

3 Das Ende der Homogenität

Die Homogenität in der bundesdeutschen Gesellschaft hat geendet. Nun mögen manche argumentieren, dass dieser Umstand seit langer Zeit der Fall ist, doch fehlte diesem bis vor wenigen Jahren die Anerkennung in der Gesellschaft. Das folgende Kapitel wird auf vielen kleinen Stationen das Ende der Homogenität aus zeitdiagnostischer Perspektive nachzeichnen. Besondere Stationen werden dabei die Herstellung von Homogenität durch den »Rassenwahn« des Nationalsozialismus sein, sowie die lange währende Verdrängung einer bestehenden Vielfalt in vor allem konservativen Milieus und die Folgen der gesellschaftsweiten Anerkennung sein. Die vorliegende Theorie geht davon aus, dass eine mangelnde Anerkennung von Vielfalt in der Gesellschaft eine nachhaltige Etablierung einer rechten Partei präventierte. Denn erst nach dem Ende der Leugnung von gesellschaftlicher Vielfalt, die mit den Fluchtbewegungen im Jahr 2015 erreicht war, platzte endgültig die Vorstellung einer gesellschaftlichen, hegemonialen Homogenität und entfesselte eine neue Dimension des rassistischen Abwehrkampfes in Deutschland (Heckmann 2019, S. 79).

In der Wissenschaft (Czolleck 2018; El-Tayeb 2016; Foroutan 2019; Poutrus 2019) war die geltende Homogenitätsannahme wie die, der Unionsparteien in Deutschland, irritierend. Deshalb ist es notwendig zu betonen, dass es im westeuropäischen Vergleich wie etwa zu Frankreich oder dem Vereinigten Königreich zu einer sehr späten Anerkennung von Deutschland als Einwanderungsland kam. Der in diesem Kapitel verwendete Begriff der »Anerkennung« (Taylor 2017) erlangte seine Bekanntheit im Migrations- und Zugehörigkeitsdiskurs durch das Werk »Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung« (Taylor 2017) von Taylor. Für Taylor stellt die »Anerkennung (...) ein menschliches Grundbedürfnis« dar (Taylor 2017, S. 14). Der Begriff beschreibt sinngemäß die Zumessung einer gegebenen Zugehörigkeit in einer Einwanderungsgesellschaft. El-Tayeb identifiziert die Leugnung, vor allem in

den 1990er-Jahren, ein Einwanderungsland zu sein, als »Dogma von Deutschland als einem Nicht-Einwanderungsland« (El-Tayeb 2016, S. 155). Entgegen empirischer Realitäten von Migration und den durch Rassismus ausgelösten gesellschaftlichen Konflikten, wurde am Dogma festgehalten (El-Tayeb 2016, S. 153ff.). Deutschland war zu dem Zeitpunkt keine posthomogene Gesellschaft, da ohne eine breite Anerkennung der Vielfalt in der Gesellschaft eine entscheidende Grundlage für eine posthomogene Gesellschaft fehlt. Daher stellt es für Foroutan einen zentralen, politischen Akt dar, dass die bundesdeutsche Gesellschaft letztlich doch das fehlende Selbsteingeständnis praktiziert hat. Foroutan schreibt:

»Der politische Akt des Bekenntnisses, ein Einwanderungsland zu sein, trägt in sich die Bedeutung eines Gesellschaftsvertrags, eines Versprechens« (Foroutan 2019, S. 39).

Ott betont hingegen in seiner migrationsethischen Schrift, dass »Faktizität und Normativität« (Ott 2016, S. 15) der Selbstzuschreibung als »Einwanderungsland (...) streng voneinander (zu) trennen« (Ott 2016, S. 15) sei. Für ihn besteht damit keine Verbindung zwischen der Selbstzuschreibung als Einwanderungsland und zukünftiger Fortführung von Migration (Ott 2016, S. 15). Er trennt dabei das Geschehene vom Zukünftigen. An den Verweisen auf El-Tayeb, Foroutan und Ott wird deutlich, dass die Debatte um Homogenität, Migration und Einwanderung eine laufende Debatte in der engagierten Forschung, – sowohl in der Politikwissenschaft als auch in der Philosophie – darstellt. Ein wiederkehrender Fixpunkt ist dabei die Selbstbeschreibung von Deutschland als Einwanderungsland im Sinne einer geteilten Realitätsbeschreibung. Dies geschieht unabhängig davon, ob sie normativ für gut oder schlecht befunden wird. Das vorliegende Kapitel wird sich dabei auf den Aspekt der nun allseits widerrufenen Homogenitätswahrnehmung in Deutschland konzentrieren. Denn die Realität einer Einwanderungsgesellschaft lässt sich weder empirisch noch theoretisch mit Blick auf die zentralen gesellschaftlichen Debatten der Gegenwart leugnen.

Dennoch bleiben drei Momente äußerst relevant für die Forschung. Erstens die Vorstellung einer natürlichen Homogenität der deutschen Nation trotz des Wissens um die Verdrängungs-, Vertreibungs- und Vernichtungspolitik der deutschen Nation im zweiten Weltkrieg. Zweitens das Ende eines Diskurses um die Einordnung von Deutschland als Einwanderungsland. Insbesondere die Anerkennung durch konservative bis rechte Schichten der

bundesdeutschen Gesellschaft. Drittens die Reaktion auf das wahrgenommene Ende der Homogenität in Deutschland.

Nichtsdestotrotz wird die Theorie nicht herausarbeiten, was Deutschland vor diesem Punkt homogen machte. Denn die Annahme einer homogenen Nation war bereits in den 1960er-Jahren nicht mehr zutreffend. In Anlehnung an die Theorie des »Rassismus als ideologischer Diskurs« von Hall (Hall 1989)¹ ist nicht die Existenz einer homogenen Nation entscheidend, sondern der manifeste, politisch-wirksame Glauben daran. So lange politische Kräfte den Umstand einer posthomogenen Gesellschaft leugnen, gibt es keinen Bedarf dafür Politik für eine posthomogene Gesellschaft zu machen. Gleiches gilt für die Berücksichtigung von Bedürfnissen und Ansprüchen von religiösen und ethnischen Minderheiten. So betont Kosnick, dass es erst nach dem späten Eingeständnis von Deutschland als Einwanderungsland zu einer einflussreichen Debatte um Integration kam (Kosnick 2019, S. 174). Die homogene Gesellschaft endet nicht mit ihrer empirisch-nachweisbaren Heterogenisierung, sondern erst mit dem Moment der unstrittigen Anerkennung ihrer inneren Posthomogenität. Denn erst die Anerkennung führt zu einer Verschiebung von relevanten politischen Akten, von der Etablierung einer Antidiskriminierungsgesetzgebung zur Neuordnung von Staatsbürgerrecht sowie zu einer neuen Wir-Erzählung und weiteren Akten, die Taylor in weiten Teilen als eine »Politik der Anerkennung« (Taylor 2017) versteht.

Der Begriff der posthomogenen Gesellschaft soll in besonderer Weise kennzeichnen, dass postkoloniale, westliche Gesellschaften in der Moderne nicht, wie die Vereinigten Staaten von Amerika oder Kanada, davon geprägt sind, dass sie eine heterogene Gesellschaft sind, sondern davon keine homogene Gesellschaft mehr zu sein. Die derzeitigen, gesellschaftlichen Konflikte, die sich im Brexit-Diskurs im Vereinigten Königreich, den Wahlsiegen der politischen Partei Lega in Italien oder dem Rechtsruck in der deutschen Gesellschaft äußern, sind geprägt vom Moment einer, so heißt es, absteigenden Mehrheit (Schröder 2018, S. 2). Sogar der Trumpismus war weniger durch die aktuelle multikulturelle Gesellschaft zu verstehen als durch die lange währende Tradition weißer Vorherrschaft in den Vereinigten Staaten von Amerika und einer sich langsam vollziehenden Egalitarisierung des Kollektivs weißer Menschen mit anderen ethnischen Gruppen.

1 Hall bezieht sich in dem Beitrag auf einen »Rassismus ohne Rassen« (Hall 1989, S. 913ff.) und erläutert wie ohne die nachweisbare Existenz von Rassen ein Rassismus fortleben kann.

In Deutschland vollzieht sich aktuell keine egalitäre Verhandlung mit den Minderheiten über die Rolle verschiedener Gruppen. Keinesfalls sitzen in den Machtzentralen und Schaltstellen der Bundesrepublik Minderheiten in repräsentativer Anzahl. Weder im Bundestag noch am Kabinettsstisch, oder in den Landesregierungen, Vorstandsetagen, hohen Kirchenvorständen, Chefredaktionen sowie Gewerkschaftshäusern finden sich machtvolle Repräsentationen von Minderheiten. Daher vollzieht sich gegenwärtig nicht die Verhandlung einer multikulturellen Gesellschaft, sondern einer posthomogenen Gesellschaft. Denn es »geht jetzt darum, ob weiße Europäer es lernen können, eine ethnische Gruppe unter anderen zu sein« (Hall 1989, S. 921). Es ist »der Zorn über eine kränkende Enteignung« (Kimmel 2016, S. 42), die zwar nach objektiven Maßstäben nicht vorhanden ist, aber dennoch so wahrgenommen wird und somit, den rechten Aufstieg erzeugt. Die Wahrnehmung besteht im Wesentlichen aus dem Gefühl eines Bruchteils an weißen Menschen, weniger Macht und Bedeutung im gesellschaftlichen Diskurs beigemessen zu bekommen und den Machtraum mit Minderheiten teilen zu müssen. Denn faktisch gibt es kein Parlament, keine Zeitung, keinen Dax-Konzern, keine Universität oder sonstigen Ort der elitären Machterzeugung in Deutschland, in dem Minderheitenangehörige die Machtmehrheit stellen.

Das Ende der Homogenität kommt nicht überraschend. So schreibt Habermas unmissverständlich »(...) moderne Gesellschaften sind nicht homogen« (Habermas 1997, S. 612). Damit macht er das Ende der Homogenität zum Qualifikationsmerkmal für die Modernität selbst. Nach Lübbe-Wolff zeichnen sich »moderne Gesellschaften (...) deshalb gerade durch einen hohen Grad an innerer Inhomogenität aus« (Lübbe-Wolff 2007, S. 126). Die Zusammenführung von Heterogenität und Moderne stellt ein Topos theoretischer Forschung dar. Für Taylor ist die fortschreitende Diversität ein allgemeingültiger und damit logischer Entwicklungsmoment von Gesellschaften (Taylor 2017, S. 49), denn für Taylor werden »alle Gesellschaften (werden) in zunehmenden Maßen multikulturell« (Taylor 2017, S. 49). Damit setzt er indirekt, aber noch immer erkennbar, die Entstehung von Posthomogenität in einen Modernisierungskontext, da das Ende der Homogenität eine unbedingte, sowie aufwertende Entwicklung darstellt. Dabei qualifiziert er diesen »Multikulturalismus« (Taylor 2017) als die vielschichtige Verbundenheit in der Welt. Für Taylor führen »(...) immer mehr Menschen innerhalb dieser Gesellschaften (führen) ein Leben in der Diaspora, dessen Mitte anderswo liegt« (Taylor 2017, S. 49). Erneut folgt Taylor damit der Idee der »Diaspora« (Taylor 2017, S. 49) und dem Benennen des »Anderswo« (Taylor 2017, S. 49), einem multikulturellen Para-

digma, dass Menschen in multiplen Bezug zu unterschiedlichen Lokalisationen in der Welt stellt. Diese Vorstellung vom Ende der Homogenität steht im Widerspruch zu einem postkolonialen Verständnis von Vielfalt. Folglich kann ein Nachfahre eines ehemals kolonisierten Subjekts den posthomogenen Moment in der Gesellschaft darstellen, ohne an einen Ort gebunden zu sein. Es gibt keine Bindung, weder durch Gewohnheit, Sprache, Lebensführung noch politische Interessen. Ein schwarzer Mensch kann gänzlich und nur deutsch sein. Seine Bindung an einen zweiten Ort erfährt dieser lediglich als eine fortwährende Fremdzuschreibung in der er zum kulturellen Zugehörigen einer homogenisierten, afrikanischen Kultur gemacht wird, die ihm selbst vollkommen fremd ist. Daher ist es für die postkoloniale Theorie kohärenter mit der Vorstellung einer Normabweichung² zu operieren.

Eine verbreitete Strategie der Anerkennung einer posthomogenen Gesellschaft ist der Verweis auf die Gegenwart als »Zeitalter der Migration« (Bröning 2019, S. 18). Schwierig ist daran, dass die minorisierten Subjekte in großer Zahl weder migriert sind noch sich als Migranten verstehen. Im Falle Deutschlands ist ein großer Teil der größten deutschen Minderheit, der türkeistämmigen Community, nicht migriert, sondern in Deutschland geboren. Dennoch ist es wichtig anzuerkennen, dass in einer modernen Gesellschaft Migrationserfahrungen allgegenwärtig werden oder wie Yildiz schreibt unter Umständen einen »Normalfall« (Yildiz 2018, S. 31) darstellen können. Deshalb verabschiedet sich die posthomogene Gesellschaft von der Vorstellung einer sesshaften und fixierten (vgl. hierzu Yildiz 2018, S. 31) Gesellschaftsreproduktion und erkennt Migration als zentralen Faktor der Gesellschaftsreproduktion an. Daher gilt diesbezüglich die Aussage von Wildt: »Das Volk ist nicht tot, aber es hat sich überlebt« (Wildt 2017, S. 146).

3.1 Die Konsequenz des Rassenwahns

Forschende aus der Geschichtswissenschaft (Poutrus 2019), Politikwissenschaft (Foroutan 2019; Serloth 1997), Antisemitismusforschung (Czollek 2018) und Vorurteilsforschung (Rommelspacher 2002) sind sich darüber einig, dass der Nationalsozialismus einen entscheidenden Einfluss auf die Wahrnehmung der Homogenität im Gegenwartsdeutschland hat, und die bisher

2 Zum Konzept der Normabweichung in posthomogenen Gesellschaften vgl. Foroutan 2019, S. 124.

häufig referenzierte Homogenität überhaupt erst erzeugte (Bohleber 1992, S. 691). Der oftmals beschriebene »Rassenwahn« (Serloth 1997, S. 89) der deutschen Nationalsozialisten prägt in seinen Konsequenzen die Bundesrepublik. Folgt man Salzborn, prägte er den globalen Minderheitenschutz bis heute (Salzborn 2006, S. 16). Die Theorie verwendet an dieser Stelle den gängigen Diskursbegriff des »Rassenwahns«, obwohl die postkoloniale Theorie betont, dass Rassismus und seine gewalttätigen Praktiken keine Pathologie, Versehen oder plötzlicher Verirrung entgegen der historischen Entwicklung des Westens darstellt, sondern eine Konsequenz aus der historischen Entwicklung Europas und damit auch Deutschland ist (vgl. hierzu Cesairé 2017).

Nach Poutrus war Deutschland in seiner Geschichte »nur einmal (...) weitgehend homogen (...) und das war eine direkte Folge der NS-Diktatur (...)« (Poutrus 2019, S. 197). Im »öffentlichen Erinnern(s)« (Kaschuba 2001, S. 22) wird suggeriert, dass die Migration nach Deutschland der letzten Jahrzehnte eine Anomalie für die deutsche Geschichte darstellte. Die Migration sei etwas Neues und Ungewöhnliches, da sie nur für koloniale Großmächte, wie Frankreich oder dem Vereinigten Königreich üblich sei. In doppelter Hinsicht wird hierbei Geschichte verdeckt. Zum einen ist Deutschland, wie im ersten Kapitel dargelegt, tief verstrickt in den Kolonialismus und zum anderen wird die Auswirkung der »NS-Diktatur, des Vernichtungskrieges und des Holocaust sowie der anschließenden Bevölkerungsverschiebungen« (Poutrus 2019) verschleiert. Denn Rommelspacher stellt zutreffend fest, dass »die relative ethnische Homogenität im heutigen Deutschland (ist) zum einen Resultat heftiger Kämpfe (...) und zum anderen eine Folge von Vertreibung und Völkermord« (Rommelspacher 2002, S. 41f.) ist. Die Vorstellung einer vermeintlich natürlichen Homogenität, die aus geschlossener Reproduktion von Deutschen mit Deutschen entstanden ist, ist als ahistorisch einzuordnen. Die Homogenität in den frühen Jahren der Bundesrepublik ist ein Ergebnis der grausamen, deutschen Vernichtungspolitik. Die im öffentlichen Diskurs oftmals bewusste Verdeckung dieser Korrelation, obwohl sie im wissenschaftlichen Raum breite Sichtbarkeit und Anerkennung erfährt, kann als eine Form des historischen Rassismus verstanden werden. Da die These einer kürzlichen Ankunft oder unzureichenden Anzahl von den Anderen beziehungsweise Vielfältigen oftmals zur Delegitimation ihrer politischen Forderungen verwandt wird. Damit werden die Opfer zu den Benachteiligten ihrer Vernichtung und der Umstand der Vernichtung ist die Prämisse eines zeitgenössischen Abwehrarguments zur Durchsetzung ihrer Forderungen. Diesen Zynismus erkennt man

am Beispiel der indigenen Bevölkerung in den Vereinigten Staaten besonders deutlich, wo ihre geringe, regionale Repräsentation zur Ablehnung ihrer Interessen genutzt wird, obgleich ihre geringe Anzahl ein Ergebnis rassistischer, weißer Vernichtungspolitik ist. Bis auf die NS-Zeit (Czollek 2018, S. 74) ist nach Czollek »Deutschland niemals eine monokulturelle Gesellschaft gewesen« (Czollek 2018, S. 74).

Die hier rekonstruierten Argumente sind damit für die Abwehr eines weiteren Gegenarguments notwendig. So würde manche behaupten, dass Deutschland empirisch nachweisbar in der Nachkriegszeit homogen gewesen sei und dies nicht nur eine Wahrnehmung darstelle. Dieser These ist, bis auf die sehr zügige Rückkehr von Heterogenität, die beispielsweise in Frankfurt die Nachkriegsrepublik stark prägte, nicht viel entgegenzusetzen. Nichtsdestotrotz bleibt die Grundlage der Homogenität eine grausame Vernichtungspolitik. Die Homogenität war, wie Czollek zutreffend herausstellt, nicht die Normalität, sondern die Zäsur in einer ansonsten multikulturellen und heterogenen deutschen Geschichte (Czollek 2018). Es ist eine bekannte und vielfach wiederholte These, dass die internationalen Menschenrechte (Salzborn 2006, S. 16) und das Grundgesetz (Foroutan 2019, S. 34) eine Reaktion auf den »Rausch der Homogenität« (Foroutan 2019, S. 34) sind. Dennoch ist die Erweiterung durch Foroutan anregend, dass dies den entscheidenden Moment einer Reaktion auf den Schutz und Verteidigung von »Pluralität« (Foroutan 2019, S. 34) zuspitzt. (Foroutan 2019, S. 34).

»Das deutsche Grundgesetz (...) beginnt daher die ersten fünf seiner Zwanzig Grundrechte mit Artikeln, die inhärent auf die Pluralität der Gesellschaft ausgerichtet sind und die freiheitlich demokratische Grundordnung im Gewährwerden und Schützen dieser Pluralität verankern« (Foroutan 2019, S. 34).

Foroutan hat damit einen zweiten zentralen Punkt deutlich gemacht. Das Grundgesetz wurde nicht mit Blick auf die damals reale, durch die Vernichtungspolitik erzeugte, Homogenität geprägt, sondern vielmehr in der Erwartung einer kommenden Heterogenität. Prägend ist neben einer Bewältigung der Vergangenheit auch die Erwartung einer heterogenen Moderne, die reguliert und geschützt werden muss. Daher sollte eine Zukunftserwartung gedacht werden, die an die zuvor gestellte Annahme des Gegensatzes von Modernität und Homogenität durch Habermas anschließt (Habermas 1997, S. 612).

Nach Serloth ist die leitende Ideologie für die Vernichtungspolitik der NS-Zeit der »völkische Nationalismus« (Serloth 1997, S. 89). »Sicher, der totale Krieg des Nationalsozialismus ist ohne den totalen Staat nicht denkbar« (Bröning 2019, S. 12-13). Zwangsläufig wird sich die Theorie mit dem (völkischen) Nationalismus in Deutschland beschäftigen müssen und sich zusätzliche Gedanken dazu machen, was passiert, wenn der staatliche Apparat sich aktiv gegen die posthomogene Gesellschaft wendet, wie es von rechten und zum Teil auch konservativen politischen Kräften gefordert wird. Für die postkoloniale Theorie ist es bedeutsam die Tragweite des völkischen Nationalismus sichtbar zu machen. Nach Wildt ist dieser ein mörderischer Apparat, der auf ein »rassistische(s) und antisemitische(s) Konzept des Volkes« (Wildt 2017, S. 11) fußte (Wildt 2017, S. 11). Eine rassistische Ideologisierung und Konzeption des Volkes ist nicht neu, sondern Teil einer langen Tradition. Die deutsche »Blutsnation« (Wippermann 1999) hat eine deutlich längere Exklusion des ehemals kolonisierten Subjekts als seiner Inklusion hinter sich. Im Gegensatz zum vorigen, auf Czolleks Denken aufgebauten, Argument der Normalität von Heterogenität der Vergangenheit, lässt sich folgendes herausarbeiten: Die Inklusion des rassifizierten und ehemals kolonisierten Subjekts in die deutsche Volksgemeinschaft stellt auch in der Nachkriegszeit eine Zäsur der vorherigen Normalität dar. Heutige rechte Kräfte fordern eine verhängnisvolle Rückkehr, zu der lange Zeit normalisierten und in den 1990er Jahren noch immer proklamierten Blutsnation Deutschlands.

Obwohl das Werk das Öffnungsprojekt der nationalen Zugehörigkeit teilt, bleibt aus postkolonialer Perspektive eine weiterführende, kritische Betrachtung vom Volksgedanken notwendig. »Das ›Volk‹ ist ein Leviathan, der keineswegs per se gut, vernünftig und friedlich ist« (Wildt 2017, S. 12). Das Volk hat immer das Potential, sich in einer vernichtenden Entladung gegen ein neu erkanntes oder erzeugtes Fremdes zu wenden. Der »Rassenwahn« kann zurückkehren.

3.2 Anerkennung der posthomogenen Gesellschaft

Der folgende Abschnitt möchte drei zentrale Entwicklungen als Hauptgründe für die breite Anerkennung der posthomogenen Gesellschaft ins Feld führen. Erstens die Dekolonisierung als Türöffner für die Entwicklung einer vielfältigen Gesellschaft. Zweitens Migrationsprozesse seit dem zweiten Weltkrieg nach Deutschland und drittens eine neue repräsentative Vielfalt im öffent-

lichen Raum. Zusammengenommen haben diese Prozesse zur Entwicklung und Anerkennung einer posthomogenen Gesellschaft in der Gegenwart geführt.

