



Studienabschlussarbeiten

Faculty of Social Sciences

UNSPECIFIED

Mehra, Ananya:

Identitätsnarrative im deutschen Diskurs – Die Reproduktion zeitgenössischer Rassismusstrukturen durch Inkorporierung, Aneignung und Neutralisierung antirassistischer Diskurse.

Master Thesis, Summer Semester 2022

Faculty of Social Sciences

UNSPECIFIED

UNSPECIFIED

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.91063>



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2022

Ananya Mehra

**Identitätsnarrative im deutschen
Diskurs – Die Reproduktion
zeitgenössischer Rassismusstrukturen
durch Inkorporierung, Aneignung und
Neutralisierung antirassistischer
Diskurse.**

Masterarbeit bei
Prof. Dr. Karsten Fischer
2021

Inhaltsverzeichnis

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	2
1. EINLEITUNG.....	3
2. RASSISMUS	8
2.1. ENGE UND WEITE DES RASSISMUSBEGRIFFS	9
2.1.1. Der biologistisch argumentierende Rassismus	9
2.1.2. Der kulturalistisch argumentierende Rassismus	13
2.1.3. Abgrenzung zu anderen Ausschließungspraktiken: Sexismus, Antisemitismus und Nationalismus	16
2.2. KONSTANTEN IM RASSISMUS	21
2.2.1. Die Konstruktion von Gruppenbeziehungen	22
2.2.2. Rassismus als Vorurteil oder Ideologie?.....	25
2.3. HYBRIDE ARBEITSDEFINITION.....	31
2.3.1. Theorie der relativen Autonomie	31
2.3.2. Zusammenfassung.....	33
3. ANTIRASSISMUS	35
3.1. DIE THEORIE UND PRAXIS DES ANTIRASSISMUS.....	36
3.2. PROBLEME UND GEFAHREN DES ANTIRASSISMUS	42
4. DIE WEIß* ANTIRASSISTISCHE IDENTITÄT	48
4.1. DAS ERBE POSTKOLONIALER STUDIEN: WEIß* IN DER ANALYSE	50
4.2. IDENTITÄTSNARRATIVE IN RASSISTISCHEN UND ANTIRASSISTISCHEN DISKURSEN.....	54
5. INDIVIDUELLE UND KOLLEKTIVE NARRATIVE DES WEIBEN* ANTIRASSISMUS.....	58
5.1. <i>COLORBLINDNESS</i> ALS AUSPRÄGUNG DER WEIBEN* ANTIRASSISTISCHEN IDENTITÄT ..	59
5.1.1. <i>Race</i> ungesehen machen?: <i>Colorblindness</i> und die Entwicklung rassistischer Dynamiken.....	61
5.1.2. Color-Blind Racial Ideology.....	69
5.2. <i>COLORBLINDNESS</i> ALS KULTURELLER DISKURS: IDEOLOGIE UND IDENTITÄT.....	78
6. SCHLUSS.....	83
LITERATURVERZEICHNIS.....	88
EIGENSTÄNDIGKEITSERKLÄRUNG	93

Abkürzungsverzeichnis

BIPoC Black, Indigenous and People of Color

CB Colorblindness

CBRI Color-blind racial ideology

CW Critical Whiteness

CWS Critical Whiteness Studies

1. Einleitung

„Aufstand gegen den alten weißen Mann“ (Becker et al. 2021) – Der Titel eines kürzlich erschienen Online-Artikels des Nachrichtenmagazins *Der Spiegel* leitet mit diesen provokanten Worten zu einem Thema über, welches aktuell in aller Munde zu sein scheint: Identitätspolitik.

Debatten um soziale Gerechtigkeit seitens des linken politischen Spektrums bewegen sich zunehmend um Schlagworte wie „Political Correctness“, „Cancel Culture“ und natürlich Identitätspolitik. Letztere gilt als Mittel der Emanzipation für unterdrückte Minderheiten und soll ihre Ansprüche auf politische Repräsentation geltend machen (Kastner & Susemichal 2020: 7f.).

Die Auseinandersetzung mit identitätspolitisch aufgeladenen Machtstrukturen rief auch Kritiker*innen auf den Plan. Schnell entwickelte sich daraus ein rechtsradikaler Leitbegriff, der neue Identitätsnarrative erschafft, um sich gegen Minderheitenrechte und den liberalen Pluralismus des demokratischen Verfassungsstaates zu wenden (vgl. Müller 2019).

Eine gewisse Skepsis gegenüber dem links-emanzipatorischen Instrument der Identitätspolitik machte sich allerdings im gesamten politischen Spektrum breit. So kritisiert unter anderem die Linken-Politikerin Sahra Wagenknecht (2021) in ihrem kürzlich erschienenen Buch „Die Selbstgerechten“ Denk- und Sprechverbote, die vermeintlich aufgrund identitätspolitischer Bemühungen geschaffen würden. Auch der ehemalige Bundestagspräsident der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD) Wolfgang Thierse (2021) warnt in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vor einer Zunahme von Identitätskämpfen, die das Funktionieren der pluralistischen Gesellschaft gefährdeten. Auch Wissenschaftler*innen, wie zum Beispiel der US-amerikanische Politikwissenschaftler Mark Lilla (2017), plädieren dafür, mit der Politisierung von Identität achtsam umzugehen.

„Die Debatte über Identitätspolitik wird partei- und spektrenübergreifend geführt, immer aufgeregt, immer wütend. Nie ruhig. Selten zuhörend. Und gerne missverstanden“ (Koester 2021). Ob im politischen, wissenschaftlichen oder öffentlichen Diskurs – die Kritik an links-emanzipatorischer Identitätspolitik trifft nur selten den Kern des Anliegens. Oftmals wird soziale Identität mit simplen, kulturellen Alltagsphänomenen wie beispielsweise Pop- oder Jugendkultur verwechselt. Identität war allerdings schon immer Ausgangs- sowie Zielpunkt machtpolitischer Auseinandersetzungen. Sie ist mehr als nur ein Trend oder Lifestyle. Sie entsteht aus Macht- und Ausbeutungsstrukturen und konstituiert diese wiederum in Wechselwirkung. Identitätspolitik als aufstrebendes Politikfeld dient der Kritik bis hin zur Auflösung ebendieser Machtverhältnisse, durch welche soziale Identitäten formiert und hierarchisiert sowie Minderheiten diskriminiert werden (ebd.).

Unabhängig davon, ob Identitätspolitik als Chance für mehr Gerechtigkeit oder Gefährdung gesellschaftlichen Zusammenhalts erachtet wird, lässt sich eines nicht leugnen: Identität ist zu einem Politikum geworden. Ob nun Gender, Ethnie oder Klasse; ob von linker oder rechter politischer Seite: soziale Identität wird politisiert. Die Aktualität und Bedeutung verschiedener Identitätskonzeptionen in gesellschaftlichen Diskursen hat sich daher in einer Vielzahl an wissenschaftlichen Disziplinen, darunter die Politikwissenschaft, zu einem wichtigen Forschungsfeld entwickelt. Auch die vorliegende Arbeit knüpft in gewisser Weise an den identitätspolitischen Diskurs an. Ziel ist es, das Wechselspiel zwischen Identitätsnarrativen und kollektiven/politischen sowie individuellen/alltäglichen Handlungspraktiken zu analysieren.

Die vorliegende Arbeit beschränkt ihren Fokus auf eine spezifische Ausformung identitätspolitischer Diskussionen, nämlich den Rassismuskurs. Die Einschränkung ist selbstverständlich keiner normativen Wertung der Relevanz und Bedeutung unterschiedlicher sozialer Identitäten geschuldet. Diese Arbeit setzt lediglich gezielt an einer Lücke in der deutschen (politik-)wissenschaftlichen Auseinandersetzung an. Besonders die identitätspolitische, emanzipierende Gegenbewegung des Rassismus – der Antirassismus – erhielt bisher in der bundesdeutschen politikwissenschaftlichen Forschung bzw. Theorie verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit. Sowohl Rassismus als auch antirassistische Bewegungen werden gegenwärtig meist nur noch mit den Vereinigten Staaten in Verbindung gebracht (Roig 2017: 613): als prominente Beispiele jüngster Vergangenheit können auf der einen Seite Donald Trump und die *Proud Boys* und auf der anderen Seite die Bewegung *Black Lives Matter* genannt werden. Die geographische Problemverschiebung des Rassismus in außer-deutsche, gar außereuropäische Kontexte verschränkt den Blick jedoch vor der nachweislich vorhandenen, hohen Anzahl an Menschen mit rassistischen Vorurteilen und Tendenzen innerhalb Deutschlands (Brähler & Decker 2018).

Um zu verstehen, weshalb rassistische Taxonomien in demokratischen Gesellschaften noch immer Zustimmung erfahren, darf man sich nicht nur fragen, wie der Rassismus funktioniert, sondern muss auch in Betracht ziehen, dass der Antirassismus als Gegenreaktion nicht zwingend effektiv wirkt. Mit dem Ansatzpunkt der Kritik am Antirassismus widmet sich die Arbeit diskursanalytisch folgender Forschungsfrage: Welche Identitätsnarrative erzeugt der Antirassismus in Wechselwirkung zum zeitgenössischen Rassismus?

Diese Arbeit verfolgt damit einen praktischen und kritischen Ansatz, welchen der Politikwissenschaftler James Tully (2003) als „Politische Philosophie als kritisches Handeln“ definiert. Ziel ist es, fragwürdige Herrschaftspraktiken zu problematisieren und diskutieren. Der

Ansatz beinhaltet dementsprechend einen „Primat der Praxis“ (Tully 2003: 4) und findet seinen Ausgangspunkt bei Problemen und Praktiken des politischen Lebens.

Hierbei geht es nicht darum, normative Theorien zur Lösung der vorgetragenen Probleme zu entwickeln. Im Fokus steht vielmehr die Offenlegung der Möglichkeiten, Probleme und charakteristischen Lösungen von Herrschaftspraktiken (ebd.). Die politische Philosophie als kritische Haltung ist keine bloße, interpretierende Philosophie, sondern auch eine kritische Haltung gegenüber zeitgenössischen Formen des Regiertwerdens. Diese Haltung ermöglicht schließlich eine umfassende Prüfung der Verhältnisse und eröffnet neue Ansätze zur Veränderung (ebd.). Dabei wird ein wechselseitiges Verhältnis zu den alltäglichen Auseinandersetzungen der Bürger*innen mit diesen Herrschaftspraktiken angestrebt. Es soll „skizzenhaft die Willkür und die unnötige Begrenzung ihres Denkens“ (ebd.: 5) verdeutlicht und gezeigt werden, wie diese Begrenzung möglicherweise überwunden werden kann. In Verbindung damit steht die Bestandsaufnahme sowohl der Sprache als auch der Praktiken, in welchen jene Auseinandersetzungen wurzeln. Darüber artikulieren sich wiederum die Probleme der Herrschaftsstrukturen sowie konkurrierende Lösungspraktiken und -theorien (ebd.: 12).

Die politische Philosophie als kritisches Handeln bildet somit „eine Art andauernder Kritik der Bedeutungs-, Macht- und Subjektivitätsverhältnisse, in denen wir politisch denken und handeln, sowie der Praktiken der Freiheit des Denkens und Handelns, mit denen wir diese zu überprüfen und zu verbessern suchen“ (ebd.: 5). Sie beginnt bei politischen Auseinandersetzungen, zeigt das zugrundeliegende Normalverständnis strittiger Begriffe sowie Theorien auf und eröffnet schließlich neue Reaktionsmöglichkeiten eines freien Denkens und Handelns (ebd.: 22). In diesem Sinne untersucht die vorliegende Arbeit Merkmale sowohl rassistischer als auch antirassistischer Praxis, um die innerhalb des Diskurses präsentierten Probleme und Auseinandersetzungen zu veranschaulichen. Letzten Endes gilt es, sich des identitätspolitischen Handlungsspielraums des Antirassismus und besonders seiner Grenzen bewusst zu werden.

Dafür beginnt die Arbeit im anschließenden Kapitel zunächst bei den in der Praxis umgesetzten Herrschaftsformen des Rassismus. Bevor zu einer Kritik an diesen übergegangen werden kann, muss nämlich zunächst das Geflecht an Machtbeziehungen, welches Individuen und Gruppen mittels Ungleichheit und Privilegien direkt oder indirekt lenkt und ihr Handeln determiniert, identifiziert werden. Aus einer Vielzahl kritischer Rassismustheorien wird eine hybride Definition des Rassismus generiert, die ausschließlich themenbezogen für den Rahmen dieser Arbeit fungiert.

Neben der Analyse der umgesetzten Herrschaftsformen bedarf es nach dem Ansatz der politischen Philosophie als kritisches Handeln auch der Untersuchung der Reaktion auf diese Praktiken (ebd.: 9). Hierfür wird im dritten Kapitel sowohl die Theorie als auch die Praxis des Antirassismus näher beleuchtet. Im Zentrum steht die Betrachtung der praktischen Verwendung des allgemeinen Begriffs aus verschiedenen Blickwinkeln. Um den Antirassismus verstehen zu können, werden Gründe für und gegen seine Verwendung diskutiert. Die Arbeit zielt darauf ab, eine Debatte über eine spezifische Lesart des Antirassismus, die in das Alltagsverständnis übergegangen zu sein scheint, anzustoßen. Das Verständnis des Problems ermöglicht es, umstrittene Kriterien der Anwendung und Überlegung eines unreflektierten Antirassismus besser begreifen zu können. In diesem Sinne verfolgt die Arbeit eine Form der praktischen Argumentation, die sich als „Manifestation eines Repertoires in der Praxis erworbener praktischer, normativer Fähigkeiten, den allgemeinen Begriff in tatsächlichen Fällen zu verwenden sowie gegen gewohnte Verwendungen zu verstoßen“ (ebd.: 14), präsentiert.

Die Kritik am Antirassismus verdeutlicht intersubjektiv ausgehandelte Machtbeziehungen, die trotz gegenteiliger Bestrebungen, Rassismus reproduzieren können. Es wird argumentiert, dass die Aneignung antirassistischer Ideale eine Identität konstituiert, die durch Teilhabe an bestimmten Diskursen verinnerlicht und ausgehandelt wird. Mittels der Analyse von Identitätsnarrativen wird eine konkrete Identifikationspraxis beschrieben, welche rassistische Machtstrukturen aufrechterhält. Die Bestimmung der problematischen Herrschaftspraktiken des Antirassismus wird mit einer neuen Begrifflichkeit gekennzeichnet: Die kritisierte Ausprägung des Antirassismus wird in der vorliegenden Arbeit als *weiße* antirassistische Identität* bezeichnet.¹ Sie gilt als Ausdruck der Bequemlichkeit, Unreflektiertheit und des Individualismus weißer* Antirassist*innen. Das vierte Kapitel widmet sich näher der Kategorisierung des theoretischen Modells vom weißen* Antirassismus.

Die Analyse rassistischer sowie antirassistischer Diskurse soll Aufschluss darüber geben, was geschieht, wenn Menschen zu wechselseitiger Anerkennung im Rahmen der Politisierung von Identität veranlasst werden. Im Laufe dieser Arbeit wird die These aufgestellt, dass sich der Rassismus an seine gegenhegemonialen Konternarrative anpassen kann. Diese Tatsache spiegelt sich unter anderem in der weißen* antirassistischen Identität wider. Die wechselseitige Anpassung wird im fünften Kapitel anhand des Konzepts der *colorblindness*

¹ Der Asterisk wird in der vorliegenden Arbeit in zweierlei Hinsicht verwendet: Einerseits wird mittels des Sterns geschlechtergerechte Sprache durch die Sichtbarmachung der Geschlechter angewendet. Andererseits verweist der Asterisk am Ende eines Wortes auf den Konstruktionscharakter rassifizierender Markierungen, wie zum Beispiel Rasse*, schwarz* oder weiß*. Mittels des Asterisks wird betont, dass die im Folgenden wiedergegebenen rassistischen Begriffe keine Eigenschaft und nicht das Wesen von Subjekten bezeichnen, sondern rassistische Konstrukte darstellen.

veranschaulicht – einer universalistischen antirassistischen Strategie, die durch neu artikulierte Machtbeziehungen und Subjektivitätsformen ihr Pendant des universalistisch argumentierenden Rassismus erschafft.

Die kritische Haltung gegenüber dem Antirassismus darf keinesfalls als gänzliche Ablehnung oder gar Diskreditierung der emanzipatorischen Gegenbewegung gelesen werden. Ziel ist es, einzelne Spezifika sowie bestimmte Ausprägungen differenziert zu betrachten, um somit Angriffsflächen bzw. Anknüpfungspunkte für rassistische Diskurse zu ermitteln. Der Beitrag der vorliegenden Arbeit liegt insgesamt darin, Begrenzungen im Denken bei der Bekämpfung des Rassismus der Gegenwart aufzuzeigen, deren Aufhebung den Möglichkeitshorizont des Antirassismus schließlich bestenfalls erweitern kann.

2. Rassismus

Ein Konsens über eine präzise Definition des Begriffes Rassismus existiert weder auf gesellschaftlicher noch auf wissenschaftlicher Ebene. Durch die kritische Auseinandersetzung mit den Rassen*theorien des 19. Jahrhunderts entwickelten sich verschieden weit gefasste Definitionsversuche, welche sich dem Themenkomplex aus unterschiedlichen Perspektiven nähern. Früheste Einsprüche gegen das moderne Rassen*denken finden sich unter anderem bei W.E.B. Du Bois in seinem erstmals 1903 erschienenen Werk „The Souls of Black Folks“ (2007). Zu Beginn lag dem Begriff „Rassismus“ keine explizite Definition zugrunde. So ebneten erst US-Wissenschaftler*innen ab den 1930er Jahren einer wissenschaftlichen Diskussion des Rassismus den Weg (Marz 2020: 8). Seither unterliefen die Definitionen des Rassismusbegriffes innerhalb der Rassismusforschung einen steten Wandlungsprozess.

Außerhalb der Wissenschaft beschäftigt die Definition von Rassismus hauptsächlich die politische Linke, da die politische Praxis immer auch in Abhängigkeit zur Abgrenzung des Phänomens steht. Sämtliche antirassistische Strategien bauen auf einem spezifischen begrifflichen Verständnis von Rassismus auf. Dabei variiert die Bestimmung rassistischer Phänomene in Zusammenhang mit den theoretischen Positionen und angewandten Gesellschaftstheorien. Dementsprechend determinieren die zugrundeliegenden Theorien unser Verständnis dessen, was Rassismus ist und wie er sich in der Praxis präsentiert (ebd.: 10).

Eine begriffliche Eingrenzung und theoretische Fundierung des Rassismus ist demnach in jeder rassismuskritischen Arbeit von essentieller Bedeutung. Im Folgenden soll ein theoretisches Verständnis entwickelt werden, das auch im Lichte der formulierten Forschungsfrage eine Verbindung von Antirassismus und (Neo-)Rassismus ermöglicht. Mittels hermeneutischen Vorgehens soll die Vielschichtigkeit des Rassismusbegriffs näher beleuchtet werden. Der Fokus liegt größtenteils auf soziologischen und kulturtheoretischen Forschungsansätzen, welche eine Analyse von Macht- und Herrschaftskonstruktionen, sowie von gesellschaftlichen Identitätskonflikten vornehmen (Zuber 2015: 33). Ein poststrukturalistischer Forschungszugang soll dieser Arbeit einen multiperspektivischen Zugriff auf das Phänomen des Rassismus ermöglichen und zugleich die historische und machttheoretische Dimension rassistischer Praktiken in den Mittelpunkt der Untersuchung rücken.

Ziel dieses Theoriekapitels ist es, eine Synthese von engen und weiten Rassismusdefinitionen zu schaffen. Die Eingrenzung des Begriffs erfolgt dabei in zwei verschiedene Richtungen: erstens, von der historischen Genese des Rasse*-Begriffs hin zum

gegenwärtigen Phänomen des kulturalistisch argumentierenden Neorassismus. Zweitens gilt es, den Rassismus von weiteren Ausgrenzungspraktiken zu unterscheiden.

Im Anschluss sollen aus der Gegenüberstellung des sogenannten traditionellen und des kulturalistischen Verständnisses sowie verschiedener Ausschließungspraktiken konstante Charakteristika des Rassismus herausgearbeitet werden. Im Zentrum steht die Ablösung der in den 1960er Jahren dominanten Ansätze der Vorurteilsforschung durch eine Soziologie des Rassismus, die sich mit den Ansätzen des symbolischen Interaktionismus bereits Mitte der 1950er Jahre etablierte. Die Frage hierbei lautet, inwiefern Rassismus als Ideologie zu verstehen ist und zum fundamentalen Prinzip moderner Gesellschaften erklärt werden kann (Marz 2020: 10).

Während in dieser Arbeit die Analyse des Rassismus durchaus auf die allgemeinen Konstanten rassistischer Praktiken ausgerichtet ist, bedarf es dennoch der Identifizierung wandelbarer Elemente, um die Aktualität des Phänomens erkennen zu können. Mittels der Rekonstruktion historischer Herrschafts- und Machtmechanismen wird die Aussagekraft und Anwendbarkeit materialistischer, diskursiver sowie sozialpsychologischer Theorien diskutiert (ebd.: 222).

Der ausführliche Überblick einer Vielzahl an kritischen Rassismustheorien dient schließlich der Generierung einer hybriden Arbeitsdefinition, die ausschließlich auf den Rahmen dieser Forschungsarbeit angepasst ist. Selbstverständlich kann jede vorgenommene Eingrenzung oder Ausweitung des Rassismusbegriffs kritisiert werden. Daher wird stets verdeutlicht, was mit der hier etablierten Definition nicht nur politisch, sondern vor allem analytisch gewonnen ist.

2.1. Enge und Weite des Rassismusbegriffs

2.1.1. Der biologistisch argumentierende Rassismus

Wie bereits erwähnt, präsentiert sich das Problem der Enge und Weite des Rassismusbegriffs zunächst im Hinblick auf zwei verschiedene Formen des Rassismus, nämlich den traditionellen bzw. alten Rassismus und den sogenannten Neorassismus. Während im ersteren Verständnis eine biologistisch orientierte Argumentation verfolgt wird, lassen sich die kulturalistischen Argumentationen des Neorassismus vor allem seit dem Ende des Nationalsozialismus beobachten. Um beide Formen näher vergleichen zu können, werden ihre Argumentationslogiken zunächst separat betrachtet.

Das Hauptmerkmal des alten Rassismus liegt in der Hierarchisierung und Abwertung von Menschen auf Grundlage somatischer Merkmale. Die Abgrenzung durch Betonung körperlicher Eigenschaften impliziert zugleich die Überlegenheit und Unterlegenheit der verschiedenen konstruierten Gruppen, die von den im Zusammenhang mit dem Kolonialismus entstandenen Rasse*-Kriterien bestimmt wurden (ebd.: 11). Wichtig ist bereits an dieser Stelle zu betonen, dass unter dem Begriff Rasse* keine objektive Kategorisierung zu verstehen ist. Das subjektive Festlegen somatischer Merkmale als Voraussetzung einer Rassen*typologie zeigt die „willkürliche Nomenklatur“ (Geulen 2018: 23) des Begriffs der Rasse*, welcher empirisch zur Beschreibung menschlicher Eigenschaften niemals valide ist. Diese rassische* Abgrenzbarkeit wird dann nicht bewiesen, sondern als Prämisse gesetzt (Marz 2020: 20).

Der Ursprung des Rasse*-Begriffs ist nur schwer festzulegen. Wesentliche Prägung erhielt er unter anderem während der Reconquista (ebd.: 21). Bis ins 16. Jahrhundert hinein wurden auf der iberischen Halbinsel Juden*Jüdinnen und Muslim*innen vertrieben. Um sich vor religiöser Verfolgung zu schützen, konvertierten viele Betroffene zum Christentum, behielten jedoch weiterhin ihren eigenen Glauben. Diese Zwangskonversionen führten dazu, dass Zugehörigkeit neu definiert werden musste. Seither musste eine generationenübergreifende Angehörigkeit zum Christentum unter Beweis gestellt werden. An die Stelle der „Reinheit des Glaubens“ trat fortan die Vorstellung von der „Reinheit des Blutes“, wobei die jeweils konstruierten Gruppen als Rassen* bezeichnet wurden (Geulen 2018: 25). Vom 15. bis ins 18. Jahrhundert hinein wurde der Begriff hauptsächlich dazu verwendet, Unterschiedlichkeiten ohne Hierarchiesetzung zu betonen, wie auch zum Beispiel innerhalb des Adelsstandes, um Dynastien zu unterscheiden (Marz 2020: 21). Die Geschichte und Wandlung der Bedeutung von Rasse* führt vor Augen, dass es fast unmöglich ist, den Rassismus auf *einen* spezifischen historischen Moment zurückzuführen.

Doch einen signifikanten Wandel, der sich bis heute auf die Definition von Rassismus auswirkt, erlebte der Gebrauch des Begriffs mit der Strömung des Humanismus in der Aufklärung. Die Legitimation von Ausbeutung und Sklaverei durch die Hierarchisierung von Rassen* erklärt sich mit der Durchsetzungskraft der bürgerlichen Gesellschaft (ebd.: 11). Fortbestehende Ungleichheit trotz des Postulats von Freiheits- und Gleichheitsrechten musste gerechtfertigt werden. Die von Aufklärer*innen und Humanist*innen geforderte Gleichheit hatte nämlich nie wirklich die Gleichheit aller bedeutet (ebd.).

Als Teil einer Ideologie fungierte der Rasse*-Begriff seit der Entwicklung der Rassen*theorien des 19. Jahrhunderts als herrschaftssicherndes soziales Konstrukt. Der Rassismus der Moderne entwickelte für diese gruppenbezogene Einteilung des Menschen

spezifische Klassifikationssysteme, welche die Funktion erfüllten, ungleiche Behandlung und Ausgrenzung auf der einen Seite zu rechtfertigen, während andere Menschen davon wiederum profitierten (Geulen 2018: 26). Diese Theorien zur Höher- und Minderwertigkeit konstruierter Gruppen entsprang damals der Wissenschaft selbst. Rassen*-Denken ging niemals nur von Einzelnen oder politischen Extremen aus, sondern war im 19. Jahrhundert Teil des wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Mainstreams (Marz 2020: 27). Der soziale Raum der Wissenschaft, der Objektivität und Wahrheit postuliert, wurde zum Ausgangspunkt von rassistischen und antisemitischen Positionen (ebd.: 22). Als ein maßgeblicher Konstrukteur der Menschenrassen* gilt der Naturforscher Carl von Linné, der die Menschheit in vier Rassen* unterteilte (Hund 2017: 84). Schädelmodelle, Gesichts- sowie Hautfarbentafeln galten dabei beispielsweise als Klassifizierungsinstrumente zur Einteilung der Menschen in verschiedene Rassen* (ebd.: 27). Unabhängig von der Anzahl definierter Menschengruppen folgt die willkürliche Klassifikation verschiedener Rassen*theoretiker*innen stets dem gleichen Prinzip: Die weiße Rasse* dominiert an der Spitze der Hierarchie und ist „normgebender Fixpunkt“ (ebd.: 28), um die Minderwertigkeit sämtlicher anderer Rassen* zu suggerieren.

Neben den Naturwissenschaften hielt auch die Philosophie an der Hierarchisierung rassistischer Gruppenkonstruktionen fest, wie beispielsweise die Philosophen Georg Friedrich Wilhelm Hegel und Immanuel Kant (ebd.). Rassen*theorien zur Legitimierung von Ausbeutungsverhältnissen wurden dabei um einen Zivilisierungsauftrag erweitert. Nach der Aufhebung der Sklaverei dienten Erziehungspläne in deutschen Kolonien der Lösung der Problemfrage, wie die kolonialisierte Bevölkerung weiterhin zur Arbeit für die Kolonialist*innen zu instrumentalisieren sei. Diesbezüglich schlussfolgert Ulrike Marz: „Insofern löst der Erziehungsgedanke die Ausbeutungspraxis nicht einfach ab, sondern sucht sie situativ angemessen fortzusetzen und zu legitimieren“ (2020: 29).

Im Laufe des 20. Jahrhunderts lösten sich jedoch viele Wissenschaften von der Verwendung des Begriffs der Rasse*, vor allem nachdem die Propagierung des Mythos vom „arischen Herrenmenschen“ und das völkische Denken zur Grundlage der Vernichtungspolitik im Nationalsozialismus geworden waren. Forschungen im Bereich der Genetik haben zudem inzwischen bewiesen, dass die Menschheit 99,9% ihrer Gene teilt und die für das Tierreich übliche Einteilung in Rassen* auf den Menschen nicht anwendbar ist (Cavalli-Sforza 1999: 203). Daher lehnte unter anderem der Verband deutscher Biologen 1996 die fortwährende Verwendung des Begriffs ab (Marz 2020: 23).

Diese Arbeit greift dennoch aus zwei Gründen weiterhin auf den biologistisch argumentierenden Rassismus für die vorliegende Arbeitsdefinition zurück: Erstens versuchen

wissenschaftliche Disziplinen gegenwärtig noch immer, an rasse*ähnlichen Kategorien festzuhalten (vgl. Bulmer & Solomos 2018; Plümecke 2013). Auch in den Sozialwissenschaften wird der Begriff weiterhin genutzt. In englischsprachiger Literatur wird hierfür die Bezeichnung *race* verwendet. Die Intention der englischen Version liegt allerdings darin, den Essentialismus des alten Rasse*-Begriffs nicht zu reproduzieren, sondern ihn als soziale Kategorie zu verstehen. „„Race“ beschreibt also die soziale Realwirksamkeit der Rassenannahmen, das Sich-Selbst-Wahrmachen des Rassismus, ohne die biologische Realexistenz von ‚Rasse‘ vorauszusetzen“ (Marz 2020: 25). Nicht immer wird diese Betonung sozialer Konstruktion im deutschsprachigen Gebrauch fortgeführt. Zudem werden soziale Probleme oftmals willkürlich unter Rasse* subsumiert, ohne weitere Erklärungsfaktoren in Bezug zu setzen (ebd.). Der deutsche Begriff der Rasse* stützt sich demnach meist noch immer auf einen biologistisch argumentierenden Rassismus und greift auf vermeintlich biologisch begründete Unterschiede zwischen Menschen zurück.²

Der zweite Grund für die Ausweitung der Rassismusdefinition um den traditionellen Rassismus beruht auf der Tatsache, dass sich rassistische Begründungen schon lange von den Rassen*theorien gelöst haben und in das Alltagsbewusstsein eingedrungen sind. Auch ohne die Verwendung des Begriffs der Rasse* kann sein ideologischer Inhalt seit dem 19. Jahrhundert überdauern (ebd.: 12). Nur durch die Inkludierung dieser spezifischen Argumentationsmuster in unser gegenwärtiges Verständnis von rassistischen Praktiken können erfolgreiche Interventionsstrategien formuliert werden (Miles 2000: 22). Es wird demnach schwierig, sich von einem biologistischen Verständnis in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Rassismus gänzlich zu verabschieden. Dennoch birgt der ausschließliche Fokus auf den alten Rassismusbegriff aus Sorge vor einem inflationären Gebrauch, wie ihn der britische Rassismusforscher Robert Miles (2000) befürchtet, die Gefahr, gegenwärtige Diskriminierungen, die in der Tradition rassistischer Ausgrenzungen verfahren, zu verharmlosen. Daher muss auch die Frage nach einem neuen Rassismus, der den Begriff der Rasse* ersetzt hat, gestellt werden.

² Aufgrund dessen ist der Rasse*-Begriff im deutschen Sprachgebrauch problematisch. Der Begriff trägt eine lange Geschichte von Gewalt und Vernichtung mit sich. Besonders wegen der nationalsozialistischen Rassen*politik ist er nur schwer verwendbar. Daher steht dieses Wort in der vorliegenden Arbeit nur im Kontext vergangener, biologistisch konnotierter Ideologien geschrieben. Doch auch dabei wird die Ermangelung jeglicher wissenschaftlichen Basis mittels eines Sternes markiert. Im späteren Verlauf wird das englische *race* als soziologische Kategorie zur Beschreibung systematischer Unterdrückung benutzt.

2.1.2. Der kulturalistisch argumentierende Rassismus

An diesem Punkt setzt die Idee von einem kulturalistisch argumentierenden Rassismus an. Im sogenannten Neorassismus halten sich weiterhin Vorstellungen, die einst mit dem Begriff der Rasse* verbunden waren. Diese Ideen finden ihren Platz nun nicht mehr in Rassen*theorien, sondern in einem spezifischen Verständnis von „Kultur“. Ausgangspunkt ist die Behauptung, dass Menschen und Kollektive über eine derart starke kulturelle Prägung verfügten, „dass die Prägung einem unveränderlichen Wesensmerkmal gleichkomme“ (Marz 2020: 13). In dieser Hinsicht werden Menschen nicht mehr auf Blut und Gene bzw. rassebedingte* Eigenschaften reduziert. Stattdessen wird Verhalten auf ein essentialistisches Verständnis von Kultur zurückgeführt. Die Parallele zum Rasse*-Begriff ergibt sich demnach aus dem hier verwendeten Kulturbegriff, der ersteren zu ersetzen versucht, indem sämtliche unter ihn gefasste Individuen als durch Kultur determiniert und unveränderbar angesehen werden (ebd.: 45). Die Bedeutung individueller Erfahrungen wird durch die Annahme einer angeblich homogenen Sozialisationserfahrung revidiert.

Mit der Verschiebung der ideologischen Bezugspunkte des Rassismus beschäftigte sich unter anderem der Neo-Marxist Étienne Balibar. Ähnlich wie der Rassismusforscher Stuart Hall schließt Balibar an die These vom „Rassismus ohne Rassen“ (Hall 1989a: 917) an, der den Rückgriff auf die Biologie durch die Naturalisierung des Kulturellen kompensiert. Mit der Ersetzung des Biologismus durch den Kulturalismus wurden aber auch Wertigkeitsdiskurse von relativistischen Positionen abgelöst (Scherschel 2006: 44). Laut Balibar tritt die Differenzthese im Neorassismus an die Stelle traditioneller Hierarchiegedanken. Die Differenzthese beschreibt einen genuin anti-universalistischen

„Rassismus, dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist; eine[n] Rassismus, der – jedenfalls auf den ersten Blick – nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf ‚beschränkt‘, die Schädlichkeit jeder Grenzvermischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten.“ (Balibar & Wallerstein: 1990: 28)

Somit findet sich der Ethnopluralismus als wichtiges Ideologiefragment im Neorassismus wieder. Die vor allem in der Neuen Rechten verwendete entbiologisierte und anti-egalitäre Gesellschaftskonzeption speist sich aus der Konstruktion kulturell homogener und partikularer Abstammungsgemeinschaften, ohne dabei in erster Linie von einer Hierarchie zwischen den Kulturen auszugehen (Marz 2020: 39). Im Zentrum steht die Verteidigung kultureller Besonderheit und die Vermeidung kultureller Vermischung. Folgt man diesem argumentativen

Muster, gilt Rassismus im Ethnopluralismus als Abwehrreaktion gegen das Eindringen des konstruierten „Fremden“ und wird somit als Ergebnis des Zusammentreffens verschiedener Kulturen angesehen (Scherschel 2006: 44). Ein Beispiel für diesen Kulturrelativismus findet sich in dem 2016 formulierten Parteiprogramm der Alternative für Deutschland (AfD). In ihrem Grundsatzprogramm schrieb die Partei:

„Die Ideologie des Multikulturalismus, die importierte kulturelle Strömungen auf geschichtsblinde Weise der einheimischen Kultur gleichstellt und deren Werte damit zutiefst relativiert, betrachtet die AfD als ernste Bedrohung für den sozialen Frieden und für den Fortbestand der Nation als kulturelle Einheit. Ihr gegenüber müssen der Staat und die Zivilgesellschaft die deutsche kulturelle Identität als Leitkultur selbstbewusst verteidigen.“ (AfD Grundsatzprogramm 2016, zitiert nach Marz 2020: 47)

Wirklich neu ist der Kulturrassismus damit nicht. Seine ideologischen Elemente waren schon immer ein zentraler Bestandteil aller Formen rassistischer Diskriminierungen (Hund 2006: 8). Dies wird deutlich, wenn man die Parallelen zwischen dem biologisch und kulturalistisch argumentierenden Rassismus zieht. Sowohl die Idee der Rassentrennung* als auch die Angst vor Rassenschande* spiegeln sich in der Behauptung schützenswerter kultureller Differenzen wider (Marz 2020: 47). Die Festlegung der Menschen auf ihre rassebedingten* Eigenschaften kommt der Vorstellung unüberwindbarer Kulturdifferenzen gleich (Taguieff 1991).

