁷ Die Wohngebiete der Minderheiten konzentrieren sich vor allem auf drei Woiwodschaften: Schlesien, Oppeln (die deutsche) sowie Podlachien (die weißrussische). (Ebd.) Die ukrainische Minderheit ist nach der Vertreibung aus Südostpolen im Jahre 1947 (Aktion »Weichsel«) verstreut vor allem in den ehemaligen deutschen Gebieten wohnhaft.

Erst aber das »Gesetz über die nationalen und ethnischen Minderheiten sowie die regionale Sprache« aus dem Jahr 2005 (Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym¹⁸) bestimmte den Charakter polnischer Minderheitenpolitik. Darin wurden die Kriterien festgelegt, die erfüllt werden müssen, damit eine Gruppe als nationale Minderheit anerkannt werden kann. Dies geschieht, wenn:

- sie zahlenmäßig kleiner ist als die übrige Bevölkerung der Republik Polen,
- sie sich in Sprache, Kultur oder Tradition wesentlich von anderen Bürgern unterscheidet,
- sie ihre Sprache, Kultur und Tradition pflegt,
- sie das Bewusstsein ihrer nationalen Zugehörigkeit besitzt, es zum Ausdruck bringt und pflegen möchte,

16 Es betrifft sie auch nicht die Fünf-Prozent-Hürde bei den Parlamentswahlen. Nur die Vertreter der deutschen Minderheit wurden bisher zum Sejm gewählt und zwar zum ersten Mal schon 1991 mit 7 Sitzen, 1993 waren es 4, 1997 – 2, zurzeit (seit 2007) hat die deutsche Minderheit nur einen Vertreter im Sejm.

17 Neben den deklarierten gibt es auch geschätzte Zahlen – die liefert u. a. Łodziński (2005): Deutsche: 300.000-500.000 Personen oder sogar bis zu einer Million Bürger (S. 102), Weißrussen: 200.000-300.000 Personen, die Vertreter der weißrussischen Organisationen in Polen geben sogar die Zahl von 400.000 an (S. 98), Ukrainer: 200.000 bis 500.000 (S. 107).

18 Vgl. den Gesetzes-Text: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20050170141> (Zugriff: 03.11.2013).

- ihre Vorfahren das heutige Gebiet der Republik Polen seit mindestens 100 Jahren bewohnen und
- sie sich mit einer Nation identifiziert, die in einem eigenen Staat organisiert ist.¹⁹

Der vorletzte Punkt realisiert die Empfehlung der EU bezüglich der Autochthontät der Minderheiten und schließt somit die neu migrierten Communitys von Bestrebungen nach der Anerkennung als Minderheit aus.²⁰ Diesen Kriterien zu folge gibt es in Polen neun nationale (Deutsche, Weißrussen, Ukrainer, Russen, Litauer, Slowaken, Juden, Armenier, Tschechen²¹) und vier ethnische Minderheiten (Roma, Lemken, Tataren, Karäer).

Was das Gesetz nicht klärt, ist der Status der Schlesier und Kaschuben. Stefan Dudra und Bernadetta Nitschke (2010) verwenden daher in ihrer Publikation neben den Termini »nationale« und »ethnische Minderheit« auch »postulierte Minderheit« (»mniejszość postulowana«). Das Gesetz schließt auch die ›neuen Minderheiten‹, Migrant/innen, die aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen in den letzten Jahrzehnten nach Polen kamen, z. B. die Vietnamesen, aus.

Eine der Folgen des Gesetzes war bei der Volkszählung 2011 die Möglichkeit der Angabe einer doppelten (oder mehrfachen) nationalen Zugehörigkeit: 93,09 Prozent der Befragten deklarierten nur die polnische Nationalität und lediglich 1,46 Prozent eine andere als die polnische; insgesamt 2,19% Prozent gaben aber die polnische und noch eine andere Nationalität an.²²

19 Im Fall einer ethnischen Minderheit identifiziert sich die Gruppe mit keiner Nation, die in einem eigenen Staat organisiert ist.

20 Nur die Tschechische Republik handelt in dieser Frage anders und hat das Kriterium der Autochthonität nicht ins Gesetz aufgenommen: Im Juli 2013 wurde hier die vietnamesische Community als nationale Minderheit anerkannt.

21 In der Reihenfolge der Größe.

22 Die Reihenfolge der Sprachen spielt bei der Angabe keine Rolle. Zahlen nach: http://stat.gov.pl/cps/rde/xbr/c/gus/lud_raport_z_wynikow_NSP_2011.pdf (Zugriff: 17.05.2014), Seiten: 104 f. Im Vergleich zum Jahr 2001 gibt es vier deutliche Tendenzen: 1.) Immer mehr Personen geben auch eine andere als die polnische Nationalität an, 2.) die Zahl der Befragten, die die deutsche Nationalität angeben, sinkt konsequent, 3.) immer mehr Personen geben die ukrainische Nationalität an, häufig neben der polnischen, 4.) die weißrussische Minderheit deklariert nur selten die polnische Nationalität als zweite.

DIE AMBIVALENZ DER FREMDHEIT

Zu den »eigenen Fremden«, deren Ausgrenzung über Generationen hinweg tradiert wird, gehören in Polen vor allem Juden und Roma. Während bei rassistischen Äußerungen und Handlungen den polnischen und migrierten²³ Roma gegenüber Konflikte greifbar und sichtbar werden²⁴, vollziehen sich antisemitische Handlungen häufig entweder im Internet oder an Stellen mit dem Status der Erinnerungsstätte (Friedhöfe, Gedenkstätten).²⁵ Das Verhältnis der Gesellschaft zu diesen »eigenen Fremden« ist konsequent ambivalent. Während es in den Jahren 2012-2013 eine gesellschaftliche Kampagne »Jedni z wielu« (Einige von vielen) gab, die auf Roma »unter uns« hingewiesen hat, »gebildete, moderne Roma, die interessante Berufe ausüben und exponierte Stellen innehaben«²⁶, protestieren Bürger vielerorts gegen alte oder neue Roma-Siedlungen.

Antisemitische Ausschreitungen²⁷ finden nach wie vor statt, ein Beispiel hierfür kann die Schändung der Gedenkstätte in Jedwabne 2011 sein. Jedwabne, ein Ort, an dem nicht nur der Tod mehrerer Hundert Juden im Juni 1941, sondern auch generell der aktive polnische Antisemitismus erinnert werden, ist in Polen nach wie vor – trotz der historischen Erschließung des Themas – ein unbehagliches Thema. Die 2001 – nach einer langen innerpolnischen Diskussion – errichtete Gedenktafel wurde zehn Jahre später mit grüner Farbe übergossen: Auf der Tafel erschien ein Hakenkreuz.²⁸

Im September 2013 haben sich ca. 1.500 Bürger in dem kleinpolnischen Andrychów für die Verbannung der ca. 140 Roma aus der Stadt ausgesprochen.²⁹ In der gleichen Zeit wollte die Stadt Wrocław gerichtlich (mit einem Räumungsbefehl) das Problem der aus Rumänien zugereisten Roma lösen, die in der Stadt

23 Den seit den 1990er Jahren zugewanderten.

24 Die Zahl der polnischen Roma wird zurzeit auf bis 130.000 geschätzt (Volkszählung von 2011).

25 Polen ist nach 1945 und nach den Nachkriegsmigrationen der überlebenden Juden sowie dem Exil 1968 im gewissen Sinne ein Land mit »Antisemitismus ohne Juden«.

26 Vgl. auch die Seite des Projektes: <http://jednizwielu.pl/bohaterowie-kampanii> (Zugriff: 06.10.2013). Mehr dazu im weiteren Teil des Aufsatzes.

27 Die sich häufig gegen einen nicht vorhandenen »Feind« richten, denn die jüdische Minderheit zählt heute ca. 7.500 Personen.

28 Vgl. http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35235,10209838,Atak_neofaszystow_na_pomnik_w_Jedwabnem.html (Zugriff: 06.10.2013).

29 Vgl. http://wyborcza.pl/1,75478,14537174,1_5_tys_internau_tow_zazadalo_wypedzennia_Romow_z_Andrychowa.html#/TRNajCzytSST (Zugriff: 06.10.2013).

mehrere Siedlungen gebildet hatten.³⁰ Schnell haben sich in die öffentliche Diskussion lokale Rechtsradikale mit ihren ›Lösungsvorschlägen‹ eingemischt.

Ein Zeichen der Polykulturalität sind in vielen polnischen Regionen derzeit zweisprachige Ortstafeln geworden: deutsche in Schlesien und litauische in der Nähe von Białystok, weißrussische in Polesien, lemksche an der polnisch-slowakischen Grenze und schließlich auch kaschubische in der Woiwodschaft Pommern. Manche dieser Tafeln werden regelmäßig zerstört: In der Gemeinde Puńsk (Nordosten) wurden im August 2011 mehrere Tafeln übermalt³¹, dasselbe passierte auch im Oppelner Schlesien.³²

Das Fest der neuen Polykulturalität, die bewusst an die alte anknüpft, wird in Polen in den letzten Jahrzehnten von einer xenophoben Welle begleitet. Die meisten Übergriffe von rassistischem Charakter werden gegen Roma und Juden verübt, ebenso gegen neue Migranten und Flüchtlinge (Flüchtlingsheime).

I. Roma: eine alte/neue Minderheit

Eine große Aufmerksamkeit gepaart mit gesellschaftlicher Distanz charakterisiert das Verhältnis der polnischen Mehrheit und der Romani³³ Minderheit. Nach wie vor lässt sich das historische Bild der Roma in Polen auf fünf Assoziationen reduzieren, schreibt Aleksandra Grzymała-Kazłowska in der Studie *Konstruowanie »innego«* (2007: 234; Die Konstruktion des Anderen): Kleinkriminalität, Konspiration und Isolation, Romantik, starke familiäre Anbindung und das Modell einer hierarchischen Mehrgenerationenfamilie sowie Armut. Der Zuzug der rumänischen Roma in den letzten Jahrzehnten hat die alten Stereotype sichtbar belebt. (Ebd.)

Die antiziganistischen Ausschreitungen 2013 in Wrocław lenkten auch deswegen eine große Aufmerksamkeit auf sich, weil seit einigen Jahren eine Steigerung der rechtsextremen Tendenzen in dieser Stadt sichtbar wird. Die dortige Romani Siedlung zählt im Moment ca. 100 Personen und ist auf zwei Plätze ver-

30 Ich nenne hier nur zwei Beispiele, es gibt aber in Polen mittlerweile keinen Monat ohne antiziganistische Ausschreitungen.

31 Vgl. http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35241,14207605,Sledztwo_w_sprawie_znieszczonych_dwujezycznych_tablic.html (Zugriff: 06.10.2013).

32 Vgl. <http://www.mmopole.pl/artykul/zniszczzone-dwujezyczne-tablice-na-opolszczyznie> (Zugriff: 06.10.2013).

33 Nach Barbara Tiefenbacher (in diesem Band) verwende ich die Bezeichnung »Roma-ni« als Adjektiv. Für Roma und Romnija zusammen verwende ich die etablierte Form »Roma«.

teilt. Viele der Siedler sind bereits in den 1990ern nach Polen gekommen, die Kinder sind meistens schon in Polen geboren worden, sprechen daher kaum Rumänisch, dafür Polnisch und ein Romanes-Dialekt. Die Eltern, die oftmals gut Polnisch beherrschen, können häufig weder lesen noch schreiben. Sie sind weder polizeilich angemeldet noch versichert, oft haben sie keine Dokumente³⁴ und auch keine Arbeit. Im Frühjahr 2013 hat die Stadtverwaltung versucht, sie aus einem Gelände im Norden der Stadt zwangsräumen. Als dies nicht gelungen war, begann im November ein Prozess gegen sie (20 Erwachsene aus der Siedlung, die ca. 50 Personen zählt) wegen der illegalen Besetzung dieses Grundstücks.³⁵ Auf eine solche Lösung bestanden die Bewohner der umliegenden Hochhäuser: Sie wurden u. a. wegen der sinkenden Immobilienpreise in der Gegend unruhig. (Ebd.) Während des Prozesses lehnte die Stadt den Vorwurf des strukturellen Rassismus strikt von sich ab: Die rumänischen Bürger wären im Streit um das Grundstück gleich wie sonstige polnische behandelt worden.³⁶

In den Konflikt sind mittlerweile mehrere Seiten involviert: Seit 2011 unterstützt der Verein »Nomada« (Stowarzyszenie na Rzecz Integracji Społeczeństwa Wielokulturowego) die lokale Roma-Community und führt eine Dokumentation des Konflikts der Community mit der Stadt (<http://roma.nomada.info.pl/>). Der Verein hat zusammen mit der lokalen Filiale der Zeitschrift *Krytyka Polityczna* auch einen Bericht über die Situation der rumänischen Roma in Wrocław erstellt.³⁷ Den »Nomada«-Aktivisten ist es auch zu verdanken, dass die Angeklagten während des Prozesses auf die Hilfe eines Romanes-Dolmetschers zurückgreifen konnten (zuvor hatte das Gericht einen Rumänisch-Dolmetscher bestellt).

34 Die Ausgabe der *Gazeta Wyborcza* vom 16.04.2014 informiert über den Besuch des rumänischen Vizeministers Vasile Daniel in Wrocław, der versprochen hat, den Migranten bei der Ausstellung von Dokumenten zu helfen: http://wroclaw.gazeta.pl/wroclaw/1,35771,15813998,Wiceminister_z_Rumunii_pojawil_sie_dzisiaj_na_koczowisku.html (Zugriff: 17.04.2014).

35 Vgl. http://wroclaw.gazeta.pl/wroclaw/1,35771,13650514,Wroclaw_wyrzuca_Romow_Maja_14_dni_zeby_sie_wyniesc.html#TRrelSST (Zugriff: 19.04.2014).

36 Vgl. <http://wdolnymslasku.pl/wydarzenia/174-powodztwo-przeciwko-romom-to-niedyskryminacja-ale-wyraz-traktowania-ich-na-rowni-z-obywatelami-polski> (Zugriff: 17.04.2014).

37 <http://www.krytykapolityczna.pl/wydarzenia/spolecznosc-romow-rumunskich-wewroclawiu-konferencja-prasowa> (Zugriff: 17.04.2014). Vgl. auch den Bericht: http://nomada.info.pl/wp-content/uploads/2013/11/romaraport_pl_final.pdf (Zugriff: 17.04.2014).

Aleksandra Grzymała-Kazłowska (2007: 106 ff.) zählt vier Diskurse über die Immigranten auf, die in den öffentlichen Debatten in Polen vorherrschend sind:

1. Der Diskurs der Polykulturalität, in dem eine positive Aufwertung der gesellschaftlichen Diversität, Toleranz und Freiheit im Ausdruck der eigenen Andersheit betont wird (ebd.: 106-113).
2. Der staatliche Diskurs, in dem die wichtigste Rolle solche Faktoren wie Institutionen, Recht, Ordnung, Sicherheit und das nationale Anliegen spielen. Hier werden die »Anderen« immer exkludiert und die Konsequenzen der Migrationen für den Staat sichtbar gemacht (z. B. die Kriminalität und die Gewalt der Migranten) (ebd.: 113-120).
3. Der ethnonationalistische Diskurs. In ihm spielen die Argumente der Zugehörigkeit zu einer Nation/Ethnie die Hauptrolle. Die europäische Integration wird als eine Gefahr für die eigene Kultur und Identität wahrgenommen. Unter dem Vorwand der Verteidigung der Nation werden solche Werte wie Liberalismus, Säkularisierung und Toleranz angegriffen (ebd.: 120-127).
4. Der Diskurs der Sensation und Deviation. Hierbei handelt es sich um kein zusammenhängendes Denksystem, sondern eher eine Vielzahl an Vereinfachungen und unkomplizierten Vorstellungen, die das Exotische, Schockierende oder Pathologische an den Migranten betonen. Dieser Diskurs ist sehr oft in der Boulevardpresse zu finden (ebd.: 127-130).

In der Debatte um die rumänischen Roma in Wrocław sind vor allem der staatliche Diskurs und der Diskurs der Sensation vorherrschend. Die offiziellen Stellungnahmen der Stadtleitung betonen immer wieder den ungeklärten Status der Migranten (fehlende Krankenversicherung, Obdach- und Arbeitslosigkeit), die mediale Berichterstattung konzentriert sich auf die vermeintlich festen Eigenschaften von Romani Communitys (Analphabetentum, starke Hierarchie innerhalb der Gruppe, Bettelei).

Im gleichen Moment jedoch, in dem der erwähnte Gerichtsprozess gegen die aus Rumänien zugezogenen Roma stattfindet, feiert die polnische Kultur zwei Produktionen, die einer polnischen Romni, der Dichterin Papusza (eigentlich Bronisława Wajs, 1908-1987)³⁸, gewidmet sind. Anfang 2013 erschien eine breit besprochene Biographie Papuszas von Angelika Kuźniak, im Herbst feierte der Film PAPUSZA von Joanna Kos-Krauze und Krzysztof Krauze seine Premiere. Diesen Film finde ich aus zwei Gründen bemerkenswert: Zum einen wurde er mit einer hohen Beteiligung von Roma-Laiendarstellern und zum Teil in Roma-

38 Vgl. auch Makarska 2012.

nes gedreht, zum anderen versucht er mit seinem Rhythmus und langen Kameraeinstellungen nicht nur die Biographie der Dichterin, sondern auch ihre Gedichte zu verfilmen (vgl. Abb. 2).

Der Film schreibt in gewissem Sinne Papuszas Lebensgeschichte fort – Ende der 1940er Jahre begegnete sie dem Dichter und späteren Bruno-Schulz-Forscher Jerzy Ficowski und auf seine Überredung hin (vgl. die Abb. 1) notierte sie die selbstgedichteten Lieder und schickte ihm diese regelmäßig zu.



Abb. 1-2: Filmstills aus PAPUSZA von J. Kos-Krauze und K. Krauze (2013)

Der junge Dichter übersetzte sie ins Polnische und veröffentlichte sie zuerst in Zeitschriften, dann 1956 als Band *Pieśni Papuszy* (Papuszas Lieder), parallel dazu arbeitete er an der ersten polnischen Roma-Monographie *Cyganie polscy* (Polnische Zigeuner).³⁹ Diese enthält u. a. ein kleines Wörterbuch Romanes-Polnisch, was die damalige Roma-Community als einen Verrat des Gruppengeheimnisses aufgefasst hat. Des Verrats (der Sprache und anderer Geheimnisse

39 Zuerst erschien ein schmales Bändchen *Cyganie polscy* (Polnische Zigeuner, 1953), ihm folgte *Cyganie na polskich drogach* (1965), das seitdem mehrere Auflagen hatte, die deutsche Übersetzung (1992, übers. Karin Wolf) trägt den Titel *Wieviel Trauer und Wege. Zigeuner in Polen*.

der Gruppe) wurde Papusza beschuldigt: Sie ist auf diese Weise zum Opfer der Assimilation bzw. des ›Kultauraustauschs‹ geworden. Das, wofür sie vor 40 Jahren mit einer psychischen Krankheit zahlte, wurde aber zum Hauptmittel des Filmes: Die Filmdialoge, die auf Romanes geführt werden, sind untertitelt. Sie erfüllen somit genau die Funktion eines ›Wörterbuchs‹, das (durch das Medium Film) eine viel größere Verbreitung als Ficowskis Studie findet und ›verrät‹ die Romani-Kultur an ein breites Publikum.



Abbildung 3-4: Kampagne »Jedni z wielu«. Werbebanner

Das 2012 begonnene Projekt »Roma Rising.PL«⁴⁰ hat die Betonung der gesellschaftlichen Vielfalt zum Ziel. Die Initiative, die nach Außen vor allem durch die Kampagne »Jedni z wielu« sichtbar wurde, wollte integrierte und erfolgreiche Roma porträtieren und dadurch die gegenseitige Distanz schmälern. Der Auslöser für das Projekt wurde eine Fotoserie von Chade Evans Wyatt, der in den 1990er Jahren zuerst tschechische Roma fotografierte, die als Journalisten, Polizisten, Lehrer, Anwälte oder Ärzte arbeiteten.⁴¹ Diese erste Ausstellung »Roma Rising – Das Erwachen einer Minderheit« wurde auch in Deutschland gezeigt: »Wyatt zeichnet das Porträt einer neuen Schicht selbstbewusster Roma,

40 Das Projekt wurde von der EU mitfinanziert.

41 Vgl. die Fotogalerie auf der Homepage des Fotografen: <http://www.romarising.com/en/index.html> (Zugriff: 19.04.2014).

die sich allen negativen Lebensbedingungen zum Trotz in der tschechischen Gesellschaft behaupten«, heißt es in der Pressemitteilung des Dokumentations- und Kulturzentrums deutscher Sinti und Roma.⁴² Chade Evans Wyatt hat anschließend auch polnische Roma fotografiert: Ihre Porträts wurden nicht nur in Galerien, sondern als Werbebanner in der Öffentlichkeit gezeigt (vgl. Abb. 3-4).

Die Banner appellieren an Nicht-Roma: »Rafał: Pole, Rom, Bergmann. Einer von vielen. Lerne ihn kennen«, »Ewelina: Polin, Romni, Lehrerin. Eine von vielen. Lerne sie kennen«.⁴³

II. Die neuen Minderheiten im Film

Unter den neuen Minderheiten (mit unterschiedlichem Aufenthaltsstatus) sind in Polen zweifelsohne die Vietnamesen am zahlreichsten und auffälligsten. Die ersten von ihnen kamen nach Polen als Studierende im Hochschuljahr 1957/1958 im Rahmen der Vereinbarung zwischen der Volksrepublik Polen und der Demokratischen Republik Vietnam. Insgesamt wurden in Polen ca. 4.500 vietnamesische Bürger ausgebildet. (Halik/Nowicka 2002: 22) Nach der Öffnung der Grenze 1989 übersiedelten viele DDR-Vietnamesen in die Gegend um Warschau. Heute ist Polen einer der wichtigsten Orte (nach Frankreich, Deutschland und Tschechien⁴⁴) der vietnamesischen Diaspora in Europa.