Bevor diese drei Punkte weiter ausgeführt und erläutert werden, werden einige Erläuterungen zur Frage, weshalb in diesem Diskurs übliche Argumente eine Ablehnung finden, Raum gegeben werden. Schuppert verweist darauf, dass zumeist eine Korrelation zwischen Globalisierung und Migration hergestellt wird (Schuppert 2017, S. 39). Doch das Beispiels Japans zeigt, dass es eine Globalisierung einer Nation auch ohne eine schrittweise migrationsbedingte Heterogenisierung geben kann. Relevant ist nicht die Globalisierung in all ihren Facetten, sondern die darin stattfindende Migration. Es gibt, so zeigt auch die Corona-Krise, eine fortwährende Globalisierung auch ohne die Mobilität von Menschen. Weiterhin folgt diese Theorie nicht der Annahme von Schuppert, welche besagt, dass es in der Gegenwart »in zunehmenden Maße die Religionszugehörigkeit ist, die als Markierung kollektiver Identitätsstiftung fungiert« (Schuppert 2017, S. 44). Bauer schreibt, da er Vielfalt weitgehend als religiöse Vielfalt definiert, ebenfalls aufgrund »religiöse(r) Homogenisierung im Gefolge der Christianisierung« (Bauer 2018, S. 9f.) von einer homogenen europäischen Vergangenheit (Bauer 2018, S. 9f.). Diese Alleinsetzung von Religion als Homogenitätsmarker eignet sich diese Theorie nicht an. Mit dieser Ablehnung soll keinesfalls die Existenz beispielsweise von »anti-muslimischem Rassismus« (Amir-Moazami 2016, S. 22) als gesellschaftliches Problem geleugnet werden. Vielmehr ist darauf hinzuweisen, dass diese Diskurse oft nicht die Strukturform von religionsförmigen, sondern rassistismusförmigen Diskursen haben. »Die Vorstellung ethnischer Homogenität als Grundlage der Nationbildung ist also höchst wirklichkeitsfremd« (Rommelspacher 2002, S. 42). Im öffentlichen Raum findet sich keine weitreichende theologische Debatte. Der koptische Christ aus Ägypten wird gleichsam wie der schwarze Christ ebenfalls der Überfremdung des Abendlandes bezichtigt. Diese postkoloniale Theorie geht von der Differenzlinie rassistischer Zuschreibungen als zentrale Konfliktlinie aus und wird dies später noch erläutern. Hirschmann schreibt von einer Reaktion auf »religiöse, sprachliche und kulturelle Vielfalt« (Hirschmann 2017, S. 19) und kommt der Differenzlinie zwischen »deutschen und nichtdeutschen Vorfahren« (Czollek 2018, S. 64) damit näher, aber ist dennoch weit entfernt. Anhand eines kurzen Gedankenexperiments soll dies verdeutlicht werden. Es ist eine Annahme, aber dennoch einleuchtend.

Die rechten Kräfte in der Gesellschaft würde die Zuwanderung von 200 000 weißen Südafrikanern oder Namibiern ungleich weniger stören als die Zuwanderung von 200 000 schwarzen Südafrikanern oder Namibianern. Denn im Mittelpunkt steht nicht die kulturelle Fremdheit. Weiterhin würden rechte Kräfte die Zuwanderung von 200 000 weißen Engländern weniger stören als die Zuwanderung von 200 000 schwarzen Nigerianern, obwohl beide in einem englischen Bildungs- und Verwaltungssystem aufgewachsen sind, dass eine dominante britisch-kulturelle Prägung hat. Denn im Mittelpunkt steht nicht die Sprache. Diese Theorie möchte daher Rassismus als zentrale Differenzlinie der posthomogenen Gesellschaft benennen und herausarbeiten. Daher sind die »kollektive(n) Identitäten« (Schuppert 2017, S. 44), die bestimmend für eine posthomogene Gesellschaft sind, vor allem »ethnischer, kultureller oder religiöser Natur (...)« (Schuppert 2017, S. 44).

3.3 Dekolonialisierung als Türöffner

»Der neue Rassismus ist ein Rassismus der Epoche der »Entkolonialisierung«, in der sich die Bewegungsrichtung der Bevölkerung zwischen den alten Kolonien und den alten »Mutterländern« umkehrt und sich zugleich die Aufspaltung der Menschheit innerhalb eines einzigen politischen Raumes vollzieht« (Balibar 1990b, S. 28)

Zentraler Moment der posthomogenen Gesellschaft ist die von Balibar beschriebene Umkehr der kolonialen Migration (Balibar 1990, S. 28). Die europäischen Gesellschaften unterscheiden sich von der Gesellschaftsordnung, wie beispielsweise der Gesellschaftsordnung der Vereinigten Staaten von Amerika, von Brasilien und Australien, da sie nicht aus gewaltvollen und vernichtenden Siedlungskolonien hervorgegangen sind. Die heutigen weißen Nationen, wie beispielsweise die Amerikas, fußen auf einer gewalttätigen Verdrängungspolitik. Oltmer beschreibt eindrücklich, dass die Bevölkerung der sogenannten indigenen Gruppen im »spanischen Süd- und Mittelamerika« (Oltmer 2016, S. 31) seit der Ankunft von Kolumbus bis 1620 um mehr als 36 Millionen zurückging, auch aufgrund von eingeschleppten »Bakterien und Viren« (Oltmer 2016, S. 31). Nach Oltmer starb die Bevölkerung auf manchen karibischen Inseln vollständig aus (Oltmer 2016, S. 31). Nichtsdestotrotz wird in der Gegenwart oftmals eine »Verdrängung der historischen Präsenz rassifizierter Bevölkerungen« (El-Tayeb 2016, 15) praktiziert. Nationen wie

Neuseeland oder Australien werden als überzeitlich weiße Nationen imaginiert und die Herstellung des Umstandes weißer Mehrheitsverhältnisse auf natürliche Migration ohne Gewaltgeschichte reduziert.

Die postkolonialen Gesellschaften Europas unterliegen einer anderen Dynamik. Durch die Eröffnung eines Pfades zwischen den ehemaligen Kolonien und ihren Kolonisatoren kommt es zur Ermöglichung einer Rückwärtsbewegung der kolonialen Migration, die zunächst von Europa in die Kolonien sowie zwischen den Kolonien verlaufen ist (Balibar 1990). Diese Rückwärtsbewegung hat zwei voneinander zu unterscheidende Formen. Die Bewegung der ehemals Kolonisierten und die Bewegung der ehemaligen Kolonisatoren. Oltmer schreibt von »5 bis 7 Millionen Europäer(n), die im Kontext der Dekolonisation aus den (ehemaligen) Kolonialgebieten auf den europäischen Kontinent zurückkehrten, darunter viele, die weder in Europa geboren waren noch je in Europa gelebt hatten« (Oltmer 2016, S. 71). Damit gibt es eine nicht zu vernachlässigende Menge an Menschen, die zu den weißen Mehrheitsgesellschaften gerechnet werden, aber in ihrer Familiengeschichte stark durch das koloniale Projekt geprägt sind. Die Rückwanderung aus den Kolonien ist damit auch weiß. Hier ist an die Rückwanderung der Weißen aus Südafrika nach dem Ende des Apartheid-Regimes oder an die Rücksiedlung weißer Franzosen nach dem Ende des Algerienkrieges zu erinnern. Dabei verweist Oltmer besonders auf den Fall der Niederlande, Frankreichs und Portugal, die »umfangreiche Fluchtbewegungen und Vertreibungen mit sich« (Oltmer 2016, S. 71) brachten. Menschen, die zwar europäischen Blutsnationen zugerechnet werden, aber durch ihre Sozialisation in ehemaligen Kolonien auch Heterogenität in die »Mutterländer« (Balibar 1990, S. 28) zurückbringen. Selbstverständlich werden dabei, beispielsweise im Falle Südafrikas, rassistische Sozialisationen ebenfalls nach Europa reimportiert. Die zweite zentrale Form der neuen »Bewegungsrichtung« (Balibar 1990, S. 28) ist Migration von ehemals kolonisierten Subjekten nach Europa. Insbesondere werden dabei nach Oltmer das Vereinigte Königreich und Deutschland zu »Zielen der Massenzuwanderung« (Oltmer 2016, S. 108).

Für die postkoloniale Theorie ist es eine logische Konsequenz, dass die Kolonisierung von Ländern Rückwanderungen auslöst. Die Etablierung eines Verwaltungs-, Bildungs- und Gesellschaftsmodells nach den Vorbildern der europäischen Mutterländer begünstigt die Migration in ebendiese Länder. Zudem schaffen die aufrechterhaltenen postkolonialen Traditionslinien in der Entwicklungszusammenarbeit, im sogenannten postkolonialen Influencing, mit der Persistenz einer vermeintlichen europäischen Hochkultur und Aus-

übung von hegemonialer Dominanz mittels Kulturprodukten, wie beispielsweise Fernsehsender oder eine bewusste postkoloniale Exportkultur, Pfade für eine Migration. Wenn britischer Tee konsumiert wird, British Broadcasting Channel im Fernsehen läuft, die Queen das Staatsoberhaupt des Staates stellt, der Geschichtsunterricht ausgerichtet ist auf britische (Kolonial-)Geschichte, Englisch als die Amtssprache gilt, Menschen englischer Herkunft die Besitzelite im Lande stellen, dann ist die Sehnsucht nach einer Migration ins Vereinigte Königreich nicht weit. Die kolonialen Traditionslinien Deutschlands finden sich unter anderem in der Entwicklungszusammenarbeit deutlich wieder. Weiterhin sind die Migrationsregime gegenüber den ehemaligen Kolonien vielfach durchlässiger als für ehemals Kolonisierte mit Bezug zu anderen Staaten. Es finden sich in den ehemals kolonisierenden Gesellschaften Anschlussfähigkeiten durch vermeintliches Wissen, Communities und vielleicht sogar emotionale Verbundenheit. Die zentrale These ist daher, dass die kolonialen Projekte eine dauerhafte Pipeline zwischen Gesellschaften eröffnet haben und diese Pipeline nun verstärkt nach vielen hunderten Jahren überwiegend in die andere Richtung, gen Europa, verläuft (Balibar 1990a, S. 28). Hall versteht diese Pipeline als eine »globale Interdependenz« (Hall 2012, S. 216), die nun beidseitig wirkt und damit der Einfluss der ehemaligen Kolonisatoren seinen Gegensatz findet (Hall 2012, S. 216). Wo sich zuvor eine Bewegung aus den »Zentren« (Hall 2012, S. 216) in die »Peripherie« (Hall 2012, S. 216) vollzog, hat sich nun eine Bewegung »aus den Peripherien in das Zentrum« (Hall 2012, S. 216) angeschlossen (Hall 2012, S. 216). Nach Hall ist es eine »Konsequenz(en) des Imperialismus« (Hall 2012, S. 216).

Weshalb wird so stark zwischen der innereuropäischen Migration, beispielsweise aus Osteuropa nach Mitteleuropa, und der Migration aus ehemaligen Kolonien unterschieden? Ein bedeutender Teil der innereuropäischen Migration ist geprägt von weißer Migration. Wie Lepsius am Beispiel der millionenstarken Migration von »Heimatvertriebenen und Flüchtlinge(n)« (Lepsius 1990, S. 247) deutscher Identität verdeutlicht, »galten (sie) sofort als deutsche Staatsbürger« (Lepsius 1990, S. 247) und haben schneller Anschluss in der deutschen Gesellschaft gefunden (Lepsius 1990, S. 247). Außerdem ist der Ausgangspunkt dieser Theorie die gegenwärtige Reaktion auf das Ende der Homogenität. Denn die zentralen Auslöser gegenwärtiger rassistischer und rechter Bewegungen sind nicht die Zuwanderung aus Polen, Italien oder England. Es ist diejenige Migration, die von kolonisierten Subjekten unternommen wird. Darunter zählen Sinti und Roma, die ebenfalls überwiegend Eu-

ropäer sind. Entscheidend ist nicht ihre europäische Identität, sondern der rassifizierende Blick, der sie trifft.

Für die postkoloniale Theorie sind die Migrationsbewegungen aus den ehemaligen Kolonien weit weniger ein Ergebnis der Geschehnisse innerhalb der ehemaligen Kolonien, sondern eine Konsequenz (post-)kolonialer Verhältnisse. »Denn zur Genealogie des heutigen Europas gehören die kolonial- und imperial induzierten Migrationen der »Middle Passage« (Römhild 2018, S. 75). Römhild verdeutlicht mit dieser These, dass obwohl der Migrant oder die Migration heute überwiegend als eine schwarze, indigene oder muslimische Handlungsform imaginiert wird, die Migration zwischen Europa und seinen ehemaligen Kolonien eine zutiefst europäische Erfindung und Präsenz ist. Ein weiter Motor für die (post-)koloniale Migration ist das Armuts- und Reichtumsgefälle innerhalb der Einflusszone des kolonialen Projekts (El-Tayeb 2016, S. 58ff.). Das Gefälle verläuft dabei nicht zwischen den Ländern, sondern den kollektiven Identitäten von weißen und nicht-weißen Menschen. Weiße Menschen in Namibia, Südafrika und weiten Teilen anderer ehemaliger Kolonien weisen einen vergleichsweise hohen Lebensstandard auf, während beispielsweise schwarze Menschen in den Vereinigten Staaten bekanntermaßen bis heute nicht die gleiche sozio-ökonomische Position mit weißen Menschen teilen. Die ungleiche Stellung der kollektiven Identitäten spitzt sich zumeist in »Krisen« (El-Tayeb 2016, S. 60) zu in denen ebenfalls »politische Rechte« (El-Tayeb 2016, S. 60) leiden (El-Tayeb 2016, S. 60). Wie bereits im vorigen Kapitel dargestellt bestätigt die Bundesregierung im »Marshallplan mit Afrika« (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017, S. 7ff.) einen Zusammenhang zwischen der Armutsentwicklung in Afrika und dem europäischen Reichtum. Zusammenfassend ist die durch europäische »Ausbeutung« (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017, S. 7ff.) geschaffene soziale Ungleichheit ein zentraler Faktor für die (post-)kolonialen Migrationsbewegungen. Aufgrund des Schwerpunkts dieser Theorie können andere, durchaus wirkmächtige Faktoren, nicht würdigend ergründet werden.

Für Varela und Mecheril ist die »fortdauernde Rekolonisierung und das Scheitern der Dekolonisierung« (Varela und Mecheril 2016, S. 11) ursächlich für fortwährende Migrationsbewegungen. Insofern als mit Rekolonisierung die wiederkehrende militärische Intervention in den ehemaligen Kolonien gemeint ist und mit der mangelnden »Dekolonisierung« (Varela und Mecheril 2016, S. 11), die Aufrechterhaltung kolonialer Einflusszonen und Behinderung von sozio-ökonomischer Entwicklung, dann ist diese These konsistent. Eine

verschleppte »Dekolonisierung« (Varela und Mecheril 2016, S. 11) kann beispielsweise die Persistenz der seitens der deutschen Bundesregierung aufgezeigten Ausbeutungsverhältnisse sein.

Nach Hall wollten sich »die europäischen Kolonialmächte« (Hall 2012, S. 216) aus ihrer Verantwortung für das koloniale Projekt³ zurückziehen und sich den Folgeeffekten entziehen (Hall 2012, S. 216). Doch die Etablierung von »Enklaven ethnischer Minderheiten« (Hall 2012, S. 216) in Europa ist in einer interdependenten Welt zwangsläufig gewesen (Hall 2012, S. 216). Dies ist ein zentraler Baustein für die Entwicklung posthomogener Gesellschaften. Folgt man Hall, so wollten die Kolonialmächte die Interdependenz nur solange aufrechterhalten, wie sie durch eine starke Machtasymmetrie kontrolliert werden konnte (Hall 2012, S. 216). Im Rahmen der schrittweisen Unsichtbarmachung kolonialer Ausbeutungs- und Machtmittel, wie der Exklusion postkolonialer Subjekte vom Recht der Teilhabe an Demokratien und Herrschaftssystemen des Westens, haben Kolonialmächte zunehmend Machtmittel in der kolonialen Dynamik verloren. Der Versuch einer einseitigen Beeinflussung der kolonisierten Subjekte, also dem Projekt der vermeintlichen Zivilisierung der Welt durch Europa, ist im kolonialen Projekt gescheitert. Die Beeinflussung ist, wie zuvor mehrfach dargestellt, ein dialektisches Phänomen.

Benhabib ordnet (post-)koloniale Migration ebenfalls als eine Folge von »Imperialismus und Kolonialismus« (Benhabib 2016, S. 211) ein, identifiziert einen »gewaltsamen« Ursprung von vielen Migrationen und betont die Pipeline zwischen kolonisierten und kolonisierenden Staaten (Benhabib 2016, S. 211). Benhabib erweitert das Argument noch zusätzlich um die Frage des »Ethischen« (Benhabib 2016, S. 211). Hat die lange koloniale Verbundenheit zu einer »besonderen Verpflichtung« (Benhabib 2016, S. 211) von kolonialen Staaten geführt? Benhabib bejaht diese Frage mit Verweis auf geteilte »Vergangenheit, Interaktionen, Erinnerungen und kollektive Erfahrungen« (Benhabib 2016, S. 211). Wenn die zuvor dargelegte These der Ausbeutung der deutschen Bundesregierung und der postkolonialen Forschung im Allgemeinen zutreffend ist, so stellt die Beschränkung der Migration der Ausgebeuteten ein herausgehobenes, moralisches Problem dar. Wenn der Reichtum in Europa auf der Arbeit der Anderen basiert, dann wäre es doch eine Form der sekundären Entrechtung, wenn verweigert wird, dass sie an

3 Hall spricht in diesem Kontext vom »Imperialismus« und nicht kolonialen Projekt (Hall 2012, S. 216).

diesem Reichtum mittels Migration teilhaben. Daher könnte mit einem Blick auf die Ausbeutungsverhältnisse eine umgekehrte (post-)koloniale Migration als gerechtes Handeln zu bewerten sein. Es ist allerdings nicht nur der Aspekt der Schuld den Benhabib zu bewegen scheint, sondern die lange Verbundenheit. Die postkoloniale Theorie geht von einer Interdependenz zwischen kolonisierten und kolonisierenden Staaten aus, da die jeweilige Entwicklung ohne die Beziehung zum anderen nicht zu verstehen ist. Die Gegenwart des Einen beruht auf der gemeinsamen Vergangenheit. Die Unterbrechung der (post-)kolonialen Migration wäre damit die Unterbrechung von etwas Zusammengehörenden. Ein eindrückliches Beispiel ist hierbei Indien und das Vereinigte Königreich, deren Vergangenheiten tief miteinander verwoben sind. Weiterhin etablierten sich in der langen Verbundenheit globalisierte Arbeitsteilungen, die noch bis heute wirken. So befinden sich die zentralen Elitenbildungsorganisationen für ehemals britisch, kolonisierte Nationen noch immer im britischen Mutterland. Die Eliten Ghanas, Nigerias oder Jamaikas studieren bis heute im englischen Mutterland. Bekanntster sind die ökonomischen Interdependenzen durch die Externalisierung von Niedriglohnarbeit und der hierdurch entstehenden »rassifizierte(n) Massenarmut« (El-Tayeb 2016, S. 57) zur Stützung der europäischen Wirtschaft. Damit scheint die offene Pipeline beispielsweise zwischen Ruanda, Ghana, Togo, Namibia und vielen weiteren Staaten mit Deutschland gerade auf der Tradition und Verpflichtung des kolonialen Projekts zu liegen.

Die derzeitige nicht-weiße Migration nach Europa fußt auf den Konsequenzen eines kolonialen Projekts. Wie Balibar beschreibt, zeigt sich eine Umkehr der kolonialen Migration in der Gegenwart (Balibar 1990, S. 28). Die Migration nach Europa und die hierdurch erfolgende Heterogenisierung Europas ist eine Konsequenz des kolonialen Projekts und wird durch kolonial geschaffene Pipelines zwischen Nationen lediglich verstetigt.

»Das heißt: Europa bildete im 20. Jahrhundert lange das Hauptproblem der globalen Flüchtlingsfrage – Europa als Kriegsschauplatz und Europa als Träger eines weltumspannenden Kolonialismus« (Oltmer 2016, S. 127).

Europa ist nicht, wie in rechten und rassistischen Diskursrealitäten das teilnahmslose Opfer äußerer Entwicklungen, wie es in oftmals rassistischen Argumenten zu Entwicklungsunwillen, Kinderreichtum und weiteren Argumentation suggeriert wird. Europa schafft mittels neokolonialer Ausbeutungsverhältnisse die Bedingungen für Migration aus ehemaligen Kolonien selbst. Interessanterweise schaffen diese Pipelines das Potential der

Strukturveränderung im Zentrum als auch der Peripherie. Oltmer betont, dass viele »Protagonisten der Unabhängigkeitsbewegungen« (Oltmer 2016, S. 71) Zeit im Westen verbracht haben (Oltmer 2016, S. 71). Dies trifft auf Aime Césaire und Léopold Sédar Senghor, beide einflussreiche Denkerinnen der dekolonialen Bewegung, mit ihrer Schulzeit in Paris ebenso zu, wie auf Kwame Nkrumah mit seinem Studium in den Vereinigten Staaten oder Mahatma Gandhi mit seiner Studienzeit in England. Nichtsdestotrotz ist nicht zu vernachlässigen, dass auch ehemals kolonisierte Subjekte in großer Zahl bis in die Gegenwart die europäische Moderne mitprägen. Denken wir dabei in der Kultur an den schwarzen Autor des Romans *Die drei Musketiere* Alexandre Dumas, in der Wissenschaft an Amartya Sen oder in der Bürgerrechtsbewegung an Martin Luther King Jr. Es sollte hiermit der Eindruck vermieden werden, die Austauschbeziehungen und postkolonialen Migrationen erzeugen nur Schlechtes. Es soll der Eindruck vermieden werden die einen seien nur Körper und die anderen nur Geist. Grundsätzlich ist festzustellen, dass die Zahl der Menschen aus den ehemaligen Kolonien in Europa wächst (El-Tayeb 2016, S. 56) und begünstigt die Entwicklung posthomogener und unter Umständen sogar multikulturelle Gesellschaften.

3.4 Migrationsprozess nach WWII

Auf den zweiten Weltkrieg folgte nicht unmittelbar ein Aufbruch der Vielfalt. Die »Siegerstaaten« (Oltmer 2016, S. 25) folgten teilweise einer Homogenisierungspolitik in den jeweiligen Territorien (Oltmer 2016, S. 25). Dennoch folgte in den vielen Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg eine erneute Heterogenisierung der Bevölkerung in Deutschland durch verschiedene Formen der Zuwanderung. Zentral hierbei waren sowohl die Gastarbeiter als auch die verschiedenen Großmigrationen von Vertriebenen und Geflüchteten unterschiedlicher Herkunft und Identitäten. Weiterhin folgte eine fortwährende innereuropäische Migration sowie eine dezentrale Individualmigration, die unter den vorherigen Großbegriffen nicht fassbar ist. Migration findet noch immer, wie in der Vergangenheit, mit staatlicher Zielabsicht statt. In der Gegenwart wird mit dem Einwanderungsgesetz nach qualifizierten Fachkräften gesucht und damals versuchte die Bundesregierung mit Gastarbeitern die Lücke an fehlenden Industriearbeitern auszugleichen. Fußend auf diesen Migrationen haben in der Gegenwart mehr als ein Fünftel der Deutschen einen sogenannten Migrationshintergrund (Arndt 2017, S. 141). Obwohl Zuwande-

rung immer wieder, so wie bei der Fluchtbewegung in den 2010er Jahren, neu entdeckt wird (Terkessidis 2017, S. 10), ist Migration dennoch ein beständiges Phänomen der Nachkriegszeit. Da »Normalität in der Bundesrepublik ganz selbstverständlich mit Sesshaftigkeit in Verbindung gebracht wird« (Terkessidis 2017, S. 10), gilt Migration fortwährend als Abweichung von Normalität und damit erklärungsbedürftig. Nach El-Tayeb wird das »Auftauchen des Fremden« (El-Tayeb 2016, S. 15) damit stets zum »Ausnahmestand« stilisiert (El-Tayeb 2016, S. 15). Erneut erkennen wir hierin die mangelnde Anerkennung der Einwanderungsrealität.

