

Lorenz Narku Laing

**POLITISCHER
RASSISMUS
IN DER
POST-HOMOGENEN
GESELLSCHAFT**

Eine postkoloniale Kritik

Lorenz Narku Laing
Politischer Rassismus in der post-homogenen Gesellschaft

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch POLLUX – Informationsdienst Politikwissenschaft



und der Open Library Community Politik 2022 – einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften:

Vollspensoren: Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek | Staatsbibliothek zu Berlin | Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum | Universitäts- und Landesbibliothek Bonn | Staats- und Universitätsbibliothek Bremen | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Sächsische Landesbibliothek Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitätsbibliothek Frankfurt am Main | Justus-Liebig-Universität Gießen | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Niedersächsische Landesbibliothek | Technische Informationsbibliothek (TIB Hannover) | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Koblenz · Landau | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Leipzig | Universitätsbibliothek Marburg | Universitätsbibliothek der

Ludwig-Maximilians-Universität München | Max Planck Digital Library (MPDL) | Universität der Bundeswehr München | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg | Bibliotheks- und Informationssystem der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Passau | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek Wuppertal | Vorarlberger Landesbibliothek | Universität Wien Bibliotheks- und Archivwesen | Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern | Universitätsbibliothek St. Gallen | Zentralbibliothek Zürich

Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | ifa (Institut für Auslandsbeziehungen), Bibliothek | Landesbibliothek Oldenburg | Ostbayerische Technische Hochschule Regensburg, Hochschulbibliothek | ZHAW Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften, Hochschulbibliothek

Mikrosponsoring: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte

Lorenz Narku Laing (Dr. rer. soc.), geb. 1992, ist Geschäftsführer des Sozialunternehmens Vielfaltsprojekte GmbH, dessen Ziel die Bekämpfung von Diskriminierung und die Förderung von Vielfalt ist. Als Experte für Diversität und Rassismus wurde er 2020 von der Hertie-Stiftung als »30 unter 30« der Generation Grenzenlos ausgezeichnet und vom St. Gallen Symposium als »Leader of Tomorrow« geehrt. Für seine Lehre im Bereich Rassismusforschung wurde er mit dem Lehrpreis der Zeppelin Universität ausgezeichnet.

Lorenz Narku Laing

**Politischer Rassismus
in der post-homogenen Gesellschaft**

Eine postkoloniale Kritik

[transcript]

Die vorliegende Schrift wurde als Inaugural-Dissertation an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität München (LMU) angenommen.

Gutachter: Prof. Dr. Karsten Fischer, Prof. Dr. Christoph Demmke, Prof. Dr. Stephan Lessenich

Diese Schrift wurde im Rahmen einer Anstellung am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft an der Universität München (LMU) erstellt.

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.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© Lorenz Narku Laing

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6378-5

PDF-ISBN 978-3-8394-6378-9

EPUB-ISBN 978-3-7328-6378-5

<https://doi.org/10.14361/9783839463789>

Buchreihen-ISSN: 2703-1233

Buchreihen-eISSN: 2703-1241

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Danksagung	7
1 Einleitung	11
2 Postkolonialismus und Rassismuskritik als Methode	13
2.1 Kritik an der westlichen Philosophie und Ideengeschichte	13
2.2 (Ent-)Romantisierung der Ideengeschichte	37
2.3 Auslassung bedeutet Abkehr von Wahrheit	51
2.4 Rassismuskritik als Zugang theoretischen Forschens	56
2.5 Postkoloniale Theoriebildung	63
2.6 Abgrenzung zur transkulturellen und nicht-westlichen Theorie	81
2.7 Multiperspektivität als Notwendigkeit	84
3 Das Ende der Homogenität	89
3.1 Die Konsequenz des Rassenwahns	93
3.2 Anerkennung der posthomogenen Gesellschaft	96
3.3 Dekolonialisierung als Türöffner	98
3.4 Migrationsprozess nach WWII	104
3.5 Neue Sichtbarkeit von Vielfalt	105
3.6 Das Ende der Homogenität	110
3.7 Die posthomogene Gesellschaft	119
3.8 Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft	124
3.9 Der Rechte Aufstieg als Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft	134
3.10 Ethik der Migration	138
3.11 Neue Vision von Vielfalt	147
4 Eine postkoloniale Theorie der Nation	153
4.1 Grundlagen zum Verhältnis von Nation und posthomogener Gesellschaft	154

4.2	Ethnokratische Selbstdefinition, aber keine Kulturnation.....	165
4.3	Der postkoloniale Charakter der deutschen Nation.....	172
5	Aufbruch des politischen Rassismus.....	187
5.1	Der erwartbare Aufstieg des Nationalismus	187
5.2	Völkische Ideologie zwischen Rassismus und Nationalismus	191
5.3	Rassistische Souveränität und exklusive Demokratie	196
6	Der Schluss – Erneuerung des politischen Rassismus	209
6.1	Rassismus als führende Motivation	210
6.2	Rassismus verleugnen	211
6.3	Der politische Rassismus von Herrschaft und Verteilung	213
	Literaturverzeichnis.....	217

Danksagung

Diese Promotionsschrift ist der vorläufige Höhepunkt eines jahrelangen Bildungsweges. Ein Weg, der für einen schwarzen Jugendlichen, damals noch im Hartz-4-Bezug, sehr unwahrscheinlich anmutete. Daher möchte ich an dieser Stelle den Menschen danken, die dies, trotz all den Ausschlüssen, Hindernissen und Diskriminierungen in unserem Sozial- und Bildungssystem, möglich gemacht haben.

Zunächst danke ich meiner Familie, die mich mit Liebe, Zuversicht und Glauben dabei unterstützten meinen Bildungsweg zu gehen. Ich danke meinen Eltern für die einschneidenden Kompromisse, die sie eingingen, damit ich meine Bildung fortsetzen konnte. Meinem Bruder danke ich dafür, dass er mich schon in jungen Jahren vor rassistischen Übergriffen schützte. Meinen Onkeln Donovan, Ronald und Ken bin ich für die beratende Stimme und Begleitung zu Dank verpflichtet.

Den Lehrern Dr. Roland Hoffmann, Wolfgang Wilhelm, Renate Birkmeyer, Anja Kemmerzell, Anke Ibata, Catherine Weber und Matthias Frank danke ich für ihren großen Beitrag einen nicht immer leichten Jugendlichen durch die Schulzeit gebracht zu haben. Ohne ihre Unterstützung und ihre schützenden Hände wäre das Projekt schon früh gescheitert.

Mein Bildungsweg war nur mit und durch den Sport möglich. Dort traf ich Menschen, die mir das eigene Potential aufzeigten und Ungerechtigkeiten des Sozial- und Bildungssystems ausglich. Ich danke den Fußballern Jörg Seyß, Christian Freund, Felix & Gudrun Schäffler, Philipp Hernberger und Tyrone Scott, die mich über viele Jahre stets unterstützten. Besonders möchte ich Roman Kasten und der Familie Schultze für ihre Freundschaft danken. Der klare Rat von Dr. Jörg-Martin Schultze veranlasste mich als Universitätsdozent an die Universität München zu gehen. Mein größter Dank gilt allerdings Tim Ahrberg, der mir nicht nur half meine ersten Semestergebühren zu zahlen, sondern mich über Jahre persönlich und intellektuell förderte.

Zuletzt ermöglichte mir ein Footballstipendium den Aufenthalt in den Vereinigten Staaten von Amerika, welcher mich vieles über Rassismus und soziale Ungleichheit lehrte.

Den Grundstein meines akademischen Weges legte ich an der Universität Frankfurt. Dort bedanke ich mich bei Prof. Dr. Gerhard Preyer, Dr. Vanessa Thompson und Dr. Thomas Casagrande, da sie mir ermöglichten den Rassismus aus einer akademischen Perspektive zu beleuchten. Prof. Dr. Epple danke ich für die Chance als Stipendiat an das King's College London zu gehen. Der Hans-Böckler-Stiftung und der Zeppelin Universität danke ich für die ideelle sowie finanzielle Unterstützung in meinem Masterstudium. Erstmals musste ich nicht neben dem Studium arbeiten, um mich zu finanzieren. Mein Dank gilt Prof. Dr. Dietmar Schirmer, Prof. Dr. Helmut Willke und Prof. Dr. Karen van den Berg für die unersetzbaren Gespräche und die akademische Begleitung. Ich danke Prof. Dr. Stephan Lessenich, dass er die Verteidigung meiner Doktorarbeit abnahm.

Den beiden Wissenschaftlern, denen mein Dank zuerst zu gelten hat, sind meine sehr geschätzten Doktorväter Prof. Dr. Karsten Fischer und Prof. Dr. Christoph Demmke. Karsten Fischer hat mich hervorragend auf meinem intellektuellen sowie persönlichen Weg begleitet meine Rolle als Wissenschaftler und Hochschullehrer zu finden. Zudem bin ich Karsten Fischer dankbar für die hervorragenden Arbeitsbedingungen und die Freiheit über die letzten Jahre ein diskriminierungskritisches Lehrprofil zu entwickeln. Für mich ist die Lehre zu Rassismus, Nationalismus, Flucht und Ungleichheit die Verwirklichung einer historischen Verantwortung gegenüber den Namensgebern des Geschwister-Scholl-Instituts für Politikwissenschaft. Christoph Demmke danke ich für die grenzenlose Unterstützung und die Möglichkeit eine europäische Promotion zu schreiben. Mit meinem Gastaufenthalt als Dozent an der Universität Birmingham und Christoph Demmke als Betreuer aus dem fernen Finnland symbolisiert diese Schrift wissenschaftliche Kooperation über Grenzen hinweg.

Zuletzt bleibt eine Vielzahl von Menschen, die mich im Schaffensprozess mit Buchbestellungen, Rechtschreibkontrollen, Kopien, Gesprächen und Diskussionen unterstützt haben. Dazu zählen ohne eine gewichtende Reihenfolge Walid Malik, Jack Mensah, Dr. Julian Pänke, Jasmin Köhler, Walid Malik, Franco Fiore, Merlin Wassermann, Lorans el Sabee, Rahel Willmer, Svea Gross, Vitoria de Pieri, Inken Pollmann, Florian Lenner und Jan Duensing. Euch einen herzlichen Dank.

Trotz all den Menschen, denen ich für ihre Unterstützung auf meinem Bildungsweg dankbar bin, widme ich diese Schrift meiner liebenden Frau Franziska und meinen Söhnen Frederick und Oskar.

