



Levent Tezcan

ALLES RASSISMUS?

Ressentiment in der Einwanderungsgesellschaft

konstanz|university press

Alles Rassismus?

Levent Tezcan

ALLES RASSISMUS?

Ressentiment in der

Einwanderungsgesellschaft

Konstanz University Press

Bibliografische Information der Deutschen
Nationalbibliothek

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

© Konstanz University Press 2024
www.k-up.de | www.wallstein-verlag.de
Konstanz University Press ist ein Imprint der
Wallstein Verlag GmbH

Vom Verlag gesetzt aus der Chaparral Pro
Umschlaggestaltung: Eddy Decembrino
ISBN (Print) 978-3-8353-9175-8
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-9768-2
ISBN (E-Book, epub) 978-3-8353-9769-9

Inhalt

Einleitung 7

I Zugehörigkeiten in der Einwanderungsgesellschaft 13

Reden über Rasse 13

Rasse oder *race*, »Weiße« und »Nichtweiße« –
begriffstaktische Entscheidungen 19

Wer hat eine Hautfarbe? Türken jedenfalls nicht! 23

Unruhige Zugehörigkeiten: Migrant/Postmigrant/
Einheimische u. a. 30

Warum nicht bedingungslos, warum irgendwie? 33

Wen gibt es noch alles in der »Völkerschau«? 37

Von der verkannten Kraft des Bindestrichs 43

Herkunft, Zugehörigkeit und das mobile Territorium 52

Der »globale Süden« 55

II Tafelrunde der Einwanderungsgesellschaft 61

Affekte bei Tisch 62

Integration durch Konflikte 70

Geschichte und Gemeinwesen 72

Gemeinschaftsglaube 75

Ethnos und Demos 77

Exkurs: Kulinarische Zugehörigkeiten aus dem Alltag
der Einwanderungsgesellschaft 88

III Vulnerabilität 93

Genealogien der Verwundbarkeit 96

Schwäche als Tugend: »Kulturelle Aneignung« 100

Subtile Formen des Willens zur Macht 103

»Weiße Privilegien« und Ressentiment 108

IV Sichtbarkeit und Repräsentation	115
Sichtbarkeit, Sensationslogik, Skandalisierungen	119
Gesicht und Stimme	125
Quoten	139

V Und der Rassismus?	149
Exkurs: Ein Türke auf Wohnungssuche – hüben wie drüben	156
Diskriminierung	160

Statt eines Fazits: Migrationsgesellschaft bejahen	167
---	-----

Dank	175
-------------	-----

Literaturverzeichnis	177
-----------------------------	-----

Einleitung

Es ist eine fröhliche Runde, die in der WDR-Sendung *Wie redest du?!* versammelt ist. Seit 2021 wird sie vom Stand-up Comedian Khalid Bououar moderiert und es ist vor allem ein Thema, das die Sendung umtreibt: wie »Sprache und das Vokabular dazu beitragen, dass Rassismus in der Gesellschaft verwurzelt ist«. ¹ Die Auswahl der Teilnehmer ist keineswegs zufällig. Sie verkörpert und verwirklicht schon rein äußerlich das Programm: eine schwarze Frau, deren Vater aus Ghana eingewandert ist, kommt aus Bonn, eine andere aus Ägypten oder aus Berlin – je nachdem wer fragt. Sie sticht mit ihrem Kopftuch hervor. Bereits diese Aussage läuft Gefahr, sie als die »andere« zu markieren, als Muslima, oder sie allein auf ihr Kopftuch zu reduzieren. Der Hinweis lässt sich aber nicht vermeiden, denn im Paradigma der Diversität geht es ja gerade darum, den bislang Unsichtbaren der Gesellschaft zur Sichtbarkeit zu verhelfen. Sie verkörpert also die »Muslima mit Kopftuch«. Der Mann, der zur Volksgruppe der Roma gehört, und schließlich der Moderator, dessen Eltern aus Marokko und Algerien kommen, vervollständigen das Bild. Die Zusammensetzung der Runde ist bereits das Ergebnis einer Wandlung an Sichtbarkeiten und Sensibilitäten, die sich inzwischen auch in den öffentlichen Einrichtungen beobachten lässt.