Seit dem zweiten Weltkrieg erlebt Deutschland eine millionenfache Zuwanderung in sein Bundesgebiet. Besonders ist hieran nicht die Existenz von Vielfalt im Bundesgebiet, da diese auch in den Vorgängerstaaten der Bundesrepublik vorhanden war, sondern das Ende seiner Leugnung. Kymlicka verortet in die Vorkriegszeit die Existenz von »repressiven und undemokratischen Hierarchien, die durch rassistische Ideologien gerechtfertigt wurden (...)« (Kymlicka 2014, S. 127) und damit die Herstellung von »inneren Peripherien« (Ott 2016, S. 48). Die ermöglichte Entstehung einer posthomogenen Gesellschaft zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass die »innere(r) Aufgrenzung« (Balibar 1990c, S. 55) endet und es zu einer Anerkennung der Existenz des Vielfältigen kommt.

3.5 Neue Sichtbarkeit von Vielfalt

Der entscheidende Wegbereiter für die Anerkennung der posthomogenen Gesellschaft ist eine neue Sichtbarkeit der Vielfalt im Deutschen oder des Deutsch-Seins. Die Auslösung einer fortwährenden, öffentlichen Verhandlung von Zugehörigkeit und Deutsch-Sein erfolgte ungefähr zur Jahrtausendwende. Die Verhandlung übersetzte sich in politische Konflikte, aber auch öffentliche sowie wissenschaftliche Verhandlungen. Beispielhaft, im guten wie im schlechten Geiste, können für diese Verhandlung »Die neuen Deutschen« von Münkler und Münkler (Münkler und Münkler 2016), »Deutschland schafft sich ab« von Sarrazin (Sarrazin 2010), »Die postmigrantische Gesellschaft« von Foroutan (Foroutan 2019), »Wer ist wir?« von Kermani (Kermani 2014), »Ich bin von hier. Hör auf zu fragen!« von Ataman (Ataman 2019), »Das Integrationsparadox« von El-Mafaalani (El-Mafaalani 2018) und viele weitere Schriften stehen. Bei dieser Aufzählung wird bereits deutlich, dass sich die Werke teilweise inhaltlich in Oppositionen gegenüber-

stehen, nichtsdestotrotz verhandeln sie, ob wissenschaftlich oder populär, die Frage deutscher Identität und den Umgang mit dem Anderen. Sie sind ein Zeichen für eine gesellschaftsweite Verhandlung über den Umgang mit der endenden Homogenität innerhalb einer postkolonialen Gesellschaft.

Für die Anerkennung des »Anderen« (Benhabib 2017; Morrison 2018b) ist sowohl eine politische als auch eine gesellschaftliche Veränderung entscheidend gewesen. Zunächst einmal eine Erörterung der politischen Veränderung:

Die lange Tradition des »Blutsrechts« (Wippermann 1999) in Deutschland institutionalisierte die Exklusion des »Anderen« (Benhabib 2017; Morrison 2018b) als Fremde in Deutschland. Es war aufgrund des geltenden Staatsbürgerschaftsrechts stets evident, dass die ethnisch Fremden keine politische Macht in der Demokratie hatten und damit auch aus anderen politischen Systemen ausgeschlossen sind. Damit sind sie nicht zugehörig zur deutschen Nation und stehen der Verhandlung »was ›deutsch‹ ist« (Foroutan 2018, S. 274) als Äußeres gegenüber. Der Ausschluss der Anderen ist zu diesem Zeitpunkt über das Staatsbürgerschaftsrecht institutionalisiert. Im Jahre 2000 erfolgt die Änderung des Staatsbürgerschaftsrechts. Die Einheit von weitgehender, ethnischer Homogenität und Staatszugehörigkeit wird zugunsten einer »republican nation« (Heckmann 2019, S. 79) aufgehoben (Heckmann 2019, S. 79). Diese Änderung des Staatsbürgerschaftsrechts, die im Jahre 2000 erfolgte, wird wiederkehrend als entscheidende Zäsur für das Verständnis von Zugehörigkeit benannt (Arndt 2017, S. 141ff.; Foroutan 2018, S. 274; Heckmann 2019, S. 79; Kosnick 2019, S. 174; Sanyal 2019, S. 103). Den entscheidenden Leitgedanken der neuen Reform fasste Heckmann (Heckmann 2019) wie folgt zusammen: »One can be a German without being of German descent« (Heckmann 2019, S. 79). Die Vielfalt der deutschen Bevölkerung hat damit seine Anerkennung gefunden und die bereits im Land vorhandene Vielfalt integrierte sich in eine kollektive deutsche Identität. Folglich verläuft seitdem eine Auflösung vorheriger Antagonismen, wie des Deutsch-Sein und Schwarz-Sein oder des Deutsch-Sein und zugleich eine türkische Herkunft haben. Damit pluralisiert sich die Wahrnehmung des Deutschen und eröffnete nach Foroutan eine bis in die Gegenwart andauernde Verhandlung über Zugehörigkeit (Foroutan 2018, S. 274). Die Reform hat Zukunftserwartungen zur Folge. Einerseits benennt Heckmann (Heckmann 2019) als die Zukunftserwartung hierbei die »republican vision of collective belonging« (Heckmann 2019, S. 79) und andererseits verweist die Zukunftserwartung seitens Foroutan auf die Erwartung zukünftiger Migration (Foroutan 2019, S. 157). Heckmann verdeutlicht, was

im späteren Verlauf des Werks nochmals ausführlicher erläutert wird, dass sich mit der Gesetzesreform die Erwartung eines neuen Wir-Verständnisses einstellt. Dies sei auch notwendig, da langsam das Eingeständnis reife, dass Migration in der Moderne anhalten wird und die fehlende Antwort auf die Frage der Zugehörigkeit zu dauerhaften Konflikten führen könnte. Damit löst die Reform neben den Problemen der Vergangenheit zusätzlich erwartbare Herausforderungen für die Zukunft.

Für Walzer ist »das erste und wichtigste Gut, dass wir aneinander zu vergeben und zu verteilen haben, (ist) (die) Mitgliedschaft in einer menschlichen Gemeinschaft« (Walzer 2017, S. 29). Insofern man Walzer folgt, sind die aufkommenden Konflikte, aufgrund der sukzessiven Vergabe von politischer Mitgliedschaft an zuvor exkludierte Subjekte, nicht überraschend. Das neue Staatsbürgerschaftsrecht verteilt Mitgliedschaft neu und berührt damit ein zentrales »Gut« (Walzer 2017, S. 29) »menschlicher Gemeinschaft(en)« (Walzer 2017, S. 29). Die Folgekonflikte bleiben dennoch in ihrer Struktur erklärungsbedürftig, da die ungleiche Reaktion auf die Inklusion weißer Minderheiten im Gegensatz zu nicht-weißen Minderheiten in der Gegenwart unzureichend beleuchtet bleibt. Wobei gerade die Mitgliedschaft in demokratisch-verfassten Gemeinschaften einen besonderen Stellenwert einnimmt, »da sie ein Bündel von Rechten und Pflichten« (Zurbuchen 2014, S. 275) darstellt und dauerhaft den Subjekten Privilegien ermöglicht. Hierzu gehören vor allem Rechte des Aufenthalts und der Freizügigkeit, der politischen Mitbestimmung und selbstverständlich der selbstreferentiellen Verhandlung über Deutschland sowie Deutsch-Sein. Trotz der selbst zugeschriebenen Modernität der Gesellschaft besteht in der Machtposition eines Deutschen türkischer Herkunft und einem Türken in Deutschland noch immer eine entscheidende Differenz. Mit der Staatsbürgerschaftsreform eröffnete sich der Weg für die »Anderen« (Benhabib 2017; Morrison 2018b) in die »politische Gemeinschaft« (Zurbuchen 2014, S. 275). Infolgedessen vergrößerte sich die Machtposition von rassifizierten Minoritäten im gesellschaftlichen Diskurs schrittweise. Dies ist die erste entscheidende, politische Veränderung, welche eine posthomogene Gesellschaft in Deutschland ermöglichte.

Die zweite entscheidende Veränderung kann im weitesten Sinn als eine gesellschaftliche Veränderung verstanden werden. Mit der Reform des Staatsbürgerschaftsrechts endet keinesfalls die Auseinandersetzung um die Zugehörigkeit. Die rechtliche Einleitung einer posthomogenen Nation führt nicht zwangsläufig zu einer alltäglichen, kulturellen oder sozialen Anerkennung. Foroutan verweist darauf, dass

»das Metanarrativ der Migration hält die Bedrohlichkeit und Fremdheit omnipräsent und erlaubt somit eine Auflösung der subjektiven Ambivalenz, indem die hybriden, »neuen« Deutschen immerfort als Fremde weitergeführt werden« (Foroutan 2019, S. 156).

In wenigen Worten zeigt Foroutan eine Funktionslogik auf, dessen Grundlage der dauerhafte Ausschluss aus dem Deutschsein ist. Nicht nur das »Metanarrativ der Migration« (Foroutan 2019, S. 156) setzt dabei eine Grenze, sondern auch rassistische Exklusionen sind eine alltägliche systematische sowie interpersonelle Praxis der Exklusion. Beispielsweise kann dabei schwarzen Menschen ihr Deutsch-Sein aufgrund ihrer erfahrenen rassistischen Zuschreibung abgesprochen werden. Daher bedarf es für die Entwicklung zu einer posthomogenen Gesellschaft neben einer rechtlichen Anerkennung zusätzlich eine soziale sowie kulturelle Anerkennung von exkludierten Subjekten.

Die entscheidende gesellschaftliche Veränderung ist das Ende der Unsichtbarmachung von Minderheiten. Wie Emcke (Emcke 2017) beschreibt, vollzieht sich ein schrittweiser Prozess des Sichtbarwerdens von zuvor ausgeschlossenen Gruppen in der deutschen Gesellschaft (Emcke 2017, S. 118ff.). Emcke verortet diesen Prozess in einer sukzessiven Sichtbarmachung von exkludierten Gruppen im öffentlichen Raum (Emcke 2017, S. 124f.). Obwohl ehemals kolonisierte Subjekte und andere exkludierte Gruppen bereits seit vielen Jahrzehnten in Deutschland leben, waren sie selten in das gesellschaftspolitische Alltagsleben integriert. In den Parlamenten, Medienhäusern, Vorstandsetagen und an vielen weiteren Orten der gesellschaftlichen Steuerung waren sie nicht repräsentiert und im öffentlich-kulturellen Raum, wie beispielsweise, im Fernsehen, bei Theateraufführungen oder in Zeitungen nicht sichtbar. Wenn ehemals kolonialisierte Subjekte sichtbar wurden, waren sie außerhalb von Deutschland lokalisiert. Eindrücklich ist dies an schwarzen Menschen in Hollywood-Filmen oder in sogenannten Afrikafilmen zu sehen. Denn es gab in der öffentlichen Erzählung zwei Orte an die schwarze Menschen gehörten: Afrika und die Vereinigten Staaten von Amerika. In den letzten zwei Jahrzehnten vollzieht sich nun eine Veränderung. Die Exkludierten treten, wie Emcke formuliert aus dem »Verborgenen und (im) Stillen« (Emcke 2017, S. 124) vermehrt in die Öffentlichkeit und somit zugleich ins öffentliche Bewusstsein.

Begünstigend ist hierbei die zunehmende »politication« of ethnicity« (Bird et al. 2011, S. 2). Damit bezeichnen Bird et al. »the emergence of ethnic minorities as political actors« (Bird et al. 2011, S. 2) sowie die »intensifying

public debates about the management of ethnic diversity« (Bird et al. 2011, S. 2f.). In zunehmender Dichte werden politische Probleme unter starker Berücksichtigung von ethnischer Vielfalt oder im Gegensatz dazu manchmal auch in einer ausschließlich rassistischen Semantik besprochen. Im deutschen Diskurs ist ein hoher Anteil an Menschen mit Migrationshintergrund gleichgesetzt mit gesellschaftlichen Problemen und sozialen Konflikten. Sowohl in Diskursen um Nachbarschaft, Miete oder Eigentumserwerb oder Schule kommt diese kodifizierte Logik von Rassismus zum Tragen. Schulen mit mehrheitlich weißen Kindern gelten als gut, Schulen mit mehrheitlich nicht-weißen Kindern oder Kindern mit Migrationshintergrund gelten hingegen als Problemschulen. Nach Analyse von vielen Politikfeldern, hierzu gehören die Sicherheitspolitik, Innenpolitik, Bildungspolitik, Religionspolitik, Familienpolitik oder Außenpolitik von Bedeutung werden diese zunehmend in Bezug zu ethnischen Grenzziehungen besprochen. Dafür stehen symbolisch gesellschaftliche Debatten um das Kopftuch, migrantische Wohnviertel, Geflüchtete, ethnische Anteile in Schulklassen oder die Öffnung von Staatsbürgerberufen. Einen bedeutenden Beitrag neben einer von Emcke skizzierten anerkennenden Sichtbarmachung hat die Politisierung von »ethnische(r) Differenz« (Beck 2004, S. 82) in der Gegenwart.

Zwei letzte Momente der gesellschaftlichen Verschiebung werden von El-Mafaalani skizziert. Zum einen beschreibt El-Mafaalani in seiner Schrift »Integrationsparadox« (El-Mafaalani 2018), dass »gelungene Integration zu mehr Konflikten führt« (El-Mafaalani 2018). Für El-Mafaalani führt die erfolgreiche Integrationsleistung (El-Mafaalani 2018, S. 25ff.) der vergangenen Jahrzehnte zu einem größeren Selbstbewusstsein von vormalig exkludierten Gruppen (El-Mafaalani 2018). El-Mafaalani bezeichnet diese Öffnungsbewegungen als »innere Offenheit«, also die Verschiebung von Grenzen der Teilhabe und Zugehörigkeit innerhalb einer Gesellschaft« (El-Mafaalani 2018, S. 15). Er beschreibt den Prozess als Mündigwerdung von exkludierten Gruppen in der Gesellschaft. Denn diese neue Qualität gesellschaftlicher Partizipation erhöht die wahrgenommene Vielfalt in der Gesellschaft zusätzlich. Zweitens verweist El-Mafaalani am Beispiel von Klassenzimmern auf die subjektive Erfahrung von immer mehr Menschen, an den Orten zu sein, an denen alle ethnischen Gruppen jeweils eine Minderheit darstellen (El-Mafaalani 2018, S. 55). Der erlebte Widerspruch zwischen dem Abstreiten einer existierenden Einwanderungsgesellschaft und der Existenz von Orten, an denen postkoloniale Einwanderung Vorbedingung für die Anwesenheit einer Mehrheit aller dort be-

findlichen Menschen ist, führte ebenfalls zu einer Anerkennung der posthomogenen Gesellschaft.

Dieser Abschnitt stellte fünf Argumente für die begünstigte Wahrnehmung und Sichtbarkeit von Vielfalt in der deutschen Gesellschaft vor. Erstens erfolgte im Jahr 2000 die Reform des Staatsbürgerschaftsrechts und veränderte somit die rechtlichen Bedingungen von Zugehörigkeit. Ab diesem Moment verstärkte sich der Abbau von vermeintlichen Widersprüchen beispielsweise zwischen Deutsch-Sein und Schwarz-Sein. Zweitens gibt es eine neue mediale sowie kulturelle Sichtbarkeit von ehemals aus diesen Arenen exkludierten Gruppen im öffentlichen Raum. Drittens erfolgte im politischen Diskurs eine zunehmende »politication of ethnicity« (Bird et al. 2011, S. 2), die zu einer verstärkten Wahrnehmung von »ethnische(r) Differenz« (Beck 2004, S. 82) führte. Viertens führen gelingende Integrationsprozesse zu einem selbstbewussteren Agieren von ehemals exkludierten Gruppen und erhöhen folglich ihre Sichtbarkeit im politischen Prozess. Fünftens schaffen kollektive Erfahrungen oder Erzählungen von Orten, an denen ehemals kolonialisierte Gruppen die Mehrheit stellen, eine kollektive Wahrnehmung von einer fortschreitenden Diversifikation der Gesellschaft. Zusammengefasst ist der Übergang in die posthomogene Gesellschaft nicht überraschend und könnte eine hohe Stabilität aufweisen.

Fußend auf der Dekolonisation als Türöffner, gefolgt von der Migration seit dem Zweiten Weltkrieg sowie anschließend einer neuen Sichtbarkeit von Vielfalt entwickelte sich daraus der Konsens einer posthomogenen Gesellschaftsordnung in Deutschland.

3.6 Das Ende der Homogenität

Das Ende der Homogenität in Deutschland ist erreicht. Das Bild einer homogenen Nation ist in keiner politischen Denkrichtung mehr als Gegenwartsbeschreibung von Deutschland vorhanden. Wenngleich Foroutan argumentiert, dass es »als eine Art Hyperrealität in Diskursen bestehen geblieben« ist (Foroutan 2018, S. 280). Diesem Argument ist zu folgen, wenn damit eine Sehnsucht oder eine Geisteshaltung politischen Handelns beschrieben wird. Ungeachtet der realisierten posthomogenen Gesellschaft gibt es politische Akteure, welche weiterhin Politik für eine homogene Gesellschaft gestalten. Die Anerkennung der posthomogenen Gesellschaft übersetzt sich bei ebendiesen politischen Akteuren nicht in das aktive politische Handeln. Dies kann unter

anderem die Folge einer bewussten Sehnsucht nach einer homogenen Gesellschaftsordnung sein. Andernfalls könnte sich die Homogenitätsannahme auf »die Idee des geistigen Gleichklangs, wie sie am ehesten in der »volonte generale« von Rousseau ausgearbeitet wurden« (Serloth 1997, S. 87) beziehen. Denn für Serloth finden sich innerhalb von Nationen »zwei Arten der Homogenität« (Serloth 1997, S. 95) die »ethnische und die ideelle« (Serloth 1997, S. 95). Bei einer posthomogenen Gesellschaft rückt die Imagination einer ideellen Homogenität in den Hintergrund (Serloth 1997, S. 87). Einer postkolonialen Analyse folgend ist die deutsche Nation vor allem als ethnische Gemeinschaft bestimmt gewesen und nicht als eine ideelle Gemeinschaft. Daher ist diese alternative Konzeption der ideellen Homogenität auf das deutsche Fallbeispiel nicht überzeugend anwendbar. In Deutschland handelt es sich klar um die Abweichung von einer »ethnischen« (Serloth 1997, S. 95) Homogenität. Daher nimmt der weitere Textverlauf Bezug auf das Ende einer ethnischen Homogenität.

Ein legitimer Einwand gegen die These einer nun endenden Homogenität ist, dass zu keinem Zeitpunkt eine Homogenität vorhanden war. Schließlich verweisen Todorov und Utz (Todorov und Utz 2011) darauf, dass »alle Kulturen (...) Mischgebilde« (Todorov und Utz 2011, S. 78) sind (Todorov und Utz 2011, S. 78). Die beispielhafte Vorstellung einer Urgruppe deutscher Menschen, die zwischen Lüneburg und München im Wald saß und die Vorfahren aller dieser Menschen deutscher Herkunft sind, ist keineswegs überzeugend. Daher ist es eine anerkannte These, welche auf das Werk von Anderson (Anderson 1991) zurückzuführen ist, dass es sich bei Nationen um »imagined communities« (Anderson 1991) handelt. Deswegen ist Deutschland auch vor dem schrittweisen Enden einer Homogenität keinesfalls empirisch homogen, sondern wird als homogene Gemeinschaft imaginiert. Nationalismus fußt nicht auf einer homogenen Einheit, sondern erzeugt diese (Jansen und Borggräfe 2007, S. 27). Denn nach Jansen und Borggräfe (Jansen und Borggräfe 2007) »beziehen sich sogar alle Nationalismen auf ethnisch, kulturell und sprachlich inhomogene Einheiten« (Jansen und Borggräfe 2007, S. 27). Homogenität ist damit eine Frage der Betrachtung und immer nur aus einer nationalistischen, ideologischen Perspektive erkennbar. Es handelt sich folglich um das Ende einer Imagination, da die erfahrbare Realität und der gesellschaftliche Konsens die imaginierte, ethnische Homogenität zu stark in Zweifel ziehen. Nach Mecheril ist die »national kodierte(n)« (Mecheril 2003, S. 388) »Mehrfachzugehörigkeit« (Mecheril 2003, S. 388) »tabuisiert« (Mecheril 2003, S. 388). Daher besteht nicht die Möglichkeit das Eigene im Anderen zu erkennen. Das En-

de der Homogenität basiert damit auf einer binären Logik des betrachten-
den Kollektivs. Einer rassistischen Logik folgend, ist der schwarze Mensch,
den man am Bahnhof oder an einem sonstigen Ort im Alltag entdeckt, für
einen großen Teil der Gesellschaft nicht selbstredend schwarz und deutsch
zugleich.

»Es war den Frauen daran gelegen, die Vorstellung zu überwinden, dass
»schwarz« und »deutsch« einen unüberwindbaren Kontrast bildeten, und
einen Gegendiskurs zum dominanten nationalistischen Paradigma zu eta-
blieren, das die Erfahrungen von schwarzen Menschen ausschloss. Dieser
Gegendiskurs ist zumindest in Teilen der Wissenschaft, kaum jedoch in
Politik und Öffentlichkeit angekommen« (Eckert 2018, S. 155).