Die Frage nach einer klaren konzeptionellen Trennung des alten und des neuen Rassismus bei der Diskussion um die Ausweitung der Begriffsdefinition scheint demnach den Kern des Anliegens zu verfehlen: Weder hat sich der traditionelle Rassismus jemals ausschließlich auf Blut und Gene berufen, noch greift der gegenwärtige Neorassismus lediglich auf Kultur zurück (Marz 2020: 47). Geändert hat sich allenfalls die Präsentationstechnik (Claussen 1994).

Der „Rassenrassismus“ – wie Wulf D. Hund (2006: 8) den alten Rassismus bezeichnet – und der Kulturrassismus scheinen ähnlich, aber nicht deckungsgleich zu sein. Diese teils irritierend anmutende Schlussfolgerung kann aus dem Dissens der Rassismusforschung bezüglich der Ausweitung und Eingrenzung des Rassismusbegriffs gezogen werden. Trotz der Parallelen zwischen den verschiedenen Ideologieentwürfen wurde deutlich, dass der Neorassismus „nach dem ideologischen Bankrott des Rassenrassismus als Differentialismus eine eigene Karriere [machte]“ (ebd.). Dementsprechend ist eine definitorische Ausweitung des Rassismusbegriffs für die Analyse des Phänomens nicht unproblematisch. Dieser Kritik muss sich auch die vorliegende Arbeit stellen, wenn sie ihre definitorischen Grundlagen um den Neorassismus erweitern möchte.

Die Diskussion dreht sich hauptsächlich um eine zentrale Frage: Relativiert ein weites Verständnis alte Formen rassistischer Diskriminierung oder verharmlost ein enges Verständnis neue Formen? Vor allem Miles warnt vor einem inflationären Gebrauch des Rassismusbegriffs. Dieser schmälere seine Erklärungskraft und sei nicht im Interesse einer theoretischen Genauigkeit. Zudem stehe die begriffliche Ausdehnung im Konflikt mit der Formulierung potenziell erfolgreicher Interventionsstrategien (Miles 2000: 22). Daher plädiert Miles für eine enge Bestimmung des Rassismus, die sich ausschließlich auf die Kategorisierung und Hierarchisierung von Menschen durch die Konstruktion von Rasse* bezieht.

Während diese Kritik durchaus angebracht ist, hält die vorliegende Arbeit dennoch dagegen und inkludiert beide Formen des Rassismus in ihre Definition. Zwei Gründe sprechen dafür, dass die vorgenommene begriffliche Ausdehnung analytisch sinnvoll ist und nicht den Biologismus alter Formen relativiert oder seine Erklärungskraft mindert: Erstens zeigte bereits die zuvor erfolgte historische Rekonstruktion, dass beide Argumentationsstränge eng miteinander verwoben sind. Anhand dieses Zusammenhangs wird deutlich, dass sich bestimmte ideologische Elemente des „Rassenrassismus“ (Hund 2006: 8) auch im Neorassismus durchgesetzt haben, weshalb es schier unmöglich ist, hier eine klare Abgrenzung zu schaffen. Man würde vielmehr alten Wein in neuen Schläuchen nicht als solchen erkennen können, statt die ursprüngliche Bedeutung rassistischer Diskriminierung zu relativieren.

Zweitens klammert ein nur an Blut und Gene orientiertes Rassismusverständnis „viele andere ausgrenzende und abwertende Praktiken, die oft im selben Zusammenhang auftreten, aus der Rassismustheorie [aus]“ (Marz 2020: 12). Die enge Bestimmung des Rassismus als zeitlich klar umgrenzte Ideologie würde suggerieren, dass der Rassismus durch die Diskreditierung des Rasse*-Begriffs sein Ende fand. Demnach sei der Rassismus nach seiner vollen Entfaltung Anfang des 20. Jahrhunderts fast verschwunden (ebd.). Neue soziale Praktiken der Diffamierung müssten somit losgelöst von ihrem historischen Kontext mittels neuer Theorien erschlossen werden. Zugespielt formuliert geht damit die Behauptung einher, Rassismus sei bereits überwunden und es handle sich um gänzlich neue Probleme, die unabhängig von in der Vergangenheit bereits etablierten Machtstrukturen und Ideologien zu untersuchen sind. Diese Sichtweise vernachlässigt allerdings die Tatsache, dass sich die Argumentation von Rassist*innen nach dem Nationalsozialismus nachweislich verändert und ein essentialistischer Kulturbegriff den Rasse*-Begriff abgelöst hat (ebd.: 14). „Jede Theorie des Rassismus mit zeitdiagnostischem Anspruch hat dies zu berücksichtigen. Und deshalb ist der Begriff des kulturalistischen Rassismus, trotz der Problematik seines inflationären Gebrauchs, unbedingt zu verteidigen“ (ebd.). Ein weites Verständnis sensibilisiert für die

Wandlungsfähigkeit des Rassismus und seine Anpassungsfähigkeit an zeitgenössische Diskurse und ermöglicht somit eine umfassende Analyse des Phänomens, statt den Beobachtungsfokus strikt einzugrenzen und dort eine konzeptionelle Trennung zu fordern, wo empirisch in dieser Form niemals ein deutlicher Unterschied vorhanden war.

In Hinblick auf die Entwicklung verschiedener rassistischer Ausgrenzungspraktiken wird in der Rassismusforschung selten von *dem* Rassismus, sondern von mehreren *Rassismen* gesprochen. Daher dient diese Arbeit nicht der Ermittlung eines universalen Rassismusbegriffs, denn wie bereits erwähnt steht dieser auch immer in Abhängigkeit zum zeitlichen und räumlichen Kontext. Ziel ist es, eine Synthese der verschiedenen Nuancen des Rassismus zu schaffen, die im Rahmen dieser Arbeit eine Analyse rassistischer Identitätsnarrative im deutschen Diskurs ermöglicht. Die Einarbeitung des Neorassismus in die konzeptionellen Grundannahmen erfordert folglich die Festlegung eines stabilen Sets an Charakteristika, die aus den verschiedenen Formen des Rassismus hervorgehen. Doch bevor sich diese Arbeit der Frage, was Rassismus ist, ausführlicher widmet, gilt es zunächst auch festzulegen, was Rassismus nicht ist und ihn somit klar von anderen Ausschließungspraktiken zu unterscheiden. Im folgenden Kapitel soll daher die Frage nach der Begrenzung und Ausweitung des Begriffs in Bezug auf andere Formen kollektiver Abgrenzung gestellt werden.

2.1.3. Abgrenzung zu anderen Ausschließungspraktiken: Sexismus, Antisemitismus und Nationalismus

Die Diskussion um die Enge und Weite des Rassismusbegriffs kreist auch um die Frage nach seinem Verhältnis zu anderen Praktiken der Ausschließung und Identitätskonstruktion. Wie weit das Verständnis von Rassismus greifen kann, zeigt sich exemplarisch bei dem Soziologen Wulf D. Hund (2006: 7), der nicht von einem einzigen Rassismus, sondern von beispielsweise „Geschlechterrassismus“ und „Nationalrassismus“ spricht. Sowohl Sexismus als auch Nationalismus wären demnach als verschiedene Formen von Rassismus zu begreifen, die sich in ihrer Argumentation gleichen und lediglich aufgrund der ideologischen Fixpunkte differieren.

Während zuvor erläutert wurde, dass die Ausweitung des Rassismusbegriffs in Richtung des Neorassismus analytisch durchaus sinnvoll ist, wird im Folgenden gezeigt, dass eine weitere definitorische Expansion um eine Vielzahl verschiedener Ideologien für ein klares Begriffsverständnis hinderlich sein kann. Daher wird der biologistisch sowie kulturalistisch argumentierende Rassismus in dieser Arbeit deutlich von Sexismus, Antisemitismus und Nationalismus abgegrenzt. In der Argumentation folgt dieses Kapitel Ulrike Marz (2020), die

ebenfalls für eine strenge Eingrenzung plädiert. Die drei genannten Ausschließungspraktiken wurden dabei hauptsächlich aufgrund ihrer augenscheinlichen Nähe zum Rassismus gewählt, denn die Argumentationsmuster gleichen sich durchaus in einigen Punkten. Ähnlichkeiten zwischen den Phänomenen werden im Folgenden stets in Kontrast zu den Unterschieden gesetzt, um die Schlussfolgerung eines engen Verständnisses besser begründen zu können.

Der Sexismus ist trotz vergleichbarer Legitimationsmuster am leichtesten von Rassismus zu unterscheiden. Eine Trennung ähnlicher aber doch im Kern verschiedener Phänomene ist immer sinnvoll, um die jeweiligen Spezifika zu erfassen und aus der Rekonstruktion bestimmter historischer Transformationsprozesse Ansatzpunkte für die Bekämpfung diskriminierender Praktiken herauszuarbeiten.

Marz (2020: 221) erklärt die Stärke der Exklusion, mit welcher den betroffenen Menschen begegnet wird, zum Hauptunterscheidungsmerkmal. Da Frauen und Männer zur Reproduktion aufeinander angewiesen sind, bleiben sie Teil eines gesellschaftlichen Zusammenhangs. Aufgrund dieses Reproduktionsbedürfnisses ist das Ziel der Machtausübung im Sexismus Kontrolle, während der Rassismus Ausschließungen notwendig macht. Hinzu kommt, dass der Rassismus enger an kulturhistorische Entwicklungsnarrative geknüpft ist, die beispielsweise „in Begriffen von Entwicklungsstufen [...] operieren“ (ebd.). Frauen werden im Gegensatz zu Männern aufgrund der ihnen zugeschriebenen Geschlechteridentität und konstruierten Merkmale als minderwertig angesehen. Doch anders als im Rassismus werden Frauen durch den Sexismus nicht auf einer vorgestellten zivilisatorischen Stufenleiter als eine Stufe niedriger imaginiert (ebd.). Aufgrund jener Unterschiede in der Argumentation soll Rassismus in dieser Arbeit analytisch getrennt vom Sexismus definiert werden.

Die Differenzierung zwischen Rassismus und Antisemitismus ist in der Wissenschaft sehr umstritten. Ein Großteil der Rassismusforschung behauptet, der Antisemitismus sei eine Sonderform des Rassismus. Unter anderem Robert Miles (2014) und Albert Memmi (1992) behandeln Antisemitismus als eine Ausprägung des Rassismus. Zurückführen lässt sich dies besonders in älteren Arbeiten auf den Nationalsozialismus, der Juden*Jüdinnen zu einer Rasse* gemacht hatte und ihnen basierend auf dieser biologistischen Rassifizierung exterminatorisch begegnete (Marz 2020: 80). „Für die Faschisten sind die Juden [...] das negative Prinzip als solches; von ihrer Ausrottung soll das Glück der Welt abhängen“ (Horkheimer & Adorno 2011: 177).

Eine getrennte Analyse beider Praktiken führt im deutschsprachigen Raum vor allem auf (neo)marxistische Strömungen zurück und beruft sich dabei größtenteils auf die Kritische Theorie im Sinne Theodor W. Adornos und Max Horkheimers. Den Unterschied machen die Theoretiker am eliminatorischen Charakter des sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts radikalierenden Antisemitismus fest: „[Die Schwarzen*] will man dort halten, wo sie hingehören, von den Juden aber soll die Erde gereinigt werden, und im Herzen aller prospektiven Faschisten aller Länder findet der Ruf, sie wie Ungeziefer zu vertilgen, Wiederhall“ (ebd.: 177). Die umfassende Vernichtungslogik im Antisemitismus der Nationalsozialist*innen wird demnach zum Hauptunterscheidungskriterium von Rassismus und Antisemitismus.

Die Frage, ob der Antisemitismus lediglich auf seine Vernichtungsintention zurückgeführt werden kann, bleibt in der Antisemitismusforschung allerdings umstritten.³ Zygmunt Baumann (1995) warnt vor der Gleichsetzung vielfältiger Ausprägungen des Antisemitismus mit der Singularität des Holocaust. Laut dem Historiker Dirk Moses (2008) spiegle sich der Gedanke der weißen* Vorherrschaft sowohl in den „Nürnberger Rassengesetzen“ als auch in den Jim-Crow-Gesetzen zur Rassen*diskriminierung in den USA wider. Ohne diese Argumente direkt diskreditieren zu wollen, muss auch betont werden, dass sich diese Interdependenz nur ermitteln lässt, „wenn man den transnationalen Transfer zwischen antisemitischen und rassistischen Diskursen in den Blick [nimmt]“ (Rauschenberger & Konitzer 2015: 151). Diese Arbeit beschränkt sich allerdings auf *deutsche* Identitätsdiskurse und kommt somit nicht umhin, der Bedeutung des Holocaust für die Abgrenzung der Phänomene Gewichtung zu verleihen.

Die Unterschiedlichkeit beider Ausschließungspraktiken zeigt sich auch, wenn man die Kritische Theorie nicht als Ausgangspunkt der Argumentation versteht, denn Antisemitismus und Rassismus erfüllen sozial wie psychologisch unterschiedliche Funktionen. Die Gemeinsamkeiten werden meist nur dann betont, wenn Antisemitismus und Rassismus als Vorurteil definiert werden (Marz 2020: 83).⁴ Prinzipiell verbergen sich gänzlich verschiedene Argumentationslogiken dahinter: Der Antisemitismus schreibt seinen Objekten eine wirtschaftliche und politische Übermacht zu und gilt als Antwort auf die anonyme Herrschaft der kapitalistischen Moderne (ebd.). Juden*Jüdinnen gelten dieser Ideologie zufolge als „Weltbeherrscher*innen“ und stehen für Kapitalismus und Modernität. Als „Ursprung allen

³ Die Frage nach der Vernichtungslogik im Rassismus zeichnet auch postkoloniale Diskurse aus (Marz 2020: 81). Während die Ausmaße des Kolonialismus nicht mit denen des Nationalsozialismus vergleichbar sind, wäre es dennoch voreilig, ihm jegliche eliminatorische Intention abzusprechen. Eine ausführliche Diskussion dessen würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

⁴ Die These, Rassismus sei mehr als ein individuelles Vorurteil, wird in Kapitel 2.2.2 vertieft.

Bösen“ (ebd.) propagiert, wird die absolute Dämonisierung dieser Identitätskonstruktion das zentrale Moment des Antisemitismus:

„Dem Antisemitismus ist es so möglich, gegen jede inhaltlich-sachliche Logik die verschiedensten, sich einander widersprechenden Projektionen gegen die Juden zu richten: Sie stehen für den Kapitalismus und Kommunismus, für Liberalismus und Marxismus, für Aufklärung und strenge Gläubigkeit, für moderne Kultur und zugleich für das zivilisatorisch Zurückgebliebene, für die Natur. Die Besonderheit des Antisemitismus liegt in der spezifischen Auf- und gleichzeitigen Abwertung der Juden gegenüber der ‚Eigengruppe‘. Antisemitismus wendet sich gegen die angenommene Allmacht der Juden.“ (ebd.: 83f.)

Dieser umfassende Welterklärungsversuch des Antisemitismus findet sich in dem Ausmaß im Rassismus nicht wieder. Rassismus und seine ausbeuterischen Praktiken wurzeln in Modernisierungsideen. Er stellt vielmehr eine Herrschaftspraxis dar, welche die Aufrechterhaltung sozialer Ungleichheit legitimiert (ebd.: 84). In der Analyse unterscheidet sich der Antisemitismus vor allem als Welterklärung vom Rassismus als eine Herrschaftsform. Die in der Literatur oftmals aufgestellte These, der anti-muslimische Rassismus sei mit dem Antisemitismus gleichzusetzen, wird auf Grundlage dessen zurückgewiesen (ebd.: 86).

Eine klare Abgrenzung beider Phänomene soll jedoch weder durchaus valide Gegenargumente in Abrede stellen, noch eine der beiden Ideologien im direkten Vergleich verharmlosen. Ziel ist es, aus der Antisemitismus- und Rassismusforschung eine analytische Eingrenzung des Rassismusbegriffs gegenüber dem Antisemitismus zu legitimieren. Aufgrund der hier vorgetragenen Argumentation grenzt diese Arbeit den Rassismusbegriff dementsprechend ein, um im weiteren Verlauf eine zielgerichtete Analyse durchführen zu können.

Der Zusammenhang zwischen Nationalismus und Rassismus verdient ebenfalls besondere Aufmerksamkeit. Auch hier liegt in der Forschung kein Konsens über eine klare Unterscheidung beider Konzepte vor. Ohne zu detailliert auf die verschiedenen Typologien des Nationalismus einzugehen, gilt zu betonen, dass es sich beim im Folgenden untersuchten deutschen Nationalismus um einen ethnischen Nationalismus handelt. Die Argumentation bezieht sich daher ausschließlich auf diese ideologische Ausformung. Das heißt auch, dass die gleichen Argumente für die Trennung beider Phänomene zum Beispiel im staatsbürgerlichen Modell der Vereinigten Staaten eine geringere Erklärungskraft aufweisen können.

Die analytischen Konzepte vieler Forscher*innen betonen den Konstruktionscharakter der Nation (vgl. Anderson 2006 [1983]; Gellner 2006). Sie lehnen die Vorstellung ab, dass eine

Nation empirisch als Großkollektiv zu bezeichnen ist, welches sich über geteilte Sprache, Kultur, Abstammung, Gesellschaftsvorstellungen, Ordnungen und Religion konstituiert. Diese idealtypische Definition ist besonders in Hinblick auf die Rolle des Individuums innerhalb des nationalen Kollektivs wenig hilfreich (Marz 2020: 72). Die Nation ist nicht einfach da, sondern existiert aufgrund eines weit verbreiteten kollektiven Gedächtnisses, welches auf die geteilte Vorstellung von einer Nation innerhalb einer großen Gemeinschaft zurückzuführen ist. Nation als „imagined community“ (Anderson 2006: 6) entsteht also immer durch einen Akt der Willensbekundung und einen fortlaufenden Konstruktionsprozess. Diese Idee von Homogenität durch den Verbund von Gleichen kann dann wiederum über reale Ungleichheiten – zum Beispiel Klassenunterschiede – hinwegtäuschen.

Obwohl die Nation als Konstruktion zu verstehen ist, zeigt sie reale Auswirkungen im alltäglichen Leben. Wie das Konstrukt der Rasse* auch, entfaltet sie eine politische und gesellschaftliche Wirkmächtigkeit, „da sie den Vergemeinschaftungsprozess fördert und somit zugleich die Vergesellschaftung, also die Emanzipation des Individuums von seinen vorpolitischen Zwängen, hemmt bzw. regressiv unterminiert“ (Salzborn 2011: 153, zitiert nach Marz 2020: 72).

Blickt man auf die historische Entwicklung beider Phänomene in Deutschland, so waren sie lange Zeit wechselwirkend miteinander verbunden. Dies begann bereits im 18. Jahrhundert, als Rassismus dazu genutzt wurde, um die vorgestellte Gemeinschaft innerhalb der Nation zu stabilisieren (Wiegel 1995: 81). Durch die Verwissenschaftlichung der Rassen*theorien wurde Ethnie die Basis nationaler Abgrenzung nach außen und Homogenisierung nach innen. Im 19. Jahrhundert wurde diese Verbindung durch das Verständnis von der Nation als Kulturnation, die sich nicht auf politisch-rechtliche Ordnungen, sondern auf eine geteilte „Kultur“ gründet, weiter vertieft (Marz 2020: 73). Unabhängig davon, welche Erkennungsmerkmale einer imaginierten homogenen Kultur zugewiesen wurden – sei es Sprache, Kleidung oder Traditionen – wurde sie als ein Wert angesehen, den es zu schützen galt. „Damit reduziert sich die Zugehörigkeit zu einer solchen Gemeinschaft auf die Abstammung“ (ebd.). Vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschmolzen beide Ideologien im Zuge der ökonomischen Expansion des Kapitalismus, Konkurrenz durch neue Nationalstaaten und beginnender Massenwanderungen (ebd.: 74). Die Vorstellungen von Volk, Rasse* und Nation ermöglichten dabei nicht nur wechselseitige Legitimation, sondern auch ein breiteres Spektrum an Möglichkeiten der Ein- und Ausgrenzung.

Rassismus und Nationalismus weisen demnach aus historischer Perspektive durchaus Überschneidungen auf. Für beide Ideologien ist der Prozess der Kategorisierung bedeutsam,

der realitätsferne Charakteristika von Rasse*/Nation festlegt und naturalisiert. Neben dieser Naturalisierung des Gesellschaftlichen streben beide Ideologien Homogenitätsphantasien an, die identitätsstabilisierend in Abgrenzung zum konstruierten „Fremden“ wirken und über reale Ungleichheit hinwegtäuschen. Auch funktional ergänzen sich Rasse* und Nation, wie Marz erläutert: „Da der Nation ethnische Basis fehlt und sie objektiv soziale Unterschiede aufweist, braucht sie das Konzept der ‚Rasse‘, das Einheit und Homogenität herstellt. Damit begründet ‚Rasse‘ nach außen, wer zu einer Nation dazugehören kann und wer nicht. Und sie kann im Inneren die realen Klassenunterschiede überdecken“ (2020: 76).

Doch trotz dieser Ähnlichkeit sind Rassismus und Nationalismus nicht identisch. Der Nationalismus kann stets als politisches Projekt, das auf einen territorialen Geltungsbereich begrenzt ist, verstanden werden. Die Vorstellung der Überlegenheit der weißen Rasse* hingegen ist nicht auf räumliche Grenzen beschränkt (ebd.). Albert Scherr (2017) warnt davor, den Rassismusbegriff für alle diskriminierenden Klassifikationssysteme zu verwenden und dabei nicht mehr zwischen Ideologie und Praktiken zu unterscheiden. Der Nationalismus erhielt zwar in der Vergangenheit durch biologistisch-rassistische Konstruktionen Stabilität und Legitimität, kann aber auch ohne den Rassismus funktionieren und gesellschaftliche Verhältnisse naturalisieren (Marz 2020: 77). Hinzu kommt, dass, wie Scherr (2017: 242) schreibt, die Non-Existenz menschlicher Rassen* wissenschaftlich bewiesen wurde, während sich Nationalstaatlichkeit vor allem aus politikwissenschaftlicher Perspektive nicht leugnen lässt. „Eine Kritik des Rassismus hat den Rassismus vollständig abzulehnen; eine Kritik des Nationalstaates als in sich widersprüchliches Arrangement bleibt (zunächst) Utopie“ (Marz 2020: 77).

2.2. Konstanten im Rassismus

Die ausführliche Diskussion unterschiedlicher Begriffsdefinitionen macht deutlich, dass von verschiedenen Formen des Rassismus gesprochen werden kann und die Ausweitung bzw. Eingrenzung des Phänomens von den historischen und räumlichen Kontexten abhängt. Demzufolge bedarf es für eine Analyse stets der historischen Rekonstruktion von Macht- und Herrschaftsmechanismen, die ihren Ausgangspunkt in kapitalistischen Gegenwartsgesellschaften finden, sowie der Frage nach sozialpsychologischen Prozessen und Veränderungen im Diskurs (ebd.: 222). Diese Vielzahl an Ansätzen zur Bestimmung von Rassismus erschwert die Festlegung allgemeinverbindlicher Merkmale.

Doch die Frage nach Gemeinsamkeiten ist für die Rassismusforschung unverzichtbar, um eine „Analytik rassistischer Herrschaft“ (Wacquant 2001: 61) im Lichte wissenschaftlicher

Standards zu entwickeln. Zur Ermittlung der definitorischen Konstanten untersucht diese Arbeit einerseits den allgemeinen Prozess der Gruppenkonstruktion und ihres Identitätsnarrativs und greift andererseits auch auf Scherrs Verständnis von Diskriminierung zurück, welches im Verhältnis zu Rassismus als eine allgemeinere Kategorie der Ausgrenzung und Wertung von Differenzen erachtet wird.

Im Anschluss wird, wie zuvor bereits angeklungen, erläutert, inwiefern Rassismus als Ideologie zu verstehen ist. Denn wenn ein Konsens innerhalb der Rassismusforschung existiert, dann darüber, dass Rassismen nicht ausschließlich mittels sozialpsychologischer Forschung als Agglomerat individueller Vorurteile zu verstehen sind. In Anlehnung an Miles Ideologiebegriff plädiert diese Arbeit dafür, rassistische Gruppenkonstruktionen und ihre Wertung als systematische Verfestigungen von Herrschaftsverhältnissen zu definieren. Im zweiten Unterkapitel wird demnach dargelegt, dass Rassismus als Ideologie nicht nur eine Folge individueller Einstellungen ist, sondern sich in die Strukturen der Gesellschaft und die Funktionsweise von Organisationen eingeschrieben hat und sich dementsprechend größtenteils über Institutionen und Alltagspraxen reproduziert.

2.2.1. Die Konstruktion von Gruppenbeziehungen

Wie bereits dargelegt, ist es analytisch wenig sinnvoll, den biologistisch argumentierenden Rassismus mit dem Neorassismus gleichzusetzen. Kulturrelativistische Annahmen werden dennoch in dieser Arbeit ebenfalls als Rassismus bezeichnet. Diese Schlussfolgerung ergab sich aus einem direkten Vergleich der Argumentationslogiken, welcher veranschaulichte, dass beide Formen eng miteinander verbunden sind und sich auf stabile ideologische Inhalte berufen. Die Aufnahme des kulturalistisch argumentierenden Rassismus in die Arbeitsdefinition ist demnach nicht gleichbedeutend mit der Gleichsetzung beider Formen. Es handelt sich vielmehr um die Anerkennung des Wandlungsprozesses verschiedener Rassismen, die sich hinsichtlich ihres Entstehungszusammenhangs, der gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Legitimationsgrundlagen unterscheiden, aber dennoch auf den gleichen ideologischen Kern zu rationalisieren sind (Marz 2020: 221). In diesem Sinne arbeitete Marz ein stabiles Set an weitergereichten Charakteristika heraus, das aus insgesamt sechs Merkmalen besteht, die sich sowohl im alten als auch im Neorassismus wiederfinden:

- „1. Die Vorstellung, dass ‚das Andere‘ und ‚Fremde‘ eine Bedrohung für die eigene Identität und eine Konkurrenz in verschiedener Hinsicht ist.
2. Die Vorstellung, dass die Separierung von Gruppen im Kern eine antirassistische Strategie ist.

3. Die Vorstellung, dass es eine Essenz („Rasse“ oder Kultur) im Menschen gibt, die unveränderlich ist und deren Verhalten bestimmt (Naturalisierung des Sozialen).
4. Die Vorstellung, dass Menschen in pseudo-biologischen Gruppen (Familie, Volk, Ethnie, Gemeinschaft, Kultur) zu sich selbst kommen, und nicht als Individuen.
5. Die Vorstellung, dass Ungleichheit mit dieser Essenz zusammenhängt und nicht mit sozialen Faktoren.
6. Die Vorstellung, dass menschliches Erbgut verbessert oder wenigstens geschützt werden sollte.“ (2020: 48)

Zusammenfassend beinhaltet der Rassismus stets die Konstruktion von Gruppen, die entweder durch Rassifizierung oder durch Kulturalisierung erfolgen kann. Mit der Fremdzueweisung der Individuen in diese vorgestellten Gruppen werden sie zugleich wesenhaft auf spezifische Eigenschaften festgelegt, die angeblich Verhalten und Entwicklungsmöglichkeiten determinieren sollen (ebd.: 222). Physische oder kulturelle Merkmale gelten als Signifikanten des Unterschieds. Die definierten Dispositionen charakterisieren die gesamte Gruppe. Somit wird jedes Verhalten einzelner Individuen als Ausdruck des vermeintlich zugehörigen Kollektivs gewertet. Sowohl im biologistisch als auch im kulturalistisch argumentierenden Rassismus ist eine Überschreitung jener imaginierten Grenzen zwischen den Kollektiven unerwünscht und wird unterbunden.

Diese Form der Identitätskonstruktion wird oftmals auch als *Othering* bezeichnet. Die Konstruktion des „Fremden“ durch den Prozess der Differenzierung spielt gemäß Stuart Halls (2000) Definition eine bedeutende Rolle bei der Vermittlung rassistischer Bilder. Ohne Differenz scheitert in der Regel jede Bedeutungsproduktion. Das heißt auch, dass sie in erster Linie neutral ist. Erst wenn Macht wirksam wird, um die Unterschiede zu werten und das „Eigene“ im Gegensatz zum „Fremden“ aufzuwerten, nehmen Differenzierungsprozesse rassistische Formen an.⁵ „Anderssein“ versteht sich immer als soziale Position, die aus dem Prozess des *Otherings* resultiert. Konstituiert sich diese Position über Rassifizierung oder Kulturalisierung und naturalisiert dabei Differenzen zwischen dem „Eigenen“ und dem „Fremden“, das wiederum mit positiven und negativen Attributen assoziiert wird, so handelt es sich folglich um rassistische Ausschließungspraktiken (ebd.). Streng genommen beschreibt *Othering* nicht das „Anderssein“, sondern das zum-Anderen-machen (Said 2003 [1978]). Über die Praxis des *Otherings* aktualisiert sich ein etablierter, hegemonialer, rassistischer Macht-Wissens-Komplex (Ransiek 2019: 30).

⁵ *Othering* als Prozess rassistischer Gruppenkonstruktion steht selbstverständlich in Abhängigkeit zu den gewählten Unterscheidungsmerkmalen und der ihnen zugewiesenen Bedeutung. *Othering* entlang beispielsweise geschlechtlicher Identität und seine Einbettung in hegemoniale Diskurse kann auch im ideologischen Entwurf des Sexismus resultieren.

Auch in der deutschen Rassismusforschung nimmt der Prozess des *Otherings* einen wichtigen Platz in der Definition des Rassismus ein. So beschreiben unter anderem die für die deutsche Rassismuskonstruktion einflussreichen Autorinnen Annita Kalpaka und Nora Rähzel das Phänomen folgendermaßen:

„Bestimmte (wirkliche oder behauptete) somatische Merkmale werden als Kennzeichen einer Gruppe definiert, und diese physischen Merkmale werden mit bestimmten Verhaltensweisen, Lebensweisen [...] verknüpft. [...]. Wird eine so als ‚Rasse‘ konstruierte Gruppe gegenüber der eigenen als minderwertig eingestuft und führt diese Auffassung zur Ausgrenzung und Marginalisierung der Gruppe, handelt es sich um Rassismus.“ (Kalpaka & Rähzel 2017: 41ff.)

Erst die anschließende Wertung der Konstruktion von Rasse* oder des essentialistischen Verständnisses von Kultur lässt sich als Rassismus bezeichnen. Dennoch widersprechen sich Kalpaka und Rähzel auch mit ihrer analytischen Trennung, da sie behaupten, dass bereits die soziale Konstruktion von Menschengruppen rassistisch sei (ebd.: 41). Die Unterscheidung zwischen Rassen*konstruktion und Rassismus findet nicht immer Anklang in der Rassismusforschung, da „Wertung [...] bei Rassentypologien ohnehin mitgedacht [wird]“ (Marz 2020: 14). In dieser Arbeit soll allerdings an der Notwendigkeit der Wertung im Rassismus festgehalten werden, da sonst wieder ein zu weites Verständnis die analytische Genauigkeit untergraben würde. Doch in Anbetracht der eben vorgestellten Definition Kalpakas und Rähzels gilt es diese Dimension zu erweitern: Neben der Wertung der Differenzen ist auch die statische Festlegung der Gruppengrenzen ein Indiz für rassistische Ausschließungspraktiken. Nicht immer liegt die Wertung auf der Hand oder wird intentional mitgedacht. Im Rassismus werden auch stets deutliche, unveränderbare Grenzen gezogen, die in der Realität als fluide Identitätskonzepte vorliegen und sich nicht homogen, sondern heterogen äußern. Durch in hegemoniale Diskurse eingebettete Bedeutungskonstruktionen werden individuelle Dispositionen homogenisiert. Diese Verknüpfung des Rassismus mit Macht fernab der schlussendlichen Wertungen von Differenzen spiegelt sich auch in der exemplarisch dargestellten Definition von Kalpaka und Rähzel wider. Rassismus ist an Herrschaft und subtile Formen der Macht gebunden, mittels derer Ausgrenzungspraktiken und Marginalisierung durch übergeordnete Gruppen ermöglicht werden (ebd.: 15). Rassistisches Wissen ist demnach nicht nur an Individuen gekoppelt, sondern es reproduziert sich über Alltagspraktiken.

Basierend auf dieser einschlägigen Diskussion knüpft der allgemeine Rassismusbegriff der vorliegenden Arbeit an Scherr's Verständnis von Rassismus als „spezifische Ausprägung

von diskriminierenden Strukturen, Ideologien und Praktiken“ (2017: 237) an. Diskriminierung als abstraktere Kategorie des Ausschlusses basiert auf der sozialen Konstruktion kategorial differenter Gruppen. In Kombination damit stehen die Annahmen, dass erstens Zugehörigkeit zu diesen Gruppen für die relevanten Merkmale der zugehörigen Mitglieder prägend ist. Zweitens, begründen und rechtfertigen diese Differenzen zwischen den Gruppen, die mit unterschiedlicher Wertung konnotiert sind, soziale Hierarchien. Schließlich herrscht drittens die Überzeugung, dass die Überschreitung der konstruierten Gruppengrenzen die soziale Ordnung gefährden könne (ebd.: 238).

Es sollte nun deutlich geworden sein, dass stabile ideologische Inhalte die Wandlung vom biologistisch argumentierenden Rassismus zum Neorassismus überdauert haben. Zum einen untermauern diese allgemeinen Charakteristika die Argumentation für die Aufnahme des Kulturrassismus in die Definition. Zum anderen wurde angedeutet, dass sich Rassismus als Ideologie über Jahrzehnte hinweg an hegemoniale Diskurse angepasst hat und fest in strukturellen Machtgefügen verankert ist. Die Trennung zwischen Rassismus als individuelles Vorurteil und als fundamentales Prinzip moderner Gesellschaften wird daher im anschließenden Kapitel näher erläutert.

