

2 Theorie

2.1 Rassismus: Das Kernkonzept

2.1.1 Historische Schlaglichter – Die Entstehung des modernen Rassismus und seine wissenschaftliche Fundierung

›Rasse‹ gilt heute in weiten Teilen der Wissenschaftswelt¹ als soziales Konstrukt. Auch wenn die Idee, »dass sich Menschen sinnvollerweise in Rassen einteilen lassen und dass sich Rassen bzw. Kulturen nur dann entfalten können, wenn sie untereinander bleiben«, derzeit insbesondere unter Anhänger*innen rechter Bewegungen² großen Zuspruch erfährt (vgl. Bauer 2018: 77), ist deren wissenschaftliche Haltbarkeit in so zentralen Dokumenten wie den *Four Statements on the Race Question* der UNESCO bereits seit dessen Erstveröffentlichung im Jahr 1950 offiziell widerlegt (vgl. Kühl 2014: 247f.). Der Erkenntnis, dass es sich beim Begriff der ›Rasse‹ letztlich um einen »sozialen Mythos« (UNESCO 1969: 33) handelt, gingen jedoch Jahrhunderte der Ausbeutung, Ausgrenzung und Vernichtung voraus, die nicht zuletzt auf pseudowissenschaftlichen Rassentheorien aufbauten. Über deren Entwicklung, Inhalte und historische Kontexte will dieses Kapitel in aller Kürze einen einführenden Überblick geben.

Das folgende Teilkapitel nimmt dabei zunächst zwei Vorläufer moderner Rassismen exemplarisch in den Blick. Neben einer knappen historischen Darstellung, soll hier auch

-
- 1 Allerdings gilt dies durchaus nicht für alle Fachdisziplinen. So wird von einigen Mediziner*innen und Genforscher*innen regelmäßig behauptet, es gebe eine Korrelation zwischen bestimmten Krankheitsbildern und ausgewählten menschlichen ›Rassen‹. Rattansi weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass eine »biological differentiation on some dimensions«, die es durchaus gebe, nicht mit der Terminologie einer rassischen Genetik verschmolzen werden dürften. Die Behauptung von der Existenz unterschiedlicher ›Rassen‹ sei bisher von der Forschung nicht belegt worden (vgl. 2007: 76f.).
 - 2 Solcherart rassistische Überzeugungen sind etwa in Konzepten wie dem *Ethnopluralismus* fest verankert. Dieser stellt eine ausgrenzende Form des Nationalismus dar, die um die Behauptung kreist, Völker besäßen unveränderliche kulturelle Identitäten, die vor ›fremden‹ Einflüssen zu schützen seien (vgl. BpB 2014: o. S.). Siehe auch Kap. 2.1.2.3 zum Neo-Rassismus sowie Fußnote 27 im selben Kapitel.

eine der zentralen Prämissen der vorliegenden Arbeit geschichtlich begründet werden: nämlich, dass rassistische Manifestationen, seien sie nun symbolischer oder materieller Art, keiner geschlossenen Weltbilder oder gar kohärenten Theorien bedürfen, um sich erfolgreich zu entfalten und von teils brutaler Wirkmacht zu sein.

2.1.1.1 Zwei Vorläufer des modernen Rassismus

Fredrickson zufolge gab es Rassismus lange bevor die ersten Rassentheorien im 18. Jahrhundert entwickelt wurden; dabei lägen die Wurzeln der beiden Hauptformen des modernen Rassismus – dem Antisemitismus und dem Rassismus gegenüber Schwarzen Menschen – im Mittelalter bzw. der frühen Neuzeit (vgl. 2011: 38, 67). Derselbe Gedanke findet sich bei Bernasconi, der mit Verweis auf die spanische Doktrin von der »Reinheit des Blutes« (s.u.) und dem transatlantischen Sklavenhandel beispielhaft belegt, dass rassistische Praxen einer akademischen Theoretisierung des ›Rassen‹-Begriffs vorausgingen:

»It was possible for the Spanish or the English to exploit Jews, Native Americans, and Africans, as Jews, Native Americans and Africans, without having the concept of race, let alone being able to appeal to a rigorous system of racial classification.« (2009: 83)

Es lohnt sich folglich, zunächst einmal zwei der Vorformen des sogenannten wissenschaftlichen Rassismus, wie er im Zuge der europäischen Aufklärung entwickelt wurde, zu betrachten. Zu diesen zählt neben dem mittelalterlichen Antijudaismus, der den Vorläufer zum modernen Antisemitismus bildet (vgl. Benz 2011: 20), der Rassismus gegen Schwarze Menschen, der sich maßgeblich im Zuge der Kolonialisierungsbestrebungen europäischer Länder ab Ende des 15. Jahrhunderts entwickelte. Vorläufer des modernen *antimuslimischen Rassismus*, wie sie sich etwa in Martin Luthers sogenannten »Türkenschriften« finden (vgl. Bühl 2017: 92f.), sollen an späterer Stelle³ eine Ausführung erfahren.

Der frühe Antijudaismus stellt sich Benz zufolge nun insbesondere in Form religiöser Ressentiments dar: Religiöse Differenzen – etwa die Verweigerung der Taufe oder die Ablehnung der Erlösungsidee durch Menschen jüdischen Glaubens – formten die Grundlage sowohl für dauerhafte Stereotype als auch für konkrete Ausgrenzungspraxen wie dem Ausschluss von Warenaustausch und Zünften. Beides trug dazu bei, den Außenseiterstatus jüdischer Menschen in der mittelalterlichen Gesellschaft zu manifestieren (vgl. ebd.: 13f.). Nicht zuletzt bereiteten sie auch den Boden für antijüdische Gewaltexzesse – Benz nennt hier beispielhaft den ersten Kreuzzug (1096) – die er aufgrund ihres gruppenfeindlichen Charakters als Pogrome⁴ bezeichnet (vgl. ebd.: 14f.).

3 Siehe Kap. 2.1.3 zum antimuslimischen Rassismus.

4 Der Begriff »Pogrom« wurde zunächst für antijüdische Ausschreitungen in Russland Ende des 19. Jahrhunderts benutzt. Seine ursprüngliche Bedeutung wird mit Verheerung, Verwüstung, Zertrümmerung sowie Ungewitter übersetzt. Bis nach dem 2. Weltkrieg wurde der Begriff für die Verfolgung und Vernichtung von Menschen jüdischen Glaubens verwendet; heute hat er eine erweiterte Bedeutung: Er bezeichnet »jede Art von kollektivem Angriff auf eine ethnische oder religiöse Minderheit« (GRA 2015: o.S.). Dass der Begriff erst im 19. Jahrhundert etabliert wurde, darauf verweist auch Benz.

Gerechtfertigt wurden jene antijüdischen Aktionen dabei nicht durch eine konsistente Rassentheorie, die Jüdinnen und Juden als minderwertige Spezies klassifizierte (diese folgte erst später). Sie basierten vielmehr auf antijüdischen Gerüchten – tradiert in Form von »Chroniken, Geschichten, Liedern, Predigtsammlungen« (ebd.: 16) – sowie klerikalen Verbots- und Demütigungspraxen,⁵ die in einer »intolerante Dominanzkul- tur« mündeten, in welcher sich die Frage nach »Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit entlang des Religiösen dual manifestierte« (Bühl 2017: 89). Dabei war jene Trennungs- linie anfangs noch von einer gewissen, ebenfalls religiös begründeten Durchlässigkeit gekennzeichnet, da die Bekehrung jüdischer Menschen fester Bestandteil der christlichen Lehre war und mithin deren religiöse Differenz nicht als unüberwindbar galt (vgl. Fredrickson 2011: 28). Erst im Antisemitismus wurde jener Assimilationsgedanke über- wunden und der rassistische Kerngedanke von der Unveränderlichkeit des *rassifizierten Anderen* in Bezug auf jüdische Menschen etabliert.

Die zweite Hauptform des modernen Rassismus, die »die Überlegenheit der Menschen weißer Hautfarbe gegenüber schwarzen Menschen behauptet«, habe Fredrickson zufolge seine Wurzeln nicht wie der Antisemitismus im Mittelalter, sondern erst in der frühen Neuzeit (vgl. ebd.: 38). Dies sei darauf zurückzuführen, dass es zwischen Europäer*innen und Menschen aus dem subsaharischen Afrika vor dem 15. Jahrhundert kaum Kontakte gegeben habe, was die Kunstschauffenden jener Zeit jedoch nicht davon abhielt, Schwarze Menschen entweder als »Ungeheuer und Schreckensbilder« oder als »Heilige und Helden« zu imaginieren (vgl. ebd.: 38f.). Diese Ambivalenz in der ästhetischen Repräsentation Schwarzer Menschen löste sich mit Beginn des systematischen Sklavenhandels ab Mitte des 15. Jahrhunderts jedoch weitestgehend auf, als sich mit dem Verkauf versklavter Guineer*innen in Südpotugal die »schwarze Hautfarbe endgültig mit dem Sklavenstatus« verband (ebd.: 43f.). Dies wiederum bildete die unmittelbare Vorgeschichte eines modernen Kolonialismus, wie er im Jahr 1492 mit der »Entdeckungsreise«⁶ des Christopher Kolumbus in Gang gesetzt wurde (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 22).

Kolumbus ist damit wohl der prominenteste Vertreter einer Zeit, in der neben Spanien auch Großbritannien, Frankreich und die Niederlande in das Projekt zur Ausraubung, Unterwerfung und Vernichtung indigener Bevölkerungen v.a. in Nord- und Südamerika sowie Afrika investierten. Vom Ende des 15. Jahrhunderts bis ins 19. Jahrhundert wurden weitere Teile dieser Regionen den Herrschaftsbereichen der konkurrenzbewussten Kolonialländer einverleibt. Historiker*innen schätzen die Zahl der versklavten Afrikaner*innen in dieser Zeit auf bis zu 30 Millionen (vgl. Arndt 2012: 48). Durch den transatlantischen Dreieckshandel mit seinem Austausch von Waffen und Handwerksprodukten, versklavten Menschen und Rohstoffen wurde das rassistische Herrschaftssystem der Europäer*innen nachhaltig institutionalisiert. Dabei überlebten viele Millionen die Deportationen in die karibischen Kolonien nicht.

5 Bühl nennt hier u.a. das durch Papst Innozenz III. 1215 erlassene Zinsannahmeverbot für Christ*innen, das den Stereotyp des »Wucherjuden« begründete sowie die durch das IV. Laterankonzil im selben Jahr angeordneten Bekleidungsvorschrift, welche das Tragen eines sogenannten »Judenrings«, auch »gelber Fleck«, verordnete (vgl. 2017: 86f.).

6 Zu den eurozentrischen Implikationen des Wortes »Entdeckung« siehe Arndt 2012: 45f.

»In der Geschichte des Rassismus stellt der Kolonialismus eine entscheidende neue Phase dar, insofern er eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven etablierte, die sich auf diverse Praxen sowie ein Sendungsbewusstsein stützte, das die eigene kulturelle Überlegenheit sowie die Minderwertigkeit der Kolonisierten propagierte und daraus die Berechtigung für die Eroberung, Ausplünderung und Vernichtung ganzer Reiche sowie die Versklavung der indigenen Bevölkerung ableitete.« (Bühl 2017: 94)

Den hier formulierten Gedanken, dass es der Kolonialismus war, der mittels eines spezifischen »Sendungsbewusstseins« und kulturellen Überlegenheitsanspruchs seine inhumanen Praxen legitimierte, gilt es noch einmal etwas genauer zu betrachten. Denn, was den frühen Kolonialismus des 15. und 16. Jahrhunderts betrifft, konnte dieser noch auf keine kohärenten Rassentheorien zurückgreifen (diese entstanden erst im späten 17. Jahrhundert im Zuge der aufkeimenden Aufklärung). Dennoch gab es erste Entwicklungen in diese Richtung. Um diese zu verstehen, lohnt sich laut Fredrickson der Blick auf Spanien im 16. bis 17. Jahrhundert, wo sich »eine Art Übergang zwischen der religiösen Intoleranz des Mittelalters und dem naturalistischen Rassismus der Neuzeit« (2011: 58) zeigte. Nachdem 1449 im spanischen Toledo durch den Großinquisitor Torquemada die *Estatutos de limpieza de sangre*⁷ verabschiedet wurden, die die Idee des christlichen Universalismus insofern unterließen, als sie zwischen Alt- und Neuchrist*innen⁸ das Trennungskriterium des »reinen Blutes« etablierten (vgl. Bühl 2017: 89f.), konnten fortan religiöse Vorbehalte biologistisch untermauert werden. Der Ausgrenzung, Verfolgung und Vertreibung von konvertierten jüdischen und muslimischen Menschen – so genannten *conversos* bzw. *moriscos* –, die im Zuge der *Reconquista* zur Taufe gezwungen wurden, die man aber dennoch nicht als »richtige Spanier« ansah und daher gesellschaftlich marginalisierte, wurde so legitimierbar.

Was die inhumane Behandlung Schwarzer Menschen in den Kolonien anging, spielte ein anderes Ereignis eine wichtige Rolle, das ebenfalls in Spanien stattfand. Ein halbes Jahrhundert nachdem Kolumbus von Spanien aus in See gestochen war, entspann sich ebendort die sogenannte »Valladolid-Debatte«, die eine Entscheidung darüber einbringen sollte, inwiefern die indigenen Bevölkerungen in den Kolonien als Menschen anzusehen und zu behandeln seien (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 25). Obwohl die streitenden Theologen Sepúlveda, der die Versklavung rechtfertigte, und Las Casas, der sich gegen Gewaltanwendung und für eine friedliche Bekehrung der *indígena* aussprach – was sicherlich auch damit zu tun hatte, dass er die Gräueltaten, die Kolumbus und seine Männer an der indigenen Bevölkerung verübt, mit eigenen Augen gesehen hatte –,⁹ zu keinem Konsens fanden, wurde Las Casas' Standpunkt zur Grundlage der spanischen Politik (vgl. Fredrickson 2011: 54f.). Diese bedeutete jedoch keines-

7 Übersetzt: *Statuten zur Reinheit des Blutes* (vgl. Bühl 2017: 89).

8 Hinter den Statuten des reinen Blutes stand v.a. ein nationalistisches Motiv: »Um im 16. und 17. Jahrhundert ein echter Spanier zu sein, musste man behaupten, rein christlicher Herkunft zu sein.« (Fredrickson 2011: 51; s.a. Bartlett 1996: 292ff.).

9 Auszüge aus Las Casas Berichten über seine Beobachtungen in der sogenannten ›Neuen Welt‹ finden sich u.a. bei Treuer (2012: 29). Las Casas zufolge behandelten die Spanier die Indigenen »not as beasts, for beasts are treated properly at times, but like the excrement in a public square ... Columbus was at the beginning of the ill-use inflicted upon them.«

falls das Ende der von Spanien betriebenen Sklaverei, da Las Casas der Versklavung afrikanischer Menschen nicht widersprach. Die zentrale Frage des Theologenstreits, ob »die Ausbeutung der indigenen Bevölkerung und deren Ausschließung aus der Kategorie ›Mensch‹« gerechtfertigt sei, hatte dabei für das ›westliche‹ Denken weitreichende Folgen (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 26). Denn obwohl es sich bei der Debatte weniger um einen Wissenschafts-, denn um einen Ethikstreit handelte, behandelte sie doch grundlegend die Frage, ob indigene Menschen Vernunft besäßen und mithin als Menschen anzusehen seien oder nicht (vgl. Fredrickson 2011: 53). Hierin deuten sich die Argumentationslinien späterer wissenschaftlich-aufklärerischer Rassentheorien bereits an, von denen einige ihr rassistisches Klassifikationssystem ebenfalls am Merkmal der Vernunftbegabung ausrichteten.

Die religionsphilosophisch legitimierte Versklavung von Afrikaner*innen einerseits sowie die »Verschmelzung von Religion und Rasse« durch die *limpieza de sangre* andererseits bildeten mithin die Grundlagen für ein Denken in nationalistischen Rassenkonstrukten, wie es sich im 18. und 19. Jahrhundert vollends entwickelte (vgl. ebd.: 67). Dabei sei es einerseits der Widerspruch zur christlichen Überzeugung, dass alle Menschen »eines Blutes« seien, gewesen, der eine neue Ideologie der Ungleichheit erforderlich machte. Anderseits verlangten die Gesellschaftsordnungen nachfeudaler Zeit, die eine irdische Gleichheit und die Überwindung des hierarchischen Prinzips einforderten, nach einem neuen Erklärungs- und Legitimationsansatz für das Unterjochen ›nicht-weißer‹ Menschen im fortbestehenden kolonialen Herrschaftssystem (vgl. ebd.: 68f.). Die Rassentheorien der Aufklärung sollten diese liefern.

2.1.1.2 Die Entstehung des ›Rassen-Konzepts

Während noch bis ins 19. Jahrhundert die Überzeugung in Europa verbreitet war, dass sich physische Unterschiede zwischen Menschengruppen durch das Alte Testament erklären ließen (vgl. Banton 2009: 56f.), änderte sich dies mit Beginn der Aufklärung und dem Anbruch der Moderne. Dabei sei es Bühl zufolge eben jenes aufklärerische Denken gewesen, das Begriffe wie N* erfand und das Konstrukt der »schwarzen Rasse« entwickelte (vgl. 2017: 97). Gleiches gilt – dem dialektischen Prinzip des Rassismus entsprechend – auch für die Entstehung von Vorstellungen über eine paneuropäische ›weiße Rasse‹, welche insbesondere durch den Kontakt mit versklavten Menschen in der ›Neuen Welt‹ befeuert wurde (vgl. Fredrickson 2011: 73f.). Auch Memmi legt die »Geburtsstunde des rassistischen Denkens« mit den frühen naturwissenschaftlichen Klassifizierungen des Menschen in höher- und minderwertige ›Rassen‹ zusammen (vgl. 1999: 49). Wer waren nun aber die Urheber*innen wissenschaftlicher Rassentheorien? Und was war deren Inhalt? Wie kommt es, dass sie ausgerechnet im Zeitalter der Aufklärung entstanden und ihre Blütezeit hatten? Und auf welche Weise waren diese Theorien mit dem gesellschaftlichen Leben und insbesondere der expansionistisch-repressiven Politik jener Zeit verkoppelt?

Schaut man in die entsprechende Überblicksliteratur, so finden sich diverse Namen von Naturforschern, Anthropologen, Ethnografen und Philosophen, die sich bemühten, für die Idee von der Existenz und Ungleichheit verschiedener ›Menschenrassen‹ wissenschaftliche Begründungen zu liefern. Zu ihnen zählten u.a. der schwedische Na-

turforscher Carl von Linneé, sein französischer Fachkollege Georges-Louis L. Comte de Buffon, der deutsche Anthropologe Johann Friedrich Blumenbach sowie der französische Mediziner Paul Broca. Aus Richtung der Philosophie wurden ihre Theorien von Überlegungen Voltaires, Jean-Jacques Rousseaus sowie Immanuel Kants¹⁰ und Christoph Meiners' flankiert. Zu den ersten, die den Begriff der ›Rasse‹ dabei auf eine wissenschaftliche Basis stellten, gehört der französische Arzt Francois Bernier, der den Nationalsozialisten als »Begründer der ›Rassenforschung‹« galt und von ihnen ob dieser »Erfolgenschaft« gewürdigt wurde (vgl. Arndt 2012: 59). Er zählt zu den ersten, die eine Neueinteilung der Erde auf Basis von Arten und ›Rassen‹ vorschlug und dabei ausschließlich auf die Verwendung biologischer Merkmale zurückgriff. Die dabei entstehende Taxonomie von ›Menschenrassen‹ (von 1684) war jedoch keinesfalls rein akademisch, sondern von Anfang an der imperialistischen Herrschaftslogik jener Zeit verpflichtet (vgl. Bühl 2017: 36f.). Zu den meistzitierten frühen Rassentheoretikern zählt zudem der schwedische Botaniker Carl von Linneé, der in seiner Schrift *Systema Naturae* (1735) nicht nur eine Klassifikation von Pflanzen und Tieren entwickelte, sondern auch den Begriff *homo sapiens* prägte, welchen er »konzeptuell mit der Annahme verflocht, dass der ›Homo Europaeus‹ den anderen drei ›Rassen‹, die er bestimmte (›rote Amerikaner‹, ›gelbe Asiaten‹ und ›schwarze Afrikaner‹), überlegen sei« (Arndt 2012: 59). Unschwer zu erkennen ist, dass diese Art der Klassifikation keinen rein deskriptiven Charakter hatte, sondern auf die Hierarchisierung von Menschengruppen abzielte. Wie auch in anderen Rassentheorien sollte mit ihr eine Rangfolge wissenschaftlich begründet werden, die mehr von weniger wertvollen Menschen unterschied.

Schaut man in Benedict's historische Abhandlung über die Entwicklung des ›Rasse‹-Begriffs und die Geschichte des Rassismus, so findet sich darin eine knappe Übersicht über die zentralen anatomischen Variablen, anhand derer Menschen in ›Rassen‹ eingeteilt wurden (vgl. 1959: 22ff.). Zu diesen gehören Hautfarbe, Augenfarbe und -form, Haarfarbe und -form, Nasenform, der »cephalische Index«¹¹ sowie die Blutgruppe. Wie Benedict (ebd.: 19) weist auch Arndt darauf hin, dass die Aufklärung nicht nur verschiedene Rassentheorien hervorbrachte, die auf je unterschiedliche biologische Differenzkriterien – sowie deren Kombination – setzten, sondern dass diese sich in ihren Ergebnissen auch erheblich widersprachen. So glaubten einige, zwei ›Rassen‹ identifizieren zu können (z.B. Meiners), andere vier (z.B. Linné und Kant), wieder andere sieben (vgl. Arndt 2012: 59). Während sich der französische Anthropologe Broca der Schädelvermessung widmete, die als »Paradedisziplin der modernen ›Rasselehren‹ galt«, und Kor-

¹⁰ Siehe zur Kants Verwendung des ›Rassen‹-Konzepts u.a. Bernasconi (2009), Piesche (2005) sowie zu seinem höchst ambivalenten Verhältnis zum Judentum Brumlik (2016).

¹¹ Benedict erklärt, was der cephalischen Index misst und lässt dabei keinen Zweifel daran, dass es sich um eine wissenschaftlich unhaltbare, rassistische Kategorie handelt: »The cephalic index is the quotient of the greatest breadth of the head divided by its length [...]. In the long history of the world men have given many reasons for killing each other in war: envy of another people's good bottom land or their herds, ambition of chiefs and kings, different religious beliefs, high spirits, revenge. But in all these wars the skull of the victims on both sides were generally too similar to be distinguished. Nor had the war leaders incited their followers against their enemies by referring to the shapes of their heads. They might call them the heathen, the barbarians, the heretics, the slayer of women and children, but never our enemy Cephalic Index 82.« (1959: 1f.)

relationen zwischen der Bedeutung eines Wissenschaftlers und der Größe seines Gehirns behauptete (vgl. Bühl 2017: 102), prägte sein deutscher Fachkollege Blumenbach¹² den – später auch in US-Volkszählungen¹³ – verwendeten Begriff des Kaukasiers, der ihm im Vergleich zu anderen ›Rassen-Vertreter*innen als besonders schön galt (vgl. Fredrickson 2011: 78).