Abgesehen von der Tatsache, dass alle Beteiligten der WDR-Sendung im Kulturbetrieb unterwegs sind, verbindet sie noch etwas anderes. Sie sind nicht »weiß«. »Nicht-weiße«, ob direkt schwarz oder POC, definiert eine ge-

¹ Siehe hierzu: <https://www1.wdr.de/unterhaltung/show-und-talk/wie-redest-du-folge-eins-100.html>.

meinsame Erfahrungsgrundlage: »rassistische Diskriminierung«, »Nichtweiß« verweist auf Vulnerabilität. Die auf Hautfarbe referierende »Weiße/Nichtweiße«-Unterscheidung soll daher nicht bloß eine phänotypische Differenz markieren, sondern zugleich die Matrix für eine »strukturell angelegte, rassistische Diskriminierung« abgeben. Die soziale Existenz der »Nichtweißen« wird von ihrer Vulnerabilität her expliziert, im Zirkelschluss wird diese dann damit begründet, dass wir in einer rassistisch strukturierten Gesellschaft leben.

Wie redest du?! führt auf exemplarische Weise vor Augen, wie in westlichen Demokratien etablierte Repräsentationsmodelle, Ordnungskonzepte und Subjektivitäten durch Diversitätsansätze radikalisiert und in Frage gestellt werden. Was zuvor als universalistisch vorgestellt war, wird nun als Partikularismus überführt; die bisher normgebende, jedoch unmarkierte Seite wird ans Licht gebracht, die hegemoniale Machtordnung problematisiert. Im Gegenzug melden sich Lebensformen und Identitäten als »anders« markiert mit ihren bisher nicht erzählten Geschichten zu Wort und fordern ihren Platz in den Repräsentationsordnungen ein. So jedenfalls lautet das neue Narrativ. Aus der unaufhörlichen Dynamik der Dekonstruktion hervorgegangen, gibt es paradoxerweise den Rahmen für neuere Identitätsbehauptungen mit Repräsentationsansprüchen vor.

War früher die Stimme für die Repräsentation entscheidend, kommt es jetzt auf das Gesicht an. Es reicht nicht mehr für eine gerechte Repräsentation, dass ich meine Stimme einem Vertreter gebe oder im Namen anderer spreche, deren Stimme zu sein ich verspreche – wie es noch für die bürgerliche Demokratie, aber auch für die Klassenkämpfe galt. Die brennende Frage lautet nunmehr, welchem Gesicht die Stimme gehört, die da sprechen darf. Dieses neue Repräsentationsmodell stellt die Realität und Effektivität des bisherigen Anspruchs auf demokratische Stellvertretung und Fürsprache in Frage. Jede universal be-

gründete Sprecherposition wird jetzt auf ihren unhintergehbaren Partikularismus hin bloßgelegt. Ob damit aber nicht zugleich jeglichem Anspruch auf Universalität der Boden entzogen wird, bleibt eine wichtige Frage, über die es sich nachzudenken lohnt.