*Fürstenfeldbruck,
Lorenz Narku Laing*

1 Einleitung

»Ich glaube, dass wir in der Vergangenheit mit der Frage nach der Identität unseres Volkes und unserer Nationalität zu leichtfertig umgegangen sind«
– Hans-Peter Friedrich, Vizepräsident des Deutschen Bundestages (Tagesschau 2014)

Die politische Gegenwart hat eine neue »Debatte um Identitätspolitik« (Mouffe 2019, S. 21) ergriffen und diese äußert sich vorrangig nicht, wie oftmals angenommen (Bröning 2019, S. 102), als Identitätspolitik gesellschaftlicher Minderheiten. Vielmehr bleibt die wirkmächtigste Identitätspolitik von Vergangenheit und Gegenwart, diejenige deren Vorfahren zur kolonialen Unternehmung in die Welt zogen (Arndt 2015, S. 37-43; Kimmel 2016, S. 24). Im rechten Populismus ist der identitätspolitische Einsatz für und im Interesse des Volkes ein »konstitutives Merkmal« (Hirschmann 2017, 148) und wirkt mittels eines politischen Rassismus in die gegenwärtige Gesellschaft. Die aufsteigenden rechten Bewegungen in der westlichen Welt und auch in Deutschland haben die Realisation rassistischer Politiken der »Diskriminierung« (Arendt 2018, S. 33), »Benachteiligung« (Bühl 2017, S. 214) und »inneren Kolonisation« (Spivak 2011, S. 132) erneut wirkmächtig auf die politische Agenda gesetzt. Begleitet wird diese Entwicklung durch rechten und rassistischen Terrorismus wie in München im Jahr 2016, in Halle im Jahr 2019, in Hanau im Jahr 2020 und Kassel im Jahr 2019 (Hille 2020). Davon zeugen ebenfalls die Anschlagsserie des »Nationalsozialistischen Untergrunds«, die Serie an Brandanschlägen auf sogenannte Flüchtlingsunterkünfte in den Jahren 2015 und 2016 sowie der Messerangriff auf die Kölner Oberbürgermeisterin, der sich hasserfüllt gegen ihre Flüchtlingspolitik richtete (Hille 2020). In der rechten Bewegung manifestiert sich Rassismus erneut als politischer Auftrag. So stellte der Trumpismus beispielsweise den Rassismus gegen Mexikaner in den Mittelpunkt des

politischen Wahlkampfes oder deutsche Rechtspopulisten machen den Hass auf Geflüchtete, Schwarze und Muslime zur zentralen Referenz ihrer politischen Kommunikation. Wie am eröffnenden Zitat sichtbar wird, bewegen sich diese identitätspolitischen Verhandlungen vom rechten Rand in die Mitte der Gesellschaft. Die Frage nach »der Identität unseres Volkes« (Tagesschau 2014) wird auch in der gesellschaftlichen Mitte im Zuge des Übergangs in eine posthomogene Gesellschaft verhandelt.

Diese Schrift möchte für ein besseres Verständnis und zur Begegnung dieser Entwicklung fünf aufeinander aufbauende Schwerpunkte ausarbeiten. Erstens wird diese Schrift herausarbeiten, wie eine postkoloniale und rassistuskritische Analyse vollzogen werden kann und weshalb sich die tradierte Forschung für einen rassistuskritischen Blickwinkel öffnen sollte. Dazu vollzieht diese Schrift methodische und ideengeschichtliche Überlegungen im Kapitel *Postkolonialismus und Rassismuskritik als Methode*. Zweitens wird im ersten Teil des Kapitels zum *Ende der Homogenität* erläutert, wie das Ende der Homogenität für den Übergang in eine posthomogene Gesellschaft sorgte. Drittens folgt im zweiten Teil des Kapitels zum *Ende der Homogenität* die Analyse aktueller Reaktionen auf das Ende der Homogenität in Deutschland, zu denen auch der Aufstieg rechter Bewegungen gehört. Viertens wird im Kapitel *Eine postkoloniale Theorie der Nation* der weitere Schwerpunkt der Schrift auf Nationalismus und Rassismus der rechten Bewegung gelegt. Dabei wird die in der deutschen rechten Bewegung sichtbare Verbindung vom »völkischen Nationalismus« (Vorländer et al. 2017, S. 155f.) und Rassismus (Balibar 2006, S. 232) herausgearbeitet. Der fünfte Schwerpunkt ist die Sichtbarmachung des politischen Rassismus der rechten Bewegung, der noch immer vernachlässigt und unsichtbar gemacht wird. Diesem Schluss aus den vorherigen Kapiteln widmen sich die Kapitel zum *Aufbruch des politischen Rassismus* und der *Erneuerung des politischen Rassismus*.

2 Postkolonialismus und Rassismuskritik als Methode

2.1 Kritik an der westlichen Philosophie und Ideengeschichte

Seit der Jahrtausendwende verstärkt sich die Kritik an der gegenwärtigen Kanonisierung politiktheoretischen Wissens. Die Debatte vollzieht sich sichtbar vor allem in den Beiträgen zu einer »nichtwestlichen« (vgl. u.a. Zapf 2012)¹, vergleichenden beziehungsweise »comparative« (vgl. u.a. March 2009) und einer »transkulturellen« (vgl. u.a. La Rosa et al. 2016) Politischen Theorie und Ideengeschichte. Das Unterkapitel wird ausgehend von den vorher genannten Bewegungen Gedanken über den gegenwärtigen Stand der Kanonisierung politiktheoretischen Wissens äußern.

Obwohl sich die im Buch weiter ausgeführte Theorie immer wieder abseits von den Pfaden der klassischen, hegemonialen Theoriebildung des vermeintlichen westlichen Kanons bewegt, möchte sie sich nicht genuin als ein Beitrag der neuen Stilrichtungen verstanden wissen. Die theoretischen Explorationen und Dialoge, die in der Gegenwart zur Öffnung des westlichen und deutschen Wissenschaftskanons unternommen werden, sind wertvoll und äußerst gewinnbringend. Erst diese Öffnungsbewegungen erschließen und ermöglichen den Zugang zu verschlossenen »Wissensarchive(n)« (Arndt 2015, S. 43) außerhalb der gegenwärtigen Wissenschaftspraxis. Dennoch ist

1 Ein sichtbares Merkmal für die sich verstärkende Debatte um eine »trans- bzw. interkulturelle Politische Theorie und Ideengeschichte« (Zapf 2012) ist der Sammelband von Zapf selbst (Zapf 2012). Der im Lichte der Gründungstagung der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft-Themengruppe »Transkulturell vergleichende Politische Theorie« unter dem Titel »Zwischen Assimilation und Kulturkampf. Westliche Ideen im nichtwestlichen politischen Diskurs« (Zapf 2012) entstand.

die dichotomisierende Institutionalisierung von Wissen kritisch zu betrachten. Auf der einen Seite lagert das bekannte und tradierte Wissensarchiv vermeintlich westlicher Wissenschaftsproduktion zwischen Aristoteles, Hobbes, Koselleck sowie Hegel und auf der anderen Seite finden wir den Rest unter verschiedenen Labeln der Fremderzeugung oder regionalen Verortung, wie zum Beispiel einer »afrikanische(n) politische(n) Philosophie« (Dübgen und Skupien 2016a).

Besonders verdient um die im vorherigen Absatz eröffnete kritische Analyse machte sich der britisch-jamaikanische Kulturwissenschaftler Stuart Hall mit seiner Diskurskritik (Hall 2012). Die Diskurskritik arbeitet die Existenz zweier stabiler »Formationen« (Hall 2012, S. 179) heraus und zwar den »Westen und der Rest« (Hall 2012, S. 179). Die homogenisierende Erzählung von vor allem außerhalb des Westens liegenden kulturellen, politischen sowie wissenschaftlichen Produktionen als eine Negation des Westens »ist in der modernen Welt lebendig und wohlauf« (Hall 2012, S. 179). Am sichtbarsten verbirgt sich dieses Narrativ hinter dem Terminus einer »nicht-westlichen« (vgl. u.a. Zapf 2012) Politiktheorie. Eine solche Dichotomisierung ist weder richtig noch zielführend. Sie schreibt die Kollektive fest und erzeugt sie als undurchlässig. Gleichzeitig blockiert nicht-westliche Politiktheorie den Weg für komplexe Verschränkungen. Nichtsdestotrotz ist sie tief verankert in das Selbstverständnis des gegenwärtigen Wissenschaftskanons. Spätestens seit der Aufklärung verfestigte sich die »Idee des Westens« (Hall 2012, S. 140) als zentraler Ort intellektueller Produktion (Hall 2012). Dabei wurde ein hoch selbstbezügliches System der Wissensproduktion in den Mittelpunkt gestellt und diesem zugleich eine Geschlossenheit (Ehrmann 2012, S. 112) zugeschrieben. »Sie behandelte(n) den Westen als Ergebnis von Kräften, die größtenteils im Inneren von Europas Geschichte und Formierung lagen« (Hall 2012, S. 140). Dabei wurde in der Tradition rassistischer Wissensbildung postuliert, »dass die europäische Gesellschaft der fortschrittlichste Gesellschaftstyp der Erde und dass der europäische Mensch der Höhepunkt der menschlichen Errungenschaft war« (Hall 2012, S. 140). Damit wurzelt historisch die Überhöhung der westlichen Wissensproduktion in der Annahme einer Überlegenheit weißer Menschen und weißer Kultur gegenüber anderen Menschen und Kulturen in der Welt. Viele der Kanonkritiker von »nicht-westlicher«, über »transkultureller« bis zur »vergleichenden« Politiktheorie kritisieren gerade die Sonderstellung westlicher Wissensproduktion und suchen nach Wegen der Neuverhandlung ebendieser überhöhten Position. Sie leisten einen Beitrag zur Dekonstruktion der Vorstellung eines geschlos-

senen Westens. Daher richtet sich die bereits formulierte und die folgende Kritik nicht vorrangig an die Kanonkritiker selbst, sondern vielmehr gegen den gegenwärtigen Mainstream der ideengeschichtlichen Kanonisierung. Damit schließt die vorgelegte Theorie an das normative Projekt einer Abkehr vom »normativen Pol(s)« (Jullien 2018, S. 28) des Westens an. Hierin liegt die größte Überschneidung mit den Kanonkritikern.

Es gilt im Folgenden sowohl eine überlegte Kritik am Westen als »ideologischen Begriff« (Jullien 2018, S. 28) zu üben und gleichzeitig sich in der Verhandlung um das Verhältnis zwischen vermeintlich verschiedenen Wissensproduktionen zu positionieren. Jedoch will die hier erarbeitete Theorie keine vollumfängliche ideengeschichtliche Kritik formulieren, sondern anhand einer Kanonkritik das eigene methodische Vorgehen erläutern. Es soll beantwortet werden, wie das ausgelassene, ignorierte, verhasste und verschwiegene Wissen aus den ehemaligen Kolonien und von unterdrückten Subjekten seinen Weg als gleichberechtigte Errungenschaft zurück in den vorherrschenden Kanon finden kann. Dies beinhaltet auch, wie die aktive Verbannung und Ausschließung von Rassismus als Wissenschaftsgegenstand ein Ende finden kann.

