

wird und sich ständig weiterentwickelt. Die darauf aufbauenden Zugehörigkeiten sind immer fragil. Dabei ist gerade die Stabilisierung der Kollektivitätsfiktion durch die Konstruktion unterschiedlicher Ordnungsstrukturen, sei es das ›Wir-Bewusstsein‹ in Abgrenzung zu einem Äußerem, um effektiv innere Differenzen (z.B. Klassen- und Geschlechterunterschiede) zu überlagern, oder die Illusion von Kontinuität über die Erfindung einer gemeinsamen Geschichte und einem geteilten Ursprung, eine zentrale Funktion kollektiver Identität. Auf diese Weise ordnen Vorstellungen von ihr nicht nur das Individuum in einen größeren Kontext ein, sondern helfen bei der Komplexitätsreduktion und sinnhaften Ordnung immer unübersichtlicher werdender Realitäten.

2.2 Fremdheit oder die Konstruktion des Anderen

In diesem zweiten Abschnitt soll der Fokus nun weg von kollektiver Identität als explizite Konstruktion *des Eigenen* hin zu zentralen Phänomenen der Konstruktion *des Anderen* gelegt werden, obwohl, wie bereits gezeigt, »[k]ollektive Fremdbilder immer auf kollektive Selbstbilder bezogen [sind]« (Roepert 2021: 41). Dieses Verhältnis ist nicht notwendigerweise negativ oder hierarchisch besetzt, wird aber paradoxerweise mit wachsender Radikalität der Grenzziehungsprozesse enger, denn je expliziter die Konstruktion des Anderen ist, desto prägnanter kommt darin das Eigene als positive Kehrseite zum Ausdruck (vgl. Rommelspacher 2002: 11ff.). Die Differenzbildung bis hin zur Feindschaft zum Anderen ist dabei oft weniger das Ergebnis »aktuell erlebter Beziehung[en]« (ebd.: 20), sondern muss vielmehr als »Niederschlag einer langen Geschichte der Auseinandersetzung und eines tradierten ›Wissens‹ über die Fremden« (ebd.) verstanden werden. Solch historisch gewachsene und situativ aktualisierte Fremdbilder werden dann in gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen und Ordnungsgefügen gegenwärtig, die sich in der Moderne vor allem in Differenzkategorien wie Geschlecht, Klasse, ›Rasse‹ und in letzter Zeit auch wieder vermehrt Kultur und Religion ausdrücken.

Solche Ausgrenzungsprozesse führen in den meisten Fällen allerdings nicht zu einem radikalen Ausschluss des Anderen *aus* der Gesellschaft, sondern gehen mit Möglichkeiten einher, ihm eine produktive Position *in* der Gesellschaft zuzuweisen. Daher sollen im folgenden Kapitel nach der Betrachtung unterschiedlicher Phänomene der Fremdeheitskonstruktion und der Exklusion des Anderen (Kap. 2.2.1) in einem zweiten Schritt die zum Teil paradoxen Weisen der Inklusion des Anderen (Kap. 2.2.2) diskutiert werden. Der Fokus im ersten Teil liegt dabei vor allem auf Rassismusphänomenen, die im Rahmen der Fragestellung das zentrale und verbindende Element der relevanten Differenzkategorien bilden.

2.2.1 Modi der Exklusion

Hinter der verallgemeinernden Rede über die Konstruktion des Anderen (auch ›Veränderung‹) verbergen sich eine Vielzahl komplexer sozialer, kommunikativer und diskursiver Prozesse, für die die Sozialwissenschaften je nach Kontext unterschiedliche und vor allem unterschiedlich eindeutige Konzepte entwickelt haben. Im Kontext von Rassismus und Kulturalismus, die folgend im Zentrum stehen, haben sich dafür einerseits spezi-

fische Begriffe für spezifische Hervorbringungsprozesse, wie Ethnisierung oder Rassifizierung herausgebildet.⁹ Andererseits hat sich auch hier der allgemeinere Begriff des *Othering* für die Prozesse des Fremdmachens durchgesetzt. Aufbauend auf Georg W. F. Hegels (1807) Postulat, ›der Andere‹ erfülle eine konstitutive Funktion für die Erkenntnis des Selbst, bezeichnet *Othering* eine Perspektive, die sich im Rahmen der postkolonialen Theorie herausgebildet hat und speziell die Hervorbringung eines *minderwertigen* Anderen erfasst. Diese Ausarbeitung wird zumeist auf Gayatri C. Spivak und ihr Essay *The Rani of Sirmur* (1985) zurückgeführt. Auch andere Philosoph*innen, Psychoanalytiker*innen und Ethnolog*innen bearbeiten in ihren Arbeiten die Frage nach dem Anderen, wie zum Beispiel Simone de Beauvoir (1991/1949) in ihrer Analyse des Geschlechterverhältnisses in *Le deuxième sexe* oder Edward W. Said (2009/1978) in seiner Orientalismus-Studie. Die entscheidende Ausarbeitung erfährt diese Perspektive, zum Teil unter Einbezug dieser (Vor-)Arbeiten, allerdings erst bei Spivak (vgl. Jensen 2011: 63ff.). In Anlehnung an ihre Arbeit kann *Othering* definiert werden als

»discursive processes by which powerful groups, who may or may not make up a numerical majority, define subordinate groups into existence in a reductionist way which ascribe problematic and/or inferior characteristics to these subordinate groups. Such discursive processes affirm the legitimacy and superiority of the powerful and condition identity formation among the subordinate.« (Ebd.: 65)

Othering ist somit ein auf unterschiedliche soziale Verhältnisse übertragbarer diskursiver Differenzierungsprozess, bei dem ein ›Wir‹ und ›die Anderen‹ konstruiert und in ein asymmetrisches Verhältnis gebracht werden. Über Stereotypisierungen, Stigmatisierungen, Pathologisierungen und Rassifizierungen wird die Differenz durch die hegemoniale Gruppe problematisiert und Distanz zum Anderen erzeugt, der darüber als minderwertig und (moralisch) unterlegen konstruiert wird (vgl. Staszak 2020: 25). Solche Prozesse beinhalten zum Teil die Entmenschlichung ›des Anderen‹, immer aber eine Ent-Individualisierung (z.B. durch die Bezeichnung als ›Horden‹ oder ›Flut‹, wie es in Migrations- und Fluchtdiskursen häufig der Fall ist) und können als spezifische Formen oder Instrumente des *Othering* verstanden werden. Dabei produzieren die unterschiedlichen Grenzziehungen nicht nur Wissen über ›den Anderen‹, auch die Vorstellung ›des Eigenen‹ wird darüber konstruiert und stetig aktualisiert – so auch im Kontext der beiden wahrscheinlich prägnantesten Formen der ›Veränderung‹: Rassismus und Antisemitismus. Deren historische und kontemporäre Erscheinungsweisen, Funktion zur Legitimierung sozialer Hierarchien und Stabilisierung hegemonialer Ordnung und bis heute gültige Einschreibungen in gesellschaftliche Wissensordnungen werden im Folgenden betrachtet.

9 Mit ›Rassifizierung‹ wird nach Mark Terkessidis ein Prozess bezeichnet, bei dem »einerseits mittels bestimmter Merkmale eine Gruppe von Menschen als ›natürliche‹ Gruppe festgelegt und gleichzeitig [...] die ›Natur‹ dieser Gruppe im Verhältnis zur eigenen Gruppe formuliert [wird]« (Terkessidis 2018: 79). Prozesse der Rassifizierung sind also oft eingebettet in die Konstruktion kollektiver Identitäten und haben die Abwertung und Ausgrenzung der rassifizierten Gruppe(n) zum Ziel. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Zugängen zum Konzept der Rassifizierung vgl. Murji/Solomos 2005 und Garner 2010.

2.2.1.1 Rassismus und Antisemitismus

Rassismus und Antisemitismus bezeichnen zunächst zwei über Jahrhunderte persistente, wandelbare und komplex miteinander verwobene Phänomene. Die jeweiligen Begrifflichkeiten, ihre Verwendung und die darin gebundenen Bedeutungen haben sich dabei an unterschiedlichen Punkten der Geschichte entwickelt und etabliert. So geht die moderne Verwendung des Begriffs ›Rasse‹, wie sie auch heutigen Vorstellungen von ›Rassismus‹ zugrunde liegt, auf das 15. Jahrhundert zurück. Hier hat sich aus der ursprünglichen Verwendung in der Tierzucht (insb. Pferde), die sich auf das arabische *raz* (Kopf, Anführer, Ursprung) und das lateinische *radix* (Wurzel) zurückführen lässt, eine hierarchisierende Kategorie zur Unterscheidung von Menschen nach bestimmten ›biologischen‹ Kriterien herausgebildet. Dabei ist es dieser Versuch, »natürliche Elemente wie Blut, Hautfarbe, Haar, Knochenmaße, Gene etc.« (Hund 2007: 15) an den Begriff zu binden, der ihn am nachhaltigsten prägt, auch wenn er in den Jahrhunderten davor und danach immer wieder zur Bezeichnung unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen (und ihrer ›Wertigkeit‹) verwendet und an andere Differenzkategorien wie Klasse und Geschlecht gekoppelt war (vgl. El-Mafaalani 2021: 8; vgl. Geulen 2014: 15; vgl. Geulen 2018: 24f.; vgl. Hund 2007: 15–20). Bis heute haftet dem Begriff – trotz der in demokratischen Gesellschaften programmatisch etablierten Ablehnung von Rassismus – der Schein wissenschaftlicher Eindeutigkeit und biologischer Wahrheit an (vgl. Foroutan et al. 2018: 12), wobei sich die Assoziation mit der Hautfarbe als scheinbarem Beweis für eine notwendige Kategorisierung von Menschen in ›Rassen‹ am hartnäckigsten hält. Dabei war der Begriff nie *nicht* kulturalistisch, sondern diente immer als »pseudonatürliche Grundlage« (Geulen 2018: 23) und »biologistische Verhüllung seines herrschaftlich geprägten kulturellen Kerns« (Hund 2007: 7) (vgl. Boulila 2019: 16; vgl. Foroutan et al. 2018: 13f.; vgl. Geulen 2018: 23; vgl. Hund 2007: 7, 15). ›Rasse‹ ist also ebenfalls eine soziale Konstruktion, eine »gesellschaftliche Fiktion[...]« (Miles zit.n. Terkessidis 2018: 73), die etwas Natürliches behauptet, um mehr oder weniger willkürlich Menschengruppen hierarchisch zu kategorisieren. Das spiegelt sich auch in dem seit Anfang des letzten Jahrhunderts gebräuchlichen Begriff des Rassismus wider. Damit werden die Konstruktionsprozesse und Naturalisierungsversuche bestimmter Differenzen bezeichnet, um ›Rasse‹ als »Produkt des Rassismus« (Solomos zit.n. Hund 2007: 9) und nicht als seinen Grund offenzulegen (vgl. Hund 2007: 9). Daher wird der Begriff des Rassismus, im Gegensatz zu dem seiner Schein-Grundlage, der ›Rasse‹, auch weiterhin verwendet, um bestimmte soziale Ungleichheitskonstruktionen zwischen Menschengruppen zu kritisieren und die damit einhergehenden, tief in die europäischen Gesellschaften eingeschriebenen, politischen, kulturellen und sozialen Verhältnisse zu analysieren (vgl. Boulila 2019: 16; vgl. El-Mafaalani 2021: 7f.; vgl. Terkessidis 2018: 67).

Etwas jünger und auf den ersten Blick eindeutiger in seiner Intention ist dagegen der Begriff des Antisemitismus. Er wurde in den 1870er Jahren geprägt und wird dem deutschen Antisemiten Wilhelm Marr zugeschrieben (vgl. Geulen 2014: 86; vgl. Pfahl-Traugher 2007: 5). Obwohl er durch diesen Entstehungskontext als »Weltanschauung, die in der Unterscheidung und im Kampf zwischen dem ›Arischen‹ und dem ›Semitischen‹ die Grundlage jeder Kulturentwicklung sah« (Geulen 2014: 86), ideologisch konnotiert ist, hat der Begriff sich bis heute zur Bezeichnung einer allgemeineren ›Judenfeindschaft‹ gehalten. Gemeint ist damit eine Abneigung gegen »Juden *als* Juden« (Pfahl-

Traughber 2007: 5, kursiv. V.D.), aber auch gegen das Judentum, seine Symbole und Traditionen, die bis hin zu einer komplexen und geschlossenen Weltdeutung reichen kann (vgl. Pfahl-Traughber 2007; vgl. Rosa-Luxemburg-Stiftung 2023: 7). Während es für Rassismus und Antisemitismus eine Vielzahl unterschiedlicher Zugänge und Definitionen gibt, lassen sich die Ansätze der Antisemitismusforschung und -kritik vor allem über zwei Felder zuspitzen: Von der »sozialpsychologischen Konzeptualisierung von Antisemitismus als spezifischem Vorurteil von Personen(-gruppen) [und dem; V.D.] psychoanalytischen Ansatz, der Antisemitismus als Konsequenz eines autoritären Charakters und innerer Konflikte betrachtet« (Rosa-Luxemburg-Stiftung 2023: 10; vgl. auch Salzborn 2022) werden vor allem historische und soziologische Perspektiven unterschieden, in denen »Antisemitismus als überindividuelle[s] Muster von Bedeutungen [verstanden wird; V.D.], die kulturell tradiert werden und gerade nicht dem Individuum entspringen« (Rosa-Luxemburg-Stiftung 2023: 10). In dieser zweiten, hier zentrierten Perspektive wird Antisemitismus zumeist nach seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen typisiert (vgl. Giesen 1999: 284–319; vgl. Pfahl-Traughber 2007). Zwar weichen die Typologien je nach Schwerpunktsetzung voneinander ab, werden aber durchaus wechselseitig aufgegriffen und ergänzen sich so. Beispielsweise unterscheidet Armin Pfahl-Traughber (2007) zwischen sechs ideologischen Erscheinungsweisen des Antisemitismus (religiöser, sozialer, politischer, rassistischer, sekundärer und antizionistischer Antisemitismus), während Bernhard Giesen vier historische Formen aus der deutschen Geschichte herausarbeitet (christlicher, kultureller, politischer und utopisch-asketischer Antisemitismus), die sich in Pfahl-Traughbers Typologie aktueller Erscheinungsformen und ihren Verschränkungen dann aber durchaus wiederfinden (vgl. Giesen 1999: 284–319; vgl. Pfahl-Traughber 2007).