Wie einige Forscher betonen, gibt es unterschiedliche vietnamesische Migrationswellen nach Polen und auch verschiedene damit zusammenhängende Stereotype eines Vietnamesen. Der Bildungsmigration folgte nämlich insbesondere nach der Wende eine dynamische wirtschaftliche Migration, wobei sich die »Brotmigration« allmählich in eine »Butterbrot-Migration« verwandelte, den Neuankömmlingen ging es um etwas mehr als nur eine bloße Existenzsicherung. (Halik/Nowicka 2002: 25)⁴⁵ Bis in die 1980er Jahre wurden die Vietnamesen in Polen als »begabt, arbeitsam, höflich und ruhig« wahrgenommen, nach 1990 hat

42 Vgl. http://www.sintiundroma.de/uploads/media/110606_Pressemitteilung_Dokumentations- und_Kulturzentrum_Deutscher_Sinti_und_Roma_Wyatt.pdf (Zugriff: 19.04.2014).

43 Das Projekt hat auch einen Auftritt in sozialen Netzwerken: <https://www.facebook.com/jednizwielu?fref=ts> (Zugriff: 19.04.2014).

44 Die Zahl der Migranten in der Tschechischen Republik schwankt zwischen 57.000 und 90.000 Personen, wobei hier auch die Illegalen mitberechnet werden. Vgl. Angaben auf der Homepage vom Klub Hanoi (<http://www.klubhanoi.cz>) sowie Makarska 2014.

45 Vgl. »migracja za chlebem z masłem«, Ebenda.

sich die Wahrnehmung in Richtung der »tüchtigen Händler« verschoben. (Ebd.: 23)

Nach der Wende entstanden auf dem Arbeitsmarkt zahlreiche Arbeitsagenturen, welche die Vermittlung der Arbeiter aus Vietnam übernommen haben; den Vietnamesen gegenüber führt der polnische Staat jedoch eine ausgesprochen restriktive Visapolitik. Schwierig gestaltet sich die Familienzusammenführung. Die »vietnamesischen Gastarbeiter/innen« haben häufig Angst, in ihr Land zurück zu kehren, darüber hinaus haben sie oft keine gültigen Dokumente mehr. Sie bleiben daher oft illegal in Polen und können jederzeit festgenommen werden.⁴⁶

2009 sind zwei Filme entstanden, die sich exakt mit der Problematik der jüngsten Migration der Vietnamesen nach Polen beschäftigen: der Kurzfilm HANOI-WARSZAWA von Katarzyna Klimkiewicz (27')⁴⁷ sowie der Spielfilm MOJA KREW (Mein Fleisch und Blut) von Marcin Wrona. Beide Regisseure sind relativ jung (Klimkiewicz ist 1977 geboren, Wrona – ist Jahrgang 1973) und schreiben sich in die Thematik der Emanzipation der neuen Minderheiten in Polen ein. Die Filme thematisieren das Schicksal der vietnamesischen Frauen: HANOI-WARSZAWA während der Flucht/Überführung nach Warschau, MOJA KREW – während der illegalen Arbeit in einem vietnamesischen Bistro. Beide Filme versuchen verschiedene Versionen einer (unmöglichen) Lösung/Rettung zu entwerfen.

HANOI-WARSZAWA erzählt die Geschichte der Vietnamesin Mai Anh und der letzten Etappe ihrer Fahrt/Flucht nach Warschau: von der ukrainischen Grenze bis zur polnischen Hauptstadt. Am Ziel soll ihr Freund, ein illegaler Händler auf dem Bazar »Europa« (Jarmark Europa), auf sie warten. Kurz vor ihrer Ankunft wird er jedoch verhaftet. Im entscheidenden Moment kommt es nicht zu einer Landung in einer besseren Welt, sondern zur Tragödie: Mai Anh, die ohne Geld, Sprachkenntnisse und Kontakte in Warschau ankommt, verrät der Polizei den Namen ihres Freundes, ohne zu wissen, dass die illegalen Flüchtlinge in Polen nur dadurch in Ruhe gelassen werden, dass sie ihre wahre Identität verheimlichen. Der Film spricht es nicht aus, aber wahrscheinlich droht den beiden eine Abschiebung.

In diesem Kurzfilm werden zwei wichtige räumliche Koordinaten genannt: die polnisch-ukrainische Grenze (die EU-Außengrenze) sowie Warschau und der

46 http://www.wiadomosci24.pl/artykul/jestem_nielegalny_wietnamczyk_152910--1.html (Zugriff: 04.05.2014).

47 Der Film entstand auf der Vorlage eines in dem Wettbewerb »Kino Polska« ausgezeichneten Drehbuchs. Es war das Debüt von Katarzyna Klimkiewicz.

damals noch existierende und gut prosperierende Bazar »Europa« (Abb. 5-6). Zwischen diesen beiden Punkten spielt sich die Geschichte der Flüchtlinge und der Schlepper ab, die Geschichte von Macht und Erniedrigung, Gewalt und Schutzlosigkeit. Mai Anh, die wahrscheinlich ein Vermögen für die Fahrt nach Warschau zahlte, wird von einem Schlepper vergewaltigt und zusammen mit anderen Migranten unterwegs (schon in Polen) verlassen.

Charakteristisch für die bittere Kritik an der polnischen Migrantenpolitik ist im Film die Figur des potentiellen Retters. Er ist weder ein Prometheus noch Christus oder ein guter Bürger, die Retter-Figur entstammt einer fiktiven Welt: Es ist ein Jugendlicher in Batman-Verkleidung. Nur er entdeckt das Schicksal der Migranten, kann ihnen aber nicht helfen.



Abbildung 5-6: Filmstills aus *HANOI-WARSZAWA* von K. Klimkiewicz (2009)

Zwischen *HANOI-WARSZAWA* und *MOJA KREW* gibt es mehrere Parallelen. In beiden Filmen ist einer der Hauptspielplätze der vietnamesische Bazar in Warschau, beide thematisieren die Illegalität der vietnamesischen Migranten in Polen, beide zeigen die besondere Benachteiligung der vietnamesischen Frau. *MOJA KREW* geht jedoch einen Schritt weiter und erzählt die Geschichte einer Annäherung der beiden Gesellschaften und Kulturen – pars pro toto in den Per-

sonen der Protagonisten. Igor, ein erfolgreicher Boxer, der von seiner unheilbaren Krankheit (Gehirnkrebs) erfährt und die Karriere sofort aufgeben muss, möchte im Leben etwas hinterlassen: Etwas aus (seinem) Fleisch und Blut. Dafür schlägt er einer zufällig getroffenen Vietnamesin ein Geschäft vor: Sie wird ihm ein Kind gebären und er gibt ihr dafür die polnische Staatsbürgerschaft. Es ist ein ungleiches Geschäft, die Regeln bestimmt der Mann, der die Mehrheit repräsentiert. Seine Macht wird jedoch symbolisch durch die unheilbare Krankheit geschwächt und durch eine zusätzliche Peripetie: Es stellt sich heraus, dass seine Auserwählte, Yen Ha, bereits schwanger ist.

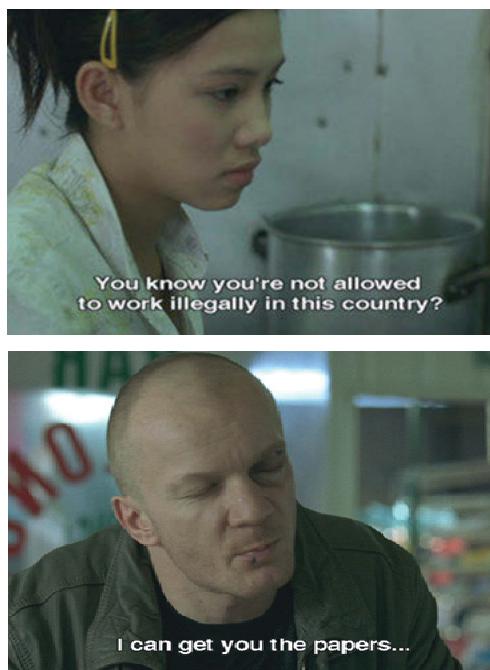


Abbildung 7-8: Filmstills aus *MOJA KREW* von M. Wrona (2009)

Zwar wird der anfangs unsymmetrische Charakter der Begegnung allmählich aufgebrochen: Igor und Yen Ha verlieben sich ineinander, er wird in ihre Kultur eingeführt, sie erfährt von seiner tödlichen Krankheit. Die Annäherung findet jedoch in einer Ausnahmesituation statt, der Protagonist ist nämlich – durch Krankheit und Berufsunfähigkeit – eine ausgesgrenzte Person. Nur solche ›Randfiguren‹ können versuchen, die Kluft zwischen den jeweiligen Kulturen zu überbrücken, könnte sich der Zuschauer denken. Die (fremde) Frau kann in der Si-

tuation nicht wirklich für sich entscheiden und bleibt eine Art Spielzeug: des Schicksals, der Gesellschaft, des Mannes.⁴⁸

FAZIT

Nach einer Zeit der ethnischen und kulturellen Entmischung der Kriegs- und Nachkriegsjahre ist in Polen nach der Wende ein Prozess der neuen Vermischung in vollem Gange. Das Land wird zu den Regionen der sog. »neuen Polykulturalität« gezählt.⁴⁹ Einerseits entdeckt Polen die ›alten‹ Minderheiten wieder, die seit Jahrhunderten auf seinem Gebiet lebten, andererseits sieht es sich mit neuen Immigranten (oder Flüchtlingen) konfrontiert, die zum Teil da bleiben (wollen). Mit der Öffnung der Grenzen in Ostmitteleuropa und der Zunahme an Migrationen wächst einerseits die ethnische und kulturelle Diversität (und sie wird auch gefeiert), andererseits auch die Fremdenfeindlichkeit. Die neue gesellschaftliche Konstellation (die Sichtbarkeit der alten Minderheiten, der Zuzug von neuen) wird von einer Reihe rassistischer Handlungen begleitet. Im Fall der neuen Polykulturalität – so die Forscher – fehlt es der Aufnahmegerellschaft noch an fertigen Handlungsmustern für Kontakte mit Ausländern, sie tendiert eher zu einer Einschränkung der Interaktionen. (Winiarska 2012: 303)

In einer besonders heiklen Situation befinden sich in Polen die in den letzten Jahrzehnten zugewanderten Roma, während die polnischen Roma von der Mehrheitsgesellschaft einigermaßen akzeptiert werden. Zur Sprache kommen verschiedene exkludierende Diskurse: sowohl der staatliche als auch der ethnonationalistische. Bemerkenswert ist, dass sich die polnische Öffentlichkeit zur gleichen Zeit bejahend (in der gefeierten Film-Produktion PAPUSZA) und ablehnend (Prozess gegen rumänische Roma in Wrocław) der Roma-Minderheit gegenüber positioniert. Es entsteht eine deutliche Spaltung in ›unsere‹ und ›nicht unsere‹ Romani Bürger. (Vgl. Środa 2014) Das Paradoxon lässt sich zum Teil mit der Autochthonität der polnischen Roma erklären, es weist jedoch auf eine nach wie vor große gesellschaftliche Distanz den Immigranten gegenüber und den Roma insbesondere hin. In einer Ausgabe der Wochenzeitung *Wprost* aus dem Jahr 2010 mit dem Titel *Rasizm po polsku* (Rassismus auf polnische Art) wird Migranten gegenüber Folgendes diagnostiziert: »Ihre Hautfarbe stört uns nicht im

48 Der Film sollte zuerst den Titel »Tamagotchi« tragen, vgl. http://www.canal plus.pl/film-moja-krew_33749 (Zugriff: 06.06.2014).

49 Vgl. Kempny/Kapciak/Lodziński 1997 sowie Winiarska 2012.

TV. Schlimmer ist es auf der Straße.⁵⁰ Diese generell auf alle Migranten bezogene Aussage, trifft auch auf die Romani Zuwanderer zu. Sie scheinen in der Öffentlichkeit (genau: auf den Straßen) sichtbarer als andere zu sein.

Während die Vietnamesen unter den neuen Migranten eine privilegierte Gruppe sind (sie wecken fast nur positive Assoziationen), halten sich sehr viele von ihnen aufgrund der restriktiven Visapolitik illegal in Polen auf. Die gefährliche Situation der Illegalität, die extreme Ungleichheit bedeutet und Gewalt zulässt, wird in dem polnischen Film der letzten Jahre diskutiert. Auch obwohl solche Personen wie Lana Nguyen (eine in Vietnam geborene Modedesignerin) in Polen Karriere machen, bleibt sie immer noch eine Ausnahme.

Es gibt in Polen immer noch keinen vietnamesischen Roman als Pendant z. B. zu der deutschen interkulturellen Literatur (ein Versuch eines solchen wurde in Tschechien gestartet), immer wahrnehmbarer werden aber Stimmen der ›alten Minderheiten‹, Personen mit doppelter nationaler oder ethnischer Identität. Dies hat sicherlich die Regelung der Minderheitenrechte in Polen nach dem Beitritt in die EU deutlich begünstigt. Seit Jahren sind Schriftsteller/innen aus der Doppelstadt Cieszyn/Těšín als zweisprachige Autor/innen und Übersetzer/innen tätig (u. a. Renata Putzlacher/ova und Bogdan Trojak). Es kommen auch neue hinzu: Der Lyriker Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki verwendet in seinen Gedichten nicht nur ukrainische Lexeme, sondern widmet sich mittlerweile direkt der Geschichte seiner ukrainischen Familie nach der Aktion Weichsel (1947); der aus Białystok stammende Ignacy Karpowicz lässt in seinem neuesten Roman (*Sońka*, 2014) die Sprache seiner Großeltern (und seiner Kindheit) erklingen: das Weißrussische; ein junger Pop-Sänger, Igor Herbut, hält bei seinen Auftritten (insbesondere bei großen Konzerten, die auch im TV gezeigt werden) die lemksische Flagge in der Hand.

Einerseits gibt es in Polen ein fast als Mode zu diagnostizierendes Interesse an der wiedergekommenen und neuen Diversität, andererseits bleibt die gesellschaftliche Distanz den Minderheiten gegenüber relativ groß und führt immer öfters zu fremdenfeindlichen bzw. rassistischen Übergriffen.

50 »Ich kolor skóry nie przeszkadza nam w telewizji. Gorzej jest na ulicy«, vgl. Bojar/Kim 2010. Der Artikel hält fest, dass es in Polen in der Regel keinen Systemrassismus gibt, sondern einen kulturellen Rassismus, welcher auf der Überzeugung basiert, Polen sei zivilisierter als andere Länder.

LITERATUR

- Balibar, Étienne (1998): »Gibt es einen ›Neo-Rassismus‹?« In: Étienne Balibar/Immanuel Walerstein, *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg, 23-39.
- Bielefeld, Ulrich (1998) (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg.
- Bojar, Anna/Kim, Renata (2010): »Rasizm nasz powszedni«. In: *Wprost*, Nr. 49, 48-51.
- Budyta-Budzyńska, Małgorzata (2003): *Mniejszości narodowe – bogactwo czy problem? Instytucjonalizacja mniejszości narodowych w Polsce w latach 1989-2002*. Warszawa.
- Bukowiec, Paweł/Siwor, Dorota (2010) (Hg.): *Etniczność – tożsamość – literatura*. Kraków.
- Chazbijewicz, Selim (2010): »W poszukiwaniu utraconej Rzeczypospolitej. Polska jedno- czy wielokulturowa?«. In: Robert Kusek/Joanna Sanetra-Szeliga (Hg.), *W stronę nowej wielokulturowości / Towards a new multiculturalism*. Kraków, 17-33.
- Czapliński, Przemysław (2013): »Kontury mobilności«. In: Przemysław Czapliński/Renata Makarska/Marta Tomczok (Hg.), *Poetyka migracji. Doświadczenie granic w kulturze polskiej XX i XXI wieku*. Katowice, 9-42.
- Czapliński, Przemysław (2014): »Jak literatura nas uwalnia«. In: *Gazeta Wyborcza* 15.04.2014, http://wyborcza.pl/1,137504,15801629,Jak_literatura_nas_uwalnia.html (Zugriff: 19.04.2014).
- Dudra, Stefan/Nitschke, Bernadetta (2010) (Hg.): *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej*. Kraków.
- Eisler, Jerzy (2008): *Polskie miesiące czyli kryzys(y) w PRL*. Warszawa.
- Esser, Hartmut (2010): »Ethnische Ungleichheit, ethnische Differenzierung und moderne Gesellschaft«. In: Marion Müller/Dariusz Zifonun (Hg.), *Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration*. Wiesbaden, 371-398.
- Grzymała-Kazłowska, Aleksandra (2007): *Konstruowanie innego. Wizerunki imigrantów w Polsce*. Warszawa.
- Halik, Teresa (2006): *Migrancka społeczność Wietnamczyków w Polsce w świetle polityki państwa i ocen społecznych*. Poznań.
- Halik, Teresa/Nowicka, Ewa (2002): *Wietnamczycy w Polsce: integracja czy izolacja?* Warszawa.
- Jarosz, Maria (2005): *Macht, Privilegien, Korruption. Die polnische Gesellschaft 15 Jahre nach der Wende*. Wiesbaden.

- Jarosz, Maria (2008) (Hg.): *Wykluczeni, Wymiar społeczny, materialny i etniczny*. Warszawa.
- Jasińska-Kania, Aleksandra (2009): »Wykluczanie z narodu: dystanse społeczne wobec mniejszości narodowych i migrantów«. In: Aleksandra Jasińska-Kania/Sławomir Łodziński (Hg.), *Obszary wykluczenia etnicznego w Polsce. Mniejszości narodowe, imigranci, uchodźcy*. Warszawa, 39-57.
- Jasińska-Kania, Aleksandra/Łodziński, Sławomir (2009) (Hg.): *Obszary wykluczenia etnicznego w Polsce. Mniejszości narodowe, imigranci, uchodźcy*. Warszawa.
- Kempny, Marian/Kapciak, Alina/Łodziński, Sławomir (1997) (Hg.): *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*. Warszawa.
- Kornak, Marcin (2013): *Brunatna księga 2011-2012*. Warszawa.
- Kosowicz Agnieszka/Anna Maciejko (2008): *Integracja uchodźców w Polsce w liczbach*. Warszawa.
- Kusek, Robert/Sanetra-Szeliga, Joanna (2010) (Hg.): *W stronę nowej wielokulturowości / Towards a new multiculturalism*. Kraków.
- Kuźniak, Angelika (2013): *Papusza*. Wołowiec.
- Łodziński, Sławomir (2005): *Równość i różnica. Mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989 roku*. Warszawa.
- Łodziński, Sławomir (2009): »Uchodźcy w Polsce. Mechanizmy wykluczania etnicznego«. In: Aleksandra Jasińska-Kania/Sławomir Łodziński (2009), *Obszary wykluczenia etnicznego w Polsce. Mniejszości narodowe, imigranci, uchodźcy*. Warszawa, 181-203.
- Łodziński, Sławomir (2010): »Polityka wobec mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce w latach 1945-2008«. In: Stefan Dudra/Berndetta Nitschke (Hg.), *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej*. Kraków, 13-34.
- Madajczyk, Piotr (2001): *Niemcy polscy 1944-1989*. Warszawa.
- Makarska, Renata (2012): »Das Leben in der Asymmetrie. Bronisława Wajs und Mariella Mehr«. In: Susi K. Frank/Cornelia Ruhe/Alexander Schmitz (Hg.), *Integration und Explosion. Perspektiven auf die Kultursemiotik Jurij Lotmans*. Bielefeld, 307-322.
- Makarska, Renata (2014): »Neue Polykulturalität in Zentraleuropa. Tschecho-Vietnamesen zwischen Inklusion und Exklusion«. In: Tanja Zimmermann (Hg.), »Brüderlichkeit« und »Bruderzwist«. *Mediale Inszenierungen des Aufbaus und des Niedergangs politischer Gemeinschaften in Ost- und Südosteuropa*. Göttingen, 497-517.

- Nitschke, Bernadetta (2010): »Mniejszości narodowe. Niemcy«. In: Stefan Dudra/Bernadetta Nitschke (Hg.), *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej. Wybrane elementy polityki państwa*. Kraków, 37-65.
- Nowicka, Ewa/Łodziński, Sławomir (2001): *U progu otwartego świata. Początek polskości i nastawienia Polaków wobec cudzoziemców w latach 1988-1998*. Kraków.
- Pełczyński, Grzegorz (1995): *Najmniejsza mniejszość. Rzecz o Karaimach polskich*. Warszawa.
- Sakson, Andrzej (2010): »Przedmowa«. In: Stefan Dudra/Berndetta Nitschke (Hg.), *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej*. Kraków, 11-12.
- Środa, Magdalena (2014): »Nasi i nie nasi Cyganie«. *Gazeta Wyborcza* 22.01.2014, http://wyborcza.pl/1,75968,15314066,Nasi_i_nie_nasi_Cyganie.html#ixzz2r6R5QxZN (Zugriff: 17.04.2014).
- Talewicz-Kwiatkowska, Joanna (2010): »Romowie w Polsce – problemy i wyzwania«. In: Robert Kusek/Joanna Sanetra-Szeliga (Hg.), *W stronę nowej wielokulturowości*. Kraków, 114-130.
- USTAWA z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz. U. z dnia 31 stycznia 2005 r.), <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20050170141> (Zugriff: 03.11.2013).
- Winiarska Aleksandra (2012): »Polacy i imigranci obok siebie – międzyetniczne relacje sąsiedzkie w Warszawie«. In: Paweł Kaczmareczyk/Magdalena Lesińska (Hg.), *Krajobrazy migracyjne Polski*. Bd. 1. Warszawa, 301-332.
- Zwengel, Almut (2010): »Von kulturellen Differenzen zur Kultur der Differenz. Überlegungen zu einem Paradigmenwechsel«. In: Marion Müller/Dariuš Zifonun (Hg.), *Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration*. Wiesbaden, 451-465.