Stellt man die Frage, wie es dazu kommt, dass ausgerechnet im Zeitalter der Aufklärung, das gemeinhin mit Werten wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Rationalität assoziiert wird, die Ungleichheit und Ungleichwertigkeit von Menschengruppen akademisch behauptet werden konnte, so liefert Miles eine aufschlussreiche Erklärung (vgl. 1999: 15). Mithin zeichnete sich das Denken des 17. und 18. Jahrhunderts ihm zufolge durch Versuche aus,

»die Natur und die Welt der Menschen zu klassifizieren, mit dem Ziel, sie verstehen und erklären zu können. In dem Moment aber, wo die Klassifizierung zentral wurde, kam ein Bewertungssystem hinzu. Der wissenschaftliche Rassismus des 19. Jahrhunderts ist das archetypische Ergebnis dieser Entwicklung. Archetypisch deshalb, weil Menschen in genau der gleichen Weise vom wissenschaftlichen Denken klassifiziert wurden, wie das mit der Natur [...] geschah.« (Ebd.)

Das Kategorisieren, Unterscheiden und Bewerten, wie es für das aufklärerischen Denken typisch war, wurde dabei von einem eurozentrischen Blick dominiert, der die Fähigkeit zum Fortschritt, zur Zivilisiertheit und zum rationalen Denken allein aufseiten der europäischen Gesellschaften verortete (vgl. Piesche 2005: 33). Dabei deklarierte dieser Diskurs Afrikaner*innen nicht nur als »unmündig und unerreichbar für die Werte der Aufklärung«, sondern befand sich »im Umkehrschluss [auch] als nicht zuständig für sie« (Arndt 2012: 60). Die Unmöglichkeit, das ausbeuterische System von Kolonialismus und Sklavenhandel mit den im 18. und 19. Jahrhundert aufkommenden Idealen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität in Einklang zu bringen, machte letztlich eine eigene Rechtfertigungsideologie erforderlich (vgl. Arndt 2005b: 341), die ihm die akademische Wissensproduktion jener Zeit bereitwillig lieferte.

12 Fredrickson bezeichnet Blumenbachs Rassentheorie als »Degenerationstheorie«, da dieser davon ausging, dass es sich bei den Kaukasien um die »ursprüngliche Rasse« handelte, von der sich die anderen mittels Degeneration evolutionär abgespalten hätten (vgl. 2011: 78f.). Anhand dieser Begründungszusammenhänge wird deutlich, wie sehr die aufklärerischen Rassentheorien der verbreiteten – und politisch umgesetzten – Überzeugung von der Überlegenheit der ›weißen Rasse‹ in die Hände spielten.

13 Der US-Census arbeitet bis heute mit verschiedenen ›race-‹Kategorien, die laut eigener Definition als »sociopolitical constructs« und mithin nicht in einem biologischen, anthropologischen oder genetischen Sinne verstanden werden. Dabei sind in den vorgegebenen Items »racial and national origin or sociocultural groups« berücksichtigt. Die Zuordnungen basieren auf Selbstaussagen; seit dem Census 2000 sind bei dieser Frage Mehrfachzuordnungen möglich (vgl. United States Census 2018; US Census Bureau o.J.).

2.1.2 Konzeptualisierungen des Rassismus-Begriffs

Auch wenn der historische Überblick über die Entstehung und wissenschaftliche Fundierung des ›Rassen-‹Konzepts allenfalls schlaglichtartig ausfallen konnte, sollte er doch ein erstes Verständnis für die strukturellen Verflechtungen und geschichtlichen Kontinuitätslinien zwischen der akademischen Wissensproduktion insbesondere des 18. und 19. Jahrhunderts, dem praktisch-gesellschaftlichen Umgang mit *rassifizierten* Personen und Personengruppen sowie heutigen Formen von Rassismus als »machtvolle[m] Ideensystem« (Mecheril & Scherschel 2009: 39) vermittelt haben.

An die bisherigen Ausführungen soll nun eine Konzeptualisierung des Rassismus-Begriffs angeschlossen werden, die in der Lage ist, sowohl dessen *strukturelle* und *institutionelle* als auch dessen *diskursive* und *subjektive* Erscheinungsformen (vgl. Attia 2013: 6) abzubilden. Dabei sollen vom Individuum aktualisierte rassistische Interpretationsmuster, wie sie im alltäglichen Sprechen über ›Muslim*innen‹ als *rassifizierte Andere* zum Ausdruck kommen, ebenso erfasst werden, wie die gesellschaftlich-strukturellen Rahmenbedingungen und diskursiven Wissensumwelten, in denen jene alltagskommunikativen Bedeutungsproduktionen realisiert werden. Rassismus, das werden die anschließenden Ausführungen zeigen, kann als sinnstiftendes, historisch tradiertes sowie strukturell verankertes Wissen über Personen als *rassifizierte Andere* verstanden werden. »Rassistische Ideologeme existieren« damit also nicht »als Einzelurteile oder singuläre Aussagen, sondern sie stehen in einem Zusammenhang mit gesamtgesellschaftlichen Vorgängen« (Scherschel 2006: 30). Daher muss Rassismus notwendigerweise als holistisches Phänomen verstanden werden, das »unsere ganze Lebensweise« durchdringt (vgl. Rommelspacher 1995: 22). Der angestrebte theoretische Rahmen dieser Arbeit wird versuchen, diesem Anspruch gerecht zu werden.

Die nachfolgende Darstellung verschiedener Rassismuskonzepte hat sowohl einen deskriptiven als auch einen erörternden Charakter. Ziel ist es, einen Rassismusbegriff herauszupräparieren, der dem Gegenstand und Erkenntnisinteresse dieser Arbeit gerecht wird. Beginnend mit dem klassischen Rassismusbegriff nach Robert Miles soll dieser sukzessive erweitert und auf das vorliegende Forschungsvorhaben angepasst werden. Neben Überlegungen zum kulturellen Rassismus – auch als *Neo-Rassismus* oder *Rassismus ohne Rassen* bezeichnet – werden die Begriffe *Alltagsrassismus* sowie *antimuslimischer Rassismus* definiert und diskutiert. Ziel ist es, ein theoretisches Verständnis von alltagsrassistischen Bedeutungsproduktionen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ zu entwickeln, wie sie im Ergebnisteil dieser Arbeit dann empirisch fundiert werden können.

2.1.2.1 Robert Miles' Rassismus-Begriff

Eine der systematischsten Rassismustheorien stammt vom britischen Soziologen Miles (1991) und ist das Ergebnis einer kritischen Auseinandersetzung mit vorhergehenden Theorie-debatten um diesen Begriff. Seine präzise Begriffsbestimmung ist für die Analyse rassistischer Kommunikationsmuster von nicht geringer heuristischer Bedeutung, wobei auch neuere Rassismustheorien von ihm inspiriert sind (vgl. Kalpaka & Räthzel 2017; Terkessidis 1998, 2004). Trotzdem bei Miles die biologistische Form des Rassismus

im Zentrum steht, bei dem Menschen anhand physischer Merkmale zunächst in ›Rassen‹ eingeteilt und dann pauschal abgewertet werden – kultur- und religionsbezogene Negativzuschreibungen, wie sie für den antimuslimischen Rassismus typisch sind, also nur am Rande Beachtung finden – kann sein Begriff zum nachfolgend aufgebauten Rassismus-Konzept doch einiges beitragen. Der vorliegenden Arbeit liefert er ein klar strukturiertes Rassismusverständnis, dessen zwei Momente der *Rassenkonstruktion* und *pauschalen Herabsetzung* die Identifikation von rassistischen Kommunikationsmustern einerseits ermöglichen – gleichzeitig aber auch einschränken. Während seine Begriffsbestimmung den Forschungsblick für andere exkludierende Wissenskomplexe wie Nationalismus, Sexismus, Sozialdarwinismus etc. sensibilisiert, indem er sie von einer rassistischen Unterscheidungsdimension abgrenzt, verengt er ihn gleichzeitig, wenn es um die empirische Erkennbarkeit von nicht-explizit abwertenden Formen rassistischer Veränderung geht. Er soll daher im Verlauf der theoretischen Rahmung durch andere Rassismustheorien ergänzt werden.

Miles' Arbeit folgt dem klassischen Aufbau theoretischer Erörterungen. Zunächst nimmt er eine kritische Bestandsaufnahme etablierter Rassismustheorien vor, mit dem Ziel, deren terminologische und konzeptuelle Unschärfen offenzulegen. Anschließend entwickelt er einen eigenen, analytisch hergeleiteten Rassismusbegriff, dessen heuristische Tragweite er anschließend an ausgewählten historischen Beispielen überprüft. Rassismuskonzepte neuerer Provenienz, deren »explanatorische Reichweite« nicht nur »bildliche Vorstellungen und Behauptungen« umfassen, sondern auch auf »Praxisformen, Verfahrensweisen und Ergebnisse« sozialen Handelns ausgedehnt wurden, will er begrifflich präzisieren (Miles 1991: 9). Rassismus als Analysekonzept solle dabei ausschließlich der Erklärung *ideologischer* Phänomene vorbehalten sein, seine praktischen Erscheinungsformen will er nicht berücksichtigen. Ausgehend von dieser Zielsetzung versucht er sich daran, »die Parameter einer solchen Ideologie zu bestimmen« (ebd.).

Die Rassenkonstruktion

Miles' Rassismuskonzept setzt sich aus zwei Kernelementen zusammen: dem *deskriptiven* Moment der Rassenkonstruktion und dem *evaluativen* Moment der pauschalen Herabsetzung (vgl. ebd.: 105, 112). Rassenkonstruktion, im englischen Original als »racialization« bezeichnet, wird als eigenständiger, nach spezifischen Regeln funktionierender Klassifikationsprozess eingeführt.

»Ich verwende [...] den Begriff der Rassenkonstruktion für jene Fälle, in denen gesellschaftliche Beziehungen zwischen Menschen durch die Bedeutungskonstruktion biologischer Merkmale dergestalt strukturiert werden, dass sie differenzierte gesellschaftliche Gruppen definieren und konstruieren. Die als Bedeutungsträger ausgewählten Merkmale haben eine geschichtliche Variationsbreite; für gewöhnlich sind es sichtbare somatische Eigenschaften, aber auch unsichtbare (fiktive oder reale) biologische Eigenschaften sind zu Bedeutungsträgern geworden.« (Miles 1991: 100f.)

Typischerweise machen sich rassistische Klassifikationen an visuell wahrnehmbaren Schlüssel-codes fest, die die Identifikation des ›rassisches Anderen‹ schnell und effektiv machen. Die Grundlage der Rassenkonstruktion bildet dabei ein doppelter Selektionsprozess. Zunächst werden allgemeine Merkmale »als Mittel der Klassifizierung und

Kategorisierung ausgewählt«, um dann diejenigen zu bestimmen, welche fortan »eine angenommene Differenz zwischen Menschen« bezeichnen sollen (Miles 1989: 354). Unschwer zu erkennen ist, dass es sich hierbei um eine analytische Trennung handelt. Sie verweist auf den pragmatischen Charakter der ausgewählten Merkmale, die einen Menschen in rassistischer Vorstellung zum Vertreter einer »Rasse« machen. Der biologische Rassismus operiert dabei insbesondere mit einer konventionellen Einteilung menschlicher Hautfarben, deren Bedeutungszuschreibungen arbiträr, aber nicht willkürlich sind.¹⁴ So ist etwa die Assoziation von »schwarz« mit dem Bösen und Wilden als Bestandteil kollektiv geteilter Farbsymboliken seit Jahrhunderten¹⁵ mit der Vorstellung von »Menschenrassen« verflochten (vgl. Rattansi 2007: 17, 28).

Der ideologische Knackpunkt der Rassenkonstruktion zeigt sich nun in der starren Verkettung von biologischen Merkmalen mit spezifischen kulturellen Praxen. Deinen Funktion ist es, den so konstruierten »Menschenrassen« vermeintlich typische Verhaltensweisen und Eigenschaften zuordnen zu können. Dies hat zweierlei Konsequenzen: Erstens wird soziales Handeln damit biologisiert, da es als natürlicher Ausfluss »rassischer« Zugehörigkeiten begriffen wird. Zweitens wird die Welt zu einem Ort, an dem jedes Individuum eindeutig einer spezifischen Gruppe zugeordnet werden kann (vgl. Miles 1989: 354) – und sämtliche Attribute, die jener Gruppe zugeschrieben werden, werden auch auf das Individuum übertragen.

Der Prozess der Rassenkonstruktion beschränkt sich allerdings nicht auf die Konstruktion eines »rassisches Anderen«, sie hat auch einen Effekt auf die Selbstwahrnehmung derjenigen, die rassistisches Wissen aktualisieren. Dabei finden dieselben Kriterien, die zur Bestimmung des »Anderen« eingesetzt werden, auch für die Definition der eigenen Identität Anwendung. Aus diesem Grund bezeichnet Miles rassistische Bedeutungskonstruktionen als »dialektischen Prozess« (vgl. 1991: 101).¹⁶ Während also euro-

14 Die Arbitrarität verdeutlicht Arndt: »Noch mehr als die Farbe des Haares ist die Farbe der Haut individuell tagtäglichen Schwankungen unterworfen, in Abhängigkeit innerer Erregungszustände, Erkrankungen, Sonneneinwirkungen etc. Und weil etwa die Haut von Weißen alle möglichen Nuancierungen zwischen rosa, olive und diversen Beige- und Brauntönen zeigen kann, bedarf es doch einer hohen Abstraktionskunst, Menschen als Weiße zu beschreiben und sie klar zum Beispiel von »Gelben«, »Schwarzen« oder »Roten« abzusetzen. [...]. Letztlich gibt es ebenso viele »Hautfarben« wie es Nasenformen und Gesichtskonturen gibt – annähernd unendlich viele. Deswegen mündet die Frage »Wie viele Hautfarben gibt es?« in die Frage: »Warum sehen wir eigentlich Hautfarben?« Wir sehen sie, weil uns beigebracht wurde, »Rassen« zu sehen, und »Hautfarbe« dabei – im Verbund mit anderen körperlichen Konstitutionen sowie kulturellen und religiösen Merkmalen – eine wichtige Rolle zugewiesen wird. Anders ausgedrückt: »Hautfarben« sind *nicht* von Natur aus sichtbar, sondern wir sehen sie, weil Rassismus dieses Sehen erfunden und instrumentalisiert hat« (Arndt 2012: 18f., Herv.i.O.).

15 In Kap. 2.1.1 wurden verschiedene historische Kontexte, in denen die Idee menschlicher »Rassen« entwickelt und wissenschaftlich legitimiert wurde, bereits eingehend dargestellt.

16 Die Idee, dass Rassenkonstruktionen nach dialektischem Prinzip funktionieren, ist kein Alleinstellungsmerkmal soziologischer Konzeptionen wie der von Miles. Auch Konzepte sozialpsychologischer Provenienz haben die Reziprozität von Selbst- und Fremdbildern zum Gegenstand. So etwa die Begriffe *Hetero-* und *Autostereotyp* sowie die von Tajfels entwickelte Theorie der sozialen Identität (vgl. Tajfel & Turner 1979), die beide auf die Wechselwirkungen zwischen kollektiven Wir- und ebenfalls sozial geteilten Fremdbildern abheben. Im Bereich der Postkolonial Studies erlangte das Phänomen unter dem Begriff *Othering* weitreichende Bekanntheit. Zu verstehen ist er als

päische Kolonisatoren Menschen in Afrika als ›schwarz‹ klassifizierten, wählten sie für sich selbst den größtmöglichen Kontrast, die ›weiße‹ Hautfarbe, und erschufen so ein geschlossenes Bedeutungssystem (vgl. ebd. 31–35, 101). Die erbarmungslose Totalität dieses Systems zeigt sich darin, dass es die Selbstwahrnehmung kolonisierter Subjekte miteinschloss, insofern jene die Idee der eigenen ›Rasse‹-bedingten Unterlegenheit übernahmen (vgl. Fanon 2008 [1952]).

Hier deutet sich bereits an, dass Objekte und Inhalte dialektischer Rassenkonstruktionen durchaus nicht universeller Natur, sondern in spezifische historische Kontexte eingelassen sind. Neben Miles (1999: 10) betonen auch andere Rassismusforscher*innen die Kontextabhängigkeit von Rassismus (Rommelspacher 1995: 39–54). Wen wir also als ›Anderen‹ wahrnehmen, d.h. als unser vermeintlich spiegelbildliches Gegenüber, ist bedingt durch die soziale, politische und historische Verortung unseres Blickes. Die hiermit angesprochene inhaltliche Flexibilität des Rassismus wurde oben in historischer Perspektive bereits schlaglichtartig beschrieben. In synchroner Perspektive zeigen sich ebenfalls symbolische Variationen, wie z.B. Scherschel (2006) im Vergleich milieuspezifischer rassistischer Alltagsdiskurse nachweisen konnte. Die inhaltliche Variabilität des Rassismus ist in der Rassismusforschung also unbestritten. Ableiten lässt sich aus ihr die Notwendigkeit, Rassismus stets in seinen historischen, politischen und sozialen Kontexten zu betrachten (vgl. Hall 1989a: 917).

Wir fassen zusammen: Mittels Rassenkonstruktion wird dem Rassismus als totalitäres Gedankengebäude ein pseudo-empirisches Fundament gelegt. Auf Basis ausgewählter (biologischer) Merkmale werden Menschen zu Gruppen zusammengefasst und als ›Rassen‹ konstruiert. Jene Merkmale fungieren dabei als »sichtbares ›Beweismaterial« (Balibar 1992: 25), ohne das die rassistische Vorstellung von der Existenz unterschiedlicher ›Menschenrassen‹ ins Leere griff. Die Praktikabilität von Rassismus als Alltagswissen – wie es in dieser Arbeit von besonderem Interesse ist – kommt mithin dadurch zustande, dass er sich ohne großen Aufwand, schnell und effektiv, überprüfen lässt. Was wir mit unserem bloßen Auge erkennen können, gilt uns leicht als Beweis für die Wahrheit. Dies erklärt auch die besondere Bedeutung »der körperlichen Stigmata« (ebd.) für das Symbolsystem des Rassismus, wie am Beispiel der Hautfarbe deutlich werden konnte. Weil verschiedene Hautfarben visuell wahrnehmbar sind und Hautfarbe (auch heute noch) rassistisch kodiert ist, wird sie – nicht nur in Alltagskontexten – entsprechend »entschlüsselt«, auch wenn jene Theorien wissenschaftlich längst widerlegt sind. Für das Dekodieren des islamischen Kopftuches greift nun dasselbe Prinzip, auch wenn es sich selbstverständlich nicht um ein biologisches Merkmal handelt. Hier deutet sich an, dass die theoretische Einschränkung von Miles auf biologische Merkmale zu eng gefasst ist und konzeptueller Erweiterungen bedarf.

Bevor wir uns diese vornehmen, wollen wir Miles' Argumentation zunächst jedoch noch ein wenig weiterverfolgen. Im nächsten Schritt werden wir die Spezifika rassisti-

›komplexer Prozess des Fremd- oder Different-Machens, der über eine dualistische Logik funktioniert, an dessen Ende ›die Anderen‹ vis-à-vis dem ›abendländischen Selbst‹ stehen‹ (Castro Varela & Dhawan 2007: 31). In Bezug auf orientalistische, antiarabische und muslimfeindliche Fremdbilder wurde er von Edward Said insbesondere in dessen Hauptwerk *Orientalismus* (1994) ausführlich behandelt.

scher Ideologien *ex negativo* betrachten, d.h. nachzeichnen, was Rassismus Miles zufolge nicht umfasst. Im Brennpunkt steht dabei der Begriff der *Ausgrenzungspraxen*.

Ausgrenzungspraxen

Der Terminus *Ausgrenzungspraxen* bezeichnet die Benachteiligung von Personen in ihrem Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen und Leistungen aufgrund ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen Gruppenzugehörigkeit. Zudem solle von Ausgrenzung gesprochen werden, wenn eine Gruppe »in der Hierarchie der Klassenverhältnisse systematisch über- oder unterrepräsentiert ist« (1991: 103). Drei konkrete Eigenschaften des Begriffs lassen sich mit Miles benennen:

Erstens gingen diesen Praxen des Ausschlusses und der Diskriminierung¹⁷ nicht notwendigerweise rassistische Zuschreibungen voraus. Personen könnten ebenso gut aufgrund ihres Geschlechts, ihres Alters, ihres Einkommens oder Lebensstils usw. benachteiligt werden – sowie aufgrund einer Verbindung aus mehreren dieser Faktoren. Rassistische Wissenskomplexe sollten folglich in der Analyse von Diskriminierungspraxen nicht rundweg vorausgesetzt werden (vgl. ebd.: 104).¹⁸ *Zweitens* sei es unerheblich, ob Ausgrenzungen intentional herbeigeführt oder versehentlich verursacht wurden. Ob es nun »kalkulierte Versuche der Herstellung von Ungleichheit« sind oder deren »unbeabsichtigtes Resultat« (ebd.: 105), stets solle von Ausgrenzungspraxen und nicht von Rassismus gesprochen werden. Individuelle Motive werden in diesem Begriffsverständnis ebenso suspendiert wie rationale Handlungsentwürfe, Affekte oder Rollenroutinen. *Drittens* seien Ausgrenzungspraxen, ähnlich wie schon der Prozess der Rassenkonstruktion, als dialektisch zu bezeichnen, da sie bestimmte Menschen nicht nur exkludieren,

17 Die Antidiskriminierungsstelle des Bundes definiert Diskriminierung als »Benachteiligung aus rassistischen Gründen oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität« (ADB 2017a). Eine Definition, die den Aspekt ungleicher gesellschaftlicher Machtverhältnisse betont, liefert Attia (2013: 6): Ihr zufolge sollte »nur dann von Diskriminierung die Rede [sein], wenn eine Differenzierung in einem sozialen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Kontext getroffen wird, der von Macht durchzogen ist in einer Weise, die Personen entlang dieses spezifischen Unterscheidungsmerkmals benachteiligt.« Personen, die durch diese Verhältnisse privilegiert werden, können mithin nicht von Diskriminierungen betroffen sein. Siehe dazu das anschauliche – wenn auch in einem eher populärwissenschaftlichen Zusammenhang veröffentlichte – Beispiel von Eddo-Lodge (2018: 89). Darüber hinaus findet der Begriff auch in sozialpsychologischen Ansätzen Be rücksichtigung. Dovidio und Gärtner (1986:3) etwa definieren Diskriminierung wie folgt: »Whereas prejudice is an attitude, discrimination is a selective unjustified negative behaviour toward members of the target group.« Wie für die sozialpsychologische Forschungstradition nicht unüblich wird das Phänomen der Diskriminierung hier auf seine subjektiven Dimensionen reduziert, indem es lediglich als Einstellungsphänomen bzw. als diskriminierende Handlung konzeptualisiert wird. Die strukturell-gesellschaftlichen Dimensionen von Diskriminierung sowie ihre institutionellen Erscheinungsformen finden keine Berücksichtigung.

18 Miles selbst führt als Beispiel die überdurchschnittlich hohen Arbeitslosenzahlen männlicher Jugendlicher westindischer Herkunft in Großbritannien ins Feld. Die Tatsache, dass diese in einem Segment des Arbeitsmarktes tätig sind, das besonders häufig von »Rationalisierungsmaßnahmen« betroffen ist und dies mithin als Begründung für die überdurchschnittlichen Arbeitslosenzahlen gelten kann, stellt für Miles ein plausibleres Argument dar, als es eine Diskriminierung aufgrund ihrer Hautfarbe oder Herkunft sei (vgl. Miles 1991: 104).

sondern andere gleichzeitig inkludieren. Beides seien zwei »unterschiedliche Momente ein- und desselben Handlungsprozesses« (ebd.).