Im Gegensatz dazu wirkt das Feld der Rassismusdefinitionen deutlich unübersichtlicher, was sich zum Teil auf die noch weniger eindeutige Grundlage zurückführen lässt. Zwar lassen sich auch hier verschiedene Erscheinungsformen unterscheiden und benennen – anti-muslimischer und anti-Schwarzer Rassismus, Antiziganismus, Hautfarbenrassismus, Rassenrassismus, kultureller und differentialistischer Rassismus, Neo-Rassismus etc. –, zur Systematisierung des Feldes tragen sie aufgrund ihrer Spezifik, trotz aller Berechtigung und situativen Nützlichkeit, allerdings nur bedingt bei. Andere Ansätze betrachten Rassismus als (Herrschafts-)Ideologie (El-Mafaalani 2021; Miles 2022), gesellschaftliches Ordnungsprinzip (Heinemann/Mecheril 2016), soziales Verhältnis (Hund 2007), soziale Praxis (Hall 1989) oder ein wissenschaftliches, politisches und soziales System (vgl. Hund 2007: 5). Diese Perspektiven bündelnd, begreift Philomena Essed (1992) Rassismus als

»eine Ideologie, eine Struktur und ein[en] Prozess, mittels derer bestimmte Gruppierungen auf der Grundlage tatsächlicher oder zugeschriebener biologischer oder kultureller Eigenschaften als wesensmäßig andersgeartete und minderwertige ›Rassen‹ oder ethnische Gruppen angesehen werden. In der Folge dienen diese Unterschiede als Erklärung dafür, dass Mitglieder dieser Gruppierungen vom Zugang zu materiellen und nicht-materiellen Ressourcen ausgeschlossen werden.« (Ebd.: 375)

Aus soziologischer Sicht macht es Sinn, das Phänomen nicht künstlich zu beschränken, sondern Rassismus im Anschluss an Esseds Definition als ein komplexes gesellschaftliches Ordnungsprinzip zu verstehen, was auf Mikro-, Meso- und Makroebene unterschiedliche, aber zusammenwirkende Effekte entfaltet und in den jeweils angesiedelten gesellschaftlichen Sphären spezifische Wirkungs- und Erscheinungsweisen ausbildet (vgl. El-Mafaalani 2021: 10f. vgl. Hund 2007: 9f.). In der Zusammenschau der unterschiedlichen Perspektiven macht es im Kontext dieser Arbeit außerdem Sinn, von »rassistischem Wissen« zu sprechen, das über Jahrhunderte entstanden ist und weiterentwickelt wurde (vgl. Terkessidis 2018; vgl. Rommelspacher 2002: 24). Durch die lange und komplexe Entstehungsgeschichte hat es sich in die Grundlagen heutiger – insbesondere »westlicher« Gesellschaften – eingeschrieben und prägt auch in der Gegenwart fast alle gesellschaftlichen Bereiche und sozialen Verhältnisse (vgl. Boulila 2019: 16; vgl. El-Mafaalani 2021: 7f.).

Etappen in der Geschichte des Rassismus

Die Entstehungsgeschichte des Rassismus ist weitreichend und an vielen Stellen komplex mit der des Antisemitismus verwoben. Sie erstreckt sich von der spanischen Reconquista im 15. Jahrhundert,¹⁰ in deren Kontext »Kultur, Glaube und Tradition [...] erstmals von [...] [der] Kategorie der »Rasse« überformt und im Medium kollektiver Abstammung erfasst« (Geulen 2014: 36) wurden, über die lange Geschichte des Kolonialismus, bei der die gewaltvolle Unterwerfung, Deportation und Versklavung von Millionen von Menschen mithilfe einer Vielzahl neuer Paradigmen der europäischen Philosophie und Naturwissenschaft legitimiert wurde, bis hin zu den Anfängen der Aufklärung Ende des 17. Jahrhunderts, wo sich die bis heute relevante Dynamik des Rassismus zu entfalten beginnt (vgl. El-Mafaalani 2021: 26–31; vgl. Geulen 2018: 24–27). Hier schlagen die vorher verbreitete Exotisierung und Idealisierung »des Anderen« allmählich in explizit feindliche Abgrenzungen um, die nun an den Ausgangspunkt politischer Ziele rücken, anstatt sie nachträglich zu rechtfertigen (vgl. Geulen 2014: 58).¹¹ Im Kontext der Herausbildung moderner Konzeptionen nationaler Einheit, bei denen sich Abstammungsfiktionen mit konkreten Herrschaftskonzepten vermischen, und

10 Wolf D. Hund (2007), Aladin El-Mafaalani (2021) und Christian Geulen (2014) identifizieren allerdings gleichermaßen die Antike als eine Art Ideengeberin für spätere Rassentheorien, in der sich bereits »erste Züge« (El-Mafaalani 2021: 25) und »Phänomene und Zusammenhänge ergeben, die in der späteren Herausbildung und Entwicklung des Rassismus eine Rolle spielten« (Geulen 2014: 23). Das betrifft z.B. Aristoteles' Klimatheorie und seine Theorie der Sklaverei sowie die Unterscheidung zwischen »zivilisierten« und »unzivilisierten« Völkern; auch die Konstruktion der als minderwertig klassifizierten Barbaren findet hier seinen Ursprung (vgl. El-Mafaalani 2021: 19; vgl. Geulen 2014: 19ff.). Aus der Unterscheidung von Hautfarben, die durchaus registriert wurde, wurde jedoch noch keine vergleichbare Wertigkeit oder Hierarchie abgeleitet (vgl. El-Mafaalani 2021: 26; vgl. Geulen 2014: 18).

11 Insb. im frühen Kolonialismus wurden »die Anderen« häufig als »Wilde« geframt, ein grundsätzlich ambivalentes Motiv. Während es einerseits mit einer niedrigeren Zivilisationsstufe verbunden war, wurden darauf andererseits bestimmte Sehnsüchte projiziert: nach einem »unbedarften« und besonders naturverbundenen Leben, aber auch nach einer freien und ungezügelten Sexualität (vgl. Hund 2007: 65ff.).

einer zunehmenden ›Anthropologisierung‹ des Rassekonzeptes wird in zahlreichen Systematisierungsversuchen eine zunehmende Kluft zwischen ›Weißen‹ und ›Schwarzen‹ Menschen konstruiert und naturalisiert.¹² Die politisch-ideologische Aufladung, die heute primär mit Rassismus verbunden wird, entwickelt sich allerdings erst im 19. Jahrhundert im Rahmen einer zunehmenden Säkularisierung und dem Aufkommen der Evolutionsbiologie (vgl. ebd.: 62ff., 80f.): Aus Charles Darwins Prinzip der natürlichen Selektion, der in die Evolutionsbiologie eingelassenen Vorstellung eines kontinuierlichen Wandels und der Vererbung ›durchsetzungsfähiger‹ Merkmale wird die Ideologie des Sozialdarwinismus abgeleitet (vgl. ebd.: 66ff.). Die darin formulierte Vorstellung, soziale Hierarchien müssten immer wieder neu erkämpft werden, führt einerseits zu einer »Rückübertragung [des] Konzepts [Rasse] auf die Binnendifferenzierung« (Geulen 2018: 27) der europäischen Gesellschaften und andererseits zu der Vorstellung, diese seien in einen andauernden ›Rassenkampf‹ verwickelt. Die Verunsicherung, die aus dieser veränderten Vorstellung der Verhältnisse zwischen den ›Rassen‹ hervorgeht, resultiert in zwei zentralen Entwicklungen: Zum einen entwickeln sich Bestrebungen, innerhalb der eigenen Gesellschaft den Wandel mithilfe der neuen Ideen der Eugenik¹³ selbst zu gestalten, indem unerwünschte Eigenschaften vernichtet und erwünschte Eigenschaften gezüchtet werden sollten. Zum anderen entwickelt sich daraus eine neue Brutalität außerhalb des Kollektivs zur Beherrschung ›des Anderen‹, wie sie sich zum Beispiel im Völkermord an den Herero und Nama im von Deutschland kolonisierten Namibia zeigt (vgl. El-Mafaalani 2021: 32f.; vgl. Geulen 2018: 29).

In beiden Entwicklungen spiegelt sich auf kontraintuitive Weise ein zunehmend als verunsichernd empfundenen Verständnis von Gleichheit wider, das durch die gewalttätige Unterwerfung und Kontrolle ›der Anderen‹ aufgefangen werden soll (vgl. Geulen 2014: 79). Während im Inneren von Volk und Nation – den neu aufkommenden und als Abstammungs- und Rassegemeinschaften verstandenen Konzeptionen von Kollektivität –

12 Im 18. Jahrhundert wurden unzählige ›Systematisierungen‹ zur Hierarchisierung und Erfassung unterschiedlicher ›Rassen‹ entwickelt. Sie glichen sich darin, dass ›Weiße‹ immer an der Spitze der Hierarchien standen, während ›Schwarze‹ in den meisten Fällen auf die unterste Stufe gestellt wurden (vgl. El-Mafaalani 2021: 29f.; vgl. Geulen 2014: 56f.; vgl. Geulen 2018: 27; vgl. Hund 2007: 69).

13 Der Begriff der Eugenik geht auf das griechische *eu* (gut) und *genos* (Geschlecht) zurück und bezeichnet die ›Wissenschaft vom guten Erbe‹. Diese auch als ›Rassenhygiene‹ bezeichnete angewandte Wissenschaft kann auf den britischen Naturwissenschaftler Francis Galton (1887) zurückgeführt werden und verbreitete sich über England hinaus auch in Deutschland, Skandinavien und den USA (vgl. Geulen 2014: 92). Ihre Praktiken lassen sich in ›positive‹ und ›negative‹ Eugenik einteilen: Bei der ›positiven Eugenik‹ geht es um die ›Züchtung‹ positiv besetzter Eigenschaften, während es bei der ›negativen Eugenik‹ um die Vernichtung ›degenerativer‹ Eigenschaften geht. Konkret ist damit ein sexuell selektives Verhalten verbunden sowie entweder die Zwangssterilisation von Träger*innen solch unerwünschter Eigenschaften oder ihre Tötung. In der Eugenik zeigt sich die lange existente ›Verschränkung von Wissen und Werten‹ (Weingart et al. 1996: 16) sowie die Rationalisierung von Bevölkerung als Ressource, weshalb sie auch als eine Form der Bevölkerungs- bzw. Biopolitik verstanden werden muss (vgl. ebd.: 16f.). Nach 1945 verlor die Eugenik durch die Verbrechen der Nationalsozialisten an Legitimität und ging mehrheitlich in das neue Feld der Humangenetik über, was jedoch in vielen Ländern keine vollständige Einstellung eugenischer Praktiken bedeutete (s. Fn. 16 [Kap. 2], S. 46).

die als Homogenität ausgelegte Gleichheit geschützt werden soll, wird aus der prinzipiellen Gleichheit aller Völker abgeleitet, dass die eigene Überlegenheit nun erkämpft und erhalten werden muss, statt sie einfach für sich reklamieren zu können. An dieser Stelle wird auch Sexualität zu einer zentralen Stellschraube rassistischer Ideologie. Sie soll im Inneren des Kollektivs die Reproduktion bestimmter Merkmale sichern und schärft dadurch gleichzeitig, etwa durch ihre Selektivität zur Verhinderung einer ›Vermischung‹, die Grenzen nach außen (vgl. ebd.: 76, 109f.). Diese sozialdarwinistische Deutung der Evolutionstheorie führt so zu einer Verstärkung rassistischer Gewalt,¹⁴ die Anfang des 20. Jahrhunderts im Nationalsozialismus ihre bislang wahrscheinlich extremste Ausprägung findet. Der ›totale Krieg‹ und die ›totale‹ und industrielle Vernichtung von Jüdinnen*Juden, Sinti und Roma, behinderten Menschen und politischen Gegner*innen kann als »systematische Austragung dieses Naturkonflikts« (ebd.: 101) verstanden werden, die bis in die sozialen Praktiken von Erziehung und Bildung hinein übersetzt wurde. Übrigbleiben sollte die perfekte und sich somit als überlegen beweisende ›Rasse‹ der ›Arier‹.¹⁵

Die im ›Rassenkampf‹ formulierte Idee »einer existenziellen Bedrohung des Eigenen durch die bloße Anwesenheit des Fremden ist die jüngste, vielleicht aber die langfristig wirksamste Hinterlassenschaft des Rassenbegriffs« (Geulen 2018: 30–31). Noch Jahrzehnte nach dem Ende des Nationalsozialismus wurden in vielen Ländern Techniken der Eugenik und ähnliche bevölkerungspolitische Maßnahmen angewendet oder bestimmte Bevölkerungsgruppen durch Segregationspolitiken ausgegrenzt und systematisch benachteiligt.¹⁶ Während dieser ›Nachlass‹ Ende des 20. Jahrhunderts mehr und mehr verschwindet, kommt es im selben Zeitraum vermehrt zu Re-Artikulationen der Dynamiken

-
- 14 Das Unbehagen, das die Aussicht auf Gleichheit in Teilen der Weißen Bevölkerung auslöste, ließ sich auch in anderen Teilen der Welt beobachten. In den USA z.B. entstanden explizite Gesetze zur Verhinderung oder Ächtung von ›Rassenmischung‹ erst *nach* der Abschaffung der Sklaverei (vgl. Geulen 2014: 77f.).
 - 15 Wie aktuell diese Ideologie in Teilen der extremen Rechten noch ist, zeigte sich z.B. im Oktober 2023: Im Zimmer des AfD-Abgeordneten Daniel Halemba wurde bei einer Durchsichtung eines der zentralen Dokumente der ›positiven Eugenik‹ der Nationalsozialisten gefunden (vgl. Eigenmann 2023). Bei dem an SS und Polizei gerichteten Befehl von Heinrich Himmler handelt es sich um den Aufruf zur – auch außerehelichen – Zeugung von Kindern mit »deutsche[n] Frauen und Mädel guten Blutes« (Himmler 1939 zit.n. Do2 95/1399) und damit um den Auftakt zur ›Aktion Lebensborn‹.
 - 16 Eugenische Praktiken existierten sowohl vor als auch nach dem Nationalsozialismus und beschränkten sich nicht auf den deutschen Sprachraum. Zwar lässt sich nach 1945 eine starke Abkehr von der Eugenik als Wissenschaft und der ›Rassenlehre‹ allgemein feststellen (vgl. Kühl 2018: 108f.), allerdings dauerte es mehrere Jahrzehnte bis insb. die Zwangssterilisation als eugenische Praxis anerkannt und abgeschafft bzw. stark eingeschränkt wurde (vgl. Mientus 2018: 10f.). In Deutschland ist die Zwangssterilisation nach §226 Art. 1 StGB strafbar, war jedoch bis zur Einführung des §1905 BGB 1992 gängige und wenig hinterfragte Praxis an behinderten Menschen, insb. Mädchen und Frauen (vgl. Pilatz et al. 2008). Bis zu seiner Ersetzung durch §1830 im Januar 2023 regelte der Paragraph die Zwangssterilisation nicht einwilligungsfähiger Volljähriger. Durch die Neuerung kann für »Personen, die nicht in der Lage sind, einen natürlichen Willen zu bilden oder zu äußern« (GREVIO/Inf[2022]9 2022: 85) keine Sterilisation mehr beim Vormundschaftsgericht erwirkt werden, ganz ausgeschlossen ist sie jedoch nicht. Auch Trans*-Personen war bis 2011 nur dann die operative Geschlechtsangleichung erlaubt, wenn zuvor eine Sterilisation erfolgt war (vgl. Hamm 2016: 8).

des ›Rassenkampfes‹ als ›Kulturkampf‹, auf die in Kapitel 2.2.1.2 noch genauer eingegangen wird.