2.2.2. Rassismus als Vorurteil oder Ideologie?

Bei Vorurteilen handelt es sich um pauschal getroffene, klischeehafte Urteile gegenüber Personen und Gruppen (Marz 2020: 61). Zweifelsfrei hegen Rassist*innen Vorurteile gegenüber den jeweils konstruierten Kollektiven. Doch genügt es nun, Rassismus als Ansammlung jener Vorurteile zu verstehen? Diese Frage wird im Folgenden diskutiert. Dafür werden zwei in der deutschen Debatte aufgegriffene Zugänge der Rassismusforschung, die Rassismus als einerseits individuelles und andererseits gesellschaftliches Phänomen bestimmen, in Kontrast zueinander gesetzt. Auf der einen Seite wird er als psychische Disposition und auf der anderen Seite ideologisch oder diskursiv interpretiert. Dieses Kapitel beginnt mit der Skizzierung des Rassismus als Einstellungsphänomen, um mittels der Kritik an diesen sozialpsychologischen Ansätzen den Ideologiebegriff zu rechtfertigen. Als Analyserahmen werden die Rassismuskonzepte von Miles und Hall gewählt, die maßgeblichen Einfluss auf die Konzeptualisierung des Rassismus übten. Beide Autoren entwickelten einen Rassismusbegriff, der Rassismus als gesamtgesellschaftliches Phänomen definiert. Dennoch finden sich auch hier nuancierte Unterschiede zwischen Miles Ideologiebegriff und Halls Diskursbegriff und zwischen materialistischen und diskursiven Theorien. Ein kurzer Abriss

beider Interpretationsperspektiven dient im Anschluss der theoriegeleiteten Generierung einer hybriden Arbeitsdefinition.

Die Diskreditierung der Rassen*theorien leitete einen Perspektivenwechsel in der Forschung ein: Der Fokus in der Untersuchung wurde fortan auf individuelle und irrationale Vorurteile als Ursache rassistischer Ausschließungspraktiken gerichtet. Damit wurde die heute nur noch selten rezipierte Vorurteilsforschung begründet.⁶ Aus dieser resultierten wiederum zwei forschungsleitende Erklärungsansätze, nämlich klassisch sozialpsychologische und sozialisationstheoretische Konzepte.

Die frühe Vorurteilsforschung beschäftigt sich mit individuellen Vorurteilen und Aspekten ihrer Entstehung (Scherschel 2006: 16). Die Natur ethnischer Vorurteile wird gemäß dieses Forschungszuganges durch fehlerhafte und starre Verallgemeinerung begründet (Allport 1971: 23). Gordon W. Allports Analyse ethnischer Vorurteile bezieht neben interpersonalen Aspekten auch intergrupale ein, löst sich allerdings wie der Großteil der sozialpsychologischen Theorien dennoch nicht von einer individualpsychologischen Schwerpunktsetzung los (Scherschel 2006). Die sozialpsychologische Vorurteilsforschung argumentiert demnach vor allem individuumszentriert. Das Individuum und seine Sozialisationserfahrungen bilden den Ausgangspunkt der Analyse, welche verschiedene Ursachenfaktoren für die Entwicklung von Vorurteilen ergründet (ebd.: 24).⁷

Die Kritik an der klassischen Vorurteilsforschung greift eben jenen individuumsorientierten Forschungskern an. Aus diesem Grund wurde in den 1980er Jahren ein Paradigmenwechsel eingeleitet, der nun nach dem gesellschaftlichen Einfluss auf die Entstehung von Vorurteilen fragte (ebd.: 25). Der moderne Ansatz konzentriert sich auf die Ausformung sozialer Vorurteile in Gruppenprozessen. Diese sogenannten *Ingroup/Outgroup*-Prozesse gelten als Entstehungsursache rassistischer Ideologien. Die Aufnahme intergrupaler Differenzierungsprozesse sowie verschiedener Kontextfaktoren in die Untersuchung des Rassismus zielt darauf ab, die individuumszentrierte Perspektive durch den Blick auf Gruppenkonstruktionen und -klassifikationen zu ergänzen.

Doch der postulierte Einbezug des Gesellschaftlichen in die sozialpsychologische Argumentation gelingt nur selten (ebd.: 29). Die gesellschaftskritische Fundierung kommt in der empirischen Schwerpunktsetzung oftmals zu kurz, weshalb kaum empirisch gesättigte

⁶ Für eine umfassende chronologische Beschreibung der Vorurteilsforschung von Vergangenheit bis Gegenwart siehe Zick 1997.

⁷ Als einflussreiche Erklärungsansätze für die Funktion von Vorurteilen gelten beispielsweise die Deprivationstheorie, Sündenbocktheorie und Studien zum autoritären Charakter (Scherschel 2006: 24).

Forschung der Vorurteilsforschung mit gesellschaftstheoretischer Fundierung existiert (Marz 2020: 155).⁸ Hinzu kommt, dass auch moderne Vorurteilstheorien weiterhin an Klassifikationsvorgängen abgegrenzter Kollektive festhalten. Nur wenn diese Prozesse in einer wirklichkeitsfremden Abbildung resultieren, werden die Klassifikationen problematisiert. Vorurteile sind in der Konsequenz dessen verzerrte Wahrnehmungen, die auf falschen Urteilen beruhen. Dies bedeutet wiederum, dass es angeblich „richtige“ Urteile gibt, die als antirassistische Strategie der Ideologie des Rassismus entgegenwirken können. „In beiden Fällen wird die Existenz einer ethnischen Gruppe vorausgesetzt, über die falsche oder richtige Eigenschaftsurteile getroffen werden können“ (Scherschel 2006: 29).

Der Verdienst neuerer Vorurteilsforschung liegt im Vergleich zu klassischen sozialpsychologischen Studien darin, dass sie Rassismus nicht ausschließlich durch Kausalschlüsse zwischen vereinzelt Faktoren marginalisiert, sondern Gruppenkonstruktionsprozesse ebenfalls in den Blick nimmt. Dennoch liegt der Fokus weiterhin auf dem isolierten Entwurf des Individuums. Der Rassismus droht folglich zu sehr psychologisiert und als Ursprung fehlerhafter kognitiver Verarbeitungsprozesse definiert zu werden (Marz 2020: 155). Rassismus als psychische Disposition erklärt nicht automatisch seine weite Verbreitung. Deshalb muss der Begriff der Ideologie von dem des Vorurteils bewusst abgegrenzt werden, um neben der Akzentuierung des Individuums auch eine gesamtgesellschaftliche Perspektive zu berücksichtigen.

Ideologien formieren sich aus den Ideen und Überzeugungen des gesellschaftlichen Lebens (Eagleton 1993: 38). Im Gegensatz zu Vorurteilen handelt es sich nicht um einfache, korrigierbare Irrtümer. Ideologien erfüllen spezifische Funktionen und liegen als selbstständige Vorstellungen vor. Rassismus kann somit als gesamtgesellschaftliches Phänomen diskutiert werden, das „sowohl auf struktureller und kultureller Ebene als auch im alltäglichen Denken Relevanz besitzt“ (Scherschel 2006: 31). Im Sinne Adornos tritt Ideologie primär mit eigenem Anspruch aus dem gesellschaftlichen Prozess hervor und ist in materieller Praxis verankert (Marz 2020: 61). Der Grund für rassistische Vorstellungen liegt demnach laut der Argumentation von Rassist*innen nicht in den gesellschaftlichen Verhältnissen selbst: „Die alte rassistische Vorstellung von der Dummheit der Schwarzen ist für Rassisten/innen überzeugend, weil sie etwaige Bildungsgunterschiede als Ausdruck natürlicher Anlagen werten und nicht als Resultat sozialer Prozesse, wie den verweigerten Zugang zu Bildung und gesellschaftlicher

⁸ Eine erwähnenswerte Ausnahme, welche die Verbindung des Autoritarismuskonzeptes mit gesellschaftstheoretischer Fundierung nicht scheut, bilden die Leipziger „Mitte-Studien“ bzw. „Autoritarismus-Studien“ rund um Elmar Brähler und Oliver Decker (2016; 2018).

Teilhabere“ (ebd.: 62). Durch die Naturalisierung des Sozialen legitimieren Ideologien bestehende Ungleichheit. Diese gesellschaftliche Funktion der Rechtfertigung gruppenbezogener Überlegenheit mittels des Verweises auf naturalisierte Differenzen spiegelt sich im Rassismus wider, wenn man sich von seiner Vorstellung als Vorurteil löst (ebd.). Wie so viele Ideologien ist auch Rassismus ein Rechtfertigungssystem, in dessen Mittelpunkt die Legitimation von Ausschließungspraktiken im Angesicht von Gleichheitspostulaten steht. Es handelt sich um „ideologische Einheiten, die in Kämpfen produziert und verändert werden. Sie sind diskursive Formationen“ (Solomos 2002: 159). Die Entwicklungslogik rassistischer Ideologien unterscheidet sich sowohl historisch als auch zwischen verschiedenen Gesellschaftsformen (Hall 1989a: 917). Rassismus ist dementsprechend in komplexe Machtverhältnisse eingebettet. Der Ideologiebegriff leistet dieser Tatsache Anerkennung, während die Konzeption als Vorurteil das Problem des Rassismus zu sehr auf die individuelle Ebene verschiebt, ohne den gesamtgesellschaftlichen Kontext genauer zu berücksichtigen. Rassismus wird daher in dieser Arbeit als Herrschaftspraxis und damit losgelöst von sozialpsychologischen Ansätzen definiert.

Die Relevanz des ideologischen Gehalts des Rassismus liegt somit auf der Hand. Doch wie ist eine rassistische Ideologie genau zu definieren? Hier können wiederum materialistische von diskursiven Positionen unterschieden werden. Exemplarisch hierfür steht Miles Ideologiebegriff und Halls Diskursbegriff, die oft synonym verwendet werden, allerdings verschieden interpretiert werden müssen.

Ideologiekritik verweist auf die Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse im Rassismus. Um diese ideologische Verblendung zu überwinden betonen Marxist*innen den Produktionscharakter natürlicher Verhältnisse sowie die Stabilisierungsfunktion des Rassismus für bestehende Herrschaftsverhältnisse. Im Zentrum steht die jeweilige ökonomische Form der Gesellschaft, die gegenwärtig in vielen Gesellschaften kapitalistisch organisiert ist (Marz 2020: 91). Angesichts dessen leiten viele marxistisch argumentierende Autor*innen, wie zum Beispiel Henning Melber (1992), Rassismus funktional aus dem Kapitalismus bzw. der politischen Ökonomie ab. Doch es ist wichtig, den Kolonialismus und damit auch den Rassismus nicht nur als Folge der Expansion des Kapitalismus zu verstehen. Miles führt daher im Vergleich zu marxistischen Traditionen einen etwas abgewandelten Ideologiebegriff ein, ohne sich gänzlich der materialistischen Argumentation zu verweigern. Er begreift Ideologie als eine spezifische Diskursform. Rassismus sei die

„Bezeichnung eines jeden Diskurses, der insgesamt (aber nicht notwendigerweise in Bezug auf seine Bestandteile) Menschen und die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen ihnen in einer verzerrten und irreführenden Weise darstellt. Ideologie ist eine spezifische Diskursform. Der Diskurs muss weder systematisch oder logisch kohärent sein, noch intentional hervorgebracht und reproduziert werden, um täuschen und irreführen zu können, obwohl genau darin seine Konsequenz besteht.“ (Miles 2014: 58)

Demnach seien alle Diskurse, welche die Vorstellung der Beziehungen zwischen Menschen verzerren, ideologisch (Marz 2020: 107). Das Ideologische am Rassismus ist die – im vorangegangenen Kapitel bereits geschilderte – deterministische Behauptung gruppenbezogener Differenzen und die Wertung jener festgelegten Merkmale. Die Spezifik rassistischer Ideologien liegt nach Miles Verständnis im Ausschluss einer Gruppe vom Zugang zu Ressourcen und Dienstleistungen. Diese Ausschließungspraktiken besitzen einen dialektischen Charakter, da sie sowohl die Kriterien des Zugangs als auch diejenigen des Ausschlusses definieren (Miles 1999: 106ff.).

Miles Ideologieentwurf enthält eine klassische ideologiekritische Position, bleibt allerdings weitgehend unexpliziert (Scherschel 2006: 45). Seiner Interpretation ist die erkenntnistheoretische Position, die Diskurse in richtiges und falsches Wissen trennt, als Kritik vorzuwerfen. Werden Phänomene wie Rassismus durch die Autorität der Wissenschaft als falsche Konzeptionen definiert, verharmlost man ihre Bedeutung für die Entstehung und Stabilisierung moderner Gesellschaften (ebd.: 47). Noch immer kommt die Auffassung von Rassismus als integraler Bestandteil moderner Gesellschaften zu kurz.

Hall versucht mit seinem diskurstheoretisch gewendeten Ideologiebegriff, diese dualistische Denkstruktur zu überwinden. Sein Ideologiekonzept lässt sich als eine Synthese von Michel Foucaults Diskursbegriff und Antonio Gramscis Ideologietheorie verstehen. Gramsci betont die Funktion von Ideologien für das Alltagsverständnis. Obwohl ideologische Aussagen von Individuen formuliert werden, sind sie Teil einer gesamtgesellschaftlichen Ideologie, nicht individuellen Bewusstseins. Ideologien wirken, indem sie Identifikations- und Wissenspositionen offerieren (ebd.: 49). Insofern bestimmt Hall sein Ideologieverständnis in Anlehnung an Gramsci folgendermaßen: „Ich verwende den Begriff, um mich auf solche Bilder, Konzepte und Prämissen zu beziehen, durch die wir bestimmte Aspekte des gesellschaftlichen Lebens darstellen, interpretieren und ihnen einen Sinn geben“ (Hall 1989b: 150f.).

Mittels des Foucault'schen Diskursbegriffs versucht Hall, Miles Entgegensetzung von wissenschaftlichem und ideologischem Wissen zu konterkarieren. Rassismus als diskursive

Praxis stellt eine Form der Repräsentation dar, die machttheoretisch als Wissenssystem bestimmt wird. Foucaults Diskursbegriff unterscheidet nicht zwischen Sprache und Praxis. Während Miles Rassismus lediglich als ideologisches Phänomen betrachtet, verdeutlicht Hall, „dass sich rassistische Diskurse nicht auf ideologische Dimensionen beschränken lassen, sondern sich Ideologien in Praktiken umsetzen“ (Scherschel 2006: 50). Bedeutung und Macht sind dabei mit ideologischen Diskursen eng verbunden. Wenn „bestimmte Gruppen vom Zugang zu materiellen oder symbolischen Ressourcen [ausgeschlossen werden], dann handelt es sich um rassistische Praxen“ (Hall 1989a: 913). Demnach spricht Hall von rassistischen Ideologien, wenn die Bedeutungsproduktion mit Machtstrategien verknüpft wird. Durch den Foucault'schen Diskursbegriff präsentiert Hall eine Lösung für das Dilemma, entscheiden zu müssen, welche sozialen Diskurse wahr oder falsch bzw. wissenschaftlich oder ideologisch sind (Hall 1994: 152).

Auch Halls ideologietheoretische Überlegungen bleiben nicht frei von Kritik. In erster Linie wird der fehlende Einbezug sozioökonomischer Kategorien bemängelt (Marz 2020). Zudem scheint auch Hall die Differenz von wahr und falsch nicht gänzlich zu überwinden, wenn er aufgrund Gramscis Ideologiekonzepts die Wirkmächtigkeit von Ideologien im alltäglichen Bewusstsein von mangelnder Einsicht in die wahren Verhältnisse abhängig macht. Diese Argumentation setzt weiterhin in gewisser Weise einen normativen Standpunkt voraus, um Konstruktionen im Alltag als falsche Einsichten zu identifizieren (Scherschel 2006: 51).

Aufgrund der berechtigten Kritik an sowohl Miles als auch Halls Rassismusdefinition versucht diese Arbeit im anschließenden Kapitel, an den Gemeinsamkeiten beider Interpretationen festzuhalten aber zugleich eine hybride Arbeitsdefinition, die den angesprochenen Kritikpunkten gerecht wird, zu generieren. Wichtig ist – was beide Autoren betonen –, dass das Alltagsbewusstsein eine bedeutende Rolle bei der Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit spielt und dass zugleich strukturelle Prinzipien den Rassismus und seinen Konstruktionsprozess auszeichnen (ebd.). Nur der Ideologiebegriff weist zielgerichtet auf die Naturalisierung sozialer Verhältnisse als Kerncharakteristikum des Rassismus hin. Daher behält diese Arbeit den Begriff und die analytischen Kriterien der Ideologietheorie im Folgenden bei und versucht lediglich, materialistische und diskursive bzw. ideologiekritische und -theoretische Positionen in Einklang zu bringen.

2.3. Hybride Arbeitsdefinition

2.3.1. Theorie der relativen Autonomie

Wie zuvor gezeigt wurde, scheitern auch die in der Rassismusforschung bevorzugten makrosozial orientierten Theorien daran, allgemeine Strukturen sozialer Ungleichheit mit spezifischen ideologischen Inhalten in Verbindung zu bringen (Weiß 2013: 36). Am meisten Kritik erfährt das Ideologieverständnis ökonomischer bzw. orthodox-marxistischer Ansätze. Diese bewerten sämtliche Phänomene einer Gesellschaft auf der Grundlage ökonomischer Verhältnisse und fassen dementsprechend Rassismus als Segment von Klassegegensätzen. Rassistische Strukturen werden wie auch in mikrosozialen Theorien von fundamentalen Prinzipien abstrahiert, da Rassismus lediglich als ideologische Verzerrung von Klassenkämpfen definiert wird. Folglich verliert die strukturierende Funktion rassistischer Ideologien für die Gesellschaft an autonomer Wirkungsmacht (ebd.)

Miles sowie auch Hall wagen daher einen differenzierteren Blick auf das analytische Verhältnis zwischen Rasse* und Klasse. Beide Autoren versuchen, die strukturelle und kulturelle Ebene theoretisch miteinander zu vereinbaren. Rassismus kann nämlich nicht losgelöst von den strukturellen Bedingungen moderner Gesellschaften analysiert werden (Scherschel 2006: 53).

Miles schließt mit seiner Definition an weberianische Traditionen an und untersucht die Verbindung zwischen ökonomischer Ausbeutung und rassistischer Gruppenkonstruktionen. Doch obwohl er sich von einer genuin materialistischen Analyse abwendet, hält er weiterhin am Primat der Ökonomie fest, indem er argumentiert, dass Rassismus in erster Linie dazu diene, die Leistung kapitalistischer Produktionssysteme zu steigern (Klinger & Knapp 2005: 84).

Hall lehnt die rein materialistische Analyse und ökonomische Determination des Rassismus ab: „Um es vereinfacht zu sagen, reduziert dieser Ansatz alle Phänomene einer Gesellschaftsformation auf die ökonomische Ebene und denkt alle Typen sozialer Beziehungen als direkte und unmittelbare Entsprechungen des Ökonomischen“ (Hall 1989b: 64). Trotz allem muss die Wirkungsmacht rassistischer Ideologien im Kontext ökonomischer Beziehungen verstanden werden. Doch im Gegensatz zu Miles räumt Hall beiden Kategorien – sprich Rasse* und Klasse – autonome Wirkungsmacht ein. Keine sollte zum exklusiv determinierenden Artikulationsprinzip erhoben werden, sondern in ihrer Verwobenheit analysiert werden (Scherschel 2006: 53). Hall weist auf die eigenständige kulturelle sowie symbolische Rationalität des Rassismus hin: „Wir versuchen den Diskurs des Rassismus rational zu analysieren, während er seine Macht und Dynamik gerade aufgrund der mythischen und psychischen Energien gewinnt, die in die Kultur investiert werden“ (Hall 1989a: 921).

Sowohl Miles als auch Hall betonen die relative Autonomie ideologischer Konstruktionen, indem sie klassisch-marxistische Positionen verwerfen. In stärkerer Anlehnung an Hall ist es sinnvoll, ökonomische Ungleichheit und rassistische Diskriminierung in ein wechselseitiges Verhältnis zu setzen. Rassismus mag sich zwar auf ökonomische Zusammenhänge auswirken und umgekehrt, doch rassistische Diskriminierung im Alltag kann nicht gänzlich auf kapitalistische Produktionsweisen zurückgeführt werden: „[This] exclusive emphasis on economic organization, moreover, allows no theoretical room for exploring cultural or ideological expressions that might be related to and activated by the racial division of labor“ (Wellman 1993: 6).

In diesem Sinne wird Rassismus in poststrukturalistischen Theorien als eine Dimension multipler Unterdrückungsverhältnisse betrachtet und nicht ausschließlich als Struktur der Klassengesellschaft oder durchweg diskursives Phänomen (Weiß 2013: 40). Das Modell der relativen Autonomie berücksichtigt, dass Rassismus nicht unmittelbar spezifischen ökonomischen Verhältnissen entspringt und in der Praxis mehrere Rassismen existieren. Dementsprechend ist Rassismus nicht isoliert von anderen Herrschaftsverhältnissen zu verstehen. Wie bereits im Kapitel 2.1.2. geschildert, ist Rassismus für andere Herrschaftsverhältnisse einerseits konstitutiv, andererseits konstituiert er sich auch über sie. Seine Dimensionen der Herrschaft drücken sich in der ungleichen Verteilung von Ressourcen aus:

„Ethnic, gender and class divisions [...] involve differential access to resources and processes of exclusion and inclusion, and at times oppression and domination. They all involve systems of representation [...], both within everyday language and embodied in official documents and state practices and legislation.“ (Anthias & Yuval-Davis 1992: 17f.)

Poststrukturalistische Ansätze betonen nicht nur die Diversität dieser Machtbeziehungen, sondern widmen auch staatlichen Aktivitäten bei der (Re-)Produktion von Rassismus Aufmerksamkeit (Balibar 1993).

Die Rassismusdefinition der vorliegenden Arbeit baut aufgrund dieser vielversprechenden Verbindung von sozialer Ungleichheit mit spezifischen ideologischen Inhalten und des Einbezugs komplexer, sich wechselseitig beeinflussender Herrschaftsverhältnisse auf der Theorie zur relativen Autonomie ideologischer Konstruktionen auf (vgl. Scherschel 2006; Solomos 1987). Diese Theorie ermöglicht die Einordnung von Rassismus als zentrales strukturierendes Prinzip der Gesellschaft, indem Rasse* nicht mehr unter Klassenkategorien subsumiert wird. Rassistische Gesellschaften kennzeichnet eine

ungleiche Verteilung materieller sowie symbolischer Güter entlang konstruierter Gruppenzugehörigkeiten. Die daraus resultierenden Praktiken und intergruppalen Verhältnisse schreiben sich in die rassistische Struktur der Gesellschaft ein. Rassismus ist demgemäß strukturell verankert. Dennoch werden rassistische Ideologien nicht von der Struktur selbst determiniert. Sie sind vielmehr Ausdruck jener Beziehungen und Praktiken und damit „real“ organisiert (Bonilla-Silva 2014).

Die hier vorgenommene Definition bietet den Vorteil, dass sie relevante Überschneidungen zwischen materialistischen und diskursiven Theorien Geltung verschafft und Rassismus als Ideologie in makrosoziale Kontexte verortet. Zugleich werden kulturalistische Positionen aufgenommen, wodurch rassistische Ideologien auch als wesentliche Komponente sozialer Strukturen anerkannt werden können.

2.3.2. Zusammenfassung

Rassismuskritik ist von einer außerordentlichen Theorielastigkeit geprägt. Die Vielzahl unterschiedlicher Positionen und Konzeptionalisierungen erschwert die klare Abgrenzung des Phänomens. Dennoch kommt diese Arbeit nicht umhin, eine begriffliche Eingrenzung vorzunehmen, welche der nachfolgenden Analyse als Arbeitsgrundlage dient. Die abschließende Zusammenfassung der bisherigen Argumentation soll nun im Folgenden als hybride Definition gelten.

Diese Arbeit orientiert sich weitgehend an einem engen Begriffsverständnis, weshalb Rassismus nicht als Teil verschiedener Ausschließungspraktiken, wie zum Beispiel Sexismus, Antisemitismus oder Nationalismus, sondern als autonome Dimension multipler Unterdrückungsverhältnisse zu verstehen ist. Eine Ausweitung findet lediglich in Richtung des kulturalistisch argumentierenden Rassismus statt. Diese analytische Ergänzung des traditionellen Rassismus blieb in der Forschung nicht ohne Kritik, weshalb die Vor- und Nachteile der Aufnahme des Neorassismus zuvor ausführlich diskutiert wurden. Vor allem aufgrund des in der Arbeit erhobenen zeitdiagnostischen Anspruchs muss anerkannt werden, dass sich die Argumentation von Rassist*innen bis heute verändert hat und Rasse* durch den Kulturbegriff ersetzt wurde, ohne seine historisch gewachsene Differenzierungslogik zu verlieren. Rassistische *Othering*-Prozesse entfalten auch losgelöst von somatischen Merkmalen ihre ideologische Wirkmächtigkeit. Deshalb wird die hybride Definition dieser Arbeit um den Neorassismus erweitert.

Auf Grundlage jener Ausweitung mussten Kerncharakteristika des Rassismus festgelegt werden, die sich in beiden ideologischen Ausformungen wiederfinden. Trotz des konzeptuellen

Wandels von Rassismus können homogenisierende Gruppenkonstruktionen entlang biologistischer oder kulturalistischer Merkmale und die Wertung sowie Naturalisierung der Differenzen als stabile Eigenschaften rassistischer Ideologien verstanden werden.

Im Zentrum der Generierung einer theoriegeleiteten Interpretationsperspektive für die Analyse von rassistischen Wahrnehmungsmustern und Identitätskonstruktionen stand dabei stets das Verständnis von Rassismus als einem gesamtgesellschaftlichen Phänomen. Der analytische Blick richtet sich auf den allgemeinen Zusammenhang rassistischer Ideologien, die sich auf allen Ebenen gesellschaftlichen Zusammenlebens mannigfaltig manifestieren (Brodin & Mecheril 2010). Rassismus stellt einen Macht-Wissens-Komplex dar, also einen dynamischen Prozess der Wissensproduktion, Machtverwirklichung und auch Selbstverwirklichung von Subjekten. Er bewertet nicht nur Menschen, sondern setzt als rassistische Ordnung mittels Rassen*- oder Kulturkonstruktionen und der damit einhergehenden Unterscheidung zwischen „Wir“ und dem „Fremden“ eine machtvolle und machtsichernde Differenzlogik um, die sowohl Denken als auch Handeln innerhalb der Gesellschaft strukturiert (ebd.).

Die wichtigste Bedingung des Rassismus liegt in seiner gesellschaftlichen Durchsetzungsmacht. Er ist angewiesen auf soziale, ökonomische und politische Machtverhältnisse, um ideelle Ungleichheit in gelebte Ungleichheit umzuwandeln. Sämtliche vitale Lebensbereiche sind nach rassistischen Prinzipien strukturiert, so zum Beispiel der Zugang zu Bildung (vgl. Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2016), Arbeit (vgl. IAA 2017; ILO 2017) und Wohnmöglichkeiten (vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2020). Die Konstruktion und Naturalisierung von Differenz haben demnach auch in der deutschen Gesellschaft, in der Rassismus als unerwünschtes Verhalten gilt, noch immer reale Auswirkungen und Nachteile auf das Leben diskriminierter Menschen. Als strukturelles Machtgefüge ist Rassismus ein realwirksamer Teil des Lebens aller Menschen – ob bewusst oder unbewusst. Er ist auf institutioneller Ebene sowie im zwischenmenschlichen Bereich fest verankert und bleibt unumwunden. Zu betonen ist daher in dieser Arbeit

„the structured (and structuring) system of cumulative racial advantage [...]. The dumb inertia of inequality [...] can be said to have produced a situation of ‘racism without racists’ or, more accurately, a system that no longer needs racists, a system that habitually allots privileges to one group and immiseration to the other. Within this social reproduction of inequality, class, caste, race, color, cultural capital, and the relative coefficient of behavioral ‘Europeanness’ all play a role.” (Shohat & Stam 2012: 225)

Ein Zitat von Susan Arndt bringt die ausführliche – zum Teil sogar widersprüchliche – Theoriediskussion und die daraus resultierende hybride Definition, die ausschließlich für den Rahmen der Analyse dieser Arbeit generiert wurde, abschließend auf den Punkt:

„Bei Rassismus handelt es sich [...] um eine europäische Denktradition und Ideologie, die ‚Rassen‘ erfand, um die *weiße* ‚Rasse‘ mitsamt des Christentums als vermeintlich naturgegebene Norm zu positionieren, eigene Ansprüche auf Herrschaft, Macht und Privilegien zu legitimieren und sie zu sichern. Diese historisch gewachsene und im Laufe der Jahrhunderte ausdifferenzierte Ideologie produzierte und produziert rassistisches Wissen, hat sich ebenso facettenreich wie wirkmächtig in Glaubensgrundsätzen, (Sprech-)Handlungen und identitäre Muster eingeschrieben und sich – unabhängig davon, ob Weiße dies anerkennen oder nicht – die Welt passfähig geformt. Rassismus gehört zweifelsohne zu den am meisten gravierenden und folgenschwersten historischen Hypotheken, mit denen sich die Welt auch im 21. Jahrhundert auseinander zu setzen hat, denn die symbolische Ordnung von ‚Rasse‘ hat sich strukturell und diskursiv in Machthierarchien und Wissensarchive eingeschrieben.“ (2011: 43)

3. Antirassismus

Aus ideengeschichtlicher Perspektive handelt es sich bei Rassismus zwar um eine genuin moderne Erscheinung, die aus ihrem spezifischen historischen Kontext heraus entstanden ist, doch modernisierungstheoretische Sichtweisen gehen oftmals davon aus, dass das Phänomen aufgrund fortlaufender Modernisierungsprozesse bereits an Bedeutung verloren habe (Scherschel 2006: 36). Die kritische Auseinandersetzung mit Rassismus ist nicht zwingend gleichbedeutend mit aktiven, handlungsorientierten Problemlösungsstrategien. Diese Arbeit legt daher ihren Fokus vielmehr auf eine Kritik am Antirassismus. Dabei wird sich vor allem auf die Ambivalenz des Antirassismus bezogen, ohne ihn als Ganzes diskreditieren zu wollen. Wenn man anerkennt, dass verschiedene Rassismen existieren, kann man nicht nur von dem einen Antirassismus sprechen. Welche Rolle das Wissen darum im antirassistischen Diskurs spielt, bildet den Ausgangspunkt der anschließenden kritischen Auseinandersetzung. Die provokante These, die daraus folgt, lautet, dass ein universalistischer Antirassismus nicht immer das probate Gegenteil von Rassismus darstellt, sondern mit diesem verschmelzen kann.

Zunächst ist es unabhängig von seiner vielfältigen Bedeutung notwendig, eine Theorie des Antirassismus für die Analyse zu generieren. Während Rassismus von einer starken Theorielastigkeit geprägt ist, war Antirassismus selten von Interesse für theoretische Untersuchungen. Aufgrund der bereits erwähnten modernisierungstheoretischen Sichtweise wurde sich auch in wissenschaftlichen Disziplinen kaum mit einem gezielten und einheitlichen Konzept des Antirassismus auseinandergesetzt. Deshalb ist diese Arbeit größtenteils auf die

antirassistische Praxis und ihre historischen Entstehungszusammenhänge angewiesen, um daraus eine Theorie des Antirassismus schlussfolgern zu können. Das erste Unterkapitel beschäftigt sich mit dieser tiefen Verwobenheit von Theorie und Praxis und präsentiert sowohl allgemeine Erkenntnisse aus der umfangreicheren US-amerikanischen Literatur als auch antirassistische Strategien im deutschen historischen Kontext. Basierend auf dieser Schilderung werden im zweiten Unterkapitel Angriffsflächen des Antirassismus näher beleuchtet. Einflussreicher Kritiker war der französische Politologe und Soziologe Pierre-André Taguieff, auf den sich im Folgenden größtenteils bezogen wird. Im Zentrum steht die Frage nach der Vereinbarung des universalistischen Moments des Antirassismus mit dem Partikularismus.

3.1. Die Theorie und Praxis des Antirassismus

Antirassismus ist in sozialen und historischen Analysen selten thematisiert worden, obwohl er aus empirischer Sicht zu einem wichtigen Bestandteil der Gesellschaft geworden ist. Er bleibt oftmals auf die Ebene der Polemik beschränkt: Entweder wird er als essentiell für gesellschaftliches Zusammenleben erachtet oder als politisch korrekter „Unsinn“ angegriffen (Bonnett 2000: 10). Dies hat eine ernsthafte historische und soziologische Auseinandersetzung in den vergangenen Jahren zunehmend erschwert. Wissenschaftliches „Desinteresse“ am Antirassismus zeigt sich besonders, wenn man das Ausmaß der Forschung mit der Behandlung des Rassismus vergleicht. Die zuvor erfolgte Theoriediskussion zeigte bereits das breite Spektrum kritischer Auseinandersetzungen mit rassistischen Ausschließungspraktiken. Antirassismus hingegen wird meist lediglich auf „Plattitüden der Anprangerungen“ (ebd.: 11; Übersetzung meinerseits) reduziert. Doch was bedeutet Antirassismus in einer strukturell rassistischen Gesellschaft losgelöst von seiner polemischen Inszenierung?

In erster Linie und ganz banal gesprochen handelt es sich um Prozesse und Ansätze zur Bekämpfung rassistischer Verhältnisse und Tendenzen. Definitionsgemäß ist Antirassismus immer reaktiv und ein Diskurs der Veränderung: „[Er] ergibt sich aus der Ablehnung der jeweils als aktuell betrachteten Form des Rassismus“ (Koller 2009: 105). Antirassismus als Konfrontation des Rassismus impliziert auch die Fähigkeit, letzteren erfolgreich identifizieren zu können. Dementsprechend operiert antirassistischer Aktivismus in Abhängigkeit zum artikulierten Rassismusverständnis. Dies wirft nun eine praktische Frage auf: Wie handeln antirassistische Bewegungen? Hierfür bietet der Autor Alastair Bonnett (2000) in seinem Buch „Anti-Racism“ eine sechsstufige Klassifikation, die im Folgenden näher erläutert wird.

Die erste Form des Widerstands gegen rassistische Ungleichheit bildet der Alltags-Antirassismus, der als Teil der Populärkultur anzusehen ist (ebd.: 88). Darin ist die Tatsache

verankert, dass die Geschichte des Antirassismus größtenteils durch Handlungen „gewöhnlicher“ Menschen und nicht staatlicher Organisationen oder formaler politischer Initiativen ausgeübt wurde. Rassistische Unterdrückung fördert den Wunsch, aktiv gegen die eigene Oppression vorzugehen. Dabei ist Antirassismus nicht nur mit Akten der Massenrevolte in Verbindung zu bringen, sondern muss auch als grundlegender Bestandteil des Alltagslebens verstanden werden. Alltägliche Ausdrucksformen der Ablehnung fordern Rassismus nicht nur heraus, sondern reproduzieren zugleich als Teil von beispielsweise kultureller Produktion oder Jugendkulturen soziale Identität (ebd.: 91). Der gesellschaftlich herausfordernde Gehalt des Antirassismus ist heute mittels eben jener Produktions- und Reproduktionsprozesse als Äußerung alltäglicher Praktiken mit der Populärkultur eng verwoben.