Filme

- HANOI-WARSZAWA (2009) (PL; Regie: Katarzyna Klimkiewicz).
- MOJA KREW (2009) (PL; Regie: Marcin Wrona).
- PAPUSZA (2013) (PL; Regie: Joanna Kos-Krauze/Krzysztof Krauze).

Extremismus- und Rassismusprävention im 21. Jahrhundert

Erfahrungen aus der Praxis

REGINA BOSSERT/LARS LEGATH

EINLEITUNG¹

»Ich brauch' keinen Griechen, um gut essen zu gehen,
keinen Nigger, um beim Fußball Tore zu seh'n.
Ich will auch kein Arbeiter bei den Türken sein,
ich will, dass wir uns vom fremden Pack befrei'n.«

Mit diesen Worten beginnt das Lied »Tritt rein« der rechtsextremistischen Band *Reichssturm*.² Der Rassismus³ greift nicht nur kulturelle Zuschreibungen auf, sondern bedient sich auch klassisch-biologistischer Denkweisen. Neben kulturellen Zuschreibungen werden direkte Zusammenhänge zwischen der Zugehörigkeit zu einer angeblichen schwarzen ›Rasse‹ und dem fußballerischen Talent gezogen. Außerdem fordern die Verfasser, dass man sich vom »fremden Pack« befreien solle. Mit dieser Forderung werden Etabliertenvorrechte proklamiert, die,

1 Redaktionsschluss des Textes Oktober 2011.

2 Das Lied wurde zum ersten Mal im Jahr 1996 auf dem Album *Heim ins Reich* veröffentlicht.

3 Rassismus wird hierbei, der Definition Wilhelm Heitmeyers folgend, als ein Element des Syndroms der gruppenbezogenen Fremdenfeindlichkeit gesehen. Zu diesem Konzept siehe die Homepage des Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld: <http://www.uni-bielefeld.de/ikg/projekte/GMF/index.htm> (Zugriff: 05.06.2011).

in Verbindung mit der sehr deutlich geäußerten Fremdenfeindlichkeit, auf die ideologische Gesinnung der Verfasser schließen lassen.

Das Lied soll als Beispiel dafür dienen, in welcher Weise Jugendliche mit rassistischem Gedankengut in Kontakt kommen können. Typisch für die Werbestrategien extremistischer Gruppierungen ist es dabei, dass die menschenverachtenden Inhalte des Textes mithilfe von Musik transportiert werden. Musik wird so häufig zur Einstiegsdroge in die rechtsextremistische Szene.⁴ Doch Jugendliche kommen in ihrem Alltag nicht nur mit solch klar formulierter Menschenverachtung in Berührung. Viel häufiger können sie auf rassistische Vorurteile und Meinungen treffen, die für sie viel schwieriger als solche zu identifizieren sind. So versuchen rechtsextremistische Gruppierungen, die Aufmerksamkeit der Jugendlichen mit scheinbar ‚harmlosen‘ Werbeangeboten zu erregen. Die *Jungen Nationaldemokraten*, die Jugendorganisation der NPD, gab im Juli 2009 einen Comic heraus, der sich unter dem Titel *Enten und Hühner* der angeblichen Gefahr der ‚Überfremdung‘ einer Gesellschaft widmet. Als Ziel formulieren die Herausgeber hierbei die Aufforderung: »Setzen wir nach der Musikoffensive nun also zur Comicoffensive an den Schulhöfen an.« Doch nicht nur Musik und Printmedien werden von Rechtsextremisten für ihre Zwecke missbraucht. Auch das Internet und die sozialen Netzwerke spielen in den letzten Jahren eine immer wichtigere Rolle bei der Nachwuchsrekrutierung.⁵ Selbstgedrehte Werbefilme für Zeltfahrten auf YouTube oder die Kontaktaufnahme über SchülerVZ oder Facebook sind nur zwei Möglichkeiten, wie Kinder und Jugendliche im Internet mit rechtsextremistischem Gedankengut in Berührung kommen können. Diese Beispiele illustrieren, wie leicht und auf wie vielfältige Weisen Extremisten versuchen, ihre Ideologie zu verbreiten. Dabei geraten besonders Jugendliche und zum Teil auch schon Kinder in den Fokus. Diese erkennen aufgrund der geschickten Tarnung der Inhalte hinter scheinbar alltäglichen Kommunikationsformen nur schwer die wirklichen Hintergründe vieler Werbeversuche. Auf diese neuen Formen der Anwerbung und die Erweiterung um jüngere Zielgruppen muss Präventionsarbeit gegen politische Extremismen und Rassismus reagieren.

4 Nähere Informationen zum Thema rechtsextremistische Musik siehe <http://www.netzgegen-nazis.de/lexikontext/rechtsextreme-musik> (Zugriff: 05.06.2011). Zur wirtschaftlichen Bedeutung der Musikszenen siehe Flad 2006.

5 Thomas Pfeiffer betont in diesem Zusammenhang, dass auch hier Musik genutzt wird, um die Attraktivität eines Internetauftritts zu erhöhen, vgl. hierzu Pfeiffer 2009.

TEAM MEX. MIT ZIVILCOURAGE GEGEN EXTREMISMUS

Dieser Herausforderung stellt sich das im Herbst 2008 gestartete Projekt »Team meX. Mit Zivilcourage gegen Extremismus«⁶, dessen Konzept und Ziele hier vorgestellt werden. Ein besonderer Schwerpunkt liegt dabei auf dem Teilprojekt Rechtsextremismusprävention. Das von der Baden-Württemberg Stiftung finanzierte Projekt, welches von der Landeszentrale für politische Bildung durchgeführt und vom Landesamt für Verfassungsschutz als Projektpartner fachlich begleitet wird, versucht, auf die neuen Herausforderungen im digitalen Zeitalter zu reagieren. Insgesamt umfasst das Gesamtprojekt drei Teilprojekte. Zum einen gibt die Landeszentrale für politische Bildung in Zusammenarbeit mit dem Verlag Herder eine »Grundrechtefibel« für alle Dritt- und Viertklässler Baden-Württembergs heraus. Diese soll bereits in den ersten Schuljahren die Basis für eine demokratische Einstellung legen, indem die Inhalte und Relevanz der Grundrechte unserer Verfassung kind- und altersgerecht erklärt werden. Zum zweiten existiert seit Herbst 2010 das »Team meX. Islamismusprävention«, das deutschlandweit Modellcharakter besitzt. Die dritte Säule bildet das »Team meX. Rechtsextremismusprävention«. Alle drei Angebote verfolgen das gemeinsame Ziel, Jugendliche durch frühzeitige Aufklärung über die Bedeutung der Grund- und Menschenrechte in unserer Verfassung besser vor extremistischen Gefahren zu schützen. Die Vermittlung demokratischer Werte als zentraler Baustein der Projektkonzeption soll die Entwicklung einer demokratischen Grundhaltung bei den Jugendlichen fördern und so das Abrutschen in eine extremistische Szene, gleich welcher spezifischer Ausprägung, verhindern. Um dies zu erreichen, sollen besonders die soziale und politische Handlungskompetenz gestärkt werden.

Kurz gefasst können drei Ziele benannt werden: Erstens sollen die Jugendlichen Vorurteile erkennen und hinterfragen lernen (Urteilsfähigkeit), zweitens soll ein argumentativer Umgang mit antidemokratischen Ansichten eingeübt werden (Handlungsfähigkeit), um so, drittens, zivilgesellschaftliches Engagement gegen Extremismus (Methodenkompetenz) zu fördern.

6 Für weitere Informationen zum »Team meX« siehe den Internetauftritt des Projekts, www.team-mex.de.

TEAM MEX. RECHTSEXTREMISMUSPRÄVENTION

Um diese Ziele zu erreichen, bietet das »Team meX« verschiedene Angebote für Jugendliche und Multiplikatoren zum Thema Rechtsextremismusprävention an. Die Angebote für Jugendliche werden an allen Schulformen und in der außerschulischen Jugend- und Bildungsarbeit durchgeführt. Hauptzielgruppe der Angebote, dem Sinn eines Präventionsprojektes folgend, sind Jugendliche, die keine rechtsextremistischen Einstellungen haben.⁷ Diese sollen in ihrer demokratischen Grundhaltung bestärkt und zu Zivilcourage ermutigt werden. Diejenigen, die bereits mit rassistischem oder fremdenfeindlichem Gedankengut in Berührung gekommen sind oder sogar bereits damit sympathisieren, sollen dazu ange regt werden die eigenen Positionen zu hinterfragen. Den Schwerpunkt der Projektangebote bilden zwei Projekttage, mit einem Plan- bzw. Rollenspiel als zentralem Bestandteil. Diese Methode wurde bewusst gewählt, da sie die Jugendlichen vor die Herausforderung stellt, sich durch die Simulation einer alltagsnahen Situation aus verschiedenen Perspektiven mit dieser zu beschäftigen.⁸ Die sich entwickelnden Konflikte sollen gemeinsam diskutiert werden und am Ende zu einer Entscheidung führen. In der abschließenden Reflexionsphase berichten die Jugendlichen über ihre Erfahrungen und reflektieren die getroffenen Entscheidungen. Die Methode bietet zum einen den Vorteil, dass die Teilnehmenden in einem risikofreien Raum Entscheidungen ausprobieren können, die für sie keine direkten Konsequenzen nach sich ziehen. Zum anderen erleichtern die gemachten Erfahrungen aus der Planspielphase die Aufnahme der thematischen Schwerpunkte. Diese unterscheiden sich bei den beiden angebotenen Planspielen aufgrund der jeweils angesprochenen Altersgruppen.

Das Planspiel *Wer gewinnt in Wirlingen?* ist für Kinder zwischen 11 und 14 Jahren gedacht und richtet sich somit an eine für die politische Bildungsarbeit verhältnismäßig junge Zielgruppe. Das Thema Rechtsextremismusprävention wird daher über die sozialen Mechanismen, die der Entstehung von Extremismus zugrunde liegen, in einem sehr spielerischen Szenario thematisiert: Im Wald von Wirlingen leben zwei Gruppen – die Mirlinger und die Ihrlinger –, die wenig voneinander wissen und kaum miteinander reden. Und das, obwohl sie alle von derselben Ressource, dem Tschaka-Vogel, leben und jede Entscheidung der ei-

7 Diese sogenannte Gruppe der ›Normaljugendlichen‹ kann als eine von vier potentiellen Zielgruppen benannt werden. Zu den Charakteristika dieser und der anderen Gruppen vgl. Frech 2008.

8 Zur Methode des Planspiel vgl. den Beitrag auf der Seite des Methodenpools der Universität Köln Reich 2008.

nen unmittelbare Auswirkungen auf die Lebensbedingungen der anderen Gruppe haben. Es kommt zu Schuldzuweisungen, man fühlt sich als Opfer und schon nimmt die Dynamik ihren Lauf...

Durch das Planspiel werden die Kinder auf die Gefahren von Vorurteilen, Ausgrenzung und Diskriminierung aufmerksam gemacht und dagegen sensibilisiert. Hierbei spielen besonders die gemachten Erfahrungen eine wichtige Rolle, da die Gefahren und ihre Auswirkungen für die Kinder besser begreifbar werden. In der anschließenden Auswertungsrunde werden die Bezüge zur Entstehung von extremistischem Gedankengut, aber auch zu Mobbing und anderen Formen der Diskriminierung mit den Kindern besprochen.

Stärker als bei *Wer gewinnt in Wirlingen?* steht das Thema Rechtsextremismus beim zweiten Projekttag *Soundcheck* im Fokus. Das Angebot richtet sich an Jugendliche zwischen 14 und 18 Jahren. Simuliert wird hierbei die Situation, dass eine Band beim Schulfest auftreten will, die seit kurzem mit rechtslastiger Musik und einem verdächtigen Logo, einer leicht abgewandelten ›Schwarzen Sonne‹, auf ihrer My-Space-Seite aufgefallen ist. Im vergangenen Jahr hatte die Band – damals waren noch keine rechten Bezüge erkennbar – das Schülerbandfestival gewonnen und soll in diesem Jahr als Zugpferd der Veranstaltung dienen. Die Jugendlichen simulieren eine Schülerratssitzung, an deren Ende eine Entscheidung darüber steht, ob die Band auftreten darf oder nicht. Die Teilnehmer schlüpfen dafür in unterschiedliche Rollen. Die Rollenprofile reichen vom Bandmitglied, über die Ex-Freundin eines Bandmitglieds bis hin zu einer strikten Gegnerin des Auftritts. Die Jugendlichen haben die Möglichkeit – neben den beiden Lösungen, dass die Band entweder ohne Einschränkungen oder gar nicht auftreten darf – Kompromisse und Bedingungen auszuhandeln, unter denen ein Auftritt in Frage kommt. Der Projekttag klärt die Jugendlichen über Werbestrategien extremistischer Gruppierungen auf. Thematisiert wird insbesondere die wichtige Rolle, die Musik bei der Verbreitung politischer Botschaften spielen kann.

Neben der Musik und der Nutzung der neuen Medien geht es auch um den in der rechten Szene gepflegten Lifestyle.⁹ So werden z. B. von Rechtsextremisten bevorzugte Kleidungsmarken oder Symbole und Zahlenkombinationen der rechten Szene benannt.¹⁰ Mit diesen Informationen soll die Urteilsfähigkeit der Schü-

9 Zu diesen Themen und zu den aktuellen Veränderungen innerhalb der rechten Szene vgl. Staud 2006.

10 Eine beliebte Kleidungsmarke ist aufgrund der enthaltenen Buchstabenkombination »nsdap« die Marke Consdaple, als Beispiel für Zahlenkombinationen sind die »18« (»Adolf Hitler«) und die »88« (»Heil Hitler«) zu nennen. Ein in der rechten Szene be-

ler gestärkt werden. Am Ende des Projekttages reflektieren die Jugendlichen die im Planspiel gemachten Erfahrungen und diskutieren Handlungsoptionen, wenn sie im eigenen Umfeld – in der Schule, im Freundeskreis oder in der Kommune – mit rechtsextremen Einstellungen, Äußerungen oder Vorfällen konfrontiert sind.

Neben den beiden Angeboten für Jugendliche, bietet das »Team meX. Rechtsextremismusprävention« auch Veranstaltungen für Multiplikatoren der schulischen und außerschulischen Bildungsarbeit an. Neben Vorträgen zu verschiedenen Aspekten des Themas Rechtsextremismus, z. B. zu Erscheinungsformen und der »Erlebniswelt Rechtsextremismus«¹¹ oder zu Aktivitäten und Organisationsformen der rechtsextremistischen Szene in Baden-Württemberg, können Fortbildungen besucht werden, die zur eigenständigen Anleitung der beschriebenen Planspiele befähigen. Gerade durch diese Seminare soll die Nachhaltigkeit der Projektangebote gesteigert werden.

FAZIT

Am Beginn des Artikels wurde gezeigt, dass nach wie vor ein dringender Bedarf nach Präventionsprojekten im Bereich Rechtsextremismusprävention besteht. Dabei schließt Präventionsarbeit gegen extrem rechte Einstellungen implizit und explizit auch Rassismusprävention ein. »Team meX« versucht, mit seinen Angeboten auf die sich verändernden Werbestrategien der extrem rechten Szene zu reagieren. Die Nutzung von Rollen- und Planspielen als Methoden der politischen Bildungsarbeit bewähren sich hierfür: Durch das eigene Erleben in fremden Rollen lassen sich die Jugendlichen auf einen Perspektivenwechsel ein, der eine Diskussion befördert und neue Sichtweisen eröffnet. Durch das Aufzeigen zivilcouragierter Handlungsmöglichkeiten erfahren die Jugendlichen Selbstwirksamkeit. Sie erleben, dass sie selbst einen wichtigen Beitrag zu einer vielfältigen und von gegenseitigem Respekt geprägten Gesellschaft leisten können. Mit den Angeboten des Projektes soll bei den Jugendlichen ein Impuls gesetzt werden, der in den Alltag hineinwirkt. Gelingt dies, trägt das Projekt als ein Mosaikstein

liebstes Symbol ist das »Sonnenrad«, das aufgrund seiner nicht-strafrechtlichen Relevanz von Rechtsextremen als Ersatz für das Hakenkreuz verwendet wird.

11 Der Begriff folgt dem Titel des Buches Glaser/Pfeiffer 2007. Hierin werden neben den verschiedenen Facetten der rechten Szene auch mögliche Handlungsstrategien gegen Rechtsextremismus anhand von ausgewählten Projekten vorgestellt.

von vielen zur Bekämpfung rassistischer Vorurteile und Fremdenfeindlichkeit in unserer Gesellschaft bei.

[INTERVIEW]

Ist Team meX ein einmaliges Projekt in der Bundesrepublik oder gibt es in anderen Bundesländern ähnliche Initiativen?

Es gibt in fast allen Bundesländern Initiativen und Projekte zum Thema Rechtsextremismusprävention. Getragen werden diese von staatlichen und zivilgesellschaftlichen Institutionen. Die Angebote sind breit gefächert: Die Palette reicht von Projekttagen für Jugendliche über Vorträge und Seminare für Lehrkräfte bis hin zu Ausstellungen. In den meisten Bundesländern gibt es mittlerweile Bündnisse der jeweils aktiven Einrichtungen und Initiativen, um die Arbeit gegen Rechtsextremismus zu koordinieren und zu vernetzen. In Baden-Württemberg besteht das „Landesnetzwerk für Demokratieentwicklung und Menschenrechte – gegen Rechtsextremismus und Menschenfeindlichkeit“, in dem auch die Landeszentrale für politische Bildung seit 2009 Mitglied ist.

An wie vielen Schulen und an welchen Schularten waren Sie in Baden-Württemberg tätig? Haben Sie Unterschiede zwischen Altersgruppen und/oder Schularten wahrgenommen? Haben Sie statistisches Material?

In zwei Schuljahren haben die freien Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Team meX in über 80 Einrichtungen in ganz Baden-Württemberg mehr als 200 Veranstaltungen durchgeführt. Projekttag, Vorträge und Seminare fanden in allen Schularten statt. Die Rückmeldungen zu den Veranstaltungen waren durchweg positiv. Direkt im Anschluss an die Projekttag füllten die Jugendlichen einen Fragebogen aus. Die Lehrkräfte konnten etwa zwei Wochen nach der Veranstaltung ihre Meinung zum Projekttag schriftlich rückmelden.

Aufgrund des komplexen Themas und der teils abstrakten Begriffe wie Demokratie, Meinungsfreiheit etc. fiel es älteren Schüler meist leichter, sich in die Materie hineinzuversetzen. Hier waren die Diskussionen in der Reflexionsphase natürlich auf einer anderen Ebene als dies bei jüngeren Jahrgangsstufen der Fall war. Trotzdem kann festgehalten werden, dass durch die Methode des Planspiels auch jüngere Schüler einen konkreteren Bezug herstellen konnten und dadurch

Demokratie erfahrbarer wurde. Hier lag es besonders an den Teamern, das richtige Niveau für eine Klasse zu finden. Die gleiche Feststellung gilt auch für die unterschiedlichen Schulformen. Zwischen dem Verlauf an einem Gymnasium und an einer Hauptschule gab es natürlich Unterschiede. Deshalb war es wichtig, den Projekttag an die jeweiligen Bedürfnisse der Schüler anzupassen.

Können Sie einen typischen Verlauf der beiden Planspiele schildern?

Einen typischen Verlauf zu benennen fällt eher schwer. Vielmehr haben die Klassen durch die offene Methode des Planspiels die Möglichkeit, den Verlauf selbst zu beeinflussen. Gerade bei *Soundcheck* liegt es an den Schülern, welche Argumente sie während der Diskussion finden, und besonders, zu welcher Entscheidung sie am Ende kommen. Das hat auch den Effekt gehabt, dass in der Reflexionsphase neben den eigentlichen Themen auch andere Bereiche, wie zum Beispiel Mobbing, angesprochen wurden. Ganz allgemein gesagt, gibt es aber immer eine Einarbeitungsphase, während der sich die Schüler mit ihren Rollen vertraut machen. Auf das anschließende Planspiel folgt eine erste kurze Reflexionsphase, in der es besonders darum geht, dass die Teilnehmer ihre ersten Eindrücke und Gefühle äußern können.

Sind Sie an den Schulen, an denen Sie im Rahmen von Team meX tätig waren, mit rechtsextremistischen Vorurteilen in Berührung gekommen? Diskutieren Sie mit den (älteren) Schülern auch radikale extremistische Angebote wie das zitierte Lied?

In den Angeboten für Jugendliche verzichten wir auf die Verwendung von Originalquellen, da wir die Schüler zum einen nicht mit diesen harten Beispielen konfrontieren wollen. Zum anderen war es für die Projektverantwortlichen wichtig, Beispiele zu nehmen, mit denen die Jugendlichen auch aus der rechtsextremistischen Szene heraus umworben werden. Für das Planspiel *Soundcheck* haben die Entwickler deshalb extra den Liedtext selbst verfasst. Dieser ist nicht so offen menschenverachtend wie das obige Lied, dafür könnte ein solcher Song in der Realität auf einer Schulhof-CD enthalten sein. Denn die eigentliche Gefahr für Jugendliche sind nicht unbedingt die offensichtlich stark ausländerfeindlichen oder antisemitischen Lieder, sondern vielmehr die Texte, die auf den ersten Blick harmlos erscheinen. Und um genau so ein Lied geht es bei *Soundcheck*.