Rassismus und Antisemitismus heute

Das Ende des Nationalsozialismus stellt nicht nur in Deutschland eine ideologische Zäsur dar, die in den folgenden Jahrzehnten zu einer immer offensiveren Ablehnung von Rassismus und Antisemitismus als Baustein eines neuen ›westlichen‹ Selbstverständnisses geführt hat.¹⁷ Dennoch scheinen Rassismus und Antisemitismus in vielerlei Hinsicht kaum an Wirkungskraft eingebüßt zu haben, sie bestehen lediglich in anderen Morphologien weiter, die in weiten Teilen ohne »wahrnehmbare Brutalität« (El-Mafaalani 2021: 17) und »bösen Willen« (ebd.) auskommen. Neben durchaus vorhandenen neuen Artikulationsweisen von Rassismus im Sinne eines ›Oberflächenphänomens‹ besteht er vor allem in Wissensordnungen weiter, in denen die vielfältigen Sedimente seiner langen Entwicklungsgeschichte zum Ausdruck kommen. Damit sind auch sie, trotz gegenteiliger Bemühungen, Teil des Selbstverständnisses europäischer Gesellschaften, ihrer Wissenssysteme und »gesellschaftlichen und kulturellen Tiefenstrukturen« (ebd.: 40). Sie manifestieren sich auf struktureller, institutioneller und interpersonaler Ebene und treten uns in der Sprache, alltäglichem Handlungswissen, in Wirtschaftssystemen und der Sozialstruktur entgegen und bleiben meist trotzdem latent (vgl. ebd.: 39f.): »Weil Rassismus überall ist, fällt es so schwer, ihn zu erkennen, entzieht er sich bei vielen Menschen der intuitiven Erfahrbarkeit. Denn er ist im gesamten kulturellen Erbe verwoben, der Kunst-, Kultur- und Ideengeschichte, der Alltags- und Hochkultur, der Philosophie und der Wissenschaft.« (Ebd.: 56)

Das zeigt sich auch darin, dass sich selbst die *sichtbaren* Überbleibsel des ›klassischen Rassismus‹, die sich in Straßennamen, Denkmälern, Lebensmittelbezeichnungen oder in Kindergeschichten zeigen, der Wahrnehmung vieler entziehen und nicht als rassistisch identifiziert, sondern als ›neutrale‹ historische Artefakte verteidigt werden (vgl. El-Mafaalani 2021: 40ff.). Dabei sind gerade solche kulturellen Festschreibungen, insbesondere auf sprachlicher Ebene, äußerst wirksam, da sie zu einer kontinuierlichen Konstruktion ›des Anderen‹ beitragen, völlig unabhängig davon, ob dies intentional geschieht oder nicht. Auch in Deutungsmustern, die auf rassistisch geprägtem Wissen basieren, (un-)bewussten Vorurteilen und *biases* wird Rassismus reproduziert und ist Teil

Während die Fortführung eugenischer Praktiken in Deutschland vor allem zu Lasten behinderter Menschen ging und geht, trugen sie in anderen Ländern weiterhin eine offen rassistische Konnotation. In den USA waren neben der *One Drop Rule* in den Südstaaten des Landes (vgl. Geulen 2014: 78) auch Sterilisationsgesetze wie das kalifornische *eugenics law* bis in die 1960er und 1970er Jahre in Kraft. Neben Frauen mit Behinderung waren davon zwischen 1930 und 1970 insb. auch Schwarze und indigene Frauen Teil der ca. 35.000 Betroffenen (vgl. Manjeshwar 2020; vgl. Patel 2017; vgl. Pilatz et al. 2008). In Europa wird die letzte Zwangssterilisation einer Roma vom *European Roma Rights Centre* auf 2007 datiert und für die Zeit seit 1972 auf mehrere tausend geschätzt. In allen Fällen berichten Betroffene davon, im Vorhinein oft nicht über den Eingriff informiert oder zur Einwilligung überlistet worden zu sein. Für eine vollständige und bedingungslose Abschaffung der Zwangssterilisation und forciert Schwangerschaftsabbrüche treten weltweit weiterhin vor allem Behindertenrechtsvereinigungen und Frauenverbände ein (vgl. Boulila 2019: 84).

17 In Deutschland wurde dieses Selbstverständnis beispielsweise im Art. 3 GG umgesetzt.

alltäglicher Deutungsrepertoires zur Herstellung von Regelhaftigkeit und der Erleichterung von Deutungsprozessen. Ähnlich wie die Sichtbarkeit kolonialer Kontinuitäten widerstehen auch sie häufig der direkten Erfahrung. Irritationen in Form von abweichenden Erlebnissen und Erkenntnissen werden dann lediglich als Abweichung registriert, nicht aber als Widerspruch, der zu einer Adaption des Deutungsmusters führen könnte (vgl. ebd.: 45). Das liegt auch daran, dass diese Deutungsmuster oft an umfassendere Legitimationsnarrative gebunden sind. Eines der prägnantesten Strukturnarrative und das deutlichste Symbol für die Veränderung von einem ›offensiven‹ zu einem ›latenten‹ Rassismus seit der Nachkriegszeit ist das Leistungsprinzip (vgl. ebd.: 48–52). Es baut auf der Vorstellung auf, die liberalen Demokratien ermöglichten eine faktische Chancengleichheit für alle, unabhängig von Geschlecht, Herkunft, Klassenlage etc. Das verlagert sozialstrukturelle Ungleichheiten in den Verantwortungsbereich von Individuen oder bestimmter Gruppen und ignoriert die über Jahrhunderte gewachsenen, latent gewordenen Strukturen, statt sie auf die Nachwirkungen intendierter Ressourcenungleichheiten zurückzuführen (vgl. ebd.: 47).

Eine wichtige Rolle bei der Verfestigung und Reifizierung solcher Strukturen spielt die institutionelle Ebene. Im Bildungssektor, auf Wohnungs- und Arbeitsmarkt, im Gesundheitssystem, in Polizei und Justiz manifestiert sich ein solcher institutioneller Rassismus als »diskriminierende Handlungen in und von Organisationen, und zwar weitgehend unabhängig von den konkreten Einstellungen der handelnden Personen« (El-Maafaalani 2021: 71–72). Als Einschreibung in »institutionelle Routinen, Regeln und Verfahren« (ebd.: 17) funktioniert er »an Gesetzen vorbei« und erhält dadurch einen gewissen Anschein von Legitimität und Neutralität. Das macht ihn besonders schwer zugänglich für Kritik, Veränderung und Analyse (vgl. ebd.: 49). Anders verhält es sich im Bereich des interpersonalen Rassismus, da dieser oft konkret hör- oder sichtbar wird. Er ähnelt dem strukturellen und institutionellen Rassismus allerdings insofern, als die Prozesse von »Kategorisierung, Abwertung [und] Ausgrenzung« (ebd.: 58) ebenfalls nicht-intendiert sein müssen, um oft großen Schaden bei den Betroffenen anzurichten (vgl. ebd.: 61ff.).

Diese ebenenspezifische Betrachtung zeigt, dass Rassismus nicht auf individuelle Einstellungen und Diskriminierungserfahrungen reduziert und »in das Individuum« verlagert werden kann. Stattdessen muss er als komplexe Verschränkung dieser Ebenen und ihrem Zusammenspiel verstanden werden. Nur über die Beachtung dieser Mehrdimensionalität ist es möglich, seine weiterbestehende Wirkungsmacht als gesellschaftliches Ordnungsprinzip zu verstehen. Dazu bedarf es der Betrachtung seiner Geschichte, seiner historischen und kontemporären Iterationen, seiner Sedimentierung in modernen Gesellschaftssystemen, seiner alltäglichen Praxis und nicht zuletzt seiner Verstrickungen mit anderen Ungleichheitsverhältnissen und Diskriminierungsstrukturen. Um das Zusammenwirken der Faktoren, die das Phänomen Rassismus bilden, zu erfassen, werden in den Sozialwissenschaften unterschiedliche Perspektiven eingenommen. Mit dem Konzept der *white supremacy* zum Beispiel wird ein System bezeichnet, das auf einem historisch gewachsenen vermeintlichen Anspruch auf Vorherrschaft durch Weiße Menschen aufbaut und bis in die Gegenwart in die oben dargestellten Gesellschaftssphären eingeschrieben ist und dadurch als soziales Verhältnis weiterwirkt. *Whiteness* wird dabei von der bloßen Hautfarbe oder Abstammung abstrahiert

und zur Bezeichnung eines darauf aufbauenden Herrschaftssystems (vgl. Hund 2007: 68): »Whiteness is not really a color at all, but a set of power relations.« (Mills zit.n. Hund 2007: 120)

In ähnlicher Weise spricht Mark Terkessidis (2018) in Auseinandersetzung mit Robert Miles von einem »Apparat Rassismus«, den er als Komplex aus Wissen und Praxis versteht. Darin laufen Rassifizierung (s. Fn. 9 [Kap. 2], S. 41) und Ausgrenzungspraxis mit einer »differenzierenden Macht« zusammen, die sie erst wirksam werden lässt. Da der »Apparat Rassismus« keine eigenständige Entität ist, ist er auf Institutionen, Individuen und Strukturen angewiesen, über die er konkret werden kann (vgl. Terkessidis 2018: 80f.). In seinem Verständnis von Rassismus als Wissen-Praxis-Komplex und der Hervorhebung der Bedeutung von »rassistischem Wissen« lassen sich Bezüge zu Pierre Bourdieus Doxa und Michel Foucaults Dispositiv erkennen, die ein tieferes Verständnis der ebenenübergreifenden Wirkung von Rassismus ermöglichen. Beide Konzepte zielen auf Wissensbestände und die daran gekoppelte soziale Praxis, die zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht Bestandteil des Diskurses sind, aber aus ihm hervorgehen und auch jederzeit durch Aktualisierungen wieder Teil des Diskurses sein können (vgl. Bührmann/Schneider 2012: 43–51; vgl. Deer 2008: 119f.). Auch bezeichnen beide zunächst selbstverständlich und unhinterfragbar gewordenen Wissen als Ausdruck vorherrschender Wissensordnungen, die Bourdieu allerdings ausschließlich durch Krisen zu erschüttern sieht und die dann zu gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, Macht- und Deutungskämpfen führen (vgl. El-Mafaalani 2021: 53f.). Doxa und Diskurs stehen sich bei ihm gegenüber, während Foucault das Dispositiv als Netz versteht, das Diskurse, diskursive und nicht-diskursive Praktiken, Institutionen und Macht verknüpft und auf diese Weise ein mächtiges Wirkungsgefüge bildet (vgl. Foucault 1978: 119f.). Dadurch konstituiert und limitiert es Möglichkeitsräume, die durch seine diskursive Aktualisierung aber auch wieder aufgebrochen oder erweitert bzw. verengt werden können (vgl. Bührmann/Schneider 2012: 53). Die Betrachtung von Rassismus und seinen Entstehungs- und Wirkungsweisen als »rassistisches Wissen« ermöglicht es nicht nur, einen Querschnitt durch die unterschiedlichen Konzeptionen zu ziehen, sondern auch der Historizität und den komplexen Wirkungszusammenhängen gerecht zu werden sowie Entwicklungspotenziale offenzulegen.

Trotz der Ähnlichkeiten und historischen Überlappungen von Rassismus und Antisemitismus macht es für die Betrachtung von Antisemitismus aber Sinn, den Fokus noch einmal zu verschieben. Das lässt sich zum einen damit begründen, dass er insbesondere im deutschen Kontext in eine andere historische Entwicklung und vor allem Aufarbeitung eingebettet und zum anderen stärker auf konkrete, reale oder zugeschriebene, Faktoren von Judentum fixiert ist. Berücksichtigt wird das in den Typologien von Antisemitismus, die die strukturellen und historischen Anteile jedoch immer mitdenken. Die Bedeutung dieser strukturellen und historisch gewachsenen Anteile wird vor allem in der Überlappung der unterschiedlichen Typen deutlich. Die Feindbilder der älteren Erscheinungsformen, wie dem religiösen, vor allem aber dem sozialen Antisemitismus, der sich auf einen (fiktiven) sozialen Status von Jüdinnen*Juden und ihre oft (durch Christ*innen forciert) eingeschränkte Berufswahl bezieht, finden sich weiterhin in alltäglichen Diskursen und werden häufig auf das Bankhaus Rothschild projiziert (vgl. Pfahl-Traugh-

ber 2007: 6f.).^{18,19} Im politischen Antisemitismus werden sie aufgegriffen und zur Fiktion eines mächtigen homogenen Kollektivs weiterentwickelt und finden insbesondere seit dem 20. Jahrhundert Ausdruck in Vorstellungen einer ›jüdischen Weltverschwörung‹. Das wahrscheinlich bekannteste Beispiel hierfür ist die propagandistische Fälschung der ›Protokolle der Weisen von Zion‹, die bis heute in rechtsextremen und islamistischen Kreisen rezipiert wird. Die beiden letzten Erscheinungsformen lassen sich an den historischen kulturellen Antisemitismus der Nationalromantik rückbinden (vgl. Giesen 1999: 289ff.). Eine Amalgamierung mit den rassistischen Ideen, die sich seit dem 15. Jahrhundert in Europa entwickelt hatten, ergibt sich im etwas später aufkommenden rassistischen Antisemitismus, aus dessen Kontext auch der Begriff selbst entstammt. Er bezieht sich auf eine naturalisierte Vorstellung eines unveränderbaren Jüdischseins, das weder durch Konversion noch durch geändertes Verhalten abgelegt werden kann und Jüdinnen*Juden mit in die rassistische Idee eines unabwendbaren ›Rassenkampfes‹ einbezieht (vgl. Giesen 1999: 313, 329; vgl. Pfahl-Traughber 2007: 8). Während sich insbesondere der soziale Antisemitismus auch weiter hält, haben sich in der deutschen Nachkriegszeit weitere Formen des sogenannten sekundären und antizionistischen Antisemitismus herausgebildet. Sie beziehen sich vor allem auf die Infragestellung der Singularität des Holocaust und der darauf aufbauenden Erinnerungskultur bis hin zu seiner vollständigen Leugnung einerseits und der Frage nach Israels Existenzrecht andererseits.