Es mag kritisiert werden, dass die Beschreibungen im vorherigen Absatz zu hart gewählt seien und es sich nicht um eine absichtliche Ausschließung handele. Dem sei lediglich zu entgegnen, dass die Worte eigentlich noch zu weich gewählt sind, da sich im Angesicht der historischen Wissensproduktion viele Belege für eine Feindschaft gegenüber ehemals kolonisierten Subjekten und ihrer intellektuellen Produktion finden lassen. Wenig überraschend gibt es hierfür konkrete Belege in der Vergangenheit. Neben der Fürsprache seitens Voltaire für die Sklaverei und für eine weiße Überlegenheitstheorie, Lockes Verteidigung des Kolonialismus oder Humes Rassentheorie und Entmenschlichung schwarzer Subjekte finden sich viele historische Beispiele für eine feindliche Ablehnung kolonisierter Subjekte und ihrer Wissensbestände. Einen ersten Verweis auf die Kontinuität und auch Kulturalisierung dieser Annahmen bietet einen Blick in die Vorlesungen Hegels. Mit Kulturalisierung wird in der Rassismusforschung die Übertragung biologischer Rassismen, beispielsweise gegen die menschliche Natur des Schwarzen, auf das Spielfeld der Kultur, beispielsweise die Demokratiefähigkeit der afrikanischen Kulturen, beschrieben (vgl. u.a. Kuhn 2015, S. 43). In folgenden Zeilen nimmt Hegel unter anderem Stellung zu schwarzen Menschen:

»Bei den Negern ist nämlich das Charakteristische gerade, daß ihr Bewußtsein noch nicht zur Anschauung irgendeiner festen Objektivität gekommen ist, wie zum Beispiel Gott, Gesetz, bei welcher der Mensch mit seinem Willen wäre und darin die Anschauung seines Wesens hätte. Zu dieser Unterscheidung seiner als des Einzelnen und seiner wesentlichen Allgemeinheit ist der Afrikaner in seiner unterschiedslosen, gedrunghenen Einheit noch nicht gekommen, wodurch das Wissen von einem absoluten Wesen, das ein anderes, höheres gegen das Selbst wäre, ganz fehlt. Der Neger stellt, wie schon gesagt worden ist, den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar: von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muß man abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will; es nichts an das Menschliche An klingende in diesem Charakter zu finden« (Hegel 1924, S. 50).

In den Vorlesungen Hegels wird der Afrikaner reduziert auf eine »tierische Natur« und damit aus einer vernunftbegabten Menschlichkeit entlassen. Es gilt den Afrikaner »aufzufassen« und damit wird er vom Akteur wissenschaftlicher Praxis zum Objekt wissenschaftlicher Praxis. In diesen Schriften zeigt sich eine verdeckte Perspektivierung der Welt. Die Worte Hegels können sich nicht an den Afrikaner selbst als Leser richten, sondern ausschließlich an ein außerhalb des Afrikanisch-Seins stehendes Subjekt. Die Vorlesung ist nicht universell intendiert, sondern richtet sich an eine bestimmte Perspektivierung der Welt. An eine klar bestimmte Position des Welterklärens. Wie in den späteren Zitaten von Arendt, Kant, Hegel oder Plessner wird als Adressat für die Aussage eine weiße, westliche Audienz vorausgesetzt. Das Problem des historischen Kanons ist damit nicht nur der Rassismus, sondern seine ausgewählte Adressatenschaft. Es wäre sehr viel verlangt, von einem schwarzen oder afrikanischen Wissenschaftler zu erwarten, dem Kanon mit der gleichen freudigen Ehrfurcht des Mainstreams zu begegnen, obwohl der Kanon ihn fortwährend dehumanisiert, beleidigt, entwürdigt und aus der Menschlichkeit ausschließt. Die im Kanon vorhandenen Rassismen behindern damit aktiv einen neutralen und objektiven Zugang für alle Menschen was für einige Gruppen deutlich weitreichender ist als für andere. Damit ist der Kanon in seiner Zugänglichkeit keinesfalls universell. Es lässt sich durchaus die Frage aufbringen, ob Werke kanonisiert werden würden die ähnlichen Zuweisungen gegenüber weißen Menschen formulieren. Weitere Herausforderungen werden anhand von Kants Schriften deutlich. So schrieb Kant in seiner dehumanisierenden Rassentheorie:

»Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften« (Kant, 316. 05-08).²

Klar erkennbar ist die bewusste Überhöhung des Weißen. Es findet nicht nur eine Abwertung des »Anderen« (Benhabib 2017) statt, sondern eine bewusste Aufwertung der Weißen. Hier wird deutlich, dass sich in der Kanonisierung besonders seit der Aufklärung ein bewusster Rassismus eingewoben hat. Dessen Kontinuität wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch geschildert und diskutiert. Weiterhin scheint die von Hall identifizierte Sonderstellung des Westens in der Aufklärung rassifizierende Züge aufzuweisen und postuliert einen definitiven Ausschluss des Anderen aus einer gleichberechtigten Wissensbildung. Zentrale Denker des Kanons vertreten rassistische Positionen in ihren Werken und es lässt vermuten, dass sich diese Ansichten auch in ihr methodisches Vorgehen einarbeitet. Es kommt nicht zu einer neutralen Auswahl des fremden Gedankens. Autoren vermeintlich anderer Völker werden nicht gleichberechtigt gelesen und wahrgenommen. Folglich entschieden die vergangenen Kanonmitglieder mit wechselseitigen Bezügen und Zitationen selbst welche Denkerinnen und Denker, als relevant angesehen und in den zukünftigen Kanon Zutritt fanden. Rückwirkend davon auszugehen, dass Kant, Hegel, Hobbes oder Hume kolonisierten Subjekten eine reelle Chance auf Mitwirkung im akademischen Apparat erlaubt hätten, ist angesichts ihrer akademischen Positionen zu den Kolonisierten äußerst unwahrscheinlich. Damit schaffen sie sukzessive die Realität selbst, die von ihnen als Evidenz für die Minderwertigkeit anderer Menschen herangezogen wird. Die genannten Kanonmitglieder schließen sie aus und bemängeln im Anschluss

2 Der Begriff »Neger« wird in dem Werk ausschließlich in direkten Zitaten verwendet. Hierbei handelt es sich um eine beleidigende und rassistische Zuschreibung gegenüber schwarzen Menschen. Der Begriff hat eine lange, unheilvolle bis in die Gegenwart reichende Gewaltgeschichte und ist eng verbunden mit unzähligen Menschenrechtsverbrechen. Für eine Auseinandersetzung mit dem Rassismus in der Ideengeschichte ist eine unmittelbare Sichtbarmachung der Wortwahl der Theoretiker unerlässlich. Das Gleiche gilt für den Begriff »Indianer«, der eng mit dem Genozid gegenüber den First Nations, Natives und indigenen Bevölkerungen in vielen ehemaligen Kolonien verbunden ist. Die Sichtbarmachung bedeutet keine Akzeptanz des Begriffs. Das N-Wort und I-Wort sind rassistische Begriffe und sollten ihre verdiente gesellschaftliche Ächtung erfahren.

ihre Unfähigkeit zur Mitwirkung. Das Projekt eines organisierten Ausschlusses verfolgte Kant jedoch keineswegs in Eigenregie und allein. Kant berichtet beispielsweise in seiner Schrift über einen Vortrag von Hume:

»Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läßliche stiege. Herr Hume fordert jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein Neger Talente gewiesen habe, und behauptet: daß unter den hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben« (Kant 1757-1777, 253. 01-12).

Wie zuvor bei Kant selbst, findet sich die Ungleichwertigkeit der Schwarzen Vernunftbegabung in Humes Worten wieder. Die Fähigkeit zum Ausüben von Talenten und der Produktion von Kunst oder Wissenschaft sei ihnen nicht eigen. Die koloniale Praxis der gewaltsamen Versklavung, Entführung, Deportation und Entwurzelung wird als »Verführung« romantisiert. Ihre vermeintliche Unfähigkeit der Mitwirkung ist bei Hume ihre eigene Schuld und hat keine strukturelle Grundlage oder einen Erklärungszusammenhang. Hier wird eine weitere Unzulänglichkeit des gegenwärtigen Kanons deutlich. Weitere Teile des Kanons selbst sind nur sehr eingeschränkt geeignet für die Analyse relevanter gesellschaftlicher Phänomene. Der Rassismus, die Sklaverei und der Kolonialismus als weltumspannende Problembereiche der Menschheitsgeschichte können mit großen Teilen des historischen Kanons nur eingeschränkt kritisch analysiert und besprochen werden, da die Autoren des Kanons selbst diese Systeme Komplizenhaft oder aktiv stützen. Keinesfalls soll damit behauptet werden, dass sich in den Werken nicht relevante Errungenschaften wiederfinden, die sich gegen Rassismus und Kolonialismus verkehren können. Sondern es soll verdeutlicht werden, dass zum einen diese Operationalisierung ihrer Theorien den Kernaussagen ihres Gesamtwerkes selbst entgegensteht und zum anderen es zumindest unüblich wäre, beispielsweise mit einem antidemokratischen Denker die Notwendigkeit der Demokratie schwerlich zu beweisen. Es ist zumindest ungewöhnlich mit ausdrücklichen Befürwortern von Rassismus und Kolonialismus gegen diese wirkmächtigen Phänomene zu diskutieren und sollte nicht das Verfahren der ersten Wahl sein. Letztlich lässt sich Rassismus nur schwer mit überzeugten Rassisten ra-

tionalisieren. Vor allem könnte damit ein Umstand suggeriert werden, der nicht vorliegt. So könnte man aus Kants aufklärerischen Schriften schließen, dass er der Sklaverei oder dem vermeintlich »irrationalen« Rassismus als Gegner gegenüberstehe. Obwohl Kant diesen Schluss ausdrücklich nicht aus seinen Schriften zog. Selbstverständlich gibt es dabei bedeutende und dennoch in der Minderheit verbleibende Gegenstimmen zur Frage von Sklaverei und Rassismus im historischen Kanon von Mill über Douglass bis hin zur Frankfurter Schule. Damit richtet sich diese Kanonkritik vor allem gegen den historischen Teil des Kanons und in geringerem Umfang gegen den kontemporären Anteil. Eine antirassistische Mehrheit entwickelte sich hierbei allerdings erst deutlich später als oftmals angenommen wird. Noch Heidegger, der von 1889 bis 1976 lebte, pflegte eine offene Ablehnung des Anderen. So formulierte er folgenden antisemitischen Gedanken:

»Die Verjudung unserer Kultur u. Universitäten ist allerdings schreckerregend u. ich meine die deutsche Rasse sollte noch soviel innere Kraft aufbringen um in die Höhe zu kommen« (Spät 2014).

Es ist bekannt, dass auch im 20. Jahrhundert der Hass auf das Andere im Westen nicht endete. Die großen Signalgeber hierfür sind der Nationalsozialismus, die Rassentrennung in den USA, die Apartheid in Südafrika und das Fortleben des westlichen Kolonialismus. Daher wird an dieser Stelle lediglich eine Frage aufgeworfen, die im Rahmen dieser Schrift nicht beantwortet werden kann: Wann und für wie lange gab es einen chancengleichen Zugang für Schwarze, Juden, indigene Bevölkerungen oder Roma und Sinti aktiv am gegenwärtigen Kanon mitzuarbeiten? Wann war es Ihnen in der Moderne möglich die »Wissenschaft als Beruf« (Weber 1992) in der westlichen Welt zu ergreifen? Es ist zu vermuten, dass bis auf wenige bekannte und überwiegend späte Ausnahmen wie Amo, Fanon, Douglass oder DuBois sich die westlichen Institutionen erst sehr spät dem Anderen öffneten. Damit ist eine zentrale Herausforderung der westlichen Akademien, dass sie zeitweise ambivalent zu verschiedenen Zeitpunkten, in unterschiedlichem Umfang, eine dennoch relevante Schließung gegenüber dem kolonialen Subjekt praktizierten. Heidegger erinnert uns daran, dass es sehr wohl und erwartbar auch im 20. Jahrhundert noch Rassismus und Antisemitismus im Wissenschaftssystem gab.