Eine weitere Form bildet der multikulturelle Antirassismus, der durch die Bejahung kultureller Differenz den Rassismus abzuwenden versucht (ebd.: 93). Grundlegend für diese Praxis ist, die Behauptung kultureller Verschiedenheit nicht mit Hierarchie zu verwechseln. Jedoch glückt diese ideelle Trennung nicht immer (ebd.). Als erschwerender Faktor kommt hinzu, dass Multikulturalismus als Praxis länderspezifische politische Bedeutungen hat. Vor allem in den USA gilt er als Anfechtung des Status quo – sprich, weißer* Dominanz – während er in anderen westlichen Gesellschaften nicht als subversives Programm, sondern als Zelebrieren kultureller Vielfalt interpretiert wird. Multikulturalismus kann sowohl als transgressive Strömung als auch als liberales oder konservatives Mittel angesehen werden (ebd.: 94). Trotz allem sind die Grundcharakteristika dieser antirassistischen Strömung – losgelöst vom spezifischen Multikulturalismusbegriff – stets erstens, die Ausweitung des Rassismusverständnisses um den kulturalistisch argumentierenden Rassismus sowie zweitens, die Annahme, Wertschätzung „anderer Kulturen“ löse das Rassismusproblem.

Der psychologische Antirassismus bezieht sich hingegen in seiner Definition hauptsächlich auf sozialpsychologische Ansätze und identifiziert Rassismus in den Strukturen des individuellen sowie kollektiven Bewusstseins (ebd.: 100). Zwei Traditionen rücken Einstellungen und ihre Änderungen in den Mittelpunkt der antirassistischen Praxis, nämlich „Rassismusbewusstseinsschulung“ und „positive Bilder“. Erstere Tradition wird von Fachleuten praktiziert und ist an diejenigen adressiert, die als rassistisch gelten oder die Macht besitzen, es zu sein. Letztere ist sowohl im populären als auch im professionellen Antirassismus verankert und setzt sich zum Ziel, stereotype Narrative über marginalisierte Gruppen aufzulösen und durch neu erzeugte, positive Bilder zu substituieren. Beide Ansätze weisen eine ambivalente Interpretation der Ursachen von Rassismus auf. Auf der einen Seite gilt Rassismus als Unwissenheit, die durch Aufklärung abgelegt werden kann. Auf der anderen Seite gelten

rassistische Narrative als eindeutige Fehler und böse Einstellungsmuster, die aus dem Geiste ausgetrieben werden müssten (ebd.). Dies suggeriert einen mythisch-poetischen, offenbaren Antirassismus. Gemein ist beiden Tendenzen die Annahme, dass Antirassismus auf der Ebene des Bewusstseins ansetzen müsse und eine Veränderung individueller Denkmuster in der Veränderung der gesamten Gesellschaft resultiere.

Die Identifizierung und Infragestellung von Strukturen sozioökonomischer Macht und Privilegien, die Rassismus fördern und reproduzieren, bezeichnet Bonnett als radikalen Antirassismus (ebd.: 107). Radikalität muss in dieser Erscheinungsform nicht zwingend durch revolutionäre Politik zum Ausdruck gebracht werden. Allgemein wird sie vielmehr als Gesellschaftskritik angesehen und zielt darauf ab, Rassismus in der Gesellschaft zu hinterfragen und dekonstruieren. Der radikale Antirassismus entlarvt den rassistischen Charakter sozialer Praktiken. Der Fokus der Kritik kann dabei von der Mikroebene bis hin zu den Makrostrukturen der Gesellschaft, in welchen Rassismus institutionalisiert und strukturiert ist, variieren (ebd.: 109).

Der antinazistische und antifaschistische Antirassismus trägt das Hauptziel seines Aktivismus bereits im Namen. Jeder antirassistische Diskurs bezieht sich mit seiner Kritik auf die rassistische Vernichtungspolitik des Nationalsozialismus. Doch diese spezifische antirassistische Strömung organisiert sich ausschließlich um Antinazismus und Antifaschismus, wobei die Begriffe Nazismus und Faschismus oftmals synonym verwendet werden. Dennoch ist eine Unterscheidung für die Spezifizierung der antirassistischen Strategien nötig. Der Faschismus mag durchaus in der Vergangenheit aufgrund seines autoritären und antidemokratischen Charakters dem biologistischen Rassismus einen fruchtbaren Boden zur Entwicklung geboten haben, er führt allerdings nicht axiomatisch dazu (ebd.: 112). Der Nationalsozialismus hingegen gilt als deutsche Variante des Faschismus, die um Vorstellungen von rassistischer* Vorherrschaft herum strukturiert ist. Daher ist diese Form des Antirassismus meist ausschließlich eine Reaktion auf den Nationalsozialismus bzw. auf neonazistische Ideologien und tritt als „Anti-Nazi-Aktivismus“ in Erscheinung (ebd.: 113).

Die letzte Form des Antirassismus äußert sich nach Bonnett in Form repräsentativer Organisation. Dabei handelt es sich um politische Praktiken zur Schaffung von Organisationen, die repräsentativ für die gesamte Breite der Gesellschaft stehen und daher die Inklusion diskriminierter Gruppen aktiv fördert (ebd.: 114). Organisatorische Repräsentativität als Schlüssel zur Überwindung von Rassismus impliziert zugleich eine eigene Theorie des sozialen Wandels. Zentral dabei ist die Vorstellung, dass strukturell diskriminierte Minderheiten ökonomische und institutionelle Macht benötigen, um ihren marginalisierten Status zu

überwinden. Die sogenannte positive Diskriminierung ist allerdings mancherorts offiziell verboten, weshalb Organisationen in ihrer antirassistischen Praxis eine Vielzahl verschiedener Maßnahmen ergreifen müssen, die nicht explizit bestimmte Gruppen bevorzugen, aber trotzdem rassistisch diskriminierte Personen ermutigen und befördern. Allgemein beruft sich dieser Ansatz darauf, dass allein der Einbezug marginalisierter Gruppen einen Indikator für Repräsentativität darstellt (ebd.: 116).

Die von Bonnett vorgeschlagene Kategorisierung des Antirassismus geht aus einer Vielzahl verschiedener globaler Antirassismusbewegungen hervor. Die Entwicklung einer Theorie benötigt in diesem Falle zwingend die Analyse empirischer Praxis, um die Mannigfaltigkeit des Begriffsverständnisses von sowohl Rassismus als auch Antirassismus offenzulegen. Die Ambivalenz der Theorie des Antirassismus bildet im weiteren Verlauf der Arbeit einen wichtigen Ansatzpunkt der Kritik. Zuvor wird jedoch versucht, diese Kategorien auf den deutschen Kontext zu spezifizieren.

Auch in der Bundesrepublik formierten sich in den vergangenen Jahrzehnten Gegen-Identitäten zu den verschiedenen Rassismen. Diese antirassistischen Bewegungen konnten allerdings nur schwer Fuß fassen und sind nach den Pogromen in Hoyerswerda und Rostock Anfang der 1990er Jahre gesamtgesellschaftlich abgeflaut (Hess & Linder 1997: 9). Dementsprechend mangelt es an Theorien sowie empirischen Forschungsarbeiten im bundesdeutschen Raum. Es wäre aber töricht zu behaupten, dass sich die seit den 1980er Jahren etablierten antirassistischen Bewegungen in Deutschland kaum weiterentwickelt und keine neuen spezifischen Praktiken im Lichte fortlaufender Migrationsbewegungen sowie staatlicher Flüchtlings- und Migrationspolitik hervorgebracht haben. Während die antirassistische Praxis weiterhin reaktionär auftritt und immer wieder neue Diskussionen über Rassismus und die gesellschaftliche Positionierung zum deutschen Kolonialismus anstößt, bleibt sie im deutschen Wissenschaftsraum weitgehend unbeachtet. Deshalb musste in dieser Arbeit zunächst auf Forschung aus dem anglosächsischen Raum zurückgegriffen werden. Ergänzt wird die vorgestellte Kategorisierung nun durch Sabine Hess und Andreas Linders (1997) Schilderung drei verschiedener Strömungen des Antirassismus in der Bundesrepublik: Erstens, die humanistisch-liberale Strömung; zweitens, eine linksradikale Strömung und drittens, eine feministische Strömung. Auch diese beiden Autor*innen waren aus Ermangelung umfassender Theorien auf die Theoriebestände über Rassismus für eine Annäherung an den Antirassismus angewiesen. Ihre Einteilung bundesdeutscher Bewegungen ist zudem beeinflusst durch ihre eigene ethnografische Forschung zu antirassistischen Identitäten. Gewiss ist die Übernahme

kulturwissenschaftlicher Ergebnisse, die induktiv gewonnen wurden, nicht der optimale Ansatz für die Entwicklung einer allgemeinen Theorie. Doch, wie bereits erwähnt, fehlt in der deutschen Forschung noch immer eine klare Konzeptionalisierung des Antirassismus. Zudem wurde deutlich, dass die Theorie nicht losgelöst von der Praxis zu analysieren bzw. generieren ist. Diese Tatsache spricht klar für die historische und ethnographische Betrachtung antirassistischer Diskurse im deutschen Kontext, um diese schließlich mittels Bonnetts umfassender Kategorisierung zu einem einheitlichen Konzept zu erweitern.

Die bürgerlich-humanistische Strömung bildete sich parallel zum Multikulturalismus-Diskurs Ende der 1970er und Anfang der 80er-Jahre heraus (ebd.: 13). Sie entsprang auf lokaler Ebene humanistischen und kirchlichen Arbeitskreisen, agiert aber auch als Zusammenschluss auf regionaler und bundesweiter Ebene. Das Hauptziel neu formierter Organisationen, wie zum Beispiel der Bundesarbeitsgemeinschaft PRO ASYL, ist humanitäre und asylrechtliche Unterstützung für migrierende oder geflüchtete Personen. Mit Rassismus als soziales und gesellschaftliches Machtverhältnis setzen sich die Akteur*innen inhaltlich nur oberflächlich auseinander. Es sei wichtig über Rassismus und Antirassismus zu diskutieren, ohne sie zum Ausgangspunkt humanitärer Arbeit zu erklären: „Der diskursive Gehalt des Begriffs Antirassismus erscheint als zu radikal, um sich uneingeschränkt dazu zu bekennen“ (ebd.: 14). Trotzdem ist die Grundforderung nach gleichen Rechten für Geflüchtete und Migrierende eine antirassistische Forderung (ebd.). Dafür setzen derartige Arbeitskreise sowohl auf Praktiken zur Unterstützung diskriminierter Minderheiten im Alltag als auch auf gesamtgesellschaftliche und institutionelle Veränderungen, die mittels kleiner Schritte erreicht werden sollen. Rückblickend auf Bonnetts Klassifizierung finden sich in dieser Strömung Ansätze zweier verschiedener Antirassismen: Der Alltags-Antirassismus und Antirassismus der Repräsentativität. Ersterer findet im Alltag der unterstützenden sowie der unterstützten Personen statt. Er nimmt zwar nicht Einfluss auf die Populärkultur, reproduziert sich jedoch trotz allem über soziale und kulturelle Praktiken des Alltagslebens. Der repräsentative Antirassismus ist hier nicht in der von Bonnett beschriebenen Form vorzufinden, da prinzipiell nicht das Ziel der organisationalen Repräsentativität angestrebt wird. Doch mit Blick auf die Kritik an staatlicher Asylpolitik geht auch die bürgerlich-humanistische Strömung implizit davon aus, dass Strukturen der Ungleichheit in die Gesellschaft eingeschrieben sind. Aktive Hilfeleistung sollen dabei diskriminierte Menschen zur Überwindung rassistischer Machtverhältnisse emanzipieren.

Die zweite Strömung bezeichnen Hess und Linder als „autonome, linksradikale Strömung“ (ebd.: 15). Obwohl die Ursprünge dieser Form des Antirassismus auf eine Zeit weit vor dem humanistischen Antirassismus zurückführen sind, formierte sich eine politische

Bewegung, die antirassistische Praktiken umsetzt, erst als moralische Reaktion auf zunehmende rassistische bzw. rechtsextreme Gewaltakte in den 1980er bis 90er-Jahren (ebd.). Die traditionelle Linke hatte einen blinden Fleck für Rassismus geschaffen, indem sie ihn lediglich als simples Instrument der Herrschenden im Klassenkampf zu verstehen wusste. Dieses Verständnis unterschätzte die Wirkungskraft des Rassismus und reagierte erst auf dessen offenkundige Gewaltförmigkeit (ebd.). Antirassismus als Reaktion auf neonazistische Übergriffe, die als Ausdruck des Rassismus gelten, ist vergleichbar mit dem zuvor erwähnten antinazistischen Antirassismus. Doch die Thematisierung von Rassismus hat sich in dieser Hinsicht in der politischen Linken über die Jahre hinweg verändert. Inzwischen wird Rassismus als eigenständige Unterdrückungsform angesehen und Antirassismus ist innerhalb der Linken zu einem zentralen Thema geworden (ebd.: 16). Bonnett spricht hierbei vom radikalen Antirassismus, während Hess und Linder mit ihrer Bezeichnung eine Verortung historischer Antirassismen in der politischen Linke vornehmen. Inhaltlich überschneiden sich beide Formen auch unabhängig der Verortung im politischen Spektrum.

Die feministische Strömung hingegen spiegelt sich in keiner von Bonnett beschriebenen Kategorien wider. Diese Strömung beinhaltet sämtliche antirassistische Praktiken der bundesdeutschen Feminismusbewegungen (ebd.). Sie formierte sich als Kritik an den feministischen Diskursen, in denen ausschließlich weiße* Frauen der Mittelschicht im Zentrum standen. Eine antirassistische Orientierung, welche Intersektionalität in der Emanzipation weiblicher BIPoCs⁹ ebenfalls berücksichtigt, begann erst im Laufe der 1990er Jahre, erfuhr jedoch im Zuge der Professionalisierung und Institutionalisierung feministischer Theorien immer wieder Rückschläge, da hegemoniale Dominanz weißer* Frauen in Theorie und Praxis kaum reflektiert wurde (ebd.: 17f.). Diese Strömung ergänzt Bonnetts Klassifikation um eine intersektionale Perspektive, die für das Verständnis von Rassismus als eine von vielen Unterdrückungsformen von großer Bedeutung ist und sich dementsprechend in der antirassistischen Praxis widerspiegelt.

Zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild in der Bundesrepublik: „Der Antirassismus [...] ist angesichts der deutschen faschistischen Vergangenheit und der BRD-Nachkriegsgeschichte ein nachholender Diskurs: Er ist als Reaktion auf die aktuellen Migrationsprozesse und -politiken und die gesellschaftlichen Transformationen in der BRD zu sehen“ (ebd.: 18). Neben dem Multikulturalismus als grundlegende antirassistische Strategie deutscher Politik

⁹ BIPoC bezeichnet „Black, Indigenous and People of Color“ und bezieht damit als Abkürzung alle rassistisch diskriminierten Menschen ein.

untermauert die historische Rekonstruktion antirassistischer Praktiken die abstraktere Kategorisierung Bonnetts. Die prinzipielle Unterscheidung zwischen verschiedenen Ausdrucksformen antirassistischer Strategien ist stets eine politische. Während einige Lösungen innerhalb des sozioökonomischen Status quo finden wollen und glauben, dass moderne Gesellschaften reformiert werden können, um Gleichheit zu schaffen, sehen andere den Antirassismus als eine revolutionäre Aktivität (Bonnett 2000: 118). Der Großteil antirassistischer Arbeit in Deutschland ist im ersten Lager angesiedelt, wobei linke Strömungen eine Ausnahme bilden, wenngleich sie diesbezüglich innerlich ebenfalls zerstritten sind. „Within Western societies, multicultural, psychological, affirmative action and most anti-Nazi activity is premised on the notion that anti-racist practice is a reformist current operating within, and accepting, the overall framework of democratic, advanced capitalism“ (ebd.).

Letztendlich zeigt die vorangegangene Theorie bzw. Empirie des Antirassismus, dass er ebenso wie der Rassismus unterschiedliche Formen annehmen kann. Nicht immer sind die verschiedenen Wege des Antirassismus komplementär begründet, sondern greifen auf differierende Rassismusdefinitionen zurück. Konträre Ansätze können dazu führen, sich gegenseitig zu blockieren oder blinde Flecken für unterschiedliche Ausformungen des Rassismus zu schaffen. Dieser Kritik wird sich im folgenden Kapitel näher gewidmet.

3.2. Probleme und Gefahren des Antirassismus

Der Antirassismus und seine Strömungen sehen sich verschiedener Kritik ausgesetzt. So wird dem radikalen Antirassismus vorgeworfen, den Antirassismus für seine eigenen politischen Ziele zu missbrauchen. Der reformistische Antirassismus hingegen sei naiv und zum Scheitern verurteilt, da er sich grundsätzlich mit dem Rassismus als Ursache sämtlicher Ungleichheit in modernen Gesellschaften beschäftigt (ebd.: 119). Insgesamt wurde bisher deutlich, dass die antirassistische Praxis in ihrer Rassismusdefinition und konkreten politischen Zielsetzung gespalten auftritt. Diese politische Spaltung erklärt die verschiedenen eingegangenen Allianzen und die oftmals feindselige Art der Debatte zwischen Aktivist*innen (ebd.). Antirassistische Bewegungen berücksichtigen nur selten ihre eigene Pluralität und stehen sich daher meist selbst im Weg. Diese Uneinigkeit im Vorgehen spiegelt sich in der Tendenz, Antirassismus entweder als Erfolg oder Misserfolg zu interpretieren, wider. Dabei ist die Vorstellung, er sei je wirklich „in der Krise“ oder „auf dem Vormarsch“, irreführend, weil es lediglich die verschiedenen Strömungen sind, die über eine unterschiedlich starke Durchsetzungsfähigkeit besitzen (ebd.: 121). Ein wichtiger Kritikpunkt an der Theorie des Antirassismus bezieht sich demnach auf die

mangelnde Reflexionsfähigkeit seiner inneren Pluralität, die in inter- aber auch intragruppalen Spannungen resultieren kann.

Hinzu kommt, dass der Antirassismus sich meist noch immer traditionell zu begründen versucht und die Welt daher in Begriffen von Rasse* sieht (ebd.). Die Kategorie Ethnizität bzw. Kultur wird trotz der im wissenschaftlichen Konsens angekommenen Theorie des Neorassismus meist vernachlässigt. Der Antirassismus entstand jedoch nie als ausschließliche Reaktion auf den biologischen Rassismus. Wie bereits in Kapitel 2.1.1. erläutert, traten kulturalistisch und biologistisch argumentierender Rassismus in der Vergangenheit synchron auf und ergänzten sich. Daher lässt sich auch der Antirassismus in einer Vielzahl an Situationen wiederfinden, in denen verschiedene Formen der Identität naturalisiert und stereotypisiert werden. Doch obwohl sich der Antirassismus als organisierte Praxis selten ausschließlich mit dem Widerstand gegen die Ideologie des wissenschaftlichen Rassismus befasst hat, beschwört die antirassistische Rhetorik häufig diese Form des Rassismus als ihren ursprünglichen und primären Stimulus herauf (ebd.: 122). Bei der Identifizierung neorassistischer Praktiken scheitert der Antirassismus oftmals. Nur wenn es um die Hautfarbe geht, scheint er sich seiner Sache sicher zu sein. Ethnizität bzw. kulturelle Identität bleibt im antirassistischen Diskurs weiterhin ein problematischer Bereich. Entweder wird sie mit Rasse* und Hautfarbe vermengt oder gänzlich ignoriert (ebd.: 125). Dies weist auf die Probleme der Aufrechterhaltung einer rein politischen und entethnisierten Form der antirassistischen Kategorisierung hin, die direkt aus Bonnetts Einteilung geschlussfolgert werden kann.

Das zentrale Gegensatzpaar in den Diskursen zu Rassismus und Antirassismus bildet der Dualismus zwischen Partikularismus und Universalismus. Die Frage, inwiefern der Rassismus partikularistisch oder universalistisch zu charakterisieren ist, wirkt sich auch auf die Ausrichtung antirassistischer Strategien aus. Während der Rassismus relativ eindeutig als „partikularistische Ideologie, die [...] im Kontext von Universalismen entstanden ist“ (Marz 2020: 226), zu verstehen ist, ist die Diskussion im Antirassismus weitaus komplexer. Divergierende Erklärungsansätze zur Entstehung des Rassismus haben zur Folge, dass nicht einfach universalistische Forderungen die Antwort auf partikularistische Trennungen sein können (ebd.: 227).

Besonders problematisch präsentiert sich auch das andere Extrem des Antirassismus, nämlich die Prinzipien der Aufklärung aufgrund ihrer engen Verwobenheit mit der Entwicklung des Rassismus zurückzuweisen. Durchaus ist die Gleichzeitigkeit von Rassismus und Moderne keinesfalls reiner Zufall, sondern hat Ausbeutung, Versklavung und Unterdrückung als

Herrschaftspraxis global vorangetrieben. Dennoch ist es analytisch unterkomplex, „Aufklärung, Moderne, Kapitalismus und Rassismus als ein und denselben Bedingungszusammenhang zu erfassen“ (ebd.). Linker, radikaler Antirassismus beschränkt sich in seiner Rassismuskritik darauf, mit der Aufklärung als Rechtfertigungsideologie rassistischer Herrschaft abzurechnen, obwohl sie aus gesellschaftsgeschichtlicher Perspektive lediglich die Funktion hatte, partikularistische Praktiken im Lichte des Universalismus zu rechtfertigen (Claussen 1994: 16). Am problematischsten wird diese Annahme, wenn man den Nationalsozialismus dementsprechend als logische Steigerungsform der Aufklärung herunterspielt und ihn nicht als „barbarischen Versuch, die Widersprüche moderner Gesellschaften aufzuheben und sie in Eindeutigkeit zu überführen“ (Marz 2020: 228), versteht. In Anlehnung an Adorno betont auch Marz, dass sich der Rassismus nur schwer bekämpfen lässt, wenn man sich zweideutig zu den emanzipatorischen Grundgedanken einer selbstreflektierten Aufklärung verhält (ebd.): Weder universalistische Utopien noch die Zurückweisung universeller Emanzipationsgedanken zugunsten kulturelrelativistischer Argumentationen können als einzig begründbare Lösungsstrategien im Antirassismus gelten.

Das Verhältnis zwischen Universalismus und Partikularismus im Antirassismus ist prinzipiell noch schwieriger, als soeben kurz erläutert. Pierre-André Taguieff (2000) gilt hierbei als prominentester Kritiker des Konzepts und setzt sich mit dessen Schwierigkeiten und Angriffsflächen in „Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double“ auseinander. Er betont, dass weder ein ausschließlicher Universalismus noch seine Ablehnung die Antwort auf Rassismen der Gegenwart sein können und dieser Dualismus, wenn er unreflektiert bleibt, darin resultieren kann, Rassismus zu reproduzieren. Wie der Titel seines Werkes bereits suggeriert, unterliegt auch der Antirassismus als des Rassismus Double der Macht des Vorurteils. Das Grundproblem des Antirassismus, den Taguieff als Schmelztiegel antirassistischer Gesinnungen beschreibt, liegt darin, dass er selbst oftmals unreflektiert handelt und analysiert. Eine Ideologie des Antirassismus führe zur Umkehrung von Polemik und hemmt die zielgerichtete Entwicklung erfolgreicher Konzepte (vgl. White 2016). Taguieffs Ausführungen sollen im Folgenden die einzelnen bereits angeführten Kritikpunkte nochmals systematisch untermauern und die Hauptthese der Arbeit, dass Antirassismus als Ideologie aufgrund mangelnder Reflexionsfähigkeit Rassismus zu reproduzieren droht, stützen.

Wie schon aus Bonnetts Kategorisierung geschlussfolgert wurde, betont auch Taguieff, dass der Antirassismus nur unzureichend bestimmen kann, was er zu bekämpfen vorgibt. Wegen des Grundkonsens, dass vor allem Rassen*theorien als wissenschaftlich delegitimiert

gelten, neigt der Antirassismus dazu, Verschiebungen innerhalb des rassistischen Diskurses in Richtung kulturalistischer Argumentationen auszublenden. Wird der differentialistische Diskurs des Neorassismus nicht erkannt, so endet auch jeglicher antirassistische Emanzipationsversuch machtlos. Wird diese Formverschiebung nicht in die Rassismusdefinition integriert, entsteht ein blinder Fleck für fortgeführte rassistische Inhalte, die noch immer auf der Angst vor dem „Fremden“ und der Bewahrung des „Eigenen“ beruhen, sich nur nicht mehr hierarchisierend präsentieren (Taguieff 2000: 12).

Eine weitere Formverschiebung des Rassismus fand statt, als antirassistische Inhalte, wie die Glorifizierung des Unterschieds als Antwort auf rassistische Heterophobie, in den Rassismuskurs aufgenommen wurden. Während Marx den Rassismus als offensichtlich partikularistische Ideologie klassifiziert, führt Taguieff den Universalismus auch im Rassismus als Distinktionsmerkmal ein. Er unterscheidet diesbezüglich zwischen heterophobem und heterophilem Rassismus (Taguieff 2016). Ersterer versucht Differenzen durch Homogenisierung zu überwinden und Letzterer resultiert konträr dazu in der aktiven Unterscheidung verschiedener Kulturen, um Differenzen zu betonen und aufrecht zu erhalten. Hierbei stehen sich das Prinzip des Universalismus, nach welchem Gruppenidentitäten abzulehnen sind, und des Kommunitarismus, welcher das Recht auf Differenzen betont, gegenüber. Beide im Rassismus verankerten Prinzipien führen auf die Konstruktion von Differenzen, Angst vor dem „Fremden“ und Erhaltung des „Eigenen“ zurück. Die Andersartigkeit der Heterophobie wird umgangen durch entweder Assimilation oder die Negation von Unterschieden. Die Heterophilie hingegen präsentiert sich anti-universalistisch, indem sie Unterschiede herausstellt und essentialisiert. Somit ergibt sich für den Antirassismus ein Legitimationskonflikt (ebd.). Der heterophobe Rassismus benötigt einen universalistisch-egalitären Antirassismus als Gegenstrategie. Der heterophile Rassismus hat allerdings diesen Universalismus in seine Differenzierungslogik aufgenommen und erfordert in der Gegenreaktion einen partikularistisch-differentialistischen Antirassismus (White 2016: 10). Das komplizierte Verhältnis des Dualismus von Partikularismus und Universalismus im Rassismus wirkt sich demnach auf die Effizienz antirassistischer Praktiken aus. Taguieff hebt damit hervor, dass der Antirassismus je nach vorliegender rassistischer Ideologie entweder das Universelle oder die Differenzen bekämpft. Der universalistische und der pluralistische Antirassismus treffen folglich unweigerlich aufeinander und müssen in ihrer Argumentation zusammengedacht werden, um sich nicht gegenseitig den Weg zu versperren (Taguieff 2000: 39ff.). Das größte Problem des Antirassismus liegt somit darin, die Pluralität und Wandlungsfähigkeit des Rassismus erkennen zu müssen, um die Negation des Rassismus auf

diese unterschiedlichen Nuancen abzustimmen. Die ideologische Ausformung des Antirassismus, die nicht fähig ist, ihre Vielschichtigkeit zu reflektieren, drohe laut Taguieff, in der Praxis zu scheitern. Um nämlich zu wissen, *wie* man den Rassismus bekämpft, muss ein eindeutiges Verständnis dessen, *was* man dabei bekämpft, vorliegen.

Obwohl selten festgelegt wird, gegen welche Rassismusform antirassistische Praktiken vorgehen, wird doch eines definitiv eindeutig fixiert: Der Antirassismus als Opposition zu etwas, das als normativ „schlecht“ bewertet wird. Allerdings wurde mittels Taguieffs Theorie bereits erläutert, dass Rassismus miteinander vermischte, gar sich wechselseitig beeinflussende Ausgrenzungs- und Wertungspraktiken beinhaltet. Die Polemik des Antirassismus unterschätzt diese moralische Komplexität durch emotional aufgeladene Darstellungen, die reine Antirassist*innen als Held*innen und reine Rassist*innen als Schurk*innen inszenieren (Bonnett 2000: 18). Stellenweise mag dieses Narrativ der Binarität von Gut und Böse angemessen sein. Doch rein analytisch betrachtet stellt die Reduzierung des erklärten Feindes auf ein fiktives Bild eine Schwachstelle des Antirassismus dar, da der Rassismus hierbei zu etwas gemacht wird, was er nicht ist – scilicet eine unterkomplexe, eindeutig abgrenzbare und stabile Ideologie. Antirassistische Rhetorik – Ausdrücke, wie zum Beispiel „Nazi-Schwein“ – animalisiert und mythologisiert den*die Gegner*in und agiert in diesem Falle offensichtlich als Double des Rassismus mit seinem Hang zur strikten Abgrenzung und Abwertung (White 2016: 15). Vor allem im Hinblick auf den Rassismus als gesamtgesellschaftliches Machtgefüge und Struktur, von der alle nicht rassistisch diskriminierten Personen bis zu einem gewissen Grad profitieren, ist eine einfache Einteilung in Antirassist*innen und Rassist*innen nicht möglich. Die Theorie des strukturellen Rassismus geht schließlich davon aus, dass die Implementierung rassistischer Strukturen die Verankerung rassistischer Ideologien in Denken und Handeln aller Menschen zur Folge hat. Die antirassistische Semantik hingegen mythologisiert sowohl den Rassismus als auch den Antirassismus und verfährt in Mustern, die eigentlich dem Gegenspieler zugeschrieben werden (ebd.). Diese Kritik veranlasst Taguieff, den ideologischen und unreflektierten Antirassismus als das Double des Rassismus zu bezeichnen.

Aufgrund seiner Annahme, der Antirassismus werde selbst zum Opfer seiner eigenen Intoleranz, wurde Taguieff zur Zielscheibe von Kritik. Der bekannteste Fall war der *Appel à la vigilance*, der von einer Gruppe linker Intellektueller – darunter Koryphäen wie Pierre Bourdieu, Jacques Derrida und Paul Virilio – am 13. Juli 1993 in Le Monde lanciert wurde (Flood 1997: 69). Der *Appel* verband seine Warnung vor dem Wiederaufleben antidemokratischer Strömungen in der extremen Rechten mit dem Argument, dass die extreme

Rechte nach Legitimität strebe und daher Intellektuelle in eine unwissentliche Komplizenschaft mit ihr locke, indem sie jene in einen Dialog über Themen wie den Zusammenbruch traditioneller links-rechts-ideologischer Grenzen ziehe. Der *Appel* wies auch darauf hin, dass die extreme Rechte von der jüngsten Mode, die Defizite des Antirassismus zu kritisieren, profitieren könnte (ebd.).

Diese Kritik greift allerdings zu kurz. Taguieff diskreditiert nicht den Antirassismus per se, sondern weist zu Recht auf die Komplexität des Rassismus hin, die in der aktiven Aushandlung von Lösungsstrategien berücksichtigt werden muss, um nicht als machtlose Praxis im Sande zu verlaufen. Rassismus kann nicht direkt oder mittels nur einer Technik bekämpft werden. Die Förderung von Integration muss durch die kumulative Wirkung vieler konkreter Handlungen verfolgt werden. Der Antirassismus ist demnach nicht das Problem, seine unreflektierte und daraus undifferenzierte Umsetzung hingegen schon.

Im anschließenden Teil der Arbeit wird an diese These angeknüpft und das Narrativ des unreflektierten Antirassismus näher analysiert. Die präsentierte Idee einer weißen* antirassistischen Identität verbindet Taguieffs Kritik am Antirassismus mit der Theorie des *common sense* der niederländischen Soziologin Philomena Essed (1991). Im *common sense* finden sich die Ablehnung des Rassismus sowie auch rassistische Ideologien.

„Es gibt eine moralische Ächtung des Rassismus und man ist der Überzeugung, man selbst oder die Gruppe, der man sich zugehörig fühlt, könne nicht rassistisch sein. Verdeckte Formen des Rassismus werden aufgrund eines vereinfachten Rassismusverständnisses geleugnet. Entsprechend kommt es zu einer starken Abwehr bei der Konfrontation mit dem Vorwurf des verdeckten Rassismus. Die Leugnung des Rassismus ist das Ergebnis einer sozialen Einstellung, die eine rassistisch-ethnische Gesellschaftsordnung für selbstverständlich hält.“ (Marz 2020: 15)

Rassismus im Antirassismus zu suchen scheint zwar eine gewagte, allerdings keine gänzlich unberechtigte Annahme zu sein. Sie hängt jedoch stark von der zugrunde liegenden Rassismusdefinition ab. Die hier geäußerte Kritik am Antirassismus ist nur aufgrund des Einschlusses des Neorassismus in das Begriffsverständnis berechtigt. Sämtliche Argumentationslinien dieser Arbeit bauen auf dem theoretischen Fundament des strukturellen Rassismus auf und sind auch ausschließlich in diesem Kontext zu verstehen. Nicht nur der Antirassismus ist von der präzisen Festlegung des Rassismusbegriffs abhängig, sondern auch die Kritik am Antirassismus. Wie bereits erwähnt, erfordert ein rein biologistisch definierter Rassismus selbstverständlich andere Gegenstrategien als ein differenzialistischer

Kulturrassismus der relativen Autonomie. Diese Tatsache ist im Fortlaufe der vorliegenden Analyse stets zu beachten.

4. Die weiße* antirassistische Identität

Die größten Probleme des Antirassismus sind die Pluralität seiner eigenen Strömungen und die Pluralität der ihnen zugrundeliegenden Rassismusdefinitionen. Antirassistische Bewegungen präzisieren daher nur selten, was sie zu bekämpfen versuchen und bewegen sich vielmehr auf abstrakter normativer Ebene. Obwohl der Erfolg des Antirassismus von einer Vielzahl gar widersprüchlicher Gegenstrategien abhängt, sind Akteur*innen kaum in der Lage, diese komplementär umzusetzen und blockieren sich schlussendlich gegenseitig. Das Narrativ von Gut und Böse wird zu antirassistischen Zwecken instrumentalisiert, obwohl es Rassismus zu reproduzieren droht. In Anlehnung an diese Kritik wird im Folgenden die Frage gestellt, wie sich ein undifferenzierter Antirassismus in der Praxis präsentiert und inwiefern rassistische Machtstrukturen dabei verstärkt werden.