Mit dieser zusätzlichen Begriffsbestimmung will Miles sein Rassismuskonzept größtmöglich schärfen: Alles, was sich unter Ausgrenzungspraxen subsumieren lässt, soll als eigenständiges Phänomen betrachtet werden und muss daher nicht ins Kernkonzept integriert werden. Dabei ist das zugrundeliegende *Praxis*-Verständnis von einer klaren Trennung zwischen Ideen und Handlungen gekennzeichnet, wie sie von (neo)-marxistisch inspirierten Rassismustheorien eher abgelehnt wird. Ausgrenzungspraxen werden bei Miles als Handlungen und Prozesse konzeptualisiert, die von geistigen Gebilden wie Wissen, Ideen oder Überzeugungen entkoppelt sind. Vor dem Hintergrund einer wissenssoziologischen Fundierung, wie sie später noch hergeleitet und im Kontext dieser Arbeit angewandt wird, erscheint diese analytische Trennung allerdings wenig zielführend.

Deshalb soll Miles Ausgrenzungsbegriff¹⁹ hier nicht ignoriert, sondern ins zu entfaltende Rassismuskonzept integriert werden. Auch wenn die konzeptuelle Trennung von Ideen und Praxen dabei nicht übernommen wird, überzeugt Miles' inhaltliches Verständnis von Ausgrenzungspraxen doch aus folgendem Grund: Seine rigide Unterscheidung zwischen rassistischen Ideen und konkreten Ausgrenzungspraxen schärft den analytischen Blick für weitere Exklusionsideologien, die dem Rassismus in ihren essentialistischen Kategorisierungen zwar strukturell ähneln, letztlich jedoch a) andere soziale Gruppen adressieren (Türk*innen, von Armut Betroffene, Frauen etc.), b) mit eigenen Legitimationslogiken operieren (nationalistisch, neoliberal, sexistisch etc.), c) an spezifische Ungleichheitsstrukturen gekoppelt sind (z.B. Staatsbürgerschaftsrecht, kapitalfreundliche und geschlechterstereotype Steuerpolitik) sowie d) ihrerseits eigene historische Entwicklungen vollzogen haben (Arbeitsmigration, Hartz-IV-Reform, Frauenrechtsbewegung etc.). Mit rassistischen Wissenskomplexen gehen sie nicht selten besondere Verbindungen ein, was sich etwa am Phänomen des *intersektionalen Rassismus* zeigt. Dieser bezeichnet »mehrdimensionale Diskriminierungserfahrungen« (Adusei-Poku 2012: o.S.) von Menschen, die verschiedene minoritäre Identitätsbezüge innehaben bzw. von entsprechenden Zuschreibungen betroffen sind, wie es etwa bei einer Schwarzen Frau der Fall wäre.

Nichtsdestotrotz wird es notwendig sein, das Verhältnis von Rassismus und Ausgrenzungspraxen mit Verweis auf andere Rassismustheorien neu zu bestimmen, legen

19 Miles' Verwendung des Begriffs ist selbst nicht ganz einheitlich. An anderer Stelle spricht er von Ausgrenzungspraxen, um das Phänomen Rassismus zu erläutern. Das lässt darauf schließen, dass die beiden Phänomene doch enger zusammenhängen, als es Miles in seiner Theorie sehr formell beschreibt. In einem Interview über die Geschichte des Rassismus antwortet Miles auf die Frage, was die Ideologie des Rassismus ausmache: »In unseren europäischen Gesellschaften, aber auch außerhalb davon, findet man Menschen, die Opfer einer ganzen Reihe von Ausgrenzungspraktiken sind. Diese Ausgrenzungspraktiken werden hervorgerufen oder nachfolgend gerechtfertigt durch eine Anzahl von Argumenten und Glaubensvorstellungen, die zum Teil öffentlich formuliert werden, zum Teil aber immer unausgesprochen bleiben. Die daraus resultierenden Realitäten für Menschen [...] sind der wichtigste Bezugspunkt, um die Idee und das Konzept von Rassismus überhaupt zu verstehen.« (1999: 9)

die noch folgenden wissenssoziologischen Vorüberlegungen doch ein integriertes Begriffsverständnis nahe. Bevor wir uns diesen *Modifikationen* zuwenden, wollen wir zunächst noch erläutern, was eigentlich den Kern des Rassismusbegriffs von Miles ausmacht – dessen *ideologischer Gehalt*.

Rassismus als Ideologie

Wie wir nun wissen, möchte Miles Rassismus von jeglichen praktischen Ausformungen isolieren und ausschließlich als »repräsentationales Phänomen« begreifen (vgl. Miles 1991: 105). Zudem untergliedert er ihn in die Kernelemente Rassenkonstruktion und Negativbewertung; ersteres wurde bereits ausführlich dargestellt. Um nun von einer rassistischen Ideologie sprechen zu können, muss der Vorstellung von einer unveränderbaren, homogenen Menschengruppe (»Rasse«) noch das Moment pauschaler Herabsetzung hinzugefügt werden. Durch dieses werden zuvor fixierte Gruppeneigenschaften mit Negativattributen aufgeladen und als Bedrohung für die Eigengruppe präsentiert (vgl. ebd.: 106).

Auch rassistische Ideologien zeichnen sich dadurch aus, dass sie in dialektischer Weise die negativen Eigenschaften des »Fremden« zum Spiegel der eigenen positiven Charakteristika machen (vgl. ebd.). Sie können mithin zur Aufwertung des Selbst im Kontext spezifischer Gruppenzugehörigkeiten funktionalisiert werden. Zudem muss in der Analyse rassistischer Ideologien deren alltagsweltliche Praktikabilität berücksichtigt werden: Rassismus dient dazu, die beobachtete Welt erklärbar zu machen; mit ihm werden »kausale Interpretationen« konstruiert, die Wahrgenommenes ordnen und sinnhaft werden lassen (vgl. ebd.: 107). Rassistische Ideologien können eingesetzt werden, um erfahrene Konflikte zu lösen, etwa den Konflikt zwischen den eigenen liberalen Grundwerten und dem Bedürfnis nach einer feststehenden nationalen Identität. Rassistische Erklärungs- und Deutungsmuster können hier dabei helfen, Gedanken und Gefühle der Abwehr zu rationalisieren und zu legitimieren.

Trotz dieses Verständnisses von Rassismus als ordnende, produktive Kraft, geht Miles davon aus, dass es sich bei ihm im Kern um eine falsche Erklärungsweise handelt. Zwar setzt er voraus, dass rassistische Wahrnehmungen je nach Klassenlage variieren, dass es also einen Unterschied macht, ob sich eine Person aus der Arbeiterklasse ihre prekären wirtschaftlichen Verhältnisse erklären will und Migrant*innen als »Sündenböcke« wählt oder ob eine Person aus dem aufgeklärten Bürgertums ihre postkolonialen Herrschaftsansprüche rechtfertigen möchte. Die sich hier andeutende Idee einer sozialen Verortung des Wissens denkt Miles jedoch nicht konsequent zu Ende. Indem er Rassismus gleichzeitig als »falsche Lehre« bezeichnet, legt er implizit nahe, dass es ein klassenspezifisches bzw. klassenübergreifendes wahres Wissen über den »Anderen« gebe – ein Widerspruch, den spätere Rassismustheorien zugunsten eines konstruktivistischen Ideologieverständnisses aufzulösen versuchen (vgl. Kap. 2.1.2.4).

Zusammenfassung & Verknüpfung

Miles' Rassismustheorie lässt sich als Theoretisierung der klassischen Elemente rassistischen Denkens bezeichnen: »a positioning of the self as superior, an accounting of the relationship between self and 'the other', and an explicit reference to color as a key

marker of difference» (Downing & Husband 2005: 3). Er trennt zwischen deskriptiver und evaluativer Bedeutungskonstruktion (Rassenkonstruktion und Herabsetzung) und will Rassismus ausschließlich ideologischen Erscheinungsformen vorbehalten wissen. Mit Blick auf unseren Forschungsgegenstand erscheint nun jedoch eine theoretische Erweiterung des klassischen Modells von Miles notwendig.

Zu diesem Zweck sollen nachfolgend neuere Rassismustheorien Berücksichtigung finden, deren Erörterung dazu beiträgt, das eingeführte Modell an das vorliegende Erkenntnisinteresse anzupassen. Dabei handelt es sich konkret um Colette Guillaumins Idee eines *synkretistischen Rassismus* (1992), Etienne Balibars Konzept des *Neo-Rassismus* (1992) sowie den von Stuart Hall geprägten Begriff des *Rassismus ohne Rassen* (1989a). Jedes der drei Modelle weist einen eigenen konzeptuellen Schwerpunkt auf: 1) Während Guillaumin das Bedeutungsspektrum des Begriffs ›Rasse‹ erweitert, sodass auch kulturalistische und religionszentristische Rassismen subsumiert werden können, 2) sensibilisiert Balibar für einen Rassismus neueren Typs, der weniger mit plakativen Abwertungen als mit Differenzbetonungen operiert. 3) Hall schließlich legt seinem Rassismusbegriff ein Ideologie- und Praxisverständnis zugrunde, dass sich am Begriff des Diskurses bricht und mithin repräsentationale nicht von praktischen Erscheinungsformen trennt.

Die hier angestrebte konzeptuelle Erweiterung des Rassismuskonzeptes von Miles soll mittels benannter Modelle systematisch in drei Schritten erfolgen: In einem ersten Schritt wenden wir uns dem Konzept der Rassenkonstruktion zu, um dessen analytisches Potential mithilfe Guillaumins auf andere Formen essentialistischer Gruppenzuschreibungen, etwa kulturalistische Essentialisierungen, wie sie der antimuslimische Rassismus kennt, auszuweiten. Im Anschluss gehen wir unter Rückgriff auf Balibar der Frage nach, ob Rassismus notwendigerweise eine Abwertung des ›Anderen‹ beinhalten muss und inwiefern ein differentialistisch operierender Rassismus (wie ihn Balibar beschreibt) nicht für das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit von ebenso großer analytischer Relevanz ist. Schließlich plädiert Hall für einen Rassismusbegriff, der zwar ebenfalls ideologietheoretisch verortet ist (wie bei Miles), dessen ideologischer Gehalt allerdings stets in Verbindung mit seinen praktischen Erscheinungsformen gedacht wird. Auf Basis dieser letzten Modifikation wird es letztlich auch möglich sein, Rassismus als Wissen im Sinne der phänomenologischen Wissenssoziologie zu konzipieren, wie es die theoretische Grundlegung dieser Arbeit vorsieht.

2.1.2.2 Synkretistischer Rassismus – Rassenkonstruktion ohne ›Rasse‹

Die französische Soziologin und Feministin Guillaumin entwickelt in ihrem Aufsatz *RASSE. Das Wort und die Vorstellung* (1992) einen flexibleren Rassismusbegriff, den sie von der biologistischen Verengung früherer Konzepte befreit. Sie wählt dazu eine semiologische Perspektive, die es ihr erlaubt, zwischen Wort- und Vorstellungsebene des Begriffs ›Rasse‹ zu unterscheiden. Angelehnt scheint diese Differenzierung an die strukturalistische Zeichentheorie Ferdinand de Saussures, der sprachliche Zeichen als konventionelle Verbindungen aus einem Signifikat, der Vorstellung von einem Objekt, und dem Signifikant, dessen materielles Zeichen versteht (vgl. Saussure 2013). Diese Unterscheidung ist auch für den Begriff der ›Rasse‹ und mithin für Guillaumins Rassis-

muskonzept erhellend, auch wenn sie selbst nicht auf jene sprachtheoretischen Herleitungen eingeht. Wir wollen Saussures wegbereitende Zeichentheorie am Ende der folgenden Ausführungen noch einmal aufgreifen.

Guillaumin erörtert zunächst die Bedeutungen des Wortes ›Rasse‹, das ein besonderes Spannungsverhältnis kennzeichnet: »Es gibt kein einfacheres Wort als das Wort ›Rasse‹, und es gibt keine komplexere und schillerndere Idee als diejenige der Existenz von Rassen innerhalb der menschlichen Gattung.« (Guillaumin 1992: 161) Diese Banalität des Wortes einerseits und dessen hochkomplexer Ideengehalt andererseits machen seinen besonderen soziosemiotischen Charakter aus, also die Art und Weise, wie sich in ihm gesellschaftliche Wirklichkeit sprachlich objektiviert (vgl. Berger & Luckmann 2013). So präsentiere er sich laut Guillaumin etwa in Alltagsdiskursen als einfach und selbstverständlich, sodass jeglicher Zweifel an ihm absurd erscheine (vgl. 1992: 162). Dabei sei das Wort alles andere als neutral. Vielmehr handele es sich um ein »Bedeutungskonzentrat«, das politische und theoretische Interessen²⁰ birgt. Dies zeigt sich etwa daran, dass trotzdem der offizielle Gebrauch des Wortes ›Rasse‹ mittlerweile fast gänzlich aus politischen und wissenschaftlichen Diskursen verschwunden ist, sein rassistischer Bedeutungsgehalt dennoch ungehindert fortbesteht (vgl. ebd.: 162, 169, 171).

Was versteht Guillaumin nun aber unter »Bedeutungskonzentrat« und inwiefern lässt sich mit ihrem Konzept der Prozess der Rassenkonstruktion, wie Miles beschreibt, analytisch erweitern? Wir wenden uns also Guillaumins Ausführungen zum ›Rasse‹-Begriff als *Vorstellung* zu. Diese sei als ein »Bündel an Konnotationen, ein Cluster unbeständiger Bedeutungen« beschaffen, »dessen Bedeutungskern allerdings konstant bleibt« (ebd.: 164). Die bedeutungstragenden Elemente, aus denen sich jener Kern zusammensetzt, sind äußerst vielschichtig. Zu diesen zählen:

- »*Morpho-physiologische Kennzeichen*« (d.h. es wird vorausgesetzt, dass es somatische Kennzeichen einer ›Rasse‹ gibt, seien sie nun sichtbar oder unsichtbar)
- »*Soziale Kennzeichen*« (hierbei werden sozio-kulturelle Praxen und Institutionen einer Gruppe als deren fixe Eigenschaften markiert, z.B. Sprache, Wirtschaftsformen, Kulturgüter etc.)
- »*Symbolische und geistige Kennzeichen*« (zu diesen zählen Lebensauffassungen, politische Praktiken sowie kulturelle und religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen); Guillaumin betont: »ihnen kommen bei der Wahrnehmung der ›Rasse‹ zweifellos ein ähnliches Gewicht wie den physischen Kennzeichen zu.«
- »*Imaginäre Kennzeichen*« (hierunter versteht Guillaumin Zuschreibungen ohne jeglichen realweltlichen Bezug zur Gruppe, die sie auch als »Wahnelemente« bezeichnet,

20 Wir sehen hier, dass auch Guillaumin Rassismus ideologietheoretisch denkt. Jedoch ist ihr Ideologiebegriff deutlich weiter gefasst (er beinhaltet auch Praxen sowie institutionelle Erscheinungsformen) als der von Miles und zudem von Prämissen der neueren Wissenssoziologie (Berger & Luckmann 2013) beeinflusst. Er wird aus diesem Grund im Rahmen der dritten Modifikation (Kap. 2.1.2.3) noch ausführlicher besprochen.

also z.B. paranoide Vorstellungen, die Gruppe verfüge über okkulte Kräfte)²¹ (vgl. Guillaumin 1992: 167 für die gesamte Übersicht, Herv.i.O.).

Der Bedeutungskern von ›Rasse‹ sei mit Guillaumin also als Komplex zu verstehen, in dem diese vier Kennzeichen zu »einem synkretistischen Ganzen« verschmelzen (vgl. ebd.). Die Variabilität dieses Clusters erlaubt es nun, generalisierende Differenzzuschreibungen auch über den Verweis auf andere Begriffe vorzunehmen: etwa über das Label *Kultur* (vgl. ebd.: 167ff.). Dieses ermögliche es, die Idee von Gruppen als ›natürliche‹, d.h. sich selbst reproduzierende Konstanten aufrechtzuerhalten, ohne dabei den problematisch gewordenen Begriff der ›Rasse‹ benutzen zu müssen (vgl. Terkessidis 1998: 75).

Zusammenfassung & Verknüpfung

Guillaumins Neumodellierung des ›Rassen‹-Begriffs macht deutlich, dass für eine essentialistische Festschreibung einer Gruppe keinesfalls zwangsläufig deren *biologische* Homogenität behauptet werden muss. ›Rassen‹-Vorstellungen können ebenso unter Verweis auf soziale, kulturelle, symbolische oder schlicht imaginierte Merkmale konstruiert werden. Der inhaltlichen Variabilität rassistischer Differenzzuschreibungen wird in Guillaumins Konzept theoretisch Rechnung getragen. Damit lässt sich Miles' stark biologischer Fokus durch die Berücksichtigung von Guillaumins Überlegungen zu synkretistischen Formen des Rassismus sinnvoll erweitern. Dass dies insbesondere für den Untersuchungsgegenstand des antimuslimischen Rassismus notwendig ist, zeigt sich etwa auch an der Konjunktur, die kulturalistische Erklärungsansätze in aktuellen Debatten über Kriminalität und die vermeintliche Gewaltaffinität muslimischer Jugendlicher in Deutschland haben (vgl. Rommelspacher 2007). Anstatt soziale Faktoren in die Ursachenanalyse einzubeziehen – etwa ein erhöhtes Armutsrisko, prekäre Wohn- und Arbeitsbedingungen sowie »spezifische Belastungen aufgrund der Migrationssituation« – werde die »›islamische Kultur‹ als quasi ausschließliche Erklärungsvariable verwendet (vgl. ebd.: 249; s.a. Bielefeldt 2010). Gleichzeitig werden über die verschiedenen Merkmalsbündel auch alltagsrassistische Formen der Essentialisierung von ›Muslim*innen‹, wie sie sich in der Überbetonung des Kopftuches als soziales bzw. symbolischen Kennzeichen muslimischer Frauen zeigen, analytisch zugänglich.

Nachfolgend soll nun Balibars Modell des *Neo-Rassismus* vorgestellt werden. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, ob Rassismus notwendigerweise eine Abwertung des ›Anderen‹ beinhaltet, wie Miles es vorsieht, und inwiefern ein differentialistisch operierender Rassismus, wie ihn Balibar beschreibt, für das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit nicht ebenso relevant ist.

21 Guillaumin selbst verweist darauf, dass der Antisemitismus systematisch mit der Vorstellung einer nahenden jüdischen Weltverschwörung operiere, wie sie etwa in der antisemitischen Hetzschrift *Die Protokolle der Weisen von Zion* festgehalten ist (vgl. 1992: 172).

2.1.2.3 Neo-Rassismus – Rassismus als Betonung der Differenz

Die zunehmende Attraktivität essentialisierender Referenzen auf die *Kultur* des ›Anderen‹, die mit dem öffentlich geächteten Begriff der ›Rasse‹ zeitlich zusammenfällt, ist zum Gegenstand neuerer Rassismus-Modelle geworden. Der französische Philosoph Balibar fragt etwa in seinem gleichnamigen Aufsatz *Gibt es einen Neo-Rassismus?* (1992) und zielt damit auf jene kulturzentristischen Deutungs- und Erklärungsmuster, die insbesondere ›der Islam‹ und seine Glaubensanhänger*innen in den öffentlichen Debatten ›westlicher‹ Ländern auszulösen scheinen. Im Fokus seiner Argumentation steht die Idee, dass sich ein Rassismus von neuer, argumentativer Qualität entwickelt hat, den es von klassisch biologischen Formen abzugrenzen gilt. Während in Miles' Konzept das negativ-evaluative Moment rassistischer Ideologien eine wesentliche Rolle spielt, auf dessen Grundlage eine Hierarchisierung von ›Menschenrassen‹ vorgenommen wird, erörtert Balibar die theoretischen Attribute eines Rassismus, dem es eher um die Betonung und Fixierung kultureller Differenzen geht.

Balibars theoretische Erörterungen zum Neo-Rassismus nehmen ihren Ausgangspunkt in den politischen und gesellschaftlichen Transformationen, die die Migrationsbewegungen seit Mitte des 20. Jahrhunderts in einigen europäischen Ländern verursacht haben. Er nennt dies die »Epoche der ›Entkolonialisierung‹« (vgl. ebd.: 28). Die Zeit also, in der vormals kolonialisierte Bevölkerungen ihre Unabhängigkeit erkämpft und somit jahrhundertealte Ausbeutungs- und Unterdrückungsregime ihr offizielles Ende gefunden haben (s.a. Hobsbawm 2010: 253–81). Aus der Perspektive der ehemaligen Kolonialmächte setzte daraufhin ein, was mit Balibar als Mobilitätsumkehr bezeichnet werden kann: Die *bis dato* auf Abstand gehaltenen Bewohner*innen der Kolonialgebiete machten sich auf den Weg in die europäischen Herkunftsländer ihrer früheren Besatzer*innen (vgl. Balibar 1992: 28). Diese Zuwanderungsbewegung drohte, deren nationale Grenzen obsolet und die als unerschütterlich imaginierten nationalen Identitäten kontingent werden zu lassen (s.a. Anderson 2006).²² In den Mutterländern entfachte sie das Bedürfnis, »den ›echten‹ Briten oder Franzosen von den unwillkommenen Neuankömmlingen zu unterscheiden« (Fredrickson 2011: 194f.; s.a. Stolcke 1995). Dieser Differenzierungsdrang, der in sozialpsychologischer Perspektive als Fluchtpunkt sozialer Kategorisierung gilt und auch in Prozessen sozialer Identitätskonstruktion ein wesentliches Moment darstellt (vgl. Tajfel 1982), wird durch neo-rassistische Ideologien nun in herausragender Weise befriedigt. Jene geben »einen Schlüssel dafür an die Hand [...], nicht nur das zu interpretieren, was die Individuen erleben, sondern auch das, was sie innerhalb der gesellschaftlichen Welt *sind*« (Balibar 1992: 26, Herv.i.O.). Damit stellen sie einen Fundus an lebensweltlichen Orientierungen bereit, der eine durch Zuwanderung herausgeforderte ›Wir‹-Identität durch neue Grenzmarkierungen vor weiteren Erosionen bewahrt. Wie stellen sich diese ideologischen Grenzziehungen konkret dar?

22 Mit dem *British Nationality Act* von 1948 wurden Bewohner*innen ehemaliger britischer Kolonialgebiete offiziell zu britischen Staatsbürger*innen erklärt, was ihnen den Zuzug zum ›Mutterland‹ zumindest theoretisch ermöglichte. Kurz danach wurden allerdings gesetzliche Restriktionen erlassen – etwa der *Commonwealth Immigration Act* von 1962 – die insbesondere die Zuwanderung ›farbiger Immigranten‹ beschränkten (vgl. Rattansi 2007: 150f.).