Der Inhalt des Liedes ist aus einer bestimmten Perspektive heraus klar rechtsextremistisch, allerdings würde es aufgrund des Interpretationsspielraums als strafrechtlich nicht relevant eingestuft werden und wäre somit potenziell interessant für rechtsextremistische Werbeversuche.

In den Angeboten für Multiplikatoren könnten Originaltexte verwendet werden, um die Drastik einiger Musikstücke darzustellen. Aber auch hier erscheint es sinnvoller, eher die werbewirksameren Texte zu behandeln, als auf Extreme einzugehen.

Gerade bei der Frage, ob die Schüler bereits Erfahrungen mit Rechtsextremismus gemacht haben, bestätigt sich die Annahme, dass der Zugang über Musik am verbreitetsten ist. So haben viele bereits von einer rechtsextremistischen Musikband gehört oder kennen einige Musiktitel. Nicht nur bei den Veranstaltungen in den Schulen, sondern auch bei den Multiplikatorenveranstaltungen gab es immer wieder Erfahrungen mit Vorurteilen gegenüber bestimmte Gruppen. Eine offen zur Schau gestellte rechtsextremistische Einstellung haben wir hingegen glücklicherweise eher selten erlebt.

Wie reagieren Schüler, die selbst bereits Erfahrung mit rassistisch/fremdenfeindlich motivierter Diskriminierung gemacht haben?

Das ist schwer einzuschätzen. Das Verhalten einer Person während der Projekttage kann natürlich mit den gemachten Erfahrungen in Beziehung stehen, allerdings können auch ganz andere Gründe für ein bestimmtes Verhalten ursächlich sein. In den Fällen, in denen ich vermuten würde, dass besonders die Erlebnisse für das Verhalten verantwortlich waren, gab es ein weites Spektrum von Reaktionen. Häufig arbeiteten Personen, die Erfahrungen dieser Art sammeln mussten, sehr gut mit und versuchten diese mitzuteilen. Das führte teilweise zu großem Erstaunen in den Klassen, da die Klassengemeinschaft nicht immer wusste, was dem Mitschüler zugestoßen war. Es gibt aber auch die Fälle, dass sich die Betroffenen während des Projekttages in sich zurückziehen und versuchen, das ganze Thema nicht zu sehr an sich herankommen zu lassen.

Welche Reaktionen erhalten Sie von Lehrern, Eltern, Schülern?

Da wir meist nur für einen Vormittag in der jeweiligen Schule sind, haben wir mit den Eltern eigentlich keinen Kontakt. Die Rückmeldungen, die wir im Rah-

men von Vorträgen bekommen haben, waren immer sehr positiv. Die Schüler hingegen reagieren sehr unterschiedlich auf die Projekttage. Hier hat sich gezeigt, dass die Rückmeldungen besser waren, wenn der Projekttag in den Schulunterricht integriert war und die Schule die Veranstaltung richtig angekündigt hat. Es gab z. B. den Fall, dass den Schülern gesagt wurde, dass es am Projekttag darum gehen werde, Spiele zu spielen. In dieser Klasse war die Ernüchterung natürlich groß, als sich herausstellte, dass es ein thematischer Vormittag sein würde mit einem Planspiel zum Thema Rechtsextremismus. Entsprechend wurde dieser Vormittag sowohl für die Schüler als auch für die Teamer ziemlich lang. Einige Schüler waren auch aus anderen Gründen abweisend gegenüber unseren Angeboten eingestellt, vom Großteil der Schüler bekamen wir allerdings positive Rückmeldungen.

Bei den Lehrkräften hängen die Reaktionen auch von der Voreinstellung ab. Wir führen vor jedem Projekttag ein kurzes Vorgespräch mit den Lehrkräften, um einerseits die organisatorischen Details zu besprechen und andererseits um eine Einschätzung der Klasse zu bekommen. In manchen Fällen ist dabei festzustellen, dass Lehrkräfte ein verzerrtes Bild von ihrer Klasse haben. So werden manchmal rechtsextreme Einstellungen nicht wahrgenommen, obwohl sie teils offen zur Schau gestellt werden oder andersherum. Im Gespräch direkt nach dem Projekttag sind diese Lehrkräfte dann oft überrascht, wenn wir unsere Beobachtungen mit ihnen besprechen. Häufig bekommen wir auch die Rückmeldung, dass die Lehrkräfte beim Thema Rechtsextremismus aufgrund fehlender Sachkenntnisse, z. B. beim Thema Zeichen, Codes und Symbole, froh sind, dass es Angebote der Landeszentrale zu diesem Thema gibt. Viele Lehrer meinten deshalb auch, dass sie selbst auch etwas aus dem Projekttag mitnehmen konnten. In mehreren Fällen meinten die Lehrkräfte, dass sie durch die Projekttage ihre Klassen ganz anders wahrgenommen haben, als sie es im normalen Schulunterricht tun.

Gibt es einen Multiplikationseffekt, d. h. wird das Angebot zur Schulung wahrgenommen?

Es besteht die Möglichkeit für Lehrkräfte und andere Multiplikatorinnen und Multiplikatoren der Jugend- und Bildungsarbeit, ein Qualifizierungsseminar zur eigenständigen Durchführung der Rollen- und Planspiele zu buchen. In 2014 wird zudem der Projekttag *Soundcheck* als Broschüre mit allen zur Durchführung notwendigen Materialien herausgegeben, so dass Interessierte den Projekttag eigenständig mit ihrer Klasse oder Jugendgruppe durchführen können. Dane-

ben sollen die Projekttag die Jugendlichen und die anderen Teilnehmer der Angebote dazu ermutigen, sich weiter kritisch mit dem Thema Extremismus zu beschäftigen und so im Idealfall ein längerfristiges Engagement zu begründen. Insgesamt führte das Team meX seit Projektbeginn im Schuljahr 2009/2010 rund 500 Projekttag durch.

Aus wie vielen Personen bestand Ihr Team? Was war die Motivation der Mitglieder des Teams, sich an dem Projekt beteiligen?

Das Team besteht aus 21 Teamerinnen und Teamern, die alle Erfahrungen aus dem Bereich der Jugend- und Bildungsarbeit mitbringen. Für die Durchführung der Veranstaltungen des Team meX wurden sie vor dem Start der Angebote speziell geschult. Im Laufe des Projektes finden regelmäßige Reflexions- und Weiterbildungsseminare statt.

Gründe für das Engagement im Team meX liegen vermutlich bei jedem Teamer etwas unterschiedlich gelagert. Eine gemeinsame Motivation ist aber sicherlich der Wunsch, sich aktiv gegen Extremismus zu engagieren und sich für eine demokratische und plurale Gesellschaft einzusetzen.

Die erste Projektphase endete 2011. Wie können Sie die Ergebnisse des Projektes zusammenfassen? Inwiefern dient das Projekt der nachhaltigen Rechts-extremismusprävention? An wen können sich jetzt Lehrer wenden, um ähnliche Projekttag an ihren Schulen durchzuführen?

Das Projekt wurde von der Baden-Württemberg Stiftung erfreulicherweise für drei weitere Jahre finanziell gesichert, so dass interessierte Multiplikatorinnen und Multiplikatoren noch bis Ende 2014 Projekttag für Klassen und Jugendgruppen buchen können. Mit den oben beschriebenen Angeboten für Multiplikatoren soll zudem zur Nachhaltigkeit des Projektes beigetragen werden. Projekttag gegen Rechtsextremismus sind ein Mosaikstein in der Arbeit gegen rechts-extremistisches und menschenverachtendes Denken. Sie bieten Informationen, regen zum Nachdenken an und zeigen Möglichkeiten für zivilcourageutes Handeln auf. Das Thema sollte aber nach einem Projekttag nicht »abgehakt« sein – im Gegenteil! Ein Projekttag kann als Ausgangspunkt dienen für eine kontinuierliche Anstrengung gegen rassistisches und menschenfeindliches Gedankengut, an dem alle Beteiligten in Schule, Jugendarbeit und Kommune mitarbeiten. Nach Auslaufen des Team meX können Interessierte zum Beispiel beim »Netzwerk für

Demokratie und Courage« Projekttage gegen Rassismus und Menschenfeindlichkeit buchen.¹² Bei Beratungsbedarf stehen in Baden-Württemberg außerdem »Kompetent vor Ort für Demokratie. Beratungsnetzwerk gegen Rechtsextremismus«¹³ oder die »Online-Beratung gegen Rechtsextremismus« zur Verfügung.¹⁴

Was hat das Projekt Ihnen selbst gegeben? Gab es für Sie besondere Höhepunkte?

Einen wirklichen Höhepunkt gab es für uns eigentlich nicht. Vielmehr war jeder Projekttag ein kleiner Höhepunkt, an dessen Ende man das Gefühl hatte, bei den Jugendlichen etwas angestoßen zu haben.

LITERATUR

- Amadeu Antonio Stiftung: *Rechtsextreme Musik*, <http://www.netz-gegen-nazis.de/lexikontext/rechtsextreme-musik> (Zugriff: 05.06.2011).
- Flad, Henning (2006): »Zur Ökonomie der rechtsextremen Szene – Die Bedeutung des Handels mit Musik«. In: Andreas Klärner/Michael Kohlstruck (Hg.), *Moderner Rechtsextremismus in Deutschland*. Bonn, 102-115.
- Frech, Siegfried (2008): »Die rechtsextremistische Szene. Einstiege – Gegenstrategien – Ausstiege«. In: *Politik & Unterricht*, Heft 2, 4-11.
- Glaser, Stefan/Pfeiffer, Thomas (2007) (Hg.): *Erlebniswelt Rechtsextremismus. Menschenverachtung mit Unterhaltungswert. Hintergründe – Methoden – Praxis der Prävention*. Schwalbach/TS.
- Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld: Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (GMF), <http://www.uni-bielefeld.de/ikg/projekte/GMF/index.htm> (Zugriff: 05.06.2011).
- Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg: »Team mex – Mit Zivilcourage gegen Extremismus«. In: www.team-mex.de (Zugriff: 05.06.2011).
- Pfeiffer, Thomas (2009): »Virtuelle Gegenöffentlichkeit und Ausweg aus dem ›rechten Ghetto‹. Strategische Funktionen des Internets für den deutschen Rechtsextremismus«. In: Stephan Braun/Alexander Geisler/Martin Gerster

12 <http://www.netzwerk-courage.de>.

13 <http://www.kompetentvorort.de>.

14 <http://www.online-beratung-gegen-rechtsextremismus.de/index.php?id=26>.

- (Hg.), *Strategien der extremen Rechten. Hintergründe – Analysen – Antworten*. Wiesbaden, 290-309.
- Reich, Kersten (Hg.) (2008): *Methodenpool*. In: http://methodenpool.uni-koeln.de/planspiel/frameset_planspiel.html (Zugriff: 05.06.2011).
- Staud, Toralf (2006): *Moderne Nazis. Die neuen Rechten und der Aufstieg der NPD*. Köln.

Das Projekt Weltethos als Rassismusprophylaxe

STEPHAN SCHLENSOG

Im Oktober 2010 wurde in *Spiegel Online* von den Ergebnissen einer aktuellen Untersuchung der Friedrich-Ebert-Stiftung berichtet – auf seine Weise ein Zeugnis von der »Banalität des Rassismus«. (Ruf 2010) Der Autor des Artikels kommt zu dem Schluss: »Rassismus ist ein Phänomen aus der Mitte der Gesellschaft.« Ein Viertel der Deutschen, so die Verfasser, heißen »die Fiktion eines Volkes als Schicksalsgemeinschaft« gut. Interessanterweise gebe es aber »eine bemerkenswerte Kluft zwischen dem Misserfolg der Rechtsaußen-Parteien und den tatsächlichen Einstellungen der Deutschen [...] Die Wahlergebnisse mögen schlecht sein – die Haltung[en] der Radikalen sind aber weiter verbreitet als vielfach vermutet. Millionen Menschen, die den Vorwurf rechtsextremer Denkmuster wohl empört von sich weisen würden, sind der Studie zufolge durchaus chauvinistisch, ausländer- oder islamfeindlich, antisemitisch oder totalitären Gedanken zugetan.« Allein die These »Ich kann es gut verstehen, dass manchen Leuten Araber unangenehm sind« werde von 55,4 Prozent der Befragten unterschrieben, das seien satte 11,2 Prozentpunkte mehr als noch vor sieben Jahren. Dies zeigt nach Meinung des Autors gleich drei Dinge: »Erstens sind solche Thesen mehrheitsfähig, zweitens sind ›Araber‹ und ›Muslime‹ offensichtlich Reizworte, und drittens wird das Problem nicht kleiner.« Und er kommt deshalb zu dem Schluss: »Die Bedrohung der Demokratie ist nicht von den Rändern zu sehen, sondern aus der Mitte der Gesellschaft heraus.«

Dass in Sachen Integration von Migranten nicht nur ein großer Nachholbedarf, sondern auch ein gewisser Handlungsdruck besteht, steht außer Zweifel – und zwar schon lange. Und diejenigen, die täglich etwa bei der Arbeit mit Jugendlichen und in unseren Schulen mit diesen Fragen konfrontiert sind, werden dies bestätigen. Da wurden Fehler gemacht, da wurde auch einiges verschlafen,

und für manche wichtige Integrationsmaßnahmen fehlte oft auch schlicht der politische Wille. So ist es auf seine Weise auch symptomatisch, dass es Jahrzehnte gebraucht hat, um etwa Fragen wie islamischen Religionsunterricht oder die Ausbildung muslimischer Theologen nach unseren Standards auf die politische Agenda zu bringen. Erst 2012 wurden in Deutschland vier Zentren für Islamische Theologie (Tübingen, Münster/Osnabrück, Frankfurt/Gießen und Erlangen-Nürnberg) eröffnet, an denen die ersten Studierenden ihr Studium aufnehmen konnten. Und die brauchen dann wieder Jahre, bis sie endlich dort ankommen, wo man sie braucht: nämlich in Schulen, Moscheen, in unserer Gesellschaft. Und dann wird es weitere Jahre dauern, bis deren Arbeit endlich spürbare Wirkung entfaltet.

Man darf also, vor allem in diesen Fragen, nicht nur auf die Politik warten. Umso wichtiger sind Menschen, die selber Verantwortung übernehmen und Dinge anstoßen, für die Parteien, Kirchen und andere Organisationen – nicht selten aus konkurrierendem Eigeninteresse – zu träge und zu schwerfällig sind. Einer dieser Menschen ist der Baden-Badener Unternehmer Karl-Konrad Graf von der Groeben. Von der Lektüre eines Buches von Hans Küng angeregt, hat er gemeinsam mit seiner Frau im Jahr 1995 die Gründung unserer Tübinger Stiftung Weltethos ermöglicht.¹ Das Buch, das Graf Groeben seinerzeit gelesen hatte, heißt *Projekt Weltethos*, und es entstand 1989, also in einer Zeit der großen Umbrüche in Europa. Grundlage von *Projekt Weltethos* war unter anderem ein interreligiöses UNESCO-Kolloquium zum Thema »Weltreligionen, Menschenrechte und Weltfrieden«, wo erstmals Vertreter aller großer Weltreligionen über die Verantwortung ihrer Religionsgemeinschaften für den Weltfrieden diskutierten und – bei allen Unterschieden – viele Gemeinsamkeiten in Fragen des Ethos, der Werte und Maßstäbe, in ihren Religionen sahen. Das Kolloquium war die Geburtsstunde dessen, was später unter dem Thema »Weltethos« seine Kreise ziehen sollte.

Die Weltethos-Idee entstand vor dem Hintergrund großer weltpolitischer Veränderungen. Die vorrangigen Konflikt-Herausforderungen der Zukunft, so Küngs Überzeugung damals, seien nicht mehr Blockdenken und Großideologien in Ost und West, sondern die bedrohlichen Konfliktlinien werden mehr denn je entlang der kulturellen und der religiösen Grenzen verlaufen: nicht nur zwischen westlicher und islamischer Welt, sondern auch innerhalb der Kontinente und Nationen, in den Köpfen und Herzen der Menschen. Und um diese Konflikte zu entschärfen, gar zu verhindern, und um aufkeimendem Rassismus möglichst früh zu begegnen, brauche es Kenntnisse voneinander, Begegnung auf gleicher Au-

1 Informationen zur Stiftung und ihrer Arbeit finden sich unter www.weltethos.org.

genhöhe und in gegenseitigem Respekt, den kritischen Dialog. Und dies alles sei nicht nur notwendig, sondern auch möglich.

Schon damals widersprach Hans Küng damit entschieden dem US-Politologen Samuel Huntington, der mit seiner These vom unausweichlichen Zusammenprall der Kulturen landauf landab von sich reden gemacht hatte und damit vor allem nach den September-Anschlägen 2001 scheinbar plausible Deutungsmuster lieferte. Huntington ignorierte, dass Millionen von Menschen weltweit trotz unterschiedlichen Glaubens und unterschiedlicher Kultur auch friedlich zusammenleben. Und so sind nach seiner pessimistischen Vision interkulturelle Konflikte, ja sogar eine globale Großkonfrontation zwischen Islam (in Kooperation mit den Chinesen) und westlicher Welt unausweichlich und faktisch vorprogrammiert. Hans Küngs Slogan »Kein Weltfriede ohne Religionsfriede«, mit dem er sein Programm damals auf den Punkt brachte, leugnet dieses Konfliktpotential von Religionen und Kulturen keineswegs, im Gegenteil.

Hans Küng kommt mit der Weltethos-Idee zu den entgegen gesetzten Konsequenzen: Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen müssen mehr voneinander wissen, damit sie nicht nur wissen, was sie voneinander unterscheidet, sondern auch, was ihnen gemeinsam ist. Vor allem müssen wir lernen, dass uns besonders im Ethos mehr verbindet, als wir oft für möglich halten, auch wenn in den einzelnen Traditionen dieses Ethos je unterschiedlich begründet wird. Wenn wir danach fragen, welche Werte und Normen in unserer Gesellschaft und weltweit für ein friedliches Miteinander hilfreich sind, dann müssen wir diese Werte nicht neu erfinden, sondern wir müssen das vorhandene gemeinsame ethische Erbe der Religionen und Philosophien nur neu bewusst machen. Diese gemeinsamen Werte und Normen sind von grundlegender Bedeutung, nicht nur für das Leben des Einzelnen und in den Familien, sondern in unterschiedlichsten Bereichen unserer Gesellschaft: von den Schulen, über die Wirtschaft bis hin zu Politik, Sport und anderen Bereichen.

Seit gut zwanzig Jahren wird in Tübingen an der Weltethos-Thematik geforscht und gearbeitet. Seit beinahe 20 Jahren gibt es die Stiftung – mit Partnerorganisationen in der Schweiz, in Österreich, in Mexiko, Kolumbien und Brasilien – mit dem Ziel der Verbreitung und vor allem der lebenspraktischen Umsetzung dieser Idee. 2012 wurde zudem das von der Karl-Schlecht-Stiftung finanzierte Weltethos-Institut als An-Institut der Universität Tübingen ins Leben gerufen.²

2 Genauere Information zum »Weltethos-Institut« finden sich unter www.weltethos-institut.org.

Schon aus diesen wenigen Sätzen zur Weltethos-Programmatik wird deutlich, dass es sich dabei um ein ›pädagogisches‹ Projekt handelt, und zwar in einem ganz umfassenden Sinn, mit dem Ziel, bei den Menschen einen Bewusstseinswandel zu erreichen:

- Wir möchten Neugierde wecken auf andere Kulturen;
- wir möchten Wissen über die eigene und über fremde Kulturen und deren Werte vermitteln;
- wir möchten helfen, Vorurteile abzubauen, damit die angstfreie Begegnung in gegenseitigem Respekt möglich wird;
- wir möchten helfen, den konstruktiven Dialog der Religionen – von der Basis vor Ort bis zur internationalen Politik – voranzubringen;
- und wir möchten vor allem ein Bewusstsein dafür schaffen, dass wir uns bei all unseren unterschiedlichen Weltanschauungen auf einige grundlegende gemeinsame Werte verständigen können und müssen. Dafür leisten wir Grundlagenforschung, und dafür suchen wir Wege, dies unterschiedlichen Zielgruppen zu vermitteln, für Werte zu sensibilisieren und zu helfen, diese auch zu leben. Und damit möchten wir eben auch rassistischen Demagogen den Nährboden für ihre Parolen und Aktionen entziehen. Damit betreiben wir Rassismus-Prophylaxe, im besten Sinn des Wortes.

Viele kennen das Diktum des früheren Verfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.« Böckenförde wollte damit nichts anderes feststellen, als die Tatsache, dass eine Gesellschaft nur dann gut funktionieren kann, wenn – frei formuliert – alle bereit sind, sich auf gewisse Spielregeln des Zusammenlebens zu verständigen: Spielregeln, die nicht vorgeschrieben, nicht eingeklagt und die nicht erzwungen werden können. Oder anders gesagt: Kein Staat, keine Gesellschaft, keine Gemeinschaft, im Großen wie im Kleinen, funktioniert, ohne ein Minimum an gemeinsamen Werten, auf die sich die Mehrzahl der Beteiligten verständigt.

WERTE UND NORMEN FALLEN NICHT VOM HIMMEL

Auch wenn ethische Werte und Normen zu allen Zeiten in allen Kulturen im Namen höherer Mächte, Offenbarungsträger, Institutionen und großer Denkerinnen und Denker verkündet wurden und werden: Sie fallen nicht vom Himmel! Sie wurden vielmehr in einem höchst komplizierten sozial-dynamischen Prozess

durch den Menschen selber herausgebildet. Sie sind dort entstanden, wo sich entsprechende Bedürfnisse und Notwendigkeiten des Lebens zeigten:

- zum möglichst gewaltfreien Ausgleich von Interessen,
- zum Schutz des Eigentums,
- zum Schutz der Ehre und zur besseren gegenseitigen Verlässlichkeit,
- zum Schutz der Sexualität.