Wird dem Zitat von Eckert gefolgt, dann wäre Deutschland eine realisiert
multikulturelle Gesellschaft. Beispielsweise wird der schwarze Mensch in
den Vereinigten Staaten von Amerika primär, bis etwas Anderes bewiesen
ist, als Zugehöriger der Nation anerkannt. Derjenige, der von der biopoliti-
schen Norm des Weiß-Seins (Kimmel 2016, S. 302ff.) in Deutschland abweicht
wird erstmal als »Undeutsch« (El-Tayeb 2016) festgeschrieben. Der schwarze
Mensch am Bahnhof, um zum vorigen Beispiel zurückzukehren, ist zunächst
ausgeschlossen aus der nationalen Zugehörigkeit bis seine sprachliche Fä-
higkeit oder ein anderes aktives Bekenntnis, ihn bedingt zugehörig machen.
Zumeist nur zugehörig zu der »Rechtsgemeinschaft« (Schmid Noer 2018,
S. 39) der Deutschen, allerdings nicht als ein Mitglied in der »Volksgemein-
schaft« (Wildt 2017, S. 105). Folglich werden viele nicht-weiße Deutsche im
Alltag als Nicht-Zugehörige erkannt und gemäß einer rassistischen Logik der
Zugehörigkeit als »Fremde (...) produziert« (El-Tayeb 2016, S. 14). Der schwar-
ze Mensch wird in Deutschland nicht zuerst als Deutscher, sondern immer
zunächst als Fremder erkannt, bis etwas Anderes bewiesen ist. Hierdurch ex-
kludiert die Homogenitätsannahme Zugehörige der deutschen Nation ent-
lang »rassifizierter« (El-Tayeb 2016, S. 15) Trennlinien. Sowohl das Ende der
Homogenität als auch die posthomogene Gesellschaft fußen auf der stabilen
Exklusion des Anderen aus der nationalen Identität. Denn die Homogeni-
tätsannahme benötigt die Grenze zur Heterogenität. Diese Grenze verläuft in
Deutschland anhand von rassistischen Denkklogiken. Vor allem rechte Bewe-
gungen haben eine hohe Integrationsfähigkeit weißer Minderheiten bewie-
sen. Viele anerkannte Denker der rechten Bewegung haben nicht-deutsche
Herkunftsbezüge und gehören dennoch dazu. Dieses Argument wird in ei-
nem späteren Kapitel nochmals ausführlich behandelt werden. Der Einwand,

weiße Minderheiten seien weniger neu oder man habe sich an sie gewöhnt, ist nicht überzeugend, da beispielsweise schwarze Menschen in Deutschland seit Jahrhunderten anwesend sind (Thompson und Digoh-Ersoy 2016, S. 59). Weiterhin lässt auch die popkulturelle Repräsentation des Schwarzen, nicht nur in Hollywood-Filmen, es nicht mehr zu, dass schwarze Menschen als etwas Neues entdeckt werden. Vielmehr findet sich ein neues Selbstverständnis, dass schwarze Menschen in der westlichen Filmwelt, in kulturellen sowie anderen gesellschaftlichen Bereichen vertreten sind. Mit Blick auf die allgemeine Migration in Deutschland sind bekanntermaßen Minderheiten, welche auf die sogenannte Gastarbeitermigration zurückzuführen sind, wie die türkeistämmige oder muslimische Minderheit, seit vielen Jahrzehnten im gesamten Bundesgebiet wohnhaft (Ha 2016b, S. 50f.) und können objektiv nicht als Neuankömmlinge »entdeckt« (El-Tayeb 2016, S. 9) werden.

Das Ende der Homogenität kommt nicht überraschend, sondern folgt einer zyklischen Logik. Mit Bezug zur Schweiz erläutert Cassee, dass immer wieder neue Minderheiten als Bedrohung für die »Nationalkultur« (Cassee 2016, S. 166f.) entdeckt werden. So sind es mal »Menschen nordafrikanischer oder arabischer Herkunft« oder früher die »italienischen Gastarbeiter« (Cassee 2016, S. 166-167) die im Mittelpunkt des nationalen Diskurses um Zugehörigkeit stehen. Wippermann (Wippermann 1999) verweist darauf, dass im Diskurs um Zugehörigkeit von »Gastarbeiter(n)« (Wippermann 1999, S. 34) erst zu einem späteren Zeitpunkt von »Ausländer(n)« (Wippermann 1999, S. 34) erzählt wurde, obwohl weiterhin über die identische Gruppe Menschen verhandelt wird. In beiden Beispielen wird die Fragilität von Homogenitätsannahmen deutlich. Während in Deutschland die Nachfahren italienischer Gastarbeiter nicht mehr als Andere aufgefasst und problematisiert werden, stehen nun an dieser Leerstelle rassifizierte Minderheiten. So ist es denkbar, dass der derzeit wahrgenommene Bruch der Homogenität in der Zukunft nicht mehr als Bruch erkennbar ist. Wenn der schwarze oder muslimische Mensch als normaler Zugehöriger einer neuen Homogenität gedeutet wird, dann könnte es entlang einer neuen »Demarkationslinie« (Benhabib 2017, S. 29) zu einem Bruch kommen. Folgt man in diesem Punkt Benhabib, dann ist die Produktion des »Anderen« (Benhabib 2017, S. 29) im Rahmen der »Ideologie« (Benhabib 2017, S. 29) des »Nationalismus« (Benhabib 2017, S. 29) eine Vorbedingung für die Entstehung des »Nationalstaats« (Benhabib 2017, S. 29). Die Nation produziert folglich fortwährend das Andere (Benhabib 2017). Obwohl Prognosen stets nur sehr zurückhaltend verfasst werden sollten, ist der erneute Bruch der Homogenität an einer neuen Demarkationslinie im nationalen

Selbstverständnis äußerst wahrscheinlich. Dann kann es zum erneuten Ende der Homogenität kommen. Trump praktiziert in den Vereinigten Staaten von Amerika die Semantik einer Abwehr gegen Migration anhand von Grenzlinien des Eigenen, also der »guten« (weißen) Amerikaner, und des Fremden, also der nach Trumps Auffassung »bösen« Mexikaner, zur Mobilisierung eines politischen Rassismus, obwohl (Zwangs-)Migration die Vorbedingung für die Existenz der meisten Bürger seiner Nation darstellt. Letztlich sind die Vereinigten Staaten von Amerika eine Nation der Nachfahren von überwiegend (Zwangs-)Einwanderern, die sich nun gewaltvoll gegen Einwanderung abschottet. Diese Kritik eines fehlenden Äquivalenzprinzips in der Beimesung von Recht findet sich ebenfalls in der deutschen Debatte um Zugehörigkeit. Eine ausführliche Erörterung bringt die vorliegende Theorie an dieser Stelle allerdings nicht weiter.

Zurück zum Blick auf das zentrale Argument des vorhergehenden Absatzes: Es kann erneut zu einem Ende der Homogenität kommen. Ursächlich ist hierbei die fortwährende Produktion des Anderen im Nationalstaat, wie Benhabib herausarbeitete (Benhabib 2017, S. 29) und die Wiederentdeckung der längst bekannten Anderen. Denn sie werden immer wieder als Neuigkeit entdeckt und damit zu Leerstellen im nationalen Gedächtnis. In der Forschung (Benhabib 2017, S. 29; Cassee 2016, S. 166ff.; El-Tayeb 2016, S. 9ff.) wird dieses zweite Phänomen in verschiedenen Termini behandelt, dennoch ist die innere Logik stets eine Identische. Die Minderheit wird neu benannt oder in einem anderen Merkmal wiedererkannt. So wird beispielsweise der Gastarbeiter zum Türken, dann zum Ausländer und später zum Muslim. Selbstverständlich sind die Gruppen dabei nicht immer deckungsgleich. Die fortwährende Entdeckung des Anderen ermöglicht damit zugleich die »Entrechtung (...) Anderer« (Melter 2016). Denn es ermöglicht eine fortwährende Re-Problematisierung der Gruppe, ob als Muslime und später als Türken, im öffentlichen Diskurs (El-Tayeb 2016, S. 9f.) und legitimiert somit die »Entrechtung« (Melter 2016) auf der rechtlichen sowie sozialen Ebene durch etwa ungleiche Mobilitätsrechte, »Zugehörigkeitsordnungen« (Melter 2016, S. 145) oder Mitgliedschaftsrechte (Melter 2016, S. 143ff.)⁴.

4 Melter führt in seinem Beitrag unterschiedliche historische Beispiele auf (vgl. Melter 2016, S. 144ff.). Nicht alle aufgeführten historischen Beispiele sind auf die gegenwärtige Lage von rassifizierten Minderheiten übertragbar.

Jullien (Jullien 2018) beschäftigt sich in seiner Schrift mit »kultureller Identität« (Jullien 2018) und liefert einen für dieses Kapitel übertragbaren Gedanken. Jullien schreibt:

»Ich würde daher eher sagen, dass es das Wesen des Kulturellen ausmacht, dass es sich in der Spannung – oder im Abstand – zwischen dem Vielfältigen und dem Einheitlichen entfaltet; dass es stets in einer doppelten, gegenläufigen Bewegung von Hetero- und Homogenisierung begriffen ist, dass es die Tendenz hat, sich zugleich anzugleichen und abzuheben, sich zu de-identifizieren und erneut zu identifizieren, sich konform zu verhalten und zu widersetzen; kurz: dass keine dominante Kultur existieren kann, ohne dass sich – sogleich – eine disidente (underground, off- usw.) herausbildet« (Jullien 2018, S. 46-47).

Insofern diese Denkbewegung zur kulturellen Identität auf das Problem nationaler Zugehörigkeit übertragen wird, dann ergeben sich hieraus zwei Erkenntnisse. Erstens ist das Ende der Homogenität kein zeitlich sowie örtlich klar definierbarer Schnitt. Es ist eine sukzessive Entwicklung im Rahmen einer öffentlichen Debatte. In der Zugehörigkeits- und Migrationsforschung wird das Jahr 2000 und die damals erfolgte Neuordnung des Staatsbürgerschaftsrechts als zentrale oder manchmal auch alleinige Zäsur der ausklingenden, homogenen Gesellschaft benannt (Heckmann 2019, S. 79; Kosnick 2019, S. 174). Mit der staatlichen Anerkennung der Einwanderungsgesellschaft (Kosnick 2019, S. 174) hat sich jedoch nicht zugleich eine Anerkennung in der Gesamtbevölkerung vollzogen. Folglich ist der Übergang in eine posthomogene Gesellschaft ein schrittweiser und kein revolutionärer Wandel. Nichtsdestotrotz markiert, wie zuvor dargelegt, der Fixpunkt im Jahr 2000 einen zentralen Baustein für den Beginn einer Debatte um die posthomogene Gesellschaft (Foroutan 2018, S. 274). Daher beruht die komplexe Beschreibung dieses Übergangs nicht ausschließlich auf der Zäsur des Staatsbürgerschaftsrechts, sondern auf der schleichenden Normalisierung nicht-weißer Menschen als sichtbarer und anerkannter Teil der Gesellschaft. Aus den genannten Gründen ist der Status der posthomogenen Gesellschaft deshalb einfacher zu identifizieren als das Ende der Homogenität selbst. Zweitens erzeugt die posthomogene Gesellschaft selbst ihre Ausgeschlossenen. Zu diesen zählen unter anderem wenige Menschen, die noch immer an den Mythos der Homogenität glauben und Deutschland als eine ausschließlich weiße Nation imaginieren. Darunter sind keinesfalls rechte Bewegungen zu fassen, da ein Leitziel ihrer politischen Arbeit ist, die Imagination der Bedrohung des Weißen

durch eine posthomogene Gesellschaft heraufzubeschwören. In diesem Punkt steht die hier vorliegende Arbeit im Widerspruch zu Czolleks Analyse (Czollek 2018). Nach Czollek ist »bei den Vertreter*innen der Neuen Rechten« (Czollek 2018, S. 13) keine »Anerkennung der realen gesellschaftlichen Vielfalt« (Czollek 2018, S. 13) erkennbar (Czollek 2018, S. 13). Der Begriff der Anerkennung kann nicht ausschließlich als eine normativ positive Handlung im Sinne einer Würdigung verstanden werden. Es ist ebenso eine negative oder ablehnende Anerkennung möglich. Die Neue Rechte betont wiederholt die große Anwesenheit des Anderen, sowie anderer marginalisierter Gruppen. Sie thematisieren die hohe Zahl nicht-weißer deutscher Staatsbürger zur Mobilisierung von Ängsten. Zur Mobilisierung ihrer Wählerschaft insinuieren sie beispielsweise eine kommende Extinktion weißer Deutscher. Folglich ist für die Neue Rechte die Beschwörung einer posthomogenen und manchmal multikulturellen Gesellschaft ein Erfordernis politischer Mobilisierung. Nur nach Aufbau einer Drohkulisse kann das reine »Eigene« (Foroutan 2019, S. 123) durch eine Abwehr der »Vermischung« (Foroutan 2019, S. 123), »Hybridisierung« (Foroutan 2019, S. 123) oder »Umvolkung« verhindert werden (Foroutan 2019, S. 123). Die ablehnende Anerkennung der »realen gesellschaftlichen Vielfalt« (Czollek 2018, S. 13) ist ein wichtiges politisches Mittel für die rechte Bewegung. Die historische Leugnung von Vielfalt, welche früher üblich war, ist in den Hintergrund getreten.

Jullien postuliert »eine Kultur, die sich nicht länger verändert, ist tot« (Jullien 2018, S. 47). Die Veränderung ist für Jullien ein stetiger Bestandteil von Identität und Kultur (Jullien 2018, S. 47). Diesem Gedanken folgend ist die posthomogene Gesellschaft keine stabile Gesellschaftsform. Insofern sie nicht die gewalttätige Verdrängung ihrer Anderen betreibt, entwickelt sie sich sukzessive in eine multikulturelle Gesellschaft. Damit schaffen die inneren Dynamiken einer posthomogenen Gesellschaft die posthomogene Gesellschaft selbst im Laufe ihrer weiteren Entwicklung ab.

Entscheidend für das Ende der Homogenität ist der Wille zur Teilhabe an der nationalen Identität seitens der postkolonialen Subjekte. Eine Gesellschaft in der die Anderen weiterhin vorrangig in den Bezügen zu ihren »Herkunftsgesellschaft(en)« (Bommes 2003, S. 92) leben ist keine posthomogene Gesellschaft. Die Migranten, »deren Lebensführung nicht mehr nach dem klassischen Muster der Auswanderung aus einer Herkunftsgesellschaft und der Einwanderung in eine Zielgesellschaft beschrieben werden könne« (Bommes 2003, S. 92) stellen nicht den bestimmenden Anderen in einer posthomogenen Gesellschaft dar. Diese Vorstellung der modernen Migranten zeichnet

sich durch eine Kopplung an eine Herkunftsgesellschaft und eine sekundäre, gar gleichberechtigte, Kopplung zu einer Ankunftsgesellschaft aus. Rassifizierte Gruppen, die eine posthomogene Gesellschaft ausmachen, sind sowohl nach innerer Haltung als auch nach äußerer Zuschreibung an keinen zweiten Ort gebunden. Sie werden als dauerhaft verbleibende Subjekte wahrgenommen. Persönlich erleben sie den migrantischen Bezug ihrer Vorfahren allenfalls als eine subkulturelle Praxis oder aktive Zelebrierung von Symbolen kultureller Zugehörigkeit, die geflissentlich in den Alltag eingewoben werden. Eine Reise in die vermeintlichen Herkunftsländer löst ein ausgeprägtes Gefühl der Entfremdung, des Andersseins beziehungsweise des »Otherings« (Biskamp 2016, S. 94; Foroutan 2019, S. 133) aus. Im Herkunftsland ihrer Vorfahren verspüren sie ihre nationale Identität am stärksten und diese ist deutsch. Diese Subjekte, die in allen relevanten Lebensbereichen von ihren vermeintlichen Herkunftsländern entkoppelt sind, begründen aus zwei Perspektiven die posthomogene Gesellschaft. Erstens erkennen sie mit dem Blick auf sich selbst keinen anderen primären Ort der Zugehörigkeit. Zweitens erkennen andere in ihnen die Realität, dass sich Minderheiten permanent in Deutschland verorten. In starker Anlehnung an Simmel (Simmel 1968) könnte es wie folgt erklärt werden: Der »Fremde« (Simmel 1968, S. 64–66) ist eine Normalität geworden (Simmel 1968). Der Fremde erkennt sich selbst nicht mehr als Fremder, sondern begreift sich schon längst als Bürger (Simmel 1968). Die posthomogene Gesellschaft beginnt nach dem Eingeständnis der letzten einflussreichen Gesellschaftsstrukturen, dass die Homogenität geendet hat und benötigt hierzu rassismusbetroffene Gruppen, die sich ohne einen Bezug oder ausschließlich über einen subkulturellen oder folkloristischen Bezug zu einer vermeintlichen Herkunftsgesellschaft als Deutsche begreifen. Sie finden sich etwa als Afrodeutsche, Postmigranten, Deutschtürken und in vielen weiteren Konstellationen wieder.

Bei »20 Prozent Bürgerinnen und Bürgern mit Migrationshintergrund (kann Deutschland) nicht mehr homogen gedacht werden« (Foroutan 2014, S. 180–181). Dennoch muss das Argument von Bauer (Bauer 2018, S. 12), dass es sich aufgrund einer »globalisierten Moderne« um eine »glattgeschliffene Multikulturalität handelt« (Bauer 2018, S. 12) hinterfragt werden. In einer weitgehend globalisierten Welt findet sich eine Entgrenzung vormals lokaler Praktiken, die für einen geteilten, globalen Wissens- und Sozialisierungsraum sorgen. Das Bild der Fremden, wie es Miller in seiner Schrift »Die Fremden in unserer Mitte« (Miller 2017a) zeichnet, die nun völlig unwissend und entfremdet der westlichen Kultur »hier« leben, ist wenig überzeugend. Vor allem da

der Westen als ein »Gesellschaftstyp« (Hall 2012, S. 138) nicht auf einen Raum begrenzt ist, sondern durch Merkmale charakterisiert ist, findet er sich als Folge des Kolonialismus in allen Weltteilen wieder (Hall 2012, S. 138ff.). Unlängst werden nicht alle Menschen mit Migrationshintergrund als Minderheiten erkannt oder benannt. Wie später erläutert wird, sind es zumeist die postkolonialen Subjekte, die in populären Dialogen der Gegenwart als Menschen mit Migrationshintergrund benannt werden. Anders als nach statistischen und wissenschaftlichen Maßstäben ist ein Mensch mit Migrationshintergrund im öffentlichen Raum ein Ersatzdiskurs für nicht-weiße Menschen. Zudem sind diejenigen, die als Fremd erkannt werden nicht in all ihren Facetten abweichend, sondern wie die Moderne »hybridisiert, ausdifferenziert, pluralistisch und stets umkämpft« (Fraser 2017, S. 79). Beispielsweise könnte ein adoptierter schwarzer Mensch, der in einer ländlichen bayrischen Familie aufwächst, dennoch alltäglich als fremd gelesen werden. Er ist in all seinen Facetten seinem Sozialisationsumfeld gleich, trotzdem macht ihn die stetige Rassifizierung im Alltag zu einem hybridisierten Deutschen.

Die posthomogene Gesellschaft hat begonnen. Es wird nicht die letzte posthomogene Gesellschaft sein, da sich immer wieder neue Verhandlungen um Zugehörigkeit ergeben werden. Die Bestimmung von Homogenität ist kein objektives Verfahren, sondern eine diskursive und umkämpfte Imagination. Entscheidend für den Übergang aus einer homogenen Gesellschaft in eine Posthomogene ist nicht nur die »Mehrheitsgesellschaft« (Bühl 2017, S. 127) geprägt von den Anderen, sondern vielmehr ist es ein Zusammenspiel mit der Selbstbestimmung des ehemals rassifizierten Anderen. Es sind die Anderen, die sich nachvollziehbar und logisch in die nationale Identität einschreiben wollen und hierdurch Konflikte um die Bestimmung einer kollektiven, nationalen Identität auslösen. In gewisser Weise wird ein postkoloniales Subjekt nicht integriert, sondern es integriert sich, insofern es zulässig, möglich, legitim und kollektiv gewollt ist.

3.7 Die posthomogene Gesellschaft

»Der Konflikt um Flucht und Migration ist mehr als ein Kampf um knappe Ressourcen und soziale Anrechte. Er ist ein Kulturkampf um die Zukunft unserer Gesellschaften. Wollen wir zurück zur Idee der homogenen Nation, die durch gemeinsame Abstammung und Kultur schicksalhaft verbunden ist – oder wollen wir den Weg in eine multiethnische, multireligiöse, multikulturelle Gesellschaft weitergehen, den wir längst eingeschlagen haben?« (Fücks 2017, S. 92).

Die von Fücks abgebildeten Pole werden ebenfalls von Karakayali und Mecheril in einer anderen Terminologie benannt (Karakayali und Mecheril 2018, S. 225). Die posthomogene Gesellschaft ist in diesem Zwischenraum verortet. Sie ist der Verhandlungsraum zwischen den beiden von Fücks skizzierten Polen. Der eine Pol zieht die Gesellschaft in die Richtung einer Rückkehr zur Homogenität und ist nicht nur von rechten Kräften, sondern auch von Mitgliedern der gesellschaftlichen Mitte besetzt (Fücks 2017, S. 92). Der andere Pol zieht die Gesellschaft zu Modellen egalitärer Anerkennung von Verschiedenheit, ob es Religion, Kultur oder Ethnizität sei (Fücks 2017, S. 92). Im Mittelraum zwischen diesen beiden Polen ist die posthomogene Gesellschaft verortet. Keinesfalls da sich die posthomogene Gesellschaft in ihrem innersten aus beiden Polen gleichermaßen speist oder zu keinem der Pole tendiert. Vielmehr bildet das Vorhandensein beider Pole die Realitäten einer posthomogenen Gesellschaft. In der posthomogenen Gesellschaft verläuft eine offene Verhandlung über die Zukunft polarer Ausrichtung. Zeichen und Aufbrüche für beide Pole lassen sich in der Gesellschaft mannigfaltig finden. So sind es Pole, die Ambivalenzen oder auch mittige Verortungen zulassen. Zweifelsfrei verkörpert die postkoloniale Theorie, die postmigrantische Bewegung oder auch die sogenannte Flüchtlingsbewegung den Pol einer Gesellschaft, die nach egalitärer Vielfalt strebt. Währenddessen verkörpern die Neue Rechte, die Heimatpolitik der Bundesregierung oder die politische Bewegung zum verstärkten Grenzschutz den Pol einer Rückkehr zur Homogenität. Gleichwohl verbergen sich hinter den Polen auch Mobilisierungen, die sich konflikthaft gegenüberstehen, obwohl sie gleichsam an der Aufrechterhaltung des »Mythos der nationalen Reinheit« (Foroutan 2018, S. 279) arbeiten. Beispielsweise positioniert sich das Heimatministerium des Bundes öffentlich gegen rechtsextreme Organisationen und ist selbstverständlich in vielerlei Hinsicht von der Neuen Rechten zu unterscheiden.

Jedoch sind politische Interventionen wie ein verstärkter Grenzschutz, eine Begünstigung der Renaissance des »Homogenisierungsbegriffs« (Kaschuba 2001, S. 45) Heimat (Kaschuba 2001, S. 45), die ablehnende Haltung gegenüber der Zugehörigkeit der größten Minderheitenreligion zu Deutschland oder die wiederholte Abwesenheit des verantwortlichen Bundesinnenministers auf der in seiner Ressortverantwortung liegenden Integrationskonferenz, sind Anzeichen für eine begünstigende Haltung für den Pol der Homogenität. Deswegen wird Bundesinnenminister Seehofer von Varela und Mecheril eine Reproduktion »rechter Hegemonie« (Varela und Mecheril 2016, S. 12) zugeschrieben.