Neo-Rassismus kann einigen Autor*innen zufolge als grundlegend »neuer Typus« rassistischer Ideologien verstanden werden, der »die Kultur und ihre determinierende Wirkung auf das Individuum in den Mittelpunkt« rückt (Scherschel 2006: 42). Laut Balibar behauptet er nicht mehr die wahre Existenz genetisch distinkter Menschengruppen als biologische ›Rassen‹ und auch nicht deren zivilisatorische Inferiorität.²³ Im Zentrum steht vielmehr »die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen« (vgl. Balibar 1992: 28).²⁴ Wegen seines Fokus auf kulturelle Merkmale wird er auch als *Rassismus ohne Rassen* oder als differentialistischer Rassismus (vgl. Hall 1989a: 917; Taguieff 2000: 287) bezeichnet. Ihm zugrunde liegt die Vorstellung einer Welt, in der kulturelle Räume und kulturelle Grenzen naturgegeben sind. Diese Räume werden folglich als homogen und abgeschlossen imaginiert. Sie zu erhalten ist das angestrebte Ziel neo-rassistischer Ideologien, wie wir gleich noch im Detail sehen werden.

Der Einfluss dieser kultureinheitlichen Räume auf ihre Bewohner*innen – um jene geht es dem Rassismus ja *de facto*; der Begriff des ›Raumes‹ muss eigentlich als strategische Chiffre verstanden werden, die ein konkretes soziales Objekt (Mensch) durch ein abstraktes, weniger verfängliches Konzept (Raum) ersetzt – sei dabei grundlegend und irreversibel. Folgerichtig könnten Menschen auch nur innerhalb ihrer angestammten ›Kulturräume‹ dauerhaft und krisenfrei existieren. Das grundlegende Prinzip dieser Argumentationslogik lässt sich als »Naturalisierung« kultureller Differenzen bezeichnen (Rommelspacher 2009: 29). Sie bildet das Herzstück neo-rassistischer Aussagesysteme,²⁵ wie auch Barker aufzeigt:

»And here we have reached the core of the new racism. It is a theory of human nature. Human nature is such that it is natural to form a bounded community, a nation, aware of its differences from other nations. [...] Your natural home is really the only place for you to be; for that is something rooted in your nature, via your culture.« (1981: 21f.)

Die Vorstellung von der naturgegebenen, unwandelbaren Zugehörigkeit eines Individuums zu einer Gruppe und der Zugehörigkeit dieser Gruppe zu einem spezifischen

23 Die Frage bleibt allerdings strittig, inwiefern die Betonung kollektiver Differenzen tatsächlich ohne Werturteil auskommen kann. Taguieff zeigt sich hier schon in der Betrachtung differenzpolitischer Forderungen, wie man sie etwa mit Vertreter*innen einer Politik der Anerkennung (vgl. Taylor 2009) in Verbindung bringt, äußerst skeptisch: »Die einzige, jedoch entscheidende Frage lautet nun: Ist es möglich, den Anderen als solchen anzuerkennen, ohne jegliche hierarchisierende Bewertung?« (Taguieff 2000: 286) Da Anerkennung nun aber immer eine Bewertung impliziere (Bewerte den anderen als den, der er ist!) und Bewertung wiederum auf Differenzierung basiere (Erkenne die Werte des anderen als seine – und damit als anders, als deine – an!) sei eine Anerkennung ohne Hierarchisierung nicht möglich. Wenn nun also schon der wohlwollende Akt der Anerkennung nicht ohne eine zumindest implizite Evaluation des anderen auskommt, wie sollte das beim exklusionslogischen Neo-Rassismus der Fall sein?

24 Hall macht den Unterschied zwischen genetischem und kulturellem Rassismus mit feinem Spott deutlich: »Die Engländer behaupten nicht, dass wir kleinere Gehirne haben, aber sie glauben, dass unsere Fähigkeit rational zu denken, nicht so entwickelt ist. Dort, wo wir hingehören, sind wir durchaus akzeptabel. Aber wenn wir die eingeborene Bevölkerung so durchmischen, dann spielen die Unterschiede in der Sprache, Hautfarbe, den Gewohnheiten, der Religion, der Familie, den Verhaltensweisen, den Wertesystemen doch eine große Rolle.« (1989a: 917)

25 Zur Inhaltsleere des Kulturbegriffs in neo-rassistischen Argumentationen s.a. Magiros 2004: 174ff.

Ort wird also auch im Neo-Rassismus nicht aufgegeben.²⁶ Im Gegenteil, er teilt sie mit jenen frühen und überaus populären Rassentheorien des 18. und 19. Jahrhunderts, die phänotypische Merkmale nicht nur mit ›Rasse‹-Kategorien verknüpften, sondern diese zusätzlich auch noch geographisch fixierten. Bühl spricht in diesem Zusammenhang von »rassifizierende[r] Kartografie« (Bühl 2017: 37). Allerdings lässt sich zeigen, dass die kulturdeterministischen Vorstellungen des Neo-Rassismus eng mit spezifischen gesellschaftlichen Transformationsprozessen verflochten sind, die die ›westlichen‹ Industrienationen erst im postkolonialen Zeitalter ereilten. Neue Zeiten machten eine neue »Rhetorik des Ausschlusses« (Stolcke 1995: 1) erforderlich: Deren argumentative Stoßrichtung zielt auf die Delegitimation von Zuwanderung und transnationaler Mobilität, wie sie das 20. und 21. Jahrhundert prägen. Zu erkennen gibt sie sich etwa in Form zivilisatorischer Untergangsszenarien, die in den rechtspopulistischen Politlagern europäischer Länder seit Jahren Konjunktur haben. Ein vielzitiertes Beispiel für solch neorassistische Argumentationsmuster ist Margaret Thatchers Rede von 1978, gehalten wenige Monate vor ihrem Regierungsantritt:

»If we went on as we are, then by the end of the century there would be 4 million people of the New Commonwealth or Pakistan here. Now that is an awful lot and I think it means that people are really rather afraid that this country might be swamped by people with a different culture. And, you know, the British character has done so much for democracy, for law, and done so much throughout the world, that if there is a fear that it might be swamped, people are going to react and be rather hostile to those coming in.« (Daily Mail 31. Januar 1978, zitiert in Barker 1981: 15)

Barker macht in der Analyse dieses Redeausschnittes deutlich, dass hier nicht nur der Mythos einer schützenswerten Nation und ihrer zivilisatorischen Errungenschaften beschworen wird, die es gegenüber den Immigrant*innen zu verteidigen gelte. Er zeigt auch, warum sich diese populistische Rhetorik derart erfolgreich durchsetzen konnte:²⁷ Sie wende sich dem einfachen Mann auf der Straße zu, rechtfertige dessen Ängste vor dem ›Fremden‹ als genuin und authentisch und führe zudem das Objekt dieser Ängste ein – den Migranten, der mit seiner kulturellen Andersartigkeit den »way of life« des einfachen Mannes bedrohe (vgl. Barker 1981: 15f.).²⁸ Diese Argumentationsweise präsentiert sich als alltagsnah, einsichtig und verständnisvoll und bietet sich damit den Menschen als intuitives und kategoriales Orientierungswissen an. Es ist deswegen so

-
- 26 Aktuell finden sich derartige Vorstellungen etwa im Konzept des *Ethnopluralismus*, wie es unter rechtspopulistischen und rechtsextremen Gruppierungen populär ist. Salzborn zufolge handelt es sich dabei um eine Segmentierungsideologie, die die »konsequente räumliche Separierung und geopolitische Trennung von Menschen nach ethnisch-kulturalistischen Kriterien« (2015: 67) fordern.
- 27 Magiros zufolge ist der Neo-Rassismus, den sie als kulturalistischen Rassismus bezeichnet, »in den letzten Jahrzehnten zu einem der wichtigsten ideologischen Stränge der Fremdenabwehr geworden« (2004: 166).
- 28 Die enge Verflechtung von Kultur, Nation und Territorium im Kontext von Großbritannien problematisiert etwa auch Gilroy in seinem Kulturkonzept des »ethnischen Absolutismus« (vgl. 1992; s.a. Düvel 2009: 178f.).

attraktiv, weil es einer zunehmend komplexen und unübersichtlichen Gesellschaft eine simple Ordnungsmatrix offeriert.

Apokalyptische Redefiguren wie Thatchers Überschwemmungsmetapher (»swamped«) finden sich auch im deutschen Einwanderungsdiskurs (vgl. Wengeler 2003). Sie funktionieren nach derselben Logik wie die von islamfeindlichen Akteur*innen geschürte Angst vor der »Islamisierung des Abendlandes«. Stets geht es um Umschlagszenarien, in denen vormalige Minderheiten »schleichend« zu quantitativen Mehrheiten werden. Es geht um die drohende Dominanz ›fremder‹ Werte oder die physische Verdrängung alteingesessener Bevölkerungen aus ihren ›natürlichen Lebensräumen‹. All dies spiegelt sich auch im Begriff des »way of life« wider, der sein deutsches Äquivalent in der Leitkulturdebatte findet (vgl. Nassehi 2011).

»Die Neue Rechte behauptet ein Recht auf die Verschiedenheit und die Einzigartigkeit der Kulturen. Damit wird zugleich unterstellt, dass Kulturen die immanente Tendenz zugrunde liege, ihre Einzigartigkeit zu bewahren. Eine *Vermischung* der Kulturen, so argumentieren die Protagonisten der Neuen Rechten, habe ihren Untergang und den Verlust ihrer Einmaligkeit zur Folge.« (Scherschel 2006: 43, Herv.i.O.)

In dieser Argumentation erkennt Stolcke einen der wesentlichen Unterschiede zwischen dem traditionellen Rassismus und der kulturalistischen Rhetorik des Neo-Rassismus, den sie selbst als »kulturellen Fundamentalismus« bezeichnet. Er behauptet nicht nur die Existenz unterschiedlicher Kulturen und deren Inkommensurabilität, sondern basiere darüber hinaus auf der Annahme »that relations between different cultures are by ›nature‹ hostile and mutually destructive because it is in human nature to be ethnocentric« (Stolcke 1995: 5, Herv.i.O.). Auf dieser Grundlage können die ›Anderen‹ dann nicht nur als ›Fremde‹ und Außenseiter stigmatisiert werden, sondern auch als potentielle Feinde. Die Feinbildrhetorik offener Islamgegner*innen, die sich in Bedrohungsszenarien ergeht und mit Narrativen wie Überfremdung, Volksaustausch und Islamisierung (vgl. Amadeu Antonio Stiftung 2017: 11–15) operiert, ist ein Paradebeispiel für neo-rassistische Ideologien.²⁹

Zusammenfassung & Verknüpfung

Wir wollen an dieser Stelle die wesentlichen Charakteristika des Neo-Rassismus noch einmal zusammenfassen und sie mit Miles' Basisdefinition verknüpfen: Es handelt sich beim Neo-Rassismus um eine Ideologie des Ausschlusses (*Exklusionslogik*), die sich über den Verweis auf die Unvereinbarkeit unterschiedlicher Kulturen (*Inkommensurabilität*) rechtfertigt. Dabei vermeidet er eine biologistische Sprache, Begriffe wie ›Rasse‹ (*Substitutionslogik*) sowie die offensichtliche Hierarchisierung sozialer Gruppen. Diese nimmt

29 Dennoch lehnt Stolcke die Behauptung ab, beim Neo-Rassismus handle es sich um einen grundlegend neuen Typus oder dass dieser lediglich der rhetorischen Verschleierung überlieferter rassistischer Weltbilder diene. Eher ließen sich in seinen Doktrinen sowohl alte als auch neue Elemente finden (vgl. 1995: 1). Zu letzteren zählt eine kulturalistische Rhetorik, wie wir sie eben schon beschrieben haben. Balibar bezeichnet diese als relativ neue Sprache, in der auch »die Kategorie der *Immigration* als Ersatz für den Begriff der Rasse« fungiere (1992: 27, Herv.i.O.). Immigration sei der inhaltliche Themenkomplex, um den herum sich der Neo-Rassismus ausgebildet habe.

er allerdings über die Fixierung des ›Anderen‹ als different und unerwünscht auf implizite Weise dennoch vor (*latente Negativevaluation*). Er definiert die Begriffe Kultur, Tradition und Werte als Konstanten eines kollektiven Verhaltens (*Naturalisierung, Homogenisierung*), mit deren Hilfe er auch die Identität der ›Eigengruppe‹ als feststehend, kollektiv und tradierbar deklariert (*Dialektik, Primordialität*).

Der Neo-Rassismus erfüllt dabei diverse Kriterien, die schon in Miles' Konzeptualisierung des biologischen Rassismus angelegt sind: So basiert auch er auf Rassenkonstruktionen, insofern er einzelne Merkmale (diesmal kulturelle) hervorhebt und ihre Unveränderlichkeit behauptet. Er kann in Form einer kohärenten Theorie bzw. Lehre in Erscheinung treten und bleibt dabei gleichzeitig »massentauglich«, d.h. er kann dem Mann auf der Straße seine »Erfahrungswise von Welt als Beschreibung und Erklärung strukturieren« (Miles 1991: 107).³⁰ Somit kommt er als Alltagstheorie ebenso zum Einsatz wie etwa als Bestandteil politischer Programmatiken. Er nimmt, wenn auch nicht explizit, Werturteile vor, die die Welt in eine positive ›Wir‹-Identität und viele weniger angesehene ›Fremd‹-Identitäten unterteilt – womit er implizit Werthierarchien postuliert. Anders als der biologische Rassismus betont er jedoch die *kulturelle* ›Fremdheit‹ des ›Anderen‹ und verweist ihn damit auf ein Außerhalb des eigenen national-kulturell gefassten Raumes. Er vermeidet biologistische Zeichen (Gene, Blut, ›Rasse‹ etc.), evoziert jedoch die Vorstellung einer im Kulturmampf befindlichen modernen Welt. Schließlich offeriert er kulturelle Selbstdeutungen, in deren Zentrum die Idee einer primordialen Kollektividentität steht, die über symbolische Schlüsselcodes wie Kultur, Tradition, Werte, Erbe, Differenz usw. zum Ausdruck gebracht wird.

Miles' Rassismuskonzept erlaubt es uns, kulturdifferentialistische Ideologien wie die des Neo-Rassismus in sein Modell zu integrieren. Grund dafür ist seine Überzeugung, dass Rassismus historisch und inhaltlich flexibel sei. Je nach zeitlichem Kontext werden mit ihm unterschiedliche Gruppen als Objekte sowie spezifische Eigenschaften als deren ›natürliche‹ Erkennungsmerkmale ausgewählt (vgl. Miles 1991: 112). Mit dieser Integration lässt sich Miles' Modell nun einerseits erweitern, sodass uns in den *alltagskommunikativen Bedeutungsproduktionen* der Interviewpartner*innen neben biologistischen, auch kulturdifferentialistische Deutungs- und Erklärungsmuster analytisch zugänglich sind. Gleichzeitig können wir es damit präzisieren, da für die angestrebte Analyse nun eine filigranere Heuristik zum Erkennen rassistischer Argumentationsstrategien (latent, indirekt, getarnt) zur Verfügung steht.

2.1.2.4 Rassismus – die Verbindung von Ideologie & Praxis

Nachfolgende Erörterungen wollen nun Miles' rigide Trennung zwischen den ideologischen und den praktischen Erscheinungsformen von Rassismus hinterfragen und dafür plädieren, Rassismus als eine integrierte und aufeinander bezogene Konstellation aus Ideen und Praxen zu betrachten. In dieser Perspektive werden verschiedene wesentliche Merkmale von Rassismus sichtbar: Erstens lässt sich nachvollziehen, warum sich rassistische Wissensbestände über Jahrhunderte halten konnten und auf welche Weise sie mit

³⁰ Das ist es, was Balibar mit dem Funktionieren rassistischer Ideologien als »›demokratische‹ Lehren« meint (1992: 26).

gesellschaftlichen Institutionen *verflochten sind* und in ihnen *praktisch operieren*. Zweitens tritt dabei das rassistische Handeln (Sprechen) einer Person als *Phänomen innerhalb eines spezifischen gesellschaftlichen Kontextes* in Erscheinung – und eben nicht als isolierte, a-historische Singularität. Drittens lässt sich damit auch der *Aktivität des Subjekts im Umgang mit rassistischen Ideologem* Rechnung tragen. Ideologie erscheint so nicht, wie im klassisch-marxistischen Sinne, als falsche Lehre, die top-down an die Massen vermittelt wird, sondern als im praktischen Alltagssprechen ausgehandelte Vorstellungen, Sichtweisen und Erklärungsansätze, die sowohl sprachlich als auch argumentativ unterschiedliche Formen annehmen können.

Wir wollen nachfolgend zunächst den Ideologiebegriff selbst, wie ihn Miles verwendet, diskutieren. Dafür soll das Verständnis, wie es im Rahmen seines Rassismuskonzeptes zum Ausdruck kommt, noch einmal rekapituliert und kritisch reflektiert werden. Zu diesem Zweck soll als Erweiterung zu Miles auf ein Rassismuskonzept zurückgegriffen werden, dessen Ideologiebegriff die oben genannten Anforderungen erfüllt: Halls³¹ Konzept von *Rassismus als ideologischen Diskurs* (1989a).

Welches Ideologieverständnis?

Miles' Ideologieverständnis ist von nicht ganz widerspruchsfreiem Charakter. Auf der einen Seite hebt er die praktische Adäquanz rassistischer Ideologien hervor, indem er auf ihre Funktionalität im Alltagsleben hinweist: So werden diese benutzt, um für beobachtbare Phänomene brauchbare Erklärungen zu liefern. Sie sind für diejenigen, die sie verwenden, mithin von sinngebendem Charakter und keinesfalls als abstrakte »Irrlehre« zu verstehen (vgl. Miles 1989: 360). Andererseits betont er, dass Ideologien »per definitionem« nur falsche Erklärungen anbieten könnten, was sich in seinem Konzept von Rassismus insofern widerspiegelt, als er dieses als einen auf wissenschaftlich widerlegten Rassentheorien basierenden Gruppenkonstruktionsprozess verstanden wissen will.

Nimmt man nun Miles' letztere Ausführungen ernst, so zeigt sich in ihnen eine klassisch-marxistische Lesart von Ideologie, nach der eine herrschende Elite ein verzerrtes Bild von der gesellschaftlichen Realität entwirft, um die eigenen Herrschaftsaktivitäten zu verschleiern – zwischen »realen« und »illusorisch-ideologischen« Bedingungen wird nach diesem Ideologieverständnis klar unterschieden. Es finden sich hierin eindeutige Parallelen zu Marx und Engels, für die Ideologie die symbolische Seite strukturell-

31 Hall, dessen Arbeiten sich stets gleichermaßen an wissenschaftlichen wie politischen Fragen orientierten (vgl. Krotz 2009: 210) und der im Einklang mit seiner Überzeugung, dass Theorie »eine Praxis [ist], die immer über ihre Interventionen in einer Welt nachdenkt, in der sie etwas verändern, etwas bewirken könnte« (Hall 2000: 51) – auch seine persönlichen Erfahrungen mit Rassismus, Migration und Identität zum Gegenstand seines umfangreichen Werkes machte (vgl. Hall 2007: 234; s.a. 2009b), gilt als einer der wichtigsten Vertreter*innen der Cultural und Postkolonial Studies. In seinen bekanntesten Schriften setzt er sich mit Prozessen der Medienkommunikation (Hall 2001) sowie mit Bedingungen und Dynamiken kultureller Identität (u.a. Hall 1994, 2004c) auseinander. Halls theoretische Beiträge basieren dabei auf neo-marxistischen Überlegungen. In ihnen verbinden sich Ideen sowohl des französischen Strukturalismus als auch der Semiotik und der Soziologie, zu denen er, zumeist in Aufsatzform, weiterführende Denkanstöße entwickelte (vgl. Krotz 2009: 212).

gesellschaftlicher Über- und Unterordnungen ist: »Die herrschenden Gedanken sind weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen.« (Marx & Engels 1978 [1845/46]: 46)³² Jene Über- und Unterordnungen beruhen auf der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft, die Marx, seinem materialistischen Primat folgend, als ihre »reale Basis« bezeichnet. Ihr stellt er den Staat als »juristische[n] und politische[n] Überbau« sowie »gesellschaftliche Bewusstseinsformen« gegenüber, welche sich in »religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen« entfalten (Marx 1977 [1859]: 336). Jene Basis mit ihren ökonomischen Produktionsverhältnissen sei es letztlich, die »den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess« des Individuums bedinge. Mithin sei es »nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt« (ebd.).³³

Die marxistische Gesellschaftstheorie entwirft hier ein Bild vom Individuum, dessen Weltwahrnehmung allein von den (ökonomisch-fundierten) Strukturen seiner gesellschaftlichen Lebensumwelt geprägt ist. In kapitalistischen Gesellschaften seien es mithin die mystifizierenden Ideologien der Kapitaleigentümer*innen, die die Vorstellungs- und Bewusstseinsformen der Leute determinieren. Alternative, subversive, widerständige individuelle Positionierungen zu jenen »herrschenden Gedanken« sind im klassisch-marxistischen Verständnis nicht angelegt. Das kapitalistisch dominierte Individuum kommt folglich nicht umhin, ein »falsches Bewusstsein« von sich und den gesellschaftlichen Verhältnissen zu entwickeln. Ihm ist lediglich eine illusorisch-verzerrte Version der Wirklichkeit zugänglich; die »wahren« Vorgänge (d.h. seine realen wirtschaftlichen Abhängigkeiten) bleiben ihm verborgen. »Real individuals and their ›real activities were turned upside down within ideology, so that illusory views of society predominated over ›reality.« (Billig 1991: 3)

-
- 32 Praktische Umsetzung soll dies ihnen zufolge dadurch erhalten, dass die herrschende Klasse eben auch über »die Mittel zur geistigen Produktion« verfüge (Marx & Engels 1978 [1845–46]: 46), d.h. sowohl über die Techniken der Produktion und Distribution (z.B. Buchdruck) als auch über deren ideelle Voraussetzungen (etwa Bildung). Dass dies sich auf das heutige Zeitalter Sozialer Medien nur noch sehr bedingt übertragen lässt, liegt auf der Hand, und kann als weiterer Grund dafür angeführt werden, dass das Bild eines Top-Down-Prozesses gesellschaftlicher Ideenvermittlung zu kurz greift.
- 33 Stammen fasst Marx' »philosophische Bestimmung des Menschen« wie folgt zusammen: Jener werde als »gesellschaftlich produzierendes (arbeitendes) Wesen [entworfen], das im Vollzug seines Lebens Produktionsverhältnisse entwickelt, die in geschichtlich-konkreten Situationen je bestimmten Produktionskräften entsprechen; beide zusammen bilden die ökonomische Gesamtstruktur der Gesellschaft oder der Gesellschaftsformation, die – als Basis des Lebens – auch die gesellschaftlichen Bewusstseinsformen bestimmt; insofern bildet das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein« (2004: 185). Dass es dem Menschen im Vergleich zum Tier möglich ist, gestaltend und reflexiv produktiv zu sein, mache Niedermaier zufolge dessen einzigartiges Wesen aus: »Das produktive Leben, die bewusste und vergegenständlichende Tätigkeit, die *Arbeit*, verleiht dem Menschen einen Sonderstatus, da kein Tier in der Lage ist, die Welt nach seiner eigenen Vorstellung zu formen.« (2009: 221f., Herv.i.O.) Die Tatsache, dass Marx Arbeit als »schöpferischen Akt« begreife, während gleichzeitig »jede menschliche Praxis eng an die gegebenen gesellschaftlichen Voraussetzungen gekoppelt« sei, verleihe seinem Menschenbild eine »doppelte materialistische Grundlegung« (ebd.: 222, Herv.i.O.).