Doch endete der Einfluss des Rassendenkens im Kanon weder personell noch inhaltlich mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Hierfür sollen zwei frühe Beispiele exemplarisch aufgegriffen werden. Ein Beispiel für die per-

sonelle und ein Beispiel für die inhaltliche Kontinuität. Helmut Plessner war Lehrstuhlinhaber in Göttingen und als einflussreicher Sozialwissenschaftler von 1955 bis 1959 Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Soziologie³. Plessner verfolgt eine gewisse Form des universalistischen Rationalismus. Selbstverständlich pflegte Plessner keinen Rassismus, der mit den Schriften von Kant gleichzustellen ist, aber auch er war überzeugt von der Existenz und differenzierten Vernunftbegabung von Menschenrassen. In seiner Schrift »Grenzen der Gemeinschaft« (Plessner 2016) schrieb Plessner im Jahr 1924:

»Dabei aus den Ergebnissen der modernen Völkerpsychologie und vergleichenden Kulturwissenschaft ergibt sich unwidersprechlich eine tief bis in die Apperzeptionsformen des ganzen Geistes hinabreichende Verschiedenheit zwischen Rassen und Völkern. (...) Immerhin wird von diesem Pluralismus der Vernunftsysteme die Einheit der Geistigkeit und Vernünftigkeit nicht berührt. Mit Negern, Eskimos, Franzosen argumentiert man nicht auf gleiche Weise; dies zu glauben war vielleicht der Fehler spezifischer Aufklärerei« (Plessner 2016, S. 50-51).

Bei dem Zitat geht es nicht um die Frage, ob Plessner Rassist ist oder nicht, sondern es soll vielmehr die Kontinuität rassistischen Denkens aufgezeigt werden. Denn auch nach dem Zweiten Weltkrieg lehrten in Deutschland Denker, die von der Unterschiedlichkeit der Rassen überzeugt waren und schwarzen Menschen eine andere Form oder Natur der Vernunft zuschrieben. Ein weiteres bedeutendes Beispiel für das Fortwirken kulturalisierender Rassismen im wissenschaftlichen Kanon findet sich bei der intellektuellen Schülerin von Heidegger Hannah Arendt. In ihrer bedeutenden Schrift »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft« (Arendt 1955) findet sich eine Apologetik für das gewaltvolle, koloniale Unternehmen:

»Der biblische Mythos von der Entstehung des Menschengeschlechts wurde auf eine sehr ernste Probe gestellt, als Europäer in Afrika und Australien zum ersten Male mit Menschen konfrontiert waren, die von sich aus ganz offenbar weder das, was wir menschliche Vernunft, noch was wir menschliche Empfindungen nennen, besaßen, die keinerlei Kultur, auch nicht eine primitive Kultur, hervorgebracht hatte, ja, kaum im Rahmen feststehender

3 Siehe hierzu die Liste aller Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft für Soziologie unter <https://soziologie.de/dgs/geschichte/vorsitzende-der-dgs> (zuletzt angesehen am 03.06.2020).

Volksgebräuche lebten und deren politische Organisation Formen, die wir auch aus dem tierischen Gemeinschaftsleben kennen, kaum überschritten. (...) Hier, unter dem Zwang des Zusammenlebens mit schwarzen Stämmen, verlor die Idee der Menschheit und des gemeinsamen Ursprungs des Menschengeschlechts, wie die christlich-jüdische Tradition des Abendlandes sie lehrt, zum ersten Mal ihre zwingende Überzeugungskraft, und der Wunsch nach systematischer Ausrottung ganzer Rassen setzte sich umso stärker fest« (Arendt 1955).

Damit findet sich auch in der Gegenwart noch immer eine abwertende Beschreibung des Afrikaners in der Wissenschaft. Erneut wird operiert in Semantiken der Dehumanisierung und des Tiervergleichs, erneut wird eine differenzierende Beschreibung der Kulturbegabung vollzogen und erneut kommt es zu einer Aufwertungslogik des europäischen Menschen. Damit wird bei Arendt im Nebensatz das koloniale Projekt rechtfertigt und begründet. Die Idee einer »Kulturlosigkeit«, die wiederholt in der Ideengeschichte auftaucht wird erneut aufgebracht. Die Leere ist eine notwendige, intellektuelle Vorbedingung für eine spätere Kolonisation. Der vermeintlich leere, kulturelle Raum wird im kolonialen Raum nun durch eine vermeintlich europäische und universelle Kultur sowie Vernunft gefüllt. Die westliche Kulturproduktion ist damit nicht nur universell, sondern ein Exzeptionalismus. Die westliche Kultur steht herausgehoben und einzigartig in ihrer, um es mit den Worten von Kant zu fassen, »Vollkommenheit« dar. Auf die funktionelle Erklärung des Kolonialismus wird im Laufe der Theorie noch eingegangen.

Zusammenfassend bleibt die Notwendigkeit einer Einordnung. Die Absicht der bisherigen Kritik an der vermeintlichen westlichen Ideengeschichte ist es nicht, den gesamten Kanon als rassistisch abzutun. Keinesfalls soll der Beitrag oder die Bedeutung der Denker für die Ideengeschichte oder die Wissenschaft im Allgemeinen negiert werden. Kant, Arendt oder Heidegger sollen auch nicht aus den Zirkeln anerkannter wissenschaftlicher Praxis verbannt werden. Im Mittelpunkt steht keine Verteufelung, sondern eine notwendige Differenzierung. Bisher wird der Beitrag theoretischer Wissenschaftsführung zum Projekt von Rassismus und Kolonialismus sehr deutlich. Gerade hieraus ergibt sich eine Verantwortung, eine gegen den Rassismus und Kolonialismus gerichtete Theorie zu betreiben. Es wäre ein Beitrag zur kritischen Aufarbeitung der Problemstellen des westlichen Erbes.

Der gegenwärtige Kanon inkludiert weitgehend unkritisch Texte mit Rassismen und anderen Formen der »Menschenfeindlichkeit« (Emcke 2017). Da-

mit verweigert sich die Wissenschaftspraxis dem eigenen »aufklärerischem Ideal«. Spät spricht in seinem Beitrag in dem Onlinemagazin der Telepolis gar von dem »verschwiegenen Rassismus der Philosophen« (Spät 2014). Angesichts der rassistischen Kontinuitäten im westlichen Kanon bedarf es zudem vermeintlich außenstehender Ansätze und Denkern, um den Rassismus zu analysieren und zu entschlüsseln. Der Rassismus kann nicht, wie zuvor begründet wurde, von innen heraus aufgearbeitet werden. Es gilt sich auch von der Annahme eines natürlichen Ideenwettbewerbs oder gleichberechtigten Zugangs zur Akademie zu trennen. Es ist nicht Zufall, dass im Kanon so wenig nicht-weiße Menschen Eingang finden, sondern Ergebnis und Konsequenz von Rassismen innerhalb und außerhalb der Akademie. Überdies ist es von Bedeutung den Kanon nicht als ein wertfreies, objektives Projekt zu begreifen. Es finden sich im Kanon selbst zu viele normative Verortungen der Welt. Es hat kaum eine »reine Vernunft« zu den obigen Aussagen über schwarze Menschen geführt. Zuletzt ermöglicht eine kritische Besprechung der Problemstellen eine Immunisierung gegen zukünftigen Missbrauch. Es wäre heute noch möglich, wenn auch richtigerweise sehr verpönt, ausschließlich mit Autoren des Kanons wie Fichte, Lichtenberg, Arendt, Kant, Wagner, Hegel, Rousseau, Luther sowie Heidegger eine philosophische Schrift für die Minderwertigkeit des Schwarzen und die Notwendigkeit seiner Kolonisierung zu schreiben. Könnte es nicht sogar in einer Welt, in der sich der politische Rassismus erneut durchsetzt, wahrhaftig werden? Wo wären dann die klugen und überlegten Widerworte zu den rassistischen Überlegungen dieser Autoren? Daher sollte sich eine gegenwärtige Theoriebildung auch zur Aufgabe machen den falschen Argumenten der Vergangenheit zu widersprechen.

Im Zuge der bisherigen Argumentation wurde stets zur vermeintlich westlichen Theorieproduktion Bezug genommen. Es wird sich vom hegemonialen Begriff der westlichen Theorieproduktion distanziert. Fußend auf Hall wird die Vorstellung einer geschlossenen Theorieproduktion im Westen abgelehnt (Hall 2012, S. 178). Ohnehin führt nach Weiß (2012) die Annahme einer Geschlossenheit zu einem meines Erachtens folgenschweren ideengeschichtlichen Problem. Denn es werden nach Weiß Bezüge und Einflüsse auf die Theoriebildung innerhalb des Westens überbewertet und externe Bezüge unterbewertet (Weiß 2012, S. 69). Der Westen formierte sich nicht nur »(...) innerhalb der westlichen Gesellschaften, Geschichten und Entwicklungsgeschwindigkeiten (...)« (Hall 2012, S. 178). Der Westen vollzog Teile seiner Entwicklung innerhalb der ehemaligen Kolonien und teilweise nur durch die Kolonien. Viele bekannte Denker des Westens entwickelten und

testeten ihre Ideen in den ehemaligen Kolonien (Franzki und Aikins 2010, S. 10-11). Nachweise hierfür finden sich in den unterschiedlichen Disziplinen. Besonders hiervon geprägt ist die unheilvolle Medizingeschichte. Hier ist nur beispielhaft Robert Koch zu erwähnen. Er nutzte das kolonialisierte Afrika als Labor für seine »skrupellose(n)« (Zimmerer 2020) Experimente und entwickelte damit »westliche« medizinische Innovationen auf Kosten kolonialisierter Subjekte (Zimmerer 2020).

Keinesfalls vollzog sich eine einseitige Wissensrelation in dem Wissen von Norden nach Süden floss, sondern es gab zudem eine umgekehrte Bewegung. Denn gleichzeitig produzierten auch koloniale Subjekte Wissen, das in das Wissensarchiv des Westens übergang. Als Beispiele wird oftmals die dekoloniale Bewegung Haitis für die Entwicklung eines universellen Menschenrechts hervorgehoben (Ehrmann 2012; Laing 2018; Weiß 2016) oder die spezifische Protestform Mahatma Ghandis, die noch heute für den demokratischen Protest in der westlichen Welt prägend ist. Franzki und Aikins verweisen darauf, dass »(...) vorgeblich interne Grundkonflikte, wie beispielsweise die soziale Frage zu Beginn der Industrialisierung nicht ohne Einbeziehung der Migration in die europäischen Siedlungskolonien (zu) analysieren (...)« (Franzki und Aikins 2010, S. 11) sind. Der Siedlungskolonialismus und damit der Abbau vom »politischen Handlungsdruck« (Franzki und Aikins 2010, S. 11) prägten die historische Entwicklung entscheidend mit (Franzki und Aikins 2010, S. 11). Nur unter Beachtung der »kolonialen Expansion« (Plumelle-Urbe 2004, S. 129) Europas sind entscheidende historische Formationen erklärbar. Eine Geschichte Europas ohne die Geschichte des Kolonialismus ist unvollständig. Daher ist für Hall die Entwicklung des Westens, wie wir ihn heute kennen, ohne den »Rest« nicht denkbar (Hall 2012, S. 175ff.).