Nachdem Deutschland seit den 1960er Jahren eine Einwanderungsgesellschaft ist (Fücks 2017, S. 92f.), kann heute die Heterogenität der deutschen Bevölkerung als empirisch evident angenommen werden (Terkessidis 2017, S. 17). Wildt sieht die »Grenze zwischen Volk und Nicht-Volk nicht mehr hermetisch geschlossen« (Wildt 2017, S. 145) und verweist damit auf einen wichtigen Aspekt. Es ist erwartbar, dass diese Durchlässigkeit die Heterogenität weiter ansteigen lässt. Ergänzend bewegen sich Subjekte in Wahrnehmung und Zuschreibung ebenfalls zwischen der Grenze von Zugehörigkeit und Ausgeschlossenheit. Ohne den populär sehr ausgiebig diskutierten Fall des ehemaligen Fußballnationalmannschaftsspielers Özils im Detail erörtern zu wollen, verdeutlicht er diesen Effekt sehr deutlich. Während Özil noch wenige Jahre zuvor eine Verkörperung der endenden, ethnischen Homogenität des Deutschen darstellte, ist er später öffentlich, wirkmächtig aus dem Deutsch-Sein ausgeschlossen worden. Ergo ist es eine entscheidende Neuerung nach dem Ende der Homogenität, dass Deutsch-Sein fragil sein kann. Während nationale Zugehörigkeit historisch eine hohe Stabilität aufwies sind gerade rassifizierte Subjekte in der Gegenwart von einem fragilen Einschluss betroffen. So wird bei beruflichen und gesellschaftlichen Erfolgen ihre deutsche Identität im medialen Diskurs betont, aber gleichsam kommt es bei Fehlritten zu einem ebenso zügigen Ausschluss aus der nationalen Zugehörigkeit. In einer realisierten multikulturellen Gesellschaft wäre dies nicht möglich, da endgültig die Subjekte an keinem zweiten Ort mehr verortet werden. In der multikulturellen Gesellschaft sind sie ausschließlich und stabil dem Deutschen zugehörig. An den Beispielen von Barack Obama oder Kamala Harris erleben wir einen Rückschritt aus der multikulturellen in die posthomogene Gesellschaft, da bei ihnen der Versuch unternommen wird, sie aus der nationalen Zugehörigkeit auszuschließen und ihre Legitimität auf politische Teilhabe von Teilen der amerikanischen Gesellschaft aktiv bestritten wird. In

der posthomogenen Gesellschaft kann eine zweite Zugehörigkeit stets gegen den Anderen mobilisiert werden. Die posthomogene Gesellschaft betont damit den Umstand fragiler Zugehörigkeit von Minderheiten zur nationalen Identität.

Diese Verhandlung um Zugehörigkeit und Ausschluss verläuft, wie Karakayali und Mecheril feststellen im Modus von Krisen (Karakayali und Mecheril 2018, S. 225-232). In der deutschen Gegenwart sind es nicht die alltäglichen Herausforderungen der posthomogenen Gesellschaft, die die gesellschaftliche Debatte mobilisieren, sondern die krisenhaften Momente dieser. Krisenhafte Momente, wie rechte Gewaltstraftaten oder die Wahlergebnisse rechter Parteien mobilisieren den Diskurs um Zugehörigkeit und Ausgrenzung. Krisen eröffnen Debatten um Rassismus. Selten ist es jedoch die Persistenz struktureller sowie institutioneller Rassismen, die Rassismusdebatten anstoßen. Die Einbettung der Zugehörigkeitsdebatte in Krisen hat für die Aufrechterhaltung des Homogenitätsmythos eine wichtige Funktion (Karakayali und Mecheril 2018, S. 231). Die wiederholte Inszenierung von Krisen, ob sie von der weißen Mehrheit oder von rassifizierten Minderheiten ausgehen, verstärken den Mythos »unüberbrückbarer (...) ethnische(r) Differenzen« (Beck 2004, S. 82). Hierbei wird nach El-Tayeb die Krise häufig als ein einzigartiger Moment inszeniert und im Anschluss als eine »nie dagewesene(n) Herausforderung (...) stilisiert« (El-Tayeb 2016, S. 156). Die vielen Krisen signalisieren damit im Gesamtbild ein langsames Scheitern im Übergang von einer posthomogenen in eine multikulturelle Gesellschaft. Dieses konstruierte Scheitern ermöglicht den »Ruf nach dem Konformismus der Gemeinschaft« (Beck 2004, S. 82) und dadurch eine Rückbesinnung auf nostalgische Imaginationen der Homogenität. Demzufolge ist es notwendig für den Übergang in eine multikulturelle Gesellschaft das Verhältnis zwischen Mehr- und Minderheiten nicht mehr im Krisenmodus der posthomogenen Gesellschaft zu verhandeln, sondern eine normalisierte Debatte zu rassismusbedingten Konflikten zu etablieren. Die Krisen werden vom Problem zum Symptom unterliegender gesellschaftlicher Missstände.

Auffällig ist, dass die Theorie bisher wiederholt vom Übergang in eine multikulturelle Gesellschaft ausgeht und den Rückgang in eine homogene Gesellschaft ausschließt. In Übereinstimmung mit Czollek (Czollek 2018, S. 13-14) und Mecheril (Mecheril 2003, S. 390) ist die Wiederherstellung von Homogenität nur unter »einem immensen Aufwand an Gewalt« (Mecheril 2003, S. 390) realisierbar. Nun könnte eingewendet werden, dass es schlichtweg zu einer erneuten Nicht-Anerkennung der Minderheiten kommen könnte und

damit, nach der vorliegenden Definition dieser Theorie einen Rückgang in die homogene Gesellschaft verwirklichen könnte. Czollek schreibt von einer »ethnischen und kulturellen Reinigung« (Czollek 2018, S. 14), die notwendig wäre. Damit erkennt Czollek ebenfalls die Notwendigkeit »epistemischer Gewalt« (Spivak 2011, S. 42) für das Projekt der Homogenität an, da die Teilhabe und (Re-)Produktion des ehemals kolonisierten Subjekt tief in die deutsche Gesellschaft eingewoben sind. Die gegenwärtige Stellung im kulturellen Prozess zu tilgen, wäre ohne epistemische Gewalt nicht möglich. Aus dieser Einsicht speist sich der breite Konsens in der Wissenschaft über die äußerst unwahrscheinliche Rückkehr zu einer homogenen Gesellschaftsordnung. Für Bielefeldt ist der gegenwärtige Umstand einer vielfältigen Gesellschaft »irreversibel« (Bielefeldt 2007, S. 57). Hierdurch kann es, wie zuvor erläutert, nur dann neuen Homogenität kommen, wenn Homogenität entlang neuer Demarkationslinien definiert wird. Somit ist die posthomogene Gesellschaft bei einer friedvollen Gesellschaftsentwicklung eine Gesellschaft, die sich in Richtung einer multikulturellen Gesellschaft weiterentwickeln wird, außer es kommt in Deutschland erneut zu einem Akt der Gewalt.

Die zum Anfang des Abschnitts benannte Polarisierung der gesellschaftlichen Debatte um Vielfalt hätte nach Foroutan entlang anderer Konfliktfelder der Gesellschaft auftreten können (Foroutan 2018, S. 277). Denn das Projekt der vielfaltsorientierten Öffnung der Gesellschaft beschränkt sich keinesfalls auf rassismusbetroffene Minderheiten, es wären andere dauerhafte Trennlinien wie die der sexuellen Orientierung oder der sozialen Frage als Bezugspunkte denkbar. Weshalb ist gerade die Frage nach ethnischer Identität in der deutschen Gegenwart für den Konflikt um Vielfalt so entscheidend? Für Foroutan liegt die Erklärung »in der Markierung der migrantischen Anderen, (bei der) die Pluralität sichtbarer und manifester« (Foroutan 2018, S. 277) zu sein »scheint« (Foroutan 2018, S. 277). Dies ist zunächst einleuchtend und kann um zwei weitere Argumente ergänzt werden. Aufgrund der weitgehenden Abwesenheit gesellschaftlicher Kapazitäten zur Besprechung, Erforschung und Bekämpfung von Rassismus sind rassistische Haltungen ein ungelöstes Problem der Gesamtgesellschaft. Dahinter verbirgt sich ein großes Potential für die Re-Mobilisierung von Rassismus. Entscheidender ist jedoch die lange historische Verbundenheit von Nationalismus und Rassismus (Babliar 2006, S. 232). Da sich die Abwehrbewegung gegen Vielfalt in nationalistischen Bewegungen mobilisiert, scheint ein Vorrang von Rassismus vor anderen Formen von Diskriminierung und Ausgrenzung eine logische Schlussfolgerung darzustellen. Die tiefe Verwobenheit von Nationalismus und Ras-

sismus bedingt die vorrangige Mobilisierung des ethnischen Konflikts. Nationalistische, politische Bewegungen folgen damit ihren langlaufenden Pfadabhängigkeiten, die auch durch Rassismus geprägt sind. Neben dem überzeugenden Argument von Foroutan ist ebenfalls die Einbettung des Pols einer homogenen Gesellschaft in die nationalistische Bewegung erklärend für den Fokus auf die rassismusbedingte Trennlinie in der Gesellschaft.

Die posthomogene Gesellschaft basiert auf der Anerkennung der Anderen als dauerhaft hier lebend, aber verhindert keineswegs »Othering« (Biskamp 2016, S. 94) im rassistischen Diskurs. Nach Arndt trifft die Zuschreibung Ausländer, und damit nicht zugehörig zum Deutschen zu sein, noch immer viele rassismusbetroffene Menschen (Arndt 2017, S. 141). Diese Praxen sind ein Ausdruck der alltäglichen Verhandlungen von Zugehörigkeit. Im Mittelpunkt steht dabei keine Ansprache, sondern eine Absprache. Der Akt der Zuschreibung ein Ausländer zu sein, hat die spezifische Funktion, sich im umstrittenen Diskurs um Zugehörigkeit zu positionieren und Menschen aktiv ihr Deutsch-Sein abzusprechen. Es ist damit kein Akt deskriptiven Sprechens, sondern ein Akt normativen Sprechens und fußt auf politischen Haltungen. In der posthomogenen Gesellschaft gibt es daher kein Ende der Kämpfe um Zugehörigkeit, die posthomogene Gesellschaft ist der zentrale »Schauplatz« (Gutmann 2017, S. 99). Für ein tieferes Verständnis der posthomogenen Gesellschaft hilft das Zitat von Todorov und Utz:

»Die Trennungslinie verläuft nicht zwischen multikulturellen und monokulturellen Gesellschaften, sondern zwischen solchen, die ihrem Selbstverständnis nach ihre innere Vielfalt akzeptieren und schätzen, und solchen, die sie ausblenden und abwerten« (Todorov und Utz 2011, S. 96).

Zunächst verdeutlicht dieses Zitat das bereits ausgeführte Argument, dass im Mittelpunkt von Zugehörigkeit nicht die empirisch messbare Homogenität oder Heterogenität einer Nation steht. Es ist vielmehr das Verhältnis zur inneren Heterogenität, dass entscheidend ist (Todorov und Utz 2011, S. 96). Todorov und Utz machen mit zwei Handlungsformen, dem Ausblenden und dem Abwerten, zwei verschiedene Strategien des exkludierenden Handelns aus. Bei beiden handelt es sich um Formen von Gewalt. Die Einordnung von Abwertung als Gewaltpraxis ist dabei selbsterklärend. Das Ausblenden ist vielmehr durch die Analyselogik einer epistemischen Gewalt zu verstehen. Denn das Ausblenden, also eine bewusste Ignoranz, stellt einen Akt epistemischer Gewalt dar, die zu weiteren Gewaltformen führen kann. Beispielsweise kann die fehlende Berücksichtigung von Minderheiten im politischen Be-

trieb zu einer nachhaltigen Exklusion ihrer politischen Interessen führen. Das Ausblenden ermöglicht eine politische Entrechtung. Folglich ist die jahrzehntelange Nichtanerkennung der Selbstbeschreibung als Einwanderungsgesellschaft in vielen westlichen Staaten (Ha 2016b, S. 50-51) eine Praxis mit dominanter postkolonialer Prägung. Die fortwährende Leugnung einer legitimen und gewollten Existenz des Anderen innerhalb der Nation, ermöglichte seine Entrechtung im politischen Prozess und die Blockade seiner politischen Partizipation. In der posthomogenen Gesellschaft verläuft nun die Verhandlung um das »Akzeptieren und Schätzen« (Todorov und Utz 2011, S. 96). Demnach markiert die posthomogene Gesellschaft ebenfalls in der Dichotomie von Todorov und Utz den Raum dazwischen.

Die posthomogene Gesellschaft beschreibt eine Gesellschaft, in der es zu einer kollektiven Anerkennung von Vielfalt, im Sinne einer Anerkennung der irreversiblen Anwesenheit von postkolonialen Subjekten, gekommen ist. Die posthomogene Gesellschaft ist die Gesellschaftsordnung, in der sich nun die Verhandlung zwischen zwei Polen, des Wunsches nach Homogenisierung und des Wunsches nach egalitärer Vielfalt, vollzieht. Nach dem Ende der Homogenität führt sie, mit all ihren Kämpfen und Konflikten, insofern sie von gesellschaftsweiten Gewaltformen absieht, in eine multikulturelle Gesellschaft. Sie unterscheidet sich von der homogenen Gesellschaft, da keine einflussreiche, gesellschaftliche Strömung mehr die Heterogenität der Bevölkerung leugnet. Sie unterscheidet sich von einer multikulturellen Gesellschaft, da eine gleichberechtigte Anerkennung, im Sinne einer gleichberechtigten Teilhabe an allen Teilsystemen der Gesellschaftsordnung, von rassifizierten Gruppen noch nicht realisiert ist. Die posthomogene Gesellschaft ist der Raum dazwischen.

3.8 Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft

Anlass für diese Schrift ist nicht die posthomogene Gesellschaft selbst, sondern die Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft. Die Schrift argumentiert, dass zentrale politische Bewegungen sowie Konflikte eine Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft darstellen. Im Mittelpunkt steht dabei das Erstarken des politischen Rassismus als Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft in Form des Aufstiegs rechter Bewegungen. Bevor drei dominante Formen der Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft erläutert werden, ist zunächst zu begründen, weshalb es zu einer Reaktion auf die posthomogene

Gesellschaftsordnung kommt. Daher lautet die zentrale Frage für den folgenden Abschnitt: Weshalb führt die posthomogene Gesellschaft zu politischen Verwerfungen und Konflikten?

Eine wiederkehrende Erläuterung, welcher ebenfalls Sanyal (Sanyal 2019) folgt ist der Bezug auf »die Reform des Staatsbürgerschaftsrecht« (Sanyal 2019, S. 103) und der damit aufkommenden »Debatte darum (...), wer und was wirklich deutsch ist. (Sanyal 2019, S. 103). Sanyal folgt dem etablierten Argument, dass die rechtliche Neudefinition von nationaler Zugehörigkeit zu einem Konflikt mit dem tradierten ethnischen Selbstverständnis von Menschen deutscher Herkunft führte. Gleichsam forderten rassifizierte Subjekte mit der Aneignung einer deutschen Identität die Norm des Deutschen als weiße Menschen (Hund 2018) heraus. Damit mobilisierte sowohl das vermeintlich bedrohte ethnische Selbstverständnis weißer Menschen als auch die Aneignung einer deutschen Identität postkolonialer Subjekte einen Konflikt in der posthomogenen Gesellschaft. Lange Zeit war »Migration (...) in der Bundesrepublik als Ausnahme konzipiert« (Sanyal 2019, S. 104-105). Mit dem Übergang in die posthomogene Gesellschaft ist ein Konsens über Migration und die zukünftige Zusammensetzung der deutschen Gesellschaft zerbrochen. Eben-diese Bruchlinie hat einen Konflikt mobilisiert. Obwohl diese bekannten Erklärungsmuster nicht negiert werden sollen, sind sie als Erklärung für die Intensität gegenwärtiger Konflikte nicht ausreichend. Daher werden im Folgenden weitere Argumente eingeführt und erläutert.

Das erste Argument bezieht sich stark auf die Definition der posthomogenen Gesellschaft im vorhergehenden Abschnitt. Die posthomogene Gesellschaft wurde definiert als ein Ort zwischen zwei Polen – der homogenen und der multikulturellen Gesellschaft. Jene Polarisierung erzeugt den Konflikt. Hall nennt diese Pole »Formen der dominanten kulturellen Postmoderne« (Hall 2012, S. 59) und verweist auf ihre Übertragung in gesellschaftliche Konflikte (Hall 2012, S. 59f.). Da Menschen sich zunehmend entlang dieser zwei Pole mobilisieren, steigt das Potential für »antagonistische« (Hirschmann 2017, S. 47) Konflikte. Dabei verlaufen die antagonis-tischen Konflikte nicht nur innerhalb staatlicher Ordnungen. Durch die zunehmende Zahl Anderer steigt das Zugriffsrecht und der Einfluss »kos-mopolitische(r) Rechtsnormen« (Benhabib 2016, S. 172) auf die Gesellschaft, da der Umgang mit dem Staatsbürger des Drittstaates in vielerlei Hinsicht Fragen außerstaatlichen Rechts aufwirft. So sind die Fragestellungen von Migration und Flucht kein ausschließlich nationalstaatlicher Bereich der Regulierung. Nationale Ordnungen wehren sich zunehmend vor dem Zugriff

und der Geltung internationalen Rechts. Zugleich erleben die Anderen, dass eine Nicht-Zugehörigkeit zur Nation das Potential einer Entrechtung birgt (Benhabib 2016, S. 172). Diese rassifzierten Subjekte, die alltäglich den »Abwehrreflexe(n)« (Benhabib 2016, S. 172) ausgesetzt sind, werden hierdurch zu Widerständigkeit mobilisiert. Beispielsweise führt die alltägliche Erfahrung von Rassismus zu einer Politisierung der Gleichheitsfrage im politischen System. So zeigt sich bereits an diesem Argument, dass keinesfalls nur die Abwehrbewegung zu manifesten Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft führt, sondern auch die »Emanzipationskämpfe« (Mouffe 2019, S. 12-13) der Anderen eine entscheidende Rolle einnehmen. Es sind beide Pole, die Konflikte in der posthomogenen Gesellschaft erzeugen, doch ist das wichtigste Anliegen der Einen die Ausgrenzung und der Anderen die Gleichheit.

Treibend für Konflikte in der posthomogenen Gesellschaft sind, obwohl Kimmel einen sukzessiven Abbau von Diskriminierungsmechanismen im historischen Vergleich feststellt (Kimmel 2016, S. 11) die Kontinuität von diskriminierenden Ausschlusspraktiken wie dem Rassismus (Kimmel 2016, S. 11). Der Rassismus in den 1950er Jahren ist in vielen westlichen Gesellschaften nicht mit dem Rassismus der Gegenwart gleichzusetzen, doch ist Rassismus noch immer vorhanden. Dabei haben sich nicht alle Formen von Rassismus kontinuierlich demobilisiert, sondern gerade der »Kulturalismus« (Müller-Uri 2014) hat sich in der Gegenwart verstärkt (Müller-Uri 2014, S. 14). Wenngleich Müller-Uri diese These in ihrer Schrift vor allem auf den anti-muslimischen Rassismus bezieht (Müller-Uri 2014, S. 14), so sind an dieser Stelle ebenso der kulturalisierte Rassismus gegenüber anderen rassifzierten Gruppen gemeint, da im Modernen Diskurs des anti-schwarzen Rassismus nun das Bild »des Afrikaners« sowie »der afrikanischen Lebensweise« als Chiffre zur Kommunikation von Rassismen verwendet wird. Der »cultural turn« (Malik 2018, S. 13) bewirkte eine »Kulturalisierung« (Müller-Uri 2014, S. 14) politischer Debatten bis in die Gegenwart (Müller-Uri 2014, S. 14). Von dem Sachverhalt losgelöste kulturelle sowie ethnische Identitäten werden für politische Debatten als relevant erklärt und anschließend als Integrationskonflikte verhandelt. Ursächlich hierfür ist die Kulturalisierung und manchmal gar Rassifizierung von politischen Konflikten.

Ein weiterer Faktor für die Mobilisierung der Pole ist die wiederholte, öffentliche Beschwörung eines »Kulturkampfes« (Münkler und Münkler 2016, S. 202). Das historische Bild von antagonistisch gegenüberstehenden Kulturen findet sich, wie im vorherigen Kapitel skizziert, bereits im früheren Ras-

sismus der Aufklärung. Doch hat die Schrift »The clash of civilizations« (Huntington 2002) von Huntington zunächst in der Wissenschaft und später in der Gesamtgesellschaft die Imagination eines laufenden Kulturkampfes einflussreich reaktiviert. Spätestens mit der Übertragung dieser Logik innerhalb der auflagenstarken Schrift »Deutschland schafft sich ab« (Sarrazin 2010) hat sich die Vorstellung eines laufenden Kulturkampfes bei vielen Menschen verankert. Bühl markiert Sarrazins Schrift als ein »rassistisches Buch« (Bühl 2017, S. 11), das »millionenfach« (Bühl 2017, S. 11) verkauft wurde (Bühl 2017, S. 11). Münkler und Münkler sehen gerade in der Beschwörung des Okzidents, der nun verteidigt werden muss, eine Triebfeder von gesellschaftlichen Konflikten (Münkler und Münkler 2016, S. 202). Hierbei ist an viele rechtsextreme und rassistische Bewegungen zu denken, die in der Semantik von Abwehr, Verteidigung und Selbstschutz gewaltvoll Rassismen reproduzieren sowie zu rassistischer Gewalt greifen. Im Zuge dieser kulturkämpferischen, politischen Bewegungen kam es wiederholt zu einer lautstarken Kritik an der vermeintlichen »political correctness« und zu einer schleichenden, absichtsvollen Verschiebung von »Sagbarkeitsgrenzen« (Foroutan 2019, S. 165). Der imaginierte Kulturkampf, sowie die daraus resultierenden Handlungen, begünstigen eine fortlaufende Kulturalisierung sowie Rassifizierung politischer Debatten. Im Rahmen dieser Entwicklung scheint damit die Frage nationaler Zugehörigkeit ebenfalls für eigentlich entfernte politische Themen relevant zu sein. Im negativsten Sinne wird die deutsche Gegenwart als ein Mainstreaming von nationalistischer und rassifizierender Rhetorik erlebt.