Die Idee einer durch privilegierte Eliten strategisch herbeigeführten Trennung zwischen wahrer und falscher Realität, zwischen »richtigem« und »falschem Bewusstsein«, wird von neo-marxistischen Interpretator*innen angefochten und neugedacht. Für Hall, der sein Rassismuskonzept ebenfalls auf marxistischen Überlegungen aufbaut, zählen sie zu den »Hauptsünden der klassischen marxistischen Ideologietheorie« (Hall 2004a: 20), welche er folgendermaßen benennt: *Erstens* ein ökonomischer Reduktionismus, der andere gesellschaftlich wirkende Strukturierungs- und Ausschlussmechanismen wie ›Rasse‹ oder ›Geschlecht‹ übersieht bzw. negiert; *zweitens* die Gleichsetzung vom Ökonomischen und Politisch-Ideologischen, die impliziert, dass die Vorstellungen der Menschen von gesellschaftlicher Wirklichkeit von Marktbeziehungen determiniert ist und *drittens*, die dichotome Unterscheidung zwischen wahr/falsch, Reales/Verzerrung, »richtiges«/»falsches Bewusstsein«.

Hall begründet seine Ablehnung jener »vulgären« marxistischen Ideologiekonzeptionen mit einem Verweis auf die Eigenschaften menschlicher Sprache, die alles andere als ökonomistisch überformt ist. Diskurse funktionieren nach gänzlich anderen Regeln, wie Hall andernorts mit dem Begriff der Repräsentation belegt (vgl. 2009a).

»Die Sprache ist das Medium *par excellence*, durch das Dinge im Denken repräsentiert werden, und deshalb das Medium, in dem Ideologie erzeugt und transformiert wird. In der Sprache aber kann dasselbe gesellschaftliche Verhältnis *unterschiedlich* repräsentiert und konstruiert werden, und zwar deshalb, weil die Sprache ihrer Natur nach zu ihrem Referenten *nicht* in einer eindeutigen Relation fixiert, sondern ›multi-referentiell‹ ist: sie kann unterschiedliche Bedeutungen dessen konstruieren, was offenbar dasselbe gesellschaftliche Verhältnis oder Phänomen ist.« (Hall 2004a: 21, Herv.i.O.)

Auf Grundlage dieser Überlegungen schlägt Hall eine theoretische Neujustierung des Ideologie-Begriffs vor. In seiner kulturwissenschaftlich fundierten, insbesondere an Althusser und Gramsci orientierten Lesart, kann eine kritische Gesellschaftsanalyse, so Halls Überzeugung, das Individuum und seine aktive, sinnstiftende Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Bedingungen, die ihn umgeben, nicht ausklammern:

»Die verdunkelnden und mystifizierenden Effekte einer Ideologie werden nicht länger als das Produkt einer Täuschung oder einer magischen Illusion betrachtet, noch werden sie einfach einem falschen Bewusstsein zugeschrieben, in das unsere armen, umnachteten, theorieleeren Proletarier auf ewig eingekerkert wären. Die Verhältnisse, in denen die Leute leben, sind immer die ›wirklichen Verhältnisse‹, und die Kategorien und Begriffe, die sie verwenden, helfen ihnen, diese gedanklich zu erfassen und zu artikulieren.« (2004a: 25)

Halls Ideologiebegriff schließt dabei grundlegend an das neo-marxistischen Denken Althusser an, der den Begriff des »falschen Bewusstseins« innerhalb seiner Ideologietheorie ebenfalls ablehnt. Überzeugend für Hall ist dessen erkenntnistheoretische Prämisse, dass es kein einziges wahres Wissen von der Welt gebe, welches sich dem denkenden Menschen auf quasi-natürliche Weise vermitte (vgl. Hall 2004b: 42). Althusser interessiert vielmehr, wie Ideologien verinnerlicht und im spontanen Sprechen aktualisiert werden, womit er eine Öffnung hin zu linguistischen und diskursorientierten Ideologiekonzeptionen vornimmt (vgl. Hall 2004a: 14). Zudem entwirft er ein

Verständnis von ideologischen Staatsapparaten, die den Erhalt gesellschaftlicher Produktionsverhältnisse sicherstellen, indem sie im zivilgesellschaftlichen Bereich, etwa in Gestalt von Schulen, ideologische Unterwerfung betreiben (vgl. Rehmann 2008: 104). Althusers Neu-Konzeptualisierung ermöglicht damit, Ideologien weder als strategische Verzerrungen noch ausschließlich »als System von Doktrinen [zu betrachten], sondern als Komplex von Bildern, Symbolen und Vorstellungen, die gelebt werden« (Thomas 2015: 72).

Hall entwickelt in Anlehnung an Althusser einen deutlich aktiveren, in gewisser Weise konstruktivistischen Ideologiebegriff. Dieser ist nicht als falsche Doktrin zu denken, die im top-down-Prozess an die Massen zur Rechtfertigung und Aufrechterhaltung spezifischer sozialer Spaltungen und ungleichverteilter Privilegien vermittelt werde. Vielmehr stellt er sich als spezifisches Set an Ideen und Handlungsweisen dar, die das gesellschaftliche Zusammenleben zu einem bestimmten Zeitpunkt dominieren. Dieses ist jedoch nicht als Zwang, sondern als praktisch gelebter Konsens zu denken (vgl. Hall 2004a: 10). Er orientiert sich dabei stark an Gramscis Hegemoniebegriff³⁴ (vgl. Hall 1989a). Wir werden auf diesen im nachfolgenden Kapitel ausführlicher eingehen. Hier genügt zunächst das Wissen, dass Gramsci sich ebenfalls gegen einen Klassenreduktionismus positionierte, wobei er mit seinem Schlüsselkonzept *Hegemonie* auch eine Beschränkung des Ideologie-Begriffs auf geistige Phänomene überwindet und ihn so auch für materielle Formen der Herrschaft zugänglich macht (vgl. Rehmann 2008: 82).

Während Miles Rassismus also als Ideologie definiert, die »certain (false) doctrines« beinhaltet (vgl. Wetherell & Potter 1992: 69), wählt Hall eine erkenntnistheoretische Perspektive, die Rassismus nicht als verzerrtes Wissen, sondern als Bestandteil gesellschaftlich vorherrschender Wahrnehmungs- und Orientierungsmuster fasst und damit auf dessen Normalitätscharakter hinweist. Unter Ideologie versteht Hall dabei grundlegend

»die mentalen Rahmen – die Sprachen, Konzepte, Kategorien, Denkbilder und Vorstellungssysteme – die verschiedene Klassen und soziale Gruppen entwickeln, um der Funktionsweise von Gesellschaft einen Sinn zu geben, sie zu definieren, auszugestalten, verständlich zu machen« (2004a: 10).

Er wendet sich hier deutlich ab von einem Verständnis, das Ideologie als eine Art Propaganda versteht, welche die Leute über ihre »wahren« Lebensverhältnisse im Unklaren lässt. Ideologie ist auch nicht außerhalb alltäglicher Sinnproduktionen verortet, sondern wird im lebensweltlichen Handeln der Leute stetig (re)konstituiert. Der Aspekt der Macht hingegen bleibt auch bei Hall von zentraler Bedeutung. Allerdings ist diese nicht

³⁴ Hall hat sich im Rahmen seiner Konzeptualisierung von Rassismus ausführlich mit Gramsci beschäftigt. In seinem Text *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity* (1986) legt er die Vorzüge einer Berücksichtigung Gramscis für die Theoretisierung von Rassismus ausführlich dar. Beginnend mit dem von Gramsci überwundenen ökonomischen Reduktionismus marxistischer Schriften, der gesellschaftliche Verhältnisse allein auf wirtschaftliche Faktoren zurückführt und dabei sämtliche anderen Differenzierungsdimensionen ausblendet (vgl. ebd.: 10), über die Erschließung seines populären Hegemonie-Konzeptes (vgl. ebd.: 14ff.) bis hin zur Neudeinition des modernen Staates (vgl. ebd.: 18ff.) erörtert Hall Schritt für Schritt die theoretische Transferierbarkeit Gramscis auf das Phänomen Rassismus.

wie im Marxschen Verständnis zentralisiert. Vielmehr wirkt sie als symbolisches Ordnungsprinzip innerhalb ungleicher Gesellschaftsverhältnisse: »Immer wenn Bedeutungen produziert werden und wenn diese Bedeutungsproduktion mit Fragen der Macht verknüpft ist, finden wir das Ideologieproblem.« (Hall 1989a: 913) In diesem Sinne entstehen rassistische Ideologien immer dann, »wenn die Produktion von Bedeutungen mit Machtstrategien verknüpft sind und diese dazu dienen, bestimmte Gruppen vom Zugang zu kulturellen und symbolischen Ressourcen auszuschließen.«

Wir halten also fest, dass sich Miles zufolge Rassismus in ideologischen Gehalten niederschlägt und dass dabei Gruppen konstruiert werden, die auf Basis von widerlegten Rassentheorien bzw. essentialistischen Kultur- bzw. Religionsverständnissen naturalisiert werden. Von Hall lernen wir, dass Ideologie dabei nicht als falsche Lehre missverstanden werden darf, die sich vonseiten der Herrschenden an die Massen vermittelt, sondern vielmehr als »mentale Rahmen«, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort in einer Gesellschaft dominieren und mittels derer sich Subjekte die Welt erklärbar machen. In Bezug auf die herrschaftssichernden Funktionen von Rassismus betont er, dass rassistische Ideologien dazu dienen, gesellschaftliche Verhältnisse zu deuten und zu stabilisieren, in denen rassifizierte Gruppen vom Zugang zu Ressourcen ausgeschlossen werden. Mit Halls Neujustierung des Ideologie-Konzeptes erklärt sich uns die Persistenz und Durabilität rassistischer Ideologeme. In Zeiten, in denen biologistische Rassentheorien widerlegt und offen-rassistische Äußerungen sozial sanktioniert sind, fungieren sie dennoch als Bedeutungsressourcen, weil sie zu asymmetrischen Gesellschaftsverhältnissen Erklärungen und Legitimationen für diese anbieten. Dieses produktive Verständnis von rassistischen Ideologien eröffnet der vorliegenden Arbeit die Möglichkeit, auch innerhalb nicht-biologistischer Bedeutungsproduktionen über »Muslim*innen« rassifizierende Interpretations- und Diskursmuster auszumachen.

Ideologie und die Herstellung von Hegemonie

Um zu verstehen, wie sich Ideologien gesellschaftlich verbreiten und in Gestalt von *mentalen Rahmen* in das Alltagsbewusstsein der Leute hineinragen, ohne dieses jedoch vollständig zu determinieren, ist es hilfreich, sich noch einmal etwas genauer mit dem bereits erwähnten Hegemoniekonzept des italienischen Neo-Marxisten Antonio Gramsci zu befassen.

Gramsci, von den italienischen Faschist*innen verfolgt und inhaftiert, entfaltete in seinen berühmten Gefängnisheften den Großteil seines theoretischen und politischen Denkens. Dabei nimmt er Billig zufolge eine durchaus doppelseitige Haltung gegenüber dem Denken und Alltagsreden der (»einfachen«) Leute ein (vgl. 1991: 6f.). Einerseits habe er der klassisch-marxistischen Vorstellung von den unterdrückten Massen ein emanzipiertes Bild entgegenhalten wollen, demzufolge »jeder ein Philosoph« sein könne. Andererseits sei es gerade die Philosophie, die vom hohen Intellektualismus zum einfachen »Commonsense« hindurchsickere, um dann dort – in anderer Form zwar, aber immer noch als Sediment der ursprünglich abstrakt-philosophischen Gedanken – das Denken der »einfachen Leute« zu formen (vgl. ebd.). Das Konzept des Jedermann-Philosophen ist mithin paradox. Die Frage, ob für Gramsci die Leute mehr waren als nur simple

Repetitor*innen einer herrschenden Ideologie, lässt sich jedoch mit Blick auf sein Hegemonie-Konzept ein wenig erhellen.

Für Gramsci, von dem Halls Rassismuskonzept ebenfalls inspiriert ist, stellt Hegemonie eine Art der »Führung« dar, die eine spezifische soziale Gruppe in einem historischen Moment innehalt und mit deren Hilfe sie ihre Herrschaftsposition »organisiert und legitimiert« (vgl. Langemeyer 2009: 74). Führung meint dabei nicht lediglich, eine ökonomische oder politische Machtposition zu bekleiden, »sondern ebenso bei intellektuellen und moralischen Fragen den ›grundlegenden Rahmen‹ setzen zu können« (Hepp 2010: 52). Hegemonien umfassen somit Denk-, Wahrnehmungs- und Bewertungsmuster innerhalb einer Gesellschaft, die zwar »als vorherrschende Meinung oder Einstellung« gefasst werden können, dabei jedoch stets auf der Zustimmung zu den bestehenden Herrschaftsverhältnissen beruhen (vgl. Langemeyer 2009: 76f.). Hierin unterscheidet sie sich von simplem Zwang. Hegemoniale Denkmuster werden nicht oktroyiert, vielmehr setzen sie sich vor dem Hintergrund der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung als die (vermeintlich) sinnvollste aller Optionen durch. Alternative und widerständige Diskurse werden dabei nicht ignoriert, sondern als marginale Positionen ausgewiesen und dabei in die bestehenden Herrschaftsverhältnisse integriert.

Auch Essed (1991) baut ihre Theoretisierung von *Alltagsrassismus* auf Gramscis Hegemonie-begriff auf und betont dabei dessen prozessualen und produktiven Charakter. Rassismus sei als Ideologie in alltägliche Handlungen eingeschrieben und diene dort der ideologischen Konsolidierung und Stabilisierung bestehender Dominanzverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft (vgl. 1991: 44; vgl. Kap. 2.2.2 zum Alltagsrassismus). Mit Gramsci lässt sich ihr zufolge verdeutlichen, dass rassistische Ideologien nicht nur Elemente elaborierter, wissenschaftlicher Theorien sind, sondern integraler Bestandteil alltäglichen Denkens und Handelns. Insofern könnten sie auch als »lebenspraktische Haltung der Massen gegenüber ihren Lebensbedingungen« verstanden werden (Langemeyer 2009: 77). Die Orte, an denen jener Konsens hergestellt und immer wieder auch um politische und kulturelle Hegemonie gerungen wird – auch im Hinblick auf rassistische Weltdeutungen als Bestandteil eines rassistischen Wissens – befinden sich Gramsci zufolge innerhalb der Zivilgesellschaft (vgl. Haug & Davidson 2004: 12). Diese sei ein essentieller Pfeiler des staatlichen Machtgefüges, da in ihren »Hegemonieapparaten« – in Kirche, Wissenschaft, Bildungseinrichtungen, Familie, Medien usw. – die »Lebens-, Denk- und Fühlweisen der Menschen« ideologisch verankert werden (vgl. Langemeyer 2009: 75). Wie findet nun diese Verankerung statt?

Gramsci nennt hier zum einen Politik und Intellektuelle,³⁵ die für die Transformation alltagsrassistischer Stereotype in kohärente Theorien verantwortlich seien (vgl. Scherschel 2006: 48). Sie treten als Vermittler*innen moralischer, sozialer, politischer und weltanschaulicher Fragen in Erscheinung und sind dabei insofern als »Gehilfen« der herrschenden Gruppe zu verstehen, als sie durch ihr Prestige Vertrauen akkumulieren und Konsens erzeugen können (vgl. Langemeyer 2009: 76). Durch sie werden hegemoniale Wirklichkeitsvorstellungen erzeugt – etwa was eine konsensfähige, d.h.

35 Prominenz hat in diesem Zusammenhang v.a. der Begriff des »organischen Intellektuellen« erlangt. Jene sind nicht an spezifische Klassenlagen gebunden, vielmehr entwickelt jede Klasse ihre eigenen organischen Intellektuellen (vgl. Langemeyer 2009: 75).

vermittelbare innenpolitische Haltung zu Themen wie Integration und Zuwanderung anbelangt – ohne dass dafür staatliche Zwangsmaßnahmen notwendig werden. Dabei modelliere Gramsci das Verhältnis zwischen wissenschaftlich-philosophischen Lehren, wie sie dann u.a. von jenen Intellektuellen erzeugt und vertreten werden, und dem Alltagsbewusstsein der Leute keinesfalls unidirektional (vgl. Scherschel 2006: 48). Vielmehr müssten philosophische Positionen und Alltagsbewusstsein als Wissensbestände verstanden werden, die in dialektischer Weise aufeinander bezogen sind und sich dabei lediglich »in ihrer formalen Struktur« voneinander unterscheiden. Was im rassistischen Alltagssprechen also letztlich aktualisiert wird, greift zwar auf rassistische Ideologeme zurück, baut diese jedoch in der konkreten Kommunikationssituation immer wieder neu zusammen. Wir haben es daher nicht, wie bei Rassenlehren, mit geschlossen strukturierten Doktrinen zu tun, sondern mit fluiden und variablen Praxen.

Insgesamt stellt sich Gramscis Hegemonie-Konzept als überaus hilfreich dar, um sowohl die gesellschaftliche Durchdringung rassistischer Ideologeme als auch deren dominierenden, auf Konsens basierenden Charakter theoretisch einzuordnen. Rassistische Ideologeme werden folglich zu hegemonialen Bedeutungsressourcen nicht nur durch ihre Verbreitung innerhalb verschiedener zivilgesellschaftlicher Teilsysteme (Medien, Schule, Freizeit usw.), sondern auch – und beides bedingt sich selbstverständlich – durch ihre Alltagsverständlichkeit und pseudoempirische Plausibilität. Gramscis Hegemonie-Konzept macht darüber hinaus deutlich, dass rassistische Interpretationsrahmen nicht unidirektional top-down vermittelt werden, sondern sich im konkreten Sprechen immer wieder neu materialisieren. Insofern werden sie von situativen Kontextbedingungen ebenso bedingt wie von den Interpretations-, Integrations- und Kontextualisierungsleistungen der sprechenden Person. In zwei späteren theoretischen Teilkapiteln wollen wir an diese Überlegungen noch einmal anknüpfen. In ihnen wird es sowohl um die *diskursive Form* rassistischer Ideologeme im Rahmen von Alltagskommunikation gehen als auch um die *lebensweltlichen Kontexte*, die deren Artikulation beeinflussen (vgl. Kap. 2.3.1.2 und 2.2.2.3). Zudem gilt es, sich noch einmal ausführlicher mit der Frage zu beschäftigen, inwiefern Ideologien als einheitlich und alternativlos theoretisiert werden können und – anschließend an diese Überlegungen: inwiefern es *Möglichkeiten des Widerstands* für das Individuum gegenüber rassistischen Ideologien gibt (vgl. Kap. 2.2.2.2, 2.2.2.3, 2.3.2.3). Vorweggenommen sei hier bereits, dass das Konzept des »ideologischen Dilemmas«, wie es von Billig et al. (1988) entwickelt wurde, zu diesen Fragen einige aufschlussreiche Antworten liefert.

Um die Diskussion des Rassismuskonzeptes von Miles jedoch zunächst abzuschließen, wollen wir im nachfolgenden Diskussionskapitel die Beziehung von Ideologien und Praxen in Bezug auf Rassismus noch einmal genauer beleuchten. Dabei steht erneut Halls Rassismusverständnis im Mittelpunkt. Abgerundet wird die Konzeptdiskussion mit einer weiteren, ebenfalls neo-marxistisch inspirierten Perspektive auf Rassismus, in der die Verflechtung zwischen rassistischen Ideen und gesellschaftlichen Praxen betont wird: Es handelt sich dabei um Mark Terkessidis' Verständnis von Rassismus als komplexem *Apparat*. Das Kapitel schließt mit einer Zusammenfassung der vorgenommenen konzeptuellen Justierungen und Erweiterungen. An seinem Ende steht ein grundlegendes Rassismus-Konzept, mit dem im Rahmen der vorliegenden Untersuchung operiert werden kann.

Die Verflechtungsperspektive: Ideen & Praxen

Miles setzt sich in seinem Begriffsverständnis dafür ein, Rassismus als ausschließlich repräsentationales Phänomen zu behandeln. Er spricht sich entschieden dafür aus, lediglich dessen ideologische Facetten zu berücksichtigen und diese von praktischen Erscheinungsformen der Diskriminierung zu trennen (vgl. 1989: 358). Dies begründet er einmal mit der Präzision und Erklärungskraft des Begriffs, welche durch eine zu starke Ausweitung der empirischen Gegenstände verwaschen werde. Zum anderen nimmt er an, dass »es keinen notwendigen logischen Zusammenhang zwischen Kognition und Praxis« gebe. Was aus sozialpsychologischer Perspektive Bestätigung findet, insofern als auch das gängige Einstellungskonzept zwischen kognitiven und konativen Dimensionen gerade *keine* Kongruenzbeziehung postuliert, ist sowohl aus ideologietheoretischer als auch aus wissenssoziologischer Sicht (wie wir später noch sehen werden) nur bedingt haltbar. Wie oben bereits angedeutet, sind für Hall die ideologischen und praktischen Anteile von Rassismus untrennbar miteinander verschränkt. Gerade ihre Verflechtung sei es, die zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Ungleichheiten maßgeblich beitrage. Damit weist er Miles' strenge Unterscheidung zwischen Rassismus als Ideologiephänomen und gesellschaftlichen Ausgrenzungspraxen klar zurück. Hall zufolge seien »alle Praxen durch Ideen bestimmt und alle Ideen sind in Praxen eingeschrieben« (1989a: 914).³⁶

Große Aufmerksamkeit innerhalb der deutschen Rassismusforschung erfuhr auch die an Miles angelehnte Definition des deutschen Rassismusforschers und Psychologen Mark Terkessidis. Dieser theoretisiert Rassismus ebenfalls als ein unteilbares Amalgam aus symbolischen und praxisbezogenen Elementen, was er insbesondere in seiner ersten Arbeit *Psychologie des Rassismus* (1998) darlegt. Rassismus sei Terkessidis zu folge ein dreigliedriger »Apparat«, der sich aus dem Prozess der Rassifizierung, den Ausgrenzungspraxen sowie dem Element der differenzierenden Macht zusammensetzt (vgl. ebd.: 74ff.; Terkessidis 2004: 98ff.). Während durch den *symbolischen Bedeutungsproduktionsprozess* der Rassifizierung (angelehnt an Miles' Terminus »Racialization«) eine Gruppe von Menschen auf Basis ausgewählter Merkmale als »natürliche« Gruppe festgeschrieben wird – wobei Terkessidis hier ebenfalls die Dialektik dieses Vorganges betont (»die Natur dieser Gruppe [wird] im Verhältnis zur eigenen Gruppe formuliert«, [Terkessidis 1998: 77, Herv.i.O.]) – werden *Ausgrenzungspraxen* von ihm als »praktische Struktur des Rassismus« gefasst (vgl. ebd.: 78). Für Terkessidis sind diese Praxen fester Bestandteil von Rassismus, denn: »Erst dieses Ensemble von Rassifizierung und Ausgrenzungspraxis gewährleistet die ständige Reproduktion von Andersheit.« Grund dafür sei die Tatsache, dass rassistische Vorstellungen über den »Anderen« in Form gesellschaftlich verankerter Wissensbestände nicht lediglich *für sich* existieren. Vielmehr fungieren diese als Erklärungs- und Legitimationsressourcen, welche die praktischen Exklusions-

36 Auch neuere Rassismusdefinitionen aus dem deutschsprachigen Raum berücksichtigen sowohl ideelle als auch praktische Dimensionen des Rassismus. So formulieren etwa Mecheril und Melter, dass »Rassismus als machtvolles, mit Rassenkonstruktionen operierendes oder an diese Konstruktionen anschließendes System von Diskursen und Praxen beschrieben werden kann, mit welchen Ungleichbehandlung und hegemoniale Machtverhältnisse erstens wirksam und zweitens plausibilisiert werden« (2009: 15f.).

vorgänge innerhalb sozialer Interaktionen und Strukturzusammenhänge symbolisch unterfüttern bzw. einrahmen. Sie bereiten den Ausschluss des ›Anderen‹ ideologisch vor- und nach, wodurch sie Strukturen und Praxen sozialer Unter- und Überordnung stabilisieren. »Im Falle des Rassismus werden Gruppen durch eine institutionelle Praxis objektiviert und sichtbar gemacht, während sich das Wissen dann wieder auf dieses ›Objekt‹ bezieht.« (Terkessidis 2004: 101) Diesen Prozess gegenseitiger Verstärkung veranschaulicht Terkessidis anhand von Objektivations- und Exklusionsvorgängen auf dem Arbeitsmarkt, im Kontext von Nationalität und Staatsbürgerschaft sowie im Bereich der »kulturellen Hegemonie« einer Gesellschaft. Wir wollen auf diese Vorgänge an dieser Stelle lediglich kurSORisch eingehen.