In vielerlei Hinsicht entwickelte sich der Westen auf Kosten der restlichen Welt. Zudem transportierten und produzierten auch aus dem Westen ausgeschlossene Subjekte Wissen in den Westen, gestalteten den Westen mit oder kämpften für die politischen Eckpfeiler des Westens. Ein Referenzpunkt kann hierbei der umfangreiche Einsatz von sogenannten Kolonialsoldaten in den Weltkriegen auf dem europäischen Kontinent sein (Arndt 2017, S. 83). Nach Arndt kämpften im Zweiten Weltkrieg nicht-weiße Menschen unter Einsatz ihres Lebens und leisteten demnach einen großen Beitrag zum Sieg über den Nationalsozialismus (Arndt 2017, S. 83). Der Einsatz kolonisierter Subjekte ist mit dem Sieg über den Nationalsozialismus tief verwoben. Dennoch findet sich in dem mit der politischen Theorie verwandten Fach der Geschichte im

Kanon eine unzureichende Beleuchtung nicht-weißer Subjekte als Kämpfer gegen das Unrecht.

Eine weitere Referenz für den bedeutenden Beitrag ausgeschlossener Subjekte können das Wirken von dem schwarzen Philosophen Anton Wilhelm Amo, der in Deutschland zu Zeiten der Aufklärung lehrte und lebte, oder ebenso das Wirken vom nordamerikanischen Abolitionisten Frederick Douglass sein. Nichtsdestotrotz werden historische Formationen vielfach ohne Rückgriff auf die Realität des Kolonialismus erklärt. Es betrifft in besonderer Weise auch die politische Bildung sowie die politikwissenschaftliche Forschung. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Genese der Vereinten Nationen und ihrer internen Struktur. Ohne die Berücksichtigung des kolonialen Zustands ist die, von der Stunde Null, veranlagte Vormachtstellung weißer Nationen im Sicherheitsrat kaum zu erklären. Zu Gründungszeit vertraten unter anderem Frankreich oder das Vereinigte Königreich nicht nur sich selbst als Mitglieder der »Permanent Five«, sondern auch ihre koloniale Einflusszonen. Die Abwesenheit der dauerhaften Repräsentation des gesamten Kontinents – Afrika – in einem entscheidendem Steuerungsgremium der Global Governance ist ein Relikt der kolonialen Zeit. Übertragen lässt sich dies auch auf die Stimmverhältnisse in Kernorganisationen des UN-Systems oder der Themensetzung. Ungeachtet dessen wird weiterhin versucht das UN-System ohne die Berücksichtigung des Kolonialismus zu verstehen und zu erklären. Die Vereinten Nationen werden so oftmals zum erklärten Produkt eines ausschließlich aus Geschehnissen im Westen inspirierten und angestoßenen Projektes. Im Kontext der Nationenforschung verwendete Emcke die Begriffe »kontra-faktisch« (Emcke 2017, S. 127) und »ahistorisch« (Emcke 2017, S. 127) für eine solche fehlerhafte Realitätserzeugung. Die kontra-faktische und ahistorische Wahrnehmung von historischen Einflussfaktoren ist oftmals weder ein zufälliger noch unabsichtlicher Prozess. Sie ist begünstigt durch eine Kultur- und Geschichtsproduktion, die gezielt nicht-weiße Menschen auslässt. Dies wird beispielsweise an der fehlenden Thematisierung von Kolonialismus in Schule und Studium oder an der Abwesenheit nicht-weißer Soldaten in Filmen sowie Dokumentationen über den zweiten Weltkrieg sichtbar.

Das zentrale Argument im letzten Absatz ist: Es kann lediglich von einer »vermeintlich« westlichen Theorieproduktion oder Kulturentwicklung gesprochen werden. Der Westen ist kein geschlossener Ort, der sich über die Jahrhunderte von angeblich fremden Kulturräumen abschottete. Ganz im Gegenteil ist der Westen historisch offen und hochexpansiv gewesen. Der Wes-

ten ist kein ausschließliches Produkt des Westens, sondern ein komplexes globales Produkt. Umgekehrt finden sich auch kaum »reine(n) nicht-westliche(n) Wissenschaftssysteme(n)« (Dhawan 2009, S. 62). Daher vollzieht das vorliegende Werk keine »kulturrelativistische Anklage gegen das Erbe der Aufklärung« (Dhawan 2009, S. 62), sondern will die epistemischen Grundlagen des Westens erweitern, indem es die Leerstellen und Fehler des Westens kritisiert und vermeintlich äußere Wissenschaftssysteme einbindet. Dhawan schreibt von einer »Verwebung(en) von westlichen mit nicht-westlichen Theorieproduktionen« (Dhawan 2009, S. 62). Folglich bewegt sich diese Schrift in einer theoretischen Ambiguität. Einerseits kritisiert und diskutiert es die westliche Theorie und Ideengeschichte im Sinne ihrer allgemeinen und hegemonialen Interpretation als europäisch, weiß, geschlossen, überlegen, einzigartig, und universell. Es wird sich von der klassischen Praxis westlicher Theoriebildung und vor allem einer Romantisierung distanziert. Zugleich wird die Reinterpretation, was als westliche Theorie und Ideengeschichte verstanden wird, vollzogen. Daher ist diese Schrift selbst eine in die westliche Theorie eingewobene Praxis. Zum Umgang mit dieser Ambiguität wird weiterhin mit klaren sprachlichen Markern, wie der historischen, tradierten, kanonisierten oder vermeintlichen westlichen Theorie gearbeitet, um über diese problematische, hegemoniale Interpretation des westlichen Erbes zu diskutieren, ohne es verwerfen oder verteufeln zu wollen, sondern um es im Sinne eines aufklärerischen Ideals nach Fehlern und Irrtümern zu durchforsten.

Von zentraler Bedeutung für die hegemoniale Stellung der westlichen Theorie ist die politische Macht der weißen Nationen. Herrschafts- und Machtprozesse nahmen über die Zeit auch Einfluss auf die Wissenschaftsproduktion. Nach Huntington erleben wir derzeit einen relativen Verfall der westlichen Macht, aber dennoch bleibt die vermeintliche westliche Zivilisation die Mächtigste (Huntington 2002, S. 29). Der relative Verfall zwingt den Westen »mit anderen Kulturen zu dialogisieren« (Jullien 2018, S. 87). Die Öffnungsbewegung des Westens ist nach Jullien kein freiwilliger und gewollter Prozess, sondern eine Reaktion auf den fortwährenden Machtverfall (Jullien 2018, S. 85ff.). Historisch gesehen »hatte er nicht nötig zu dialogisieren« (Jullien 2018, S. 87). »Er kolonialisierte sie durch seine triumphierende Rationalität« (Jullien 2018, S. 87). Die unfreiwilligen Öffnungsbewegungen führen auf allen Ebenen der Gesellschaft auch zu offenen Abwehrbewegungen. Im Fachdiskurs spricht man hierbei oftmals von einem »Backlash« (Kymlicka 2014, S. 122). Ein besonderer Fokus wird in den folgenden Kapiteln auf die Verhandlungen auf der Ebene von Nationa-

lismus, Mitgliedschaft, Demokratie und Migration gelegt. Beispielsweise verlief historisch die Migrationsbewegung des Westens aus dem westlichen »Zentrum« (Hall 2012, S. 216) in die nicht-westliche »Peripherie« (Hall 2012, S. 216). Die fortschreitende Dekolonialisierung der Welt öffnet »die globale Interdependenz nun in beide(n) Richtungen« (Hall 2012, S. 216) und eine Wanderung »aus den Peripherien in das Zentrum« (Hall 2012, S. 216) vollzieht sich. In der Gegenwart nimmt Migration als Folge der Dekolonialisierung sogar zu (Benhabib 2016, S. 171). Der vermeintliche Westen muss nun mit den ehemaligen Kolonien zu »Migrationsregimen« in Verhandlung treten (Karakayali und Mecheril 2018). Ein ähnlicher Prozess vollzieht sich nun auf der Ebene gegenwärtiger Wissensproduktion. Es kommt zu einem Ende der einseitigen Beobachtung aus westlicher Perspektive. Die Wissenschaft beobachtet und theoretisiert nicht mehr einseitig aus der westlichen Position über das Nicht-Westliche. Sukzessive vollzieht sich eine Beobachtung des Westens aus den Perspektiven ehemaliger kolonisierter Subjekte (Bhabha 2012, 2011; Césaire 2017; Dhawan 2016; Hall 2012; Kendi 2018; Morrison 2018a; Thompson und Digoh-Ersoy 2016; El-Tayeb 2016). Ein Großteil dieser Bewegung findet derzeit im westlichen Zentrum statt. So beobachtet die postkoloniale Theorie aus der Perspektive des ehemals kolonisierten Subjekts den Westen und sein Handeln. Es handelt sich dabei um eine kritische Außenseiterperspektive von innen. Die fortwährend zugeschriebene Position des »Fremde(n) in unserer Mitte« (Miller 2017a) erzeugt eine produktive Beobachtungsposition. Um es mit Beispielen zu konkretisieren, ist auf Hall und Césaire zu verweisen. Hall beobachtet aus seiner ambivalenten Position als britisches Subjekt das Britische selbst (vgl. hierzu Hall 2012). Aus der normierten, britischen Identität war er allerdings zum Beobachtungszeitpunkt als schwarzer Mensch mit jamaikanischer Herkunft⁴ ausgeschlossen. Gleiches gilt für die ambivalente Position von Césaire in seiner Beobachtung Europas (vgl. hierzu Césaire 2017). Trotz seiner Jugend in Paris und seinem späteren Abschluss an einer französischen Elitehochschule⁵ wurde ihm nie eine volle Teilhabe an der französischen Normidentität zuteil. Aus dieser ambivalenten, negierten europäischen Identität kritisiert er mit der Distanz des »Fremden« (Simmel 1968, S. 63ff.) das europäische Erbe. Simmel war

4 Siehe hierzu Wikipedia-Bertrag zu Stuart Hall unter [https://de.wikipedia.org/wiki/Stuart_Hall_\(Soziologe\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Stuart_Hall_(Soziologe)) zuletzt eingesehen am 04.06.2020.

5 Siehe hierzu Wikipedia-Bertrag zu Aime Césaire unter https://de.wikipedia.org/wiki/Aime_Césaire zuletzt eingesehen am 04.06.2020.

überzeugt das dem »Fremden« eine besondere »Objektivität« (Simmel 1968, S. 64-66) in der Bewertung von Zusammenhängen zuteilwird. Nun führt die von Huntington und Jullien beschriebene Machtverschiebung zu einem neuen Umgang mit den Beobachtungen, Kritiken und Anklagen. Sie müssen wahrgenommen und besprochen werden. Die historische Ignoranz gegenüber äußerer Theoriebildung findet sukzessive ihr Ende. Wir erleben einen neuen Dialog der Theorien.