Nun wurde Antirassismus in Deutschland lange Zeit mehrheitlich von weißen* Deutschen¹⁰ als situative Reaktion auf voranschreitende Migrationsprozesse und Flucht getragen (Weiß 1999: 33). In ihrem ethnographischen Werk „Identitätspolitik ohne ‚passende‘ Identität? Zum Paradox eines weißen deutschen Antirassismus“ schlussfolgert die Autorin Anja Weiß aus ihrer Feldforschung, dass für weiße* deutsche Gruppen, die zu einem identitätspolitischen Thema wie Rassismus arbeiten, eine Lücke in ihrer politischen Legitimation entsteht (ebd.: 37). Sie geraten in Widersprüche, die dazu beitragen, dass auch Antirassist*innen bestimmte rassistische Diskurse, die sie bekämpfen, ungewollt und in paradoxer Weise reproduzieren (ebd.: 30). Ohne ihre eigene Position als weiße* Deutsche im Diskurs näher zu reflektieren, identifizieren sie sich mit dem Ideal des Antirassismus und können sich dementsprechend als „gute“ Personen, die „das Richtige“ zu tun versuchen, inszenieren. Die nachfolgende Analyse knüpft an eben dieses Legitimationsproblem mit der Frage an, was es bedeutet, sich als weiße* Person in einer strukturell rassistischen Gesellschaft, die Weiße* systematisch privilegiert, mit den Idealen des Antirassismus zu identifizieren und sie unreflektiert zur Denk- und Handlungsgrundlage zu erklären.

Die in dieser Arbeit generierte These vom weißen* Antirassismus kontrastiert die Aufrechterhaltung des Rassismus als Garant für weißen* Wohlstand mit dem demokratisch-europäischen Selbstverständnis, auf gesamtgesellschaftlicher Ebene frei von Rassismus zu sein.

¹⁰ „Weiße* Deutsche“ beschreibt eine soziale Konstruktion. Gemeint sind Menschen mit deutscher Staatsbürgerschaft, die gemäß rassistischer und ethnizistischer Kategorien als „deutsch“ wahrgenommen bzw. gelesen werden (Weiß 1999: 35).

Das Verständnis von Europa als der Wiege der Zivilisation widerspricht den Annahmen, ihre Bürger*innen würden noch immer rassistisch sozialisiert und Rassismus sei institutionalisiert. Die Theorie zu Rassismus konnte zuvor allerdings unter Beweis stellen, dass er als Ideologie derart wandelbar und anpassungsfähig ist, sodass er noch immer als Machtsystem fort dauert und sich lediglich an gegenwärtige Strukturen angepasst hat. Wie ist es Weißen* möglich, den omnipräsenten Rassismus als Widerspruch der Moderne aus ihrem Bewusstsein auszublenden und ihre Definition von Rassismus auf ein Minimum zu beschränken? (Tißberger 2017)

Zur Beantwortung der Frage wird an Taguieffs Theorie eines unreflektierten Antirassismus, der im Diskurs zwischen Gut und Böse unterscheidet, ohne dabei dem Rassismus die Legitimationsgrundlage zu entziehen, angeknüpft. Zudem wird Esseds Idee des *common sense* vertieft, indem im deutschen Kontext näher beleuchtet wird, wie die moralische Ächtung des Rassismus Identitätszuweisungen beeinflusst und vereinfachte Rassismusverständnisse hervorruft. Durch die Binarität von Gut und Böse entsteht nämlich die Möglichkeit, sich normativ zu positionieren und mit dem Narrativ des*r guten Antirassist*in zu identifizieren, um sich selbst als frei von Rassismus zu erzählen. Dies wird im Folgenden als die „weiße* antirassistische Identität“ bezeichnet, die das rassistische System stabilisiert, aufrechterhält und gar reproduziert.

Die Bezeichnung wurde bewusst gewählt, da sie den Beobachtungsfokus der Analyse präzise benennt. Erstens wird Antirassismus als Reproduktionsgrundlage von Rassismus thematisiert, wie im vorherigen Kapitel bereits geschildert wurde. Zweitens soll mit dem Begriff weiß* der Fokus der Analyse gezielt auf die Subjekte des Rassismus gesetzt werden. Weißer* Antirassismus meint eine Form des unreflektierten Antirassismus, der die eigene rassistische Identität und Gewohnheiten nicht herausfordert. Dabei wird problematisiert, dass je offener Weiße* im Namen des Antirassismus operieren, desto schwieriger ist der von ihnen ausgeübte Rassismus vor allem von weißen* Menschen selbst zu erkennen (Sullivan 2014). Der Identitätsbegriff erklärt drittens die unreflektierte Übernahme antirassistischer Ideologie und die Umfunktionierung dieser zur Basis individueller sowie kollektiver Selbstbeschreibung bzw. -erzählung.

In den anschließenden Unterkapiteln wird sich diese Arbeit zwei Kritikpunkten stellen: Weiß* wird in Anknüpfung an die postkolonialen Studien – spezifisch die „Critical Whiteness Studies“ (im Folgenden mit CWS abgekürzt) – als Beobachtungsfokus präferiert. Während die Theorie des Rassismus auf postkoloniale Positionen aufgrund ihrer starken Umstrittenheit verzichtet hat, kommt die Analyse bzw. Modellbeschreibung des weißen* Antirassismus nicht umhin, der postkolonialen Theorie Existenzberechtigung einzuräumen, wie im Anschluss

erläutert wird. Dabei soll vermieden werden, dass die Betonung in imaginären Kategorien verfährt, sie verstärkt, die Fronten verhärtet und im schlimmsten Falle rassistische Konstrukte reproduziert. Zweitens, eine Identität einfach zu behaupten, würde ihre diskursive Natur, individuelle Aushandlungsprozesse und Bedeutungskonstruktionen in Abrede stellen. Deshalb geht es in dieser Arbeit weniger darum, ein starres Identitätskonstrukt zu beschreiben oder festzulegen, sondern Antirassismus vielmehr als ein Identifikationsangebot sowie die daraus resultierenden Wertevorstellungen und Handlungen zu bestimmen. Untersucht werden die Aneignung, Inkorporierung und Neutralisierung von antirassistischen Diskursen. Der Identitätsbegriff dieser Arbeit ist vielmehr als Identitätsnarrativ zu verstehen und wird daher im zweiten Unterkapitel nochmals genauer als handlungsleitend und handlungsermöglichend bestimmt.

4.1. Das Erbe postkolonialer Studien: Weiß* in der Analyse

Die Arbeit ergänzt die Bezeichnung der antirassistischen Identität bewusst um den Begriff weiß*, denn Antirassismus wird in der Analyse nicht als Forschungsmethodologie verwendet. Antirassistische Methoden rücken für gewöhnlich das unterdrückte Individuum und dessen gelebte Erfahrung in den Fokus der Untersuchung. Ziel ist es dabei, soziale Unterdrückung und daraus resultierende Identitätskonstruktionen sowie -einschränkungen zu verstehen (Dei 2005). Diese Arbeit knüpft allerdings in ihrer Kritik am Antirassismus an die postkolonialen Theorien und Methoden der Rassismusforschung an. „In das Zentrum der Kritik rücken hier Wissen, ‚Blicke‘, Identitäten und überhaupt soziale Verkehrsformen des Alltags“ (Marz 2020: 201). Der postkoloniale Ansatz der CWS hinterfragt hegemoniale Episteme kritisch und lehnt Konzepte wie den Universalismus und einen traditionellen Kulturbegriff aufgrund ihrer Herleitung aus ausschließlich westlich geprägtem Wissen ab. Dabei fungiert „Critical Whiteness“ (im Folgenden mit CW abgekürzt) mehr als Perspektive und nicht als ausgereifte Theorie. Aspekte, welche in die Argumentation aufgenommen werden, sollen im Folgenden näher erläutert und auch kritisch beleuchtet werden.

Bei CW handelt es sich um eine Epistemologiekritik. Im Zentrum steht das symbolische Kapital des Rassismus, welches *whiteness* zugeschrieben wird. Anfang des 21. Jahrhunderts etablierten sich die CWS, die in den 1970er/80er Jahren in den USA entstanden waren, auch im deutschsprachigen Raum als eigenständiges Forschungsfeld. Die Anzahl deutscher Publikationen in diesem Bereich ist mittlerweile kaum noch überschaubar (Tißberger 2017: 95).

Die CWS leiteten einen Paradigmenwechsel innerhalb der Rassismusforschung ein: Der Fokus liegt nunmehr auf den ausführenden Subjekten des Rassismus. Diejenigen, die Rassismus perpetuieren und seine Diskurse sowie Strukturen reproduzieren, gelten als Ausgangspunkt der Veränderung, denn: „Erst wenn sich die Einzelnen verantwortlich für den Rassismus in der Gesellschaft fühlen, deren Teil sie sind, kann [...] Veränderung nachhaltig sein“ (ebd.: 90). Schließlich ist der Grund für Ausgrenzung nicht tatsächliche Fremdheit, für welche die Betroffenen von Rassismus Verantwortung zu tragen hätten, sondern die Imagination bedrohlicher Differenzen. Während das „Fremde“ sowohl im Rassismus als auch im Antirassismus stets thematisiert wird, bleibt die Norm, welche aus der Differenzkonstruktion hervorgeht, als das „Eigene“ unmarkiert. Zugehörigkeit wird durch *whiteness* – sei es Rassen*konstruktion, akzentfreies Deutsch oder ein deutsch-gelesener Name – markiert (ebd.: 89).

Was bedeutet *whiteness*? Der Begriff wird oftmals fälschlicherweise mit Weißsein* übersetzt und suggeriert dabei automatisch einen Fokus auf die Hautfarbe. Dass sich CW ausschließlich auf Beziehungen zwischen schwarzen* Menschen und Weißen* beschränkt, ist ein Missverständnis, das aus der Gleichsetzung von *whiteness* und weißer* Identität folgt. *Whiteness* ist im Sinne Richard Dyers (1997) das symbolische Zentrum einer hegemonialen Ordnung. Was und wer als weiß* angesehen wird, ist historisch kontingent sowie von Diskursen abhängig, weshalb Hautfarbe nicht als wesentlicher Signifikant bei der Konstruktion des „Eigenen“ ins Gewicht fällt. *Whiteness* konstituiert sich als idealisierter Gegenpol zu sämtlichen rassistisch markierten Menschen, „auch derer, die weiß* sind, jedoch als Fremde in einer weißen* Dominanzkultur betrachtet werden“ (Tißberger 2017: 96). Weißsein* als Übersetzung ist dementsprechend irreführend, da *whiteness* vielmehr auf eine sprachliche sowie soziale Konstruktion hinweist und nicht auf eine konkrete Identität (ebd.).

Aufgrund des weiten Begriffsverständnisses von *whiteness* wird auch Gabriele Dietzes (2009) „Okzidentalismuskritik“ als Referenzpunkt des deutschsprachigen Raumes in dieser Arbeit zurückgewiesen. Dietze kritisiert in Anlehnung an Edward Saids (2003 [1978]) Begriff des „Orientalismus“, dass die Kategorie weiß* den migrationsgesellschaftlichen Verhältnissen der BRD nicht gerecht werde. Kritischer Okzidentalismus hingegen solle der hegemonialen Selbstreflexion dienen und sich damit von den Rassismuskritiken zur amerikanischen Sklavereigesellschaft abgrenzen. Dietze reduziert *whiteness* auf Weiß*-Schwarz*-Binarismen, die angeblich auf den deutschen Kontext nicht anwendbar seien. Doch wie bereits erwähnt, meint *whiteness* keine spezifische Identität, sondern ein strukturierendes Moment einer rassistischen Matrix, in welcher Menschen in Abhängigkeit zur konstruierten Norm markiert

und positioniert werden (Tißberger 2017: 96f.). *Whiteness* wird zu dieser Norm, bleibt allerdings als Konstruktion unbenannt. Weißsein* und Schwarzsein* stellen ontologisierte und ontologisierende Subjektpositionen dar. Da im Rassismus nur *whiteness* demarkiert ist, können *alle* Nicht-Weißen* rassistischer Diskriminierung ausgesetzt werden. Rassismus ist nicht auf somatische Merkmale angewiesen (ebd.: 97). Das Verständnis von *whiteness* greift diesbezüglich weiter: *Whiteness* stellt eine Machtstruktur dar, von welcher rassistische Subjektivierungen ausgehen.

„Whiteness ist eine historisch gewordene Struktur, die aus konkreten politischen, ökonomischen und sozialen Machtkonstellationen heraus entstanden ist und die sämtliche Bereiche des Lebens durchzieht. Whiteness ist eine Macht, die ihren Namen nicht nennt. Sie ist zusammen mit dem Rassismus entstanden, als sein de-thematisiertes Machtzentrum – eine wirkmächtige Imagination, die kollektiv wie individuell wirkt, meist unbewusst.“ (ebd.: 98)

Struktureller Rassismus ist zugunsten der normierten Mehrheitsgesellschaft ausgerichtet, weshalb Weiße* davon profitieren. *Whiteness* garantiert als Signifikant der rassistischen Struktur weißen* Profit. Da sie jedoch unbenannt bleibt, verdeckt sie zugleich diese Tatsache. Die CWS versuchen, die Verstrickung Weißer* in die rassistische Gesellschaftsmatrix offenzulegen und *whiteness* als „Signifikanten des kulturellen Symbolischen rassistischer Dominanzkulturen“ (ebd.: 91) zu dekonstruieren. Machtverhältnisse, welche Weißen* systematisch gegenüber Nicht-Weißen* Vorteile einräumen, konstituieren sich über *whiteness*. Wird weiß* als Norm präsentiert, suggeriert dies: „[W]hites are not of a certain race, they are just the human race“ (Dyer 1997: 3). Keine Position ist mächtiger, als „nur“ ein Mensch zu sein. Der Machtanspruch basiert auf der Annahme, für die gesamte Menschheit sprechen zu können. Rassifizierte Menschen könnten hingegen lediglich die Interessen „ihrer Gruppe“ vertreten (ebd.: 2).

Die Konstruktion höher- und minderwertiger Rassen* in der Vergangenheit zeigt, dass über Rasse* sprechen eng damit verbunden ist, über Macht zu sprechen und sich auf einen Diskurs einzulassen, der auf einer fundamentalen Ebene schon immer dazu gedient hat, weiße* Menschen zu stärken und alle anderen zu entmündigen. Um als antirassistische Strategie dieses Dominanzgeflecht zu verändern, muss das demarkierte Weiße* markiert werden und Bewusstsein sowie Handlungsfähigkeit entwickeln. *Whiteness* als Kategorie der Analyse hebt die konsequent übersehene Tatsache hervor, dass Weiße* rassistisch motiviert sind. Sie benennt und kritisiert hegemoniale Überzeugungen sowie Praktiken, die weiße* Menschen als Norm und rassistisch unmarkiert bezeichnen. Um einen produktiven Beitrag zum antirassistischen

Kampf zu leisten, muss die Kritik an *whiteness* nicht die Erfahrungen weißer* Menschen in den Vordergrund stellen, sondern die Auswirkungen der Normalisierung von *whiteness* auf BIPOCs berücksichtigen.

In diesem Sinne scheint es irreführend, von weißen* Privilegien zu sprechen, denn „Weiße* genießen keine Privilegien – das wäre widersprüchlich in einer demokratischen Gesellschaft – sie leben in segregierten, rassistischen Gesellschaften, in denen es als selbstverständlich betrachtet wird, dass sie durch die Ausbeutung Nicht-Weißer* kollektiv profitieren, wobei genau diese Selbstverständlichkeit geleugnet wird“ (Tißberger 2017: 102). Die US-amerikanische Feministin und antirassistische Aktivistin Peggy Macintosh (2019) sieht weißes* Privileg weniger als eine Reihe von Vergünstigungen, sondern vielmehr als die Fähigkeit, sich ungehindert zu bewegen und Barrieren zu passieren, an denen BIPOCs aufgehalten werden könnten. Passender ist daher das von Charles W. Mills (2004) geschilderte Verständnis von *white supremacy* (dt.: weiße* Vorherrschaft). Anders als *white privilege* verweist weiße* Vorherrschaft auf die Existenz eines Systems, das nicht nur Weiße* privilegiert, sondern auch von Weißen* zum Nutzen der Weißen* geführt wird (ebd.: 31).

Zusammenfassend gilt für diese Arbeit, dass die Bezeichnung „weiße* Privilegien“ nicht wahllose Vergünstigungen impliziert. Privilegien meint vielmehr weißen* Profit, der aus dem rassistisch strukturierten System resultiert. Es handelt sich also um systematisch generierte Vorteile, von welchen Weiße* auf Kosten von BIPOCs profitieren. Wenn nun im Rahmen dieser Arbeit davon gesprochen wird, dass Rassismus weiße* Menschen privilegiert, so heißt dies, dass sie in denen von ihnen erlebten Alltagssituationen aufgrund der etablierten rassistischen Hierarchie und ihrer eigenen *whiteness* in die Machtposition erhoben werden.

Weiß* wurde in der Vergangenheit oft als Identitätskategorie verwendet, um Unterdrückung und Ausgrenzung zu rechtfertigen. Daher wird in dieser Arbeit auf *whiteness* als den Rassismus generierendes und strukturierendes Moment Bezug genommen. So soll verhindert werden, dass rassistische Konnotationen in der vorliegenden Argumentation mitschwingen. Vielmehr geht es darum, die ausführenden Subjekte des Rassismus in das Zentrum der Kritik zu rücken. In Anschluss an die Perspektiven der CWS wird *whiteness* sowohl im Rassismus als auch im Antirassismus hervorgehoben. Weiß* wird in der weißen* antirassistischen Identität betont, weil diese spezifische Selbstpositionierung aus der Abwesenheit negativer Folgen von Rassismus, also der Abwesenheit struktureller Diskriminierung, resultiert.

Die Dethematisierung eigener rassistischer Denk- und Handlungsmuster sowie grundlegender gesellschaftlicher Strukturen, die Weiße* privilegieren und zu ihrem Nutzen

reproduziert werden, wirkt sich selbstverständlich auf die Implementation antirassistischer Strategien aus. Der *racial turn* der CWS – also die Verschiebung des Beobachtungsschwerpunktes auf Weiße* – mag zu umstrittenen antirassistischen Praktiken in der deutschen Linken geführt haben (Marz 2020: 208). Doch für diese Arbeit wird CW losgelöst von einer links-dogmatischen Praxis dargestellt und somit theoretisch anknüpfungsfähig. *Whiteness* verweist in der Analyse demnach nicht nur auf die Norm von weißer* Hautfarbe, die oft unbenannt bleibt, sondern auch als sogenannter *Master Signifier* auf eine Vielzahl von Merkmalen, wobei einzelne selektiert und zu einem natürlich gegebenen und relevanten Kriterium der Unterscheidung erklärt werden (ebd.: 207). Was als weiß* angesehen wird, ist historisch wandelbar und kein biologistisches Konstrukt, sondern soziale Realität. „Adaptionen rassistischer Farblehren [sind] in den CWS als politische Kategorien der Kritik angelegt und selbstverständlich nicht als Affirmation rassistischer Kategorisierung“ (ebd.: 208).

Die Perspektiven der CWS konstituieren den Analyserahmen der Arbeit. Damit ordnet sich die vorliegende Forschung in die postkoloniale Theorietradition ein. Selbstverständlich ist es auch berechtigt, die Rolle Nicht-Weißer* im Antirassismus zu hinterfragen. In dieser Hinsicht ist der Fokus der Arbeit strikt begrenzt zu verstehen. Wichtig ist zudem zu betonen, dass keine weiße* Identität beschworen wird, sondern ein weißer* Antirassismus charakterisiert werden soll. Nach der erfolgten Begründung des Forschungsschwerpunkts wird im Anschluss erläutert, was unter einer antirassistischen *Identität* zu verstehen ist.

4.2. Identitätsnarrative in rassistischen und antirassistischen Diskursen

Identitätskonstruktionen bilden einen wichtigen Bestandteil des Rassismus. Der Mythos vom „Fremden“ ist grundlegend, um die eigene Identität zu definieren, wie beim Prozess des *Otherings* bereits gezeigt wurde. Das Resultat zeichnet sich in einem reduzierten Bild des „Anderen“ ab, welches den Gegenpol zum „Eigenen“ darstellen soll (Bechhaus-Gerst 2018: 197). Die Identität selbst ist dabei nicht substantiell gegeben, sondern muss stets konstruiert werden. In unterschiedlichen Diskursen muss permanent aktualisiert werden, was sowohl individuelle als auch kollektive Identitätsvorstellungen kennzeichnet. Diese Diskurse schaffen die Illusion, „es gäbe etwas, um das zu streiten sich lohne, das bestimmbar sei. Sie haben selbst eine positive, identitätsstiftende Funktion“ (Delitz 2018: 12). Dementsprechend ist davon auszugehen, dass auch antirassistische Diskurse identitätsstiftendes Material zur Verfügung stellen. Sie kreisen nicht nur um ein identitätspolitisch aufgeladenes Thema, sondern begründen auch Narrative, die in das kollektive Gedächtnis übergehen können. Durch den Antirassismus hervorgerufene kollektive Affekte, wie zum Beispiel Stolz oder Scham, sind erzeugte, auf das

Kollektiv bezogene Gefühle, die Identitäten hervorbringen können (ebd.: 12). Eine Einheit zwischen Identifikationsvorlage und der realen Selbstpositionierung existiere laut dem Philosophen François Jullien (2018) dabei nie und müsse daher stets künstlich erzeugt werden. Es mag zwar durchaus, wie bei so vielen anderen Kollektivbegriffen auch, festzustellen sein, dass es „Identität als solche [nicht gibt]“ (Niethammer 2000: 44). Diese Non-Existenz ändert allerdings nichts an der Tatsache, dass auch leere Begriffe reale Auswirkungen auf soziale Interaktionen üben und somit sowohl analytisch als auch politisch bedeutsam sind. Daher werden im Folgenden der Antirassismus und die daraus resultierenden Narrative und Selbstpositionierungen als eine Form der Identitätsvorlage untersucht.

Ohne nun auf theoretische Begriffsbestimmungen Rekurs zu nehmen, muss betont werden, dass „Identität“ in den Sozial- und Kulturwissenschaften mit einer Reihe an Lebens- und Handlungsproblemen verflochten ist. Eine Identität einfach zu behaupten, würde ihre diskursive Natur, individuelle Aushandlungsprozesse und Bedeutungskonstruktionen in Abrede stellen. Daher soll in dieser Arbeit kein starres Identitätskonstrukt beschrieben werden, sondern Antirassismus wird als Identifikationsvorlage klassifiziert. Zudem werden die daraus resultierenden Wertvorstellungen und Handlungen bestimmt. Damit wird an Taguieffs Kritik eines unreflektierten ideologischen Antirassismus angeknüpft und dieser zugleich als Mittel der Identifikation und Positionierung problematisiert. Weiße* antirassistische Identität meint die unreflektierte Übernahme vermeintlich progressiver Prinzipien seitens derer, die von Rassismus nicht negativ tangiert sind, ohne die bewusste Aushandlung und Reflexion der eigenen Position sowie *whiteness* oder ohne die aktive Umsetzung antirassistischer Strategien. Gemeint ist eine Selbstbeschreibung, die rassistische Sprache und Handlungen unbewusst vor dem Hintergrund einer aufgeklärten modernen Gesellschaft und eigener Wahrnehmung als „nicht rassistisch“ rechtfertigt.

Damit knüpft die Arbeit an Stuart Halls diskurstheoretisch gewandten Identitätsbegriff an. Identität sei laut Hall die Nahtstelle zwischen Diskursen und Praktiken einerseits und Subjektivierungsprozessen andererseits (Supik 2005: 45). Er schreibt, dass Identität das Subjekt in die Struktur einnäht (Hall 1996: 598). Diese Verwobenheit, die dem Individuum eine stabile Identität suggeriert, liege allerdings zunehmend fragmentierter vor und konzipiert das postmoderne Subjekt, das keine feste oder dauerhafte Identität besitzt. Es können zu verschiedenen Zeiten multiple, unterschiedliche Identitäten angenommen werden, die nicht um ein kohärentes „Selbst“ herum vereinheitlicht sind. Dementsprechend lassen sich widersprüchliche Identitäten in einer Person wiederfinden. Das Gefühl, eine dauerhaft einheitliche Identität zu haben, wird lediglich durch ein „narrative of the self“ (ebd.) konstruiert:

„The fully unified, completed, secure, and coherent identity is a fantasy. Instead, as the systems of meaning and cultural representation multiply, we are confronted by a bewildering, fleeting multiplicity of possible identities. Any one of which we could identify with – at least temporarily.“ (ebd.)

Demnach werden Menschen durch verschiedene ideologische Ordnungen – darunter der Antirassismus als starres ideologisches Konstrukt – identifiziert (Kastner & Susemichal 2020: 33). Hierbei handelt es sich um eine für postmoderne Identitätskonzeptionen charakteristische Vorstellung eines fragmentarischen Subjektverständnisses, „d.h. dass keine in sich geschlossene, ontologisch begriffene Identität existiert, sondern dass diese durch unterschiedliche ideologische Diskurse in der Gesellschaft konstituiert wird“ (Scherschel 2006: 49).

Hall verortet Identität in Differenzierungsprozessen. Einfluss auf seine Vorstellung der Differenz übten unter anderem die Kulturanthropologin Mary Douglas und der Ethnologe Claude Lévi-Strauss aus, welche die Einteilung lebensweltlicher Dinge durch soziale Gruppen in binäre, sich gegenseitig ausschließende Kategorien als grundlegendes Prinzip menschlicher Kultur erachten (Supik 2005: 47). Das Festhalten an diesen Klassifikationssystemen sorgte für Stabilität. Kulturanthropologische Perspektiven betonen demnach den konstitutiven Notwendigkeitscharakter von Differenz für menschliche Existenz (ebd.).

Derartige Binarismen finden sich, wie bereits geschildert, auch im Antirassismus. Die amerikanische Soziologin Robin DiAngelo (2018), welche mit ihrem Konzept „White Fragility“ (dt. „weiße* Zerbrechlichkeit“) den (Anti-)Rassismuskurs der vergangenen Jahre maßgeblich prägte, thematisiert ebenfalls das Problem antirassistischer Gut/Böse-Narrative. Die Abgrenzung von Antirassist*innen zu Rassist*innen erfolge aufgrund der Wertung von Charaktereigenschaften. An Rassismus könnten sich nur „schlechte“ Menschen beteiligen. Dies setzt voraus, dass Rassismus auf einfache, isolierte und extreme Handlungen reduziert werden muss. Der Vorwurf, rassistisch zu sein, wird zu einem tiefen moralischen Schlag:

„Having received this blow, I must defend my character, and that is where all my energy will go to deflecting the charge, rather than reflecting on my behavior. In this way, the good/bad binary makes it nearly impossible to talk to white people about racism, what it is, how it shapes all of us, and the inevitable ways that we are conditioned to participate in it. If we cannot discuss these dynamics or see ourselves within them, we cannot stop participating in racism.“ (DiAngelo 2018.: 72)

Das Gut/Böse-Narrativ ist eine falsche Dichotomie, die es für die*den durchschnittliche*n Weiße*n* unmöglich macht, Rassismus zu verstehen, geschweige denn zu bekämpfen. Es verschleiert die strukturelle Natur des Rassismus und die eigene Verstrickung in das System. Wenn Weiße* Rassismus als Binärform konzeptualisieren und sich als „nicht rassistisch“ identifizieren, so werden in der Konsequenz keine weiteren aktiven antirassistischen Handlungen als notwendig in Betracht gezogen. Folgende Argumentation weißer* selbsterzählter Antirassist*innen ergibt sich laut DiAngelo: „No action is required, because I am not a racist. Therefore, racism is not my problem; it doesn't concern me and there is nothing further I need to do“ (ebd.). Diese Anschauung erübrigt es, Rassismus kritisch zu hinterfragen und die eigene weiße* Position zu nutzen, um rassistische Machtverhältnisse herauszufordern. Obwohl Ausgangspunkt der Veränderung das rassistische Subjekt als Reproduzent*in rassistischer Strukturen und Diskurse sein muss, bleibt Rassismus durch die Gut/Böse-Binarität das Problem Weniger. Dementsprechend ist es bequem, antirassistisch zu sein (Weiß 1999: 90). Zu sagen „ich bin nicht rassistisch“, reduziert den Rassismus auf ein individuelles Problem, statt die institutionellen und sozialen Strukturen effektiv offenzulegen und zu demontieren. Weiße* profitieren noch immer von den Strukturen des Rassismus und sind daher – wenn auch nicht bewusst – Teil des Rassismus.

Schlussendlich ist deutlich geworden, wie sehr Antirassismus, *whiteness* und Identität miteinander verstrickt sind. Das hier formulierte Identitätsverständnis steht in enger Verbindung zu den Annahmen der CWS. Die Kritik am unreflektierten Antirassismus lässt darauf schließen, dass dieser von Weißen* als Identifikationsvorlage genutzt werden kann. Das daraus resultierende Narrativ binärer Kategorien verschiebt das Problem des Rassismus auf eine Ebene, auf welcher die (Re-)Produzent*innen keine Verantwortung tragen müssen. Anstatt Rassismus tatsächlich zu bekämpfen wird er zu einem Randphänomen. Die weiße* antirassistische Identität ist ein Ausdruck der Bequemlichkeit, Unreflektiertheit und des Individualismus.

Auf Grundlage dieses theoretischen Modells wird in den folgenden Kapiteln ein mögliches Beispiel der weißen* antirassistischen Identität näher untersucht. Hierfür wird das Konzept der *colorblindness* (dt. „Farbenblindheit“; im Folgenden mit CB abgekürzt) als eine Ausprägung der weißen* antirassistischen Identität betrachtet. Erstens wird hinterfragt, inwiefern CB eine Form des unreflektierten Antirassismus darstellt und auf individueller Ebene die widersprüchliche Selbstpositionierung als „nicht-rassistisch“ ermöglicht. Zweitens wird die Ablehnung gesamtgesellschaftlicher Verantwortung für Rassismus durch das *colorblind-*

Narrativ als kollektive Ausprägung der weißen* antirassistischen Identität beleuchtet. Ziel ist es, Aneignung, Inkorporierung und Neutralisierung von antirassistischen Diskursen anhand des beschriebenen Identitätsmodells zu illustrieren.

5. Individuelle und kollektive Narrative des weißen* Antirassismus

In der Rassismusforschung herrscht Einigkeit darüber, dass die dominante Form des Rassismus nach Schlüsselereignissen wie dem Nationalsozialismus und der Bürgerrechtsbewegung in den USA von einem verdeckten Rassismus abgelöst wurde (Bonilla-Silva 2014; McVeigh 2004; Mendelberg 2001). Offene Diskriminierung und explizit rassistische Ansichten werden zunehmend durch den modernen (Mendelberg 2001) auch *colorblind* genannten Rassismus (Bonilla-Silva 2014) ersetzt, wobei das rassistische System durch formal neutrale Politik und Ideologien reproduziert und aufrechterhalten wird. Wissenschaftler*innen sind der Ansicht, dass sich die Ausdrucksform rassistischer Vorurteile und Ideologien durch den Wandel gesellschaftlicher Normen verändert hat (Alexander 2017: 419). Besonders in Deutschland wird der Thematisierung von *race* oftmals vorgeworfen, die Gesellschaft zu spalten, die Vergangenheit nicht loslassen zu können oder den Glauben an die Existenz biologischer Rassen* aufrechtzuerhalten. Daher stößt die Adressierung von *race* in politischen sowie akademischen Debatten in der Regel auf Widerstand (Roig 2017: 613). Seit jener Argumentationsverschiebung erlangte CB in wissenschaftlichen Diskussionen viel Resonanz. Diese Form des Rassismus kennzeichnet die Überzeugung, *race* besitze keine hervorstechende Erklärungskraft im Alltagsleben und sollte daher ignoriert werden. Die Ansicht manifestiert sich in Normen, die von drängenden *race*-Fragen ablenken (Alexander 2017: 419).

Die Notwendigkeit CB als neue Rassismusideologie zu vertreten, zeigt die Brüche und Uneinigheiten im System des Rassismus (Omi & Winant 2009: 123). Der Rassismus existiert nicht monolithisch, sondern befindet sich in einem anhaltenden Wandlungs- und Anpassungsprozess. Daher muss erkannt werden, dass sich mit dieser Entwicklung rassistischer Dynamiken auch Ideologien und Diskurse, die sie umgeben, verändern (Burke 2017: 858). Im Verlaufe dieser Arbeit wurde bereits die These aufgestellt, dass die Wandlungsfähigkeit des Rassismus dazu führen kann, dass sich der Rassismus an die dominanten antirassistischen Diskurse anpasst, weshalb Antirassismus wiederum eine Gratwanderung zwischen Rassismusreproduktion und Lösungsstrategien vollziehen muss. Dementsprechend wird in den anschließenden Kapiteln untersucht, inwiefern CB als ursprünglich antirassistische Strategie den rassistischen Status quo aufrechterhält und somit eine Form der weißen* antirassistischen Identität konzipiert. Dazu wird zunächst CB als Konzept vorgestellt, um im Anschluss dessen

Legitimation als antirassistische Strategie kritisch zu beleuchten. Zuletzt wird der Bogen zu dem der Arbeit zugrundeliegenden Identitätsmodell gespannt und erläutert, welche identitätspolitischen Aspekte die Basis der CB bilden.

5.1. Colorblindness als Ausprägung der weißen* antirassistischen Identität

In erster Linie gilt es, CB als antirassistischen Ansatz zu verstehen. Das Grundkonzept, welches CB zugrunde liegt, ist, dass alle Menschen grundsätzlich gleich sind und dementsprechend gleichberechtigt zu behandeln sind. Rassistisch konstruierte Unterschiede sollten ignoriert werden, damit jede*r als Individuum behandelt werden kann. Die Anerkennung der Existenz von *race* wäre inhärent problematisch, da *race* als Kategorisierung von Gruppen angeblich Vorurteile und Diskriminierung heraufbeschwört (Babbitt et al. 2016: 54). *Race*-Kategorien sollten sowohl in zwischenmenschlichen Interaktionen als auch bei institutionellen Entscheidungen ignoriert werden, um Rassismus zu verringern und mehr Gleichheit zu schaffen. Weißsein* als hautfarbenbezogener Identifikationsfaktor wird oftmals als untrennbar mit weißer* Vorherrschaft verbunden angesehen. Es scheint demnach auf den ersten Blick logisch für Weiße*, die sich der Ideologie der weißen* Vorherrschaft widersetzen, *race* bei allen Personen zu ignorieren. Dieser Gedankengang resultiert in der zeitgenössischen antirassistischen Strategie der CB. CB bedeutet, *race* nicht zu „sehen“, also *race* nicht in die Überlegungen einer Person über andere einzubeziehen. „On this approach, people are just people, and to treat them as raced is to treat them unfairly and even discriminate against them“ (Sullivan 2014: 85). Auch hier wird zwischen den Rassist*innen, die weiterhin nach *race* unterscheiden, und Antirassist*innen, die *race* angeblich hinter sich gelassen haben, unterschieden. *Race* zu diskutieren hieße, Dynamiken des Rassismus in eine Situation zu injizieren, in der sie zuvor nicht existierten (ebd.). Mittels CB soll *race* vernachlässigt und gar als Begriff ausgelöscht werden.