Konfliktlinien

Gerade diese letzten Punkte sind es, die immer wieder Konfliktlinien zwischen Antisemitismus- und Rassismuskritik hervorbrechen lassen, indem antiimperialistische und antikoloniale Diskurse zu Vehikeln eines antisemitischen Antizionismus gemacht werden oder die Abwehr von Antisemitismus in antimuslimischen Rassismus umschlägt (vgl. Arnold 2018: 190). Besonders deutlich tritt diese Konfliktlinie im Israel-Palästina-Diskurs hervor, der allzu oft auf einen jüdisch-muslimischen Konflikt reduziert wird (vgl. ebd.: 193ff.). Auch im Kontext der deutschen Tätergeschichte brechen ähnliche Konfliktlinien auf, da zwar die Erinnerung an den Holocaust und antijüdische Pogrome ein

-
- 18 Wie prävalent einerseits solche verschwörungstheoretischen Projektionen auf den Namen Rothschild noch sind und wie niedrig andererseits die Hemmschwelle ist, den Glauben daran öffentlich zu kommunizieren, wurde im September 2023 an einem Tweet des Bundesgesundheitsministers Karl Lauterbach deutlich. Seinem Tweet hängt ein Foto an, auf dem er, sein Doktorvater Amartya Sen und dessen Frau Emma Rothschild zu sehen sind. Unter dem Post mit 1336 Kommentaren (Stand: 29.12.2023) finden sich unzählige Äußerungen, die Bezug auf das Bankhaus Rothschild nehmen, Verschwörungstheorien reproduzieren oder Lauterbachs Coronapolitik in Verbindung zu dessen ›Beziehung‹ zu Emma Rothschild bringen und hinterfragen (vgl. Lauterbach 2023).
- 19 Zuletzt gerieten der TV-Moderator Markus Lanz und Schriftsteller Richard David Precht für ihre Aussagen im gemeinsamen Podcast ›Lanz & Precht‹ in Kritik. Darin behauptete Precht u.a., orthodoxen Jüdinnen*Juden sei es aus religiösen Gründen verboten zu arbeiten, außer ›ein paar Sachen wie Diamantenhandel und ein paar Finanzgeschäfte‹ (Precht zit.n. Thaidigsmann 2023) und perpetuiert damit den antisemitischen Stereotyp des geldgierigen (und gesellschaftsschädigenden) Juden (vgl. Thaidigsmann 2023).

fester (vielleicht schon zu)²⁰ routinierter Bestandteil deutscher Erinnerungspolitik ist, während die Aufarbeitung der deutschen Genozide und Kolonialverbrechen in Afrika lange auf sich warten ließ und auch weiterhin kaum stattfindet (vgl. El-Mafaalani 2021: 33).²¹ Eine ähnliche Resistenz ist in der Offenlegung postkolonialer Kontinuitäten in Museen, der (Alltags-)Sprache etc. zu beobachten. Diese Zurückhaltung kann zumindest in Teilen mit einem Unbehagen gegenüber Vergleichen oder der Rede über Ähnlichkeiten und Verflechtungen von Völkermorden begründet werden, die oft als Relativierung des Holocaust empfunden werden (vgl. Leggewie 2011: 36f.; vgl. Rosa-Luxemburg-Stiftung 2023: 11f.). Eine Aufrechterhaltung der Singularität des Holocaust bei gleichzeitiger Anerkennung der Kolonialverbrechen, ohne Relativierungen oder Bagatellisierungen ist dabei offenbar kein leichtes Unterfangen und führt zu einer gewissen Vermeidungshaltung.

In beiden Konfliktlinien werden Projektionen deutscher Schuldabwehr erkennbar, die von Antisemitismus und (anti-muslimischem) Rassismus als gesellschaftlichen Gesamtproblemen ablenken: Das eine wird als Problem ›der Anderen‹ externalisiert (Antisemitismus) und dann zum Ausschluss dieses ›Anderen‹ instrumentalisiert (anti-muslimischer Rassismus). Allerdings führen die Ähnlichkeiten zwischen anti-muslimischem Rassismus und Antisemitismus im Kontext des allgemeinen Wandels von Rassismus im letzten Jahrhundert auch dazu, dass einige Forscher*innen eine Art Ablösung diagnostizieren, bei dem »das Feindbild der Juden [...] durch das Feindbild der Muslime ersetzt« wird (Benz zit.n. Arnold 2018: 198). Eine produktivere Betrachtung, die die strukturellen Ähnlichkeiten beider versteht, ohne die jeweiligen Besonderheiten in einer konstruierten Kontinuität aufzulösen, findet sich im Konzept des Neo-Rassismus, als dessen Prototyp Étienne Balibar den Antisemitismus ausmacht (vgl. Balibar 1991a: 23).

2.2.1.2 Kulturalismus und Zivilisationismus

Étienne Balibars Neo-Rassismus ist Teil einer Vielzahl von theoretischen Konzepten, die sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts mit dem Fortbestehen von Rassismus und rassistischer Diskriminierung im Kontext liberaler, im Selbstverständnis anti-rassistischer, Demokratien befassen. Im Gegensatz zu Ansätzen aus der Vorurteilsforschung, die sich über den Verzicht auf den Rassismus-Begriff abgrenzen (z.B. Xenophobie, Fremdenfeindlichkeit, Ausländerfeindlichkeit oder Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit), halten solche, die im Zusammenhang der aufkommenden postkolonialen Studien entstehen, bewusst daran fest, um auf die Kontinuität zwischen ›Rassenrassismus‹ und

20 Die Kritik der Routinisierung bezieht sich gemeinhin darauf, dass die Erinnerungspolitik in Teilen nicht mehr als authentisches Gedenken, sondern Abarbeiten politischer Pflichten empfunden wird und so an Effekt und Bedeutung einbüßt.

21 Im Mai 2021 entschuldigte sich die Bundesregierung erstmals offiziell »für das in Deutsch-Südwestafrika begangene koloniale Unrecht« (WD 2–3000-094/22), erkannte in diesem Rahmen die »Tötung und Misshandlung tausender *Herero* und *Nama* während den Jahren 1904–1908 als ›Völkermord aus heutiger Sicht‹ an« (ebd., fett i.O.) und verpflichtete sich zu Reparationszahlungen in Höhe von 1,1 Milliarden Euro. Sowohl die Formulierung als auch die Summe riefen heftige Kritik durch namibische Aktivist*innen hervor (vgl. Deutschlandfunk 2021; vgl. WD 2–3000-094/22). Eine ähnliche Anerkennung bezüglich anderer Besatzungen, z.B. in Tansania, Kamerun oder Togo blieb zudem bisher aus.

dem kulturellen oder differentialistischen (Taguieff 2000/1988) ›Rassismus ohne Rassen‹ (Balibar 1991a; Hall 1989) zu verweisen. Damit soll der Wandel des primären Bezugspunktes kontemporärer Rassismusphänomene und rassistischer Wissensordnungen von ›Natur‹ zu ›Kultur‹ erfasst werden, ohne einerseits die kulturalistische Legitimierungsgrundlage des ›Rassenrassismus‹ auszublenden oder andererseits zu behaupten, der kulturelle Rassismus käme ohne Naturalisierungen aus (vgl. El-Mafaalani 2021: 18f.; vgl. Hund 2007: 15; vgl. Roepert 2021: 42). Insbesondere für das Verständnis von *Neuer Rechter* und Rechtspopulismus ist diese Perspektive unverzichtbar, da der kulturelle Rassismus und seine kulturalistischen Verkläuserungen zentral für die Neuerfindung der Rechten als *post*-rassistische und *anti*-antisemitische *Neue Rechte* waren und sind (vgl. Geulen 2014: 111f.). Der Verweis auf Kultur als etwas prinzipiell Veränderbares soll als eine Freisprechung von rassistischen Motiven dienen. Ein Blick auf die rhetorischen Strategien, Grenzziehungen und übergeordneten Weltbilder zeigt allerdings, dass sie insbesondere in ihrer Funktion zur Affirmation kollektiver Selbstbilder und der Legitimierung sozialer Hierarchien kaum innovativ sind (vgl. Balibar 1991a: 24; vgl. El-Mafaalani 2021: 19; vgl. Geulen 2014: 114).

Im folgenden Kapitel wird die Vielzahl kulturalistischer oder differentialistischer Rassismustheorien auf den eingangs erwähnten Neo-Rassismus Balibars und dessen aktuell wohl prävalenteste Erscheinungsform des anti-muslimischen Rassismus reduziert. Damit sollen die zentralen Kontinuitäten und Differenzen in der Entwicklung des Rassismus vor dem Hintergrund der Fragestellung zugespitzt werden. In einem zweiten Schritt wird daran Rogers Brubakers (2017) Konzept des Zivilisationismus als neo-rassistisches Diskursmuster und dessen identitätsbildende Funktion für ein europäisches ›Wir‹ angeschlossen. Damit soll zuletzt noch einmal auf die Entwicklung von der Idee des ›Rassenkampfes‹ hin zum ›Kulturkampf‹ übergeleitet werden und die Rolle dieses Narrativs für die *Neue Rechte*, extreme Rechte und den Rechtspopulismus hervorgehoben werden.

Anti-muslimischer Rassismus als Neo-Rassismus

Die Veränderungen, die mit der Delegitimierung des ›klassischen‹ Rassismus nach dem Zweiten Weltkrieg einhergehen und die Unaufhebbarkeit kultureller Differenzen anstelle biologischer Vererbung zu seinem zentralen Thema machen, fasst Balibar in den 1980er Jahren begrifflich als ›Neo-Rassismus‹ (Balibar 1991a). In diesem »racism of the era of ›decolonization‹« (ebd.: 21), ist nicht mehr ›Rasse‹ die Projektionsfläche für das Unbehagen vor ›dem Anderen‹, so Balibar (vgl. ebd.), sondern der Migrationshintergrund und die damit einhergehende Diagnose der ›kulturellen Differenz‹. Diese Differenz wird, ganz im Sinne des *Othering*, problematisiert und als unüberwindbar konstruiert; in diesem Zuge präsentiert sich der Neo-Rassismus nun allerdings als eine Art wohlwollende ›Theorie über die Ursachen gesellschaftlicher Aggressivität und damit Konfliktivität‹ (Kerner 2009: 135), mit dem vorgegebenen Ziel, Rassismus und rassistische Gewalt zu verhindern. Das Differenzpostulat dient darin angeblich nicht der Abwertung ›der Anderen‹, sondern zur Präservierung beider Kulturen und der Verhinde-

nung von Gewalt, kulturellen Spannungen und Verlusten.²² Hinter dieser suggerierten Neutralität finden sich jedoch dieselben Mechanismen von Naturalisierung, Hierarchisierung und Abwertung, die auch im ›klassischen‹ Rassismus wirksam sind: Das, was zuvor als Natur *konstruiert* wurde, wird nun auf Kultur übertragen und soll dieselbe Funktion der ›Reinhaltung‹ homogen imaginierter Kollektive und der Absicherung einer eigenen Identität erfüllen wie zuvor die ›Natur‹ (vgl. Balibar 1991a: 17, 22, 25f.; vgl. Kerner 2009: 134f.).

Diese neo-rassistische Verschiebung ist aktuell besonders in Form eines anti-muslimischen Rassismus zu beobachten, bei dem Individuen auf der Grundlage »des Namens oder Aussehens oder Herkunftslandes ([von] Groß-/Eltern)« (Attia et al. 2014: 5) eine muslimische Religionszugehörigkeit attribuiert und daraus eine kulturelle Zugehörigkeit abgeleitet wird. Darauf aufbauend werden ihnen einerseits negative Eigenschaften zugeschrieben, die zum Teil auf »Jahrhunderte alten Islam- und Orientdiskursen« (Attia 2014: 32; vgl. dazu Attia 2007) aufbauen und unabhängig von realem Verhalten oder der Religionszugehörigkeit sind, während andererseits jegliches als unerwünscht empfundenes Verhalten vor diesem Hintergrund des Islam gedeutet und als Bestätigung der Vorurteile interpretiert wird (vgl. Attia et al. 2014: 5f.; vgl. Shooman 2014: 64ff.). Eine solche pauschale Verankerung von Eigenschaften in einer bestimmten kulturellen Gruppe funktioniert kaum anders als die Verankerung in einer vermeintlich ›natürlichen‹ Gruppe (›Rasse‹) und unterstützt die Grenzziehung zwischen Eigen- und Fremdgruppe (vgl. Dietze 2017: 22). Im Kontext des anti-muslimischen Rassismus bedeutet das konkret die diametrale Gegenüberstellung von einem regressiven Islam und einem progressiven Deutschland, die vor allem mit einer Externalisierung sozialer Probleme wie patriarchaler Gewalt, Kriminalität, Antisemitismus, Homo- und Transphobie sowie Frauenfeindlichkeit einhergeht. Diese Externalisierung sozialer Probleme ist besonders effektiv zur Stabilisierung des kollektiven Selbstbildes und der Herstellung innerer Kohärenz, aber auch zur Überbrückung innerer Differenzen und (z.B. Klassen- oder Geschlechter-) Ungleichheiten (vgl. Attia 2014: 20, 29ff.; vgl. Biskamp 2016: 60; vgl. Dietze 2017; vgl. Shooman 2014: 67).

Zivilisationismus

Für diese spezifische Konfiguration der Grenzziehung hat Rogers Brubaker (2017) in Anlehnung an ältere Analysen von ›the west and the rest‹ (Hall 2021) Diskursen, insbesondere aber Edward Saids (2009/1978) Konzept des Orientalismus,²³ den Begriff ›Zivilisatio-

22 Dieses Argument ist auch zentraler Bestandteil des neurechten Weltbilds des ›Ethnopluralismus‹. Dabei wird von in sich geschlossenen Ethnien ausgegangen, die durch bestimmte biologische Tatsachen, historisch gewachsene Werte und ihren Lebensraum geprägt sind. Diese Idee der ›Völker Vielfalt‹ wird von Alain de Benoist und anderen neurechten Intellektuellen von einem hierarchisierenden Rassismus als wertfrei abgegrenzt, dient letztendlich aber unter Verweis auf das Unvereinbarkeitsargument als Abwehr gegenüber einem gesellschaftlichen Multikulturalismus und der damit verbundenen Angst der kulturellen (und biologischen) Vermischung und dem ›Ethnozid‹ als deren ultimativer Konsequenz (vgl. Pfahl-Traughber 1998: 140ff.).

23 Unter ›Orientalismus‹ versteht Edward Said ein mehrschichtiges Phänomen, bestehend aus der akademischen Disziplin der Orientalistik, einer »Denkweise, die sich auf eine ontologische und epistemologische Unterscheidung zwischen ›dem Orient‹ und [...] ›dem Okzident‹ stützt« (Said

nismus« geprägt (vgl. Brubaker 2017: 10).²⁴ Damit bezeichnet er eine Diskursstrategie, die eine bestimmte Konfiguration aus Deutungsmustern, Narrativen und Argumentationen verbindet, in denen »Parteien, die oft als extrem rechts charakterisiert werden, [die] illiberale Beschwörung des Liberalismus, die steigende Sichtbarkeit einer christlichen Identität in den säkularsten Regionen der Welt und die Aneignung liberaler Rhetorik« (ebd.: 3, Übers. V.D.) vereinen, um eine Grenze zwischen dem »eigenen« zivilisierten Europa und dem »anderen« regressiven Islam zu ziehen. In dieser Beschreibung wird bereits deutlich, dass die drei Dimensionen *Christentum*, *Säkularismus* und *Liberalismus*, die Brubaker im Rahmen seiner Analyse zu der identitätsbildenden Diskursstrategie des Zivilisationismus zusammenführt, zum Teil im Widerspruch zu den Positionen der untersuchten »nationalpopulistischen« Parteien West- und Nordeuropas stehen.^{25 26 27} Statt kollektive Identität und Zugehörigkeit über die Nation im engeren Sinn zu konstruieren, beziehen sie die identitätskonstituierenden Elemente auf eine übergeordnete Ebene der Zivilisation und artikulieren sie über ein Narrativ zivilisatorischer Bedrohung »des Westens« durch »den Islam« (vgl. Brubaker 2017: 3; vgl. Duyvendak/Kešić 2023: 70).