Nach March ist eine Aufgabe des neuen Theoriedialogs die Vormachtstellung westlicher »Konzepte, Kategorien, und Wahrheitsannahmen« (March 2009, S. 540) kritisch zu betrachten (March 2009, S. 540). Westliche Konzepte sind dabei unter Umständen selbst ein »problem to be solved« (March 2009, S. 540). Mit einer solchen Argumentation wird schnell der Vorwurf des Kulturrelativismus laut, aber dies ist meines Erachtens nicht gemeint. Ein gutes Beispiel für ein kritisch zu überarbeitendes Konzept ist Rassismus oder die Vorstellung weißer Vorherrschaft. Beide sind in Teilen letztlich ein Produkt westlicher Theorie- und Ideengeschichte (Hund 2018, S. 94; Bühl 2017, S. 97). Wie die zuvor angeführten Beispiele zeigten, waren sie keine Randnotiz im wissenschaftlichen Diskurs, sondern ein wiederholt aufkommender Gegenstand der akademischen Auseinandersetzung.

Weiß spricht bezüglich des Umgangs mit westlicher Theorie deutlich kritischer von der Auflösung eines »normativen Chauvinismus, bei dem westliche Leser davon ausgehen, dass die Entwicklung des westlichen Denkens in vielerlei Hinsicht maßstabbildend sind« (Weiß 2012, S. 66). Zentrale Menschheitsfragen wurden nicht zuerst durch eine genuin klassisch westliche Ideebildung beantwortet. Die Vorstellung, dass schwarze Menschen frei und gleichberechtigt gegenüber weißen Menschen sind, kommt im Rahmen der dekolonialen, haitianischen Revolution im Widerstand zur damaligen herrschenden westlichen, hegemonialen Tradition der französischen Revolutionäre auf (Weiß 2016, S. 209). Damit leisteten die haitianischen Revolutionäre einen zentralen Beitrag zur Entwicklung universalistischer Menschenrechte (Weiß 2016, S. 209).

Der Westen ist kein klar begrenzter geographischer Ort und wird erst durch gesellschaftliche Verhandlungen »konstruiert« (Weidner 2018, S. 37). Dabei schwankt die Vorstellung des Westens »zwischen eher globalen und eher abgrenzenden, neuerdings wieder nationalen Orientierungen« (Weidner 2018, S. 37). Daher wird in der Tat der Westen oftmals als ein »ideologischer Begriff« verwendet (Jullien 2018, S. 28). Insbesondere da vielfach ahistorisch und kontra-faktisch der Westen als ein Ort des ausschließlichen Gu-

ten und der höheren gestellten Menschen romantisiert wird. Trotz der vielen anderslautenden historischen Beispiele. Als ideologisches Produkt wird der traditionelle Westen durch oftmals unfreiwillige Austauschbeziehungen in die Welt getragen und manifestiert sich auch außerhalb seiner selbstgewählten Grenzziehungen. So wird unter anderem mittels kolonialer Praktiken eine »Verwestlichung Afrikas« (Sarr 2020, S. 37) vollzogen. Die Verwestlichung erfolgt durch den Einfluss von »Amtssprachen, Bildungssysteme(n), Verwaltung, Wirtschaftsordnung und Institutionen« (Sarr 2020, S. 37). Der Kolonialismus machte Englisch, Spanisch, Französisch und andere Sprachen zu Weltsprachen. Die dauerhaften westlichen Leitlinien sind auch in anderen Gesellschaftsbereichen zu spüren und verfestigen die historisch, westliche Tradition als hegemoniale Tradition. Nach Saar hat der Prozess in Afrika zum »Aufoktroyier(en)« (Saar 2020, S. 17) von »Interpretationsrastern« (Saar 2020, S. 17) geführt. Der Westen ist damit weder abgegrenzt noch räumlich begrenzt. In Folge des Kolonialismus und der Globalisierung findet der Westen in allen Teilen der Welt statt.

Ein zentraler Aspekt westlicher Tradition ist der universelle Anspruch, der dieser Tradition zugeschrieben ist. Jullien sieht den universellen Anspruch »europäischer Wissenschaft« (Jullien 2018, S. 14) als »singulär« (Jullien 2018, S. 14). Er findet sich nach Jullien in keiner anderen wissenschaftlichen Tradition in dieser Form wieder. Vor allem in der wiederholten Betonung, dass es eine Notwendigkeit für einen universellen Anspruch gäbe (Jullien 2018, S. 14). Allerdings ist die Vorstellung der Universalität, »das Produkt einer einzigartigen Geschichte des Denkens« (Jullien 2018, S. 19). Die Kritik am Universalitätsanspruch seitens Jullien ist nachvollziehbar, aber wird nur in dieser Theorie nur in gewisser Hinsicht geteilt. Die folgerichtige Entwicklung universeller Menschenrechte ist beispielsweise eine globalgeschichtliche Errungenschaft, hinter die nicht zurückgetreten werden sollte. Die Vorstellung einer ausschließlich im Westen verorteten Entwicklung von Menschenrechten ist ein stabiler Mythos. Die Demystifizierung kann in dem Werk nur eingeschränkt zu einem kleinen Teil vollzogen werden, da der Fokus auf anderen ideengeschichtlichen Grundbegriffen liegt. Dennoch wird globalgeschichtlichen Produkten, wie der Demokratie an sich, ein universeller Anspruch zugemessen.

Entscheidende Autoren des tradierten Kanons transportieren oder argumentieren direkt oder indirekt für die Überlegenheit weißer Menschen oder die ihrer Zivilisationen. Mit Kant, Hegel, Husserl, Arendt, Fichte, Rousseau, Hobbes, Kolumbus, Hume und vielen weiteren ist die Liste sehr lang. Hund

beschreibt einen ausgeprägten Rassismus bei Kant (Hund 2018, S. 94), Hegel (Hund 2018, S. 86-87) und Schiller (Hund 2018, S. 89). Weiterhin verweist er auf den Rassismus von Bernier (Hund 2018, S. 24) und untermauert seine Kritik an Hobbes mit seiner Komplizenschaft im Sklavenhandel und dem Mitverfassen einer rassistischen Kolonialverfassung (Hund 2018, S. 24). Hobbes zeigt eindrucksvoll wie die rassistische Theorie zur Praxis wurde und nicht als wirkungslose Randnotiz in den Werken verblieb. Nach Bühl ist die »Mehrheit der Aufklärer« (Bühl 2017, S. 97) davon überzeugt, »dass der Schwarze eher dem Affen ähnele als dem weißen Europäer« (Bühl 2017, S. 97). Das Bild vom nicht-weißen Menschen als Tier ist ein grundlegender Topos der rassistischen Theoriebildung. In Anlehnung an Arendt bezüglich der Konzentrations- und Vernichtungslager schreibt Därmann vom »rassistische(n) Bild- und Gewaltperformativ der Vertierung« (Därmann 2020, S. 297) als Praxis der Dehumanisierung des Anderen (Därmann 2020, S. 297). Die Aufklärung war maßgeblich an der Erzeugung der »Gewaltpraktiken der Kommodifizierung, Verdinglichung und Animalisierung von Menschen« (Därmann 2020, S. 13) beteiligt. Die Wissenschaft gewann als Begründer des Kolonialismus an Bedeutung, nachdem die »Hegemonie des Christentums« (Boulaga 2016, S. 122) in Europa endete (Boulaga 2016, S. 122). Der Leerraum einer christlichen Unterdrückungsbegründung eröffnete die Notwendigkeit eines neuen Begründungszusammenhangs. Die »Zivilisierungsmission« (Varela und Mecheril 2016, S. 10-11), die auf dem Gedankengut der Aufklärung fußte, ist die entscheidende Begründung für den Kolonialismus geworden (Boulaga 2016, S. 122). Die christliche Mission entwickelte sich ebenso zunehmend zur Zivilisierungsmission.

Die eingebrachten Denker haben Anteil an der wirkmächtigsten und dominantesten Identitätspolitik seit der Neuzeit: Der weißen Identitätspolitik (Arndt 2015, S. 37-43; Kimmel 2016, S. 24). Eine Identitätspolitik, die im vermeintlichen Interesse für die Gemeinschaft weißer Menschen Politik betreibt und gestaltet. Diese Form der Identitätspolitik motivierte den Kolonialismus, die Rassentheorie, die Apartheid, die Rassentrennung, die Genozide an indigenen Bevölkerungen sowie weitere Schandtat in der Geschichte und Gegenwart. Heute ist weiße Identitätspolitik Antriebsfaktor für rechtspopulistische und rassistische Bewegungen. Viele andere Formen von Identitätspolitik bildeten sich ausschließlich als Gegengewicht zur weißen Identitätspolitik. So bildete sich die schwarze Identitätspolitik der Bürgerrechtsbewegung als Gegenbewegung zu der erlebten Repression durch die diskriminierende Gesetzgebung im vermeintlichen Interesse weißer Menschen. Die weiße Iden-

titätspolitik ist mittels ihrer zentralen Denker leider auch Teil des Kanons geworden, beispielsweise in der Terminierung ideengeschichtlicher Errungenschaften. Viele der folgenden Punkte sind beeinflusst durch andere Identitätspolitiken, wie der Männlichkeit oder der Klassenzugehörigkeit. Die USA gelten ab dem Zeitpunkt als Demokratie, als weiße Menschen wählen durften; die Idee einer allgemeinen Vernunftbegabung gilt ab dem Zeitpunkt, als sie weißen Männern zugeschrieben wurde und allgemeine Bürgerrechte gelten ab dem Zeitpunkt als errungen, als sie weißen Männern zu Teil wurden. Ein koloniales Imperium ist ab dem Zeitpunkt eine Demokratie, wenn die zentrale, weiße Kolonialmacht eine Demokratie ist. Obwohl die Mehrheit des britischen Einfluss- und Herrschaftsgebiets unter kolonialer Herrschaft stand, galt das britische Empire ab der Demokratisierung des englischen Zentrums als demokratische Ordnung. Die bestimmende Herrschaftsform in Reichweite, Einflussgebiet und in der Lebensrealität der meisten unterworfenen Menschen war der Kolonialismus und nicht die Demokratie. Würde beispielsweise die Demokratie ausschließlich in München eingeführt werden und die Demokraten Münchens würde fortan alle Entscheidungen für die restliche Bundesrepublik, die sich in einem kolonialen Verhältnis zu ihrem Zentrum München befinden würde, treffen, dann würde der demokratische Geist der Münchner selbst, sicherlich bemängelt werden. Bei den kolonialen Regimen kommt die erwartbare Kritik nicht auf, da die Demokratiezuschreibung am Rechtsstatus einer identitätspolitischen, bestimmten Gruppe bemessen wird. Arndt sieht Rassismus als System zur Erzeugung einer »naturgegeben Norm« (Arndt 2015, S. 43). Beck beschreibt die Praxis der Überhöhung einer Ethnizität zur Erzeugung einer »allgemeinen Norm« (Beck 2004, S. 83). »In den von Weißen dominierten Ländern heißt Weißsein das Privileg, nicht zu bemerken, daß man weiß ist« (Beck 2004, S. 83). Nach Kontzi wird weißen Menschen »eine Nullposition« (Kontzi, S. 71) in der Matrix aller Identitäten zugewiesen (Kontzi, S. 71). Damit werden sie zugleich zur Referenz für alle anderen vermeintlichen Menschengruppen. Ebendiese Norm überträgt sich in die tradierte Ideengeschichte und ihre Vermittlung. Weiße Menschen in die Mitte der ideengeschichtlichen Bewertung zu stellen, wird als normal erachtet und bleibt gleichzeitig vollkommen unerwähnt. Der Normmensch tradierter, westlicher Ideengeschichte ist der weiße Mann.