Ethos ist, wenn man so will, die geronnene und in vielen Kulturen Tradition gewordene Erfahrung des menschlichen Zivilisationsprozesses. Dass freilich alle Religionen und Kulturen ihr Ethos auf unterschiedliche Weise begründen, mit mehr oder weniger großen Unterschieden, ist selbstverständlich.

Und weil die großen Weltkulturen in ganz zentralen Werten und ethischen Maßstäben konvergieren, zum Teil übereinstimmen, haben wir in den 1990er Jahren begonnen – in Anlehnung an Begriffe wie »Welt-Wirtschaft« und »Welt-Politik« – von einem »Welt-Ethos«, einem gemeinsamen Menschheitsethos zu sprechen. Die Weltethos-Idee will also nichts Neues erfinden, sondern sie möchte das bewusst machen, was den großen Religionen und Kulturen dieser Welt – bei aller unterschiedlichen Begründung – gemeinsam ist an Werten, Normen und Maßstäben.

Frage man nun nach den zentralen Elementen eines gemeinsamen Menschheitsethos der großen religiösen und humanistischen Traditionen, dann ist da zunächst die wohl allen bekannte Goldene Regel, das Prinzip der Reziprozität, im Volksmund ausgedrückt in der Formulierung: »Was Du nicht willst, was man Dir tu, das füg auch keinem anderen zu.« Schon vor gut zweieinhalbtausend Jahren wurde sie vom großen chinesischen Weisen Konfuzius formuliert, aber sie findet sich auch bei Buddha und im Hinduismus, im Judentum und bei Jesus von Nazaret, und sie findet sich im Islam, also in allen großen Weltreligionen. Dass die Goldene Regel übrigens nicht nur idealistische Theorie, fern aller politischen Wirklichkeit, ist, hat US-Präsident Barack Obama gezeigt: Am 4. Juni 2009 hielt er in Kairo seine erste offizielle Rede an die muslimische Welt. Diese programmatische Rede hat er mit Bezug auf diese Goldene Regel wie folgt geschlossen:

»Es ist einfacher, Kriege zu beginnen, als sie zu beenden. Es ist einfacher, die Schuld auf andere zu schieben, als sich selbst zu betrachten. Es ist einfacher zu sehen, was uns von jemand anderem unterscheidet, als die Dinge zu finden, die wir gemeinsam haben. Aber wir sollten uns für den richtigen Weg entscheiden, nicht nur für den einfachen. Es gibt auch eine Regel, die jeder Religion zugrunde liegt – dass man andere behandelt, wie man selbst behandelt werden möchte. Diese Wahrheit überwindet Nationen und Völker – ein

Glaube, der nicht neu ist, der nicht schwarz oder weiß oder braun ist, der nicht Christen, Muslimen oder Juden gehört. Es ist ein Glaube, der in der Wiege der Zivilisation pulsierte, und der noch immer in den Herzen von Milliarden Menschen auf der Welt schlägt. Es ist der Glaube an andere Menschen, und er hat mich heute hierher gebracht. Es steht in unserer Macht, die Welt zu schaffen, die wir uns wünschen, aber nur, wenn wir den Mut für einen Neuanfang besitzen, und uns an das erinnern, was geschrieben steht.« (Obama 2009)

Eng mit dieser Goldenen Regel verbunden ist das elementarere Grundprinzip der Menschlichkeit, zu allen Zeiten gefordert vor allem auch von den großen Humanisten: »Jeder Mensch – ob jung oder alt, Mann oder Frau, nichtbehindert oder behindert, egal, welcher Hautfarbe, egal, welcher Weltanschauung – jeder Mensch soll menschlich behandelt werden!« Diese beiden Grundprinzipien – Goldene Regel und Menschlichkeit – lassen sich in vier elementaren ethischen Prinzipien konkretisieren:

1. Die Forderung nach einer Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben: Wir alle kennen die klassische Formulierung in den Zehn Geboten ›Du sollst nicht töten‹ – das heißt aber auch ›nicht foltern, nicht quälen, nicht verletzen, also jede Form von Gewalt zur Durchsetzung eigener Interessen zu vermeiden‹.
2. Die Forderung nach einer Kultur der Solidarität und einer gerechten Wirtschaftsordnung: Die klassische Formulierung ›Du sollst nicht stehlen‹ – das heißt aber auch ›nicht ausbeuten, nicht bestechen und Korruption vermeiden‹.
3. Die Forderung nach einer Kultur der Toleranz und einem Leben in Wahrhaftigkeit: Die klassische Formulierung ›Du sollst nicht lügen‹ – das heißt aber auch ›andere nicht täuschen, Informationen nicht manipulieren oder fälschen‹.
4. Und schließlich die Forderung nach einer Kultur der gegenseitigen Achtung und Partnerschaft: Die klassische Formulierung ›Du sollst nicht Unzucht treiben‹ – heißt aber auch ›nicht den Partner oder die Partnerin missbrauchen, erniedrigen, entwürdigen‹.

Im Jahr 1993 wurden diese ethischen Prinzipien vom Parlament der Weltreligionen in Chicago als Kern eines gemeinsamen Menschheitsethos oder Weltethos proklamiert. Die damals vom Parlament verabschiedete »Erklärung zum Weltethos« bildet seither die programmatische Grundlage für die breit gefächerte Arbeit unserer Stiftung.³

3 Details dazu auf der Homepage www.weltethos.org.

Mit der Weltethos-Thematik möchten wir konkrete Impulse für ein besseres Zusammenleben der Menschen geben, kulturübergreifend und, nach Möglichkeit, weltweit. Dafür möchten wir möglichst viele Menschen erreichen, nicht nur die akademisch Interessierten. Deshalb haben wir schon früh begonnen, unsere Themen und Inhalte medial umzusetzen und zu elementarisieren, zum Beispiel in der siebenteiligen Filmreihe *Spurenreise. Die Weltreligionen auf dem Weg*. Sie wurde nicht nur verschiedentlich im Fernsehen ausgestrahlt, sondern sie kommt auch in Schulen und in der allgemeinen Bildungsarbeit vielfach zum Einsatz. Darauf aufbauend entstanden weitere Medien und Publikationen. Besonders erfolgreich ist unsere Ausstellung *Weltreligionen – Weltfrieden – Weltethos*, die mittlerweile in vielen Sprachen und Ausführungen erhältlich ist und die seit Jahren in vielen Ländern der Welt mit Erfolg zum Einsatz kommt. Hinzu kommt unsere interaktive Lernplattform *A Global Ethic now!*, die in mehreren Sprachen über unsere Website zugänglich ist, und die eine umfassende Einführung und Auseinandersetzung mit den Weltreligionen und mit vielen Aspekten der Weltethos-Thematik ermöglicht.

Auch das Weltethos-Institut hat sich diesen Zielen verschrieben. Es verknüpft die Weltethos-Thematik mit Fragen der Wirtschafts- und Unternehmensethik vor interkulturellem Horizont. Am 6. Oktober 2009 wurde bei den Vereinten Nationen in New York das Manifest *Globales Wirtschaftsethos – Konsequenzen für die Weltwirtschaft* vorgestellt, das von einer Arbeitsgruppe der Stiftung Weltethos unter Federführung von Josef Wieland formuliert wurde.⁴ Denn Hans Küngs These lässt sich heute fortschreiben: »Kein Weltfriede ohne gerechte Weltwirtschaftsverhältnisse. Keine gerechten Weltwirtschaftsverhältnisse ohne Weltwirtschaftsethos. Kein Weltwirtschaftsethos ohne wirtschaftsethische Grundlagenforschung.« Die zentralen Aufgabenbereiche des Instituts liegen daher in Lehre und Forschung sowie im Engagement und im Dialog, in der Wirtschafts- und Globalisierungsethik und im interkulturellen Lernen.

Schon diese wenigen Hinweise zeigen, dass es beim Thema Weltethos um viel mehr geht als um religionswissenschaftlich-theologische oder um ethische akademische Arbeit. Im Mittelpunkt unserer Arbeit stehen die Menschen und die Frage, wie sie zu besserem gegenseitigen Verstehen und so zu einem konfliktfreien und letztlich guten Miteinander finden können. Wir möchten Kopf und Herz der Menschen erreichen, stereotype Denk- und Verhaltensmuster hinterfragen und mithelfen, diese zu durchbrechen.

4 Weitere Information unter <http://www.globaleconomicethic.org>. Hier lässt sich auch der Text des Manifestes nachlesen.

So betreiben wir Rassismus-Prophylaxe, und zwar auf verschiedensten Ebenen: beim Einzelnen beginnend, in Schulen, Firmen und Städten, und schließlich auch auf politischer Ebene zwischen den Nationen und Religionen. Welche Herausforderungen wir da sehen und wie wir mit unserer Arbeit darauf reagieren, dies möchte ich jetzt an einigen Beispielen verdeutlichen.

RASSISMUS-PROPHYLAXE AUF MEHREREN EBENEN, IN MEHREREN SCHRITTEN

Für viele Menschen sind gerade die Religionen, die im Mittelpunkt unserer Arbeit stehen, eher das Problem als ein Teil der Lösung. Und auch ohne Publizisten wie Huntington fehlt es nicht an Indikationen, dass dem so ist: nicht nur in der weltweiten Politik, sondern auch bei uns im Land. Täglich wird dieser Eindruck von den Medien bestätigt. Wir erfahren selten von gelungener Integration und gutem nachbarschaftlichen Miteinander, oft schon über Jahre und Jahrzehnte, sondern meist nur davon, wo Zusammenleben nicht gelingt und wo Konflikte eskalieren. Es geht mir nicht um Schönfärberei der Wirklichkeit, sondern um eine differenziertere Wahrnehmung der Wirklichkeit, um, darauf aufbauend, Wege für ein besseres Miteinander zu eröffnen. Ich möchte dies an einem Dreischritt verdeutlichen und illustrieren: Wahrnehmung verändern – Aufklären – Gemeinsam handeln.

a) Wahrnehmung verändern

Religionen sind als menschliche Phänomene ambivalent. Religionen waren zu allen Zeiten auch politische Größen, die nicht nur zu bestimmten politischen Zwecken missbraucht wurden, sondern die nicht selten ihre eigenen Machtansprüche auch mit Gewalt durchgesetzt haben – gegen ihr eigenes Ethos, das in allen Religionen Friedfertigkeit und Gewaltlosigkeit fordert. Und diese Ambivalenz findet sich natürlich auch in deren Urkunden und Heiligen Schriften, denn sie sind allesamt auch ein Spiegel ihrer Zeit. Es finden sich dort Heilslehren und große ethische Botschaften genauso, wie sich Zeugnisse von Ausgrenzung, Konflikten und Gewalt. Und zu allen Zeiten wurden und werden diese als Alibi für Rechthaberei, Absolutheitsansprüche und offene Gewalt gegen Andersdenkende und Andersgläubige genutzt. Aber dies ist eben nur die eine Seite. Religionen generell oder bestimmte Religionen darauf zu reduzieren – was besonders nach den Terroranschlägen von 2001 spürbar zugenommen hat –, ist nicht nur unfair und kontraproduktiv, sondern auch schlicht falsch.

Es gibt auch Spannungsfelder und Konflikte weltweit, wo Religion nicht Konflikte schüren, sondern aktive Gewaltprävention leisten: So etwa Muslime in Ruanda, die gegen die gängige Hass- und Gewaltpropaganda der 1990er Jahre an ihren muslimischen Schulen Anti-Gewalt-Programme durchführten und sich als einzige Bevölkerungsgruppe fast kollektiv der Gewalt verweigerten. Überdies leisteten sie umfangreiche Flucht- und Nothilfe für alle Bedrängten, gleich welcher Stammes- oder Religionszugehörigkeit.

Auch in der Menschenrechtsarbeit sind religiöse Organisationen aktiv und unverzichtbar. Zahlreiche Menschenrechtszentren weltweit wären ohne ihre Mitwirkung nicht denkbar.

Zudem können Religionen durch öffentliche Stellungnahmen den Boden für Verständigung ebnen, Sachfragen klären und zur Versachlichung der Diskussion beitragen. Von der Weltethos-Erklärung des Parlaments der Weltreligionen 1993 war bereits die Rede. Zu erwähnen wären auch die Fatwas (Rechtsgutachten auf Grundlage des Koran), etwa des Großayatollahs Ali al-Sistani im Irak, eines der höchsten und international respektierten schiitischen Geistlichen, in denen er 2004/2005 Gewalt entschieden verurteilte, egal von wem oder gegen wen sie angewandt wurde. Zu nennen wäre auch – auf derselben Linie und sehr selbtkritisch – die *Topkapi-Erklärung* europäischer Muslime im Jahr 2006. Bedeutend war auch der Offene Brief und Appell von 138 muslimischen Theologen aus aller Welt an Papst Benedikt XVI. und Vertretern christlicher Kirchen und Glaubensgemeinschaften als Reaktion auf die Regensburger Rede des Papstes im Jahr 2006, die Anlass für heftige Kontroversen war. Mit einer Überfülle von Belegen zur Friedenfähigkeit von Christentum und Islam mündet dieser Brief in den dringenden Appell zu gegenseitiger Fairness und Respekt.

Religionen sind auch vielerorts Plattformen für gewaltfreien Widerstand und Konfliktlösung. Denken wir etwa an die Rolle der Basisgemeinden beim Sturz des philippinischen Diktators Marcos 1986 oder an die Rolle der Evangelischen Kirche bei der demokratischen Wende in der DDR.

Zahllos sind auch die Beispiele, wo Religionen in Konflikten lebensnotwendige Infrastrukturen bereitstellen, und dies oft über Jahre, wo Religionsvertreter in politisch scheinbar ausweglosen Situationen Ämter übernommen und damit zur Stabilisierung und Befriedung beigetragen haben oder wo Religionen in Konflikten als erfolgreiche Vermittler tätig waren, oft dann, wenn politische Akteure gescheitert waren (Mosambik 1992, Guinea 2010). Zu erwähnen ist auch die wichtige Rolle von Religionsgemeinschaften bei der Entwicklungsarbeit und bei oft Jahrzehntelangen Versöhnungsprozessen.

Man kann der Schlussfolgerung von Markus Weingardt in seiner Studie *Religion Macht Frieden* (2007), worin sich auch Details zu den genannten Beispie-

len finden, nur zustimmen: Religionen bergen ein enormes Friedenspotential! Und sie bergen es nicht nur, sie setzen es auch in erfolgreiche Taten um. Religiöse Akteure verfügen über Erfahrungen und spezifische Kompetenzen, die ihnen in vielen Konflikten eine konstruktive Intervention ermöglichen, in denen säkulare Akteure gescheitert sind.

Rassismus-Prophylaxe heißt vor allem auch Vorurteile abbauen. Und deshalb ist es wichtig, den Menschen zu einer differenzierteren und damit auch fairen Wahrnehmung der Religionen – der eigenen wie der fremden – zu verhelfen.

b) Aufklären

Wir müssen uns gegenseitig nicht nur anders wahrnehmen. Vor allem braucht es für ein besseres Miteinander auch Aufklärung: Das fängt bei elementarstem Grundwissen an – über die eigene Kultur und über die fremde. Es ist ernüchternd zu erleben, wie wenig selbst Lehrkräfte in Schulen oft über andere Religionen und Kulturen wissen, und wie schwierig es deshalb für sie ist, Kindern und Jugendlichen entsprechendes Grundwissen zu vermitteln und vor allem in kontroversen Fragen differenziert Stellung zu nehmen. Woher sollen sie es auch wissen? Interkulturelle Kompetenz ist bei uns eben kein verpflichtender Bestandteil der Lehrkräfteausbildung, Wissen über andere Kulturen und Religionen erarbeiten sich Lehramtsstudenten bestenfalls am Rande.

Aber ernüchternd ist auch, wie wenig viele Gläubige über ihre eigene Tradition und ihre eigene Geschichte wissen, wie oft die eigene Religion idealisiert und wie leicht andere Religionen kritisiert, womöglich diffamiert werden. Deshalb sind interreligiöse Gespräche, vor allem an der Basis, schwierig, kommen oft gar nicht zustande oder scheitern an schwierigen Fragen.

Und die Fragen sind schwierig. Wir müssen sorgfältig unterscheiden zwischen gesellschaftlichen Debatten über die Akzeptanz oder Nicht-Akzeptanz bestimmter Bräuche und Sitten und zwischen der juristischen Frage, ob man bestimmte Dinge schlicht verbieten kann oder verbieten muss, weil sie elementaren Demokratie- und Menschenrechtsstandards widersprechen. Ebenso müssen wir genau hinschauen und nicht alle Bräuche, die vielen vielleicht nicht gefallen – wie etwa das religiös begründete Tragen des Kopftuches – gleich pauschal als politischen Angriff auf unsere Rechtsordnung zu verstehen. Ähnliches gilt für den Umgang mit Traditionalisten, die keineswegs alle Fundamentalisten sind, welche die Errungenschaften der Moderne ablehnen oder bekämpfen, und die auch keine Gewalt im Namen ihrer Religion rechtfertigen, obwohl sie der westlich-säkularen Gesellschaft vielleicht in manchen Punkten kritisch gegenüberstehen.

Aufklärung tut Not. Hier versuchen unsere Stiftung und unser Institut mit einem breiten Spektrum an Bildungsarbeit, mit kreativen Initiativen und Projekten Abhilfe zu schaffen. Dafür arbeiten wir mit einem Netzwerk von Schulpraktikern zusammen, die uns helfen praxisfähige Materialien und Methoden zu entwickeln.⁵

c) Gemeinsam handeln

Entscheidend bei unseren Bemühungen um interkulturelle Verständigung und um Wertevermittlung ist, dass das, worum es dabei geht, auch seinen Niederschlag im Alltag und in der Lebenswirklichkeit der Menschen findet. Über Dialog der Religionen darf nicht nur geredet werden, sondern Menschen müssen über ihre kulturelle und religiöse Identität ins Gespräch kommen. Und über gemeinsame Werte, ein Weltethos, darf, bei aller notwendigen Grundlagenarbeit, nicht nur doziert werden: Gemeinsame Werte müssen gelebt werden.

Und dafür suchen wir mit unserer Arbeit immer neue Wege und Formen. Wir beginnen damit nach Möglichkeit schon in den Kindergärten, sind aktiv in allen Altersstufen in den Schulen und setzen dies in einer breit gefächerten Bildungsarbeit für unterschiedliche Zielgruppen und für das allgemeine Publikum fort – und dies nach Möglichkeit weltweit!

SCHLUSS

Das Projekt Weltethos, unsere Stiftung und das Weltethos-Institut bieten keine Patentrezepte zur Lösung aller Probleme dieser Welt. Aber wir bieten Ideen und Ansätze und zeigen Wege auf, diese Ansätze zu leben und damit die Realität unseres Zusammenlebens zu verändern. Und damit leisten wir, wenn man die Ergebnisse betrachtet, Rassismus-Prophylaxe im besten Sinn des Wortes.

Unsere Stiftung veranstaltet seit 2001 gemeinsam mit der Universität Tübingen die sogenannten *Weltethos-Reden*. Wir laden herausragende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens ein, um zur Weltethos-Thematik Stellung zu beziehen. 2003 hat der frühere UN-Generalsekretär Kofi Annan eine Antwort versucht auf die Frage »Gibt es noch gemeinsame Werte?« Die Schlusspassage seiner Rede möchte ich zum Abschluss zitieren:

5 Details hierzu finden sich auf der Homepage der Stiftung.

»Wir dürfen nicht zulassen, dass Anschläge wie vom 11. September 2001 einen ›Zusammenprall der Kulturen‹ provozieren, in dem Millionen Menschen aus Fleisch und Blut einer Schlacht zwischen zwei Abstraktionen – dem ›Islam‹ und dem ›Westen‹ – zum Opfer fallen, als ob islamische und westliche Werte unvereinbar wären. Sie sind es nämlich nicht, wie Ihnen die Millionen gläubiger Muslime, die hier in Deutschland und anderswo auf der Welt leben, als erste versichern würden.

Die Gültigkeit universeller Werte hängt nicht davon ab, ob sie überall eingehalten oder angewandt werden. Ein Ethikkodex ist immer der Ausdruck eines Ideals oder einer Bemühung, ein Maßstab, an dem sich moralisches Fehlverhalten messen lässt, nicht so sehr eine Vorschrift, die sicherstellen soll, dass ein solches Fehlverhalten nie vorkommt.

Daraus folgt, dass keine Religion und kein ethisches System je wegen moralischer Entgleisungen einiger ihrer Anhänger verurteilt werden sollten. Wenn ich als Christ beispielsweise nicht will, dass mein Glaube nach den Handlungen der Kreuzritter oder der Inquisition beurteilt wird, muss ich auch selbst sehr vorsichtig sein, um nicht den Glauben eines anderen nach den Handlungen zu beurteilen, die einige wenige Terroristen im Namen seines Glaubens begehen.

Toleranz und Dialog sind unverzichtbar, da es ohne sie keinen friedlichen Austausch von Ideen gibt. [...] Letztendlich wird uns die Geschichte nicht nach unseren Worten, sondern nach unseren Taten beurteilen. Diejenigen, die gewisse Werte am lautesten predigen – wie die Werte der Freiheit, der Rechtsstaatlichkeit und der Gleichheit vor dem Gesetz –, haben eine besondere Verpflichtung, in ihrem eigenen Leben und in ihren eigenen Gesellschaften nach diesen Werten zu leben und sie gleichermaßen auf ihre Feinde wie auf ihre Freunde anzuwenden. [...]