In der Dimension des Christentums werden eine christliche und muslimische Identität einander als inkompatibel gegenübergestellt. Dabei wird Christentum allerdings weniger als Religion, sondern vielmehr als säkulare, kulturelle Identität verstanden, bei der die Zugehörigkeit nicht auf einem gemeinsamen Glauben, sondern geteilten Werten aufbaut, weshalb Brubaker auch von identitärem Christentum spricht (vgl. Brubak-

2009: 11), sowie einem praktischen Herrschaftsstil, der von den Kolonialmächten in den Kolonien umgesetzt wurde: »Kurz, der Orientalismus ist seither ein westlicher Stil, den Orient zu beherrschen, zu gestalten und zu unterdrücken.« (Ebd.) Der über diese Facetten konstruierte Entwurf des Orients erfüllt eine zentrale Rolle für die Konstruktion einer »europäischen Identität« in Abgrenzung dazu. Said bezeichnet diese Rolle als »Behelfs- [oder] Schattenidentität« (ebd.: 12) (vgl. ebd.: 9–13).

- 24 Darüber hinaus müssen Brubakers Erkenntnisse unbedingt als Anschluss an die in Kap. 1.2 besprochenen Arbeiten verstanden werden.
- 25 Der hier von Brubaker verwendete Begriff des Nationalpopulismus (*national populism*) kann als Rechtspopulismus gelesen werden (vgl. auch die Verwendung bei Eatwell/Goodwin 2018 oder De Saint Victor 2015). Der Begriff ist im Laufe der Jahre von den theoretisch und empirisch stärker ausgearbeiteten Begriffen des Rechtspopulismus (z.B. Lewandowsky 2022) bzw. der *populist radical right* (Mudde 2007) oder des *radical right populism* (z.B. Rydgen 2005) abgelöst worden und kommt im Bereich der *Populism Studies* nur noch selten zur Anwendung.
- 26 Deutschland und die *Alternative für Deutschland* schließt Brubaker zum Zeitpunkt seiner Analyse explizit aus, weil er sie als zu heterogen ansieht, um sie in das »cluster of civilizationist national populisms« (Brubaker 2017: 3) einzuordnen, und ihren entschiedenen »Anti-Genderismus« im Widerspruch zu der liberalen Selbstpositionierung des Zivilisationismus sieht (vgl. ebd.: 3). Der letzte Punkt ist im Kontext seines Diskursmusters allerdings nicht ganz nachvollziehbar, da die paradoxen Verstrickungen der zivilisationistischen Argumentationsweisen mit den programmatischen Positionen der respektiven Parteien zentraler Teil seiner Konzeption und allgemein von Populismus ist (vgl. ebd.: 20). Insgesamt ist der Ausschluss dennoch nachvollziehbar, da die zivilisationistischen Argumentationsweisen erst ab 2017 zunehmend ins Zentrum der Positionen der AfD rücken.
- 27 Gregorio Bettiza et al. (2023) verweisen darauf, dass ein ähnliches Diskursmuster auch in anderen Teilen der Welt, z.B. China oder Russland, als Reaktion auf eine zunehmend globalisierte und liberalisierte Weltordnung vorgefunden werden kann.

er 2017: 4, 9; Duyvendak/Kešić 2023: 70ff.). Der primär verbindende Faktor bleibt aber die Abgrenzung vom Islam: »[I]f ›they‹ are Muslim, then ›we‹ must, in some sense, be Christian. But that does not mean that ›we‹ must be religious.« (Brubaker 2017: 9) Trotz diametraler Gegenüberstellung von Christentum und Islam findet auch die dritte abrahamitische Religion Platz in dieser Deutung – allerdings weder als expliziter ›Anderer‹ noch als expliziter Bestandteil des ›Wir‹. Das Judentum wird entweder durch philosemitische oder anti-antisemitische Rhetorik in eine Zwischenposition manövriert oder durch die Behauptung einer gemeinsamen Wertebasis an die Seite des Christentums gestellt. Besonders sichtbar war dieses Motiv in den vergangenen Jahren als Slogan im Rahmen der PEGIDA-Proteste oder Äußerungen der *Alternative für Deutschland*, die sich regelmäßig auf ein ›christlich-jüdisches Abendland‹ bezog. Während die christlich-jüdische Abendlandsfiktion für eine aufgeklärte Moderne stehen soll, der eine inhärente Fortschrittsdynamik zugeschrieben wird, wird der Islam demgegenüber als regressive oder stagnierte Kultur konstruiert, die eine Bedrohung für den progressiven Charakter ›des Westens‹ darstellt (vgl. Duyvendak/Kešić 2023: 82.; vgl. Fekete 2006: 8). In der zweiten Dimension behandelt Brubaker die Säkularisierung des Christentums und die Kulturalisierung des Islam, die vor allem in Kämpfen um öffentliche symbolische Repräsentationen zum Tragen kommt und verschiedene, teils paradoxe Argumentationsweisen der Rechtspopulist*innen miteinander verbindet. Das Framing vom Islam als Kultur dient dabei zum einen der Umgehung der verfassungsrechtlichen Religionsfreiheit und bereitet so zum Beispiel Angriffe auf muslimische Symbole vor. Zum anderen dient Säkularität der Forderung nach der Verbannung religiöser, sprich muslimischer Symbole aus dem öffentlichen Raum, während diese Argumentationen für den Umgang mit christlicher Symbolik ins Gegenteil verkehrt werden (vgl. Brubaker 2017: 8f.). Die Werte, die die ›christlich-jüdische‹ oder ›christlich-zivilisierte‹ Gesellschaft vom Islam abgrenzen sollen, werden in der dritten Dimension des Liberalismus artikuliert. Brubaker verweist hier auf eine teils äußerst paradoxe Aneignung liberaler Werte durch die Rechtspopulist*innen. In Abgrenzung zum Islam inszenieren sie sich, oft entgegengesetzt zu offiziellen Parteipositionen, als Beschützer*innen von Jüdinnen*Juden, Frauen, Homosexuellen, Trans*-Personen und ›westlichen‹ Werten wie Meinungs- und Religionsfreiheit. Trotz des übergeordneten Bezugs auf eine ›westliche Zivilisation‹ werden die Eigenschaften meist zusätzlich als besonders charakteristische Errungenschaften der jeweiligen Nationen dargestellt (vgl. ebd.: 12f.; vgl. auch die Analysen in Kap. 4).

Führt man die drei Dimensionen und die zugehörigen Argumentationen zusammen, entsteht das Diskursmuster des Zivilisationismus, bei dem eine westliche Identität in Abgrenzung zu einem Islam errichtet wird, der einem ›europäisch-westlichen‹ Selbstbild widerspricht (vgl. Brubaker 2017: 10, 13). Wie sich auch in dieser Arbeit noch zeigen wird, hat sich dadurch die kollektive Identitätsbildung der Rechtspopulist*innen in den letzten zehn Jahren mehr und mehr von eng nationalistischen Motiven gelöst und wurde zunehmend auf zivilisatorische Elemente bezogen, allerdings ohne den Bezug auf Erstere notwendigerweise zu ersetzen. Vielmehr werden sie in den Zivilisationismus integriert, indem die Nationen als Inkubatoren und Repräsentantinnen dieser Werte präsentiert werden (vgl. ebd.). Er könne aber auch, so Brubaker, als eine anschlussfähigere Artikulation von Nationalismus gesehen werden und hat sich in den letzten Jahren bereits als verlässliche Basis für transnationale Mobilisierung und Vernetzung erwiesen

(vgl. Brubaker 2017: 21; vgl. dazu Caiani/Weisskircher 2022; Heft et al. 2023; Volk 2019). Generell kommt den Akteur*innen hier eine gewisse ideologische ›Flexibilität‹ des Nationalismus zugute, die sie für den Rechtspopulismus im Sinne von Cas Mudde's *populist radical right* so passend macht (vgl. Kap. 1.1.1; vgl. Breuer 2005: 28; vgl. Mudde 2007: 17).

Von ›Rassenkampf‹ zu ›Kulturkampf‹

Die Gegenüberstellung (zweier) unvereinbarer Kulturen bzw. ›Zivilisationen‹, wie Brubaker sie in der Diskursstrategie des Zivilisationismus herausarbeitet, ähnelt begrifflich nicht zufällig Samuel P. Huntingtons (1993) Formulierung des *dash of civilizations*. In seinem – später zur Monografie ausgearbeiteten – Aufsatz *The Clash of Civilizations?* formuliert er die These, dass es zu einer Verschiebung globaler Konfliktlinien, weg von ideologischen oder ökonomischen, hin zu kulturellen Differenzen zwischen unterschiedlichen ›Zivilisationen‹, kommen würde²⁸ (vgl. ebd.: 22). Das sieht er unter anderem darin begründet, dass durch die zunehmende Globalisierung zum Teil fundamentale Unterschiede und Unvereinbarkeiten erst erfahrbare, Religionen durch die Loslösung lokaler Identitäten wieder mehr an Bedeutung gewinnen und sich nicht-westliche Kulturen zunehmend von der Einflussnahme des Westens lösen und auf eigene Werte zurückbesinnen würden (vgl. ebd.: 25–29). Der westliche Anspruch auf Universalismus erzeuge dann eine Trennlinie, die ihn nicht nur vom ›Rest‹ separiere, sondern eine Gegenüberstellung der beiden Sphären bewirke (»the west versus the rest« [ebd.: 39]). Auf der anderen Seite dieser Trennlinie sieht Huntington zuvorderst den Islam, dem er »bloody borders« (ebd.: 35) attestiert und ihn damit besonders scharf vom westlich-liberalen Duktus abgrenzt (vgl. ebd.: 29ff., 40f., 48). Das Differenzpostulat zwischen ›Orient‹ und ›Okzident‹, das Huntington hier reproduziert und als inhärent konflikthaft und unüberwindbar markiert, erlebt spätestens seit 9/11 in den USA und Europa einen erneuten Aufschwung (vgl. Geulen 2014: 115; vgl. Bracke 2012: 243f.; vgl. auch Brubaker 2017, Puar 2017, Puar/Rai 2002). Im deutschsprachigen Raum wurde das ›Kulturkampf‹-Narrativ vor allem durch Thilo Sarrazins Verfallsprognose in *Deutschland schafft sich ab* (2010) popularisiert, hat aber in neurechten Mobilisierungen und Think-Tanks bereits eine lange Tradition, die bis zur ›Konservativen Revolution‹ zurückreicht (vgl. Terkessidis 1995; vgl. Weiß 2017). Gegenwärtig wird es vor allem, wie Brubaker oder auch die vorliegende Arbeit zeigen, in rechtspopulistischen Diskursstrategien und Politiken zentriert. Über die Primordialisierung kultureller bzw. ›zivilisatorischer‹ Grenzen und darüber artikulierte kollektive Identitäten wird eine Konfliktlogik wiederbelebt, die zuvor an die Unterscheidung von ›Rassen‹ gebunden war und nach der alle »konkreten gewalttätigen Auseinandersetzungen nur eine Ausdrucksform immer schon existenter Antagonismen und Fundamentalwidersprüche sind« (Geulen 2014: 115): »Was im Konzept des Kampfes der Kulturen wiederkehrt, ist der Mythos vom Rassenkampf.« (Ebd.).

28 Unter ›Zivilisation‹ versteht Huntington »the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have« (Huntington 1993: 24), worin Sprachen, Geschichte, Traditionen etc. zusammenlaufen und das subjektive Empfinden der Menschen prägen. Diese Einheiten – er zählt sieben bis acht Zivilisationen auf der Welt (westlich, konfuzianisch, japanisch, islamisch, hindu, slawisch-orthodox, latein-amerikanisch und ›vielleicht‹ afrikanisch) – sind dabei nicht statisch, was wiederum bedeutet, dass sie sich ausbreiten oder verschwinden können (vgl. ebd.: 23f.).

Analog zu der Verschiebung von ›Rasse‹ zu ›Kultur‹ als zentrale Kategorie der Grenzziehung des ›neuen Rassismus‹ löst der ›Kulturkampf‹ also den ›Rassenkampf‹ als seine zentrale Krisendynamik ab. Auch hier werden eine innere und eine äußere Gefährungsdimension zu einer Zerfallsprognose verbunden, bei der es zumeist darum geht, dass »[d]ie ›multikulturellen Eliten in Europa‹ [...] durch Einwanderung bewusst eine Zerstörung der bisherigen Völker herbei[führten]« (Terkessidis 2018: 66) (vgl. Kap. 5.1). Durch die Überschreitung kulturell-zivilisatorischer Grenzen und die Einhegung dieser ›Fremdheit‹ in ›das Eigene‹ über das Paradigma des Multikulturalismus komme es zu einer Vermischung von eigentlich inkompatiblen Kulturen und dadurch einer Verletzung der Integrität der ›eigenen‹ Kultur. Wie auch bei Huntington wird dabei vor allem eine Gegenüberstellung von ›dem Islam‹ und ›dem christlich-jüdischen Abendland‹ konstruiert und mit der Befürchtung verbunden, dieser ›große Austausch‹ (Renaud Camus [2012]) oder ›Bevölkerungsaustausch‹ (Martin Lichtmesz [2022]), die ›Umvolkung‹ (Akif Pirinçci [2016])²⁹ oder ›feindliche Übernahme‹ (Thilo Sarrazin [2010]) führe letztendlich einen ›Volkstod‹ oder ›Ethnozid‹ herbei. Der Multikulturalismus der Eliten ist aus dieser Sicht Teil einer »geistig-politische[n] Linksverschiebung« (Brauner-Orthen 2001: 114) der öffentlichen Meinung durch eine vermehrte »gesellschaftspolitische Einflussnahme der linksorientierten 68er« (ebd.) (vgl. Boehnke 2019; vgl. Goetz 2020). Die dadurch angestoßene Ausbreitung ›liberaler Werte‹ wird als ein Angriff auf die hegemoniale Gesellschaftsordnung und eine Schwächung des Volkes interpretiert, die im Duktus Oswald Spenglers (2017/1918 und 1922) als ›Untergang des Abendlandes‹ ausgelegt wird. Sie bildet durch die Infragestellung ›konservativer Werte‹ und patriarchaler gesellschaftlicher Institutionen, wie der heteronormativen Kernfamilie oder dem männlichen Versorgermodell, infolge der Liberalisierung von Lebensentwürfen die zweite Facette des befürchteten Volkstodes und wird oftmals unter den Stichworten ›Gender‹ und ›Diversity‹ kritisiert (vgl. Boehnke 2019; vgl. Goetz 2020) (vgl. Kap. 4.1). Eben diese Projektion einer negativen Transformation ›europäischer Kultur‹, die die Angst vor ›dem äußeren Anderen‹ und vor dem Verlust der Wehrhaftigkeit im inneren verbindet, sind es, die »bis weit ins 20. Jahrhundert zentrales Merkmal des Rassendiskurses« waren (Geulen 2014: 114) (vgl. ebd.: 69–75, 114). Statt jedoch physische oder eugenische Kämpfe zu führen, führt die *Neue Rechte*, aufbauend auf den Überlegungen des neurechten Intellektuellen Alain de Benoist, einen »Kampf um die Köpfe« (Pfahl-Traughber 1998: 162). In Anlehnung an den – in der *Neuen Rechten* breit rezipierten – italienischen Marxisten Antonio Gramsci stellt Benoist die These auf, dass »keine Veränderung in der Ordnung der Macht möglich sei, wenn nicht zuvor die politische Transformation schon in den Köpfen stattgefunden hätte« (ebd.: 132) (vgl. Jorek 2022: 82–85; vgl. Pfahl-Traughber 1998: 132f.). Mit der daraus abgeleiteten Strategie der ›Metapolitik‹ soll durch die Verbreitung solcher Krisen-erzählungen, greifbarer Begriffe und Konzepte eine langsame Diskursverschiebung er-