An diesem Punkt lässt sich eine sinnvolle Universalitätskritik an der vermeintlich westlichen Theoriegeschichte üben, keine Universalitätskritik gegen die Menschenrechte oder liberale Werte. Die Universalitätskritik gilt vielmehr einer Wissenschaftspraxis die universelle Erzählungen mensch-

lichen Fortschritts entwickelt, beispielsweise eine universalistische Demokratietheorie, Ideengeschichte oder Freiheitsgeschichte. Den Versuchen universalistischer Theoriebildung ist oftmals ein spezifischer Standpunkt zu eigen. Der verschwiegene Standpunkt ist für den Wahrheitsgehalt der Aussage allerdings entscheidend. Lehrte ein Theoretiker in einem Seminarraum voller weißer Männer oder einem Raum voller schwarzer Frauen hätte der folgende Satz jeweils einen anderen Wahrheitsgehalt: Kant war davon überzeugt, dass sie vernunftbegabt sind. Für den Raum weißer Männer trifft er weitgehend zu und für den Raum schwarzer Frauen wäre er faktisch falsch. Kants Vorstellung von Freiheit und Vernunftbegabung ist lediglich für Weiße intendiert (Biskamp 2017, S. 283). Nun erzeugt der Versuch einer universalistischen Theoriebildung diese subtilen Formen von Unwahrheiten. Liest ein schwarzer Mensch eine Einführung in die politische Ideengeschichte, wird er dort viele universalistische Aussagen finden, die sich beim Blick in das Ursprungswerk nicht belegen lassen. Kant, Hume, Hegel oder Heidegger werden oftmals nachträglich als inklusive Universalisten erzeugt, die damit eine Theorie über und für alle Menschen schrieben. Doch waren schwarze Menschen in ihren Aussagen nicht mitgemeint. Diesen Ausschluss haben sie auch explizit verdeutlicht. Es war ihnen wichtig den Ausschluss sowie den Einschluss zu verdeutlichen. Sie schrieben keine Theorien für alle Menschen. Daher führt der ehrbare Versuch einer universalistischen Interpretation und Kommunikation aus einer ideengeschichtlichen Perspektive zu falschen oder unwahren Aussagen. Häufig liegt hierbei keine boshafte Absicht vor, sondern ganz im Gegenteil wird dabei der heutige in der Wissenschaft verbreitete humanistische Anspruch der Gleichheit aller Menschen zu realisieren versucht. In Anlehnung an den von Beck postulierten »methodologischen Nationalismus« (Beck 2004, S. 13) könnte das Problem einer nachträglichen Inklusion von Minderheitenpositionen als einen methodologischen Universalismus bezeichnet werden. Der universalistische Anspruch ist nicht Inhalt der erklärten Theorien, aber er wird erst durch eine universalistische Methodologie in die Theorien eingeschrieben. Trotzdem werden hierdurch falsche Annahmen oder Aussagen tradiert. Dies geschieht besonders außerhalb von Expertenkreisen und dem Wissenschaftssystem, wo kein Zugang besteht und keine umfangreiche Lektüre der Erstquellen gepflegt wird. Die universalistische Haltung des Erzählens erzeugt damit zentrale Probleme, die im Zuge einer immer diverser werdenden Gesellschaft an Wichtigkeit gewinnen. Die spezifisch weiße, europäische und oftmals männliche Position als eine neutrale oder universelle Position im Wissenschaftsbetrieb aufrecht-

zuerhalten, behindert die Aufklärung über den wahren Gehalt von Theorien und Ideengeschichte. Weiterhin führt diese Position zu blinden Flecken bei der Kanonisierung von Theorien. In Lehrwerken, Einführungen oder Zusammenfassungen werden kaum die Problemstellen, wie Rassismus, Sexismus oder andere Formen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit erwähnt. Selbstverständlich sollte Kant, Rousseau oder Hume weiterhin in diesen Lehrwerken verbleiben, da ihr Beitrag und ihre Schriften von herausragender Bedeutung sind. Allerdings kann das Verlassen einer universalistischen Methodologie wahrheitsgetreu kommunizieren, worüber die Theoretiker nachdachten und wen sie inkludierten oder exkludierten. Darauffolgend müssten neue Theoretiker in den Kanon aufgenommen werden, welche die Vorstellung einer Vernunftsbegabung des Menschen universalisierten. Damit wird eine neue Geschichte der komplexen Ideenbildung sichtbar. Es kommen neue Fragen auf: Wer universalisierte den kantischen Vernunftsbegriff erstmalig? Welchen Auswirkungen hat Arendts Afrikabild auf die Anwendung der Theorien zur Erforschung autoritärer, kolonialer Regime? Wie hat die politische Theorie ungewollt und unwissentlich für Minderheiten in unseren Seminarräumen Unwahrheiten produziert?

Ein weiteres Beispiel zur Universalismuskritik: die im Mainstream verankerte Überzeugung die Demokratiebegründung in den Vereinigten Staaten von Amerika im Jahr 1776 zu verorten, ist ausschließlich aus der Perspektive weißer Menschen nachvollziehbar. Einem Seminarsaal voller schwarzer Menschen könnte man kaum glaubhaft vermitteln, dass es sich um die faszinierende Begründung einer liberalen, demokratischen Ordnung handele, wenn sie in dieser Ordnung versklavte oder rechtlose Menschen gewesen wären. Zugleich werden in den vielen westlichen Erzählungen der Demokratieentwicklung Experimente, Entwicklungen sowie Gesellschaften außerhalb des westlichen Zentrums ausgelassen. Bei der heutigen Relevanz von Gleichberechtigung zur Bemessung von Demokratien wären die egalitären oder teilweise matriarchalen Gesellschaftsordnungen in der Weltgeschichte durchaus von Belang. Die Universalismuskritik möchte an dem Punkt bestimmte Interpretationspunkte der westlichen Ideengeschichte selbst ent-universalisieren. So bedeutete die Französische Revolution für unterschiedliche Menschengruppen Unterschiedliches. Die Französische Revolution ausschließlich als Moment der Demokratiebegründung zu rationalisieren, wird der Komplexität der Welt kaum gerecht. Es ist entscheidend, dass der Leitsatz Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für schwarze Menschen in den Kolonien nicht galt und sie von den emanzipativen Effekten der Demokratiebegrün-

derung ausgeschlossen waren (Laing 2018, S. 72). Für die Haitianer war die Französische Revolution keine Freiheits- sondern eine Unterdrückungsbewegung. Die Franzosen verweigerten und bekämpften die haitianische Freiheitsbewegung aus rassistischen sowie ökonomischen Motiven. Damit hat die Französische Revolution für unterschiedliche Gruppen eine differenzierte normative Aufladung. Zuletzt ist es entscheidend für die Datierung eines allgemeinen Wahlrechts in den Vereinigten Staaten über die ungleichen Wahlrechte von weißen und schwarzen Menschen nachzudenken. Die »Forderung nach Anerkennung« (Taylor 2017, S. 51) von Minderheitenperspektiven wird »heute ausdrücklich formuliert« (Taylor 2017, S. 51). Werke werden nun für eine zunehmend komplexe und diverse Leserschaft und wissenschaftliche Gemeinschaft verfasst. Dabei kann die Diskussion über die Widersprüchlichkeit einzelner Denker, ganzer Denkschulen oder gar über die gesamte europäische Zivilisation an Fahrt gewinnen. Es handelt sich um eine in der dekolonialen und postkolonialen Diskussion tradierte Diskussion. Der Mitbegründer der Negritude-Bewegung Césaire verfasste in den 1950er Jahren ein Essay mit dem Titel »Über den Kolonialismus« (Césaire 2017). Dort kritisierte er deutlich die Widersprüchlichkeit. Im Sinne Césaires ist angesichts der Gräueltaten im Kolonialismus der Begriff Heuchelei in Bezug auf europäische Werte wohl treffender (Césaire 2017, S. 23). Zusammenfassend sollte eine Universalismuskritik in Bezug auf die Wissenschaft verdeutlichen, dass die Homogenität sowohl in der Audienz als auch bei den Wissenschaftlern geendet hat. Daher führt die universalistische Methodik zu Problemen und sollte hinterfragt werden.

Serequeberhan (Serequeberhan 2016) sieht die »Selbstreflexion« (Serequeberhan 2016, S. 65) als zentrale Fähigkeit der Philosophie (Serequeberhan 2016, S. 65). Die bisherigen Kritiken am Westen sollen die Tradition der Selbstreflexion erneut stärker in das politikwissenschaftliche Denken tragen. Der Auftrag zur kritischen Auseinandersetzung mit dem problematischen Erbanteil der sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen ergibt sich aus der methodischen Tradition. Hinsichtlich anderer Problemstellen, ob es nun die Methodik, oder das Argument oder die historische Referenz sei, würde eine kritische Reflexion stets als Beitrag zu einem tieferen Verständnis des Faches verstanden werden. Die Aufarbeitung der kolonialen und rassistischen Kontinuitäten sowie ihre Wirkungen in der Gegenwart sollen daher kein Zerwürfnis mit dem historischen Kanon darstellen, sondern einen Beitrag zum vertieften Verständnis und zugleich die Notwendigkeit einer Erweiterung verdeutlichen. Eine Aufdeckung der »eurozentrischen

Verzerrungen« (Dübgen und Skupien 2016b, S. 11) ist als Zwischenschritt hierfür unerlässlich.

Ein häufiges Argument im Diskurs sei, dass sich die problematischen Stellen des Erbes aus dem historischen Kontext erklären würden. Den Denkern sollte hier vorauseilend vergeben werden, da sie »Kinder ihrer Zeit« seien. So bezeichnet der Frankfurter Philosoph und Vorsitzender der Kant Kommission der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften Willaschek Kant ausdrücklich als »Kind seiner Zeit« (Willaschek 2020), bevor er im nächsten Satz einen höheren moralischen Anspruch für den großen Denker einfordert. So schreibt er:

»Natürlich ist Kant hier Kind seiner Zeit, und seine Äußerungen gehen wohl nicht über das damals unter weißen männlichen Christen übliche Maß an Rassismus, Antijudaismus und Frauenfeindlichkeit hinaus. Aber das ist keine Entschuldigung, erst recht nicht im Falle Kants, der für sich beanspruchte, Vorurteile kritisch zu prüfen, und der seiner Zeit in so vielem voraus war« (Willaschek 2020)

Eine solche Dethematisierung mittels der Redewendung »Kinder ihrer Zeit« ist aus vielen Gründen unzulässig. Erstens werden die Denker hinsichtlich ihres sonstigen Werkes als überaus reflektierte, widerständige und ihrer Zeit voraus seiende Geister stilisiert. Nun ist es schwierig zugleich ihre ausgeprägte Mündigkeit zu erklären und einige Seiten später mit ihrer Unmündigkeit gegenüber einem Zeitgeist zu verteidigen. Zweitens werden sie oftmals als prägende und viel gelesene Denker ihrer Zeit und weit darüber hinaus verstanden. Ihre Theorien und Worte haben Gewicht. Gleichzeitig wird ihr Rassismus für die gesellschaftliche Entwicklung als unbedeutend verklärt. Eine unterliegende Vorstellung selektiven Einflusses ist zu bezweifeln. Drittens gibt es für die Erwähnung und Betonung eines »common sense« im wissenschaftlichen Diskurs wenig Anlass noch Nutzen. Es ist vielmehr schlüssig, dass sie sich in den Debatten positionierten und zu ihnen argumentierten, weil es Debatten waren. Es gab hierbei Position und Gegenposition. Viertens gibt es historische Evidenzen für die uneinheitliche, gesellschaftspolitische Entwicklung in vermeintlich homogenen Kulturräumen. Kant lebte von 1724

bis 1804⁶ und Amo lebte von 1703 bis 1747⁷ in Deutschland. Die Lebenszeiten eines überzeugten Verfechters der fehlenden Vernunft schwarzer Menschen und einem in Deutschland promovierten und an den Universitäten Halle und Wittenberg lehrenden Schwarzen überschneiden sich. Dies ist ein sichtbares Indiz für die diskursive Breite eines vermeintlich historischen, rassistischen Konsenses. Amo war zu dieser Zeit jedoch ein Ausnahmefall und erlebte ebenfalls ausgeprägten Rassismus, aber doch belegt seine Biografie die Komplexitäten im Diskurs um rassistische Annahmen. Eine historische Epoche begründet in gesellschaftspolitischen Fragen keine alternativlose Weltsicht. Die Verteidigung als »Kinder ihrer Zeit« weist erhebliche Problemstellen auf und sollte deshalb überdacht werden.