Gibt es (also) noch universelle Werte? Ja, es gibt sie, aber wir dürfen sie nicht für selbstverständlich halten. Sie müssen sorgfältig durchdacht, sie müssen verteidigt, und sie müssen gestärkt werden. Und wir müssen in uns selbst den Willen finden, nach jenen Werten zu leben, die wir verkünden, in unserem Privatleben, in unseren lokalen und nationalen Gemeinwesen und in der Welt.« (Annan 2007)

LITERATUR

- Annan, Kofi (2007): *Gibt es noch universelle Werte?*, 3. Weltethos-Rede am 12. Dezember 2003, <http://www.weltethos.de/data-ge/c-20-aktivitaeten/25a-0012-we-reden-annan.php> (Zugriff: 25.04.2014).
- Küng, Hans (1990): *Projekt Weltethos*. München.
- Obama, Barack (2009): »Ein Neuanfang«. In: *Amerika Dienst*, <http://blogs.usembassy.gov/amerikadienst/2009/06/04/ein-neuanfang/> (Zugriff: 25.04.2014).

Ruf, Christof (2010): »Studie zu deutschen Einstellungen: Wie groß Sarrazins Basis wirklich ist«. In: *Spiegel Online*, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/studie-zu-deutschen-einstellungen-wie-gross-sarrazins-basis-wirklich-ist-a-722789.html> (Zugriff: 25.04.2014).

Küng, Hans (2012): *Handbuch Weltethos. Eine Vision und ihre Umsetzung*. Unter Mitarbeit von Günther Gebhardt und Stephan Schlensog. München.

Weingardt, Markus A. (2007): *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*. Mit einem Geleitwort von Dieter Senghaas und Hans Küng. Stuttgart.

Ein Anti-Rassismus-Workshop zwischen zwei Buchdeckeln

MANUELA RITZ

Ich wurde gebeten einen eher praktischen Beitrag zum vorliegenden Buch beizusteuern. Unter dieser Prämisse hätte ich auf den folgenden Seiten über meine Berufserfahrung als Anti-Diskriminierungs-Teamerin berichten können. Ich hätte meinen Einstieg in den Beruf beschreiben können, der seinen Weg über die Zertifizierung zur blue-eyed-Trainerin nahm. Ich hätte skizzieren können, wie ich hernach bei verschiedenen Teamerinnen und Hospitationen lernte, Konzepte zu entwickeln und die dazugehörigen Workshops anzubieten, zu organisieren und durchzuführen. Ich hätte davon erzählt, wie ich vor etwa zehn Jahren das Thema Adultismus in mein Trainingsrepertoire aufgenommen habe und hätte erklärt, dass es bei Adultismus um die Diskriminierung von Kindern und Jugendlichen durch Erwachsene geht. Ich hätte viel über meine Motivation, meine Haltung und mein Menschenbild als Teamerin schreiben können. Kurzum, mir wäre eine Menge eingefallen, wie ich meine praktische antirassistische Bildungsarbeit theoretisch hätte erklären können. Allerdings, bei der Frage ›Wen würde das eigentlich interessieren?‹ fiel mir nicht wirklich viel ein. Und so habe ich mich für dieses Format entschieden; eine Art virtueller Workshop, an dem Sie hier und jetzt und ganz direkt teilnehmen können. Holen Sie sich also bitte einen Schreibblock und einen Stift oder Ihren Laptop, oder ziehen Sie mit diesem Buch zu Ihrem Computer um, falls Sie nicht sowieso schon längst dort sitzen.

So, und nun lassen Sie mich zunächst Ihre Phantasie bemühen. Stellen Sie sich bitte vor, Sie haben sich zu einem Workshop angemeldet, in dem es um Rassismus gehen soll. Heute nun ist es so weit. Sie finden sich im Workshop-Raum ein. Vor und nach Ihnen kommen noch mehr Menschen hinzu. Hier und da erste inoffizielle Worte der Begrüßung und des Kennenlernens, Smalltalk ... So nach

und nach findet jede Teilnehmerin einen Platz im bereitgestellten Stuhlkreis, und ich eröffne die Runde.

»Mein Name ist ManuEla Ritz. Ich bin Sozialpädagogin und arbeite seit knapp fünfzehn Jahren als freiberufliche Teamerin gegen Rassismus und für Empowerment. Kurz zur Erklärung was der konzeptionelle Unterschied zwischen diesen beiden Themen ist. Beide fokussieren Rassismus als gesellschaftliche Machtstruktur. Doch während es in einem Anti-Rassismus-Workshop wie diesem darum geht, für Rassismus zu sensibilisieren, ist ein Empowerment-Workshop ein sogenannter geschützter Raum, in dem ausschließlich Menschen mit Rassismus-Erfahrungen zusammenkommen, um ihr Er- und manchmal auch ihr Überleben von Rassismus zu thematisieren und miteinander zu teilen. Solche Workshops haben viel mit Heilung von Wunden zu tun, die rassistische Erlebnisse schlagen können. Daneben geht es in Empowerment-Workshops auch darum, sowohl Handlungsoptionen, als auch Denk- und Haltungsstrukturen zu initiieren, die Menschen mit Rassismus-Erfahrungen stärken, ermächtigen oder neudeutsch ›empowern‹ sollen.« Nach diesen Ausführungen würde ich mich vermutlich recht unkompliziert mit den Teilnehmerinnen darauf einigen, dass wir einander duzen und hoffe, dass dies für Sie – die momentan einzige reale Workshop-Teilnehmerin – auch o.k. ist. Leider kann ich mich im Rahmen dieses ›Zwischen-zwei-Buchdeckeln-Workshops nicht wirklich darauf freuen, Dich persönlich kennenzulernen. Und dennoch möchte ich mit einer Kennenlern-Übung beginnen.

Hier ist Deine erste Aufgabe:

Beende bitte den folgenden Satzanfang: ›Ich bin ...‹ Notiere alles, was Dir zu Deiner Person einfällt: Rollen, Adjektive, Bezeichnungen ... Einfach alles. Viel Spaß dabei. Los geht's!

Wäre dies ein Workshop in einem wirklichen Raum, mit einem wirklichen Stuhlkreis und mehr Menschen als nur Dir und mir, würden sich an dieser Stelle die Teilnehmerinnen anhand ihrer Satzbeendigungen vorstellen. Da fielen vermutlich Begriffe wie Lehrerin, gerade ziemlich müde, Tischler, sportbesessen, Vegetarierin, ein leidenschaftlicher Koch, Motorradfahrerin, Frau, Vater usw. Das überspringen wir aus gegebenem Anlass.

Weiter geht's:

Schau Dir Deine Liste der Selbstbeschreibung bitte noch einmal an und markiere die Wörter, die Du zur Beschreibung Deiner Person zwar gerade selbst gewählt hast, die aber im Grunde Fremdzuschreibungen sind. Das heißt, es geht jetzt darum, den Ursprung der jeweiligen Beschreibungen zu finden. Wann, wo und von wem wurde der eine oder andere Begriff erstmals verwendet? Hast Du die für Dich verwendeten Bezeichnungen damals gern und leicht übernommen oder fiel es Dir schwer? Warum war es leicht? Warum fiel es schwer? Und gibt es bei genauer Betrachtung Bezeichnungen, die Du ganz gern nicht mehr für Dich verwendet wissen willst?

(Lies bitte erst weiter, wenn Du die Übung beendet, sprich: diese Fragen beantwortet hast.)

Der Schreibteil der Übung ist beendet, nun geht's um Austausch. Eine Frau meldet sich zu Wort. »Ich fand die Übung ziemlich spannend und teilweise gar nicht so leicht«, sagt sie. »Ich habe rausgefunden, dass nur die Dinge, für die ich mich bewusst entschieden habe, tatsächliche Selbstbezeichnungen sind. Zum Beispiel steht bei mir Vegetarierin. Das ist eine Selbstbezeichnung, weil ich mich dafür entschieden hab. Aber dann steht hier zum Beispiel auch, dass ich eine Frau bin – und ganz ehrlich!? Das ist eine Fremdzuschreibung. Natürlich bin ich das irgendwie. Aber, was ich meine, ist: Irgendwer hat irgendwann mal entschieden, dass es wichtig sei, Menschen in Geschlechter einzuteilen, Menschen nach Geschlechtern zu unterscheiden und das Ganze dann Mann oder Frau zu nennen.«

»Das ist ein wirklich spannender Aspekt«, bestätige ich die Worte der Teilnehmerin. »Denn das Einteilen in und Unterscheiden von Menschen durch verschiedene Gruppenzugehörigkeiten ist oft nicht wertneutral, sondern verknüpft mit diversen Zuschreibungen. Und so sind wir mindestens mit einem Bein schon mitten im Thema Diskriminierung. Das Einteilen von Menschen in Zugehörigkeitsgruppen und die Verknüpfung dieser Zugehörigkeit mit spezifischen, zugeschriebenen Merkmalen, mit einem auf- bzw. abwertenden Status ist der Beginn jedweder Diskriminierung.«

»Darf ich eine Frage stellen?« »Klar«, antworte ich dem Mann, der sich da gerade zu Wort gemeldet hat. »Was ist eigentlich der Unterschied zwischen Diskriminierung und Rassismus oder Sexismus?«, will der Teilnehmer wissen. »Oh, ich erkläre das immer am liebsten anhand von Obst«, antworte ich. »Obst ist ein Oberbegriff, richtig? Und unter dem Oberbegriff Obst versammeln sich allerlei leckere Früchte: Äpfel, Bananen, Himbeeren, Melonen usw. Nun, Diskriminie-

rung ist auch ein Oberbegriff. Unter ihm sortieren sich allerdings weniger leckere Phänomene wie Rassismus, Sexismus und all die anderen -ismen, die es so gibt.« Der Mann, der die Frage gestellt hat, nickt verstehend, und die vegetarische Frau ergreift noch einmal das Wort. »Darf ich noch mal?«, fragt sie. »Ich war noch nicht ganz fertig. Ich hab hier nämlich auch stehen, dass ich Schwarz bin. Schwarz hab ich groß geschrieben, weil ich damit nicht meine Hautfarbe meine, sondern weil ich Schwarz als politisch motiviertes Konstrukt verstehe. Aber im Grunde ist das doch die Beschreibung meiner Positionierung innerhalb eines rassistischen Systems, oder?« »Ja, das sehe ich auch so«, bestätigt ein Mann die Worte seiner Vorrednerin. »Das Krasse ist ja, dass deine oder meine Hautfarbe gar keine Rolle spielen würden, gäbe es keinen Rassismus. Gäbe es keine Diskriminierung, würde niemand niemanden in irgendwas einteilen wollen. Wir müssten uns nicht beschreiben lassen, und wir müssten uns auch nicht selbst anhand unserer Hautfarbe oder Herkunft beschreiben und benennen.«

»Ja, genau so hab ich auch gedacht«, erklärt die Frau. »Aber wenn das so ist, dann ist Schwarz doch keine Selbst- sondern eine Fremdbeschreibung, oder? Ich sagte zwar, ich bezeichne mich selbst so und zwar ganz bewusst. Aber ganz zu Anfang wurde das an mich herangetragen, also dass ich anders bin.« »Anders als wer?«, unterbreche ich kurz. Die Frau schaut mich leicht irritiert an. »Um jemanden als ›anders‹ zu bezeichnen, braucht es doch erst einmal eine Position, von der aus gesprochen wird«, erkläre ich meine eingeworfene Frage. »Ja, genau«, pflichtet mir die Frau bei. »Diese Position hatten in meinem Fall weiße Deutsche inne, die mir zu verstehen gaben, dass ich nicht weiß bin und dann begannen sie mich zu benennen. Und von all den zum Teil richtig beleidigenden Benennungen distanziere ich mich, indem ich mich bewusst als Schwarze Deutsche bezeichne. Also ist es am Ende dann doch eine Selbstbezeichnung, allerdings eine irgendwie erzwungene.«

»Weißt Du denn, wo der Ursprung der Bezeichnung ›Schwarze Deutsche‹ liegt?«, frage ich nach. »Ja, soweit ich weiß, ist das großgeschriebene Schwarz von der ISD ausgegangen«, antwortet die Frau. »Von der was?«, will jemand wissen. »ISD«, wiederholt die Frau und ergänzt. »Initiative Schwarze Menschen in Deutschland. Ein Interessenverband Schwarzer Menschen hier in diesem Land.« »Und wie war das großgeschriebene Schwarz von der ISD wohl gemeint?«, frage ich weiter. Die Frau überlegt einen Moment und sagt dann nachdenklich. »Also doch eine Selbstbezeichnung?«

Der Mann, welcher der Frau kurz zuvor beigeplichtet hatte, schaltet sich noch einmal in die Diskussion ein. »Ja, das ist genau der Unterschied zwischen Fremd- und Selbstbezeichnung. Ich verstehe Schwarz auch als Selbstbezeichnung, innerhalb eines rassistischen Systems zwar, also doch irgendwie erzwun-

gen und nicht ganz frei, aber immerhin selbst und nicht fremd. Ganz anders verhält es sich mit dem Wort Migrationshintergrund. Also nicht, dass ich das hier auf meiner Liste der Selbstbezeichnungen stehen hab, aber ich weiß, dass mir dieser ominöse Hintergrund, der übrigens längst zum Vordergrund mutiert ist, ständig angedichtet wird. Mich nervt das total, denn abgesehen davon, dass besagte Wortschöpfung längst keine wertneutrale Aussage mehr ist, genau wie das Wort Minderheit übrigens, frage ich mich, was die Entscheidung meines Erzeugers, nach Deutschland zu kommen, um hier zu studieren, mit meiner Lebensrealität zu tun haben soll. Ich kenne den Typen ja nicht mal. Und ich selbst bin nicht weiter gekommen, als aus meinem Dorf raus bis in die nächstgrößere Stadt, und das war ganz sicher keine Migration, sondern nur ein Umzug.«

Ein weiterer Teilnehmer klinkt sich ein: »Ja, aber Migration heißt ja auch nur Umzug.« »Naja, es heißt aber auch auswandern. Und ganz ehrlich jetzt mal, würdest Du etwa sagen, ich migriere übermorgen von Buxtehude nach Kassel? Das Wort ist besetzt.« »Welches? Buxtehude?«, fragt der Zwischenfrager scherzend. »Nee, Migration«, sagt der Mann schmunzelnd und erklärt dann weiter: »Also mit Migrationshinter- oder -vordergrund hab ich genauso wenig zu tun wie mit meinem Erzeuger. Alles, was der mir hinterlassen hat, ist meine Hautfarbe. Und die beeinflusst mein Leben in diesem Land, in dem ich geboren und aufgewachsen bin, ganz schön. Genauer gesagt, was mein Leben wirklich beeinflusst, sind die Erfahrungen, die ich in diesem Land mit dieser, meiner Hautfarbe, mache. Deshalb habe ich irgendwann die Selbstbezeichnung ›Mensch mit Rassismus-Erfahrungen‹ gewählt.«

»Da haben wir etwas gemeinsam«, sage ich. »Allerdings tendiere ich langsam dazu, auch diesen Begriff wieder abzulegen, weil die Aussage suggeriert, dass nur Menschen Rassismus-Erfahrungen machen können, die nicht in das deutsch geprägte Einheitsbild von weiß und/oder blond und/oder blauäugig passen sollen. Ein Trugschluss, denn letztlich hat vermutlich jeder Mensch, der in diesem Land lebt und dem Kinderwagen entwachsen ist, schon mal Erfahrungen mit Rassismus gemacht. Nur weiß das nicht jeder. Besonders dann, wenn man selbst nicht Zielscheibe rassistisch intendierter sprachlicher Merkwürdigkeiten, psychischer und physischer Grenzüberschreitungen oder Gewaltattacken ist, kann man vieles übersehen, überhören, nicht merken, nicht checken. Und so kann es sein, dass wir uns alle in einem System namens Rassismus bewegen, von dem wir zwar vielleicht wissen, dass es existiert, das wir aber nicht mit unseren eigenen Lebenserfahrungen verknüpfen.«

Lasst mich mal kurz zwischenfragen:

Wer von den weißen Teilnehmerinnen hat weiß für sich als Bezeichnung notiert oder Mensch ohne Migrationshintergrund? Hast Du einen der beiden Begriffe oder beide? Wenn nein, warum nicht? Wenn ja, warum?

(Nimm Dir gern etwas Zeit für die Beantwortung der Fragen. Wenn Du magst, notiere Deine Antworten, bevor Du weiterliest.)

Eine Teilnehmerin sagt, sie habe weder ›weiß‹ noch ›ohne Migrationshintergrund‹ notiert, weil beides ja offensichtlich sei. Eine andere Frau widerspricht: »Also, ich finde das gar nicht so offensichtlich. Du kannst ja auch Schwedin, Engländerin oder Australierin sein.« »Aber das ist doch kein Migrationshintergrund...« Die Teilnehmerin unterbricht sich selbst mitten im Wort und geht in sich. Die andere Frau fährt fort: »Das ist überhaupt die ganze Krux an der Sache. Wenn man weiß und deutsch ist, so wie ich, komme ich entweder gar nicht auf die Idee, dass meine Hautfarbe bzw. die Erfahrungen, die ich damit mache, Teil meiner Identität sind, oder aber ich bin der Meinung, ich muss es nicht extra benennen, weil das ja ganz normal ist, der Status Quo in dieser Gesellschaft. Und genau von diesem Status Quo aus, in dem wir uns selbst nicht benennen, bezeichnen und beschreiben, labeln wir andere Menschen, die nicht weiß und deutsch sind.«

»Oder die nicht als deutsch wahrgenommen werden«, ergänze ich und frage augenzwinkernd: »Du hast sicher mal einen Critical-Whiteness-Workshop belegt, oder?« »Ja«, antwortet die Frau, »und das kann ich auch jeder weißen Person nur empfehlen.« »Das ist doch ein schönes Zwischenschlusswort«, sage ich, werde jedoch mit der Frage unterbrochen, was ›Critical Whiteness‹ sei. »Critical Whiteness«, erkläre ich, »ist sozusagen das Pendant zu Empowerment. Während sich in einem Empowerment-Workshop Menschen mit Rassismus-Erfahrungen zusammenfinden, um Stärkung und Widerstand gegen Rassismus zu thematisieren und zu erproben, sind Critical-Whiteness-Workshops sogenannten Mehrheitsangehörigen vorbehalten. Im kritischen Weißseins-Ansatz geht es darum, die eigene Verstricktheit und Positionierung weißer Menschen in rassistischen Strukturen zu thematisieren. Ich leite keine solchen Workshops, aber ich weiß von Kolleginnen, dass rassistisch begründete Privilegien ein wichtiger Aspekt von Critical-Whiteness-Ansätzen sind und genau damit, mit der Frage nach den Privilegien, würde ich gern nach einer Pause mit Euch weiterarbeiten.«

Als alle Teilnehmerinnen wieder Platz genommen haben und es langsam ganz von selbst still wird, stelle ich folgende Frage: »Was ist Eurer Meinung nach der Ursprung von Rassismus?« Es fallen Antworten wie Vorurteile, Armut, Dumm-

heit bis die Whiteness-geschulte Teilnehmerin sagt: »Der Status Quo.« »Stimmt!«, sage ich. »Alles beginnt immer mit der gesellschaftlich anerkannten, nicht weiter in Frage gestellten Normierung einer Personengruppe. Im Kontext von Rassismus ist die Norm hier in diesem Land, weiß zu sein, qua Geburt deutsch zu sein und die deutsche Sprache akzentfrei zu beherrschen. Die drei Bedingungen müssen erfüllt sein, um relativ sicher zu gehen, hier in diesem Land keinen Rassismus abzubekommen. Wichtig ist, feilschen gilt nicht. Es kann nicht nur eine von den drei Bedingungen erfüllt sein, denn du kannst noch so weiß sein, und vorerst muss sich niemand für deinen Geburts- oder Herkunfts-ort interessieren, doch sobald du den Mund aufmachst und nicht nur etwa ein Dialekt, sondern ein Akzent hörbar wird, ist Schluss mit ›passing‹, also damit sich unauffällig durch die weiße Mehrheitsgesellschaft bewegen zu können. Schon wirst du als Mensch mit besagtem Migrationsvordergrund entlarvt.«

Ein Teilnehmer meldet sich. »Gehört der christliche Glaube nicht auch zum Status Quo zumindest hier in Deutschland?«, will er wissen. »Das könnte man denken«, bestätige ich vage, »Christ oder wenigstens Atheist. Aber bitte nicht Moslem oder Jude«, fahre ich mit ironischem Unterton fort, relativiere die Mutmaßung des Mannes dann jedoch. »So ganz richtig ist das allerdings nicht. Denn mit dieser Denkweise schließen wir ziemlich nahtlos an nationalsozialistische Ideologien an. Schließlich hatte man in den 30er und 40er Jahren des vorigen Jahrhundert ja auch schon mal die Religionsgemeinschaft der Juden mir nichts, dir nichts zu einem eigenen Volk, zu einer eigenen Rasse erklärt. Da fällt mir ein: Sicher wisst ihr alle längst, dass unterschiedliche Menschenrassen genetisch gar nicht nachweisbar sind. Rassismus als gesellschaftliches Macht-System gibt es aber trotzdem, deshalb spricht man hin und wieder auch von ›Rassismus ohne Rassen‹. Allerdings, um auf deine Frage zurückzukommen, ein wenig muss ich dir Recht geben. In der Tat erinnert mich das, was nicht nur in unserem Land an anti-islamischer Hetze kursiert, sehr an das, was die Nazis einst versuchten. Bei diversen Berichterstattungen habe ich das Gefühl, Menschen moslemischen Glaubens werden auch zu einem Volk zusammengefasst. Unglaublich, wie Menschen nicht in der Lage sind, aus der Geschichte zu lernen.« Ich halte einen Moment inne, dann fahre ich fort. »Um aber korrekt zu argumentieren, spricht man bei dem Phänomen, das du nennst, von Diskriminierung aufgrund von Religionszugehörigkeit. Einigen wir uns also an dieser Stelle auf die drei besagten Bedingungen: weiß, deutsch und akzentfrei deutsch sprechend.«

Und hier kommt die nächste Aufgabe:

Gemessen an diesen drei Kategorien, gehörst Du im Kontext von Rassismus in diesem Land zur Norm? Wenn ja, über welche Privilegien verfügst Du aufgrund dieses Status? Und was bedeuten Dir Deine Privilegien?