29 Wie auch der Begriff ›Volkstod‹ hat der Begriff ›Umvolkung‹ eine Vorgeschichte im Nationalsozialismus und ist keine Erfindung der *Neuen Rechten*. Die Nationalsozialisten bezeichneten damit die aktiv geplante »Vertreibung der [im Osten] Ansässigen und [die] gleichzeitige Re-Germanisierung der dort lebenden ›Volksdeutschen‹« (Niehr 2017). Die Implikation der Verwendung im bundesdeutschen Kontext ist dann, dass die Bundesregierung eine planvolle Ersetzung des ›deutschen Volkes‹ betreibe.

reicht und letztendlich realpolitische Vorgänge vorbereitet werden: Der ›Kulturkampf‹ wird über die Deutungsmacht der kulturellen Hegemonie ausgetragen und ›gewonnen‹ (vgl. Flügel 2022: 75–77).

Betrachtet man die Entwicklung der unterschiedlichen Manifestationen von Rassismus und Antisemitismus im Laufe der Geschichte wird deutlich, dass beides wandelbare und doch – vielleicht auch gerade *wegen* ihrer Wandelbarkeit – beständige Phänomene sind, die bis heute auch demokratische und liberale Gesellschaften prägen. Immer noch werden über sie Verhältnisse von Eigenem und Anderem verhandelt und kollektive Identitäten formuliert. Während der »liberale Rassismus« (Roepert 2021) (Kolonialrassismus) durch die paternalistische Rechtfertigung, die Unterdrückung der als minderwertig konstruierten ›Rasse‹ sei zu deren eigenem Wohl, zunächst »[dazu dient], das Eigene zu entproblematisieren und Krisensymptome zu leugnen« (ebd.: 46), wandelt sich dieses Verhältnis im Laufe des 19. Jahrhunderts drastisch. Im »völkischen Rassismus« (Roepert 2021) wird auch die eigene ›Rasse‹ zum biopolitischen Objekt, das einerseits vor ›degenerativen‹ Einflüssen geschützt und von ihnen ›bereinigt‹ werden muss, während andererseits positive Eigenschaften gefördert werden sollen (vgl. ebd.: 41). Dadurch, dass ›der Andere‹ plötzlich mächtig und bedrohlich geworden ist, büßt ›das Eigene‹ seine zuvor selbstverständliche Überlegenheit ein. Im Kulturrassismus bleibt diese Prekarität des Eigenen erhalten, jetzt allerdings unter dem diffusen Vorzeichen der Kultur. Konstruiert und verhandelt wird sie in den Narrativen und Praktiken von ›Rassen- und ›Kulturkampf‹, in denen eine spezifische Form von Krisenwahrnehmung und -bekämpfung in dem oben dargestellten Muster artikuliert wird. Sie vermitteln die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung von Grenzen zum ›Äußeren‹ und einer spezifischen sozialen Ordnung ›im Inneren‹, die sie so gleichermaßen legitimieren. Durch die »dialektische Beziehung zwischen Eingrenzung und Ausgrenzung« (Terkessidis 2018: 74) dienen die Kategorien der Grenzziehung auch immer der Identitätskonstruktion und -stabilisierung von Kollektiven. Besonders in Gesellschaften, die über eine ungleiche Binnenstruktur verfügen, die durch die Konstruktion positiver Identität nicht überbrückt werden kann, wird diese Dynamik relevant. Über die Abwertung ›der Anderen‹ und die Externalisierung sozialer Probleme kann im Binnenverhältnis nicht nur die ungleiche Verteilung sozialer und ökonomischer Ressourcen verschleiert werden, indem allen die gleichen kulturellen Ressourcen zugeschrieben werden. Sie kann auch zur Akzeptanz wahrgenommener Ungleichheiten beitragen und die Identifikation mit der hegemonialen Gruppe in Abgrenzung zu ›den Anderen‹ stärken (vgl. Hund 2007: 126; vgl. Rommelspacher 2002: 8f.). Rassismus und Antisemitismus erfüllen auf diese Weise – in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen – eine Stabilisierungsfunktion, indem ihre Kernkategorien ›Rasse‹ und ›Kultur‹ das Verhältnis von Eigenem und Anderem regulieren. Durch das Bereitstellen von Weltbildern, der Konstruktion sozialer und globaler Ordnungen ermöglichen sie kohärente Identitätsfiktionen bei anderweitig unsicher gewordenen Zugehörigkeiten und zunehmender Wählbarkeit: »Primordialisierung kompensiert Strukturverlust« (Giesen 1999: 258) (vgl. Geulen 2014: 115, 118; vgl. Roepert 2021: 45f.).

2.2.2 Modi der Inklusion

Die ordnungsstiftende Dichotomisierung lässt das kollektive Selbst und den Anderen in der Gegenüberstellung als zwei Seiten einer Form erscheinen. Bei der Betrachtung beider Hälften wird deren Übersimplifizierung und Unmöglichkeit als homogene, fixierte Konstrukte allerdings schnell deutlich und die Figur brüchig. Beide sind geprägt von ständigen Anpassungsprozessen oder der immer schon mitgedachten Auflösung, Verschiebung und Überwindung ihrer Grenzen, die an vielen Stellen die Integration ›der Ausgeschlossenen‹ ermöglichen und sogar vorsehen. Dennoch werden die Figurationen und Subjekte, die die Überwindung solcher Grenzen erzeugt, häufig als widersprüchlich und beunruhigend wahrgenommen, obwohl die Trennung von Selbst und Anderem eine Fiktion und die Tertiärität ein basaler Bestandteil von Sozialität ist. Sie können aber genauso als ›Beruhigung‹ interpretiert und als Beweis dafür gesehen werden, dass selbst ›der Andere‹ auf ›unserer‹ Seite steht, und dienen dann als wirkungsvolle Bestätigung von Herrschafts- und Machtinteressen. Solche explizit als Dritte ›erkennbaren‹ Subjekte und ihre teils ambivalenten Effekte zeigen sich zum Beispiel im Mythos der ›treuen Askari‹, als der deutschen Kolonialmacht loyale Schwarze Soldaten (Michels 2009), in der ›Entdeckung‹ der Mittäterinnenschaft von Frauen als ihre Beteiligung an patriarchaler Gewalt (Thürmer-Rohr 1983, 1989) oder der aktuell zu beobachtenden Allianzbildung zwischen der radikalen Rechten und marginalisierten Gruppen, wie sie in dieser Arbeit untersucht wird. Die Funktion des Dritten geht allerdings tiefer als das: In Sozial- und Kulturwissenschaften wird die konstitutive Funktion *der* und *des* Dritten auf unterschiedlichen Ebenen betrachtet.

Dritte, der/die/das

Joachim Fischer bezeichnet *den* Dritten in seinen sozialontologischen Studien zur Tertiärität als einen »weiteren Anderen« (Fischer 2008: 121), dessen

»Funktionen [...] sich nicht auf den ersten Anderen zurückführen [lassen.] [...] insofern ist er also neben dem Ersten (ego) und dem Anderen (alter) in einem nichttrivialen Sinn der Dritte. Zugleich ist hier mit der dritten Figur, die ein Novum gegenüber dem Anderen ist, gemeint, dass ein Vierter oder Fünfter nicht das systematische Gewicht, die weltbildende, transformierende Potenz des Anderen und des Dritten haben.« (Ebd.)

In der Soziologie wird die Ausarbeitung dieser »weltbildenden, transformierenden Potenz« (ebd.) des Dritten vor allem Georg Simmel und seinen Überlegungen zur gesellschaftskonstitutiven Funktion der Figuration der Triade zugeschrieben. Darin erarbeitet er, dass »[e]rst das Hinzutreten des Dritten [...] Gesellschaft als Gesellschaft emergieren [lässt]« (Koschorke 2020: 16). Dadurch dass der Dritte die zunächst dyadisch strukturierte Wechselwirkung zwischen Selbst (ego) und Anderem (alter) beeinflussen und sich darauf vermittelnd, störend oder stabilisierend auswirken kann (vgl. Bedorf 2020: 129; vgl. Fischer 2020: 193), wird er zum »Betriebsgeheimnis von Gesellschaft« (Koschorke 2020: 28) und bildet so die eigentliche Grundeinheit sozialer Ordnung (vgl. ebd.: 16ff.; vgl. Bedorf 2020: 126ff.). Um die unterschiedlichen produktiven und destruktiven Potenziale des Dritten zu erfassen, entwickelt Simmel eine Typologie, in der er drei Figuren des *im-*

manenten Dritten konzipiert: den Schiedsrichter als vermittelnden und damit unparteiischen Dritten (vgl. Simmel 2021a: 125–134), den *tertius gaudens* als lachenden Dritten, der vom Streit der dyadischen Figuration profitiert (vgl. ebd.: 134–143) und den Typus *divide et impera*, der gezielt Zwist säht, um seine eigenen (Macht-)Interessen zu verwirklichen (vgl. ebd.: 143–150).

Die soziale Emergenzfunktion, die Simmel hier im Aufeinandertreffen mit einer dritten Partei darstellt, lässt sich allerdings auch von der Mikroebene lösen und um die »institutionelle Ausdifferenzierung« (Fischer 2020: 199) der Gesellschaft erweitern (vgl. ebd.). Eine Ausarbeitung der Rolle des Dritten für die Institutionalisierung findet sich zunächst bei Peter L. Berger und Thomas Luckmann (vgl. Lindemann 2010: 494). Durch das Hinzukommen des Dritten, im Übergang von der Dyade zur Triade, entsteht ein überindividueller Bezugspunkt, der mit einer gewissen personellen Austauschbarkeit und einer daran gekoppelten Objektivität einhergeht (vgl. Bedorf 2020: 128; vgl. Koschorke 2020: 16). Dabei löst die Beobachtung oder die Vermittlung durch den Dritten Regeln und Wirklichkeitskonstruktionen von den Individuen als ihren Produzent*innen ab und erzeugt eine stabilisierende »normative Dimension« (Lindemann 2010: 500) (vgl. ebd.: 494). Auf diese Weise ähnelt der *abwesende* Dritte dem generalisierten Anderen in George H. Meads Identitätstheorie als eine Art Repräsentation »der Gesellschaft«, ihrer unterschiedlichen Institutionen und Rollenerwartungen.

Die zwei unterschiedlich gelagerten Dritten sind dabei nicht unbedingt voneinander zu trennen, vielmehr können die *immanenten* Dritten in vielen Fällen als Repräsentant*innen der *abwesenden* Dritten verstanden werden: Eine Richter*in steht nicht für sich selbst, sondern vertritt die Institution des Rechts (vgl. Fischer 2022: 174f.; vgl. Lindemann 2010: 508). Die Verbindung zwischen »interaction and institution« (Fischer 2022: 175) zeigt außerdem, welche Bedeutung der Dritte für die Verbindung zwischen Mikro- und Meso- bzw. Makroebene oder zwischen Äußerungsereignis und Diskurs hat. Nur durch sein Zutun entstehen überhaupt Institutionen, soziale Ordnung, Diskurs oder soziale Systeme (vgl. ebd.). Der Dritte bricht also die Dyade und damit Binartität/Dualität/Dichotomie auf. Das lässt sich auch für das hier betrachtete Verhältnis von (kollektiver) Identität und Alterität festhalten. Aus dem »Aufeinandertreffen und Ineinanderwirken von Gegensätzen« (Breger/Döring 1998: 1) geht ein Drittes hervor, ohne jedoch die ursprünglichen Dichotomien aufzulösen, schließlich existiert es in dieser Konstellation immer in Bezug auf sie. Stattdessen verändert das Dritte das Verhältnis von Identität und Alterität, indem es die Elemente der dichotomen Form »durchkreuzt« (ebd.: 3) und im Versuch, beide zu überwinden, zwischen ihnen »oszilliert« (ebd.). Dieser »Zwischenraum« wird theoretisch unterschiedlich konzipiert: Bei Eisenstadt und Giesen (1995) ist er der eigentliche Ort der Grenzproduktion (ebd.: 75), bei Homi K. Bhabha (z.B. 2000, 2017) wird er zum Ort der Subversion, der Vermittlung und Hybridisierung, der »eine bewohnbare Position [...] zwischen den herrschenden Normalitätsvorstellungen« (Breger/Döring 1998: 1) bildet. Der dritte Raum schafft Platz für Ambivalenzen und Aushandlungen, aber auch für konfliktvolle Begegnung (vgl. ebd.: 2). Gerade diese Funktion macht den Dritten/das Dritte zur Vorzeigefigur der (Post-)Moderne, in der kohärente Formen von Selbst und Anderem immer unmöglicher werden und sich Grenzen in allen Bereichen fortschreitend auflösen, sie brüchig und unerwünscht werden (vgl. Koschorke 2020: 12–15.). Aus diesem Grund ist er/es auch

für die vorliegende Forschungsarbeit von besonderem Interesse. Folgend sollen daher drei verschiedene Konfigurationen des Dritten und sein Verhältnis zum Eigenen und zum Anderen erkundet werden. Die drei Theoreme sind dabei auf unterschiedlichen Strukturebenen angesiedelt, um, aufbauend auf den vorherigen Abschnitten, einen möglichst breiten Verstehenshorizont zu eröffnen, vor dem der Forschungsgegenstand reflektiert werden kann.