Ohne die Verkörperung, ohne die körperliche Präsenz, ohne die Sichtbarkeit der markierten Körper, deren Zusammenstellung anhand der sich weiter diversifizierenden Diversitätskategorien erfolgt, ist keine gerechte Repräsentation mehr möglich. Damit Gerechtigkeit herrscht, müssen möglichst alle Gesichter auf dem Selfie der Gesellschaft sichtbar sein. Ob die an bestimmte Diversitätsmerkmale geknüpfte Repräsentationsforderung tatsächlich zum dominanten Modell geworden ist oder zunächst einmal eher unterhalb der politischen Repräsentation, also bei Stellenbesetzungen in Verwaltung, Kunst/Film, bei den Werbebildern der Deutschen Bahn, bei der Verteilung von Redeanteilen und der Bestimmung der Übersetzer eines Gedichtes zur Geltung kommt, ist erst einmal nicht entscheidend. Auch die Frage, ob ältere Damen bei der Bundesgartenschau fremde Länder repräsentieren, mit Sombrero auftreten und Pharaonen nachahmen dürfen, soll erst einmal nicht weiter diskutiert werden. Das geschieht längst anderswo. Gerade solche Diskussionen sind aber nicht bloß skurrile Auswüchse eines ansonsten ungleich seriöseren Repräsentationsverständnisses. Sie sind ebenso symptomatisch wie die Sendung *Wie redest du?!* Und festzuhalten ist, dass der Rassismus eine immer wichtigere Rolle in diesen Diskussionen spielt.

Genau diese Rolle steht im Zentrum der folgenden Überlegungen. Sie befassen sich mit der wachsenden Bedeutung der Rassismuskritik in einer zunehmend sensibel auf Diversitätsangelegenheiten reagierenden Gesellschaft: Rassistische Strukturen und Praktiken, die bisher wie selbstverständlich gegolten haben sollen, werden nun offengelegt. Aber wird der Rassismuskritik dabei nicht

so inflationär gebraucht, dass das Phänomen konturlos zu werden, die Kritik ihre Wirkung zu verlieren droht? Das ist die Spannungslinie, die die gegenwärtige Lage bestimmt.

Um sie genauer analysieren zu können, empfiehlt es sich, nicht bloß die Rassismuskritik in allgemeiner Form zum Thema zu machen, sondern sie in den Zusammenhang einer Verschiebung in der Affektökonomie westlicher Gesellschaften zu stellen. In dieser werden gegenwärtig die Verhältnisse von Stärke und Schwäche in Diversitätsdiskursen umgewertet. Nimmt man diese genauer in den Blick, so lassen sich auch einige konkrete Vorschläge zu den aktuellen Debatten über die Migrationsgesellschaft machen.

Das große Stichwort ist dabei die Vulnerabilität. Forderungen nach Gerechtigkeit werden durch die Referenz auf Vulnerabilität legitimiert, Kritik an Missständen im Namen der Vulnerablen geübt und Institutionen für die Bekämpfung der Vulnerabilität geschaffen. Vulnerabilität, kurzgeschlossen mit der Frage nach Sichtbarkeit, avanciert zur Leitwährung einer Politik der Gerechtigkeit, wird dadurch zum Referenzpunkt für Subjektivitäten und ihre Wahrnehmung. Sichtbarkeit bzw. Nichtsichtbarkeit einerseits und Vulnerabilität andererseits bilden die Grundlage einer Machtkritik, in der zugleich ein subtiler Machtwille zur Geltung kommt. Mit ihr werden nämlich zugleich Narrative der Einwanderungsgesellschaft produziert, die stets als Mangel Erzählungen firmieren, den Wandel der Bundesrepublik Deutschland nicht würdigen und an den handfesten Errungenschaften der Einwanderungsgesellschaft vorbeiziehen. Je weiter wir in Freiheit und Gleichheit vorankommen, umso schlimmer scheint alles zu werden. Je weiter diskriminierende Praktiken aus den Institutionen zurückgedrängt werden, umso schneller scheinen »rassistische Realitäten« ausgemacht. Der Missmut hierüber greift in den liberalen und linken Milieus um sich und trifft sich dabei ungewollt und spiegelbildlich mit demjenigen, den die AfD verbreitet.

Um es auf eine Formel zu bringen: Es kommt nicht alleine darauf an, *dass* endlich Rassismuskritik stattfindet, sondern es ist ebenso wichtig zu wissen, welche *affektive* Befindlichkeit die Analysen über und die Kritik an Rassismus trägt. Welche Art von Subjekten wollen wir sein, wenn wir uns auf die eine oder andere Art mit Rassismus befassen?