Wenn Du nicht besagter Norm entsprichst, dann beantworte bitte folgende Fragen:

Auf welche Privilegien kannst Du nicht zurückgreifen, weil Du im Kontext von Rassismus nicht zur Norm gehörst? Über welche Privilegien verfügst Du trotz Deines unterprivilegierten Status?

(Bitte nimm Dir für die Beantwortung der Fragen Zeit, bevor Du weiterliest.)

Eine neue Diskussionsrunde wird eröffnet. Die Frau, die zu Beginn des Workshops über die Selbstbezeichnung Schwarz nachgedacht hatte, sagt: »Ich kann nicht in der Masse untergehen. Ich falle stets auf und werde gelegentlich dennoch übersehen. Neulich erst stand ich beim Bäcker an. Die Verkäuferin hat alle Kunden um mich herum bedient und mich beflissen übersehen.« Ungläubigkeit und leichte Empörung breiten sich in der Gruppe aus. Jemand murmelt: »Das ist mir das letzte Mal als Kind passiert.« »Ja, das ist ja das Krasse«, fährt die Frau fort. »Bei weißen Menschen hören bestimmte Erfahrungen, die sie in der Kindheit machen, irgendwann auf. Bei mir nicht. Erst letzte Woche noch hat mir eine fremde Person im Bus einfach so in die Haare gefasst, nur um mal zu sehen, wie sich das so anfühlt.«

»Und was hast du da getan?«, erkundigt sich die Frau, die zu Beginn des Workshops in ihrer Argumentation schwedisch, englisch oder australisch sei doch kein Migrationshintergrund, stecken geblieben war. »Erst hab ich mir überlegt, ihr auch in die Haare zu grapschen«, antwortet die befragte Frau. „Aber die waren so ekelig fettig und strähnig, dass ich es lieber gelassen hab. Ich wollt mir ja nichts einfangen.« Manche der Anwesenden schmunzeln über die laxen Antwort der Frau, andere scheinen in Gedanken versunken. »Grad ist eine wichtige Frage gestellt worden: Was hast du gemacht?«, erinnere ich, und mein Blick fällt auf die Frau, welche die Frage gestellt hat. »Darf ich dir dieselbe Frage stellen?« »Wie, mir?« Die Frau wirkt irritiert und ein wenig angespannt. »Ja, dir. Angenommen, du wärst in diesem Bus gewesen, und angenommen, du hättest die Szene mitbekommen. Was hättest du dann getan?« »Aber ich ...«, wieder bricht die Frau mitten im Satz ab. Sie schweigt, scheint nachzudenken. Lange.

Mein Blick schweift durch die Runde. »Euer Schweigen schützt Euch nicht«, zitiere ich die von mir sehr geschätzte feministische und antirassistische Aktivistin Audre Lorde. »Euer Schweigen macht nur, dass Rassismus fortbesteht. Denn wer schweigt, stimmt zu.«

Ich versuche die Lähmung, welche die Gruppe zu beherrschen scheint, zu lösen. »Diejenigen, die im Kontext von Rassismus hier in diesem Land der Norm entsprechen: Darf ich von euch hören, welche Privilegien ihr für Euch notiert habt?« Ein Mann hebt den Arm, ich nicke ihm zu. »Ich werde in der Regel ernst genommen. Man glaubt und vertraut mir, das heißt, ich bin nicht per se irgendwelchen Verdächtigungen ausgesetzt«, benennt der Mann zwei seiner Privilegien. »So einfach, so banal«, sage ich. »Und wie könnet ihr nun dieses Privileg nutzen, um etwas an der ›haarigen Situation‹ im Bus zu verändern?« Wieder tritt Stille ein.

Plötzlich lacht eine Teilnehmerin auf. Alle Blicke wandern zu ihr. »Ich hab mir grad vorgestellt«, sagt sie noch immer lachend, »dass ich zu der Person hingehe und sage: ›Offenbar interessieren Sie sich für Haare. Wollen Sie meine vielleicht auch anfassen?‹« Alle prusten los. »Stimmt, Humor ist ein durchaus erlaubtes Mittel im Kampf gegen Rassismus«, sage ich. Ermutigt von der aufgelockerten Atmosphäre im Raum schlägt ein Mann vor, die Person einfach zu fragen, warum sie in anderer Leute Haare rumfummelt. »Ja, genau. Fragen stellen, die auf die Merkwürdigkeit des Geschehenen hinweisen, ist eine prima Strategie, tausendmal wirksamer als belehren«, kommentiere ich, und schon wird ein weiterer Vorschlag eingebracht. Die haargrapschende Person könne gefragt werden, ob sie auch noch ein Gerät zur Vermessung von Köpfen bräuchte, wenn sie neue arische Vermessungsstudien erstellen wolle, sagt ein Teilnehmer.

»Boah, das ist Galgenhumor«, erwidert ein anderer und die Frau, die das Haar-Beispiel eingebracht hat, fügt hinzu: »Das wäre mir aber sehr unangenehm.« »Aha, hier sind wir bei einem weiteren wichtigen Punkt angelangt, wenn wir darüber nachdenken, wie sich Widerstand gegen Rassismus ausdrücken soll, kann und darf«, schalte ich mich in die Debatte ein. »Der erste Schritt war, werdet euch eurer Privilegien bewusst und nutzt sie. Den zweiten Schritt kann man leider nur in Übungssituationen gehen. In der Realität wäre dafür keine Zeit. Umso wichtiger ist es, Handlungsoptionen vorher zu durchdenken und bestenfalls auch zu üben. Der zweite Schritt also wäre: Überlegt euch, welches Ziel ihr in der jeweiligen Situation erreichen wollt.«

Wieder entsteht eine nachdenkliche Stimmung. Schließlich steht der Mann auf, der weder einen Migrationshinter- noch -vordergrund angedichtet bekommen mag. Er geht zu der Frau, die das Haarbeispiel eingebracht hat, hinüber, schaut ihr in die Augen und sagt. »Mir ist es eben nicht entgangen, dass die Frau

dich ungefragt angefasst hat. Es tut mir sehr leid, dass wir uns immer noch mit solchen blöden Sachen rumschlagen müssen. Ich würde der blöden Erfahrung gern eine Schöne entgegenstellen. Hättest du eine Idee, wie das gehen könnte? Hast du einen Wunsch, den ich dir erfüllen kann?« Die Frau schüttelt entgeistert den Kopf. »Dann erlaub mir bitte, dich auf einen Kaffee einzuladen. Ich würde dich gern kennenzulernen.« Es ist mucksmäuschenstill im Raum, eine kleine Ewigkeit lang, bis jemand schmachtvoll »Hollywood!« seufzt und Applaus losbricht. Der Mann verharrt noch eine Weile, verbeugt sich dann spielerisch und setzt sich wieder.

»Was war dein Ziel?«, frage ich ihn, als wieder Stille eingekehrt ist. »Ich finde, in solchen Situationen geht's meist um die, die etwas getan haben. Mindestens genauso oft, geht's darum, mich selbst zu profilieren, etwas zu tun, was mich zu einem tollen Hecht macht. Ganz selten dreht sich das Geschehen um die Person, die grad eine ungute Erfahrung gemacht hat, und deshalb war mein Ziel, mich ihr zuzuwenden.« »Und was ist an dieser Stelle dein Privileg?«, will ich wissen. Der Mann schaut mich an und sagt sehr ernst: »Dass ich ähnliche Erfahrungen hab, dass ich erahnen kann, wie es ihr geht, dass ich weiß, was ich mir in einer solchen Situation wünschen würde.« »Genau«, stimme ich zu, und meine Blicke gehen gezielt zu den Personen, von denen ich glaube, dass sie zur Zielgruppe von Rassismus gehören. »Es geht um eure Fähigkeit mitzufühlen und aus Mitgefühl kann Solidarität entstehen. Was ihr besitzt ist ›ühlendes Wissen, lebendiges Wissen.«

Und so nimmt der Workshop seinen Lauf. Wir suchen Handlungsoptionen für eine Situation, in der ein Polenwitz zum Besten gegeben wurde, für eine andere Situation, in der jemand auf einem Bahnhof Zeuge war, als ein nicht-weißer Mann von der Polizei angehalten und nach seinen Papieren gefragt worden war. Ein weißer Vater erzählt von seiner Schwarzen Tochter, die in der Schule aufgrund ihrer Hautfarbe gehänselt wird. Ein Mann mit Akzent berichtet, ihm sei in einem Streit entgegnet worden: »Lern du erst mal richtig Deutsch. Kanake.« Ja, wir wagen uns bis in jene Situation hinein, in der sich eine Frau mit Kopftuch von einem sie anstarrenden Ehepaar in einem öffentlichen Verkehrsmittel belästigt fühlte.

Inzwischen reden wir nicht mehr nur, sondern erproben unsere Ideen in Rollenspielen. Und so setzt sich ein weißer Mann neben die kopftuchtragende Frau, verschränkt die Arme und starrt die Personen, die das starrende Ehepaar mimen, ebenfalls unverhohlen an. Ein anderer Teilnehmer kramt sein Smartphone aus der Hosentasche und fotografiert die verdutzten Starrer. Und die Frau, die weder Schwedin, noch Engländerin und auch nicht Australierin ist, schiebt sich ganz dicht vor das Ehepaar und sagt: »Bin ich nicht auch sehr sehenswert? Warum

schauen sie nicht mich an oder irgendeine andere Person hier?« Und obwohl sich der Workshop um ein ernstes Thema dreht, ist die Atmosphäre durch die Rollenspiele locker, leicht und gelöst.

Viel Humor ist im Spiel. Bis die Frau, die einst einen Critical-Whiteness-Workshop besucht hat, sagt: »Alles gut und schön, aber letztlich ist es doch so: Wir Weißen haben das Privileg, uns nicht mit Rassismus beschäftigen zu müssen, wenn wir nicht wollen.« »Falsch!«, sage ich und die Verunsicherung, die durch dieses harsche Wort entsteht, ist gewollt. »Ihr Weißen müsst Euch nicht mit Rassismus beschäftigen, wenn Ihr wollt, dass alles so bleibt, wie es ist oder auch ruhig noch ein bisschen schlimmer werden kann. Aber wenn ihr wollt, dass sich etwas zum Guten ändert, wenn ihr in einer Gesellschaft leben wollt, in der die Würde aller Menschen tatsächlich unantastbar ist, dann ist es Eure verdammte Pflicht, Euch mit Rassismus zu beschäftigen und nicht nur theoretisch, sondern sehr praktisch; im Bus, auf dem Bahnhof, zu Hause, in der Schule. Wo immer ihr seid. Einfach überall.«

Mit diesem – zugegebenermaßen – recht pathetischen Appell verlasse ich den fiktiven Workshop mit seinen fiktiven Teilnehmerinnen und widme mich nun wieder ganz Ihnen, sehr geehrte Leserin, sehr geehrter Leser.

Hier ist Ihre letzte Aufgabe:

Erinnern Sie sich an eine Situation, in der Sie Zeugin von Diskriminierung waren. (Wenn Ihnen nichts einfällt, nutzen Sie eins der oben genannten Beispiele.) Überlegen Sie, was Ihr Ziel sein könnte in der jeweiligen Situation. Gehen Sie jetzt noch einmal Ihre Privilegien-Liste durch und schauen Sie, welches Privileg Sie nutzen könnten, um die jeweilige Situation zu verändern und zwar nicht (allein) um Gutes zu tun, nicht um irgendwem zu helfen, sondern einfach, weil Sie nicht wollen, dass so etwas in Ihrer Gegenwart passiert.

Und wenn Sie wollen, tun Sie sich mit anderen zusammen, spielen Sie einzelne Situationen durch und entwickeln Sie im Rollenspiel Handlungsoptionen. Viel Spaß beim Nachdenken, Kreativsein, Spielen und Spaßhaben – trotz des ernsten Themas Rassismus. Ich freue mich schon darauf, Ihnen eines Tages zu begegnen und Sie dann vielleicht in einer diskriminierenden Situation handeln zu sehen.

Autorinnen und Autoren

Bossert, Regina leitet bei der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg das Projekt »Team meX. Mit Zivilcourage gegen Extremismus«. Nach ihrem Studium der Diplom-Kommunikationswissenschaft an der Universität Hohenheim in Stuttgart arbeitete sie von Mai 2008 bis August 2009 als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft der Freien Universität Berlin. Im September 2009 wechselte Regina Bossert zur Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, wo sie zunächst als Projektassistenz tätig war und im Juli 2010 das Projekt »Team meX« als Leiterin übernahm.

Drews-Sylla, Gesine, Dr., ist Assistentin am Lehrstuhl für Slavische Literatur- und Kulturwissenschaft der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Forschung zu postsowjetischer Performancekunst, Prozessen und Ästhetiken der kulturellen Transformation, Diskurse der Exklusion sowie der literarische Kontakt von »Zweiter« und »Dritter« Welt. Projekte zu den Verflechtungen von russischer und senegalesischer Literatur und Film sowie zu den deutschen, polnischen und russischen Afrikadiskursen. Veröffentlichungen: *Moskauer Aktionismus: Provokation der Transformationsgesellschaft* (2011); *Konstruierte Normalitäten – normale Abweichungen* (hg. mit Elisabeth Dütschke/Halyna Leontiy/Elena Polledri, 2010); »Von Mann zu Frau, von Weiß zu Schwarz in einem transnationalen Fiasko. Die Figur des Ajša in Il'ja Ėrenburgs *Chulio Churenito*«. In: *Genderdiskurse und nationale Identität in Russland* (hg. v. Elisabeth Cheauré et al., 2013); »Wie Doctor Dolittle zu Doktor Ajbolit und was aus ihnen wurde. Geschichte einer kulturellen Übersetzung«. In: *Zwischenextexte. Literarisches Übersetzen in Theorie und Praxis* (hg. v. Claudia Dathe/Renata Makarska/Schamma Schahadat, 2013).

Held, Josef, Prof. Dr. Dr. h.c., Tübingen, Psychologe. Lehrt und forscht an der Universität Tübingen, Institut für Erziehungswissenschaft. Durchführung mehrerer Jugend- und Medienforschungsprojekte. Mitbegründer des Projekts »Jugend zwischen Ausgrenzung und Integration« und der »Tübinger Forschungsgruppe für Migration, Intergration, Jugend, Verbände«. Arbeitsschwerpunkte: Jugendforschung, politische Orientierungen, subjektbezogene Forschungsmethoden. Publikationen: *Rechtsextremismus und sein Umfeld. Eine Regionalstudie* (mit S. Bibouche/G. Dinger/G. Merkle/C. Schork/L. Wilms, 2008); *Wege der Integration in heterogenen Gesellschaften – Vergleichende Studien* (mit K. Sauer, 2009); *Rechtspopulismus in der Arbeitswelt. Eine Analyse neuerer Studien* (mit S. Bibouche/G. Merkle, 2009).

Hirschfelder, Nicole, Dr., ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für amerikanische Literatur- und Kulturwissenschaft der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Forschung zu Figurensoziologie, Erinnerung und kollektivem Gedächtnis, der Bürgerrechtsbewegung und dem Kalten Krieg. Projekt zu Repräsentationen von Katastrophen, Desaster, Armut und Voyeurismus und Projekt im SFB 923 »Bedrohte Ordnungen« zu Multiplen Bedrohungen in den USA nach 1945. Veröffentlichungen (Auswahl): *Oppression as Process: The Case of Bayard Rustin*. Heidelberg 2014. »Maycomb was itself again: Wandel und Resilienz einer ungerechten Ordnung« (zus. mit Astrid Franke, in: *Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften* (erster Band der Reihe *Bedrohte Ordnungen*; Ewald Frie und Mischa Meier (Hg.), Tübingen 2014).

Hutchings, Stephen ist Professor für Russian Studies und Forschungsdirektor der School of Arts, Languages and Cultures an der University of Manchester (UK). Zuvor lehrte er an der University of Surrey (UK) und der University of Rochester, New York (USA). Forschungsinteressen: Literatur, Film und die Medien Russlands. Autor von fünf Monographien, darunter *Russian Modernism: The Transfiguration of the Everyday*, Cambridge: CUP, 1997, *Television and Power in Putin's Russia: Remote Control* (Koautor mit Natalya Rulyova), London: Routledge, 2009, und *Islam, Security and Television News: A Comparative Study* (hg. mit Chris Flood et al.), London: Palgrave, 2012. Er ist Herausgeber von sechs Sammelbänden, darunter *Screening Intercultural Dialogue: Russia and its Other(s) on Film*, London: Palgrave, 2008, and *Soviet and Post-Soviet Screen Adaptations of Literature: Screening the Word* (hg. mit Anat Vernitski), London: Routledge, 2005. Des Weiteren hat er breit in führenden peer-reviewed

Journals publiziert, darunter *Slavic Review*, *Russian Review*, *Nationalities Papers*, *Television and New Media* und *International Journal of Cultural Studies*.

Legath, Lars ist freier Mitarbeiter bei der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg im Projekt »Team meX. Mit Zivilcourage gegen Extremismus«. Studium der Neueren und Neuesten Geschichte, Politikwissenschaft, Soziologie und des öffentlichen Rechts an der Universität Tübingen. Forschungen zur Geschichte der extremen Rechten in der Bundesrepublik Deutschland und zu gegenwärtigen Entwicklungen und Strategien der extremen Rechten.

Makarska, Renata, Professorin für Polnisch am Fachbereich Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft der Universität Mainz in Germersheim. Forschungsschwerpunkte: westslavische Literaturen des 20. und 21. Jahrhunderts (Literatur und Topographie, Migration und Literatur, Regionalismus, Minderheitendiskurse, Mehrsprachigkeit, Übersetzungstheorien). Wichtigste Publikationen: *Der Raum und seine Texte Konzeptualisierungen der Hucul'sčyna in der mitteleuropäischen Literatur des 20. Jahrhunderts* (2010), *Polnische Literatur in Bewegung. Die Exilwelle der 1980er Jahre* (zusammen mit Daniel Henseler, hg. 2013). Übersetzt aus dem Deutschen ins Polnische (u. a. Wolfgang Büscher und Jenny Erpenbeck).

Marsovszky, Magdalena, gebürtig aus Ungarn, Studium der Kunstgeschichte, Germanistik, Kulturwissenschaften und Kulturpolitik (M. A. in Tübingen; M. A. in Ludwigsburg), freie wissenschaftliche Publizistin, Lehrbeauftragte an der Hochschule Fulda, Mitglied des Villigster Forschungsforums für Nationalsozialismus, Rassismus und Antisemitismus e. V., Mitglied in der Gesellschaft für Antiziganismusforschung (www.antiziganismus.de) und Vorstandsmitglied der Roma Bürgerrechtsbewegung in Ungarn; Forschungsschwerpunkte: politische Kulturforschung, Kulturgeschichte, Kultur- und Medienpolitik Ungarns, europäische Integration, essentialistische Identitätskonstruktionen, völkisches Denken, Ethnizität, Antisemitismus, Antiziganismus, Rassismus ohne Rassen. Publikationen in Deutsch, Englisch und Ungarisch; zuletzt: *Pfeil – Kreuz – Krone. Nationalismus und autoritäre Krisenbewältigung in Ungarn*, Münster 2013 (mit Andreas Koob/Holger Marcks).

Ritz, ManuEla ist freie Anti-Rassismus-Trainerin und führt Workshops gegen Rassismus und für Empowerment durch. Sie ist Autorin des Buches *Die Farbe meiner Haut: Die Anti-Rassismustrainerin erzählt* (2009). Vor etwa zehn Jahren hat sie auch das Thema Adultismus in ihr Trainingsrepertoire aufgenommen, bei

dem die Diskriminierung von Kindern und Jugendlichen durch Erwachsene theoretisch und praktisch in den Fokus genommen wird.

Ruhe, Cornelia ist Professorin für romanische Literatur- und Medienwissenschaft an der Universität Mannheim. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Kultursemiotik, der Intertextualität, der (im weitesten Sinne) postkolonialen Literaturen sowie von Mechanismen der In- und Exklusion in Literatur und Kultur. Publikationen (Auswahl): *La cité des poètes. Interkulturalität und urbaner Raum* (2004); *Cinéma beur. Analysen zu einem neuen Genre des französischen Kino* (2006); *Invasion aus dem Osten. Die Aneignung russischer Literatur in Frankreich und Spanien 1880-1910* (2012); »Beyond Post-colonialism. From Chocolat to White Material«. In: Marjorie Vecchio (Hg.), *The Films of Claire Denis: Intimacy on the Border* (2014); »Le corps de la ville. L'espace urbain chez Marie NDiaye«. In: Jörg Dünne/Wolfram Nitsch (Hg.), *Scénarios de l'espace. Littérature, film et techniques de déplacement dans l'espace urbain* (2014).

Schlensog, Stephan, Dr., Generalsekretär der Tübinger Stiftung Weltethos und Geschäftsführer des neu gegründeten Weltethos-Instituts an der Universität Tübingen. Schwerpunkte seiner inhaltlichen Arbeit sind die interreligiöse Grundlagenforschung, die mediale Umsetzung der Weltethos-Thematik sowie die Weiterentwicklung und Vermittlung der Weltethos-Thematik in Schule, Bildungsarbeit und unterschiedlichste Bereiche der Gesellschaft. Er studierte katholische Theologie und Indologie in Tübingen. Von 1995 bis 1999 hat er mit Hans Küng das Multimedia-Projekt »Spurensuche« über die großen Weltreligionen realisiert und beschäftigt sich seither umfassend mit den Weltreligionen und mit ethischen Fragen. Wichtigste Publikationen: *Der Hinduismus. Glaube, Geschichte, Ethos* (2006), *Die Weltreligionen für die Westentasche* (2008) sowie Herausgeberschaften: *Weltethos in der Schule. Unterrichtsmaterialien* (2007) und *Denkanstöße zum Glauben* (2007), *Hans Küng. Eine Nahaufnahme* (2008), *Hans Küng: Was bleibt. Kerngedanken* (2012).