Die Praxis des Dethematisierens kann allerdings dazu führen, dass fortlaufende, rassistisch produzierte Ungleichheit verschleiert wird. Dies resultiert darin, dass sich Befürworter*innen von CB als gerecht und antirassistisch positionieren, während sie in Wirklichkeit fortlaufende Ungerechtigkeit ignorieren und damit aufrechterhalten (Babbitt et al. 2016: 54). Warum sollte man versuchen, *race* auszulöschen, wenn sie nicht etwas Schlechtes ist? Wie bereits erwähnt, verstehen Weiße* ihre eigene *whiteness* nicht als *race*. Wenn nun *race* etwas ist, was Weiße* nicht besitzen, dann wird *race* ausschließlich mit BIPoCs assoziiert. Somit gilt es *race*-Zuschreibungen lediglich bei BIPoCs zu vermeiden. Da *race* bei BIPoCs stets negativ konnotiert war und ist, scheint die Negierung der Konstruktion eine

Lösungsstrategie gegen Rassismus zu sein. Dabei ist es aber nicht *race*, was Rassismus bedingt, sondern der Rassismus selbst erzeugt die Fremdzuschreibungen. Rassismus ist die Bedingung und *race* das Produkt. CB verschleiert diesen Wirkungszusammenhang.

In den folgenden Unterkapiteln wird CB daher als eine Form des Rassismus analysiert. Das Grundkonzept zu CB formulierte der Soziologe Eduardo Bonilla-Silva (2014). Diese Arbeit knüpft an seinen Gedanken an, dass CB sich zur dominanten Rassismusideologie der Gegenwart entwickelt hat, mittels derer Menschen, ob individuell oder kollektiv, antirassistische Frames und Narrative verwenden, um rassistische Ungleichheit in der Gesellschaft zu marginalisieren oder zu rechtfertigen (Gallardo et al. 2016: 11).

Im zweiten Unterkapitel wird das Grundverständnis Bonilla-Silvas von CB um das Konzept der „color-blind racial ideology“ (im Folgenden mit CBRI abgekürzt) der Autor*innen Helen A. Neville, Germaine H. Awad, James E. Brooks, Michelle P. Flores und Jamie Bluemel erweitert (2013). Sie stellen die These auf, dass die Grundüberzeugungen von CB eine Ideologie abbilden, die aus zwei miteinander verbundenen Bereichen besteht: *color-evasion* und *power-evasion*. Ersteres meint die Leugnung rassistisch konstruierter Unterschiede. Bezogen auf die weiße* antirassistische Identität ist *color-evasion* mit dem individuellen Narrativ, sich selbst als nicht-rassistisch zu inszenieren, gleichzusetzen. *Power-evasion* stellt demgegenüber in dieser Arbeit ein kollektiv verfasstes Narrativ dar, das die gesamte deutsche Gesellschaft und ihre Institutionen als von Rassismus befreit erzählt. Die Konzeptionalisierung von Neville et al. wird dementsprechend auf diese zwei Ebenen der weißen* antirassistischen Identität angewendet und hinsichtlich rassistischer und antirassistischer Diskurse der BRD kontextualisiert. Dabei wird gezeigt, dass sowohl die individuelle als auch die kollektive Ausprägung dieses Narrativs eine Identitätsvorstellung konzipiert, die der Realität, in der weder das Individuum frei von rassistischen Vorurteilen noch die Gesellschaft frei von rassistischen Strukturen ist, widerspricht, um den Status quo nicht herausfordern zu müssen.

Vorab muss erwähnt werden, dass bei der deskriptiven Analyse von CB im Folgenden stets die Kritik an selbiger einfließt, statt beide strikt getrennt zu halten. Die Grundpfeiler der CBRI sind nämlich zugleich die Grundpfeiler rassistischer Diskriminierung der Gegenwart. CB wird in der wissenschaftlichen Literatur auch genuin als Form des Rassismus und nicht als antirassistische Strategie klassifiziert. Dennoch wurde bereits zu Beginn dieses Kapitels versucht, den antirassistischen Grundgedanken aus der CBRI herauszulösen, um die argumentative Verbindung zwischen Antirassismus und Rassismus besser zu veranschaulichen. Anders als in populären Forschungen zu CB gilt es in dieser Arbeit, nicht bereits zu Beginn rassistische Intention zu unterstellen, sondern die wechselseitige Anpassung der Diskurse

nachzuvollziehen. Dennoch kommt auch diese Arbeit nun nicht umhin, rassistische Reproduktionsmechanismen direkt zu benennen.

CB ist ein Paradebeispiel für eine Form des Rassismus, die sich den antirassistischen Diskursen angepasst hat. CB präsentiert sich in dem Sinne, dass keine Unterschiede zwischen Menschen behauptet werden, konträr zu alten und partikularistischen Ideologien als universalistisch argumentierender Rassismus. Nach den Rassen*theorien Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts war eine universalistisch orientierte antirassistische Strategie selbst die Reaktion auf die Partikularismen des alten Rassismus durch Rassen*trennung. CB als moderner Rassismus verdeutlicht, wie sich antirassistische und rassistische Diskurse einander anpassen und sich zum Teil auch gegenseitig bedingen. Inwiefern CB durch Rassismusreproduktion wiederum rassistische Grenzziehungen legitimiert, wird im Anschluss veranschaulicht.

5.1.1. *Race* ungesehen machen?: *Colorblindness* und die Entwicklung rassistischer Dynamiken

Der Behauptung, dass *race* in modernen Gesellschaften keine Rolle mehr spielt, widersprechen etliche Rassismuskritiker*innen, die in einer Vielzahl an empirischen Studien Beweise für das Fortbestehen des systemischen Rassismus vorlegen (Douglas et al. 2015). Für moderne, demokratische und liberale Gesellschaften sind rassistische Taxonomien noch immer relevant. Sie operieren entlang rassifizierter sozialer Systeme, in welchen Kategorien geschaffen, reproduziert und verwendet werden, um Menschen entlang ökonomischer, politischer, sozialer und ideologischer Hierarchien zu platzieren (ebd.: 1431). Diesbezüglich stellt Bonilla-Silva (2014) fest, dass die soziale Konstruktion von *race* und ihre hierarchisierende Wirkung eine soziale Realität für Individuen produziert, die entlang systemisch ungleicher Positionen rassistisch kategorisiert werden. Dieser Zusammenhang kann auf weiße* Vorherrschaft zurückgeführt werden. Die Realität rassistischer Strukturen bleibt oftmals verborgen oder wird von Weißen* verzerrt dargestellt. Laut Bonilla-Silva rationalisieren Weiße* rassistische Diskriminierung auf Basis von CB und rahmen strukturelle Ungleichheit als kulturelle Defizite unter BIPoCs, als Ergebnis der Marktdynamik oder als natürliche Tendenz der Gesellschaft. Bonilla-Silva nennt vier zentrale Frames, die dabei Informationen über rassistische Phänomene filtern: abstrakter Liberalismus, Naturalisierung, kultureller Rassismus und Minimierung von Rassismus. Der abstrakte Liberalismus stützt sich auf den wirtschaftlichen und politischen Liberalismus und erlaubt es, *race*-basierte Sozialpolitik aufgrund jener Prinzipien abzulehnen. Gesellschaftspolitische Maßnahmen wie die positive Diskriminierung werden als Widerspruch

zu Chancengleichheit gedeutet. Die zugrundeliegende Annahme ist hier die allgemeine Überzeugung, dass der Markt bereits *colorblind* ist und nur Maßnahmen, die *race* nicht betonen, Fairness erzielen werden (Luke 2015: 24). Weiße* Privilegien werden durch den Mythos der Meritokratie verteidigt (Bonilla-Silva 2014: 76).

Durch den Naturalisierungsframe wird rassistische Ungleichheit als Folge natürlicher Verhältnisse und Tendenzen kodiert (ebd.). Diese Erklärung suggeriert, dass rassistische Phänomene natürlich vorkommen und nicht sozial konstruiert sind. Demzufolge wird rassistisch motivierte Ungleichheit, wie die Wohnsegregation, als normalisiert angesehen, da BIPoCs vermeintlich „unter ihresgleichen“ leben wollen, anstatt sie als Produkt rassistischer Strukturen anzuerkennen (Douglas et al. 2015: 1431).

Bonilla-Silva subsumiert unter den Frame des kulturellen Rassismus diejenigen Argumente, die rassistische Strukturen auf verallgemeinerte kulturelle Eigenschaften von BIPoCs zurückführen. Kulturell begründete Anschauungen verharmlosen dabei die rassistische Gruppendiskriminierung. Ungleichheit liege demnach in einem Mangel an Moral, Werten oder Bemühungen seitens BIPoCs begründet (ebd.: 1431f.).

Das vierte Frame – die Verharmlosung von Rassismus – beinhaltet Erklärungen, die suggerieren, dass rassistische Diskriminierung Lebenschancen nicht länger zentral beeinflussen würden (Bonilla-Silva 2014). Diskriminierende Handlungen und Strukturen würden BIPoCs angeblich nicht mehr beeinträchtigen. Um rassistische Ungleichheit der Gegenwart zu verharmlosen, wird für Vergleiche meist auf die Vergangenheit, wie zum Beispiel den Nationalsozialismus, zurückgegriffen. Rassismus heute sei in diesem Sinne „nicht so schlimm wie damals“ und BIPoCs reagierten übermäßig sensibel auf rassistische Angelegenheiten (Douglas et al. 2015: 1432).

Mit seinem Konzept verdeutlicht Bonilla-Silva, dass CB Rassismus rationalisiert und es Weißen* ermöglicht, rassistische Strukturen zu ignorieren. Er stellt fest, dass rassistische Sprache subtiler geworden ist und nur wenige Menschen noch öffentlich behaupten, rassistisch zu sein (Pérez 2017: 961). CB löst das Spannungsverhältnis zwischen der Befürwortung von Gleichheitsrechten und einer sozialen Struktur, die weiterhin auf weißen* Profit und Überlegenheit ausgelegt bleibt (Mueller 2017: 221). Weiße* können sich so am rassistischen System passiv beteiligen oder davon profitieren, ohne bewusst die Absicht zu hegen, rassistisch zu sein. Insofern verteidigt CB weiße* Dominanz, indem hegemoniale Ideologien paradoxerweise die Tatsache dieser Dominanz verbergen (Bonilla-Silva 2014). Während also ein Diskurs von CB das zeitgenössische öffentliche Leben durchdringt, bleiben Entscheidungen und Handlungen von Weißen* in Praxis und Ergebnis „color-conscious“ (Pérez 2017: 961).

CB setzt sich zusammen aus vier Überzeugungen: Erstens, gilt *race* als irrelevant für die Beurteilung einer Person. Zweitens, ist *race* in einer leistungsorientierten Gesellschaft unerheblich für Leistungsbeurteilung und Berechnung von Chancengleichheit. Basierend darauf ist drittens der Einbezug von *race* bei der Beurteilung von Leistung fehlerhaft. Schließlich wird viertens das Ignorieren von *race* in zwischenmenschlichen Interaktionen als der beste Weg, um rassistische Diskriminierung zu vermeiden, angesehen (Jones 2016: 40). Diese Ansichten sollen darin resultieren, dass Individuen nicht kategorisiert und hierarchisiert werden, sondern aufgrund ihrer eigenen individuellen Merkmale aufsteigen oder scheitern. Allerdings ist der Glaube, *colorblind* zu sein, eine selbstverstärkende Illusion. Sie hindert Personen daran, rassistische Überzeugungen und Handlungen kritisch zu überprüfen und grenzt all jene, die aufgrund ihrer *race* diskriminiert werden, weiterhin aus dem Diskurs aus (ebd.: 42). Aus CB als Ideologie resultiert die Implikation, *race* entfalte keine Wirkungsmacht und müsse daher in öffentlichen Diskursen nicht länger thematisiert werden. Doch die Präsenz von *race* zeigt sich nicht nur offen, absichtlich oder instrumentell, sondern auch subtil und unbewusst. „Whether overt or covert, conscious or unconscious, race is there, waiting for a drop of animus or fear to ignite its destructive potential. This is the offspring of [a nation’s] racial and racist history“ (ebd.).

CB enthält offensichtlich einen antirassistischen Grundgedanken. Das Problem liegt jedoch nicht in dem Ziel, alle Menschen unabhängig ihrer *race* gleich zu behandeln, sondern in den Narrativen, die dabei gesponnen werden. Individuelle und kollektive Selbsterzählungen spiegeln meist nicht die soziale Realität wider. So wird nicht *race* in erster Linie dethematisiert, sondern die eigenen rassistischen Vorurteile und der strukturelle Rassismus. Die CB-Perspektive verkörpert die Ansicht, man habe Rassismus bereits hinter sich gelassen, obwohl das Fortbestehen von rassistischer Ungleichheit in den Bereichen Bildung, Gesundheit, Wohlstand und Armut das Gegenteil beweisen (Gallardo et al. 2016: 6). Die Realität konterkariert die *colorblind*-Fiktion. Durch CB konnten rassistische Herrschaftsverhältnisse nach dem Zweiten Weltkrieg in ein neues Regime umorganisiert werden, das in Form veränderter Mechanismen und Praktiken für die Reproduktion weißer* Privilegien auf allen Ebenen verantwortlich ist. Diese Praktiken sind verdeckt, institutionalisiert und scheinen größtenteils nicht rassistisch zu sein (ebd.: 7). Es ist zwingend notwendig, die neuen ideologischen Werkzeuge, die der Verteidigung des Status quo dienen, zu verstehen. Ideologisch sind rassistische Narrative der CB insofern, als sie kollektive oder soziale Repräsentationen sind. In narrativen Formen repräsentiert CB die Interessen weißer* Akteur*innen in der rassistischen Ordnung (ebd.: 21).

Der ursprüngliche antirassistische Grundgedanke von CB darf nicht außer Acht gelassen werden. An und für sich gesehen soll sie als Mittel zur Verhinderung von Diskriminierung eingesetzt werden. Theoretisch wird rassistische Ungleichheit anerkannt. Indem Gruppenunterschiede nicht wahrgenommen werden, sollen Gruppenvorurteile beseitigt werden, weshalb *race* keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. Perfide wird CB, weil ihre Befürworter*innen Ungleichheit nur selten tatsächlich anerkennen oder gewillt sind, Diskriminierung aktiv abzubauen (Babbitt et al. 2016: 56). Wie bereits erwähnt, wurde CB zu einer herrschenden ideologischen Stütze einer historisch geformten Ausprägung struktureller weißer* Vorherrschaft. Daher betonen Analysen zeitgenössischer rassistischer Reproduktion stets die Struktur von CB und besonders die alltäglichen Routinen und diskursiven Muster weißer* Akteur*innen (Mueller 2017: 219). Die starke Institutionalisierung der Prinzipien von CB treibt die Reproduktion weißer* Macht weitgehend verdeckt voran. CB findet sich in den gewöhnlichen und scheinbar unbeabsichtigten Routinen von Weißen*, die Rassismus als „business as usual“ (ebd.: 220) fortführen. Die Soziologin Jennifer C. Mueller erklärt CB deshalb zu einer kulturell rekursiven Errungenschaft, die auf der Epistemologie des Nichtwissens beruht (ebd.: 219). Gemeint ist ein Wissensprozess, der explizit dazu dient, Nichtwissen rund um weiße* Privilegien und rassistische Strukturen zu produzieren. Antirassistische Sprache wird übernommen und das eigene Verhalten *colorblind* verpackt. Dies resultiert wiederum darin, dass weiße* Vorherrschaft durch die Verleugnung rassistischer Differenzen bewahrt wird (Pierce 2012: 8). Bonilla-Silva (2014) bezeichnet CB in diesem Sinn als einen Rassismus ohne Rassist*innen. Rassistische, kollektive Machtausübung wird aus dieser Perspektive nicht explizit rassistisch erscheinen, da die Absicht, andere zu diskriminieren, kaum angekündigt wird. Wer *race* nicht sehen kann und will, wird auch Rassismus nicht wahrnehmen können. Durch die Rationalisierung des Phänomens wird eine nach *race* geschichtete Gesellschaft nicht als soziales Problem erfasst, sondern lediglich als eine unabwendbare Tatsache des Lebens (López 2014: 36). CB eröffnet eine Perspektive, gesellschaftliche Probleme zu akzeptieren und anzuerkennen, ohne dabei eine kognitive Dissonanz zu erzeugen, welche in Schuldgefühlen resultieren würde (vgl. Festinger 1978). CB ermöglicht eine legitime Anerkennung und Akzeptanz gesellschaftlicher Probleme: „Rather than expressing outrage over the news that politicians have been surreptitiously linking race and crime for decades, many may accept the linkage as fact, reasoning that minorities are more predisposed to [for example] commit crimes“ (López 2014: 36).

CB ist nicht auf ein Ende des politischen Spektrums beschränkt. Menschen mit antiegalitären Überzeugungen und privilegierten Positionen befürworten eine *colorblind-*

Strategie, um ihre eigene Machtposition zu schützen (Babbitt et al. 2016: 57). Auch weiße* Liberale und Gemäßigte beteiligen sich an dieser Form des Rassismus. Sie schaffen mittels CB einen Mythos über das Ende der Diskriminierung von Minderheiten, über die Schuld, die BIPoCs für ihre soziale Position zukommt, über die Unschuld der Weißen* und ihre rassistische Opferrolle (López 2014: 79). An dieser Stelle wird die Betonung der *whiteness* erneut bedeutsam, denn Forscher*innen stellten in verschiedenen empirischen Studien zu CB fest, dass dominante Gruppen am ehesten dazu neigen, nicht über Rassismus zu sprechen (Alexander 2017: 417). CB betrifft die meisten Mitglieder der Gesellschaft, doch ihr Einsatz für diese Normen variiert in Abhängigkeit des sozialen Standortes. *Race* stellt dabei die wichtigste Determinante für die Aneignung der Strategien von CB dar. Weiße* geben fast doppelt so häufig an, *colorblind* zu sein, wie BIPoCs, und sind eher dazu geneigt, die Bedeutung von *race* zu ignorieren. Zudem leugnen sie stärker als BIPoCs die Existenz institutioneller Diskriminierung (ebd.: 420).

Die CBRI wirkt sich selbstverständlich auch auf BIPoCs aus. Wenn diese Rassismus aufgrund des CB-Narrativs leugnen, verwenden sie individuelle und kollektive Verhaltensweisen, die ihren eigenen Interessen zuwiderlaufen. Statt systemische Formen der eigenen Unterdrückung in Betracht zu ziehen, wenden sie sich einer Selbstkritik zu. Somit werden Stereotype verinnerlicht, weshalb bei CB unter BIPoCs auch oft die Rede von „internalisiertem Rassismus“ ist (Neville et al. 2013: 461 ff.). CBRI unter Weißen* ist hingegen mit rassistischen Privilegien verbunden und dient der Aufrechterhaltung des Status quo, der die Gesellschaft fortlaufend rassistisch ordnet, strukturiert und hierarchisiert. Ob unter BIPoCs oder Weißen* – CB reproduziert in jeder Hinsicht Rassismus.

Um die Anpassung rassistischer Diskurse an antirassistische Narrative nachvollziehen zu können, ist es notwendig, die Mechanismen von CB und die zugrundeliegende Argumentation zu untersuchen. Andernfalls ließe sich die Entwicklung des Rassismus nicht zielführend darstellen. Dass Rassismus seit den Rassen*theorien permanent in allen Gesellschaftsbereichen fortbesteht, bedeutet nicht, dass seine Ideologie fest und unveränderlich ist. Antirassistische Erfolge sind oftmals kurzlebig und gleiten in die Irrelevanz, da sich rassistische Muster anpassen, um weiße* Dominanz aufrecht zu erhalten (vgl. López 2014). Verschiedene Adaptionen des Rassismus drohen den Antirassismus zu unterlaufen. Die Aneignung

antirassistischer Diskurse wird im Folgenden anhand zweier Beispiele aus dem US-amerikanischen Kontext illustriert.¹¹

Der Begriff *colorblind* stammt ursprünglich von dem Richter John Marshall Harlan aus Kentucky. 1896 erreichte der Fall *Plessy v. Ferguson* den *Supreme Court* der Vereinigten Staaten. Homer Plessy war verhaftet worden, weil er in einem Zugwaggon gesessen hatte, der nur für Weiße* vorbehalten war. Plessy argumentierte, dass die erzwungene Segregation das Prinzip der rechtlichen Gleichheit verletze und Schwarze* als minderwertig kennzeichne. Das Urteil des Gerichts bestätigte allerdings die Praxis „separate but equal“, die länger als ein halbes Jahrhundert danach noch verwendet wurde, um Gesetze der Rassen*trennung in sämtlichen Lebensbereichen des Südens der USA zu rechtfertigen (Thompson 1996). Sieben Richter*innen bestätigten die in Louisiana gesetzlich festgehaltene Trennung. Nur Harlan erhob Einwände gegen dieses Gesetz und erklärte: „Our constitution is colorblind, and neither knows nor tolerates classes among citizens“ (Plessy v. Ferguson, 163 U.S. 537, 559 1896, zitiert nach López 2014: 80). Noch heute verwenden Befürworter*innen Harlans normativen Anspruch der CB als Kurzformel, um positive Diskriminierung abzulehnen. Es wird behauptet, dass Regierungen *race* niemals berücksichtigen sollten, selbst als Mittel zur Förderung von Gleichheit nicht. CB verwirft die zentrale Einsicht, dass die soziale Dynamik von *race* eine herausragende Bedeutung für das Leben von BIPOCs besitzt. *Race* sei lediglich eine Frage oberflächlicher Unterschiede (López 2014: 80). Um die CB-Narrative zu stützen, wird von weißen* Liberalen „Blut“ – im Sinne von „alle bluten gleich“ oder „jedes Blut hat die gleiche Farbe“ – als mächtige Metapher eingesetzt. Hinweise auf Blut sollen die geteilte Menschlichkeit betonen (ebd.: 90). In Wahrheit wird allerdings eine völlige Unabhängigkeit der Individuen von sozialen Praktiken rund um *race* postuliert:

„References to blood or skin color become techniques for neatly disjointing race from social context and instead portraying race as simply an accident of nature, a distinctive birthmark with no bearing on any particular individual’s lived circumstances, nor any connection to hundreds of years of social dynamics. Race-as-blood denies context and history.“ (ebd.)

Hierbei handelt es sich nicht um einen bloßen analytischen Fehler. CB wird gezielt als politische Strategie instrumentalisiert, wodurch positive Diskriminierung diskreditiert werden

¹¹ Da das Konzept der CB hauptsächlich von Wissenschaftler*innen der Vereinigten Staaten untersucht wurde, greift diese Arbeit für die Theorie der CBRI zunächst auf jenen geographischen und historischen Kontext zurück. Im weiteren Verlauf wird die Argumentation auf den bundesrepublikanischen Kontext erweitert.

soll. Der Anspruch, den Harlan einst an sowohl die US-amerikanische Verfassung als auch die Bürger*innen erhob, tritt dabei in den Hintergrund.

Ein weiteres Beispiel für die Inkorporierung eines antirassistischen Plädoyers in den Rassismuskurs stellt das folgende Zitat des US-amerikanischen Bürger*innenrechtlers Martin Luther King Jr. aus seiner „I Have a Dream“-Rede dar: „I have a dream that my four little children will one day live in a nation where they will not be judged by the color of their skin but by the content of their character“ (King 1963, zitiert nach Gallardo et al. 2016: 8). King beschreibt eine ideale Gesellschaft, in der nicht auf Grundlage der Hautfarbe diskriminiert wird. Seine Worte wurden allerdings im Laufe der Jahre dekontextualisiert und verschieden interpretiert. Verfechter*innen einer CBRI nutzen das Zitat, um *race* zu dethematisieren und Strategien der positiven Diskriminierung zu diffamieren. Selten wird der Kontext oder die Gesamtheit Kings Äußerungen berücksichtigt. Sein Ziel galt nicht dem Ignorieren der Realität rassistischer Ungleichheit. *Colorblind* zu sein setzt eine ideale Gesellschaft voraus, in der *race* tatsächlich keine Rolle spielt. Doch weder zur Zeit Kings noch heute ist diese Situation gegeben (ebd.). CB funktioniert nur, wenn Unterdrückung und Rassismus gänzlich zerstört wurden. King erkannte, dass seine Hoffnung bis dahin ein ferner, doch notwendiger Traum bleiben würde, was bereits der Titel seiner Rede widerspiegelt (Babbitt et al. 2016: 53f.). Das Aufbrechen der tiefgreifenden Verbindung zwischen *race* und Benachteiligung kann schlicht nicht durch Dethematisierung nur einer Seite des Wirkungszusammenhangs erfolgen. Die Schaffung von Chancengleichheit ist ein langfristiger sowie mühsamer Prozess, der die strukturellen Komponenten des weißen* Rassismus angehen muss (López 2014: 82). CB kann erst in einer Gesellschaft, die wahrhaft von den Fesseln des Rassismus befreit ist, funktionieren. CB in einer rassistisch strukturierten Gesellschaft äußert sich daher trotz seiner antirassistischen Zielsetzung als eine Form des Rassismus. Dies bedeutet nicht zugleich, dass King mit seinem Traum von CB automatisch als Rassist gilt. Anders als viele unreflektiert agierende weiße* Antirassist*innen erkannte er die Utopie seiner Beschreibung an und setzte auf *race*-basierte Politik und Programme in den Bereichen Bildung und Wirtschaft, um die tiefgreifenden Strukturen weißer* Vorherrschaft anzufechten. Die CBRI hingegen stützt sich zwar auf seine Rede, intendiert allerdings gegenteiliges Vorgehen und Ergebnis.

Zusammenfassend beläuft sich die Kritik an CB größtenteils auf ihre Verzerrung der Realität. Es ist unrealistisch und gar schädlich, in einer strukturell rassistischen Gesellschaft *race* nicht zu sehen. Empirische Studien belegen sogar, dass Befürworter*innen einer CBRI ein tendenziell rassistisch unsensibleres Verhalten aufweisen (Neville et al. 2013: 456). Correll et

al. (2008) fanden heraus, dass CB als Strategie in konfliktreichen Situationen nicht zum Abbau von Vorurteilen, sondern zu einer Zunahme von Vorurteilen gegenüber Minderheiten führt. In Wahrheit schadet das Leugnen von *race* demnach BIPOCs aufgrund vor allem dreier Ursachen: Erstens wird der Mythos der Chancengleichheit aufrechterhalten. Zweitens wird die Schuld für Diskriminierung den BIPOCs selbst zugeschrieben. Drittens erlaubt CB Weißen* in Unwissenheit und Unschuld zu verweilen (Gallardo et al. 2016: 8f.). Der Glaube, *colorblind* zu sein, verhindert die Wahrnehmung unbewusster Vorteile und Vorurteile. Sämtliche Praktiken sind auf Grundlage der Annahme, Ungleichheit bedarf keiner Handlungsnotwendigkeit, determiniert. Obwohl CB auf einer antirassistischen Intention aufbaut, sind ihre Möglichkeiten, Diskriminierung zu bekämpfen, trotz bester Intention begrenzt. In jeder Hinsicht reproduziert CB Rassismus – unabhängig von der zugrundeliegenden Intention. Das Verstecken hinter diesen Prinzipien, erschwert letztlich die Erkenntnis weißer* Privilegien bzw. Vorherrschaft (Sullivan 2014: 86). Wie kann man sich dazu zwingen, etwas nicht zu sehen, das man bereits gesehen hat? Auch in der deutschen Gesellschaft, mit ihrer rassistischen Vergangenheit und Gegenwart, spielt *race* weiterhin eine Rolle. *Race* ist tief in der Geschichte dieser Nation und dem kollektiven Gedächtnis verankert. „Things happen and race matters; failing to see that is problematic. Or [...] how can you ignore a person’s color when it defines and summarizes their experiences and identity?“ (Jones 2016: 40).

Statt *colorblind* zu sein, muss vielmehr auf die Rolle von *race* und die daraus resultierenden sozialen Praktiken geachtet werden, um gruppenbasierte Diskriminierung zu verringern. Forschungen zu CB verdeutlichen, dass CB dazu neigt, durch Rassismusreproduktion Schäden zu verursachen (Thakore 2014: 6). Das Gegenteil von dem, was CB vorschreibt, muss also getan werden, um diese neue Form des Rassismus zu bekämpfen. *Race* muss wahrgenommen werden. Es muss über sie selbstkritisch und sorgfältig gesprochen werden, um sie zu verstehen und ihre Macht über die individuelle Vorstellungskraft abzulegen (López 2014: 79). Vor allem muss stets berücksichtigt werden, wie schnell sich der Rassismus sämtlichen antirassistischen Narrativen – ob universalistisch oder partikularistisch – anpassen kann. Auch eine *race*-bewusste Strategie darf nicht als ultimatives Ideal des Antirassismus konzipiert werden. Die Kritik an CB bezog sich daher in diesem Kapitel nicht nur auf die verdeckte Reproduktion rassistischer Machtverhältnisse, sondern auch auf die unreflektierte Übernahme und Dekontextualisierung antirassistischer Strategien.

5.1.2. Color-Blind Racial Ideology

In ihrem Paper „Color-Blind Racial Ideology. Theory, Training, and Measurement Implications in Psychology“ strukturieren Neville et al. (2013) mittels des CBRI-Rahmens die von Bonilla-Silva aufgestellten Thesen zu CB. Sie argumentieren, dass CB unerreichbar ist, Vorurteile sowie Ungleichheit verstärkt und als moderne Form des Rassismus unter Weißen* auftritt. Sie charakterisieren CBRI als eine Synthese interdisziplinärer Ansätze, die zwei Bereiche miteinander verbindet: *color-evasion* (Leugnung *race*-bezogener Unterschiede) und *power-evasion* (Leugnung von Rassismus) (ebd.: 455). Damit beschreiben die Autor*innen insgesamt vier Arten von CBRI: die Verleugnung von erstens *race*, zweitens offenkundigen Rassismusproblemen, drittens institutionellem Rassismus und viertens weißen* Privilegien. Diese Ideologie bietet spezifische Mechanismen, durch welche eine Immunisierung gegen Rassismus angestrebt wird (Jones 2016: 41).

Im Folgenden werden *color-evasion* und *power-evasion* auf die weiße* antirassistische Identität bezogen analysiert und im deutschen Rassismus- bzw. Antirassismuskurs verortet. *Color-evasion* verdeutlicht, dass CB eine Form des unreflektierten Antirassismus darstellt. Als individuelles Identitätsnarrativ eingesetzt wird zudem die widersprüchliche Selbstpositionierung als „nicht rassistisch“ legitimiert, wie anschließend geschildert wird. *Power-evasion* hingegen ist gleichbedeutend mit der Kollektivbeschreibung, die Gesellschaft besitze keinerlei rassistische Strukturen mehr. Im Folgenden wird analysiert, welche Narrative dieses nationale Selbstbild konstituieren.

Color-evasion ist die zentrale Vermeidungsstrategie von CB. *Race* nicht zu sehen ist ein durchaus erstrebenswertes Ziel, um rassistische Vorurteile abzubauen (Neville et al. 2013: 456). In einer idealen Welt würde diese antirassistische Strategie vermutlich Gleichberechtigung forcieren. Doch wie bereits erwähnt, ist CB in einer systemisch rassistischen Gesellschaft nicht zielführend und vielmehr kontraproduktiv. Kaum eine weiß* dominierte westliche Demokratie hat das egalitäre Ideal bisher erreicht. In diesem Sinne agiert CB ungeachtet der Tatsachen, dass Individuen noch immer bewusst oder unbewusst rassistische Vorurteile hegen sowie, dass Rassismus tief in die Strukturen der Gesellschaft verankert ist. Diese Form des Antirassismus bleibt insofern unreflektiert, als der Rassismus, der zu bekämpfen ist, weder lokalisiert noch thematisiert wird.

Hinzu kommt, dass CB Weißen* die Möglichkeit bietet, ein positives Selbstverständnis aufrechtzuerhalten (Gallardo et al. 2016: 6). Während „Rassist*innen“ *race* stets betonen, können sich weiße* Antirassist*innen, die sich *colorblind* positionieren, als moralische und

„gute“ Menschen identifizieren. CB bestärkt das Gut/Böse-Narrativ, welches wiederum die widersprüchliche Selbstbeschreibung von Weißen* als „nicht-rassistisch“ fördert. Darüber hinaus berufen sich einige Weiße* in der Diskussion über *race* auf die Idee, CB würde Minderheiten sogar vor Schaden schützen (Babbitt et al. 2016: 55f.). Damit werden nicht nur Rassist*innen zum absoluten Feindbild hochstilisiert, sondern auch *race* selbst, obwohl dies impliziert, dass die zum Teil eigens gewählte und emanzipierte Gruppenidentifikation von Individuen mit ihrer *race* etwas Schlechtes ist. Weiß* als Identitätskonstrukt bleibt weiterhin unbenannt, während *race* erneut negativ besetzt wird – diesmal allerdings auf Basis antirassistischer Argumente.

Als Beispiel für diesen weißen* Antirassismus der individuellen Ebene dient die Debatte innerhalb der BRD um die Eliminierung rassistischer Fremdbeschreibungen aus dem alltäglichen Sprachgebrauch. Der Fokus liegt hierbei auf der Bedeutung der Sprache als Charakteristikum des Rassismus: „Denn gerade mit sprachlichen Ausdrucksformen lassen sich gesellschaftliche und soziale Missstände besonders naturalisieren und damit der alltägliche Rassismus forcieren. Die Sprache trägt somit als kulturelles Merkmal zur Legitimation und Regeneration des alltäglichen Rassismus bei“ (Zuber 2015: 53). Die Umbenennung eines Produktes der Firma Knorr in die „Paprika Sauce ungarischer Art“ trat Mitte des Jahres 2020 eine Debatte um die Verwendung des Z-Wortes¹² los – eine von Stereotypen und Vorurteilen überlagerte Fremdbezeichnung für Sinti*zze und Rom*nja. Weiße* Gegner*innen der Veränderung des alltäglichen Sprachgebrauchs stellen basierend auf dem weißen* Antirassismus die rassistische Konnotation oftmals in Abrede. Vermeintliche sprachliche Traditionen müssten in modernen und antirassistischen Gesellschaften lediglich neu interpretiert werden, da die ursprüngliche Bedeutung den meisten rassistischen Begriffen im alltäglichen Gebrauch nicht länger zugrunde liege. Dabei wird die individuelle Intention auf die Gesamtgesellschaft projiziert und unbewusste Reproduktionsmechanismen durch Sozialisierung und gelernte sprachliche Verhaltensweisen außer Acht gelassen. Das Z-Wort bezeichne demzufolge nicht Sinti*zze und Rom*nja, sondern lediglich eine Soße. Das M-Wort wiederum bezeichne keine schwarze* Person, sondern einen Schaumkuss. CB stellt die These auf: Wer *race* nicht sieht, kann in rassistischen Fremdbezeichnungen auch keinen Anstoß nehmen. CB legitimiert also die Wertneutralität negativ besetzter Begriffe. Allerdings gerät dabei in Vergessenheit, dass diese Worte in tiefgreifende historische Kontexte eingebettet sind,

¹² Rassistische Begriffe werden bewusst nicht verwendet. Diese Arbeit erhebt den Anspruch, auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Rassismus rassistische Sprache nicht zu reproduzieren. Von Stereotypen überlagerte Fremdbeschreibungen für diskriminierte Minderheiten werden daher im Fortlaufenden nicht ausgeschrieben.

die offensichtlich rassistisch sind. Schon bei der Wortschöpfung fungierten rassistische Fremdbezeichnungen als Mittel der Herabwürdigung und Stärkung vorhandener weißer* Machtstrukturen. Auch eine wertneutrale Wiederverwendung der Begriffe reproduziert weiterhin beide Ziele. Faktisch handelt es sich bei derartigen Worten noch immer um verunglimpfende *Fremdbeschreibungen*, denn keine der Bezeichnungen wurde in deutschen Diskursen von den betreffenden Personen als Selbstbeschreibung gewählt oder im Laufe der Jahre angeeignet. Noch immer handelt es sich bei beispielsweise dem Z-Wort oder dem M-Wort um eine von Stereotypen überlagerte Fremdbezeichnung, welche rassistisch aufgeladen ist.¹³ CB als weißer* Antirassismus legitimiert die fortdauernde Verwendung derartiger Begrifflichkeiten, indem die individuelle Intention und das Narrativ des*r Antirassist*in über reproduzierte rassistische Machtstrukturen sowie Bedeutungen hinwegtäuschen sollen und explizit geäußerte Standpunkte legitimierter Vertretungsorgane der betroffenen Minderheitengruppen ignoriert werden. Dadurch, dass sich Menschen als antirassistisch deklarieren oder identifizieren, könne scheinbar Geschichte neuerzählt, Bedeutungen ausgelöscht und Werte umgeschrieben werden. Letztlich wird die Schuld wieder BIPoCs zugewiesen, wenn sie derartige Fremdbezeichnungen ablehnen. Weiße* führen diese Ablehnung nicht auf den eigenen Rassismus zurück, den sie schließlich aufgrund von CB nicht wahrnehmen können, sondern auf die vermeintliche, als überhöht verurteilte, individuelle Sensibilität Einzelner.