Für Terkessidis ist Rassismus ein spezifisch modernes Phänomen, woraus er ableitet, dass sich die gesellschaftlichen Institutionen, in denen sich die Verflechtungen rassistischer Ideen und Praxen besonders gut beobachten lassen, auch typisch moderne Institutionen sein müssen: Der Arbeitsmarkt sei dabei »die primäre Institution des Ausschlusses durch Einbeziehung«, einer spezifischen Ausgrenzungspraxis, die rassifizierte Subjekte erst strukturell integriert, um sie dann etwa von Aufstiegsmöglichkeiten auszuschließen (vgl. ebd.: 101f.). Am konkreten Fall der BRD in den fünfziger und sechziger Jahren schildert der Autor, wie die verbreitete Vorstellung, die ›Gastarbeiter*innen‹ seien dumm, faul oder schlüssig ›kulturell anders‹ Erklärungs- und Legitimationsressourcen dafür lieferte, ihnen gleiche Chancen auf gleiche Arbeit und Wohlstand zu verweigern. Jene Ausgrenzungspraxen gingen dabei nicht nur von Arbeitgeber*innenseite aus, vielmehr transzendentierten sie das Wirtschaftssystem bis in legislative und juristische Bereiche des Staates hinein. So wurden sie etwa durch arbeitsmarktrechtliche Regelungen wie das Inländerprimat – das heute immer noch gegenüber Nicht-EU-Bürger*innen, sogenannten Drittstaatler*innen Anwendung findet – auch von staatlicher Seite exekutiert.

Der zweite gesellschaftliche Bereich, indem Exklusionsvorgänge gegenüber spezifischen Migrant*innengruppen vollzogen werden, betrifft rechtliche Regulierungen der Staatsbürgerschaft. In Bezug auf Brubaker (1994: 41) erläutert Terkessidis, wie auf Basis bestimmter »kulturelle[r] Idiome« – verbreiteter Denk- und Sprachmuster in Bezug auf Nationalität – Migrant*innen von den Möglichkeiten nationaler Zugehörigkeit ausgeschlossen wurden (vgl. Terkessidis 2004: 102ff.). In Deutschland spielen dabei insbesondere die an der Idee der Blutsverwandtschaft orientierten nationalen ›Wir-Narrative‹ sowie das – obwohl mittlerweile weitestgehend liberalisierte und mithin stärker ans Prinzip des Geburtsrechts *Ius soli* angepasste – Staatsbürgerschaftsrecht eine Rolle. Dabei zeigt sich bei Ersterem bis heute, dass Personen mit Migrationserfahrungen, und seien sie nur tradiert, eine fraglose Anerkennung als deutsche Bürger*innen vonseiten eines Großteils der deutschen Bevölkerung verweigert wird (vgl. Foroutan 2010: 10).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass eine wissenssoziologisch orientierte Rassismustheorie, wie sie etwa von Terkessidis vertreten wird, mit einer rigiden Trennung von Ideen und Praxen, wie Miles sie bevorzugt, nur bedingt kompatibel ist. Wollten die Produktivität von Andersheit, die gesellschaftliche Strukturierungskraft und historische Persistenz des Rassismus analytisch berücksichtigt werden, so muss dieser notwendigerweise als Geflecht, als »Apparat« aus symbolischen und praktischen Elementen verstanden werden. Rassismus funktioniert dabei als Ordnungskategorie

gesellschaftlicher Verhältnisse, welche sich in Strukturen der Über- und Unterordnung entfalten (vgl. Rommelspacher 1995). Er stellt einerseits die symbolischen Ressourcen bereit, um Ungleichheitsverhältnisse als normale bzw. erforderliche gesellschaftliche Wirklichkeit zu erkennen und zu rechtfertigen. Andererseits bringt seine praktische Seite jene Wirklichkeit überhaupt erst hervor: durch rechtliche Strukturen, institutionelle Vorgehensweisen, hegemone Narrative und individuelle Verhaltensmuster.

Kritisch einwenden lässt sich nun trotz Terkessidis' plausibler Argumentation, dass Inkongruenzen zwischen symbolischen und praktischen Elementen des Rassismus in pluralistischen, postmigrantischen Gesellschaften denkbar und auch empirisch belegt sind. So stellt Hafez (2013a) eine beachtliche Kluft zwischen der systemisch-strukturellen Anerkennung der muslimischen Glaubensgemeinschaft in Deutschland und einer überwiegend negativen medialen und gesellschaftlichen Wahrnehmung fest. Veranschaulichen lässt sich dies anhand von Entwicklungen zur rechtlichen Gleichstellung von Muslim*innen: Auch wenn diese noch längst nicht in allen gesellschaftlichen Bereichen durchgesetzt wurde, lassen sich etwa beim islamischen Religionsunterricht, bei islamischen Feiertagen, Bestattungsriten und der Wohlfahrtspflege zunehmende strukturelle Implementierungen beobachten.³⁷ Gleichzeitig – wir haben dies in Kapitel 1.2.1 ausführlich dargelegt – sind die Ablehnungswerte innerhalb der nichtmuslimischen Bevölkerung seit Jahrzehnten stabil. Diese Gleichzeitigkeit bzw. Uneinheitlichkeit von symbolisch-ideologischen Ablehnungshaltungen und praktisch-institutionellen Anerkennungsmaßnahmen lassen sich bei einer zu engen konzeptuellen Verknüpfung von rassistischen Ideen und Praxen nur bedingt berücksichtigen. Mit Blick auf das Phänomen des Alltagsrassismus lässt sich dieser Einwand noch weiterführen: Hier sind Inkongruenzen auch auf subjektiver Ebene denkbar, dann etwa, wenn zwischen antimuslimischen Denkweisen und Sprech- bzw. Handlungspraxen Diskrepanzen entstehen. Das Konzept des Alltagsrassismus (vgl. Kap. 2.2.2) trägt dem insofern Rechnung, als dieser sich durchaus auch unbewusst, also ohne kognitiv verankerte, antimuslimische Überzeugungen, entfalten kann. Eine analytische Offenheit gegenüber inkonsistenten Formen rassistischer Alltagskommunikation scheint folglich trotz der grundlegenden Überzeugung von der Verflechtung rassistischer Ideen und Praxen für das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit geboten.

Die Macht-Komponente des Rassismus

Abschließend soll auch das dritte Element der Definition von Terkessidis eine Erläuterung erhalten. Sein Begriff der *differenzierenden Macht* verweist auf Foucaults Machtbegriff, der auf die Produktion von Wissen und sozialer Realität durch das Operieren von Diskursen rekurriert. Foucault theoretisiert Diskurse als sozial einflussreiche Aussagesysteme, in und mit denen Wissen produziert wird, etwa durch die Bildung und Verwendung von Kategorien und Typisierungen, die einen erheblichen Einfluss auf das menschliche Denken, Wahrnehmen und Verhalten haben (vgl. Moebius 2009: 431). Diskurse wirken dabei als regelhafte (Sinn-)Apparate zur Herstellung sozialer Realität, in-

³⁷ Maßnahmen zur rechtlichen Gleichstellung von Muslim*innen wurden auf Länderebene sehr unterschiedlich umgesetzt: Eine aktuelle Übersicht liefert das *Handbuch Islam und Muslime* des Medieninstitutes Integration (2019: 169–184).

dem sie »immer mit *Macht* verbunden [sind], nämlich der Macht, Wissen zu produzieren und zu verbreiten« (Hepp 2010: 32f., Herv.i.O.). Foucaults Machtbegriff ist dabei nicht an einzelne Akteur*innen oder Interessengruppen gebunden, wie es z.B. bei marxistisch inspirierten Debatten um den gesellschaftlichen Einfluss multinationaler Konzerne der Fall wäre. Auch ist er nicht an elitäre Positionen oder Ämter gekoppelt. »Macht – so Foucault – hat *vielmehr keinen Ort, sie ist dezentral, still, unscheinbar, aber allgegenwärtig.*« (Joas & Knöbl 2004: 500, Herv.i.O.) Was man als die Sublimität von Macht bezeichnen könnte, die zu allen Zeiten, an allen Orten und stets mit dem Anschein des Vertrauten operiert, zählt zu den Kernideen der Foucaultschen Machtheorie. Ableiten lässt sich aus dieser auch ein spezifisches Subjektverständnis. Thomas zufolge kritisierte Foucault das repressive Machtkonzept klassisch-marxistischer Provenienz und setzt ihm einen produktiven Machtbegriff entgegen (vgl. 2009: 64). Macht sei keine dem Individuum äußerliche Lenkungs- und Kontrollkraft, sondern sie gehe »durch das Individuum hindurch«, indem sie innerhalb und durch seine Praktiken wirke. Das Subjekt werde dabei zwar von Mikroprozessen der Macht diszipliniert – und im fröh-foucaultschen Sinne überhaupt erst entworfen –, gleichzeitig sind es die Tätigkeiten des Individuums, durch die sich die Wirkungen von Macht realisieren und mithin sozial folgenreich werden.

Übertragen wir diese Überlegungen nun zurück auf Terkessidis Rassismus-Definition, so wird deutlich, dass mit der Berücksichtigung der Macht-Komponente ein vom individuellen Denken und Handeln abstrahierendes Verständnis von Rassismus postuliert wird. Rassismus ist mithin nicht an subjektive Motivlagen oder kognitive Fehlratationalisierungen gekoppelt, vielmehr wirkt er als spezifisches Machtverhältnis, in dem potentielle Subjektpositionierungen gleich mit angelegt sind. In den Praxen der konkreten Individuen müssen diese sich dann »nur noch« materialisieren, um sowohl individuelle als auch gesellschaftliche Konsequenzen zu zeitigen. Aus diesem Verständnis von Rassismus lassen sich nun sowohl hilfreiche als auch weniger hilfreiche theoretische Rückschlüsse in Bezug auf das vorliegende Forschungsvorhaben ableiten. Hilfreich ist, dass diese Konzeption uns erlaubt, die soziale Positionierung des bzw. der einzelnen Sprecher*in im gesellschaftlichen Gesamtgefüge zu berücksichtigen; Terkessidis spricht in diesem Zusammenhang synonymisch von »Gewalt« und – in Bezug auf Jäger (1996) – von Durchsetzungskraft, die stets mit dem rassistischen Apparat verkoppelt sei (vgl. 1998: 79). Die Macht-Komponente ermögliche es dabei, symbolische Rassifizierungen anhand des sozialen Ortes, den die rassifizierende Person bzw. deren Bezugsgruppe im gesellschaftlichen Gesamtensemble einnehme, zu identifizieren. Terkessidis verweist hier auf Jäger:

»Nur wenn die Gruppe, die eine andere als minderwertige ›Rasse‹ konstruiert, auch die Macht hat, diese Konstruktion durchzusetzen, kann von Rassismus gesprochen werden. Das heißt, wenn eine untergeordnete Gruppe eine übergeordnete Gruppe als Rasse konstruiert, dann ist das zwar schädlich für die Handlungsfähigkeit dieser untergeordneten Gruppe sowie für die Perspektive einer selbstbestimmten Gesellschaft, kann aber nicht als rassistisch bezeichnet werden, solange sie nicht die Macht hat, ihre Definition und die damit einhergehenden Ausgrenzungspraxen gegen die übergeordnete Gruppe durchzusetzen.« (Jäger 1996: 15)

Rassifizierungen von Mehrheitsgruppen durch Minderheitenangehörigen liegen folglich außerhalb des rassistischen Machtkomplexes, da letztere über nur wenig Einfluss auf den gesellschaftlichen Diskurs verfügen. Sie können ihre ›Rassen-‹Vorstellungen aufgrund fehlender Zugänge (konkret: politische Ämter, Medien, zivilgesellschaftliche Schlüsselpositionen) kaum durchsetzen. Daraus lässt sich nun schlussfolgern, dass zur Realisierung antimuslimisch-rassistischer Bedeutungsproduktionen die soziale Zugehörigkeit zu einer nichtmuslimischen, ›weißen Gruppe‹, einer dominanten »Mehrheit« notwendig ist.

In dieser Schlussfolgerung liegt nun aber gleichzeitig auch die Gefahr eines essentialistischen Kurzschlusses – und damit ein weniger hilfreicher theoretischer Rückchluss der Apparat-Definition: die Annahme nämlich, dass Individuen aufgrund ihrer sozialen Positionierung (nichtmuslimisch, ›weiß‹, ohne eigene oder tradierte Migrationserfahrungen) zwangsläufig einen rassistischen Blick auf den ›muslimischen Anderen‹ entwickeln müssten. Die Frage nach dem subjektiven Gestaltungsspielraum für subversive Abweichungen und widerständige Aneignungen hegemonial-rassistischer Ideologien leitet sich daraus unmittelbar kritisch ab. Für die theoretische Verortung der vorliegenden Arbeit ist dies eine zentrale Frage. Weil an sie diverse andere theoretische Implikationen geknüpft sind, wollen wir sie an späterer Stelle ausführlich erörtern – dort, wo auch das Phänomen des ideologischen Dilemmas (Billig et al. 1988) sowie das Konzept der lebensweltlichen Aneignung (Hall 2001) eine detaillierte Diskussion erfahren.

Zusammenfassung & Verknüpfung

Miles möchte in seinem Begriffsverständnis rassistische Ideologien klar von diskriminierenden Ausgrenzungspraxen trennen. Ein Blick auf andere Rassismusdefinitionen sowie die Tatsache, dass gesellschaftlich verankerte rassistische Wissensbestände überaus persistent sind – gerade, weil sie mit Ungleichheitsstrukturen und -praxen funktional verflochten sind –, zeigt uns jedoch, dass Miles' Begriffsverständnis der Gefahr repräsentationaler Verkürzungen unterliegt. Wir haben in diesem Kapitel daher für eine zusätzliche theoretische Erweiterung argumentiert, deren Fluchtpunkt ein Rassismusverständnis ist, dass die Verflechtung rassistischer Ideen und Praxen herausstellt. Diese Verflechtung zeigt sich sowohl auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen – strukturell und institutionell – sie realisiert sich aber auch in den Alltagspraktiken einzelner Gesellschaftsmitglieder. Gerade letzteres ist es ja, was die vorliegende Arbeit in Gestalt alltagsdiskursiver Praxen besonders interessiert.

Jener theoretischen Erweiterung haben wir uns nun zunächst über ein neo-marxistisches Ideologieverständnis angenähert, wie es sich in Halls Rassismusverständnis argumentativ entfaltet: Ideologie ist hier keine repressive Doktrin einer herrschenden Klasse, sondern steht für Interpretationsrahmen, Konzepte, Kategorien und Denkbilder, die von verschiedenen Alltagsakteur*innen³⁸ eingesetzt werden, um sich die soziale Welt erklärbar zu machen. Deren Bedeutungsproduktionen finden in konkreten historischen Situationen statt; sie sind sowohl von der sozialen Positionierung der sprechenden Person als auch von den zeitlichen und lokalen Umständen geprägt. Sie finden

38 Die Begriffe Alltagsakteur*innen, Leute und »ordinary people« werden synonym verwendet.

innerhalb *spezifischer gesellschaftlicher Kontexte* statt und werden *aktiv vom Subjekt realisiert* (auf den Begriff der lebensweltlichen Aneignung, der diesen Aspekt noch einmal im Detail herausarbeitet, werden wir später ausführlich eingehen). Trotz ihres alltagspraktischen Charakters haben rassistische Ideologien in Form gesellschaftlich verankerter Wissensbestände einen dominanten Charakter. Sie sind weit verbreitet, gelten als plausibel und unproblematisch und werden im Alltagshandeln der Leute stetig reproduziert. Gramscis Hegemonie-Konzept zeigt sich als aufschlussreich, um diesen Aspekt symbolischer Vorherrschaft zu verstehen. Hegemoniale Vorstellungen über den ›Anderen‹ werden dabei nicht top-down erzwungen, sondern sie basieren auf impliziten Konsensen und erlangen insbesondere über ihre Plausibilität praktische Zustimmung. Diese Plausibilität ergibt sich aus einer weiteren wesentlichen Eigenschaft von Rassismus: aus dessen Apparat-Charakter, in dem sich *symbolische Elemente* (Rassifizierung) mit *praktischen Elementen* (Ausgrenzungspraxen) *funktional verbinden*. Indem rassistische Bedeutungsressourcen eingesetzt werden, um strukturelle Ungleichheiten zu erklären, liefern sie plausible Antworten auf empirisch beobachtbare Phänomene. Die Frage, warum Schüler*innen mit Migrationserfahrungen in Gymnasien unterrepräsentiert sind, lässt sich so »einleuchtend« mit deren kulturell-begründeten Sprachdefiziten erklären. Dies wiederum rechtfertigt eine weniger aktive Förderung jener Schüler*innen in den Bildungsinstitutionen – eine fatales *Perpetuum mobile*, indem rassistische Ideen und Praxen stabilisierend ineinander greifen und den rassistischen Apparat am Laufen halten. Deren Verbindung muss jedoch gleichzeitig eine gewisse Durchlässigkeit unterstellt werden: So sind in der empirischen Wirklichkeit auch Diskrepanzen zwischen ideologischen Überzeugungen und praktischen Realisierungen (auf gesellschaftlicher sowie subjektiver Ebene) denkbar. In diesem Zusammenhang ist die *Macht*-Komponente ein wichtiges letztes Kriterium, da diese auch die sozialen Verortungen der Sprechenden heuristisch einbindet. Rassifizierende Bedeutungsproduktionen können mit ihr erst dann als rassistisch identifiziert werden, wenn diese von Vertreter*innen einer dominanten gesellschaftlichen Gruppe in Bezug auf eine untergeordnete Gruppe artikuliert werden.

2.1.3 Im Fokus: Antimuslimischer Rassismus

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Frage, wie ein antimuslimisch-rassistisches Wissen, welches ›weißen‹, nichtmuslimischen Personen in modernen, postmigranten Gesellschaften ideologisch zur Verfügung steht, in subjektive Diskurspraxen der alltäglichen Lebenswelt übersetzt und dort reproduziert, modifiziert oder in Frage gestellt wird. In der bisherigen theoretischen Konzeptdiskussion konnte geklärt werden, was unter dem Phänomen Rassismus zu verstehen ist und warum es sinnvoll ist, Rassismus nicht lediglich als Einstellung, sondern als komplexen *Apparat* zu konzeptualisieren. Dieses Kapitel nun widmet sich der Aufgabe, den allgemeinen Rassismusbegriff zu spezifizieren, und zwar derart, dass er dem vorliegenden Forschungsinteresse an antimuslimischen Diskurspraxen gerecht wird. Wir wollen dies in vier Schritten tun: Erstens gilt es, einige *historische Vorläufer* heutiger antimuslimischer Zuschreibungen zu identifizieren, um damit dann, zweitens, auf die zeitlichen Kontinuitätslinien antimuslimischer Wissensbestände hinzuweisen. Dreh- und Angelpunkt ist hier das Kon-

zept des *Orientalismus*, wie es von Said (1994) in seinem gleichnamigen Werk entwickelt wurde. Anschließend werden verschiedene *aktuelle Begriffsbestimmungen* diskutiert, die sich – mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen – alle bemühen, generalisierende Zuschreibungen an ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ konzeptuell einzufangen. Daraus geht im vierten Teilkapitel eine Definition des Phänomens *antimuslimischer Rassismus* hervor, mit der im Rahmen dieser Arbeit operiert werden soll. Diese setzt die bisherige Konzeptdiskussion insofern fort, als sie die wesentlichen Merkmale des rassistischen Apparats auf ›Muslim*innen‹ als *rassifizierte Andere* überträgt.

Rassismen, das haben wir oben bereits gesehen, sind stets räumlich wie zeitlich bestimmt; ihre Objekte, inhaltliche Ausgestaltung und rhetorisch-argumentativen Formen sind von historischen und gesellschaftlichen Verhältnissen beeinflusst. Gleichzeitig werden Wissensbestände durch Sozialisationsprozesse und Mediendiskurse tradiziert. Sie werden nicht innerhalb jeder Generation neugeschaffen, sondern knüpfen an bestehende gesellschaftliche Wissensvorräte an.³⁹ Vor diesem Hintergrund scheint es sinnvoll, sich zunächst mit jenem historischen Symbolfundus zu beschäftigen, aus dem auch heute noch kollektive und verändernde Zuschreibungen an ›Muslim*innen‹ entlehnt sind. Das erste Teilkapitel widmet sich daher dem Wissensphänomen *Orientalismus*, welcher als zentrale Referenzfolie heutiger antimuslimischer Diskurse zu verstehen ist.

Historische Vorläufer

Betrachten wir zunächst die historischen Vorläufer derzeitiger Ressentiments gegenüber ›dem Islam‹ und ›Muslim*innen‹ lassen sich verschiedene Quellen finden, auf die hier nur kuriosisch eingegangen werden kann.⁴⁰ So habe laut Naumann »das problematische Verhältnis der Europäer gegenüber der islamischen Religion und der islamischen Welt eine historische Tiefendimension«, die für die fortdauernde Konstruktion ›des Islams‹ als Gegenbild des christlichen ›Westens‹ verantwortlich sei (vgl. 2010: 19). Zu dieser gehört ganz wesentlich die Entstehung der islamischen Religion und deren rasche Expansion im 7. Jahrhundert – über weite Teile der *bis dato* christlich dominierten Weltregionen Syriens, Palästinas und des südlichen Spaniens hinweg – die in den Augen der christlichen Staatskirche eine Bedrohung sowohl in machtpolitischer wie in theologischer Hinsicht bedeutete (vgl. ebd.: 20f.; s.a. Said 1994: 59f.). Da sich das Christentum als exklusive und ›wahre‹ Religion verstand, wurden Andersgläubige als Feind*innen betrachtet: Für ›Muslim*innen‹ fand man in mittelalterlich-christlicher Tradition entsprechend abfällige Bezeichnungen wie ›Heiden‹ oder ›Häretiker‹ (vgl. Bühl 2017: 85ff.). Um Imaginationen von der ›muslimischen Gefahr‹ gesellschaftlich zu verbreiten und so auch die eigenen Kriegshandlungen im Rahmen der Kreuzzüge zu rechtfertigen, wurden ›Bilder über den abscheulichen Gegner konstruiert‹, die neben exotisierenden Darstellungen vom sinnlichen Orient die damaligen Vorstellungswelten dominierten (vgl. Attia 2009a: 72; s.a. Rodinson 2002: 8). Entsprechend ist auch die ›Vormarsch-Metapher‹ bereits seit Jahrhunderten fester Bestandteil der ›westlichen‹

39 Vgl. Kap. 2.2, in dem eine wissenssoziologische Fundierung des Rassismusbegriffs vorgenommen wird.

40 Die zitierte Literatur bietet Gelegenheit zur vertiefenden Lektüre.

Wahrnehmung ›des Islams‹, die in regelmäßigen Konjunkturen und verschiedenen politischen Konstellationen neu entfacht wurde und wird (vgl. Naumann 2010: 22). Etwa im Zuge der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen im 15. Jahrhundert, die ›das Byzantinische Reich bis auf einige Restposten, die nur noch wenige Jahrzehnte Bestand haben sollten, nach fast einem Jahrtausend von der politischen Landkarte‹ entfernte (Höfert 2010: 62). Oder im Rahmen des zweiten Golfkrieges, als die Offensive gegen den Irak von US-amerikanischer Seite als ›Operation Wüstensturm‹ bezeichnet wurde (vgl. Naumann 2010: 22).