2.2.2.1 Figuren: Fremde und Grenzgänger*innen

Eine prototypische – und besonders aufschlussreiche – Figur des Dritten ist die des Fremden. Der deutsche Soziologe Georg Simmel (2021b/1908) fasst ihn in seinem Exkurs über den Fremden als Figur, die für die »Synthese von Nähe und Ferne« (ebd.: 766) steht, da er die Freiheit des Wandernden, der jederzeit wieder aufbrechen kann, mit einer gewissen Beständigkeit oder »Fixiertheit« (ebd.: 764) in sich vereint. Seine Distanz lässt eine doppelte Beziehung zu der Gruppe, zu der er hinstößt, entstehen: Da der Fremde nicht über dasselbe habitualisierte Wissen verfügt, kann er der Gruppe und ihren Angelegenheiten mit besonderer Objektivität begegnen, die sie sich wiederum zunutze machen kann. Andererseits bleibt ihm dadurch, so Simmel, die Möglichkeit auf »organische Verbundenheit« (vgl. ebd.: 766) mit der Gruppe, aber auch ein gewisses Maß an Individualität verwehrt, da er von ihr lediglich als »Fremde[r] eines bestimmten Typus« (ebd.: 770) wahrgenommen wird.

Von einer ähnlich objektiven Position des Fremden geht auch Alfred Schütz (1972a/1944) aus, der den Immigrant als seine prototypische, aber vielfach übertragbare Figur wählt (vgl. ebd.: 53). Durch seine Migrationserfahrung ist sich Schütz' Fremder bewusst, dass sein »Denken-wie-üblich«, also seine vertrauten Relevanzsysteme, nicht universell gültig, sondern auf bestimmte Räume und Handlungsfelder begrenzt sind. Dadurch ist er gleichzeitig gezwungen, die Kulturmuster der Gruppe, der er sich annähert, zu verstehen und sie effektiv zu übernehmen (vgl. ebd.: 59–65). In diesem Annäherungsprozess, den Schütz in einem Spektrum zwischen Abstoßung und Assimilation ansiedelt, unterscheidet er sich allerdings von Simmels Fremdem, denn seine Anwesenheit macht keinen Unterschied für die Gruppe. Simmel geht dagegen davon aus, dass dem Fremden immer eine Funktion zur Emergenz sozialer Figuren zukommt. Das schließt auch die Möglichkeit mit ein, dass seine Fremdheit entweder nicht bewältigt oder seine eigentlich positive Objektivität als »Boden- oder Wurzellosigkeit« (Köhnke zit. n. Geenen 2002: 154) oder Unwille zur Integration interpretiert und er zum »ausgeschlossenen Dritten« (Geenen 2002: 153) wird (vgl. ebd.: 153f.).

Auf diese Weise zeigt die Figur des Dritten die Konstruiertheit von Grenzen und ihre relative Unabhängigkeit von räumlichen Realitäten auf und betont ihre soziale Funktion, die gleichsam auf den Raum zurückwirken kann (z. B. durch Ghettoisierung) (vgl. ebd.: 227). Trotz des Ausschlusses kommt dem Fremden in Simmels Konzeption also ein Status zu, während er bei Schütz entweder Außenseiter bleibt oder »Möchtegernmitglied« (Schütz 1972a: 60) wird, mit dem letztendlichen Ziel der Assimilation und der Aufgabe des Fremdenstatus durch die Ausbildung einer neuen Habitualität im Umgang mit den neuen Kultur- und Zivilisationsmustern (Geenen 2002: 61f.): »Dann werden diese Muster und Elemente für den Neuankömmling eine Selbstverständlichkeit, ein unbefragba-

rer Lebensstil, Obdach und Schutz. Aber dann ist der Fremde kein Fremder mehr, und seine besonderen Probleme wurden gelöst.« (Schütz 1972a: 69)

Schütz betrachtet darüber hinaus die Erfahrung des Fremden, der wieder zu seiner Herkunftsgruppe zurückkehrt, in der Figur des ›Heimkehrers‹. Darin thematisiert er die Erschütterung, sich bei der Rückkehr nicht problemlos wieder in alte Relevanzstrukturen einfügen zu können, und somit erneut eine Position der Distanz und Objektivität durch die Annäherung an vermeintlich vertraute Kultur- und Zivilisationsmuster überwinden zu müssen (vgl. Schütz 1972b: 70–84). Das Bild der*des doppelt Herausgelösten, das sich hier ergibt, lässt zwei Anschlüsse zu: die Figur des *marginal man* (Robert Ezra Park) und die des*der geschickten Grenzgänger*in. Während die Figur des *marginal man* auf prekäre Art und Weise fremd bleibt, weil sie nicht weiß, »wohin [sie] gehört« (Schütz 1972a: 65), und deshalb zwischen zwei Kulturen steht, zu denen sie keinen ausreichenden Zugang findet (vgl. Bielefeld 2004: 398f.; vgl. Zinnecker 2006: 153), geht die postmoderne Figur des*der Grenzgänger*in geschickt mit ihrer doppelten Identität um und ist in der Lage, »auf beiden Seiten einer sozialen Grenze zu denken« (Schüttpelz 2020: 222) und »zwischen getrennten, unvereinbaren Welten, Kulturen, Lebensweisen [zu switchen]« (Zinnecker 2006: 140). Auch sie hat die Krisenerfahrungen des Fremden durchlebt, bleibt aber nicht im ›Grenzraum‹ gefangen, sondern kann ihn in einer produktiven »Pendelbewegung« (ebd.: 148) immer wieder durch- und überschreiten. So wird sie nicht nur den Anforderungen postmoderner pluraler Gesellschaftsformen gerecht, sondern kann produktiv zur Emergenz sozialer Figurationen im Sinne von Simmels Fremdem beitragen.

In all seinen Konzeptionen ist der Fremde eine relationale und transitive Figur, die auf vielfache Weise nicht fixiert ist – weder örtlich noch in ihrem Status als Fremder. Sie kann bleiben und somit ein Stück weit zum Bekannten werden, nicht aber zum ›Einheimischen‹, sie kann in ihrer Grenzerfahrung erstarren oder einen produktiven Umgang mit ihrer doppelten (wenn auch vielleicht nirgendwo vollständigen) Zugehörigkeit finden. Dennoch sind die Figuren des Fremden und des*der Grenzgänger*in, als eine bestimmte Form von ihm, immer an das Andere gebunden (vgl. Geenen 2002: 33): »der Fremde als der zugehörige Andere, der eingeschlossene Ausgeschlossene, und der Andere auf der anderen Seite der Grenze der Zugehörigkeit, der am Ende nicht mehr zur Welt gehört« (Bielefeld 2004: 404). Insgesamt werden über die Figur des Fremden und des*der Grenzgänger*in Grundmuster des Sozialen artikuliert. Die Figuren verhandeln nicht nur allgegenwärtige Probleme von Nähe und Distanz und dem ständigen Aushandlungscharakter von Gesellschaft, sie verweisen auch auf die Konstruiertheit und Wandelbarkeit von Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Anderen. In ihnen drückt sich außerdem die Prekarität aus, die die Balanceakte von Grenzübertritt und Annäherung mit sich bringen.

2.2.2.2 Räume: Hybridität und Mimikry

Einen anderen Blickwinkel auf die Funktion des Dritten liefert der Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha in seinen zum Teil kontrovers rezipierten Konzepten der Hybridität, Mimikry und des Dritten Raums. Darin betrachtet er die Möglichkeiten zur Entwicklung von Handlungsmacht, Widerstand und Identitätskonstruktion in den Brüchen und Ambivalenzen, die sich aus dem Aufeinandertreffen zweier asymmetrisch gelagerter ›Kulturen‹ ergeben. Ausgangspunkt seiner Analysen sind die Konfrontatio-

nen Kolonisierter mit dem Zwang, die Kultur der Kolonialherren zu erlernen, um sich zu ›zivilisieren‹ (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 225–227; vgl. Kerner 2012: 126). Seine zentralen Begriffe ›Hybridität‹ und ›Mimikry‹ sind aus der Biologie entlehnt. Die im kolonialen Kontext eigentlich rassistisch besetzte Hybridität (›rassische‹ Unreinheit; ›Bastard‹, ›Mischling‹) wertet Bhabha – ganz im Geist des postkolonialen *Re-Writings* – um und bezeichnet damit aus der Unterdrückung hervorgehende Momente der Widerständigkeit (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 221; vgl. Kerner 2012: 126; vgl. Rath 2020: 139). Sie liegen in den Umwertungen und Bedeutungsverschiebungen, die in der Wiederholung kultureller Elemente der Kolonialherren durch die Kolonisierten entstehen. Da die fremde Kultur dabei immer auf Basis der kulturellen Relevanzsysteme der Unterdrückten gefiltert und interpretiert werde, sei es unmöglich, sie ungebrochen zu rezipieren und zu reproduzieren. Das Aufeinandertreffen kultureller Äußerungen konstituiert dann einen Dritten Raum der ›Übersetzung‹, der durch seine Hervorbringung kultureller Ambivalenzen neue kulturelle Positionen ermöglicht (vgl. Kerner 2012: 127). Damit überschreitet dieser Dritte Raum die konstruierte Dichotomisierung zweier gegenüberstehender Kulturen und legt durch die unausweichlichen ›Übersetzungsfehler‹ die Künstlichkeit ihrer Konsistenz und vermeintlichen ›Reinheit‹ offen. Für Bhabha stellt sich darin die grundsätzliche Prozesshaftigkeit von Kultur und kultureller Produktion dar, die er immer als dynamisch und in ständiger Veränderung begriffen sieht, was eine ›korrekte‹ Repräsentation oder Reproduktion von Kultur schlicht unmöglich mache. Das subversive Moment der Hybridität liegt nun in der Offenlegung dieser Nicht-Einheitlichkeit der Kultur der Kolonialherren und in der Störung ihrer Differenzkonstruktionen. Die Behauptung einer solchen stabilen Homogenität von Kultur ist für die Hegemonialmacht allerdings wichtig, um darauf aufbauend klare Grenzen zwischen sich und ›dem Anderen‹ zur Legitimierung ihrer Herrschaftsansprüche zu ziehen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 225, 229, 249; vgl. Rath 2020: 140). Auf diese Weise entstünden ›Risse‹ in den »dominanten Diskursen« (Castro Varela/Dhawan 2005: 222), die Raum für marginalisiertes Wissen erzeugten (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 222, 236; vgl. Kerner 2012: 126f.). In seiner Vorstellung, die Herrschaft liege nie vollständig auf der Seite der Kolonisatoren, weicht Bhabha maßgeblich von anderen postkolonialen Theoretiker*innen wie Frantz Fanon oder Edward Said ab (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 221–225).

Auch in der Mimikry – also der Übernahme bestimmter kultureller, sprachlicher und habitueller Muster der Kolonialherren durch die Kolonisierten und damit einer konkreten »Form kolonialer Kontrolle« (Castro Varela/Dhawan 2005: 230) – sieht Bhabha Subversionspotenzial und die Möglichkeit, die »Autorität des kolonialen Herrschaftssystems [zu] untergraben« (ebd.: 229). Durch die Wiederholung auf übertriebene oder karikaturistische Art und Weise können die Kolonisierten der Kolonialmacht eine Art ›verzerrte Fratze‹ ihrer Selbst zurückspiegeln. Auf diese Weise könne die Mimikry ihnen als eine Art ›Camouflage‹ und Schutzmechanismus dienen, die dem Kolonisator den Blick auf das eigene ›wahre‹ Selbst verwehre (ebd.: 239). Dabei bleibt allerdings einerseits unklar, inwieweit sie auf solch intentionale Art und Weise eingesetzt werden kann und andererseits, ob es sich dann nicht weiterhin um ein machtvoll und folgenreiches Unterdrückungsmittel handelt. In anderen Analysen wird Mimikry deshalb als »Selbstverstümmelung« (Harris zit. n. Castro Varela/Dhawan 2005: 237) oder ›Selbstko-

lonisierung« und daraus hervorgehende individuelle und kollektive Verlusterfahrung interpretiert (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 237; vgl. Kerner 2012: 131).

Das entspricht auch kontemporären, sozialpsychologischen Fassungen der Dynamik von Unterdrückten und Unterdrückenden. Im Diktat der Mimikry wird die Vorstellung vermittelt, ›Weiße Kultur‹ sei wertiger als die der kolonisierten Subjekte, wodurch »the oppressor [...] the model of acceptable humanity« (David/Derthick 2014: 10) wird und so die Selbstwahrnehmung der Unterdrückten beeinflusst (vgl. Williams 2012: 121). Die Internalisierung negativer Stereotype über das Selbst als Konsequenz der Unterdrückungssituation und die damit häufig verbundene Anerkennung der, zu den eigenen Ungunsten, asymmetrischen Machtverhältnisse, wird in der *Cognitive Behavioral Theory* als *internalized oppression* bezeichnet (vgl. David/Derthick 2014: 14). Dieser psychologische Zustand kann als »set of self-defeating cognitions, attitudes, and behaviors« (ebd.) beschrieben werden, »that were developed as one consistently experiences an oppressive environment« (ebd.) und welches »self and identity, emotions, interpersonal relationships, and mental health« (Williams 2021: 10) beeinflusst. Die Internalisierung von Unterdrückung ist in dieser Konzeption nicht auf das besondere Verhältnis von Kolonialherren und Kolonisierten beschränkt, sondern wird auf andere, auch subtilere Unterdrückungs- und Ungleichheitsverhältnisse in pluralisierten Gesellschaften ausgeweitet (*internalized racism*, *internalized misogyny*, *internalized homophobia* etc.) (vgl. David/Derthick 2014). Die Übernahme und Reproduktion von Ungleichheitsverhältnissen durch die davon Betroffenen, die sich in der *internalized oppression*, aber auch der Mimikry herausbildet, gehört zu den fundamentalsten und wirksamsten Stabilisierungsmechanismen ungleicher sozialer Verhältnisse (vgl. ebd.: 9).

Trotz der angebrachten Kritik an Bhabhas Konzepten eröffnen sie eine wichtige Perspektive auf das Dritte in seiner Funktion der grundsätzlichen Infragestellung dichotomer Gegenüberstellungen zwischen Eigenem und Anderem, indem er auf Dynamiken verweist, die im Aufeinandertreffen unterschiedlicher Relevanzsysteme und Kulturmuster entstehen und unabwendbare kulturelle Brüche erzeugen. Dabei geht er über die Annahme einer bloßen Rekombination kultureller Elemente hinaus und konzipiert ›diskursive Risse‹ als Zwischenräume, die produktives Potenzial für neue Kultur- und Identitätsformationen eröffnen. Unbeachtet lässt er allerdings die Möglichkeit der Inkorporation dieses Dritten als Folge der Mimikry, wie sie – wenn auch einseitig formuliert – in der *internalized oppression* zum Ausdruck kommt. In neueren Debatten wird dieses Verhältnis von Drittem Raum und seiner Einhegung in die sozialen Verhältnisse im Kontext politischer Allianzen, wie sie im nächsten Abschnitt behandelt werden, neu aufgeworfen.