I Zugehörigkeiten in der Einwanderungsgesellschaft

Reden über Rasse

Die Rede von und über Rasse erfreut sich gegenwärtig einer Renaissance. Vielleicht ist seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs noch nie so viel über Rasse gesprochen worden. Diese Aufmerksamkeit mag partiell mit den Entwicklungen in den Vereinigten Staaten im Zuge der *Black Lives Matter* Bewegung in Verbindung stehen. Die rassische Differenz ist in den USA tatsächlich bis in die rechtlichen und politischen Strukturen hinein wirkmächtig gewesen, mit Folgen für andere Bereiche wie die (ökonomischen) Lebensverhältnisse, die auch dann noch die Spuren der rassistischen Sklaverei trugen, nachdem das System sich längst überlebt hatte.

Der amerikanische Soziologe McWhorter (2022) zeigt sich in seinem Buch *Die Erwählten* kritisch gegenüber den aktuellen Tendenzen des Antirassismus und hält diese für eine neue Religion. Man kann durchaus die These vertreten, dass auch in den USA eine Verschiebung der Rassismuskritik stattfindet. Es ist ein großer Unterschied, ob sich eine Bewegung über das Motto »Black is Beautiful« definiert oder über »I can't breathe«. Haben wir es hier nicht mit unterschiedlichen Arten der Selbstaffirmation zu tun, die aus verschiedenen Affektlagen herrühren und wiederum unterschiedliche Affekte produzieren? Womit hängt diese Verschiebung in den Affektlagen zusammen? Der Aspekt der Vulnerabilität ist auch hier zentral. Wer »Black is Beautiful« sagte, erhob keinen Anspruch auf Vulnerabilität, sprach nicht als Vulnerabler, obwohl die Schwarzen unter dem systemischen Rassismus in den USA extrem zu leiden hatten. Die Luft, die sie zu atmen hatten, war unerträglich

und doch riefen sie nicht: »I can't breathe«. Ein solcher Ruf hätte keine Resonanz erzeugt.

Der afroamerikanische Schriftsteller James Baldwin (Peck 2017) berichtete, dass er und die Schriftstellerin Lorraine Hansberry sich bei einem Treffen mit dem Präsidentenbruder Senator Bobby Kennedy wünschten, dieser möge im Süden schwarze Schüler in die Schule begleiten. Das wäre ein wichtiges Signal gegenüber einem wütenden weißen Mob. Bobby Kennedy aber antwortete abfällig: »Das wäre eine bedeutungslose moralische Geste.« Hansberry sprach ihn daraufhin direkt an: »Wir hätten von Ihnen ein moralisches Bekenntnis« erwartet. Baldwin beschreibt weiter, dass sie damals Bilder davon vor Augen hatten wie ein weißer Polizist in Birmingham sein Knie auf den Hals einer auf den Boden geworfenen schwarzen Frau drückte.

Angesichts dieses historisch verbürgten Rassismus mit seiner schamlosen Offenheit nehmen sich die »rassistischen Realitäten«, die die vom *Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitor* initiierte Studie (Foroutan et al. 2022) festgestellt haben will, als recht verträglich aus. 90,4 % der Befragten stimmen der Aussage »Gleiche Chancen für alle sozialen Gruppen muss oberstes Ziel sein« (S. 49) tendenziell zu. Ihr gesellschaftlicher Alltag sei aber, so die These der Studie, gleichwohl rassistisch strukturiert. In Deutschland sollen rassistische Realitäten vorherrschen, aber »insgesamt schätzen 79,1 % der Frauen und 70 % der Männer die Situationen als rassistisch ein«, die ihnen von den Forschern als Indikatoren für Rassismus vorgelegt wurden. Gibt es etwa einen Rassismus ohne Rassisten?