Innerhalb des christlichen Glaubens war es jedoch nicht nur die römisch-katholische Kirche, sondern auch der aufstrebende Protestantismus, der ›den Islam‹ als Feindbild entdeckte, sich von diesem abgrenzte und so die eigenen religiösen Überzeugungen legitimierte. Prototypisch stehen dafür Luthers sogenannte ›Türkenschriften‹, in denen der Reformator ›die Türken‹ als ›Antichristen‹ und Irrgläubige diffamierte (vgl. Bühl 2017: 92). Das neue Medium des Buchdrucks erleichterte die Verbreitung jenes Feindbilds erheblich und trug dazu bei, die ›Türkengefahr‹⁴¹ als allgegenwärtig zu präsentieren (vgl. Höfert 2010: 63).

Neben diesen das Mittelalter und die frühe Neuzeit dominierenden antimuslimischen Imaginationen und konkurrenzorientierten Beziehungen, gab es jedoch auch positive Bezüge und kooperative Konstellationen des gegenseitigen Austausches und Interesses (vgl. Attia 2009a: 71f.). Hafez spricht hier auch von einer ›Kongruenz zwischen islamischer und westlicher Welt‹ (1997: 16). Während der jahrhundertewährenden Herrschaft arabischer Dynastien und, diese ablösend, der türkischen Osmanen, wurden maßgebliche intellektuelle Errungenschaften auf muslimischer Seite getätigt, von denen das nichtmuslimische Europa bis heute profitiert (s.a. Churchill 2011: 20ff.). Naumann fasst zusammen:

›Europa verdankt dieser Epoche und diesem Kulturraum erheblich mehr als es sich heute eingestehst: durch Muslime lernte man die Schriften der griechischen [!] Philosophen, Mediziner und Mathematiker kennen, die vielfach nur in den arabischen Bibliotheken zu finden waren, und die in der arabischen und persischen Philosophie breit rezipiert wurden. Durch arabische Mathematiker vermittelt, lernte Europa zum Beispiel die Logarithmen kennen oder die Null, eine Errungenschaft der indischen Mathematik, die es viel leichter machte, schwierige Rechenoperationen durchzuführen. Dazu kamen Wissenschaften wie Astronomie und Medizin. Auch die Erkenntnis, dass man Kranke in speziellen Häusern pflegen und heilen kann [...] kam aus dem arabischen Orient, dazu empirische Verfahren in der Wissenschaft, die soziologische Analyse von Gesellschaftssystemen, Kunst und Architektur und natürlich die Luxusgüter der weiten Welt [...]‹ (2010: 27).

Attia zufolge waren die Beziehungen zwischen islamischen und christlichen Gesellschaften gegen Ende des Mittelalters vielschichtig, die Bilder über ›den Orient‹ durchaus ambivalent. Neben diffamierenden Imaginationen gab es anerkennende Diskur-

⁴¹ Höfert zufolge dominierte zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert die Bezeichnung ›Türken‹ als Generalbegriff für ›Muslim‹*innen. Im Rahmen einer ›postulierten heilsgeschichtlichen Türkengefahr [wurde er] als ein pejorativer Gegenbegriff zu den Christen gebraucht‹ (2010: 62f., Herv.i.O.).

se – insbesondere in Bezug auf arabische Philosophen wie Avicenna (Ibn Sina) – die bis in die Aufklärung hineinreichten (vgl. 2009a: 72). Im Zuge des aufkommenden Kolonialismus und Imperialismus und der Entwicklung wissenschaftlicher Rassentheorien seien jene wertschätzenden und kooperativen Perspektiven jedoch zunehmend in den Hintergrund geraten.

Dabei lassen sich innerhalb dieser historischen Verschlechterung des öffentlichen Islambildes durchaus bedeutsame diskursive Schwankungen erkennen (vgl. Hafez 2002b: 235ff.). Betrachtet man neuzeitliche Entwicklungen, lassen sich diese insbesondere an veränderten Medienberichten vor und nach der Iranischen Revolution 1978/79 ablesen. So zeichnet Hafez anhand von Pilgerfahrtberichten nach, wie sich das Thema Islam von einem medialen Nischendasein – verhandelt wurden v.a. religiöse und praktische Fragen des Pilgerns – nach den Revolutionserignissen zu einem politisierten Reizthema entwickelte, das zudem deutlich mehr mediale Aufmerksamkeit erfuhr (vgl. ebd.: 236f.). Im Fokus standen nun v.a. politische Begleiterscheinungen wie Unruhen, gewaltvolle Übergriffe und religiöser Extremismus. Während noch in den fünfziger und sechziger Jahren »ein positiv-exotisches Orientbild von höfischer Pracht und Sinnlichkeit vorherrschte, das sich am Schah von Persien und seiner Frau Farah Diba orientierte« (Hafez 1997: 21), wurde ›der Islam‹ im Zuge des Revolutionsgeschehens und weiterer politischer Entwicklungen⁴² zunehmend als Bedrohung angesehen. Dennoch kam es danach wiederholt zu Phasen differenzierter Berichterstattung – genauer zu »Strömungsdebatten«, wie sie sich etwa im Rahmen der Rushdie-Affäre, der Kontroverse um die Orientalistin Annemarie Schimmel oder im Karikaturenstreit um die satirische Darstellung des Propheten Mohammed entfalteten (vgl. Hafez 2010: 108) –, begünstigt durch die in der deutschen Presselandschaft divergierenden weltanschaulichen Blattlinien (vgl. Hafez 2002b: 238). Hafez plädiert aus diesem Grund für eine genaue empirische Betrachtung von Mediendiskursen, die aufgrund ihrer Funktion als Beobachtungsinstanz politisch-gesellschaftlicher Entwicklungen stets auch empfänglich für symbolisch-ideologische Schwankungen und (punctuelle) Zeitgeistveränderungen sind.

Die oberen Ausführungen zeigen, dass antimuslimische Vorstellungen kein Phänomen jüngster politischer Gegenwart sind, sondern im Grunde seit den Anfängen der islamischen Religion existierten. Während diese sich im christlich dominierten Europa aus einer *Mélange* aus theologischen und machtpolitischen Argumentationen und Begründungen zusammensetzen, wurden sie während der europäischen Kolonialisierung weiter Teile des Mittleren Ostens, Asiens und Nordafrikas von einer strategischen Wissensproduktion begleitet, für die Said den Begriff des *Orientalismus* wählte.

Orientalismus

Die vom palästinensisch-US-amerikanischen Literaturwissenschaftler Edward W. Said 1978 veröffentlichte Studie *Orientalism* zählt zu den Pionierarbeiten im Bereich der rassismuskritischen Diskursanalyse und gilt zudem als das Gründungsdokument postkolonialer Theorie (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 96). Ihr Thema ist die Unterwer-

⁴² Hafez nennt beispielhaft die »arabische Haltung zu Israel, der Suez-Krieg, Gamal Abdel Nassers (1918–1970) Arabischer Sozialismus, der palästinensische Terrorismus, die Erdölkrisen« (1997: 21).

fung, Ausbeutung und Beherrschung des ›Orients‹ durch die Kultur- und Theoriearbeit ›westlicher‹ Wissens- und Kulturschaffender, wobei der ›Orient‹ nicht nur erforscht und beschrieben, sondern vom ›westlichen‹ Betrachter als sein kulturelles Gegenbild praktisch erschaffen wird (vgl. Attia 2009a: 11). Für ein historisches Verständnis des antimuslimischen Rassismus liefern Saids Analysen die Basis, auf der »die Essentialisierung des Islams und der Machtanspruch in der Aneignung von und der Auseinandersetzung mit der ›fremden Kultur‹ der ›Muslime‹ im ›Orient‹ als zentrale Topoi« kritisch diskutiert werden können (Attia 2009b: 151). Saids Zielstellung war es, *Orientalismus* als orchestrierte Projektion ›westlicher‹ Imaginationen über den ›Orient‹, als Spielfeld strategischer Wissensproduktion und imperialistischer Dominanzansprüche herauszuarbeiten.⁴³ Dabei geht er detailliert auf dessen verschiedene Erscheinungsformen, Funktionsweisen und diskursiv-institutionelle Verflechtungen ein. Unter Orientalismus versteht er einerseits die wissenschaftlichen Tätigkeiten sämtlicher Personen, die sich in akademischen Zusammenhängen mit dem ›Orient‹ befassen, darunter etwa Anthropolog*innen, Soziolog*innen, Philolog*innen.⁴⁴ Zudem, und konzeptuell weiter gefasst, begreift er ihn als spezifischen »style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ›the Orient‹ and (most of the time) ›the Occident‹« (1994: 2). Dieser Denkstil wird von all jenen Kunstschaaffenden, Theoretiker*innen, Ökonom*innen etc. aufgenommen und reproduziert, die die Dichotomisierung von ›Osten‹ und ›Westen‹ zum Ausgangspunkt ihrer Arbeiten nehmen.⁴⁵ Die dritte Bedeutung von Orientalismus enthält eine historische und materielle Konkretisierung; Said setzt hier den ›groben Anfangspunkt‹ orientalistischer Praxis ans späte Ende des 18. Jahrhunderts – in eine Zeit, in der sich koloniale Unterwerfungen zum ersten Mal mit der rationalistischen Wissensproduktion der Aufklärung überschnitten, was sich, wie wir oben bereits gesehen haben, auch auf die Entstehung der ersten Rassentheorien prosperierend auswirkte.

»Taking the late eighteenth century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.« (Ebd.: 3)

-
- 43 Eine pointierte Zusammenfassung dessen, was Orientalismus als Wissenssystem und Herrschaftspraxis leistet, findet sich im Zusammenhang mit Saids Analyse der *Description de l'Égypte*, einer mehrbändigen Anthologie über Ägypten, die im Zuge von Napoleons Ägyptenfeldzug von einer Delegation von über 160 Wissenschaftler*innen angefertigt und zwischen 1809–1828 veröffentlicht wurde (vgl. Said 1994: 86).
- 44 Als ›Orientalist*innen‹ wurden zunächst europäische Geisteswissenschaftler*innen bezeichnet, die zwischen 1780–1830 den indischen Kontinent bereisten, um dort kulturelle und religiöse Praktiken zu studieren. Schnell griff dabei eine Faszination am ›Orient‹ um sich, die nicht zuletzt durch die These, der Ursprung der europäischen Sprachen liege im Sanskrit, entfacht wurde (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 98).
- 45 Aufgrund der disziplin- und genreübergreifenden Auseinandersetzung mit dem ›Orient‹ untersuchte Said nicht nur wissenschaftliche Arbeiten, sondern auch journalistische und literarische Texte, politische Traktate, Reiseberichte, religiöse sowie philologische Studien (vgl. Said 1994: 23).

Das diskursive »Schlüsselmanöver« des Orientalismus stellt dabei das *Othering* dar: »Ein komplexer Prozess des Fremd- und Different-Machens, der über eine dualistische Logik funktioniert, an dessen Ende die ›Anderen‹ vis-à-vis dem ›abendländischen Selbst‹ stehen.« (Castro Varela & Dhawan 2007: 31) Dabei gehört es zu den zentralen Merkmalen des orientalistischen Diskurses, dass das *orientalisierte Subjekt* abwesend ist (vgl. Said 1994: 208). Indem ihm im Orientalismus Subjektivität und Individualität abgesprochen werden, wird es nicht nur objektiviert, depersonalisiert und zum Schweigen gebracht. Die dialektische Logik des *Othering* stabilisiert zudem auch die autoritäre Position der Orientalist*innen bzw. jener Personen, die sich orientalistischer Diskurse bedienen. Somit kann über den ›Orient‹ gesprochen werden, es kann eine Expertise proklamiert werden, ohne dass diese durch Interventionen der orientalisierten Subjekte in Frage gestellt werden kann. Schulze spricht in diesem Zusammenhang von der »Konstruktion eines okzidentalen Elitebewusstseins« (2007: 50).⁴⁶ Prozesse des *Othering* operieren nun einerseits innerhalb der Systematik dichotomer Attribuierungen: Wo der ›Orient‹ als rückständig entworfen wird, kann sich der ›Okzident‹ als emanzipiert und zivilisiert inszenieren, womit er gleichsam auch die gewaltvolle Beherrschung von Territorien innerhalb des ›Orients‹ legitimiert (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 104). Andererseits ist der orientalistische Diskurs nicht auf ein spezifisches Set inhaltlicher Aussagen festgelegt, vielmehr manifestiert sich in ihm »eine spezifische Prozedur der Interpretation anderer und eigener kultureller Traditionen« (Schulze 2005: 49). Kulturen werden dabei – ganz im Gegensatz etwa zu praxeologischen Konzepten, die Kultur als symbolische Dimension alltäglicher Praxen innerhalb gesellschaftlicher Konstitutionsprozesse begreifen (vgl. Hillebrandt 2009: 384) – als homogene, territorial gebundene und attributiv fixierte Räume verstanden.⁴⁷

Jene Interpretationsprozeduren sind nun keinesfalls rein symbolischer Natur. Beim Orientalismus geht es nicht lediglich darum, sich die vermeintliche ›Fremdheit‹ des ›Anderen‹ sinnhaft aufzuschlüsseln und erklärbar zu machen – orientalistische Repräsentationen sind, mit anderen Worten, nicht unschuldig. Sie sind in hohem Maße strategisch und mit Institutionen und Praxen der politischen, wirtschaftlichen, militärischen sowie körperlichen Beherrschung eng verflochten.⁴⁸ Dabei wurde das durch die Erforschung des ›Orients‹ produzierte autoritäre Wissen, Castro Varela und Dhawan zufolge, stets zu Zwecken kolonialer Herrschaftsstabilisierung instrumentalisiert: Es entstand »ein Wissensarchiv, welches die westliche, kulturelle, ökonomische und militärische Dominanz über den Orient konsolidieren hilft« (2015: 97).

46 Said zufolge ist die Idee von einer überlegenen europäischen Identität die zentrale Komponente des Orientalismus, die sich in verschiedenen Konstellationen der Über- und Unterordnung realisiert: »In a quite constant way, Orientalism depends for its strategy on this flexible *positional* superiority, which puts the Westerner in a whole series of possible relationships with the Orient without ever losing him the relative upper hand.« (1994: 7, Herv.i.O.)

47 Schulze zufolge sei es die »Verdinglichung von Kultur, die mit einer Essentialisierung des Islam einhergeht«, die für Said »den Kernpunkt des Orientalismus« ausmache (2007: 49).

48 Ganz konkret zeigen sich diese Verflechtungen etwa anhand der Tatsache, dass einige ›Orientexpert*innen‹ und Autor*innen der Texte, die Said untersuchte, selbst als Administrator*innen und Berater*innen der Kolonialmächte tätig waren (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 99).

Schauen wir nun insbesondere auf die Repräsentation »des Islams« innerhalb orientalistischer Diskurse, so zeigen die Analysen Saids, dass hier ebenfalls Generalisierungen, Essentialisierungen und evaluative Herabsetzungen dominierten. So wurden islamische Glaubenspraktiken enthistorisiert und hypostasiert, indem das politische und soziale Leben von »Muslim*innen« als von einem totalitären Islam dominiert galt (vgl. Said 1994: 235ff.). »Muslimische« Gesellschaften wurden mit der Öde des arabischen Hinterlandes metaphorisch gleichgesetzt, »Muslim*innen« als pseudo-religiöse Barbar*innen dargestellt, deren Religion an die Größe und Strahlkraft des europäischen Christentums nicht heranreiche. Die arabische Bevölkerung, Ziel der ethnographischen Unternehmungen vieler Orientalist*innen, wurde als arbeitsscheu, hedonistisch und misslaunig beschrieben. Die feste Überzeugung der Forscher war es dabei, dass kein orientalisierter Subjekt sich selbst so gut verstehen könne, wie er selbst es kann (vgl. ebd.: 239). Dieser Überzeugung inhärent ist ein essentialistisches Verständnis von Zivilisationen, die als geschlossene, voneinander isolierte Einheiten gedacht wurden, deren Kulturen aus einem festen Wertekanon bestünden (vgl. Lockman 2004: 9). Die »westliche« Zivilisation wurde auf dieser Grundlage mit den Schlüsselwerten Freiheit, Rationalität, Fortschritt und Rechtstaatlichkeit assoziiert und als einzigartig und überlegen begriffen, während islamische Gesellschaften in identitätsstiftender Kontrastierung als despottisch, rückständig, traditionell und primitiv galten (vgl. ebd.: 57f.).

Said war sich der Notwendigkeit, rassistische Diskurse in ihrer raumzeitlichen Verortung zu analysieren, bewusst. Entsprechend unterschied er in seiner Studie zwischen verschiedenen Orientalismen; die imperiale Geschichte Frankreichs und Großbritanniens stellt er der »neokolonialen US-amerikanischen Geopolitik« gegenüber (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 99). In Bezug auf die Situation in Deutschland – die Said aus methodischen Selektionsgründen ausspart (vgl. 1994: 17) – stellte sich in der Rezeption seiner Arbeit die Frage nach der Transferierbarkeit seiner Erkenntnisse. Verschiedene Untersuchungen stimmen jedoch darin überein, dass Saids Thesen – insbesondere sein Konzept des *Othering* als zentrale Prozedur der Fremdmarkierung (»Andere«) und Identitätsstiftung (»Selbst«) – auch für andere europäische Gesellschaften Gültigkeit besitzen (vgl. Attia 2009b: 152; Schulze 2007: 50).

Aufgrund der umfassenden und rücksichtslosen Kritik Saids an einer ganzen Forschungstradition, ist es wenig verwunderlich, dass seine Arbeit ihrerseits auf Kritik und Gegenwehr stieß.⁴⁹ So wurden etwa seine Aussagen, 1) der »Westen« habe den »Orient« gezielt und absichtlich unterworfen, 2) sämtliches orientalistische Wissen sei von imperialistischen Zielen durchwoben und 3) eine wahre Repräsentation des »Orients« als Korrektur des verzerrten Orientbildes sei *de facto* unmöglich, scharf diskutiert (vgl. Castro Varela & Dhawan 2007: 34). Said wurde immer wieder selbst ein dualistisches Denken vorgeworfen, das kritische Auseinandersetzungen innerhalb arabischer bzw. islamischer Gesellschaften mit orientalistischen Texten ebenso ausblende (vgl. Ahmad 1994: 172f.), wie Unrechtshandlungen vonseiten orientalisierte Subjekte etwa im Kontext nationaler Unabhängigkeitsbewegungen. »Der Westen« selbst werde in *Orientalism*

49 Eine besonders vehemente Debatte, die mitunter die Sphäre sachlicher Auseinandersetzungen durchbrach, lieferten sich der Historiker und Orientalist Bernhard Lewis und Edward Said in der *New York Times Review of Books*: Lewis 1982, Said 1982.

auf homogenisierende Weise als monolithisches Feindbild inszeniert, die Heterogenität innerhalb und zwischen verschiedenen national-gerahmten Orientalismusdiskursen ignoriert (vgl. Castro Varela & Dhawan 2007: 37).

Wir fassen zusammen: Trotz der überaus kontroversen Rezeption von *Orientalism*, stellen insbesondere die Interpretationsprozeduren, die Said im Konzept des *Othering* herausarbeitet, für die vorliegende Arbeit einen theoretischen Erkenntnisgewinn dar. Diese sind insbesondere für die Spezifizierung des antimuslimischen Rassismus aufschlussreich, denn sie verdeutlichen, dass die Kernelemente des Rassismus – 1) die Essenzialisierung einer Gruppe als ›natürliche‹ Gruppe, 2) die Dialektik dieses Konstruktionsprozesses durch die (implizite) Bestimmung des ›Eigenen‹ 3) die Verflechtung dieser symbolischen Bedeutungsproduktionen mit praktischen Ausgrenzungs- bzw. Beherrschungsvorgängen sowie 4) das machtvolle Wirken rassistischer Diskurse, das sich nicht zuletzt in ihrer hegemonialen Stellung innerhalb ›westlicher‹ Gesellschaften und Öffentlichkeiten zeigt – auch innerhalb orientalistischer Wissensbestände operieren. Mehr noch, die orientalistische Wissensproduktion kann als historischer Vorläufer und akademischer Wegbereiter für antimuslimische Deutungsmuster verstanden werden, wie sie heute in skandalisierenden Mediendiskursen über die Gewaltaffinität ›des Islams‹, in negativ-schematischen Hollywood-Fiktionalisierungen über arabische Fundamentalist*innen oder eurozentrischen Geschichtsdarstellungen in Schulbüchern Anwendung finden.

Konzeptdebatten: Islamophobie, Islamfeindlichkeit, antimuslimischer Rassismus

Bevor wir den Begriff des antimuslimischen Rassismus konzeptuell einführen, sollen zunächst die aktuellen Konzeptdebatten um die adäquate Bezeichnung rassistischer Äußerungsformen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ reflektiert werden. Ziel ist es, den hier präferierten Begriff des antimuslimischen Rassismus von anderen Begriffsbestimmungen konzeptuell abzugrenzen. Damit sollen nicht nur die Entscheidungshintergründe transparent gemacht, sondern v.a. die konzeptuellen Vorteile des Begriffs antimuslimischer Rassismus in Bezug auf das vorliegende Erkenntnisinteresse herausgestellt werden.

Ein Blick auf die Forschungslandschaft zum Phänomen der Negativwahrnehmung, Ungleichbehandlung und strukturellen Benachteiligung von ›Muslim*innen‹ macht unverzüglich deutlich, dass hier verschiedene Begriffsbestimmungen im Umlauf sind: Islamophobie, Islamfeindlichkeit, Muslimfeindschaft, antimuslimischer Rassismus, nicht zuletzt auch die allgemeineren Begriffe der Xenophobie oder ›Fremdenfeindlichkeit‹. Diese terminologische Uneinheitlichkeit scheint kein deutschsprachiges Spezifikum zu sein. So findet sich etwa im britischen *Runnymede Trust Report* (1997) die Bezeichnung *Islamophobia*, welche dort erstmalig⁵⁰ verwendet wurde und nicht zuletzt aufgrund ihrer detaillierten Operationalisierung weithin Beachtung fand. Islamophobie wird hier verstanden als ›unfounded hostility towards Islam‹. Dabei werden ihr, trotzdem sie als spezifische Form des Vorurteils (›anti-Muslim prejudice‹) gefasst wird, auch praktische und strukturelle Dimensionen zugewiesen. So umfasse

50 Als Neologismus trat der Begriff in den 1970er Jahren erstmalig in Erscheinung (vgl. Rana 2007: 148).

Islamophobie auch »the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and [...] the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs« (ebd.: 4). Individuelle und strukturelle Phänomenfacetten werden hier folglich zusammengedacht.