Die Kulturalisierung politischer Debatten (Müller-Uri 2014, S. 14) wird durch die fortwährende Wiederentdeckung des Anderen (El-Tayeb 2016, S. 156) verstärkt. Nach Terkessidis wird jede Migrationsbewegung erneut als »eine Art Epiphanie betrachtet« (Terkessidis 2017, S. 11). Die Reaktionen auf die fliehenden Menschen im Jahr 2015 haben nicht auf der Annahme einer vorhandenen Heterogenität gefut. Öffentliche Diskurse zeigten nicht das Bild einer Aufnahmegesellschaft ab, die viele Jahrzehnte Erfahrung in der Aufnahme von fliehenden Menschen hat, sondern vielmehr einer Aufnahmegesellschaft, die angesichts dieser außergewöhnlichen Herausforderung überfordert und hierdurch im Inneren bedroht sei. Die anschließenden Diskurse stellten die Frage, wie sich die Anderen in einer als homogen konstruierten Nation integrieren können und wie sich weiße Deutsche nun an diese neuen Fremden »gewöhnen« (Terkessidis 2017, S. 11) müssen (Terkessidis 2017, S. 11). Diejenigen mit Flucht- und Migrationserfahrung in der deutschen Gesellschaft sind nicht als Potential, sondern als ein mögliches

Problem für die Teilhabe der Neuankommenden diskutiert worden. Es bildete sich erneut ein defizitorientierter Diskurs um die Zuwanderung (Terkessidis 2017, S. 27). Da von weiten Teilen der Gesellschaft die (Zwangs-)Migration im Jahr 2015 nicht als eine routinehafte Wiederkehr von bekannten Migrationsbewegungen erlebt wurde, sondern als eine Außergewöhnlichkeit, führt auch dies zu Konflikten. Für Verfechter einer homogenen Gesellschaftsordnung gilt die Überzeugung, eine posthomogene Gesellschaft hätte verhindert werden können. Die wissenschaftliche Annahme einer zu Heterogenität tendierenden Moderne, die wir bei Habermas (Habermas 1997, S. 612) oder Taylor (Taylor 2017, S. 49) wiederfinden, wird nicht geteilt. Vielmehr ist die posthomogene Gesellschaft für Verfechter der Homogenität ein Ergebnis, aus ihrer Sichtweise, fehlgeleiteter politischer Entscheidungen. Empirisch überzeugender ist allerdings, dass der Übergang in die posthomogene Gesellschaft lediglich beschleunigt wurde. Nur eine Leugnung der bereits anwesenden, kolonialisierten Subjekte kann die politische Fokussierung und Fetischisierung auf diese (Zwangs-)Migrationsbewegung im Jahr 2015 erläutern. Da in der Neuen Rechten das Jahr 2015 als ein Fixpunkt für den Übergang in die posthomogene Gesellschaft stilisiert wird, sind der Zeitpunkt und die Form entscheidend für die Konflikte in der posthomogenen Gesellschaft. Die Reduktion der Anwesenheit nicht-weißer Menschen auf einen Fixpunkt verstärkt das Bild einer vermeintlich natürlichen Überforderung der Mehrheitsgesellschaft. Weiterhin werden nicht-weiße Menschen entrechtet, da die erst kürzlich stattgefundene Migration einen »Gästediskurs« mobilisiert und dort die aus jahrzehntelanger Mitwirkung an der deutschen Gesellschaft entstandenen, legitimen Ansprüche dethematisiert werden. Zusammenfassend sind es in diesem Absatz drei Entwicklungen, die eine Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft erzeugen: Erstens die fortschreitende Kulturalisierung und Rassifizierung politischer Diskurse. Zweitens der Konflikt, ob eine zunehmende Heterogenisierung politisch zu verhindern gewesen wäre. Drittens die Konstruktion von dem Jahr 2015 als ein Fixpunkt für die Ankunft von, nicht-weißen Menschen in Deutschland.

Da Migration eine Vorbedingung für die posthomogene Gesellschaft darstellt, ist die Wahrnehmung von Migration auch für die posthomogene Gesellschaft prägend. Nach Cassee ist die Wahrnehmung von Migration von einem defizitorientiertem Blick geprägt (Cassee 2016, S. 211). Terkessidis analysiert, dass nicht nur Migration selbst einen Makel darstellt, sondern innerhalb der Migration ein Defizit verortet wird (Terkessidis 2017, S. 27). Migration ist in

diesem defizitorientierten Blick vor allem durch Probleme geprägt (Cassee 2016, S. 211).

»In einer idealen Welt ›müsste‹ niemand migrieren, so der gemeinsame Tenor beider Seiten, und ›Ursachenbekämpfung‹ sei letztlich die beste Reaktion auf die ›Migrationsströme‹ der Gegenwart« (Cassee 2016, S. 211).

»Das hegemoniale Diktat der Sesshaftigkeit« (Yildiz 2018, S. 31) wird in der defizitorientierten Wahrnehmung von Migration sichtbar. Denn Migration sei keine normalisierte, menschliche Handlungspraxis. Migration folgt auf Probleme sowie Unzulänglichkeiten (Cassee 2016, S. 211) oder ist in der Theorie der »Push-und-Pull-Faktoren« die Folge von einem zumeist wirtschaftsgetriebenen Begehren. Sowohl Migration als Ganzes als auch Migranten selbst werden in diesem Denken somit Signalträger von Problemen und Aneignungswünschen. Die posthomogene Gesellschaft signalisiert die Verstetigung von Migration als Normalität und beendet eine Erzählung »als spezifische historische Ausnahmeerscheinung« (Yildiz 2018, S. 31). Diesem Eingeständnis folgte die Verabschiedung eines sogenannten Fachkräfteeinwanderungsgesetzes auf Bundesebene. Obwohl dieses Gesetz von Ha (Ha 2016a) aufgrund seiner exkludierenden »Techniken« (Ha 2016a) kritisiert wird (Ha 2016a, S. 116f.), ist es ein Nachweis für die, wenngleich kritische, Anerkennung der fortwährenden Migration. Damit wird aus der Perspektive von Homogenitätsverfechtern Migration nicht nur normalisiert, sondern als moralisch gut oder notwendig markiert. Hiergegen entsteht ein rassistisches Aufbegehren. Die Kritik an der posthomogenen Gesellschaft fußt letztlich auf der Kritik an Migration selbst, denn die posthomogene Gesellschaft verkörpert für Manche das entscheidende Ergebnis der Migration. Umgekehrt wird Migration für die posthomogene Gesellschaft verantwortlich gemacht. Für Homogenitätsverfechter besteht ein dialektisches Schuldverhältnis zwischen Migration und posthomogener Gesellschaft.

Die Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft sind zusätzlich von emotionalen Stimmungen geprägt. Die Schaffung einer posthomogenen Gesellschaft signalisiert für Manche einen Sehnsuchtswunsch und für Andere ein Schreckgespenst. Es sind damit Euphorie sowie Enttäuschung, die sich zunächst in Emotionen und später in politische Haltungen übersetzen. Ha identifiziert bei den Homogenitätsverfechtern sogar eine »Trauer« (Ha 2016a, S. 116f.) über das sich verändernde »Deutschlandbild« (Ha 2016a, S. 116f.). Varela und Mecheril markieren eine »Zeit des Zelebrierens von ›Diversity‹« (Varela und Mecheril 2016, S. 12), die endet. Nach Varela und Mecheril ist die

begeisternde Wertschätzung für Diversität, ebendiesem zuvor beschriebenen defizitorientiertem Diskurs gewichen. Doch ist in der Gegenwart vielmehr ein ambivalenter Rhythmus zwischen kollektiver Euphorie und kollektiver Enttäuschung auszumachen. In dichterwerdenden Abfolgen wird Vielfalt zelebriert und im Anschluss erneut defizitorientiert besprochen. Momente kollektiver Euphorie für die posthomogene Gesellschaft, wie das Gewinnen der Fußballweltmeisterschaft im Jahr 2014 sowie die Selbstinszenierung der »Willkommenskultur«, folgen Momente kollektiver Enttäuschung, wie der Debatte um die Kölner Silvesternacht oder einer »Angst vor Vielfalt« (Malik 2018, S. 17f.). Gerade die emotionalen Stimmungen begünstigen beispielsweise »die gesellschaftliche Spaltung in der Flüchtlingsfrage« (Münkler und Münkler 2016, S. 8). Eine bewusste oder unbewusste Emotionalisierung der politischen Debatte rund um die nationale Zugehörigkeit hat Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft erzeugt. Dabei divergieren die moralischen und emotionalen Bewertungen beispielsweise der geflüchteten Menschen stark (Münkler und Münkler 2016, S. 85). Die Emotionalisierung der öffentlichen Debatte um nationale Zugehörigkeit ist weniger Ursache für die Art der Reaktionen als Beförderer einer Reaktionsintensität.

Für Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft sorgt der Rollenwandel von rassifizierten Minderheiten. Aus der zugewiesenen Position in prekarierten, innerstädtischen Wohnlagen sowie »prekären Jobs im Niedriglohnsektor« (Müller-Uri 2014, S. 125) emanzipierten sie sich (Müller-Uri 2014, S. 125). Die sukzessive Ausweitung ihrer Rechts- und Sozialstellung (El-Mafaalani 2018, S. 15) aufgrund einer »internationalen Integration« (Bhabha 2012, S. 41) sowie aufgrund eines marginalen Abbaus von Diskriminierung rückten Minderheiten näher an eine Gleichstellung. Das Gleicher-Sein, jedoch noch nicht Gleich-Sein, erzeugte eine wahrgenommene Konkurrenzsituation (Koppetsch 2017, S. 212), die einer rassistischen Logik folgt (Müller-Uri 2014, S. 125). Für das »Integrationsparadox« (El-Mafaalani 2018) von El-Mafaalani ist diese These zentral. Eine Ausweitung von Zugehörigkeit und Anerkennung hat zu einer Erhöhung gesellschaftlicher Konflikte zwischen Minderheiten und Mehrheiten geführt (El-Mafaalani 2018). In der posthomogenen Gesellschaft erfahren Minderheiten erstmalig in großer Breite eine Teilhabe an politischen und gesellschaftlichen Rechten. Aus einer rassistischen Perspektive, welche das Recht auf Teilhabe innerhalb von Deutschland vorrangig auf weiße Menschen bezieht, schafft diese Entwicklung rechte Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft. Das Argument leitet zu einer indirekt wiederholt aufgegriffenen, aber noch nicht explizit

benannten Begründung zurück. Kosnick stellt fest, dass die Vorstellung von Deutschland als eine »national unit(s)« (Kosnick 2019, S. 176) also die romantisierte Vorstellung einer homogenen und kulturellen Einheit noch immer »(...) prevalent and relevant among a majority of Germans – even among those who endorse multiculturalist ideas (...)« (Kosnick 2019, S. 176) ist. Kosnick eröffnet eine rassismuskritische Erkenntnis zur Gegenwart. Selbst für viele Befürworter von Migration ist der Deutsche nach wie vor weiß. Die Akzeptanz von Vielfalt oder Migration bedeutet nicht zugleich die Akzeptanz der Abschaffung ethnischer oder rassischer Definitionen nationaler Zugehörigkeit. Zudem kann demokratietheoretisch ein rechtliches Verständnis von Zugehörigkeit einem ethnokratischen Verständnis von Zugehörigkeit übergeordnet sein. Daher könnte ein Migrationsbefürworter auf einer demokratisch-rechtlichen Ebene den Anderen als Gleichen im demokratischen Rechtsstaat anerkennen, aber ihn dennoch nicht als ein Mitglied der deutschen Nation begreifen. Die Ausgrenzung auf der Ebene von Partizipationsrechten endet, obwohl der »ethno-kulturell definiert(e)« (Backes 2018, S. 115) »Volksstaat« (Backes 2018, S. 115) aufrechterhalten wird. Somit entstehen in diesem Denken Zugehörige erster und zweiter Ordnung. Deswegen bleibt die Aufrechterhaltung ethnokratischer Nationendefinitionen weder auf Rechte noch auf Migrationskritiker beschränkt. In einer posthomogenen Gesellschaft wird allerdings nicht nur die Zugehörigkeit zur Rechtsgemeinschaft, sondern auch zu der Nation verhandelt. Die breite Nicht-Anerkennung nationaler Zugehörigkeit von nicht-weißen Menschen führt zu weiteren Reaktionen.

Es finden sich noch andere Widersprüche, die zwischen den beiden Polen für Reaktionen sorgen. Malik verweist auf die wachsende Kritik am »Multikulturalismus« (Malik 2018, S. 35) seitens europäischer Regierungen und die Entwicklung »einer neuen Doppelstrategie« (Malik 2018, S. 70).

»Auf der einen Seite setzten sie auf eine zunehmend restriktive Einwanderungskontrolle, um speziell nicht-weiße Immigranten auszuschließen. Gleichzeitig schufen sie Rahmengesetzgebung, die darauf zielte, rassistische Diskriminierung zu verbieten und die Integration schwarzer und asiatischer Einwanderungsgruppen in die britische Gesellschaft zu ermöglichen« (Malik 2018, S. 70).

Auf diesen Widerspruch weist Habermas recht ähnlich hin (Habermas 1998, S. 809). Mit dem Konzept einer »Festung Europa« (Habermas 1998, S. 809),

die sich überdies bei Treibel wiederfindet (Treibel 2011, S. 75)⁵, beschreibt er die Abschottung Europas in deutlichen Worten, aber verweist zugleich auf die innere Entwicklung zur »multikulturellen Gesellschaft« (Habermas 1998, S. 809). Der Widerspruch in der Gesellschaft entwickelt sich entlang von Politikfeldern. Eine antirassistische Bildungs- und Sozialpolitik, beispielsweise in Form einer »Politik der Anerkennung« (Taylor 2017), kann mit einer rassistischen Innen- sowie Außenpolitik, in Form einer »identitätspolitischen«, genauer einer »weißen christlichen« (Arndt 2017, S. 29; El-Tayeb 2016, S. 56), »Grenzpolitik« (Römhild 2018, S. 72-73) gepaart werden. Die Benennung der europäischen Grenzpolitik als eine rassistische Praxis, kann harsch erscheinen. Doch sind die Europäische Union und Deutschland mit vielen Programmen explizit mit der Förderung von Binnenmigration, als auch internationaler Migration befasst (Römhild 2018, S. 72). Bei Freiwilligenaustausch, Austauschprogrammen für Studierende, Mobilitätsförderung von Wissenschaftlerinnen und Förderungen von Tourismus werden viele Formen von (zirkulärer) Migration gefördert (Römhild 2018, S. 72). Römhild argumentiert, dass in kolonialer Tradition lediglich Migration aus prädominant weißen Weltteilen in prädominant weiße sowie prädominant nicht-weiße Weltteile gefördert werden soll, aber eine umgekehrte Mobilität aus prädominant nicht-weißen Weltteilen in prädominante weiße Weltteile wird durch das politische Handeln aktiv unterbunden (Römhild 2018, S. 72). Im europäischen Grenzregime bleibt es relevant, ob man ein rassismusbetroffenes Subjekt ist (Römhild 2018, S. 72). Aus diesem Grund entstehen Konflikte bei der Verarbeitung einer offenkundigen, moralischen Widersprüchlichkeit staatlichen Handelns. Deutschland praktiziert diese moralische Widersprüchlichkeit. Einerseits plädieren staatliche Organe für eine antirassistische Gesellschaft und setzen sich mit millionenschweren Förderprogrammen wie der Förderlinie »Demokratie leben« hierfür ein, andererseits unterstützt die Bundesregierung den Ausbau der »Festung Europa« (Habermas 1998, S. 809) sowie eine Verschärfung des Asylrechts (El-Tayeb 2016, S. 208). Nach Scheer ist das politische Handeln der Bundespolitik klar »(...) auf eine Problematisierung und die Abwehr künftiger Fluchtmigration ausgerichtet (...)« (Scheer 2019, S. 167). Mit

5 Während Malik explizit auf die rassistische Form der Abschottung verweist (Malik 2018, S. 70), schreibt Treibel abstrakter von einer Abschottung »vor allem in Richtung Süden« (Treibel 2011, S. 75), wohingegen Habermas in keine rassismuskritische, sondern eine rechtsbasierte Kritik setzt, mit dem Verweis in Klammern auf einer »grundrechtswidriger Einwanderungspolitik« (Habermas 1998, S. 809).

diesem Handeln mobilisiert es beide Pole wiederholt für und gegen sich. Der Konflikt um eine posthomogene Gesellschaft wird auf diese Weise begünstigt.

In diesem Abschnitt wurden Gründe und Anlässe für die Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft erörtert. Es ist nicht eine einzelne Ursache, die eine konflikthafte Auseinandersetzung um die posthomogene Gesellschaft aufwirft. Bei vielen Beteiligten um den politischen Diskurs nationaler Zugehörigkeit liegt eine ungleiche Gewichtung der einzelnen Beweggründe vor. Der für diese Theorie zentrale Beweggrund eines aufkommenden Rassismus in der Gesellschaft wird in späteren Kapiteln noch ausführlich beleuchtet. Der vorliegende Abschnitt hat vor allem argumentiert, dass die Beweggründe komplexer sind als eine wiederholte Reduktion auf die Reaktionen auf das neue Staatsbürgerschaftsgesetz im Jahr 2000 und die Fluchtmigration im Jahr 2015 es vermuten lassen. Neben diesen beiden Gründen führt die posthomogene Gesellschaft unter anderem zu politischen Verwerfungen und Konflikten, weil

- a) emotionale Reaktionen auf das Ende der Homogenität in ihr ausgetragen werden,
- b) die Widersprüchlichkeit des moralischen Handelns der Bundesregierung im Umgang mit Minderheiten (Schutz im Innern/Abwehr im Äußeren) verarbeitet werden muss,
- c) das ethnokratische Nationenverständnis Kritik erfährt,
- d) die Kritik an Migration sich auf die posthomogene Gesellschaft selbst überträgt,
- e) die Kulturalisierung sowie Rassifizierung politischer Debatten die Kritik an der Heterogenität selbst begünstigt,
- f) sich die Homogenitätsvertreter in nationalistischen Bewegungen mobilisieren, die zum Rassismus tendieren,
- g) Minderheiten einen Aufstieg verzeichnen und dies zu vermeintlichen »Verteilungskonflikten« zwischen Mehrheit und Minderheit führt, und
- h) Rassismus in der posthomogenen Gesellschaft noch nicht überwunden ist.

Im kommenden Abschnitt werden drei idealtypische Reaktionstypen auf die posthomogene Gesellschaft theoretisch voneinander abgegrenzt und erläutert.

3.9 Der Rechte Aufstieg als Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft

Die erkennbarste Reaktion des postkolonialen Westens auf die posthomogene Gesellschaft ist der Aufstieg rechter Parteien. Diese Schrift wird über die nächsten zwei Kapitel hinweg herausarbeiten, weshalb vor allem Rassismus eine nachvollziehbare Erklärung für den Aufstieg der rechten Parteien im Westen darstellt. In der deutschen Gesellschaft kommt es in den letzten Jahren zu einem massiven Ausbau unterschiedlicher rassistischer Bewegungen sowohl hinsichtlich ihrer Größe als auch ihrer Bedeutung. Es sind rassistische Bewegungen wie die Neuen Rechten, die »Identitäre Bewegung«, der Rechtspopulismus, die »Konservative Revolution« (Backes 2018, S. 115), der »Ethnopluralismus« (Westle 1999, S. 17), der »Nationalpopulismus« (Hirschmann 2017), die »völkische Bewegung« (Foroutan 2016, S. 97), der Nationalkonservatismus (Foroutan 2016, S. 97) sowie alt bewährte rechtsextreme Strukturen. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie sich einer multiethnischen Gesellschaft entgegenstellen (Hirschmann 2017; Kimmel 2016; Weiß 2017; Wildt 2017) indem sie sich für ein ausschließlich weißes, christliches Europa einsetzen und damit rassistisch motiviert sind (El-Tayeb 2016; Kuhn 2015). Hierdurch remobilisieren rechte Bewegungen Praktiken der »inneren Kolonisation« (Spivak et al. 2011, S. 132), wie es nach Spivak et al. den Afroamerikanern in den Vereinigten Staaten von Amerika widerfährt (Spivak 2011, S. 132). Als Reaktion auf die Anerkennung der posthomogenen Gesellschaft und deren rassismusbetroffener Mitglieder, hat sich die rechte Bewegung der rassistischen Vision einer Rückkehr zur Homogenität zunächst auf der Ebene der Anerkennung, dann ebenfalls auf der Ebene gewaltvoller Imaginationen einer vollständigen Herstellung von Homogenität verschrieben. Neben anderen Bezugspunkten wie der »Ökonomie« (Koppetsch 2017, S. 212) begründet Koppetsch den rechten »Aufstieg« (Koppetsch 2017, S. 212) mit der »wachsenden Konkurrenz durch aufstrebende Außenseitergruppen, wie etwa Migranten, aufstrebende Frauen oder – in den USA – Schwarzen« (Koppetsch 2017, S. 212). Aus postkolonialer Perspektive ist der Begriff der Außenseitergruppen als problematisch zu betrachten. Denn das Bild des Außenseiters suggeriert stets nicht nur einen Ausschluss, sondern eine selbstgewählte äußere Position in einer hegemonial-homogenen Ordnung. Die Suggestion schwarze Menschen seien in den Vereinigten Staaten von Amerika Außenseiter und nicht Unterdrückte, ist aus postkolonialer Perspektive mindestens verschleiern. Nichtsdestotrotz ist der Aspekt einer empfundenen Konkurrenzsituation überzeugend und verfest-

tigt das Argument einer identitätspolitischen Motivation der rassistischen, rechten Bewegungen, aus zumeist weißer, christlicher und männlicher Perspektive (El-Mafaalani 2018, S. 92). Daher ist für Kymlicka (Kymlicka 2014) die rechte Bewegung ein »Backlash« (Kymlicka 2014, S. 122) gegen die fortschreitende Öffnungsbewegung des postkolonialen Westens (Kymlicka 2014, S. 122). Kymlicka verortet den Beginn des »Backlashs« bereits in den 1990er-Jahren und weicht von der zeitlichen Einordnung der bisherigen Theorie ab. Habermas schreibt 1998 auch von einem Anstieg »ethnozentrischen Reaktionen« (Habermas 1998, S. 808), die für »Haß und Gewalt« (Habermas 1998, S. 808) in der Gesellschaft sorgt (Habermas 1998, S. 808). Die vorgelegte Theorie leugnet keinesfalls die »rassistische Gewalt« (El-Tayeb 2016, S. 208), die einst Deutschland erfasste (El-Tayeb 2016, S. 208). Vielmehr ist in den letzten Jahren eine neue Qualität rechter Mobilisierung erkennbar, die einer individuellen Beschreibung bedarf. Die Funktionsweise des »Backlashs« (Kymlicka 2014, S. 122), ist in ihrer inhaltlichen Logik analog zu verstehen.

Die rechte Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft darf nicht auf extremistische Formen reduziert werden. Der rechte Aufstieg ist eine politische Bewegung, die in gesamtgesellschaftliche Verhältnisse eingewoben ist und ähnlich der »Einbettung« (Kuhn 2015, S. 15) von »Rassismus als Ideologie und politisch-soziale Praxis« (ebd.) ausschließlich in diesem Kontext »verstanden werden« (ebd.) kann. In der gesellschaftlichen Mitte wurden rechte und rassistische Schriften millionenfach gelesen und medial wirksam diskutiert (Kuhn 2015, S. 96). Nach der Auffassung Kuhns ist die Entstehung der PEGIDA-Bewegung ohne diese medialen Debatten nicht zu verstehen (Kuhn 2015, S. 15). Rechte Reaktionen finden sich nicht nur am rechten Rand, sondern sind eingewoben in alltägliche Politiken, wie einer Verschärfung des Asylrechts, systematischer Ausschlüsse von Minderheiten aus einer gleichberechtigten Teilhabe am Berufsmarkt oder eine wiederholte öffentliche Verächtlichmachung des jungen, migrantisierten Mannes in medialen Diskursen. Die fortwährende Kritik, auch aus der Mitte der Gesellschaft, an der fortschreitenden Heterogenisierung bleibt weiterhin begünstigend für rechte Parteien und Bewegungen (Terkessidis 2017, S. 19). Derzeit lassen die weitreichenden, politischen Erfolge rechter Parteien und Strömungen keine Randzuschreibung des Phänomens mehr plausibel erscheinen. Es wird zusätzlich deutlich, dass sie wie Decker (Decker 2019) feststellt, keine »flüchtige Protesterscheinung(en)« (Decker 2019, S. 131) sind. Die rechte Reaktion findet sich nicht nur in Protestbewegungen und Parteien wieder, sondern durchzieht unzählige Gesellschaftsbereiche. Die rechte Reaktion auf die posthomogene Ge-

sellschaft hat damit einen dezentralen Moment, da sie ebenfalls in der Ablehnung eines nicht-weißen Auszubildenden aufgrund dessen Identität sowie in Hassbotschaften steckt, die unter anderem im digitalen Raum von wohlständigen Bürgern an nicht-weiße Menschen gesendet werden.