2.2.2.3 Allianzen: Homonationalismus und Femonationalismus

Phänomene der Allianzbildung zwischen minorisierten Gruppen und der Hegemonialmacht oder einer anderen, ihnen gegenüber repressiv auftretenden Gruppe werden häufig so gedeutet, dass bei Ersterer eine *internalized oppression* vorliegt und bei Letzterer eine Intention, sie zu instrumentalisieren. Unabhängig von der Intention erzeugt die Eingliederung ›des Anderen‹ in ›das Eigene‹ einen ›Dritten‹, dem dadurch eine Rolle im (realen oder angestrebten) Herrschaftssystem zukommt, über die er produktiv, zum Teil wertschätzend, in das entsprechende Selbstbild eingebunden wird. Jasbir K. Puar (2017/2007)

und Sarah R. Farris (2017) haben zur Theoretisierung solcher Phänomene der Allianzbildung die Modelle des Homonationalismus und Femonationalismus entworfen.³⁰

Puar arbeitet ihr Konzept des Homonationalismus (kurz für: homonormativer Nationalismus) im Kontext der Terroranschläge des 11. September 2001 und der darauffolgenden massiven staatlichen und zivilen Ausschlüsse (vermeintlicher) Muslim*innen in den USA sowie der militärischen Vergeltungsschläge gegen die ›Achse des Bösen‹ durch die USA aus. Ihre Theoretisierungen beziehen sich in der ersten Fassung daher spezifisch auf den US-amerikanischen *war on terror* und die damit verbundene Darstellung des (vermeintlichen) Muslims als Terrorist in der Zeit nach den Anschlägen.³¹ Unter ›Homonationalismus‹ versteht sie eine Art Einverleibung liberaler Geschlechter- und Sexualitätspolitik durch den Staat zur Rechtfertigung nationalistischer und imperialistischer Projekte. Damit verbunden ist ein Modernitätsdiskurs, der die Affirmation solch liberaler Politiken als besonderes Attribut ›westlicher‹ Kultur darstellt und auf diese Weise Ausschlussprozesse gegenüber einem angeblich homophoben rassifizierten Anderen erzeugt. Ihr Ausschluss wird so zur Notwendigkeit für die Gewährleistung des Schutzes der sexuellen Minderheiten als ›innere Andere‹ (vgl. Puar 2017: 228; vgl. Turnbull-Dugarte/López Ortega 2023: 1361). Homonationalismus ist allerdings mehr als die Instrumentalisierung von LGB-Interessen³² und schließt die Perspektive auf eine Übernahme nationalistischer und imperialistischer Interessen durch die homosexuellen Subjekte mit ein (vgl. Puar 2017: 4, 39). Auch wenn Puar 9/11 als Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen wählt, interpretiert sie Homonationalismus als Ergebnis einer längeren Entwicklung, die sich als ›neoliberale Umwälzung‹ in den ›westlichen‹ Gesellschaften seit dem späten 20. Jahrhundert beschreiben lässt und mit der eine verstärkte Eingliederung queerer Lebensweisen verbunden ist (vgl. ebd.: xx; 230). Mit ihrem Konzept beleuchtet sie vor allem die Bedingungen und Funktionen dieser fortgeschrittenen Integration in das US-amerikanische ›Wir‹: Sie ist vor allem Weißen, konsumfähigen Homosexuellen vorbehalten, die eine heteronormative Lebensweise adoptiert haben und sich damit in ein spezifisches nationalistisches Regulativ eingliedern lassen (vgl. Puar 2017: 43). Diese entpolitisierte homosexuelle Lebensweise, die sich an heteronormativen, auf die Nation gerichteten Lebensweisen ausrichtet (monogame Ehe, Beitrag zur Reproduktion, Konsum etc.) versteht Lisa Duggan (2002) als spezifische »neoliberal sexual politics« (ebd.: 179), die sie ›Homonormativität‹ nennt. Auf diese Weise wird eine Form von Homosexualität konstruiert, die heteronormative Lebensformen *nicht* in Frage stellt, sondern sie durch ihre Übernahme *stabilisiert* und sich in ihre kapitalistische Verwertbarkeit einfügt. Sie

30 Beide Konzepte wurden bereits grundlegend in Kap. 1.2 aufgegriffen und im Zusammenhang mit anderen für diese Arbeit richtungsweisenden Studien betrachtet. Im Gegensatz zu diesen anderen Ansätzen sollen sie an dieser Stelle deshalb aufgrund ihrer Aktualität und ihrer Detailliertheit noch einmal genauer betrachtet werden.

31 Mit ›vermeintlich‹ soll hier darauf verwiesen sein, dass nach 2001 im öffentlichen Raum in den USA vor allem Männer attackiert oder für Darstellungen des ›idealtypischen Terroristen‹ missbraucht wurden, die einem orientalisierten Bild ›des Anderen‹ entsprachen. Besonders betroffen waren hiervon männliche Sikh, deren Turban als islamisch oder arabisch interpretiert wurde.

32 Die Abkürzung ist hier auf LGB beschränkt, da alle sexuellen Identitäten, die nicht in ein binäres System des Begehrens passen, hier nicht mitgedacht werden, auch wenn Puar verallgemeinernd von Queers spricht.

bilden den Kern der im Homonationalismus betrachteten ›Allianz‹ (vgl. Duggan 2002: 179; vgl. Puar 2017: 38f., 126).

Da die Normierung von Geschlecht und Sexualität außerdem ›racially‹ kodifiziert ist, konsolidieren diese Lebensweisen darüber hinaus eine Weiße Vormachtstellung, bei der *Whiteness* nicht vorwiegend von der Hautfarbe oder ethnischen Herkunft, sondern von der Reproduktion bestimmter Praktiken und Machtverhältnisse abhängt (vgl. Puar 2017: 28, 126). Insbesondere reproduktive und ökonomische Teilhabe versteht Puar in diesem Kontext als ›Weiße Privilegien‹, die homonormativ lebenden, konsumfähigen Homosexuellen zum Beispiel über die ›Ehe für Alle‹ zugänglich werden. Aus diesem Grund legt Puar die Öffnung der Ehe auch nicht als tatsächliche Liberalisierung queerer Lebensweisen aus, sondern als Element ihrer Regulierung (vgl. ebd.: 29f., 51). Da über eine solche Normierung von Homosexualität verschiedene Ausschlüsse produziert werden, spricht sie auch von ›regulierter‹ und ›regulierender Homosexualität‹ (vgl. ebd.: xixff.). Unter Ausschluss nicht-homonormativer Queers wird Homosexualität Teil des US-amerikanischen sexuellen Exzeptionalismus,³³ eines Selbstbildes als sexuell aufgeklärte, befreite und egalitäre Gesellschaft. Dieser Prozess ist mit einem »sexual othering« (ebd.: 4) anderer Nationen und Kulturen verbunden, die, vor allem durch orientalistisch aufgeladene Bilder, als sexuell repressiv klassifiziert werden (vgl. ebd.: 3f.). Vor allem muslimischen Männern wird über die oben besprochenen zivilisatorischen Diskurse eine perverse und gewaltvolle Sexualität zugeschrieben, wodurch sie als besonders große Gefahr für die ›eigenen‹ sexuellen Minderheiten dargestellt werden (vgl. ebd.: xxxii, 20). Diese »union between queerness and patriotism« (ebd.: 69) schließt den ›muslimischen Anderen‹ aber nicht nur aus dem nationalen Gefüge aus, sondern stellt Homosexualität und Muslimisch-Sein auf unvereinbare Weise gegenüber: »the homosexual other is white, the racial other is straight« (ebd.: 32) (vgl. Dhawan 2015: 41).

Puar bespricht unter dem Begriff ›Homonationalismus‹ eine spezifisch normierte Integration homosexueller Subjekte als ›respektable Patriot*innen‹ zur Verstärkung einer Grenzziehung gegenüber rassifizierten, als Terroristen geframten muslimischen Subjekten (vgl. Puar 2017: 228f.). Die Konvergenz, die im Homonationalismus Ausdruck findet, markiert den (sexuellen) amerikanischen Exzeptionalismus als liberale Nation (vgl. ebd.: 39), kann aber nicht als reine Aneignung oder Instrumentalisierung von Homosexuellen verstanden werden, sondern wird von ihnen ebenfalls gezielt genutzt und reproduziert.

Eine ähnliche Konvergenz von Gleichheitsrhetoriken mit rassistischen und migrationsfeindlichen Narrativen untersucht auch die italienische Soziologin Sarah R. Farris (2017) für den europäischen Kontext (Niederlande, Italien und Frankreich im Zeitraum von 2000–2013) und prägt dafür den Begriff des Femonationalismus (kurz für: feministischer oder femokratischer Nationalismus). Sie stellt eine ähnliche Einhegung von Frauenrechten bzw. Geschlechtergerechtigkeit in ein nationalistisch formuliertes ›Wir‹ in Abgrenzung zu einem ebenfalls muslimischen, als sexuell pervers und gefährlich klassifizierten Anderen fest. Diese Anti-Islam-Agenda, bei der feministische Themen für eine restriktive Einwanderungspolitik mobilisiert werden, kann aber auch hier nicht auf eine Instrumentalisierung seitens explizit rechter oder nationalistischer Akteur*innen

33 Für eine ausführliche Analyse des Phänomens des ›sexuellen Exzeptionalismus‹ vgl. Dietze 2019.

begrenzt werden. Vielmehr entsteht sie aus einem Zusammentreffen von Feminist*innen, Nationalist*innen und Neoliberalen und ihren unterschiedlichen politischen und ökonomischen Projekten (vgl. Farris 2017: 5f.). Zur Übereinkunft kommen die drei Akteur*innengruppen in der Annahme einer Superiorität westlicher Werte, die sich vor allem in Vorstellungen von Geschlechtergerechtigkeit ausdrücken (vgl. ebd.: 2). Im Sinne eines, hier schon mehrfach referenzierten, ›the West and the Rest‹ Topos wird geschlechterbezogene Gewalt in die »domain of the non-western Other« (ebd.: 13) verlagert und ein Täter-Opfer-Retter-Verhältnis mobilisiert, das unter Rückbezug auf Spivaks Analyse kolonialer Tropen und Farris' Umformulierung als »white men [claiming to be] saving brown [and white; V.D.] women from brown men« (ebd.: 11) zusammengefasst werden kann (vgl. ebd.: 22). Während die muslimischen Männer unter Rückbezug auf koloniale Stereotype als ultimative Gefahr dargestellt werden, werden die muslimischen Frauen zum ultimativen Opfer (›the quintessential victims« [ebd.: 5]) stilisiert (vgl. ebd.: 4f.).

Die mit diesem Feindbild verbundene Externalisierung von ungleichen Geschlechterverhältnissen trägt ›im Inneren‹ zusätzlich zu einer Stabilisierung hierauf beruhender politisch-ökonomischer Ungleichheiten und ihren zugrunde liegenden Institutionen bei. Die Figuration des Femonationalismus verlässt sich zur Stabilisierung gesellschaftlicher Reproduktion allerdings nicht ausschließlich auf die Verlagerung geschlechterbezogener Ungleichheit nach ›außen‹. Sie beinhaltet auch die übermäßige Eingliederung muslimischer Frauen in den *Care*-Sektor, insbesondere in privaten Bereichen – also solche, aus denen Weiße Frauen der Mittelschicht seit Mitte des letzten Jahrhunderts zunehmend freigesetzt werden. Dadurch wird das damit verbundene Dilemma zwischen Reproduktionsaufgaben und der vermehrt notwendigen Eingliederung in den Arbeitsmarkt entspannt. Muslimische Frauen tragen so, unter dem Vorwand ihrer eigenen Emanzipation, die Emanzipation ›westlicher‹ Frauen maßgeblich mit. Aufgrund dieser Dynamik sieht Farris Femonationalismus als »part und parcel« (Farris 2017: 5) einer »bestimmten neoliberalen Reorganisation von Wohlfahrt, Arbeit und Einwanderungspolitik im Kontext der Weltwirtschaftskrise und allgemeiner einer europäischen Krise der sozialen Reproduktion« (ebd.: 17; Übers. V.D.), für die emanzipatorische Werte und Ziele ausgebeutet, eingespannt und umgedeutet werden (vgl. ebd.).

Farris sieht die Wirksamkeit der Konvergenz von Nationalismus, Feminismus und Neoliberalismus unter anderem dadurch begründet, dass deren Deutungen von ›betroffenen‹ Subjekten – hier (migrantierten) Frauen – vertreten oder ›bezeugt‹ werden.³⁴ In ähnlicher, aber passiver Weise hebt Puar den im Westen lebenden ›ethnic queer‹ als Marker für die Homophobie der ›ethnisierten Anderen‹ hervor. Seine Existenz in der Aufnahmegesellschaft ›beweist‹, dass er in seiner Herkunftsgemeinschaft nicht sein kann und bestätigt in der Logik des Homonationalismus auf paradoxe Weise seine

34 Farris verweist hier vor allem auf die niederländische Politikerin Ayaan Hirsi Ali, die bereits in Kap. 1.2 zur Sprache kam. Die selbstproklamierte feministische Islamkritikerin ist vor allem durch ihre Kollaborationen mit der niederländischen radikalen Rechten und diverse TV-Auftritte bekannt geworden. Ihre Positionen und Medienauftritte sind oft von ihrer Herkunftsgeschichte als Tochter muslimischer Eltern geprägt, worüber sie sich als ›Insiderin‹ präsentiert (vgl. Bracke 2012: 242; vgl. Farris 2017: 29f., 43). In Deutschland hat sie vor allem im Zuge der Kölner Silvesternacht 2015/2016 von Alice Schwarzer eine Plattform erhalten.

eigene Unmöglichkeit. Damit verweisen beide Ansätze indirekt auf die Konzepte von Kompliz*innen- bzw. Mittäter*innenschaft (Thürmer-Rohr 1983, 1989) und des *native informant* (Spivak 1999). Diese Perspektiven verkomplizieren die binär konzipierten Verhältnisse von Täter*in/Opfer, Herrscher*in/Untergebenen und Wissenden/Nicht-Wissenden, indem sie, wie auch schon die Konzepte der vorherigen Abschnitte, aufzeigen, dass die jeweils dominante Gruppe nicht selten auf die (passive oder aktive) ›Mithilfe‹ der unterworfenen Gruppe angewiesen ist – sei es in Form von Komplizenschaft, der Bereitstellung von Wissen, ›Authentizität‹ oder Repräsentation. Femo- und Homonationalismus beziehen dabei ganz konkret die Möglichkeit mit ein, dass marginalisierte Subjekte sich als wissensprivilegierte Insider*innen anbieten und so zur Verschärfung von Grenzziehungen und letztlich auch der eigenen Marginalisierung zugunsten eines hegemonialen Projektes beitragen. Eben diese Logik ist es, die auch in den hier gegenständlichen Interessengruppen evident zu werden scheint.