Color-evasion illustriert die individuelle Ebene der weißen* antirassistischen Identität treffend. CB als unreflektierter Antirassismus verstärkt das Gut/Böse-Narrativ weißer* Antirassist*innen und reproduziert zeitgleich rassistische Vorurteile sowie Machtstrukturen. Durch die Leugnung von *race* in sozialen Kontexten wird versucht, den Widerspruch zwischen der Selbsterzählung als „nicht-rassistisch“ und der Bewahrung weißer* Privilegien aufzulösen – auf Kosten von BIPoCs.

Power-evasion baut auf der Prämisse auf, dass das Offenbaren rassistischer Vorurteile im 21. Jahrhundert nicht länger politisch korrekt oder gesellschaftlich akzeptabel ist (Neville 2013: 457). Infolgedessen ersetzen verdeckte Formen den alten Rassismus. Die ideologischen

¹³ Der Zentralrat Deutscher Sinti und Roma (2015) erklärte diesbezüglich in einer Stellungnahme: Das Z-Wort „ist eine von Klischees überlagerte Fremdbezeichnung der Mehrheitsgesellschaft, die von den meisten Angehörigen der Minderheit als diskriminierend abgelehnt wird – so haben sich die Sinti und Roma nämlich niemals selbst genannt. Die Durchsetzung der Eigenbezeichnung Sinti und Roma im öffentlichen Diskurs war von Anfang an ein zentrales Anliegen der Bürgerrechtsbewegung, die sich vor allem seit Ende der Siebzigerjahre in der Bundesrepublik formierte. Dadurch sollte zugleich ein Bewusstsein für jene Vorurteilsstrukturen und Ausgrenzungsmechanismen geschaffen werden, die im Stereotyp vom [Z-Wort] ihre Wurzeln haben.“

Grundüberzeugungen persistieren allerdings. Die CBRI bietet einen Rahmen, in welchem zeitgenössischer Rassismus ignoriert werden kann. Die Wahrnehmung rassistischer Strukturen wird durch das Narrativ der Machtvermeidung einer von Rassismus befreiten Gesellschaft vernachlässigt. Neville et al. (2013) formulieren drei Arten, auf welche der Thematisierung grundlegender Machtstrukturen mittels Minimierungs- und Verzerrungsstrategien ausgewichen werden kann: Erstens wird Rassismus lediglich in seiner vergangenen offenkundigen Form anerkannt. Zweitens wird die Aktualität des institutionellen Rassismus verunglimpft. Drittens wird die Existenz weißer* Privilegien nicht eingestanden. Diese drei Formen von *power-evasion* werden im Folgenden jeweils anhand von Beispielen aus bundesrepublikanischen Rassismusdebatten untermauert.

Die erste Dimension von *power-evasion*, laut welcher Rassismus lediglich der Vergangenheit angehört, spiegelt sich im Rassismus-als-Hass-Modell wider (López 2014: 42). CB betont Rassismus in diesem Sinne als diskreten Akt der Bigotterie durch böswillige Individuen. Nach dieser Anschauung ist Rassismus leicht zu erkennen und offenkundig verwerflich. „This model has a deep intuitive resonance, but also a distancing dynamic that makes racism seem remote“ (ebd.: 42). Wird das Hassmodell als alleiniges Verständnis von Rassismus verwendet, erscheint Rassismus in der Gegenwart im Vergleich zur Vergangenheit als vermeintlich weniger intensiv. Rassismus wird demzufolge meist dem Rechtsextremismus gleichgesetzt.

Der zugrundeliegende Extremismusbegriff fördert soziologisch betrachtet die Selbsterzählung einer demokratischen, quasi neutralen gesellschaftlichen Mitte, die frei von rassistischen Ungleichwertigkeitsvorstellungen ist (Klose & Kastner 2016). Allerdings stellt eine zunehmende Zahl empirischer Studien, darunter die Leipziger Autoritarismusstudien (vgl. Brähler & Decker 2018), unter Beweis, dass Rassismus und andere autoritäre Tendenzen in allen Teilen der deutschen Gesellschaft in erheblichem Maße verbreitet sind. Daher sprechen die Autorinnen Bianca Klose und Manja Kasten (2016) bezüglich des schablonenhaften Bildes einer neutralen Mitte von einem „Selbstbetrug“ der Gesellschaft: „[E]in Phantasma, das nicht nur die Herkunft extrem rechter Phänomene und die Diskussion um Ursachen von Ideologien der Ungleichwertigkeit verstellt, sondern dadurch auch nachhaltige Intervention und langfristige Prävention behindert“ (ebd.: 72). So wird Rassismus als gesellschaftliches Randphänomen und Relikt der Vergangenheit definiert und der Umgang mit dem Thema tabuisiert.

Die Verlagerung der Thematik spiegelt sich in der bundesdeutschen Diskussion um den Rasse*begriff wider. Noch immer wird der deutsche Begriff der Rasse* dem

englischsprachigen Verständnis von *race* nicht gerecht. Daher setzten sich einige deutsche Parteien zum Ziel, Rasse* aus der Gesetzgebung zu streichen. 2011 reichte Die Linke einen Gesetzesentwurf ein, um das Wort Rasse* in der deutschen Gesetzgebung und internationalen Dokumenten durch „ethnische Herkunft“ zu ersetzen. 2014 wurde ein erneuter Vorschlag zur Ersetzung von Rasse* unter der Führung der Grünen und der Piratenpartei in das Berliner Parlament eingebracht (Roig 2017: 615). 2020 startete die Bundesregierung eine Debatte zur Abschaffung des Begriffs aus Artikel 3 des Grundgesetzes. Inspiriert wurden die Anti-Rassen*-Kampagnen von internationalen Bewegungen, welche ebenfalls die Streichung von Rasse* aus Gesetzestexten anstreben und sich auf die Forderungen der UNESCO in ihrem „Statement on Race“ aus 1950 stützen (ebd.).

Welche ideologische Konfiguration steckt hinter dem Anti-Rassen*-Diskurs und derartigen symbolischen parlamentarischen Akten? Ohne zu detailliert auf die Frage nach der Performativität von Sprache (vgl. Barskanmaz 2011) einzugehen, gilt es das Argument, der Begriff Rasse* schaffe Rassismus, näher zu analysieren. Schon Miles (2014) erkannte bei seiner Rassismusdefinition an, dass nicht Rasse* den Rassismus produziert, sondern Rassismus den Glauben an die Rasse* verewigt. Rasse* ist das Ergebnis der Rassifizierung in einer rassistischen Welt (Roig 2017: 616). Der Antirassismus muss demnach über die Rasse* hinausgehen, um die Verdinglichung von Rasse* zu vermeiden: „As long as racism exists, thinking beyond race is premature and the social, analytical and legal category ‘race’ cannot be obsolete“ (ebd.). CB vermittelt jedoch die Vorstellung, in der Ära des Post-Rassismus angekommen zu sein. Der Post-Rassismus spiegelt den Glauben wider, dass der Staat aufgrund des Fortschritts im Thema Rassismus keine *race*-bewussten Entscheidungen mehr treffen müsse (ebd.: 617). Die kontinentaleuropäische Version des Post-Rassismus wurde nach dem Holocaust eingeläutet. Die Annahme, das Ende des Nationalsozialismus markiere zugleich das Ende des systemischen Rassismus, erhebt den Holocaust zu einem zufälligen und isolierten Ereignis, ohne Verbindung zu anderen Ideologien und Herrschaftssystemen, wie dem Kolonialismus (ebd.). Die rassistischen Ideologien des Dritten Reichs seien demnach aus einer historischen Leerstelle entstanden. Die selektive Amnesie bezüglich der deutschen kolonialen Vergangenheit¹⁴ trägt zur Tabuisierung der rassistischen Vergangenheit und der Bedeutung von *race* als ideologisches, politisches und soziales Konzept bei. *Race* als anachronistisches Konzept verkennt das Erbe des Kolonialismus und Nationalsozialismus. Der Anti-Rassen*-Diskurs erschafft ein Narrativ, nach welchem es nicht nur illegitim ist, nach *race* zu handeln,

¹⁴ Deutschland erkannte erst 2021 die 1904 bis 1908 begangenen Kolonialverbrechen an den Herero und Nama als Völkermord an (Kynast & Thode 2021).

sondern sogar darüber zu sprechen: „While the retreat from race under post-racialism is authorized by an event which transcends race, colorblindness *aspires* to transcend race“ (ebd.: 617). Doch dies kann gleichbedeutend sein mit dem Beenden einer Diskussion und gesellschaftlichen Auseinandersetzung über Rassismus. Durch die Verleugnung von *race* wird Rassismus in Deutschland lediglich als Randphänomen behandelt, das durch individuelle und feindselige Handlungen charakterisiert wird. Mit seinem Fokus auf rassistische Gewalt und Absicht verschiebt der dominante Diskurs Rassismus an die Ränder der Gesellschaft, nämlich rechtsextremistische politische Gruppierungen. Ebenso wie der Begriff der Rasse* wird Rassismus gemeinhin mit den im Nationalsozialismus begangenen Verbrechen gegen die Menschlichkeit in Verbindung gebracht und nicht als zeitüberdauernde, anpassungsfähige Ideologie struktureller Diskriminierung (ebd.: 623). Zusammenfassend schreibt Emilia Roig diesbezüglich:

„This semantic shift is in line with the removal of the word ‘race’ from German laws and also suggests that there is no continuity between racist ideologies of the past and of the present. It also implies the denial of the existence of structural, institutional, and everyday racism at the core of society, exemplified by the demarcation commonly made between the majority of ‘good’, tolerant and welcoming Germans and a minority ‘bad’, right-extremist, racist Germans [...].“ (ebd.: 624)

Die Verharmlosung rassistischer Diskriminierung bedingt die zweite Dimension von *power-evasion*: obwohl institutioneller Rassismus häufiger vorkommt als rassistische Gewaltverbrechen, wird dieser von der weißen* Mehrheit größtenteils verleugnet, indem sie Macht bei der Definition von Rassismus nicht berücksichtigt (Neville et al. 2013: 458). Institutionelle Diskriminierung schafft rassistische Ungleichheit in der Gesellschaft. Lässt man diese Machtstrukturen bei der Definition von Rassismus außer Acht, dann ist es wahrscheinlicher, dass Einzelpersonen die Schuld für Ungleichheit zugeschoben wird, statt Politik und die Struktur einer Gesellschaft als Problem zu identifizieren. Die Verleugnung institutionellen Rassismus verschiebt die Aktualität des Rassismus in die Vergangenheit. So wird ein Narrativ geschaffen, nach welchem die moderne Gesellschaft Chancengleichheit für alle garantiere. Im Umkehrschluss ist „any failure to achieve [...] therefore the fault of people of color themselves“ (Frankenberg 1993, zitiert nach Gallardo et al. 2016: 6). Empirische Forschungen deuten darauf hin, dass die Verleugnung des institutionellen Rassismus mittels *power-evasion* Ungleichheit in den Bereichen Wohnen, Einkommen, Bildung und Strafjustiz rationalisiert. Hinter CB verbirgt sich oft eine Antipathie gegenüber BIPoCs und eine Rechtfertigung politischer Praxis, die letztlich rassistische Probleme schafft (ebd.: 9).

Wie sich die weiße* antirassistische Identität als kollektive Selbsterzählung, die institutionellen Rassismus verleugnet, auf die politische Praxis auswirken kann, demonstrierte Bundesinnenminister Horst Seehofer (CSU) im Jahr 2020. Angesichts der steigenden Zahl an Polizeiskandalen, wie der NSU-2.0-Drohbriefe und rechtsextremen Chatnachrichten, wurden Forderungen nach einer Studie zu Rassismus in der Polizei gestellt. Seehofer hatte diese allerdings abgelehnt mit der Begründung, *Racial Profiling* durch Polizeibeamt*innen müsse nicht untersucht werden, da es schließlich verboten sei (Thurm 2020). Nach dem Credo „Was es nicht geben darf, gibt es nicht“ stützt sich diese Überzeugung nicht nur auf eine idealisierte, antirassistische Zustandsbeschreibung der deutschen Gesellschaft, sondern auch auf die Rationalisierung des institutionellen Rassismus. Die nun in Auftrag gegebene Studie „Motivation, Einstellung und Gewalt im Alltag von Polizeivollzugsbeamten – MEGAVO“, welche Motivation der Berufswahl, Berufsalltag und Gewalt gegen Polizist*innen untersucht, mag für Weiße*, die das Privileg genießen, kein Opfer rassistischer Polizeigewalt zu werden, nach einem konstruktiven Lösungsansatz klingen (Thurm 2020; Deutsche Hochschule der Polizei o.D.). Die Studie kann durchaus einen Beitrag zur Erforschung von Rassismus unter Polizeibeamt*innen leisten, denn es werden auch Einstellungsmuster der Berufsgruppe erhoben, worunter Einstellungen zu Demokratie und Rechtsextremismus fallen. Doch erneut wird Rassismus ausschließlich mit (Rechts-)Extremismus gleichgesetzt und als Hass-Modell konzipiert. Zudem liefert die Studie keinerlei Erkenntnisse über das tatsächliche Verhalten der Beamt*innen. Die Frage nach der rassistischen Gewalt, die *von* Polizist*innen ausgeht, bleibt unbeantwortet. Seehofer betonte in einem Statement:

„Es wird keine Studie geben, die sich mit Unterstellungen und Vorwürfen gegen die Polizei richtet. Denn die überwältigende Mehrheit von über 99 Prozent der Polizistinnen und Polizisten steht auf dem Boden unseres Grundgesetzes. Sie sind der Grund für die Stabilität unserer Demokratie und unseres Rechtsstaates.“ (Bundesministerium des Inneren, für Bau und Heimat 2020).

Der Innenminister stützt sich hier offensichtlich auf das Narrativ der *power-evasion*: Er erkennt das Vorherrschen institutioneller Diskriminierung nicht an und verharmlost sie als individuelles Fehlverhalten. CB als universalistisch auftretende Form der unreflektierten antirassistischen Identität bildet die Basis dieser Argumentation. Antirassismus als kollektives Ideal der deutschen Gesellschaft ermöglicht als Identifikationsvorlage die Selbsterzählung eines demokratischen Staates, frei von Rassismus zu sein. Im Umkehrschluss wird die Korrektur rassistischer Ungleichheit nicht zum Hauptziel politischer Maßnahmen erhoben, wodurch vorherrschende Macht- und Herrschaftsstrukturen, in welchen systemische Diskriminierung

stattfindet, verschleiert werden. Dementsprechend wird Rassismus durch die verdeckte Aufrechterhaltung des Status quo reproduziert.

Die dritte Dimension der *power-evasion* baut auf dem Narrativ auf, weiße* Menschen erlangten aufgrund ihrer Hautfarbe keine Vorteile. Indem *race* durch CB aus der Diskussion eliminiert wird, werden zugleich die strukturierenden Machtgefüge, die sich hinter der Kategorie verstecken, ausgeblendet. Wer *race* nicht sieht, nimmt seine*ihre eigene *whiteness* nicht wahr und kann folglich auch die damit verbundenen Privilegien nicht erkennen. Dieses Dilemma spiegelt sich in der Diskussion über die Bezeichnung „weiße* Privilegien“ wider.

Zuvor wurde bereits oberflächlich aufgezeigt, dass die Verwendung des Privilegien-Begriffs durchaus problematisch sein kann. Das Verständnis greift oftmals zu kurz und vernachlässigt Rassismus als System, das nicht nur Weiße* privilegiert, sondern auch von Weißen* zum Nutzen der Weißen* geführt wird. Obwohl Privilegien für diese Arbeit als systematischer weißer* Profit definiert wurden, wird zur Veranschaulichung der dritten Dimension der *power-evasion* auf die Privilegien-Debatte nochmals näher eingegangen.

Kritische Rassismusforscher*innen neigen dazu, den Privilegien-Begriff durch Vorherrschaft zu ersetzen, um zufällige Bevorzugung nicht mit systematischer Diskriminierung gleichzusetzen (vgl. Mills 2004). Ein weiterer Aspekt, der konträr dazu dem Diskurs hinzugefügt wird, ist die Auffassung, dass der Begriff eine Art unsichtbares Schutzschild suggeriert, welches Weiße* angeblich vor jeglichem Leid bewahren würde. Während die Bezeichnung weiße* Privilegien auf der einen Seite als zu wenig umfangreich aufgefasst wird, gilt sie auf der anderen Seite als zu extrem. Weiße* Personen neigen im Sinne des letzteren Narrativs dazu, aufgrund eigener Erfahrungen die Zuschreibung von Sonderrechten zurückzuweisen: „Viele weiße Menschen tun sich schwer damit durchzukommen, selbst in Systemen, die von weißen Menschen in Machtpositionen entworfen wurden“ (Oglesby o.D.). Die Betonung weißer* Privilegien würde den täglichen Anstrengungen nicht gerecht, da man sich nicht privilegiert fühle. Durch CB hingegen werden die Widrigkeiten, mit welchen alle Menschen konfrontiert sind, real.

Das Problem liegt hierbei nicht in der Anerkennung individueller Kämpfe im Alltag. Doch die Ablehnung einer Diskussion über Rechte, welche mit *race* in Verbindung stehen, dethematisiert zugleich die in allen gesellschaftlichen Bereichen existente strukturelle und institutionelle Diskriminierung von BIPoCs. Hinzu kommt, dass die Betonung von *race* durch CB als rassistisch angesehen wird. Wenn nun weiße* Privilegien angeprangert werden, neigen

Weißer* dazu, sich selbst als Opfer des Diskurses zu fühlen, da ihre *race* hervorgehoben wird (Collins 2018).

Das Konzept scheint seiner eigenen Konnotation zum Opfer zu fallen. Beide Worte führen zu Gegenreaktionen. Zum einen löst die Betonung von *whiteness* Unbehagen aus: erstens, weil sie als demarkierte Norm kaum hinterfragt wird und zweitens, weil durch CB sämtliche Gespräche über *race* verstummen. Zum anderen scheint das Wort Privilegien einen Zustand zu beschreiben, dem viele Weißer* sich nicht zugehörig sehen, nämlich ein Leben ohne Probleme und Mühen (ebd.).

Die Dethematisierung von *race* und Rassismus durch CB hindert eine klare Analyse weißer* Privilegien in einer strukturell rassistischen Gesellschaft. Indem *power-evasion* *race*-bezogene Privilegien verleugnet, kann institutioneller Diskriminierung nur schwer entgegengewirkt werden. Selbst wenn *whiteness* kein Garant für ein sorgenfreies Leben darstellt, sind es trotz allem BIPOCs, die systematisch in den Bereichen Wohnung, Bildung und Arbeit aufgrund ihrer *race* Ablehnung erfahren (Amnesty International 2017). Der Rassismus durchzieht sämtliche gesellschaftliche Lebensbereiche. Aufgrund von CB werden diese Prozesse und Normen in Institutionen jedoch nicht hinterfragt. CB als rassistischer Diskurs verhindert nicht nur die Anerkennung derartiger Nachteile für BIPOCs, sondern auch die Wahrnehmung weißer* Profits und die Demontage dieser Privilegien.

Zusammengefasst definieren Neville et al. (2013) CBRI als eine dominante rassistische Ideologie, deren Ausprägung sich um zwei miteinander verbundene Dimensionen herum organisiert, nämlich *color*- und *power-evasion*. Diese Weltanschauung dient dazu, rassistische Ungleichheiten in der Gesellschaft zu rechtfertigen und rationalisieren. CBRI wird von Weißer* bewusst oder unbewusst verwendet, um die soziale Hierarchie, von welcher sie eher profitieren als BIPOCs, aufrechtzuerhalten. Zugleich bietet CB als Identitätsnarrativ der individuellen sowie kollektiven Ebene den Schutz der Unschuld: augenscheinlich antirassistische Intentionen, Argumente und Sprache sollen über die Reproduktion rassistischer Machtstrukturen hinwegtäuschen. Die ideologischen Gedanken von CB validieren Haltungen und Handlungen, die andernfalls fragwürdig erscheinen würden.

Durch die Betonung der Ideologie unterscheidet sich der CBRI-Ansatz von vielen Rassismuskonzeptionalisierungen (ebd.: 460). Der Fokus der Autor*innen liegt damit explizit auf der Wandlungs- und Anpassungsfähigkeit verändernder Rassismuseideologien der letzten Jahrzehnte, die sich von offen geäußerten Überzeugungen über gruppenbezogene Minderwertigkeit und Überlegenheit zu verdeckten Wertungen von *race* und Tabuisierung von

Rassismus entwickelt haben. CB als legitimierende Ideologie schafft eine sich selbst stabilisierende Schleife der Rechtfertigung rassistischer Überzeugungen und Praktiken. „In many ways, CBRI serves as a legitimizing ideology because it is designed to deny or minimize institutional racism in our society and as such supports victim-blaming rationalizations to explain potential racial inequalities“ (ebd.: 460). Sobald CB als Identifikationsvorlage zu einem handlungsleitendem und -rechtfertigendem Ideal von Individuen sowie als kollektives Selbstnarrativ instrumentalisiert wird, äußert sie sich als moderne Form des Rassismus. Inwiefern CB eine Ausprägung der weißen* antirassistischen Identität darstellt, ist bei der Analyse dieses Kapitel bereits stellenweise durchgeklungen und wird nun im Anschluss nochmals näher erörtert.

5.2. Colorblindness als kultureller Diskurs: Ideologie und Identität

Nach der Generierung des theoretischen Modells der weißen* antirassistischen Identität wurde die Frage gestellt, wie sich dieser undifferenzierte Antirassismus in der Praxis präsentiert und inwiefern rassistische Machtstrukturen dabei verstärkt werden. Als praktisches Beispiel einer in Rassismus umgewandelten Form des Antirassismus wurde CB diskursanalytisch untersucht. Abschließend wird nun nochmals zusammengefasst, inwiefern CB eine Form der weißen* antirassistischen Identität darstellt. Dafür wird auf die im vierten Kapitel beschriebenen Charakteristika der für diese Arbeit aus der Theorie entwickelten Konzeptionalisierung des antirassistischen Identitätsnarrativs zurückgegriffen

Die Theorie zu CB macht kenntlich, dass sich die meisten Rassismusforscher*innen über CB als dominante Ideologie der Gegenwart einig sind. Obwohl weiterhin konventionelle rassistische Ansichten und Strukturen vertreten sind, werden offene rassistische Diskurse und direkte rassistische Sprache vermieden, um das Stigma des Rassismus zu umgehen (Pérez 2017: 956). Die Forschung zu CB legt nahe, dass der offene Rassismuskurs aus der Öffentlichkeit verschwunden ist, während er sich in privaten Kontexten oder in der Öffentlichkeit kodiert und verdeckt abspielt. Derartige Erkenntnisse zur Wandlungsfähigkeit rassistischer Ideologie üben großen Einfluss auf das zeitgenössische Verständnis von Rassismus aus. CBRI impliziert die Schlussfolgerung, dass sich Menschen allgemein in der Auseinandersetzung mit Rassismus unwohl fühlen und sich daher *colorblind* positionieren. Trotz der Sprache und des Diskurses von CB bleiben Handlungen und Entscheidungen vor allem von Weißen* nachweislich *color*-bewusst (ebd.: 961). Rassistische Diskurse treten, ob verdeckt oder offen, noch immer durch negative Affekte motiviert auf. Ein solcher Widerspruch zwischen Praxis und Worten wird mittels diskursiver Strategien und sozialer Praktiken aufgelöst, die sich an der CBRI orientieren

(ebd.). CB leitet kollektive soziale Vorstellungen von Gleichberechtigung in einer Realität, in der sowohl *race* als auch rassistische Hierarchien die Gesellschaft noch immer strukturieren. Kratzt man an der Oberfläche dieses antirassistischen Narrativs, offenbart sich eine moderne und anpassungsfähige Form des Rassismus.

Bei der Untersuchung rassistischer Diskriminierung muss berücksichtigt werden, wie Individuen ihrer Welt Sinn verleihen und auf welche Art und Weise Handlungen im Dienste unterdrückerischer oder befreiender Praktiken funktionieren können und wiederum materielle Konsequenzen erzeugen (Burke 2017: 859). Auf diese individuelle Subjektivität wurde mittels des CBRI-Rahmens zuvor näher eingegangen. Die Unterscheidung zwischen *color-* und *power-evasion* veranschaulichte die konzeptionelle Trennung des weißen* antirassistischen Identitätsnarrativs in einerseits die individuelle Identifikation mit CB-Idealen und andererseits die Ideologie der CB. Hinter CB verbergen sich implizite ideologische Ausdrücke von Rassismus. Dennoch lohnt es sich, explizite Ausdrücke antirassistischer Ideale, die im Rahmen von CB von Individuen vermutlich aufrichtig artikuliert werden, strikt von rassistischer Intentionalität zu trennen. Somit lässt sich begründen, dass auch hochgeschätzte antirassistische Ideale, wenn sie aktiv als zentraler Teil der Identität und Politik beansprucht werden, dem Rassismus eine Reproduktionsgrundlage bieten.

Paul R. Croll et al. (2017) führen in ihrem Paper „Colorblindness as Identity: Key Determinants, Relations to Ideology, and Implications for Attitudes about Race and Policy“ den Begriff der CB als Identität ein. Sie definieren dieses Konzept als „[...] subjectively meaningful, self-asserted identification with colorblindness“ (ebd.: 866). Ihre Argumentation bauen sie auf der Annahme auf, CB sei inzwischen zu einem expliziten kulturellen Diskurs geworden, der selbstbewusste Ansprüche und spezifische Überzeugungen beinhaltet. Die Beschäftigung mit CBRI müsse dementsprechend über die Theoretisierung abstrakter Ideologien hinausgehen und vielmehr die Funktionsweisen antirassistischer Ideen und Ideale erforschen. Dabei solle der Fokus auf die Fähigkeit weißer* Menschen, widersprüchliche Positionen zu Rassismus, Ungleichheit und weißem* Privileg zu vertreten, gesetzt werden (ebd.: 867).

In der Literatur existiert CB meist als analytische Kategorie oder theoretisches Konstrukt. Mit dem Modell der weißen* antirassistischen Identität kann sie allerdings als soziale Formation erfasst werden (ebd.). Daher wurde CB in den vorangegangenen Kapiteln als subjektive Form der Identifikation analysiert. Als eine Form der Identität wird der antirassistische Grundgedanke von CB selbstbewusst und direkt behauptet – im Gegensatz zu latenten rassistischen Vorurteilen. Diese Ausprägung des Antirassismus stellt einen dominanten

kulturellen Diskurs dar, an welchen sich der Rassismus wiederum anpasst. Die Wechselwirkung zwischen latenter Ideologie und offener Selbstpositionierung ist problematisch, da ihr Zusammenhang meist verborgen bleibt. Durch offene, positive Identifikation gerät aus dem Fokus, dass CB im Dienste des Rassismus und des unreflektierten Weißseins* agieren kann (ebd.). Die empirischen Befunde von Croll et al. weisen darauf hin, dass CB als eine Dimension der Identität existiert. Selbstverständlich wirkt sich dies nicht nur auf die individuelle Subjektivität aus, sondern auch auf CB als kollektiven kulturellen Diskurs (ebd.: 868). CB als Identität basiert auf einer Reihe zugrundeliegender Ideologien, die ironischerweise – aber nicht zufällig – mit den Idealen und Bestrebungen der liberal-demokratischen Gesellschaftstheorie verbunden sind (ebd.). Wird diese Identität unreflektiert zur Handlungsanleitung in der Praxis, wird die Ideologie des Rassismus unter dem Deckmantel antirassistischer Ideen reproduziert. Das heißt, CB als Ideologie bedingt Identitätsnarrative und wirkt wiederum auf die ideologische Dimension des Rassismus.

Der Fokus auf die Rolle von Identitäten schließt damit nicht die Untersuchung von Ideologien aus (Burke 2017: 859). Die Betrachtung der Beziehung zwischen Identitäten und Ideologien ermöglicht, vielfältige Bedeutungen, die mit Antirassismus verbunden sind, zu beleuchten. Diese sind zwar notwendigerweise subjektiv, können allerdings, wie am Beispiel der CB veranschaulicht, im Dienste von kollektiven Idealen mobilisiert werden, welche den Rassismus aufrechterhalten. Ideologien des Rassismus treten nicht fixiert, sondern fließend und sozial kontingent auf (ebd.: 860). Individuelle Subjektivitäten sind tief mit institutionellen Settings verbunden. Die ausführliche Analyse von CB auf sowohl individueller als auch kollektiver Ebene diente in dieser Arbeit dazu, die Rolle des sozialen Kontextes bei der Erforschung von CB-Diskursen zu betonen. Hervorgehoben wurde dabei die komplexe Wechselwirkung zwischen Individuen und Institutionen, welche die materiellen und sozialen Bedingungen formen sowie auch von ihnen geformt werden (ebd.: 861). Die Narrativanalyse des Antirassismus sowie sich anpassender Rassismuskurse verfolgt Dynamiken zwischen dem Selbst und der Gesellschaft aus den sozialen Kontexten heraus, die sie hervorbringen. Demzufolge kann besser verstanden werden, wie Systeme des Rassismus funktionieren und verändert werden können. Erst wenn der Antirassismus als Angriffsfläche des Rassismus identifiziert wird, kann darauf aktiv reagiert werden.

Das Ausblenden des omnipräsenten Rassismus wurde im Rahmen dieser Arbeit als eine Folge der weißen* antirassistischen Identität definiert. Um den Widerspruch zwischen Privilegien und Antirassismus aufzulösen, kann bei Weißen* eine abstrakte Identifikation mit antirassistischen

Werten stattfinden. Dieses normativ verankerte Selbstnarrativ führt auf eine vage Definition des Rassismus zurück und wurde daher zuvor bereits als „unreflektierter Antirassismus“ bezeichnet: „unreflektiert“, da er die Bedeutung des Rassismus nicht hinterfragt und seine Machtstrukturen nicht angreift. Durch die Moralisierung des Antirassismus, wird eine handlungsleitende Identifikationsvorlage geschaffen, welche rassistische Diskriminierung dethematisiert, aufrechterhält und reproduziert. Diese Wirkungszusammenhänge wurden am Beispiel der CB detailliert veranschaulicht.

CB aktiv zu betreiben ist nahezu unmöglich, da Menschen schon früh im Leben beginnen, Unterschiede jeglicher Art wahrzunehmen (Gallardo et al. 2016: 9). Unterschiede nicht zu sehen, ist kein realistisches Ziel im CB-Diskurs. Diese nicht zu werten, kann allerdings durchaus eine legitime antirassistische Strategie darstellen. Nichtsdestotrotz werden aus CB neue Begründungen für rassistische Hierarchien geschlussfolgert. Selbst wenn also die Wertung von *race* nicht explizit mitgedacht wird, so wird sie dennoch weiterhin unterbewusst aufrechterhalten. Die Nichtwahrnehmung von *race* oder Rassismus bietet somit für Weiße* lediglich die Möglichkeit, ein positives Selbstverständnis zu schaffen, welches sie von ihrer Mitverantwortung für Rassismus entlastet. CB schafft ein Narrativ von Neutralität und Objektivität. Sie immunisiert Weiße* gegen Anschuldigungen, rassistisch zu sein und stigmatisiert zugleich die Rolle des*r Rassist*in (Jones 2016: 40). Rassismus wird nicht als strukturell anerkannt, sondern auf böswillige Individuen oder extreme Randgruppen reduziert. Strategisch betriebene CB resultiert aus der Angst vor dem konstruierten Stigma und versucht das Tabu, als Rassist*in zu gelten, zu vermeiden, indem *race* gänzlich dethematisiert wird (Babbitt et al. 2016: 59).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass CB eine intuitiv ansprechende Strategie für Weiße* ist, die in sozialen Interaktionen unvoreingenommen erscheinen wollen. Forschungen weisen allerdings darauf hin, dass CB nachweislich rassistische Vorurteile und somit wechselwirkend auch institutionellen Rassismus verstärkt (ebd.: 60). Damit entlarven Wissenschaftler*innen die Idee, rassistische Reproduktion müsse auf absichtlichen, böswilligen oder politisch konservativen weißen* Akteur*innen beruhen (Mueller 2017: 221). Imani Perry zum Beispiel entwickelte das Konzept der „post-intentionality“, um das Primat des unbewussten Vertrauens seitens Weißer* auf normativ rassistische kulturelle Praktiken zu betonen (Perry 2011, zitiert nach Mueller 2017: 221). Barbara Trepagnier nimmt die „wohlmeinenden“ liberalen und progressiven Weißen* in den Fokus und argumentiert, dass sie trotz „guter“ Absichten in der Praxis apathisch bleiben, „[because they] are neither well informed about the historical and cultural impact of racism . . . nor clear about what is racist“

(Trepagnier 2010, zitiert nach Mueller 2017: 221). Der „Post-Intentionalismus“ sowie die Apathie liberaler und progressiver Weißen* bilden die Kerncharakteristika der weißen* antirassistischen Identität. Diese Merkmale sind ebenfalls in der Erscheinungsform des weißen* Antirassismus als CB vorzufinden.

Die Analyse lässt darauf schließen, dass das Bewusstsein von Weißen* für die Probleme des Rassismus nicht zwangsläufig antirassistisch ist und keine gegenläufige Praxis begünstigt (ebd.: 234). Der Fokus auf den Identifikationsprozess markiert die Rolle der Weißen* bei der Aufrechterhaltung der kulturellen Werkzeuge von CB. Zudem enthüllt eine Analyse antirassistischer Identitätsnarrative die Mittel, mit welchen Weiße* neue Diskurse schaffen, um Herrschaft zu mystifizieren und rassistische Reproduktionsmechanismen handhabbar zu machen. Mittels CB wird eine Ignoranz aufrechterhalten, die gegenwärtige strukturelle Mechanismen weißer* Vorherrschaft verschleiern:

„In this sense, contemporary whites are not so different from everyday whites in former eras. As previous generations who performed everyday racism while maintaining their personal and corporate morality, whites today utilize ways of knowing that mystify the racial mechanisms of their era, in a society perpetually organized around preserving white power and privilege. Indeed, this instability and evolution in everyday practices and discourse at the surface level stabilizes the deep structures of historical white supremacy.“
(ebd.)