Wie kann man nun Rassismus problematisieren, wenn rassische Kategorien vermieden werden sollen, obwohl sie doch eine soziale Realität haben? Natürlich haben wir es hier mit dem unvermeidlichen Dilemma derjenigen zu tun, die sich zwar gegen rassistische Diskriminierung wehren, dabei aber zugleich die rassische Unterscheidung »Weiße/Schwarze« benutzen, um die Gründe der eigenen

Diskriminierung offenzulegen. Das erinnert durchaus an das Problem, mit dem sich der bereits erwähnte James Baldwin in einer Diskussion mit seinem weißen Gegenüber, dem Philosophieprofessor Paul Weiss von der Yale Universität auseinandergesetzt hat (Peck 2017). Dieser hatte gefordert, dass man damit aufhören solle, stets von Hautfarbe und Rasse zu sprechen. Das spalte die Gesellschaft. Er, Weiss, habe mehr mit einem schwarzen Gelehrten gemeinsam als mit einem Weißen, der die Wissenschaft ablehnt. Baldwin, der seinerseits die realen, wirkmächtigen rassistischen Trennungen in den USA überwinden wollte, um endlich ohne Hautfarbe von Mensch zu Mensch zu sprechen, konterte, dass die Rasse, so traurig das auch sei, eine US-amerikanische Realität sei. Man könne darüber nicht schweigen. Die Spaltung der Gesellschaft reiche bis in die Institutionen hinein, selbst in jene der Nächstenliebe, die Kirche: Unübersehbar gebe es eine weiße und eine schwarze Kirche. In der Tat wird man dieser Paradoxie – oder besser gesagt: der eigenen Verwicklung in die bekämpfte Sache – nicht entkommen können. Doch sind aus den fraglos existierenden Fällen eines rechtlich verfestigten, politisch konsequent praktizierten und alltäglich omnipräsenten Rassismus Forderungen von heute wie Migrantenquoten oder Repräsentationsansprüche abzuleiten? Das ist eine wichtige Frage. Mir liegt daran, bei der Rassismuskritik diese Differenzierungen, die leicht aus dem Blick geraten, zu berücksichtigen.

Gleichwohl lässt sich die gegenwärtige Rede über Rasse nicht alleine mit diesem Dilemma erklären. Das Interesse an Fragen der Rasse ist nicht bloß deswegen groß, weil endlich der Rassismus offen und breit thematisiert wird. Es ist vielmehr zu beobachten, wie sich die Hautfarbendifferenz über die übliche Unterscheidung Schwarz/Weiß hinaus zu einer Leitunterscheidung der Migrationsgesellschaft entwickelt, die sich bisher selbst nicht so beschrieben hatte. Mitunter scheint es, als werde die unterstellte eigene Verwundbarkeit wie ein Wertstück gepflegt, das desto stärker genossen wird

je mehr es den anderen vorenthalten bleibt. Eindrücklich beschreibt etwa Mithu Sanyals Roman *Identititi* (2021) das leidenschaftliche Festhalten der »People of Colour« nicht nur an dem Gebrauch der Hautfarbendifferenz, sondern auch an der Echtheit der Hautfarbenzugehörigkeit. Als herauskommt, dass die gefeierte Professorin für Postcolonial Studies gar nicht wie behauptet indischer Abstammung, sondern einfach eine Weiße ist, die sich verkleidet hat, verteidigen die Studierenden mit Händen und Füßen die klare Zuordnung der Hautfarbe, die zuvor von der Professorin zum Konstrukt erklärt worden war.² Tatsächlich fällt es auf, dass in ein und demselben Diskursfeld, in dem postkoloniale, rassismuskritische, neufeministische, gendersensible und nichtbinäre Ansätze eine Allianz der diskriminierbaren Gruppen eingehen, um bestehende Normvorstellungen und Identitätskonzepte als Konstrukte zu überführen und Geschlecht zu denaturalisieren, die Hautfarbe von der spielerischen Arbeit der Dekonstruktion nicht tangiert wird (Heintz 2017).