Rechte Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft werden durch manche Formen von Globalisierungskritik verstärkt. Ungeachtet dessen gibt es eine lange Tradition von de-, antikolonialer und antirassistischer Globalisierungskritik. Die postkolonialen Subjekte, vor allem durch ihre alleinige Anwesenheit und Rechte, werden als direkte Manifestation der Globalisierung betrachtet und erfahren dafür Hass. Die Globalisierungskritik kann bereits rassistische Semantiken in sich tragen. Gut beobachtbar ist dies an der Rhetorik über das für den europäischen Wohlstand angeblich bedrohliche Afrika. Fortwährend beschwören Spitzenpolitiker die Gefahr Afrikas für den europäischen Kontinent. Beispielsweise mit Verweisen auf die vermeintliche Armut sowie eine vermeintliche Überbevölkerung und einem daraus resultierenden universell gewordenen Wunsch von Afrikanern nach Europa migrieren zu wollen. Die Mobilität der Afrikaner ist angeblich ein Laster der Globalisierung. Der afrikanische Körper wird hierdurch als Bedrohung erzeugt. Zugleich beschwören Politiker die Gleichheit aller Bürger unabhängig ihrer Herkunft. Doch leben Menschen, die als Manifestation des Afrikanischen verstanden werden, in Deutschland. Sie verkörpern für den, mittels politischer Reden über Afrika, nun hassenden Blick, die Bedrohung durch den afrikanischen Kontinent. Dies ist ein gutes Beispiel für die Koppelung von Globalisierungskritik und rechter Mobilisierung. Eine viel beachtete und ebenfalls von Wildt (Wildt 2017, S. 12-13) und Hirschmann (Hirschmann 2017, S. 9) bemühte Erklärung rechter Bewegungen ist die Frustration über die fortschreitende »Internationalisierung beziehungsweise Globalisierung« (Hirschmann 2017, S. 9) ihrer Lebenswelt. Keinesfalls bestreitet diese Schrift den Einfluss von Globalisierung und dessen Kritik, auf die rechte Bewegung, doch wird der inhärente Rassismus einiger Globalisierungskritiken vernachlässigt. Die Globalisierung und nicht die Dekolonialisierung wird dafür verantwortlich gemacht, dass nun ein schwarzer Mensch ein Nachbar ist oder ein Spitzenpolitiker ein Mensch türkischer Herkunft ist. Fußend auf einer rassistischen Ablehnung wird die Globalisierung verantwortlich für die Anwesenheit von nicht-weißen Gruppen gemacht. Die Globalisierung wird nicht für die Internationalisierung von Warenströmen oder die Einflussnahme ausländischer Digitalkonzerne, sondern für den vermeintlichen Transport von nicht-weißen Körpern in den Westen verächtlich gemacht.

Hinter dem Wunsch einer Rückbesinnung auf Deutschland steht immer der Wunsch nach der Rückbesinnung aufs Deutsche. Daher ist ein zentrales Element der Globalisierungskritik wie etwas der Trump-Regierung, die aktive Einschränkung nicht-weißer Mobilität in die Vereinigten Staaten von Amerika. Zudem identifiziert El-Tayeb im rechten Denken die Vorstellung eines guten Europas und einer schlechten Umwelt (El-Tayeb 2016, S. 44). Das rechte Denken begleitet ein simples Denken, dass bei einer Entkopplung von Europa aus seinen globalen Zusammenhängen eine »heile Welt« im Innern Europas entstehen würde (El-Tayeb 2016, S. 44). Die rechte Globalisierungskritik formuliert damit eine »Externalisierung von internationalen Konfliktfolgen« (Poutrus 2019, S. 194f.). Das Schlechte liegt außerhalb. Rechte Globalisierungskritik ist in seiner ethnopluralistischen Logik, eine rassistische Reaktion auf das Ende der Homogenität.

Der folgende Absatz beschäftigt sich mit der Frage, wie die »Fetischisierung« (Castro Varela und Dhawan 2005, S. 56) nationaler Identitäten sich als koloniale Denkform auf die rechte Bewegung auswirkt. Seit jeher setzt die rechte Bewegung auf eine »Überhöhung des Kollektivs der »Nation« (Backes 2018, S. 113f.). Zunächst ist eine Logik beobachtbar, die in enger Beziehung zur Globalisierungskritik steht. Es ist die ideologische Fantasie, dass im Rahmen der Globalisierung ein »Volksaustausch« (Weiß 2017, S. 21) vollzogen wird. Ein Ersetzen weißer durch nicht-weiße Bevölkerungen. Die Anerkennung dauerhafter, wachsender rassifizierter Minderheiten in der posthomogenen Gesellschaft, auch durch Konservative und Rechte, hat gerade diese ideologische Fantasie bestärkt. Wenngleich nicht in allen Teilen der rechten Bewegung ein »Volksaustausch« imaginiert wird, ist es zumindest die Angst vor, der von Wildt benannten, Auflösung von »Völker(n) und Nationen« (Wildt 2017, S. 12f.). Die rechte Bewegung versucht in der posthomogenen Gesellschaft das Ende Deutschlands und der Deutschen zu erkennen. »Deutschland schafft sich ab« (Sarrazin 2010) lautet daher der paradigmatische Titelslogan von Sarrazins Werk. Damit führt eine ideologische Fantasie zu einer starken Mobilisierung gegen Minderheiten. Ziel der Abwehr eines vermeintlichen »Volksaustauschs« oder einer Auflösung des Deutschen ist immer die Herstellung einer rassistisch definierten homogenen Gemeinschaft, die als natürlicher Ausgangspunkt im nostalgischen Raum verortet wird.

Daher ist es nur folgerichtig, dass sich diese nationalistische Tendenz in einer rassistischen Haltung gegen die posthomogene Gesellschaft und vor allem gegen postkoloniale Subjekte wendet. Die rechte Reaktion mobilisiert sich vorrangig gegen drei zentrale Verschiebungen zum Ende der Homogeni-

tät. Erstens richtet sie sich gegen die Anerkennung von permanenten, nicht-weißen Minderheiten in Deutschland, die sukzessive wächst (El-Tayeb 2016, S. 56). Zweitens richtet es sich gegen die Gleichstellung dieser Minderheiten in der demokratischen Ordnung und der darin geregelten Ausweitung des Deutsch-Seins. Drittens richtet es sich gegen die Ausweitung der politisch-rechtlichen Gleichstellung in anderen Lebensbereichen, wie der Wirtschaft, der Kultur oder dem Sport.

Der erste Idealtypus einer Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft ist der Aufstieg der Rechten. Darunter ist nicht nur der Aufstieg der Rechten zu verstehen, sondern ergänzend dazu der Aufstieg rechter sowie rassistischer Positionen in der Gesamtgesellschaft. Überwiegend konzentrieren sich die zumeist rassistischen Kritiken unmittelbar auf rassifizierte Minderheiten und verfolgen das Ziel einer Wiederherstellung der Homogenität durch innere oder äußere Kolonisation. In der Schrift wird im weiteren Verlauf noch argumentiert werden, dass für rechte Bewegungen die rassistische Abwehr von Vielfalt und das Streben nach einer homogenen Nation keine Nebensächlichkeit ihrer Existenz, sondern ihre zentrale Begründungsmotivation darstellt.

Da die beiden anderen Idealtypen der Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft weniger paradigmatisch für die Weiterentwicklung zentraler Thesen der weiteren Schrift sind, werden sie weniger umfassend ausgeführt.

3.10 Ethik der Migration

Für eine Schrift, die sich selbst im Zwischenraum von Politik und Philosophie nach einem postkolonialen Denkansatz verortet, ist der vor allem philosophische und gesellschaftliche Diskurs, der unter den bestimmenden Begriffen wie etwa »Migration und Ethik« (Cassee und Goppel 2014), »Zuwanderung und Moral« (Ott 2016), »Bewegungsfreiheit« (Cassee 2016), »Ethik der Migration« (Nida-Rümelin 2017) und dem Diskurs um »Grenzen« (Abizadeh 2017; Carens 2017) und Mitgliedschaft (Walzer 2017; Wellmann 2017) verhandelt wird von entscheidender Bedeutung. Diese migrationsethischen Denker verfassen philosophische Werke zur Fragestellung des Rechts einer »Globalen Bewegungsfreiheit« (Cassee 2016), zur ethischen Notwendigkeit der Begrenzung von Migration (Ott 2016), zur Notwendigkeit einer demokratietheoretischen Neuverhandlung von Grenzen (Abizadeh 2017), zur Verhandlung um Mitgliedschaft von Minderheiten in politischen Gemeinschaften (Walzer 2017) oder Schriften zur ethischen Verhandlung von Migration (Cassee und Goppel

2014). Diese Debatte ist eine philosophische Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft und die ihr zugehörigen Migrationsregime. Ott gliedert die zwei in ihr befindlichen Pole in »gesinnungsethische Positionen« und »verantwortungsethische Positionen« (Ott 2016). Die gesinnungsethischen Positionen argumentieren nach Ott zumeist ausgehend vom Recht des Migrierenden für ein Recht auf Migration und im Gegensatz hierzu stehen verantwortungsethische Positionen, die ausgehend von der Ankunftsgesellschaft für die Begrenzung von Migration argumentieren (Ott 2016). Dabei integriert diese Debatte historisch-rassistische Positionen, wie Argumentationen für die legitime Ablehnung von nicht-weißen Menschen, weil sie nicht weiß sind (»White Australia Policy«). Darüber hinaus integriert sie menschenrechtsverletzende Positionen, wie dem Recht der kollektiven Gemeinschaft das Recht auf Asyl zu verweigern (Wellmann 2017, S. 121), bis hin zu diskriminierungskritischen Positionen, wie der Benennung nationaler Mitgliedschaft als Zufallsprivileg (Carens 2017, S. 167) und postkolonialen Positionen, wie der Benennung von Kolonisationsprozessen als legitimer »Fluchtgrund« (Bauman 2017, S. 12; Scheer 2019, S. 180).

Charakteristisch für die ethische Migrationsverhandlung ist damit vielmehr ihre Form. Die migrationsethische Verhandlung von Migration stellt eine zutiefst bürgerliche und akademische Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft dar und ist keinesfalls auf die Philosophie als Austragungsort begrenzt, sondern in vielen anderen Bereichen der Gesellschaft wiederzufinden. Die posthomogene Gesellschaft hat zu zwei Debatten in der migrationsethischen Arena geführt. Die erste Frage lautet: Darf es Migration geben und wenn ja, unter welchen Bedingungen darf sie beschränkt werden? Dieser Frage gehen im weitesten Sinne beispielsweise Abizadeh (Abizadeh 2017), Bauman (Bauman 2017), Cassee (Cassee 2016), Nida-Rümelin (Nida-Rümelin 2017) und Ott (Ott 2016) nach. Die zweite Frage lautet: Wie ist mit den Anderen in Gesellschaften zu verfahren? Diese Frage verfolgen im weitesten Sinne unter anderem Benhabib (Benhabib 2016; 2017), Miller (Miller 2017) und Walzer (Walzer 2017). Beide Fragestellungen sind Reaktionen auf die kürzlich anerkannte Heterogenität moderner Gesellschaften und haben sich die Rationalisierung der öffentlichen Migrations- und Zugehörigkeitsdebatte zur Aufgabe gemacht. Im Folgenden werden einige für die weitere Analyse ertragreiche Positionen kritisch betrachtet und an dieser Stelle auch die Abgrenzung von einer postkolonialen Analyse zu einem migrationsethischen Zugang vollzogen.

Walzer fordert den Leser dazu auf, Staaten »als perfekte Vereine« (Walzer 2017b, S. 43) zu verstehen (Walzer 2017b, S. 43) um entlang dieser gedanklichen Analogie über die Legitimität der Eingrenzung politischer Mitgliedschaft nachzudenken (Walzer 2017, S. 43ff.). Der Modus Operandi des Gedankenexperiments findet sich in vielen philosophischen, migrationsethischen Schriften, wie auch bei Nida-Rümelin (Nida-Rümelin 2017) wieder. In seiner Analogie einer »fremden Person« (Nida-Rümelin 2017, S. 157), die in dessen »Wohnzimmer« (Nida-Rümelin 2017, S. 157) sitzt (Nida-Rümelin 2017, S. 157ff.), versucht Nida-Rümelin die Funktionsweise legitimer Grenzziehung zu erläutern (Nida-Rümelin 2017, S. 157ff.). Gleichwohl das Gedankenexperiment eine tradierte Form philosophischen Denkens ausmacht, ist die Anwendung des Gedankenexperiments als Methode auf die vorliegenden Fragestellungen im Rahmen einer postkolonialen Theorie nicht anschlussfähig. Für weite Teile der postkolonialen Theorie werden Grenzen als ein Ort des gewaltsamen Ausschlusses verhandelt. Weiterhin ist die Reduktion des Staates und hiermit zugleich des Hauptbezugspunktes der Nation, einem Ort der Kolonisation und kollektiver Gewalt, auf »Vereine« aus der Perspektive einer postkolonialen Theorie eine zumindest verharmlosende Denkbewegung. Auffällig ist, dass weite Teile der migrationsethischen Werke im Rahmen des selbstgewählten Auftrags einer Rationalisierung von öffentlichen Debatten versuchen einen Abbau an Emotionen durch Nicht-Benennung von historischen sowie gegenwärtigen Geschehnissen zu vollziehen. Vor allem wird dabei die Gewaltgeschichte von nationaler Zugehörigkeit, Grenzpolitik und Migrationsregimen außer Acht gelassen. Da die postkoloniale Theorie, wie im Methodenteil dieser Schrift erläutert, sich um eine Sichtbarmachung ebendieser Gewaltgeschichte bemüht, kommt es zu einer beschränkten Anschlussfähigkeit an den Diskurs in der migrationsethischen Philosophie. Aus einer politiktheoretischen Perspektive ist die Entkopplung des Diskursgegenstandes von Geschichte, gegenwärtigen und politischen Verhältnissen sowie Machtbeziehungen ebenfalls zu problematisieren. Der migrationsethische Diskurs ist weitgehend abstrakt. Deshalb bleibt dieser keinesfalls weniger produktiv oder bedeutend, sondern an eine durchweg engagierte Disziplin der postkolonialen Theorie nicht anschlussfähig. Zusammenfassend führt dies zu einer geringfügigen Einwebung dieses philosophischen Diskurses in die Gesamtschrift, da methodische sowie normative Barrieren dieser Verbindung entgegenstehen. Nichtsdestotrotz ist der migrationsethische Diskurs ein Gegenstand, der beobachtet werden soll. Der migrationsethische Diskurs reflektiert im akademischen Raum bürgerliche Reaktionen auf das Ende

der Homogenität und ist deshalb durchaus in populärwissenschaftlichen Schriften, auch von Fachwissenschaftlern, wiederzufinden. Der philosophische Diskurs hat den gesellschaftlichen Diskurs informiert. Folgend werden einige zentrale Argumente der migrationsethischen Debatte erörtert, die aufschlussreiche Argumente für die weitere Theorieentwicklung darstellen. Hierbei wird kein Anspruch auf die Abbildung der vollständigen oder sogar überwiegenden, migrationsethischen Debatten erhoben, da dies für die Schrift aus bereits genannten Gründen, nicht zielführend wäre.

Nida-Rümelin erläutert in Bezug auf das Migrationsgeschehen in seiner Schrift, dass ein Konflikt zwischen »kollektive(r) Selbstbestimmung der Gemeinschaften« (Nida-Rümelin 2017, S. 73) und dem »Recht auf Freizügigkeit« (Nida-Rümelin 2017, S. 73) besteht (Nida-Rümelin 2017, S. 73). In der für den migrationsethischen Diskurs paradigmatischen Gegenüberstellung (Nida-Rümelin 2017, 72ff.) werden gewaltvolle Realitäten kodiert. Ein Beispiel für diese konflikthafte Gegenüberstellung könnte sein, ob ein von politischer Verfolgung betroffener Asylbewerber von einer nationalen Gemeinschaft abgewiesen werden darf, da sie keine »Fremden in ihrer Mitte« (Miller 2017) wünschen. Damit wird deutlich, dass sich hinter der kodierten Debatte Menschenleben wiederfinden. Walzer wurde für seine einflussreiche, politische Position bekannt (Nida-Rümelin 2017, S. 70ff.), dass die »Souveränität über ihre eigenen Auswahlprozesse« (Walzer 2017, S. 43) für »Staaten (...) unantastbar ist« (Walzer 2017b, S. 43). Anschlussfähig an diese Position sind die Befürworter der Homogenität, da sie kollektives Selbstbestimmungsrecht der Völker höherstellen als ein individuelles Recht der Freizügigkeit. In einem zweiten Punkt versteht die postkoloniale Theorie eine solche Gegenüberstellung anders. Migration als Recht wird in der postkolonialen Theorie vorrangig über das Recht auf Schutz, die Unantastbarkeit der Menschenwürde, das Recht auf Gleichbehandlung, beispielsweise einer Gleichsetzung von realen, weißen und schwarzen Mobilitätsrechten, oder dem Recht auf Abwesenheit von struktureller Gewalt, wie beispielsweise keinen Hungertod zu sterben, rationalisiert (Bauman 2017, S. 11; Scheer 2019, S. 169). Jedoch wird es nicht über das individuelle Recht auf Freizügigkeit rationalisiert, wie es im migrationsethischen Diskurs, beispielsweise bei Nida-Rümelin oder Walzer zu finden ist. Der Diskurs um Migration wird in der postkolonialen Theorie verstärkt in existenziellen Termini verortet, wie es ebenfalls außerhalb dieser Theorieschule bei Arendt (Arendt 2018b), Benhabib (Benhabib 2016), Scheer (Scheer 2019) oder Pouturus (Pouturus 2019) zu finden ist. Damit folgt die postkoloniale Theorie ebenfalls einer Politik

der Anerkennung (Emcke 2018, S. 64f.). Denn für unterdrückte Subjekte ist es entscheidend, eine »Anerkennung« (Emcke 2018, S. 64–65) ihres Leids zur erfahren (Emcke 2018, S. 64f.).

»Das Anerkennen des vergangenen Unrechts ist nicht nur deshalb wichtig, weil es die Folgen und Wirkungen behebt, sondern es bedeutet auch, dass die unterbrochene Verbindung zwischen dem Opfer sozialer Missachtung und Ausgrenzung und der Gesellschaft wiederhergestellt wird« (Emcke 2018, S. 65).

Daher ist die unzureichende Berücksichtigung von Rassismus im migrationsethischen Diskurs im Anschluss an Emcke als eine Form der Nicht-Anerkennung zu verstehen. Die Ursachen der Migration werden aus einer gänzlich westlichen Perspektive interpretiert, die eine nutzorientierte, selbstgewählte Migration wahrscheinlicher erscheinen lassen, als eine Migration, die am Ende einer Leidens- und Ausbeutungsgeschichte steht. Das Zusammenspiel zwischen »Massenzuwanderung« (Baumann 2017, S. 18) und dem Mehr an Rassismus wird bei Ott nicht problematisiert, sondern als eine Begründung für eine Aufrechterhaltung der »Festung Europa« (Ott 2016, S. 57) und damit gegen Migration in Stellung gebracht (Ott 2016, S. 57). Die rassistische Reaktion von Teilen der europäischen Bevölkerung wird zur Begründung, ohnehin von Rassismus betroffenen Menschen ihre »Bewegungsfreiheit« (Cassee 2016) zu verweigern.

Ein Erklärungsansatz könnte hierin liegen, dass die kollektive, historische, und transnationale Migrationserfahrung für viele postkoloniale Subjekte tief mit Gewalt verbunden ist und bis in die Gegenwart diesbezüglich eine Kontinuitätslinie aufweist. Viele schwarze Menschen in Deutschland, gerade diejenigen unter ihnen, die kürzlich über die Mittelmeerroute migrierten, verorten nachvollziehbar vielfach ihre Migration in existenziellen Dimensionen.⁶ Demnach ist der philosophische Diskurs um den Konflikt zwischen Freizügigkeit und Selbstbestimmungsrecht für die postkoloniale Forschung

6 Im Zuge des vorherigen Verweises auf Arendt sei erwähnt, dass nach Morgenstern (Morgenstern 2019) Arendt in besonderer Weise durch die Existenzphilosophie geprägt sei (Morgenstern 2019, S. 21ff.). Der Essay »Wir Flüchtlinge« (Arendt 2018) kann als Nachweis dessen verstanden werden. Obwohl sich die Schrift an dieser Stelle nicht Arendts existenzphilosophischen Betrachtung von Migration aneignen möchte, ist darauf zu verweisen, dass die Verbindung von Existenz und Migration im philosophischen Diskurs mit einem starken Bezug zu Arendt vollzogen wird.

in wenig anschlussfähige Kategorien gegossen. Die postkoloniale Argumentation für Migration verhandelt Migration nicht in den Termini von Freizügigkeit und Selbstbestimmungsrecht. Ein weiterer Grund hierfür ist, dass die historische Missachtung des Selbstbestimmungsrechts der Völker der Welt im Kolonialismus durch weiße Menschen ein grausames Maß hatte und infolgedessen eine Abwehr ebendieser ehemals kolonisierten Minderheiten mit der Berufung auf ein für sie so weitgehend vernachlässigtes Recht, inkonsistent erscheint.

Mit dem allseitigen Ausschlussrecht gegenüber Migranten, inklusive Schutzsuchender (Walzer 2017b, S. 43) repräsentiert Walzer eine in der Philosophie wiederholt eingebrachte Position. So kommt Wellmann (Wellmann 2017) in seiner migrationsethischen Untersuchung »(...) letztendlich zu der drastischen Konklusion, dass jeder legitime Staat das Recht hat, seine Tore für alle potenziellen Immigranten zu verschließen, sogar für Flüchtlinge, die verzweifelt nach Asyl suchen (...)« (Wellmann 2017, S. 121). Das Asylrecht ist Bestandteil des Menschenrechts, eingeschrieben in die Genfer Flüchtlingskonvention, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die Charta der Grundrechte der Europäischen Union und in das Grundgesetz. Dennoch ist beobachtbar, dass in der migrationsethischen Debatte auch dieses zentrale Recht verhandelbar ist. Die Möglichkeit einer Disposition des Menschenrechts auf Asyl findet seine Übertragungen in die popkulturelle Debatte. So richten sich die Werke, die eine notwendige Begrenzung von Migration unterstützen, beispielsweise bei Miller (2017), Nida-Rümelin (2017) und Ott (2016) als engagierte Schriften gleichermaßen an ein wissenschaftliches sowie öffentliches Publikum. Damit reihen sie sich in der von Benhabib benannten Tradition eines wiederkehrenden »regelrechten Widerspruch(s) zwischen den Menschenrechten und dem Prinzip nationalstaatlicher Souveränität« (Benhabib 2017, S. 67) ein. Mit Argumenten, für die aus ihrer Sicht ethische und folglich legitime Begrenzung von Migration, stärken sie die Rückkehr zur Homogenität, da sie Migration, eine Vorbedingung der posthomogenen Gesellschaft, begrenzen suchen.