Schrode, Paula, Prof. Dr., lehrt Religionswissenschaft mit Schwerpunkt islamische Gegenwartskulturen an der Universität Bayreuth. Nach dem Studium der Turkologie, Religionswissenschaft und Ethnologie in Tübingen und an der Freien Universität Berlin arbeitete sie in verschiedenen islamwissenschaftlichen Forschungsprojekten am Heidelberger SFB 619 »Ritualdynamik« zu religiösen Praktiken und Diskursen unter Muslimen in Deutschland und der Türkei. Veröffentlichungen (Auswahl): *Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung*.

Konstituierung religiöser Praxis und sozialer Positionierung unter Muslimen in Deutschland (2010); »Practices and Meanings of Purity and Worship among young Sunni Muslims in Germany«. In: *How Purity is Made* (hg. v. Petra Rösch/ Udo Simon, 2012); *Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland* (hg. mit Udo Simon, 2012); »The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy in Uyghur Religious Practice«. In: *Die Welt des Islams* 48/3-4 (2008).

Tiefenbacher, Barbara, Dr., war 2011-2013 ÖAW-Doc-team-Stipendiatin im Projekt »shifting romipen«, Dissertation zu Verhandlungen um ethnische Zugehörigkeiten in post-/migrantischen Romani Communitys in Österreich in zwei unterschiedlichen Kontexten (2014). Veröffentlichungen (Auswahl): *Romani V. Papers from the Annual Meeting of the Gypsy Lore Society, Graz 2011. Grazer Romani Publikationen 2* (2013) (hg. mit B. Schrammel-Leber); »Identifying ›Roma‹ or Constructing ›the Other‹? Slovak Romani Men and Women in Processes of Identification«. In: *European Yearbook of Minority Issues* (2013); *Die imaginäre ›Bettlerflut‹. Migrationen von Roma und Romnija – Konstrukte und Positionen* (2013) (mit St. Benedik & H. Zettelbauer, unter Mitarbeit von E. Szénássy).

Tolz, Vera ist Sir William Mather Professor of Russian Studies an der University of Manchester (UK). Zudem ist die Ko-Direktorin des Centre for East European Language-Based Area Studies (UK). Breite Forschung zu verschiedenen Aspekten von russischem Nationalismus und Identitätspolitik sowie zum Verhältnis von Intellektuellen und Staat während des russischen Imperialismus und der Sowjetunion. Publikationen (Auswahl): ›Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods (2011); (Mithg.) *Gender and Nation in Contemporary Europe* (2005); *Russia: Inventing the Nation* (2001); (Mithg.) *European Democratization since 1800* (2000) und *Russian Academicians and the Revolution* (1997). Derzeitiges Projekt, mit Stephen Hutchings: »Mediating post-Soviet difference: an analysis of Russian television representation of inter-ethnic cohesion issues«, dreijährige Förderung durch den britischen Arts and Humanities Research Council.

Wiedemann, Barbara, Dr., ist Lehrbeauftragte am Deutschen Seminar der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Editionen aus dem Werk von Paul Celan; Forschung zu Paul Celan und zur Literatur nach 1950, zur literarischen Übersetzung sowie zur Metrik und zum modernen Gedichtbegriff. Veröffentlichungen (Auswahl): *Paul Celan – Heinrich Böll, Paul Schallück, Rolf Schroers. Brief-*

*wechsel mit den rheinischen Freunden. Mit einzelnen Briefen von Gisèle Celan-Lestrang, Ilse Schallück und Ilse Schroers, Hg. und kommentiert von Barbara Wiedemann, Berlin 2011; Paul Celan – Gisela Dischner: Wie aus weiter Ferne zu Dir. Briefwechsel. Mit einem Brief von Gisèle Celan-Lestrang. In Verbindung mit Gisela Dischner hg. und kommentiert von Barbara Wiedemann, Berlin 2012; Jakobs Stehen. Jüdischer Widerstand in den Gedichten Paul Celans, Warmbronn 2007; >Ein Faible für Tübingen<. Paul Celan in Württemberg – Deutschland und Paul Celan, Tübingen 2013. »Welcher Daten eingedenk? Celans Todesfuge und der Izvestija-Bericht über das Lemberger Ghetto«. In: *Wirkendes Wort* (2011); »gezeitigte Sprache«. Paul Celans Mandelstamm-Übertragungen aus dem Mai 1958«. In: *Zwischentexte. Literarisches Übersetzen in Theorie und Praxis* (2013); »zwei, drei Worte verstecken«. Heinrich Bölls Roman Billard um halb zehn und Paul Celan«. In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* (2013); »uns Überlebenden«. Günter Grass häutet seine Zwiebel«. In: *Treibhaus* (2013).*

Zimmermann, Tanja, Prof. Dr. Dr., Slavistin und Kunsthistorikerin, lehrt Kunstgeschichte mit einem Schwerpunkt in der Kunst Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas und ihren interkulturellen Beziehungen an der Universität Leipzig. Forschungsschwerpunkte: Medienpolitik und Erinnerungskulturen, kultureller Ost-West-Transfer; Intermedialität von Bild und Schrift in der russischen Avantgarde. Veröffentlichungen: *Abstraktion und Realismus im Literatur- und Kunstdiskurs der russischen Avantgarde* (=Wiener Slawistischer Almanach 68). München/Wien 2007; *Der Balkan zwischen Ost und West. Mediale Bilder und kulturpolitische Prägungen* (=Osteuropa medial 6), Wien/Köln/Weimar 2014; Herausgeberschaft: *Balkan Memories. Media Constructions of National and Transnational History* (=Kultur- und Medientheorie), Bielefeld 2012; »Brüderlichkeit« und »Bruderzwist«. *Mediale Inszenierungen des Aufbaus und des Niedergangs der multinationalen Staaten in Ost- und Südosteuropa*, Göttingen 2014.

Index

A

Adenauer, Konrad 183
Adorno, Theodor W. 105
Allah 47, 48, 50, 52
al-Qaradawi, Yusuf 52, 53, 54, 55
al-Sistani, Ali, Großayatollah 299
Amesberger, Helga 69, 76, 77, 78, 79, 86, 89, 91, 93
Andersch, Alfred 21, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184
Annan, Kofi 301, 302
Apitz, Bruno 21, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 179, 181, 184
Arndt, Susan 12, 71, 96, 123, 127
Asad, Talal 47, 48
ATV 126, 130
Austin, John 202

B

Bachtin, Michail M. 169
Bakić-Hayden, Milica 193, 194, 195
Balibar, Étienne 8, 13, 15, 16, 112, 258
Barker, Martin 13
Beck, Ulrich 122
Beisicht, Markus 58
Berliner Frauenverein »Papatya« 63

Bernasovská, Jarmila 79, 80, 81
Bernasovský, Ivan 79, 80, 81
Bibouche, Seddik 42
Blachère, Jean-Claude 206, 211
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 294
Bodenstein, Mark 64
Bogdal, Klaus-Michael 7, 223, 227, 228, 229, 233, 236
Bolkestein, Frits 38
Böll, Heinrich 175
Borges, Jorge Luis 208
Bosch, Mineke 76
Breger, Claudia 85
Brubaker, Roger 70, 80
Bühl, Achim 50, 60
Bulgakov, Michail 208
Bund Freier Demokraten (SZDSZ) 106, 107
Burnauzki, Sarah 208
Butler, Judith 62, 201, 202

C

Čakl, Ondřej 10, 223, 224, 225, 226, 242, 243, 249
Camus, Albert 212
Carpentier, Gilles 217
Casanova, Pascale 206, 207, 218
Celan, Paul 175

- Čerkesov, Aslan 133
- Césaire, Aimé 22, 207, 208, 209, 210
- Channel 1 *Siehe* Pervyj kanal
- Cherkesov, Aslan *Siehe* Čerkesov, Aslan
- Christlich-Demokratische Volkspartei (KDNP) 103, 104, 107, 117, 120, 126
- Christus 269
- Cifra, Milan 232
- Civitas Europa Centralis, Forschungsgruppe 119
- Claussen, Detlef 106
- Commission on British Muslims and Islamophobia 59
- Czapliński, Przemysław 255
- D**
- Davidová, Eva 74
- Degele, Nina 56
- Delas, Daniel 220
- Depardieu, Gérard 208
- Derrida, Jacques 202
- Diawara, Manthia 206, 211
- Dib, Mohammed 212, 217
- DiTIB 53
- Dudra, Stefan 260
- Dugin, Aleksandr Gel'evič 11
- Dumas, Alexandre 208
- Duna TV 119, 126
- E**
- Eggers, Maureen Maisha 12, 71, 96
- Eichmann, Adolf 169
- Eickhof, Ilka 61
- Elias, Norbert 20, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 162, 163
- Elsaesser, Thomas 250
- Elyas, Nadeem 57
- Erhardt, Arthur 108
- Essed, Philomena 14
- Estang, Luc 219
- Esterházy, Péter 119
- Evans Wyatt, Chade 266
- F**
- FAMU *Siehe* Prager Filmhochschule (FAMU)
- Faulkner, William 216
- Fekete, György 116
- Feraoun, Mouloud 22, 212, 213, 217, 218, 221
- Ficowski, Jerzy 265
- Fidesz-Bürgerunion 19, 103, 104, 107, 108, 110, 113, 114, 117, 120, 126
- Findor, Andrej 73
- Flamand, Paul 213, 215, 216, 220
- Flaubert, Gustave 212
- Foucault, Michel 48, 53
- Frank, Anne 175
- Frankfurter Schule 105
- Fricz, Tamás 119
- Friedrich-Ebert-Stiftung 11, 40, 41, 42, 291
- G**
- Geist, Alexander 180, 181, 182, 190
- Geulen, Christian 7, 13, 29, 30, 224
- Glenn, Evelyn Nakona 90
- Gligorijević, Milo 199, 200
- Globisch, Claudia 112
- Gobineau, Comte Joseph Arthur de 195
- Goethe, Johann Wolfgang von 180
- Graf von der Groeben, Karl-Konrad 292
- Gramsci, Antonio 113
- Grellmann, Gottlieb 78

- Griffin, Roger 19, 111, 115
- Grzymała-Kazłowska, Aleksandra 262, 264
- H**
- Habermas, Jürgen 119
- Hacker, Hanna 76, 78
- Hagener, Malte 250
- Halbmayr, Birgit 76, 77, 78, 79, 86, 89, 91, 93
- Hall, Stuart 13, 46, 78
- Harris, Angela 85
- Hayden, Robert 193, 194, 195
- Heitmeyer, Wilhelm 57, 59, 61, 62, 279
- Herbut, Igor 272
- Hitler, Adolf 38, 72, 167, 283
- Horkheimer, Max 105
- Horthy, Miklós 104, 122
- Hřebejk, Jan 226
- Hübschmannová, Milena 80, 82, 84, 88, 89
- Hund, Wulf D. 12, 13, 14, 16, 243
- Huntington, Samuel 23, 137, 293, 298
- I**
- Institut für Konflikt- und Gewaltforschung 57
- Islamisches Zentrums für Da‘wa und Information in Köln 50
- ITEM, Forschungsgruppe 208, 210, 218, 220, 221
- Iványi, Gábor 125
- J**
- Jobbik 19, 103, 107, 109, 110, 111, 117, 126
- Joyce, James 208
- Jünger, Ernst 208
- K**
- Kádár, János 105
- Kafka, Franz 208
- Kardelj, Edvard 21, 192, 193
- Karl-Schlecht-Stiftung 293
- Karpowicz, Ignacy 272
- Kateb, Yacine 215
- KDNP *Siehe* Christlich-Demokratische Volkspartei (KDNP)
- Kermauner, Taras 193
- Kerner, Ina 55, 56, 57
- Kilomba, Grada 12, 71, 96
- Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen 41
- Kligman, Gail 80, 87
- Klimkiewicz, Katarzyna 268, 269
- Klubradio 126
- Klug, Petra 29, 45, 59, 62
- Klüger, Ruth 172, 175, 176, 180, 183
- Kollár, Ján 187
- Konrád, György 116
- Kos-Krauze, Joanna 264, 265
- Krapp, Günter 179, 181
- Krausnick, Michail 228, 231
- Krauze, Krysztof 264, 265
- Kukorelli, István 121
- Kundera, Milan 208
- Küng, Hans 23, 292, 293
- Kürti, László 9, 10
- Kusturica, Emir 225
- Kuźniak, Angelika 264
- L**
- Lacková, Elena 73, 80, 82, 83, 84, 86, 87, 88
- Lauer, Reinhard 195, 200, 201
- Law, Ian 9, 10, 70, 71, 74, 75, 224, 225, 228, 245
- Leiprecht, Rudolf 31, 33, 37, 38

- Lindon, Mathieu 209
- Łodziński, Sławomir 255, 256, 257, 258, 259, 271
- Lombroso, Cesare 136
- Lorde, Audre 312
- Luther King, Dr. Martin Jr. 20, 150, 151, 153, 163
- M**
- MacIntyre, Alasdair 48
- Malcolm X 20, 150, 152, 163
- Marcos, Ferdinand E. 299
- Marx, Karl 191
- Mathieu-Job, Martine 213, 214, 218, 221
- Matolcsy, György 111
- Matulay, Stanislav 79
- Maupassant, Guy de 212
- McCarthy, Joseph 160, 161
- Mecheril, Paul 30, 31, 38
- Medvedev, Dmitrii *Siehe* Medvedev, Dmitrij
- Medvedev, Dmitrij 133, 138, 139, 141
- Meiksane, Dzidra 35
- Melter, Claus 31
- Mersiowsky, Christine 178, 179, 181
- Metzger, Kai 180, 181
- Miano, Léonora 207, 211
- Miková, Margita 80, 88
- Miles, Robert 13
- Minh-Ha, Trin T. 81
- Mitterrand, Frédéric 209
- Moghissi, Haideh 62, 63
- Mohler, Armin 113
- Moritz, Heinrich 78
- MSZMP *Siehe* Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei (ehemals MSZMP)
- MSZP *Siehe* Ungarische Sozialistische Partei (MSZP)
- Muhammad 50, 54
- Müller, Fred 179
- N**
- Nádas, Péter 119
- Nakschbandi, M. Walid 41
- NDiaye, Marie 208
- Netzwerk Migration in Europa e.V. 226
- Ngandu-Nkashama, Pius 216
- Nguyen, Lana 272
- Nida-Rümelin, Julian 119
- Nitschke, Bernadetta 257, 260
- »Nomada« *Siehe* Stowarzyszenie na Rzecz Integracji Społeczeństwa Wielokulturowego
- Nothomb, Amélie 207
- NPD 58, 280
- NTV 20, 135, 140, 141, 142, 145
- Nyíri, J. C. 113
- Nyirő, József 122
- O**
- Obama, Barack 149, 295, 296
- Oktar, Adnan 55
- Oltalom, Stiftung 125
- Orban, Jean-Pierre 215, 218, 219, 220, 221
- Orbán, Viktor 107, 109, 110, 113, 116, 117, 118, 120
- Ouologuem, Yambo 208
- P**
- »Papatya« *Siehe* Berliner Frauenverein
- »Papatya«
- Papusza 264, 265, 271

Pervyj kanal 20, 135, 136, 137, 140, 142, 143, 144, 145
 Pfahler, Gerhard 30
 Pfeiffer, Thomas 280, 284
 Piesche, Peggy 12, 71, 96
 Plaude, Ilze 34, 35
 Pollack, Detlef 60
 Poppe, Reiner 181, 182
 Prager Filmhochschule (FAMU) 225
 Prager Stiftung für Toleranz und
 Zivilgesellschaft 223
 Prometheus 269
 Putin, Vladimir 134, 137, 138, 141, 142
 Putzlacher/ova, Renata 272

R

Rabah, Bilal b. 50
 Rabearivelo, Jean-Joseph 208
 Rancière, Jacques 194
 Rassoul, Muhammad 50, 51, 52, 54
 Räthzel, Nora 9, 10, 14
 REN-TV 135, 145
 Rezzori, Gregor von 175
 Richter, Hans Walter 172
 Robert, Cyprien 190
 Roblès, Emanuel 212, 213, 220
 Rommelspacher, Birgit 30, 31, 32, 33, 41, 76
 Rossija *Siehe* Rossija
 Rossija 136, 137, 138, 140, 142, 143, 144, 145
 Rote Armee 107, 119
 Roy, Olivier 51
 Rustin, Bayard 20, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163

S

Sarrazin, Thilo 11, 30, 40
 Schallenger, Stefan 178, 179, 180, 181, 182
 Scherr, Albert 33, 38, 43
 Schewe, Manfred 179
 Schiller, Dieter 176, 179, 182
 Schnabel, Ernst 175
 Scholz, Roswitha 81
 Schulz, Bruno 96, 265
 Scotson, John L. 20, 154, 155, 156, 159, 160, 162
 Semjén, Zsolt 109, 110, 111, 121
 Senghor, Léopold Sédar 207, 208, 210
 Sokolova, Věra 223, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 238, 243, 245, 247
 Spiegel Online 12, 15, 291
 Spiegel, Der 41
 Stalin, Iosif V. 135, 137, 192
 Stefan der Heilige 130
 Stowarzyszenie na Rzecz Integracji
 Społeczeństwa Wielokulturowego 263
 Stoyanova, Galya 89
 Strauß, Daniel 228, 231
 Štúr, Ľudevít 187, 188, 190, 193
 Svanidze, Nikolai 138, 139
 Sviridov, Egor 133, 134, 137, 140
 Szakály, Sándor 123
 SZDSZ *Siehe* Bund Freier Demokraten
 (SZDSZ)
 Szegedi, Csanád 111
 Szöcs, Géza 114

T

Taguieff, Pierre-André 10, 13, 16
 Tansi, Sony Labou 22, 217, 218, 219, 220, 221

- Terkessidis, Mark 14, 16, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 62, 63, 224, 226, 245, 246
- Tiso, Jozef 73
- Tißberger, Martina 89
- Tito, Josip Broz 21, 36, 187, 190, 191, 194
- Tkaczyszyn-Dycki, Eugeniusz 272
- Toussaint, Jean-Philippe 207
- Trojak, Bogdan 272
- Tübiner Forschungsgruppe für Migration – Integration – Jugend – Verbände 17, 33, 34, 36, 37, 38, 42
- Türkischer Bund in Berlin-Brandenburg 63
- Twain, Mark 175
- U**
- Ugrešić, Dubravka 194
- Ungarische Sozialistische Partei (MSZP) 103, 106, 107
- Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei (ehemals MSZMP) 106
- Uspenskij, Gleb 189
- V**
- Václav, Petr 225, 232
- van de Laar, Jürgen 179
- Veritas-Institut 123
- Vodička, Karel 74
- W**
- Wajs, Bronisława *Siehe Papusza*
- Wallraff, Günter 15, 16
- Wass, Albert 122
- Weingardt, Markus 299
- Weiß, Anja 14, 78
- Welt, Die 15
- Weltethos, Institut 24, 293, 297, 301, 320
- Weltethos, Stiftung 24, 292, 297, 320
- Weltethos-Institut 293
- Westerwelle, Guido 61
- Wieland, Josef 297
- Wilders, Geert 38
- Wilms, Heinz 179
- Winker, Gabriele 56
- Wollmann, Karel 223, 224, 225, 226, 242, 243, 249
- Wrona, Marcin 268, 270
- Y**
- Yacine, Katelyn 22, 212, 215, 216
- Yahya, Harun 55
- Z**
- Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V. 53, 57
- Žižek, Slavoj 197, 198, 199
- Zschäpe, Beate 11

Kultur und soziale Praxis



Marcus Andreas
Vom neuen guten Leben
Ethnographie eines Ökodorfes

Juni 2015, ca. 250 Seiten, kart., zahlr. Abb., 27,99 €,
ISBN 978-3-8376-2828-9



*Désirée Bender, Tina Hollstein,
Lena Huber, Cornelia Schwepp*
Auf den Spuren transnationaler Lebenswelten
Ein wissenschaftliches Lesebuch.
Erzählungen – Analysen – Dialoge

Januar 2015, 206 Seiten, kart., 26,99 €,
ISBN 978-3-8376-2901-9

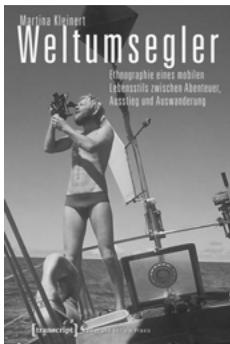


Jörg Gertel, Rachid Ouissa (Hg.)
Jugendbewegungen
Städtischer Widerstand und Umbrüche
in der arabischen Welt

2014, 400 Seiten, Hardcover, zahlr. z.T. farb. Abb., 19,99 €,
ISBN 978-3-8376-2130-3

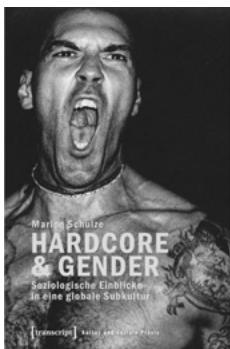
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Kultur und soziale Praxis



Martina Kleinert
Weltumsegler
Ethnographie eines mobilen Lebensstils
zwischen Abenteuer, Ausstieg und
Auswanderung

2014, 364 Seiten, kart., zahlr. Abb., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2882-1



Marion Schulze
Hardcore & Gender
Soziologische Einblicke in eine globale Subkultur

Juli 2015, ca. 400 Seiten, kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-2732-9



Nadja Thoma, Magdalena Knappik (Hg.)
Sprache und Bildung in Migrationsgesellschaften
Machtkritische Perspektiven
auf ein prekarisiertes Verhältnis

Mai 2015, 352 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2707-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**