In dieser Arbeit wurde bereits erwähnt, dass die Konzeptionalisierung von Rassismus als eine Binarität von „Gut“ und „Böse“ ein zentrales Problem der weißen* antirassistischen Identität darstellt. Die Gefahren einer identitätsbasierten Moralisierung spiegeln sich auch in der CBRI wider. Der Anti-*race*-Diskurs macht nicht Rassismus, sondern *race* zum Ausgangspunkt der Debatte. Die Verdrängung des *race*-Begriffs – so gut gemeint sie auch erscheinen mag – verdeckt eine tiefliegende Irritation gegenüber *race*, welche die Zentralität von *race* und Rassismus für die soziale Realität Deutschlands verschleiern (Roig 2017: 626). Auch wenn der Neorassismus der Gegenwart als „Rassismus ohne Rassen“ (Hall 1989a: 917) auftritt, heißt dies nicht, dass *race* ignoriert werden kann. *Race* als soziale Konstruktion strukturiert noch immer das Handeln und Denken moderner Gesellschaften. Sie übersteigt lediglich das alte Verständnis biologischer Rassen* und schließt zunehmend konstruierte, abstrakt kulturelle Charakteristika mit ein. Aus der weißen* antirassistischen Identität des Neorassismus resultiert vielmehr ein Rassismus ohne Rassist*innen.

Der Kampf gegen Rassismus ist von abstrakten Idealen der Gleichheit motiviert in einer Gesellschaft struktureller rassistischer Ungleichheit. Institutioneller Rassismus und die Frage

nach systemischer Ungleichheit werden aufgrund des *race*-Begriffs nicht in Betracht gezogen. Diese Dethematisierung impliziert eine ambivalente Antidiskriminierungspolitik und führt zur Neutralisierung antirassistischer Politik. Vermeidet man eine Debatte über *race* als rechtliche und soziologische Kategorie, wird es unmöglich, über *whiteness* und strukturelle Benachteiligung zu sprechen (Roig 2017: 626). Die Frage nach CB ist weit davon entfernt, nur rhetorisch zu sein, sondern offenbart die der Debatte innewohnenden Widersprüche (ebd.).

Das Aufzeigen von Rassismus ist weder rassistisch noch erhöht es rassistische Spannungen. CB als Identität und Ideologie verstärkt ausschließlich die Bequemlichkeit von Weißen*, die eine Diskussion über *race* und ihre sozialen Implikationen vermeiden wollen. Die Behauptung, Diskussionen über *race* und Rassismus verursachten rassistische Probleme, bietet Menschen und Institutionen eine bequeme Begründung, um Politik und Praktiken nicht zu untersuchen, die absichtlich oder unabsichtlich Ungleichheiten schaffen (Gallardo et al. 2016: 10). CB als Form der weißen* antirassistischen Identität stärkt somit den rassistischen Status quo.

6. Schluss

„[W]ir [können] nicht unkritisch an die mangelhaften Sprachen und Praktiken der Politik und ihrer konkurrierenden Deutungs- und Problemlösungstraditionen aus dem Erbe der Aufklärung anschließen [...], als ob diese umfassend, universell und legitim wären und lediglich der inneren Klärung, Analyse, Theoriebildung und Reform bedürften. Wenn wir eine politische Philosophie entwickeln wollen, die die spezifischen heute herrschenden Unterdrückungsmechanismen zu Tage fördert, dann müssen wir eine aufklärerisch kritische ‚Haltung‘ einnehmen und nicht eine Doktrin vertreten; wir müssen eine Haltung einnehmen, die zweifelhafte Aspekte der herrschenden Praktiken und Problematisierungsformen der Politik überprüfen und zu Gunsten eines besseren Ansatzes im Umgang mit den tatsächlichen Praktiken reformieren kann.“ (Tully 2003: 8)

Diese Arbeit widmete sich der Untersuchung rassistischer und antirassistischer Identitätsnarrative im deutschen Diskurs. Gefragt wurde, welche Identitätsnarrative der Antirassismus in Wechselwirkung zum zeitgenössischen Rassismus erzeugt. Die Kritik an der Theorie und Praxis des Antirassismus veranschaulichte, dass das Verstehen politischer Konzepte oder Probleme nicht mittels einer theoretischen Entdeckung allgemeiner Regeln zu erreichen ist (ebd.: 13). Sowohl im Rassismus als auch im Antirassismus ist keine Erklärung endgültig. Durch die Teilnahme am Diskurs werden fortlaufend neue Bedeutungen konstruiert, Identitätsnarrative erschaffen und Regeln neubeschrieben. Ziel der Arbeit war es, die wechselseitige Anpassung der Diskurse und Narrative zu untersuchen.

Dafür wurde mit der begrifflichen Eingrenzung und theoretischen Fundierung des Rassismus und der Hervorhebung seiner Vielschichtigkeit begonnen. Aus der Analyse von Macht- und Herrschaftskonstruktionen sowie von gesellschaftlichen Identitätskonflikten resultierte eine Synthese enger und weiter Rassismusdefinitionen. So wurde auf der einen Seite der kulturalistisch argumentierende Neorassismus in die Definition aufgenommen, während auf der anderen Seite weitere Ausschließungspraktiken, wie Sexismus, Antisemitismus und Nationalismus, vom Rassismus abgegrenzt wurden. Zudem baute die Arbeit auf der Annahme auf, der Rassismus liege als Ideologie vor und sei ein fundamentales Prinzip moderner Gesellschaften. Stabile ideologische Inhalte überdauern nun schon viele Jahrzehnten und passen sich hegemonialen Diskursen an. Homogenisierende Gruppenkonstruktionen entlang biologistischer oder kulturalistischer Merkmale und die Wertung sowie Naturalisierung der Differenzen stellen dabei stabile Eigenschaften rassistischer Ideologien dar. Rassismus ist nicht nur als individuelles Vorurteil im Alltagsbewusstsein verankert, sondern strukturiert soziale Wirklichkeit und naturalisiert zielgerichtet soziale Verhältnisse. Als hybride Arbeitsdefinition wurde daher die Theorie zur relativen Autonomie ideologischer Konstruktionen gewählt. In diesem Sinne gilt Rassismus als zentrales strukturierendes Prinzip der Gesellschaft.

Aus der Erkenntnis, bei Rassismus handle es sich nicht um ein singuläres Phänomen, sondern um verschiedene Rassismen, stellte sich im Anschluss die Frage, welche Rolle die Wandlungsfähigkeit und Vielschichtigkeit des Rassismus in antirassistischen Diskursen spielt. Dabei wurde die These aufgestellt, dass eine einzige Ausprägung des Antirassismus nicht zwingend das adäquate Gegenteil von Rassismus darstellt. Besonders Taguieff wies auf das schwierige Verhältnis zwischen Universalismus und Partikularismus hin. Daraus kann sich ein unreflektiert handelnder und analysierender Antirassismus entwickeln, der als Ideologie zu einer Umkehrung von Polemik führt und eine zielgerichtete Bekämpfung des Rassismus erschwert.

Das Problem der Pluralität und Unreflektiertheit des Antirassismus veranlasste diese Arbeit zur Konzeptionalisierung eines theoretischen Modells, das die Aufrechterhaltung des rassistischen Status quo bei gleichzeitiger Propagierung antirassistischer Ideale erklärt. Auf die Frage, wie es Weißen* möglich ist, den omnipräsenten Rassismus als Widerspruch der Moderne aus ihrem Bewusstsein auszublenden und ihre Definition von Rassismus auf ein Minimum zu beschränken, antwortete diese Arbeit mit der weißen* antirassistischen Identität als Erklärungsansatz. Die Idee des weißen* Antirassismus knüpfte an Taguieffs Theorie eines unreflektierten Antirassismus, der im Diskurs zwischen Gut und Böse unterscheidet, an. Die Kritik am unreflektierten Antirassismus ließ darauf schließen, dass dieser von Weißen* als

Identifikationsvorlage genutzt werden kann. Damit wurde gezeigt, dass die moralische Ächtung des Rassismus Identitätszuweisungen beeinflusst und vereinfachte Rassismusverständnisse hervorruft. Das in dieser Arbeit formulierte Identitätsverständnis stand dabei in enger Verbindung zu den postkolonialen Theorien, besonders zu den CWS.

Auf Grundlage dieses theoretischen Modells wurde ein mögliches Beispiel der weißen* antirassistischen Identität näher untersucht: Das Konzept der CB wurde als eine Ausprägung der weißen* antirassistischen Identität betrachtet. Im Zuge dessen wurde deutlich, dass CB als ursprünglich antirassistische Strategie den rassistischen Status quo aufrechterhält und somit eine Form der weißen* antirassistischen Identität konzipiert. Auf individueller Ebene wird ein Narrativ geschaffen, mittels dessen sich Weiße* als nicht-rassistisch inszenieren können. Das kollektivverfasste Narrativ des weißen* Antirassismus erzählt demgegenüber die gesamte Gesellschaft sowie ihre Institutionen als von Rassismus befreit. Um den Widerspruch zwischen Privilegien und Antirassismus aufzulösen, kann bei Weißen* eine abstrakte Identifikation mit antirassistischen Werten stattfinden. Doch das Bewusstsein von Weißen* für die Probleme des Rassismus ist nicht zwangsläufig antirassistisch und begünstigt keine gegenläufige Praxis.

Selbstverständlich stellt CB lediglich ein Beispiel für sich wechselseitig beeinflussende rassistische und antirassistische Diskurse dar. Die Reaktion auf den CB-Rassismus müsste sich wiederum partikularistisch äußern, um die Dethematisierung von *race* umzukehren. Doch auch hier droht der Antirassismus erneut in alte rassistische Muster zu verfallen. Ziel der Arbeit war es daher, nicht einfach eine neue und unbewusste Form des Rassismus nachzuweisen. Dass dieser zunehmend verdeckt agiert, ist inzwischen wissenschaftlich umfangreich beleuchtet worden (vgl. Bonilla-Silva 2014). Im Fokus stand vielmehr die Betonung und Veranschaulichung der Wandlungsfähigkeit des Rassismus, welche dazu führen kann, dass sich der Rassismus an die dominanten antirassistischen Diskurse anpasst, weshalb der Antirassismus wiederum eine Gratwanderung zwischen Rassismusreproduktion und Lösungsstrategien vollziehen muss. CB diene demnach lediglich als ein mögliches Beispiel für die Stärkung rassistischer Strukturen trotz antirassistischer Intentionen. Eines der gravierendsten Probleme des zeitgenössischen Rassismus liegt folglich darin, dass er sich als sein Gegenteil tarnt.

Die Kritik an den angewandten Konzepten und Begriffen wurde im Laufe dieser Arbeit stets diskutiert. Es wurde versucht, subjektive Wertungen durch die ausführliche Abwägung einer Vielzahl an Argumenten zu vermeiden. Dennoch muss man sich letzten Endes bei identitätspolitischen Themen vermutlich immer eine graduelle Voreingenommenheit eingestehen. Allein die angewandte Rassismusdefinition oder der Bezug auf postkoloniale Theorien determinierten in dieser Arbeit das Spektrum an diskutierten Argumenten. Beim

Thema Identitätspolitik kann theoretische jede Aussage von der politischen Gegenseite wertend und emotionalisiert gelesen werden. So wird zum Beispiel die Bekämpfung von Sexismus und Rassismus auf die einleitend zitierte Plattitüde vom „Aufstand gegen den alten weißen Mann“ (Becker et al. 2021) reduziert. Doch auch wenn diese Arbeit in gewissen Punkten befangen zu sein scheint, galt dennoch der Anspruch, jeglichen polemischen Charakter aus der angeregten Debatte zu exkludieren. Öffnet man sich den aufgestellten Grundannahmen, so wird der argumentative Zusammenhang zwischen Rassismus, *whiteness*, Identität und Antirassismus – veranschaulicht am Modell der weißen* antirassistischen Identität – deutlich.

Die Verbindung zwischen Antirassismus und Rassismus aufzudecken diene der Offenlegung all jener Stellen, an welchen antirassistische Strategien ansetzen müssen, um Rassismus zu bekämpfen: „Strategien und Politik des Antirassismus, die nicht versuchen, in diese tieferen und grundlegend widersprüchlichen Schichten des Rassismus hinabzusteigen, werden scheitern, weil sie sich auf die Oberflächenstruktur einer ausschließlich auf das Rationale zielenden Politik beschränken“ (Hall 1989a: 921). Da sich die Ideologie des Rassismus stets weiterentwickelt und an dominante Diskurse anpasst, muss der akademische Diskurs in einem anhaltenden Aushandlungs- und Reflexionsprozess verbleiben, anstatt still zu stehen. Auch aktivistische Bewegungen müssen kritisch hinterfragt, aktualisiert, reflektiert und angepasst werden, um ihrem antirassistischen Ziel gerecht zu werden. Diese Arbeit diskreditiert keinesfalls antirassistische Bemühungen, plädiert allerdings gegen eine Idealisierung des Antirassismus. Das Ideal, eine nicht-rassistische Gesellschaft zu schaffen, kann und sollte zwar durchaus zur Wert- und Handlungsgrundlage erhoben werden. Doch *eine* Gegenstrategie zum einzig wahren und effektiven Ideal hochzustilisieren, eröffnet dem Rassismus neue Anknüpfungsmöglichkeiten.

Diese Arbeit fragt nicht, welche antirassistische Strategie am zielführendsten ist. Aus der Kritik an dem Konzept der CB wurde zwar deutlich, dass die Betonung von *race* durchaus sinnvoll ist, um rassistisch konstruierter Ungleichheit entgegenzuwirken. Allerdings bedeutet dies nicht, dass partikularistische Strategien die Lösung des Rassismus per se darstellen. In dieser Arbeit ging es niemals nur um die Frage, ob man Vielfalt zelebrieren oder soziale Ungleichheiten problematisieren sollte. Der Fokus lag auf der Kritik an einem Antirassismus, der eben dieses „entweder – oder“ Szenario erzeugt. CB ist nur ein Beispiel von vielen, welches veranschaulicht, dass es weder den einen Rassismus noch den einen Antirassismus im Singular gibt. Nicht immer gelingt es Gegenstrategien, angemessen auf die Wandlungsfähigkeit der rassistischen Ideologie zu reagieren. Die weiße* antirassistische Identität kann als eines der vielen Probleme des Antirassismus klassifiziert werden.

Der Antirassismus hat noch einen weiten Weg vor sich. Rassistische Ideologie agiert tückisch und tendiert zunehmend dazu, ihre Intention zu verstecken. Rassismus muss erkannt werden, um erfolgreich bekämpft zu werden. Die einzige Antwort, die diese Arbeit abschließend auf die Frage „Vielfalt feiern oder soziale Ungleichheiten problematisieren?“ (Frieß et al. 2020: 8) geben kann, ist: Beides. Und noch viel mehr.

Literaturverzeichnis

- Alexander, E. C. (2017). Don't Know or Won't Say? Exploring How Colorblind Norms Shape Item Nonresponse in Social Surveys. *Sociology of Race and Ethnicity* 4(3): 417-433.
- Allport, G.W (1971). *Die Natur des Vorurteils*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Amnesty International (2017). *Wir nehmen Rassismus persönlich* (2. Auflage). Abgerufen am 16. Juli 2021 von: <https://www.amnesty.de/sites/default/files/2018-03/Amnesty-Broschuere-Alltagsrassismus-Maerz2017.pdf>
- Anderson, B. (2006 [1983]). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (3. Auflage). London [u.a.]: Verso.
- Anthias, F. & Yuval-Davis, N. (1992). *Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour, and class and the anti-racist struggle*. London: Routledge.
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2020). *Rassistische Diskriminierung auf dem Wohnungsmarkt. Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage*. Abgerufen am 02. Juni 2021 von: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Umfragen/umfrage_rass_diskr_auf_dem_wohnungsmarkt.pdf?__blob=publicationFile&v=4
- Arndt, S. (2011). Rassismus. In N. Ofuatey-Alazard (Hg.), *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast-Verlag: 37-43.
- Autorengruppe Bildungsberichterstattung (2016). *Bildung in Deutschland 2016. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Bildung und Migration*. Abgerufen am 02. Juni 2021 von: <https://www.bildungsbericht.de/de/bildungsberichte-seit-2006/bildungsbericht-2016/pdf-bildungsbericht-2016/bildungsbericht-2016>
- Babbitt, L. G., Toosi, N. R. & Sommers, S. R. (2016). A broad and insidious appeal: Unpacking the Reasons for endorsing racial color blindness. In H. A. Neville, M. E. Gallardo, & D. W. Sue (Hg.), *The Myth of Racial Color Blindness: Manifestations, Dynamics, and Impact*. Washington DC: American Psychological Association: 53-68.
- Balibar, É. & Wallerstein, I. (Hg.) (1990). *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg [u.a.]: Argument.
- Balibar, É. (1993). *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg: Argument.
- Barskanmaz, C. (2011). Rasse – Unwort des Antidiskriminierungsrechts? *Kritische Justiz* 44(4): 382-389.
- Baumann, Z. (1995). *Modernity and the Holocaust* (3. Auflage). Ithaka NY: Cornell University Press.
- Bechhaus-Gerst, M. (2018). »Wir haben das immer so gesagt« oder: Wann endet die weiße Hegemonie?. *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 12(2): 196-199.
- Becker, T., von Cranach, X., Duhm, L., Oehmke, P., Schaible, T. & Thöne, E. (09. Juli 2021). Aufstand gegen den alten weißen Mann. Spaltet Identitätspolitik die Gesellschaft? *Der Spiegel*. Abgerufen am 20. Juli 2021 von: <https://www.spiegel.de/kultur/identitaetspolitik-macht-sie-deutschland-gerechter-oder-spaltet-sie-die-gesellschaft-a-7dcccc67-0002-0001-0000-000178306360>
- Bonilla-Silva, E. (2014). *Racism without racists: Colorblind racism and the persistence of racial inequality in the United States* (4. Auflage). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Bonnett, A. (2000). *Anti-racism*. London [u.a.]: Routledge.
- Brähler, E., Decker, O. & Kiess, J. (2016). *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland* (2. Auflage). Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Brähler, E. & Decker, O. (2018). *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Broden, A. & Mecheril, P. (Hg.) (2010). *Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Bulmer, M. & Solomos, J. (2018). Why do we still talk about race today?, *Ethnic and Racial Studies*, 41(6): 997-1013. <https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1435897>
- Bundesministerium des Inneren, für Bau und Heimat (20. Oktober 2020). Seehofer: "Keine Rassismus-Studie in der Polizei". Abgerufen am 02. Juli 2021 von: <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2020/10/keine-studie-rechtsextremismus-polizei.html>
- Burke, M. A. (2017). Colorblind Racism: Identities, Ideologies, and Shifting Subjectivities. *Sociological Perspectives* 60(5): 857-865.

- Cavalli-Sforza, L. L. (1999). *Gene, Völker und Sprachen. Die biologischen Grundlagen unserer Zivilisation*. München [u.a.]: Hanser.
- Claussen, Detlev (1994). *Was heisst Rassismus?* (3. Auflage). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Collins, C. (2018). What Is White Privilege, Really? Recognizing white privilege begins with truly understanding the term itself. *Learning for Justice No. 60*. Abgerufen am 18. Juli 2021 von: <https://www.learningforjustice.org/magazine/fall-2018/what-is-white-privilege-really>
- Correll, J., Park, B. & Smith, J. A. (2008). Situations colorblind and multicultural prejudice reduction strategies in high-conflict. *Group Processes & Intergroup Relations 11*(4): 471-491.
- Croll, P. R., Gerteis, J., Hartmann, D., Larson, R. & Manning, A. (2017). Colorblindness as Identity: Key Determinants, Relations to Ideology, and Implications for Attitudes about Race and Policy. *Sociological Perspectives 60*(5): 866-888.
- Dei, G. J. S. (2005). *Critical Issues in Anti-racist Research Methodologies*. New York: Lang: 1-27.
- Delitz, H. (2018). *Kollektive Identitäten*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Deutsche Hochschule der Polizei (o.D.). *Polizeistudie – MEGAVO*. Abgerufen am 02. Juli 2021 von: <https://www.polizeistudie.de>
- DiAngelo, R. (2018). *White Fragility. Why it's so hard for White People to talk about Racism*. Boston: Beacon Press.
- Dietze, G. (2009). Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren Hegemonialer Selbstreflexion. In M. Tißberger, G. Dietze, D. Hrzán & J. Husmann-Kastein (Hg.), *Weiß-Weißsein-Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Critical Studies on Gender and Racism* (2. Auflage). Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Douglas, K. M., Murga, A. L. & Sáenz, R. (2015). Immigration in the Era of Color-Blind Racism. *American Behavioral Scientist 59*(11), 1429-1451.
- Du Bois, W. E. B. (2007 [1903]). *The Souls of Black Folk: The Oxford W. E. B. du Bois*. Oxford: University Press.
- Dyer, R. (1997). *White*. New York [u.a.]: Routledge.
- Eagleton, T. (1993). *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart [u.a.]: Metzler.
- Essed, P. (1991). Die Niederländer als Alltagsproblem – Einige Anmerkungen zum Charakter des Weißen Rassismus. In P. Essed, H. Essinger & C. Mullard (Hg.), *Antirassistische Erziehung: Grundlagen und Überlegungen für eine antirassistische Erziehungstheorie*. Felsberg: Migro: 11-45.
- Festinger, L. (1978). *Theorie der kognitiven Dissonanz* (3. Auflage). Bern: Hogrefe AG.
- Flood, C. (1997). Pierre-André Taguieff and the Dilemmas of Antiracism. *L'Esprit Créateur 37*(2): 68-78.
- Frieß, W., Mucha, A. & Rastetter, D. (Hg.) (2020). *Diversity Management und seine Kontexte Celebrate Diversity?!* Berlin [u.a.]: Barbara Budrich.
- Gallardo, M. E., Neville, H. A. & Sue, D. W. (2016). Introduction: Has the United States Really Moved Beyond Race? In H. A. Neville, M. E. Gallardo, & D. W. Sue (Hg.), *The Myth of Racial Color Blindness: Manifestations, Dynamics, and Impact*. Washington DC: American Psychological Association: 3-21.
- Gellner, E. (2006). *Nations and nationalism* (2. Auflage). Oxford [u.a.]: Blackwell.
- Geulen, C. (2018). Der Rassenbegriff. Ein kurzer Abriss. In N. Foroutan, C. Geulen, S. Illmer, K. Vogel & S. Wernsing (Hg.), *Das Phantom «Rasse». Zur Geschichte und Wirkungsmacht von Rassismus. Schriften des deutschen Hygiene-Museums Dresden* (Band 13). Wien [u.a.]: Böhlau: 23-32.
- Hall, S. (1989a). Rassismus als ideologischer Diskurs. Das Argument. *Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, 31*(178): 913-921.
- Hall S. (1989b). *Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften*. Hamburg [u.a.]: Argument.
- Hall, S. (1994). Rassismus und kulturelle Identität. *Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument.
- Hall, S. (1996). The Question of Cultural Identity. In Ders., D. Held, D. Hubert, & K. Thompson (Hg.), *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers: 596-632.
- Hall, S. (2000). *Representation. Cultural Representations and signifying practices*. London [u.a.]: Sage Publications.

- Hess, S. & Linder, A. (1997). *Antirassistische Identitäten in Bewegung* (Band 7). Tübingen: edition diskord.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (2011). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (20. Auflage). Fischer: Frankfurt a. M.
- Hund, W. D. (2006). *Ungleichheit und Untermenschen. Perspektiven des Rassismus*. Diskussionspapier zum Workshop »Konjunkturen von Rassismus« beim Kongreß »Ungleichheit als Programm« des Bundes demokratischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler. Frankfurt.
- Hund, Wulf D. (2017). *Wie die Deutschen weiss wurden. Kleine (Heimat)Geschichte des Rassismus*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- IAA [Internationales Arbeitsamt] (2017). *Arbeitsmigration im Wandel: Die damit verbundenen Ordnungspolitischen Herausforderungen angehen*. Abgerufen am 10. Juli 2021 von: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---relconf/documents/meetingdocument/wcms_550537.pdf
- ILO [Internationale Arbeitsorganisation] (01. März 2017). *Hintergrund: Entwicklung der globalen Arbeitsmigration und das Engagement der ILO*. Abgerufen am 02. Juni 2021 von: https://www.ilo.org/berlin/arbeitsfelder/migration/WCMS_545974/lang--de/index.htm
- Jones, J. M. (2016). The color-blind racial approach: Does race really matter?. In H. A. Neville, M. E. Gallardo, & D. W. Sue (Hg.), *The Myth of Racial Color Blindness: Manifestations, Dynamics, and Impact*. Washington DC: American Psychological Association: 39-52.
- Jullien, F. (2018). *Es gibt keine kulturelle Identität* (4. Auflage). Berlin: Suhrkamp.
- Kalpaka, A. & Rätzzel, N. (2017). Wirkungsweisen von Rassismus und Ethnozentrismus. In A. Kalpaka, N. Rätzzel & K. Weber (Hg.), *Rassismus. Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein*. Hamburg: Argument: 40-157.
- Kastner, J. & Susemichal L. (2020). *Identitätspolitiken. Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken* (2. Auflage). Münster: UNRAST-Verlag.
- Klinger, C. & Knapp, G. (2005). Achsen der Ungleichheit - Achsen der Differenz: Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, »Rasse«/ Ethnizität. *Transit Europäische Revue* (29): 72-95.
- Koester, E. (17. Juni 2021). Identitätsgeschrei. *Der Freitag*, Nr. 24: 6-7.
- Klose, B. & Kasten, M. (2016). Die Verschiebung des Problems. Wie die Extremismustheorie Rassismus verharmlost. In M. Detzner, A. Drücker & S. Seng (Hg.), *Rassismuskritik. Versuch einer Bilanz über Fehlschläge, Weiterentwicklungen, Erfolge und Hoffnungen*. Düsseldorf: 71-75.
- Koller, C. (2009). *Rassismus*. Paderborn: Schöningh.
- Kynast, A. & Thode, K. (27. Mai 2021). Deutsche Kolonialvergangenheit. Namibia: Deutschland erkennt Völkermord an. *ZDF*. Abgerufen am 15. Juli 2021 von: <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/deutschland-namibia-herero-voelkermord-100.html>
- Lilla, M. (2017). *The Once and Future Liberal. After Identity Politics*. New York: Harper.
- Luke, D. (2015). Race vs. Class: Is the Market Colorblind?, *disClosure: A Journal of Social Theory* 24(3): 24-42.
- López, I. H. (2014). *Dog Whistle Politics. How Coded Racial Appeals Have Reinvented Racism and Wrecked the Middle Class*. New York: Oxford University Press.
- Macintosh, P. ([1989] 2019). White Privilege. Unpacking the Invisible Knapsack. In Dies. (Hg.), *On Privilege, Fraudulence, and Teaching as Learning. Selected Essays 1981-2019*. London: Routledge: 29-34.
- Marz, U. (2020). *Kritik des Rassismus. Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- McVeigh, R. (2004). Structured ignorance and organized racism in the United States. *Social Forces* 82(3): 395-936.
- Melber, H. (1992). *Der Weißheit letzter Schluß. Rassismus und Kolonialismus*. Frankfurt a. M.: Brandes und Apsel.
- Memmi, A. (1992). *Rassismus*. Frankfurt am Main: Hain.
- Mendelberg, T. (2001). *The race card: Campaign strategy, implicit messages, and the norm of equality*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Miles, R. (2014). *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs* (4. Auflage). Hamburg: Argument.
- Miles, R. (2000). Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus. In N. Rätzzel (Hg.), *Theorien über Rassismus*. Hamburg: Argument. 17-34.

- Mills, C. W. (2004). Racial Exploitation and the Wages of Whiteness. In G. Yancy (Hg.), *What white looks like. African-american philosophers on the whiteness question*. New York [u.a.]: Routledge: 25-54.
- Moses, D. A. (2008). The fate of Blacks and Jews: a response to Jeffrey Herf. *Journal of Genocide Research*, 10(2): 269-287. <https://doi.org/10.1080/14623520802065503>
- Rauschenberger, K. & Konitzer, W. (Hg.) (2015). *Antisemitismus und andere Feindseligkeiten. Interaktionen von Ressentiments*. Frankfurt [u.a.]: Campus Verlag.
- Mueller, J. C. (2017). Producing Colorblindness: Everyday Mechanisms of White Ignorance. *Social Problems* 64(2): 219-238.
- Müller, J. (2019): "Das wahre Volk" gegen alle anderen. Rechtspopulismus als Identitätspolitik. *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Abgerufen am 20. Juli 2021 von: <https://www.bpb.de/apuz/286506/das-wahre-volk-gegen-alle-anderen-rechtspopulismus-als-identitaetspolitik?p=all>
- Neville, H. A., Awad, G. H., Bluemel J., Brooks, J. E., Flores, M. P. (2013). Color-Blind Racial Ideology Theory, Training, and Measurement Implications in Psychology. *The American Psychologist* 68(6): 455-466.
- Niethammer, L. (2000). *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Oglesby, L. (o.D.). Was ist weißes Privileg? *ywca*. Abgerufen am 16. Juli 2021 von: <https://www.ywcampus.org/all-our-voices-blog/white-privilege-101/?lang=de>
- Omi, M. & Winant, H. (2009). Thinking through Race and Racism. *Contemporary Sociology* 38(2):121–25.
- Pérez, R. (2017). Racism without Hatred? Racist Humor and the Myth of “Color-blindness”. *Sociological Perspectives* 60(5): 956-974.
- Pierce, J. L. (2012). *Racing for Innocence. Whiteness, Gender, and the Backlash Against Affirmative Action*. Stanford: Stanford University Press.
- Plümecke, T. (2013). *Rasse in der Ära der Genetik*. Bielefeld: transcript-Verlag.
- Ransiek, A. (2019). *Rassismus in Deutschland. Eine macht-reflexive, biographietheoretische und diskursanalytische Studie*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-24056-1>
- Roig, E. (2017). Uttering “race” in colorblind France and post-racial Germany. In K. Fereidooni & M. El (Hg.), *Rassismuskritik und Widerstandsformen*. Wiesbaden: Springer VS: 613-627.
- Said, E. W. (2003 [1978]). *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Scherr, Albert (2017). Rassismus, Post-Rassismus und Nationalismus. Erfordernisse einer differenzierten Kritik. *Peripherie*, 37(2): 232-249.
- Scherschel, K. (2006). *Rassismus als flexible symbolische Ressource. Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren*. transcript: Bielefeld.
- Shohat, E. & Stam, R. (2012). *Race in translation. Culture wars around the postcolonial atlantic*. New York: NY University Press.
- Solomos, J. (1987). Rasse, Klasse und Staat: eine kritische Betrachtung der marxistischen Konzepte Von Rasse und Rassismus in der englischen Debatte. *Widerspruch: Beiträge zu sozialistischer Politik* 7(13): 59-74.
- Solomos, J. (2002). Making sense of Racism: Aktuelle politische Debatten und Realitäten. In A. Demirović (Hg.), *Konjunkturen des Rassismus*. Münster: Verl. Westfälisches Dampfboot: 157-172.
- Sullivan, S. (2014). *Good White People. The Problem with Middle-Class White Anti-Racism*, Albany (NY): SUNY Press.
- Supik, L. (2005). *Dezentrierte Positionierung: Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Taguieff, P. (1991). Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus. In U. Bielefeld (Hg.), *Das Eigene und das Fremde*. Hamburg: Junius: 221-269.
- Taguieff, P. (2000). *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Taguieff, P. (01. Dezember 2016). Wie lässt sich das Problem des Rassismus heute stellen? Über neue und alte Rassismen. *Soziopolis*. Abgerufen am 10. Juni 2021 von: <https://www.sozioipolis.de/wie-laesst-sich-das-problem-des-rassismus-heute-stellen.html>
- Tißberger, M. (2017). *Critical Whiteness. Zur Psychologie hegemonialer Selbstreflexion an der Intersektion von Rassismus und Gender*. Wiesbaden: Springer VS.
- Thakore, B. K. (2014). Maintaining the Mechanisms of Colorblind Racism in the Twenty-First

- Century. *Humanity & Society* 38(1). 3-6.
- Thierse, W. (22. Februar 2021). Wie viel Identität verträgt die Gesellschaft? *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Abgerufen am 20. Juli 2021 von: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/wolfgang-thierse-wie-viel-identitaet-vertraegt-die-gesellschaft-17209407.html>
- Thompson, C. (1996). Harlan's Great Dissent. Plessy v. Ferguson: Harlan's Great Dissent. *Kentucky Humanities* No. 1. Abgerufen am 28. Juni 2021 von: <https://louisville.edu/law/library/special-collections/the-john-marshall-harlan-collection/harlans-great-dissent>
- Thurm, F. (8. Dezember 2020). Die Rassismusstudie, die nicht so heißen darf. *Die Zeit*. Abgerufen am 02. Juli 2021 von: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-12/horst-seehofer-rassismus-polizei-studie-rechtsextremismus?>
- Tully, J. (2003). Politische Philosophie als kritisches Handeln. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51(1): 3-23.
- Wacquant, L. J. D. (2001). Für eine Analytik rassistischer Herrschaft. In A. Weiß (Hg.), *Klasse und Klassifikation. Die symbolische Dimension sozialer Ungleichheit*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag: 61-77.
- Wagenknecht, S. (2021). *Die Selbstgerechten. Mein Gegenprogramm – für Gemeinsinn und Zusammenhalt*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Weiß, A. (1999). Identitätspolitik ohne „passende“ Identität? Zum Paradox eines weißen deutschen Antirassismus. *Psychologie und Gesellschaftskritik* 23(3): 28-45.
- Weiß, A. (2013). *Rassismus wider Willen. Ein anderer Blick auf eine Struktur sozialer Ungleichheit* (2. Auflage). Wiesbaden: Springer VS.
- Wellman, D. (1993). *Portraits of White Racism* (2. Auflage). Cambridge: Cambridge University.
- White, P. (2016). *Die Macht des Vorurteils revisited. Eine Analyse des Antirassismus nach Pierre-André Taguieff*. Hamburg: Diplomica.
- Wiegel, Gerd (1995). *Nationalismus und Rassismus. Zum Zusammenhang zweier Ausschlusspraktiken*. Köln: PapyRossa.
- Zentralrat Deutscher Sinti und Roma (09. Oktober 2015). *Erläuterungen zum Begriff „Zigeuner“*. Abgerufen am 21. Juli 2021 von: <https://zentralrat.sintiundroma.de/sinti-und-roma-zigeuner/>
- Zick, A. (1997). *Vorurteile und Rassismus: eine sozialpsychologische Analyse*. München [u.a.]: Waxmann.
- Zuber, J. (2015). *Gegenwärtiger Rassismus in Deutschland: Zwischen Biologie und kultureller Identität*. Universitätsverlag Göttingen. <https://doi.org/10.17875/gup2015-790>