Rassismus wird heute mehr denn je *wahrgenommen*. Die Studie des Nationalen Diskriminierungs- und Rassismussmonitors (NaDiRa) *Rassistische Realitäten* bestätigt das auch für die bundesdeutsche Bevölkerung. Ob die Studie tatsächlich auch rassistische *Realitäten* gemessen hat, wie der Titel der Studie suggeriert, oder die *Wahrnehmung* von Rassismus, ist allerdings die entscheidende Frage. Doch selbst wenn diese Quantifizierung so nicht stimmen sollte, gibt es einen qualitativen Wandel in der Rede über und damit auch im Umgang mit Rasse. Das Interesse, von dem ich spreche, kommt allerdings diesmal nicht von rechts. Es sind überraschenderweise nicht die erklärten Rassisten mit ihren Rassentheorien, die ansonsten diesen Diskurs tragen

² Der Roman lässt sich hervorragend wie eine ethnographische Forschungsarbeit lesen. Die Geschichte bezieht sich auf eine reale Begebenheit. Rachel Dolezal, Professorin für Afrikastudien in Spokane im Bundesstaat Washington, hatte sich für die Rechte der Schwarzen eingesetzt und sich dabei selbst als schwarz ausgegeben (Brühl 2015).

und das bis heute noch tun, auch wenn sie ihn bisweilen im Wortlaut vermeiden und durch andere Begriffe wie »Kultur« oder »Religion« ersetzen.³ Nun aber kommt der Rekurs auf den Rassediskurs aus einem anderen politischen Feld.

Wer Rassismus kritisiert, kommt um die Begrifflichkeit deshalb nicht herum, weil sie eine soziale Realität erhalten hat. Rassistische Unterscheidungen zu vermeiden, würde schließlich zur Nichtthematisierung des Rassismus führen. Ist denn der Rassismus, so heißt es, in Deutschland bisher nicht ein Tabuthema gewesen und als solches an die extremen Ränder abgeschoben worden? Hat man daher nicht Ersatzbegriffe wie »Ausländerfeindlichkeit« und »Rechtsextremismus« kreiert, bei denen es doch um nichts anderes gehe als um Rassismus (Attia 2013)? Von den alltäglichen Formen eines strukturellen Rassismus habe man erst recht nichts wissen wollen. Halten wir vorerst fest, dass die Hautfarbenreferenz, über die der Rassismus als Herrschaftsordnung etabliert worden ist, nun umgekehrt immer deutlicher in kritischer Absicht beansprucht wird. Das aber ist keine Angelegenheit der bloßen Selbst- und Fremduordnung, sondern zeitigt politische Folgen und institutionelle Umstellungen. Die Forderung nach einer Quotenregelung ist das beste Beispiel dafür. Sie legt die Sichtbarkeit der Bevölkerungsgrup-

3 Wenn z. B. Alexander Gauland (AfD) über die islamische Gefahr spricht und dann unvermittelt auf Jérôme Boateng zu sprechen kommt, um seine Aussage zu konkretisieren: »Die Leute finden ihn als Fußballspieler gut. Aber sie wollen einen Boateng nicht als Nachbarn haben.« (Wehner und Lohse 2016) Boateng ist kein Muslim, sondern ein Christ mit einem ghanaischen Vater und einer deutschen Mutter. An diesem Beispiel kann man noch einmal zeigen, dass die weitere Spezifizierung der Formen des Rassismus in der Sache nicht sonderlich hilfreich ist. Es handelt sich nicht einfach um einen speziell gegen den Islam gerichteten Rassismus, den man so benennen müsste, damit das spezifische Leid der Muslime adäquat zum Ausdruck kommt (damit sie bei der Repräsentation des Leides nicht unberücksichtigt bleiben), sondern umgekehrt: Es ist die rassistische Orientierung, die sich gegen jede Art von »Fremden« wendet und diese »Fremden« stets entlang rassistischer Kategorien etikettiert. Der Islam bietet sich derzeit als Zielscheibe besonders an.