Die Verhandlungen im migrationsethischen Diskurs sind keinesfalls auf die Verhandlung von Rechten beschränkt. Wellmann plädiert in seinem Sammelbandbeitrag gegen eine rassistische Migrationspolitik (Wellmann 2017, S. 145), doch nicht auf der Grundlage universell gültiger Menschenrechte oder der moralischen Bewertung von Rassismus. Denn bestünde nach Wellmann »die australische Bevölkerung (...) nur aus weißen Einwohnern« (Wellmann 2017, S. 145), dann wäre eine rassistische Selektion der Migration nach Aus-

tralien zulässig (Wellmann 2017, S. 145f.). Für Wellmann ergibt sich das Verbot einer rassistischen Migrationspolitik ausschließlich aus der Respektlosigkeit »gegenüber Bürgern der benachteiligten Gruppe« (Wellmann 2017, S. 144) die im Innern des »abwehrenden« Kollektivs zugehörig sind (Wellmann 2017, S. 144f.). In Kürze kann man Wellmanns Argument auf Folgendes reduzieren: Man dürfe migrierende Schwarze nicht diskriminieren, da bereits im Kollektiv lebende Schwarze hierdurch diskriminiert würden (Wellmann 2017, S. 143-145). Da, wie im Methodenteil bereits ausgeführt, die postkoloniale Theorie nicht hinter universalistische Werte oder kodifiziertes liberales Menschenrecht zurücktritt, ist diese Argumentation aus zwei Gründen zurückzuweisen. Erstens aufgrund der inhärenten Vorstellung, dass ausschließlich unmittelbar durch den gleichen Rassismus betroffene Menschen sich von einem rassistischen Handeln angegriffen fühlen können. Insofern universell verbriefte Rechte gültig sind, ist Rassismus ein Affront gegen alle Menschen und nicht nur gegen die Betroffenen an sich, da es eine Grund- und Menschenrechtsverletzung darstellt. Zweitens kann es kein Recht auf »unerträgliches Maß« (Radbruch 1946, S. 107) an Ungerechtigkeit geben. So ist hierfür Radbruch erklärend:

»Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als »unrichtiges Recht« der Gerechtigkeit zu weichen hat. Es ist unmöglich, eine schärfere Linie zu ziehen zwischen den Fällen des gesetzlichen Unrechts und den trotz unrichtigen Inhalts dennoch geltenden Gesetzen; eine andere Grenzziehung aber kann mit aller Schärfe vorgenommen werden: wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur »unrichtiges« Recht, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur. Denn man kann Recht, auch positives Recht, gar nicht anders definieren als eine Ordnung und Satzung, die ihrem Sinne nach bestimmt ist, der Gerechtigkeit zu dienen« (Radbruch 1946, S. 107).

Rassismus ist eine radikale Ideologie der »Ungleichwertigkeit« (Bühl 2017, S. 213). Rassismus steht dem Gedanken der Gleichheit aller Menschen fundamental entgegen. Folglich ist nicht nur mit Blick auf geltendes Menschenrecht Rassismus stets unzulässig, sondern kann nach der Radbruchschen-

Formel kein Recht sein. Die bei Wellmann beiläufig vollzogene Deuniversalisierung des Antirassismus, die sich als Kontinuität in zentralen Dokumenten von Menschen- und Grundrechten wiederfindet, ist aus einer postkolonialen Perspektive Unrecht. Denn das Recht auf Freiheit vor Rassismus reicht als universelles Gut weiter als die Anwesenheit des rassifizierten Subjekts selbst. Denn würde man der inneren Logik des Arguments folgen, dass ein Unrecht nur dann wirksam ist, wenn es einen Betroffenen des Unrechts im Innern gäbe, so könnte eine Hochschule nur mit weißen Studierenden ihr Weiß-Sein als Recht fortschreiben, ohne dabei rassistisch zu handeln. Unter Umständen ist diese Analogie ein Beweis für eine, noch immer beschränkte, jedoch vorhandene Integrationsfähigkeit dieser migrationsethischen Methode. Nach Walzer ist die »Verteidigung von Vielfalt« (Walzer 2017a, S. 107) in der liberalen Demokratie, wie fälschlicherweise im zeitgenössischen Vorwurf einer Identitätspolitik oftmals suggeriert, kein Akt des Partikularismus, sondern im Universalismus verortet (Walzer 2017a, S. 107). Diese Verortung im Universalismus macht die Zurückweisung der These von Wellmann aus postkolonialer Perspektive notwendig. Für die postkoloniale Theorie kann es keinen legitimen, ethischen oder gerechten Rassismus geben.

Ott ist ein weiterer Migrationsethiker der im Sinne der Rückkehr zur Homogenität argumentiert. Er bestreitet den Mehrwert von weiterer Zuwanderung für die kulturelle Entwicklung (Ott 2016, S. 72), macht den Abbau von Grenzen für die potenzielle Schaffung von »gated communities« (Ott 2016, S. 57) und »Bürgerwehren« (Ott 2016, S. 57) verantwortlich und benennt ein aktives Eintreten für Schutzbedürftige ein potenziell »uferlos(es)« (Ott 2016, S. 26) Unterfangen (Ott 2016, S. 26). Bei Ott wird das rassismuskritische Defizit im migrationsethischen Diskurs besonders sichtbar. Der Auslöser für militante, weiße Bürgerwehren ist für Ott die Migration und nicht die lange historische Tradition der Inszenierung nicht-weißer Körper als Bedrohung, die gewaltsam unterdrückt werden müssen (Alexander 2017). Weiterhin ist die Migration und nicht der Wunsch nach innerer Kolonisation mittels der Abschottung von nicht-weißen Menschen zu problematisieren. Diese Schrift kritisiert nicht die Gesamtheit des migrationsethischen Diskurses und möchte zudem nicht einen Rassismus innerhalb von Teilen des migrationsethischen Diskurses nachweisen, sondern versucht offenzulegen, dass sich der migrationsethische Diskurs kaum bis gar nicht kritisch mit Rassismus als Problembereich der Migrationsabwehr beschäftigt. Eine dominante Perspektive der postkolonialen Studien wird als Analyse- und Betrachtungsweg nicht eingebunden. Die Beschäftigung mit kritischer Rassismustheorie und mög-

liche Einwände eines universellen Menschenrechts finden in weiten Teilen nicht statt. Vielmehr verteidigt Ott in seiner Schrift ausdrücklich Argumente zum Schutze der Homogenität (Ott 2016, S. 30).

Im migrationsethischen Diskurs gibt es begrenzt, aber dennoch vorhanden, auch an postkoloniale Positionen anschlussfähige Argumente. So ist gerade der Diskurs um das Privileg der Staatsbürgerschaft (Carens 2017, S. 167) oder die demokratietheoretische Kritik an Grenzen (Abizadeh 2017, S. 99) an die postkoloniale Theorie anschlussfähig. Carens argumentiert, dass Staatsbürgerschaften als zufälliges Geburtsprivileg ein »Äquivalent feudaler Klassenprivilegien dar(stellt) – ein ererbter Status, der die eigenen Lebenschancen deutlich erhöht« (Carens 2017, S. 167). Hiermit arbeitet Carens die Zufälligkeit von Mitgliedschaft in politischen Gemeinschaften ausgehend vom Glück der Geburt heraus (Carens 2017, S. 167). Dennoch ist es nicht zulässig aus einer postkolonialen Perspektive dieses Glücksargument unangetastet zu übernehmen. Da hierin verdeckt und sicherlich ungewollt eine Semantik des Segens des Weiß-Seins zurückkehrt. Weiß und westlich sein wäre der Lottogewinn. Einerseits werden mit der Argumentation von Carens zur Geburtsglück unverdiente Privilegien kritisch hinterfragt, andererseits verschleiert die innere Logik des Sprechens von Glück einer gewissen Geburt, die absichtsvolle und gewaltvolle Herstellung dieser Verteilung. Es war nicht der Zufall, der das Geburtsprivileg nach Europa brachte. Es ist eine Folgeverteilung historischer Ausbeutungsprozesse. Deswegen sollte die eindeutige Benennung der kolonialen Genese dieses Geburtsglücks ein zentraler Bestandteil des Arguments sein. Cassee widmet sich in seiner Schrift der Entlarvung von Argumenten gegen die Migration und verdeutlicht wie ein Verbot zumeist mit dem Schutz eines »wertvolle(n) Gut(es)« (Cassee 2016, S. 31) begründet wird (Cassee 2016, S. 31). Damit zeigen Cassee und Carens Logiken des Ausschlusses, die im migrationsethischen Diskurs oftmals unerwähnt bleiben, aber für eine rassismuskritische Betrachtung von Bedeutung sind. Denn es stellt sich die Frage, weshalb niedere Güter als »Schutzargumente« (Cassee 2016, S. 31) verworfen werden, wenn offensichtlich rassistische Motive die größte Oppositionspartei Alternative für Deutschland ihre migrationsfeindliche Politik prägen. So wird entgegen der Argumentation im migrationsethischen Diskurs im öffentlichen Diskurs mit dem Schutze Europas, Deutschlands, weißer Menschen, des Christentums oder »unserer« Kultur argumentiert (Fraser 2017, S. 80; Koppetsch 2017, S. 214; Römhild 2018, S. 72f.). Es ist dem migrationsethischen Diskurs keinesfalls vorzuwerfen, doch umfasst ihre Rationalisierungsleistung auch die Zivilisierung der Position der Homogenitätsver-

fechter. Es lehrt Menschen mit rassistischen Positionen an die gesellschaftliche Debatte anschlussfähige ethische Argumentationen zu entwickeln und einzubringen, die gleichsam auf eine Wiederherstellung der homogenen Gesellschaft abzielen.

Der migrationsethische Diskurs ist die zweite idealtypische Reaktion auf das Ende der Homogenität. Dabei tendieren viele Denker des migrationsethischen Diskurses zur Rückkehr zur Homogenität oder schaffen intellektuelle Grundlagen hierfür. Ein zentrales Problem des Diskurses ist die Darstellung von Migration als »freiwillig« (Scheer 2019, S. 169) und der darauf aufbauenden Annahme eines »selbstverständliche(n) Recht(s) von Staaten, Zuwanderung in Abhängigkeit von staatlich definierten Interessenlagen zu regulieren« (Scheer 2019, S. 169) oder ins Verhältnis zur »kollektiven Selbstbestimmung« (Cassee 2016, S. 32-33) zu setzen (Cassee 2016, S. 32-33). Dabei werden Zwangsformen von Migration (Bauman 2017, S. 11-12) vernachlässigt, auch diejenigen die auf struktureller und epistemischer Gewalt aufgebaut sind (Bauman 2017, S. 12). Der Einfluss und die Herausforderung von Rassismus unterliegen im Diskurs einer unzureichenden rassismuskritischen Betrachtung. Dennoch ist der Beitrag zur Rationalisierung einer Debatte um Zugehörigkeit und die wenigen an die postkoloniale Theorie anschlussfähigen Perspektiven für diese Schrift weiterführend. Eine zentrale Perspektive, die am Ende dieses Abschnitts stehen bleibt, bringt Benhabib hierfür ein:

»Während Universalisten und Kosmopoliten die Abschiebungspolitik der reichen Nationen Europas und Nordamerikas als philosophisch unhaltbare Form staatlicher Heuchelei verurteilen, wollen die Hüter des Staatsbürgertums partikulare Werte verteidigen, etwas die Rechtssouveränität, die nationale Kultur und die staatsbürgerliche Beteiligung, die sie durch die weltweite Migration gefährdet sehen« (Benhabib 2017, S. 127).

3.11 Neue Vision von Vielfalt

»Die überwältigende Mehrheit der Menschen will eine offene und solidarische Gesellschaft. Wir leben nicht in einem Zeitalter des Zorns, sondern des Mitgefühls« (Diaby und Sudholt 2020, Vorwort).

Dies sind die Worte des ersten schwarzen Bundestagsabgeordneten Diaby. Auf sein Büro wurde geschossen (Diaby und Sudholt 2020, S. 9ff.) und er erhielt wiederholt rassistische Morddrohungen (Diaby und Sudholt 2020,

S. 14f.). Dennoch symbolisiert Diaby den dritten Idealtypus einer Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft. Es sind diejenigen, die in Wissenschaft und Gesellschaft eine neue Vision von Vielfalt vertreten. Eine solche Vision findet sich in vielen theoretischen und praktischen Konzeptionen wieder, wie etwa der »postmigrantischen Gesellschaft« (Foroutan 2018; Foroutan 2019), dem Multikulturalismus (Kymlicka 2012; Taylor 2017), dem Konzept der »Neuen Deutschen« (Foroutan 2019, S. 156; Münkler und Münkler 2016), im Kosmopolitismus (Benhabib 2016; Beck 2004; Habermas 1998), der Re-Interpretation der »offenen Gesellschaft« (El-Mafaalani 2018, S. 14) oder in der Konzeption des »vielfältigen Deutschland« (Kober 2014). Verbindendes Element ist eine affirmative Haltung zur posthomogenen Gesellschaft, die vor allem durch eine wiederkehrende Berufung auf Vielfalt als konstitutives Element bestimmt ist (Foroutan 2014, S. 180-181; Habermas 1998, S. 809; Mutlu 2016, S. 117). In den zumeist gegenwartsanalytischen Schriften findet sich eine normative Tendenz zur egalitären Entwicklung der posthomogenen Gesellschaft und damit das Ziel eine »postmigrantische« (Foroutan 2019) oder eine »multikulturelle« (Taylor 2017) Gesellschaftsordnung zu schaffen (Benhabib 2016; Habermas 1998).

Die Visionen von Vielfalt leiten sich zumeist aus zwei geteilten »Wissensbeständen« (Attia 2009, S. 24) ab. Erstens ist es die Erkenntnis einer positiven Entwicklung von Vielfalt insgesamt, entweder auf einer empirischen Ebene oder sogar auf der Ebene ihrer Anerkennung (El-Mafaalani 2018, S. 14; Kimmel 2016, S. 11; Terkessidis 2017, S. 13). Während für El-Mafaalani die »offene Gesellschaft (...) weitgehend realisiert« (El-Mafaalani 2018, S. 14) ist (El-Mafaalani 2018, S. 14), betonen Varela, Mecheril und El-Tayeb die Kontinuität innerer Exklusionen (El-Tayeb 2016, S. 8; Varela und Mecheril 2016, S. 8-10). Damit greift El-Mafaalani über die Ebene der Betonung einer Anwesenheit von Minderheiten hinaus auf die Annahme einer weitgehend realisierten Gleichberechtigung dieser Minderheiten. Dennoch übt auch El-Mafaalani Kritik an den bestehenden rassistischen Ausschlüssen (El-Mafaalani 2018, S. 93ff.). Die Denker stehen sich damit nicht in intellektueller Opposition gegenüber, sondern verhandeln graduelle Unterschiede der Einordnung. Zudem streben viele Visionen von Vielfalt eine multikulturelle Gesellschaft an, aber stets mit einem kritischen Bezug auf Kontinuitäten der homogenen Gesellschaftsordnung innerhalb der posthomogenen Gesellschaft. Daher unterscheidet sich der wissenschaftliche sowie der gesellschaftliche Diskurs in der Einordnung, wie weit die Gleichberechtigung von rassismusbetroffenen Gruppen fortgeschritten ist und stellen damit voneinander zu differenzieren-

de Annahmen über den Entwicklungsstand der posthomogenen Gesellschaft auf. Folgerichtig ergeben sich aus den jeweiligen Einordnungen unterschiedliche normative Implikationen und Vorschläge, was für eine gelingende, multikulturelle Gesellschaft notwendig wäre. Denn bei El-Mafaalani, Habermas und Todorov, die alle bereits mit unterschiedlichen Worten und Nuancen eine realisierte, multikulturelle Gesellschaft ausmachen (Habermas 1997, S. 607; El-Mafaalani 2018, S. 14; Todorov 78 -96) findet sich dennoch ein gradueller Moment der Skepsis. Nach Taylor werden »alle Gesellschaften (werden) in zunehmendem Maße multikulturell« (Taylor 2017, S. 49). Unter dem graduellen Moment der Skepsis ist zu verstehen, dass sich in den Schriften stets normative Notwendigkeiten definiert finden, die für eine friedvolle Entwicklung der posthomogenen Gesellschaft empfohlen werden. Folglich ist der zweite geteilte Wissensbestand das Wissen um ein noch vorhandenes Defizit in der posthomogenen Gesellschaft. Daher betont El-Mafaalani an der gleichen zuvor zitierten Stelle zunächst die Unvollständigkeit der »offenen Gesellschaft« (El-Mafaalani 2018, S. 14). Deshalb wird für diese idealtypische Reaktion der Begriff Visionen von Vielfalt verwendet, denn beträchtliche Teile der im vorherigen Absatz benannten Schriften erläutern Wege zur vollständigen Realisierung einer vielfältigen Gesellschaft. Die Forschenden entwerfen damit keine ausschließlich qualitativ-empirischen Gegenwartsdiagnosen, sondern verfassen normative-zukunftsgerichtete Schriften. Damit vereinen sich in ihren Schriften zumeist Gegenwartsdiagnostik, Problemanalyse und normative Empfehlungen.

Die gesellschaftliche Debatte ist vom gleichen Dreiklang geprägt. Überzeugte Vertreter einer multikulturellen Vision thematisieren unter anderem den Rassismus als Problem der Gegenwart und versuchen hierfür normative Empfehlungen zu erarbeiten. Anders als die ersten zwei Idealtypen wird gesellschaftliche Vielfalt weniger stark auf rassismusbezogene Vielfaltsdimensionen reduziert, sondern es werden ebenfalls andere »kulturelle Verschiebungen« (Terkessidis 2017, S. 13) berücksichtigt. So werden die neue Freiheit von Frauen oder sexuellen Minderheiten in die Narration einer neuen Vielfalt eingewoben (Emcke 2017, S. 124ff.; Kimmel 2016 S. 11). Zudem sind die Visionen von Vielfalt eine Reaktion auf die Verfechter der Homogenität (Müller-Uri 2014, S. 93). Eindrücklich zeigen unlängst die Black-Lives-Matter-Bewegung oder die Reaktionen auf den Terroranschlag von Hanau, sowie die Proteste gegen die rechte Bewegung in deutschen Städten, wie beispielsweise extremistischer Rassismus, die Reaktion zur Verteidigung der Errungenschaften einer posthomogenen Gesellschaft mobilisiert. Die Visionen einer Vielfalt sind

damit Backlashs gegenüber einer Politik der Homogenität. Die innere Logik der gesellschaftlichen Bewegung für Vielfalt ist weniger vom Kampf gegen Rassismus und vielmehr vom Einsatz gegen die rechte Bewegung geprägt. Hierdurch wird der Rassismus außerhalb seiner extremistischen Grenzbe-
reiche wiederholt vernachlässigt. Die meisten der im ersten Absatz vorge-
stellten wissenschaftlichen Schriften, verfahren hier anders. In den Schriften
wird dem gesamtgesellschaftlichen Rassismus stets eine mindestens gleich-
berechtigte Bedeutung zugemessen (El-Mafaalani 2018, S. 92; Foroutan et al.
2018a). Unter anderem werden engagierte Beiträge zu einer unzureichenden
Anerkennung von Rassismus verfasst (Bojadzijev 2018; Scheer 2016).

Eine besondere Bedeutung nimmt der Abbau von historischem Rassis-
mus ein. Denn in der verspäteten Anerkennung der posthomogenen Gesell-
schaft liegt zugleich eine Leugnung vorheriger Heterogenität begründet. Eine
zentrale Praxis des historischen Rassismus ist die Auslassung oder Nichtbe-
achtung des Beitrags von ehemals kolonisierten Subjekten, auch in der nahen
Vergangenheit. Es wird versucht die jetzigen »Entdeckungen« (Römhild 2018)
des Anderen als Machtpraxis zu enttarnen und den Mythos einer homogenen
Gesellschaftsordnung, die nun in 2015 erstmals auf Vielfalt trifft (Römhild
2018, S. 76), zu zerstreuen. Dabei soll zugleich der fortwährenden Kulturali-
sierung von öffentlichen Diskursen zum Nachteil anderer gesellschaftlicher
Debatten (Malik 2018, S. 61f.) entgegengewirkt werden.

Die Visionen von Vielfalt sind ein wachsender Idealtypus. Dies ist nicht
zuletzt die Folge von wachsenden Minderheitengruppen in Deutschland, die
eine Affinität für diese Position aufweisen. Dennoch kann es bei wachsender,
rassismusbetroffener Repräsentation, dennoch zu einer Gegenbewegung
kommen. Die Vereinigten Staaten von Amerika verdeutlichen, wie sich eine
Gesellschaft vom Pol der multikulturellen Gesellschaft erneut in Richtung
einer posthomogenen Gesellschaft oder sogar zur Homogenität bewegen
kann. Die langfristige Tendenz zu einer multikulturellen Gesellschaft ver-
läuft keineswegs in einem linearen und stetigen Verlauf, sondern weist
Vor- und Rückschritte auf. Obwohl von rechten Bewegungen der Vorwurf
kommt, die Visionen der Vielfalt sei der einflussreiche Idealtypus, so ist dies
nicht überzeugend. Im öffentlichen Diskurs scheint der migrationsethische
Diskurs einflussreicher zu sein, der kritisch auf weitere Migrationsbewe-
gungen nach Deutschland blickt. Die Politik der aktuellen Bundesregierung
scheint durch ein migrationsethisches und nicht ein vielfaltsorientiertes
Handeln geprägt zu sein. Sonst sind die Verschärfung der Asylgesetzge-
bung, die EU-Grenzpolitik, die fehlende Inklusion von Rassismusbetroffenen

ins deutsche Bundeskabinett als auch die fehlende Erweiterung der Antidiskriminierungspolitik nicht zu erklären. Nichtsdestotrotz bleibt für die friedliche Entwicklung der Gesellschaft der rechte Aufstieg die größte Gefahr, wenngleich er derzeit nicht von einer gesellschaftlichen Mehrheit ausgeht. Der rechte Aufstieg hat, so wird dies mit dem Blick nach Osteuropa oder Nordamerika deutlich, das Potential eine mehrheitsfähige Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft zu werden. Aus diesem Grunde gilt es den rechten Aufstieg besser zu analysieren und vor allem in seiner rassistischen Motivation weiter zu untersuchen.