Trotzdem diverse anglophone Arbeiten den Islamophobie-Begriff verwenden (u.a. Gottschalk & Greenberg 2008; Cesari 2013; Bleich 2011), wobei deren Einsatz keinesfalls einheitlich erfolgt, gibt es auch kritische Stimmen: So plädiert etwa Halliday dafür, Islamophobie durch den Terminus *Anti-Muslimism* zu ersetzen, da heutzutage nicht »der Islam«, sondern »Muslim*innen«, insbesondere auch in Gestalt von Migrant*innen, als Feindbild dienten (vgl. 1999: 898). Es gehe mithin nicht primär um die Verunglimpfung einer Kultur oder eines Glaubens, sondern um Diskriminierungspraxen gegen konkrete Personen. Darüber hinaus suggeriere das Islamophobie-Konzept, dass es lediglich »einen Islam« gebe und verstelle so den Blick auf die innerislamische Diversität; kritische Debatten über theologische sowie religionspraktische Fragen würden zudem pauschal dem Verdacht impliziter Feindseligkeit ausgesetzt (s.a. Hafez 2011: 39; Malik 2005). Der *Runnymede*-Think Tank hat in seinem jüngst veröffentlichten Report (2017) auf diese kritischen Einwände reagiert und als Konsequenz seinen Islamophobie-Begriff stärker an ein rassismustheoretisches Verständnis angepasst. Dessen justierte Variante berücksichtigt damit stärker die praktischen und strukturellen Diskriminierungs- und Ausschlussprozesse und rückt den Aspekt vormalig betonter »unbegründeter Feindlichkeit« in den Hintergrund.⁵¹

Betrachten wir die Begriffsverwendungen im deutschsprachigen Forschungsdiskurs, so lassen sich Attia zufolge den kursierenden Konzepten – trotz ihrer konzeptuellen Übergänge und Schnittmengen – jeweils unterschiedliche theoretische Implikationen zuordnen. In ihrer Diskussion fokussiert sie auf die prominenteren Konzepte des antimuslimischen Rassismus (aus dessen Perspektive sie ihre Kritik entwickelt) sowie die im Konzept der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (GMF) verwendeten Begriffe *Islamophobie* und *Islamfeindlichkeit* (vgl. Attia 2013: 2f.). Schauen wir zunächst selbst in die vom GMF-Autorenkollektiv angebotenen Begriffsdefinitionen, so finden sich an verschiedenen Stellen aufschlussreiche Erläuterungen. Leibold und Kühnel etwa definieren in der zweiten Ausgabe der GMF-Langzeitstudie Islamophobie in Anlehnung an den ersten *Runnymede Trust Report* als »generelle, ablehnende Einstellungen gegenüber muslimischen Personen und allen Glaubensrichtungen, Symbolen und religiösen Praktiken des Islams« (2003: 101). Sie unterscheiden drei Aspekte von Islamophobie: generelle Ablehnung (*angstbesetzt*), kulturelle Abwertung (*pauschal-beurteilend*) und distanzierende Verhaltensabsichten (*Handlungsintention*) (vgl. ebd.: 103), womit sie sich eng an das klassisch-triadische Einstellungsmodell mit seinen affektiven, kognitiven

51 Runnymede setzt in der Neuauflage von 2017 Islamophobie mit antimuslimischem Rassismus explizit gleich. Deren ausführliche Definition lautet: »Islamophobia is any distinction, exclusion, or restriction towards, or preference against, Muslims (or those perceived to be Muslims) that has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life.« (2017: 7)

und konativen Dimensionen halten. Unschwer zu erkennen ist, dass diesem Begriffsverständnis eine individualpsychologische Grundierung eigen ist, die die gesellschaftlichen Kontextbedingungen derartiger Positionierungen unberücksichtigt lässt. Küpper bietet nun in einer späteren GMF-Ausgabe eine etwas weiter gefasste Definition an, dieses Mal vom Konzept der Islamfeindlichkeit (vgl. 2010: 212). Zwar bezeichnet auch sie Islamfeindlichkeit als eine Form des Vorurteils, jedoch geht sie über ein individuumszentriertes Verständnis hinaus und führt auch deren soziale Konsequenzen und praktische Realisierungen ins Feld: So stiftet Islamfeindlichkeit nicht nur ein verstärktes Zusammengehörigkeitsgefühl und konsolidiert soziale Identitäten, sie legitimiert auch strukturelle Ungleichheiten gegenüber ›Muslim*innen‹ innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Teilsysteme.

In einer kritischen Auseinandersetzung mit den vom GMF-Autor*innenkollektiv verwendeten Begriffen gibt Attia nun zu bedenken, dass sowohl der Aspekt der Essentialisierung als auch die diskursiven, institutionalisierten und strukturellen Dimensionen antimuslimischer Praxen konzeptuell vernachlässigt würden (vgl. 2013: 15). So ließen insbesondere die im Survey verwendeten Items eine »bedeutsame Differenz zwischen ›Deutschen‹ und ›Muslimen‹ erkennen, die Letztere als ›Angehörige einer Religionsgemeinschaft‹ vorab definierten (ebd.: 3f.). Im Gegensatz dazu werde in der Perspektive des antimuslimischen Rassismus der Gruppenkonstruktionsprozess selbst als essentieller Bestandteil rassistischer Zuschreibungen verstanden. Im Konzept des *Othering*, wie oben gesehen, wird die Essentialisierung des ›Anderen‹ vis-à-vis dem ›Eigenten‹ als ›Schlüsselmanöver‹ theoretisiert. In theoretischer Hinsicht vernachlässigten die Islamophobie- und Islamfeindlichkeit-Begriffe mithin, dass 1) auch Personen betroffen sind, die sich selbst »gar nicht, anders, mehrfach oder ambivalent« zum Islam positionieren und dass 2) im antimuslimischen Rassismus enthaltene Differenzzuschreibungen auch auf soziale, politische, kulturelle, geschlechts- und körperbezogene Kategorien Bezug nehmen und sich so mit religiösen Attribuierungen vermischen können (vgl. ebd.: 4). Beide Kritikpunkte werden auch von Shooman aufgegriffen, die darauf hinweist, dass rassifizierende Konstruktionsprozesse – also die Markierung von Menschen als ›Muslim*innen‹ – etwa auch die »Ethnisierung der Kategorie ›MuslimIn‹ umfasse (vgl. 2011: o.S.). So würden die Begriffe Türk*in, Araber*in und Muslim*in mittlerweile synonym gebraucht, was dazu führt, dass den so-markierten Personen eine Identität aufgezwungen wird, zu der sie sich womöglich nicht freiwillig bekannt haben. Die Begriffe Islamophobie und Islamfeindlichkeit würden diese komplexen Diskursverflechtungen nicht berücksichtigen, da sie stärker auf Fragen der Religion (und darin eingeschlossen: die Frage nach der Grenze zwischen berechtigter Religionskritik und pauschaler Religionsfeindlichkeit), denn auf die dahinter operierenden Ausgrenzungsprozesse abheben.⁵²

52 Die hier diskutierten Probleme, die mit dem Konzept der Islamfeindlichkeit einhergehen, wurden in ähnlicher Weise bereits mit Blick auf die allgemeinen Begriffe der ›Fremdenfeindlichkeit‹ und der ›Ausländerfeindlichkeit‹ aufgezeigt. So machen etwa Kalpaka und Räthzel deutlich, dass Letzterer weder angemessen den Umstand berücksichtige, dass nicht jede nichtdeutsche Personen gleich oder überhaupt diskriminiert wird – US-Amerikaner*innen werde gemeinhin nicht dieselbe Ablehnung zuteil wie etwa Somalier*innen. Zudem blieben positive sowie paternalistische Formen der Veränderung unberücksichtigt, was insgesamt zu einer Verschleierung sowohl des Ob-

Was die theoretischen Implikationen der beiden Begriffe betrifft, so zeigt Attia, dass das Gesellschaftsverständnis der GMF-Studie einen wesenshaften Unterschied zwischen liberaler, moderner Demokratie und dem Phänomen Islamfeindlichkeit proklamiert. Weil islamfeindliche Meinungen, Einstellungen etc. nicht mit der Beschaffenheit einer demokratischen Gesellschaft korrespondierten, so die implizite Argumentation der Studie, müsste ihr Auftreten in Versäumnissen der Politik sowie anderer gesellschaftlicher Institutionen (z.B. Medien) zu suchen sein (vgl. Attia 2013: 18). Islamophobie und Islamfeindlichkeit werden mithin nicht nur auf ihre individuellen Äußerungsformen reduziert, sondern es blieben auch ihre diskursiven, institutionellen sowie strukturellen Verklammerungen mit der Konstitution moderner Gesellschaften unberücksichtigt. Die gesellschaftstheoretisch-normative Annahme von der Rassismuslosigkeit moderner Gesellschaften wird von Rassismustheorien, insbesondere solchen, die ideologie- bzw. diskurstheoretisch argumentieren (vgl. Kap. 2.1.2.4), grundsätzlich in Frage gestellt. Im Islamfeindlichkeits- und Islamophobiekonzept bleibt mithin unbeantwortet, wie es dazu kommt, dass auch Bürger*innen, die von liberalen Werten wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit überzeugt sind, zu antimuslimischen Essentialisierungen neigen. Offen bliebe auch, warum sich rassifizierende Bedeutungsproduktionen auch unter Akteur*innen antirassistischer Initiativen finden lassen sowie dass institutionelle Ausgrenzungspraxen in der Regel Personen treffen, über deren (vermeintliche) Gruppenzugehörigkeit negativ-stereotype Meinungen und Diskurse (in Medien, im politischen Raum, in Bildungseinrichtungen etc.) im Umlauf sind. Zur Erklärung dieser Phänomene bedarf es eines Theoriekonzeptes, das die vielfältigen Verklammerungen zwischen subjektiven, diskursiven, institutionalisierten und strukturellen Erscheinungsformen von Rassismus in den Blick nimmt.

jetes als auch des »Mechanismus von Ausschließungspraxen und Diskriminierungen« führe (vgl. 2017: 40f.). Terkessidis macht zudem hinsichtlich des Begriffs ›Fremdenfeindlichkeit‹ deutlich, dass mit ihm eine ontologische Vorstellung von der Existenz zweier Menschengruppen – ›uns‹ und ›denen‹ – implizit mitkonstruiert werde, wobei dabei nicht machtvolle Abhängigkeitsverhältnisse, sondern vermeintliche biologisch oder kulturell fundierte Differenzen fokussiert bzw. vorausgesetzt würden (vgl. 2004: 44ff.). Die langjährige Präferierung der Begriffe ›Ausländerfeindlichkeit‹ und ›Fremdenfeindlichkeit‹ – und der damit einhergehenden Skepsis gegenüber dem Rassismus-Begriff – innerhalb der deutschsprachigen Forschungslandschaft basierte dabei v.a. auf der Gleichsetzung von Rassismus und Nationalsozialismus (vgl. Scherschel & Mecheril 2009: 39ff.): »Mit der Voraussetzung, dass Rassismus Denken und Praxis im Nationalsozialismus kennzeichne, konnte das Wort nicht auf aktuelle Vorkommnisse und Zusammenhänge angewandt werden, da auf der einen Seite damit eine Banalisierung nationalsozialistischer Praxis einherzugehen drohte, anderseits eine Überbewertung gegenwärtiger Diskriminierungsphänomene verbunden zu sein schien.« Während Rassismus bis in die 1990er Jahre hinein mit nationalsozialistisch bzw. rechts-extremistisch orientierten ›Randgruppen‹ gleichgesetzt wurde, standen die Konzepte ›Ausländerfeindlichkeit‹ und ›Fremdenfeindlichkeit‹ im Mittelpunkt der Forschung um »manifeste und latente Gewalt im Kontext ethnischer und kultureller Zugehörigkeit«.

Begriffsdefinition: Antimuslimischer Rassismus

Die im Folgenden aufgefächerte Begriffsdefinition des Phänomens *antimuslimischer Rassismus* leitet sich aus den bisherigen Erkenntnissen zum globaleren Terminus Rassismus ab, wie wir ihn in den vorhergehenden Kapiteln in Bezug auf Miles' klassische Definition diskutiert und herausgearbeitet haben. Zudem orientiert er sich eng an der Konzeptualisierung Attias (vgl. 2009b, 2013, 2017).

Attia stellt als wesentliche Aspekte des antimuslimischen Rassismus die Komponenten *Essentialisierung* und *Dominanz* in den Mittelpunkt (vgl. 2013: 7). Während Essentialisierung den »Prozess der Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse« beschreibe, werde der Begriff der »Kultur« machtvoll eingesetzt, um die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privilegierung und Diskriminierung zu negieren bzw. diese mit der kulturellen Differenz des ›Anderen‹ zu begründen. Jene Beziehung der Über- und Unterordnung (vgl. Rommelspacher 1995: 22) führe nicht nur zu einer Enthistorisierung, sondern auch zu einer Entpolitisierung sozialer Verhältnisse, indem Politik als natürliche Folge des kulturellen Wesens von Gruppen diskursiv präsentiert werde. Attia fasst zusammen:

»Die Essenzialisierung beinhaltet somit die Homogenisierung von Menschen zu Gruppen (die Muslime), die Dichotomisierung oder Polarisierung von Gruppen (wir im Unterschied zu den Anderen) und die Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse (weil ihre Kultur so ist). Im hier zur Debatte stehenden Kontext wird der Islam als wesentliches Differenzierungsmerkmal zur Begründung gesellschaftlicher und sozialer Verhältnisse herangezogen. Er wird als wesentliches Element eingeführt, um Geschlechterverhältnisse, Bildungsstand, Generationenbeziehungen etc. zu erklären und in diesem Feld zu intervenieren. In diesem Prozess der Essenzialisierung werden mögliche Gemeinsamkeiten mit nicht-muslimischen Praktiken vernachlässigt oder geleugnet. Sexismus, Terrorismus, Homophobie, häusliche Gewalt etc. wird sofort eine andere Bedeutung zugewiesen, sobald als Muslim_innen Markierte beteiligt sind.« (Ebd.: 8)

Shooman zufolge sei es für den antimuslimischen Rassismus innerhalb moderner Migrationsgesellschaften konstitutiv, das Verhältnis zwischen nicht-muslimischer Mehrheitsgesellschaften und muslimischen Minderheiten zu regeln (vgl. 2011: o.S.). Dabei richte sich antimuslimischer Rassismus, wie Fritzsche in Bezug auf Shooman zusammenfasst, »anders als in früheren Jahren antiislamischer und orientalistischer Diskurse, nicht mehr nur gegen einen äußeren Gegner, sondern gegen Menschen im Innern« (Fritzsche 2016: 29; Shooman 2014: 221). Zum Zwecke der Zuweisung von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit werde – was Attia mit dem Begriff der Polarisierung benennt – »eine dichotome Konstruktion von ›westlicher‹, soll sein ›christlich-abendländischer‹, versus ›islamischer‹ Kultur [vorgenommen], die einander als statische Entitäten gegenüberstehen« (Shooman 2014: 61). Während dem ›Westen‹ dabei in der Regel positive Attribuierungen wie emanzipativ, aufgeklärt, fortschrittlich zugeschrieben werden, gelte ›der Islam‹ als rückständig, frauenfeindlich und gewaltbereit.

An anderer Stelle verhandelt Shooman antimuslimischen Rassismus als eine Variante des Neo-Rassismus, in dessen spezifischer Logik Kultur und Religion in Bezug auf ›den Islam‹ synonymisiert werden (vgl. ebd.: 63). *Rassifizierung* in Bezug auf ›Muslim*innen‹ konkretisiert sie wie folgt:

»Aus einer dominanten gesellschaftlichen Position heraus werden sie unabhängig von einem individuellen Glaubensbekenntnis als eine homogene und quasi-natürliche Gruppe in binärer Anordnung zu weißen christlichen/atheistischen Deutschen bzw. Europäern konstruiert und mit kollektiven Zuschreibungen versehen: es wird ein Wissen über sie und ihr Wesen als Gruppe erzeugt, und sie gelten anhand verschiedener Merkmale als ‚identifizierbar.« (Ebd.: 64f.)

Im Rahmen dieses Konstruktionsprozesses gerate eine »muslimische Identität« zum Klassifikationsmerkmal, welches vom äußeren Erscheinungsbild einer Person abgeleitet werde, wodurch letztlich eine »Amalgamierung von kulturell-religiösen und somatischen Faktoren« entstünde (vgl. ebd.: 66). Attia macht andernorts ergänzend deutlich, zu welchen Zwecken antimuslimische Diskurse eingesetzt und wie diese legitimiert werden. Beides habe sowohl die »Selbstdefinition und -bestätigung des ‚Eigenen‘« zum Ziel als auch die Rechtfertigung politischer Entscheidungen zugunsten einer dominanten sozialen Fraktion (vgl. 2009: 17). Die Kulturalisierung verschiedener politischer, sozialer und individueller Faktoren, die die Lebenswelten von ‚Muslim*innen‘ gestalteten, führe innerhalb antimuslimisch-rassistischer Diskurse zu einer Hypostasierung bzw. Totalisierung ihrer (vermeintlichen) islamischen Kultur.

»Denn durch die Konstruktion und Essenzialisierung einer ‚islamischen Kultur‘ werden unterschiedliche soziale Gruppen, gesellschaftliche Themen, politische Positionen, kulturelle Ausdrucksformen zusammengefasst und bedeutsame Differenzen in Klassenzugehörigkeiten, politischen Positionierungen, Migrations- und Fluchtgeschichten, Herkunftsgesellschaften außer Kraft gesetzt.« (Ebd.: 16)

Wir fassen zusammen: In der hier vorgeschlagenen Begriffsbestimmung zeigen sich strukturelle Ähnlichkeiten zum allgemeinen Rassismusbegriff, wie wir ihn oben ausführlich hergeleitet haben. Diese betreffen 1) die *differenzierende Macht*, wie sie Terkessidis (vgl. 2004: 98, 1998: 78) einführt, also den mit einer machtvollen Position einhergehenden Artikulationsort des Rassismus, 2) die *Rassifizierung* des ‚muslimischen Anderen‘ durch die Essenzialisierung, Homogenisierung und Naturalisierung von ‚Muslim*innen‘ als Gruppe sowie 3) die *Dialektik* dieses Prozesses, der gleichzeitig eine Bestimmung der Eigengruppe ermöglicht (weiß, christlich/atheistisch, deutsch/europäisch). Nicht zuletzt ist es 4) die Produktion eines *Wissens* über den ‚Anderen‘ – ähnlich einem *ideologischen Diskurs* bestehend aus Kategorien, Konzepten, Interpretationsrahmen – welches dessen Identifikation als nichtzugehörig ermöglicht und ihn als anders *beschreibt und erklärt*. Reduktionistische Erklärungsansätze, die das Verhalten von ‚Muslim*innen‘ aus ihrer (vermeintlichen) kulturellen oder religiösen Gruppenzugehörigkeit ableiten, fungieren als zentraler Bestandteil dieses Wissens.

2.1.4 Zusammenfassung

Ziel des ersten Theoriekapitels war es, den Begriff des Rassismus als theoretisches Kernkonzept dieser Arbeit zu bestimmen. Die gewählte Vorgehensweise sah dabei eine Diskussion und Erweiterung des klassischen Begriffsverständnisses von Miles vor. Von besonderer Bedeutung waren zwei Aspekte: einmal die Klärung des Verhältnisses von

symbolischen und praktischen Komponenten im Rassismus (Verflechtung) sowie die Öffnung des Konzepts für Formen der Veränderung, die weniger mit biologistischen als mit kulturalistischen Zuschreibungen operieren. Letzteres wird im Konzept des Neo-Rassismus gefasst, das statt auf explizite Hierarchisierungen auf essentialistische Differenzmarkierungen und latente Abwertungen des ›Anderen‹ setzt. Unter Rückgriff auf Halls Rassismusverständnis konnte zudem der Ideologiebegriff geschärft und für das eigene Analysevorhaben konkretisiert werden: Ideologie wird hier nicht ökonomistisch verstanden als repressive Doktrin einer herrschenden Klasse. Wir verwenden das Konzept aus kultursemiotischer Perspektive, in der es für jene Interpretationsrahmen, Konzepte, Kategorien und Denkbilder steht, die von den Leuten im Alltag benutzt werden, um sich soziale Wirklichkeit erklärbar zu machen. Ideologien stellen ihnen die Deutungsressourcen zur Verfügung, mit denen sie in alltäglichen Kontexten aktiv Sinn produzieren. Jene subjektiven Bedeutungsproduktionen finden stets in konkreten historischen Situationen statt; sie sind sowohl von der sozialen Positionierung des bzw. der Einzelnen, als auch von lokalen gesellschaftlichen Umständen geprägt. Als gesellschaftlich verankerte Wissensbestände haben rassistische Ideologien zudem einen dominanten Charakter: Sie sind verbreitet, gelten als plausibel, unproblematisch und ›normal‹ und werden aus diesem Grund im Alltagshandeln der Leute reproduziert. Gramscis Hegemonie-Konzept zeigte sich hilfreich, um diesen Aspekt symbolischer Vorherrschaft theoretisch nachzuvollziehen. Hegemoniale, gesellschaftlich verbreitete Vorstellungen über den ›Anderen‹ werden dabei nicht top-down erzwungen, sondern sie basieren auf impliziten Konsensen und erlangen insbesondere über ihre Plausibilität praktische Zustimmung.

Der Begriff des antimuslimischen Rassismus lässt sich an diese makrotheoretischen Grundlegungen nahtlos anschließen. In ihm werden ›Muslim*innen‹ durch essentialisierende Konstruktionen abgrenzend zu ›Anderen‹ erklärt. Dieser Veränderungsprozess erfolgt in dialektischer Logik, sodass antimuslimische Diskurse immer auch zur kollektiven Identitätsbildung und -festigung beitragen. Neben historischen Tradierungen, aus denen sich aktuelle antimuslimische Zuschreibungen speisen, sind diese stets auch mit praktischen Ausgrenzungsmechanismen verflochten: Antimuslimische Diskurse und Praktiken ergeben dabei einen sich selbsterhaltenden, relativ stabilen Apparat.

2.2 Alltag: Die lebensweltliche Aneignung rassistischen Wissens

Den hier zentralen Gegenstand des *kommunikativen Alltagsrassismus* konnten wir bis zu diesem Punkt hinsichtlich seiner rassismusspezifischen Dimension theoretisch beleuchten. Wir wissen nun sowohl um seine Drei-Komponenten-Struktur: Rassifizierung – Ausgrenzungspraxen – Macht als auch um seine neo-rassistischen Erscheinungsformen. Auf dieser Grundlage wenden wir uns im folgenden theoretischen Teilkapitel der *Alltagsdimension* von Rassismus zu. Dabei gilt zunächst, mithilfe einer phänomenologisch orientierten Wissenssoziologie zu klären, unter welchen Bedingungen rassistische Wissensbestände über den ›muslimischen Anderen‹ überhaupt entstehen. Wie kommt es, dass uns rassifizierende Ideen als Bedeutungsressourcen