Willaschek schreibt in seinem Debattenbeitrag Kant einen »moralphilosophischen Universalismus, der allen Menschen einen absoluten Wert zuerkennt« (Willaschek 2020) zu. Erneut wird der Universalismus als Methode verwandt und keine werk-immanente Interpretation von Kant vollzogen. Wenn zum Beispiel ein bekannter Flüchtlingshasser sich auf die Straße stellt und sagt: »Wir sollten uns besser um die Menschen in Deutschland kümmern.« Dann inkludiert er in dieser Aussage nicht Flüchtlinge. Kant zuzuschreiben, dass er an einer anderen Stelle seines Werkes, trotz seiner vielen rassistischen Aussagen, nun alle Menschen meine, ist schwer nachzuvollziehen. Obwohl Willaschek außergewöhnlich klar unter dem Titel »Kant war ein Rassist« verhandelt, wiederholt er die bisher beschriebenen Probleme des westlichen Kanons erneut. Die Zuschreibung einer universellen Position erfolgt posthum.

Daher denkt eine gelingende transkulturelle Politiktheorie »die materiellen und die historischen Bedingungen mit« (Dübgen 2016, S. 274). Theoriebildung ist »eingebettet« (Dübgen 2016, S. 274) in ihren historischen Kontext, aber kann durch diese nicht ausschließlich erklärt werden. Es handelt sich hierbei um eine sensible Abwägung. Ähnlich wie heute im Menschenrechtsdiskurs die »Normalgeschichte der Menschenrechte« (Weiß 2016, S. 206f.) bestritten wird, wird in den folgenden Kapiteln die Normaltheorie von Nationalismus, Rassismus und Migration bestritten. Dabei soll nicht jegliche Form von Universalität begegnet werden. March argumentiert, dass die Einwebung

6 Siehe hierzu Wikipedia-Bertrag zu Immanuel Kant unter https://de.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant zuletzt eingesehen am 05.06.2020.

7 Siehe hierzu Wikipedia-Bertrag zu Anton Wilhelm Amo unter https://de.wikipedia.org/wiki/Anton_Wilhelm_Amo zuletzt eingesehen am 05.06.2020.

von »nicht-westlichen Perspektiven« (March 2009, S. 539) aus epistemischen Gesichtspunkten sogar den universellen Erklärungsanspruch überhaupt ermöglicht (March 2009, S. 539). Dabei muss manchen ablehnenden Reflexen begegnet werden, da nicht-westliche Theorie »unfairerweise« (March 2009, S. 542) oftmals als »irrational« (March 2009, S. 542) oder »fremd« (March 2009, S. 542) markiert wird (March 2009, S. 542).

»Transkulturalität ist demnach vor allem eine Chance der Erweiterung und des kritischen Polylogs, der weder in einem statischen Verständnis von Kultur verhaftet bleibt, noch notwendigerweise in einen Relativismus mündet.« (Dübgen 2016, S. 275-276)

Kritik bedeutet keine Verwerfung oder Relativierung. Reflexion ist ein zentraler Modus Operandi der sozialwissenschaftlichen Forschung und wird mittels einer Kritik am und dem Umgang mit dem Kanon der westlichen Politik- und Ideengeschichte vollzogen. Mit dem im nächsten Abschnitt beschriebenen rassismuskritischen und postkolonialen Ansatz wird eine Leerstelle im politiktheoretischen Diskurs bearbeitet. Es ist ein in Deutschland wenig beachteter Zugang zur Analyse bekannter und vielbetrachteter Leitbegriffe politiktheoretischen Denkens. Weiterhin bleibt die vorliegende Theorie mehr an einem politiktheoretischen als an ideengeschichtliche Fragestellung interessiert. Die fortlaufende kritische Distanzierung von Erklärungsansätzen des politiktheoretischen Kanons für Phänomene der Gegenwart machten eine kritische Reflexion über den Kanon als Verständnisgrundlage unabdingbar. Die Einführung der ideengeschichtlichen Zitate hat für die Arbeit zwei wichtige Funktionen. Zum einen ermöglichen die Zitate eine anschauliche Erklärung der Problemstellen einer vermeintlich westlichen Theoriebildung. Zum anderen bereiten sie eine Grundlage für die noch zu erfolgende Erläuterung von Rassismus. Die Erkenntnis, dass es sich beim Rassismus nicht um eine zufällige oder natürliche Entwicklung handelt (Geulen 2017, S. 8), ist von zentraler Bedeutung für die gesamte Argumentation dieses Werkes. Rassismus ist ein »Produkt menschlicher Kultur« (Geulen 2017, S. 8). Damit unterliegt auch der Rassismus der Gegenwart einer ideengeschichtlichen Genese und es gab bereits Einblicke in diesen Verlauf.

2.2 (Ent-)Romantisierung der Ideengeschichte

Die tradierte Interpretation des Kanons und seine Vermittlung hat eine romantisierte Interpretation der Ideengeschichte als Ausgangspunkt. Die Romantisierung erstreckt sich auf unterschiedliche Aspekte. Die Ideengeschichte wird vermittelt als eine Geschichte positiver Errungenschaften. Es werden vor allem in ihrer Konnotation positive oder deskriptive Begriffe wie Freiheit, Demokratie, Umverteilung, Herrschaft, Kommunikation, Königtum, Säkularismus oder Emanzipation erläutert. Die Begriffe werden oftmals als ein Ergebnis der vermeintlich westlichen Gesellschafts- und Kulturentwicklung verstanden. Die Auswahl folgt einer positiven und aufwertenden Normativität. Es wird nicht nach Bedeutung selektiert. So ist der Kolonialismus in seinem Einfluss, seiner Reichweite, historischen Dauer und fortwährenden gesellschaftlichen Prägung einer der wichtigsten Herrschaftsformen seit der Neuzeit.

Hierfür gibt es verschiedene Evidenzen. So sind die heute noch immer bedeutenden Zentren der Welt ehemalige Kolonien oder ehemalige Kolonisatoren. Um nur einige relevante Staaten zu erwähnen ist dies bei Frankreich, dem Vereinigten Königreich, den Vereinigten Staaten von Amerika und Indien historisch sehr evident und zumeist unwidersprochen entscheidend für ihre historische Entwicklung. Zugleich wird das koloniale Erbe als zentraler Faktor für die Gegenwartspolitik in vielen globalen und nationalen Konflikten sichtbar. Wie erst im Jahr 2020 bei den weltumspannenden Protestbewegungen gegen Rassismus, die ihren Ursprung im rassistischen, postkolonialen Konflikt von Polizeigewalt in den Vereinigten Staaten von Amerika fand. Weiterhin finden wir die (post-)koloniale Kontinuität im ewigen Konflikt um die südostasiatische Einflusszone der Volksrepublik China. Der Einfluss kolonialer Vergangenheit in den Peripherien ist oftmals noch evidenter. Für die meisten afrikanischen Staaten waren verschiedene Formen kolonialer Herrschaft und Einflussnahme die bestimmende Regierungsform der letzten Jahrhunderte. Oftmals mag sie in Kombination mit anderen Herrschaftsformen gewesen sein, aber dennoch war der Kolonialismus prägend. Eine empirische Betrachtung von Arndt ist eine weitere entscheidende Evidenz. »(...) Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges lebte die Hälfte des globalen Festlandes und 2/5 der damaligen Weltbevölkerung (...)« (Arndt 2017, S. 34) unter kolonialer Herrschaft. Trotzdem finden die Genese, Funktionsweise und Ideengeschichte des Kolonialismus zumeist keine Erwähnung in politikwissenschaftlichen Werken und Lehrprogrammen. Es handelt sich scheinbar um eine verschwiege-

ne Herrschaftsform. Dennoch ist ohne den (Post-)Kolonialismus weder die Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika noch die heutige politische Ausrichtung Chinas oder die formale Organisation der Vereinten Nationen zu verstehen. Nichtsdestotrotz bleibt es für den gegenwärtigen Kanon nicht relevant. Ebenso verhält es sich mit den Phänomenen Sexismus, Antisemitismus, Rassismus oder Sklaverei. Alle vier Phänomene waren in den letzten Jahrhunderten zum Teil revolutionär gesellschaftsprägende Umstände. Der Rassismus und der Kampf gegen ihn prägte die Gesellschaftsentwicklung der letzten Jahrhunderte entscheidend mit. Dabei ist nicht nur an Phänomene der jüngeren Geschichte wie der Apartheid in Südafrika, der Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten oder die NS-Diktatur in Deutschland zu denken. Sondern auch an längst vergangene Phänomene, wie den transatlantischen Dreieckshandel, den Genozid an den indigenen Bevölkerungen in der Welt oder der biologistischen Rassenforschung. In der Gegenwart erleben wir den Aufstieg des gewaltsamen Rechtspopulismus, wie in Hanau 2020, die Black-Lives-Matter Bewegung in der westlichen Welt als Reaktion auf die Ermordung überwiegend schwarzer Menschen durch Polizeigewalt und die in Europa zunehmende, rassistische Politik gegenüber Menschen auf der Flucht. Nach Kimmel ist auch die Wahl von Donald Trump ohne Rassismus nicht zu verstehen (Kimmel 2016). Der für die deutsche Geschichte über die NS-Zeit hinaus prägende »völkische Nationalismus« (Perinelli 2019, S. 84) als deutsche Spielart des Rassismus hatte einen entscheidenden Einfluss auf die deutsche Geschichte (Perinelli 2019, S. 84).

Nach objektiven Selektionskriterien ihrer historischen und gegenwärtigen Relevanz, sollten die Frauenfrage, der Rassismus, der Kolonialismus oder die Sklaverei Bestandteil von Grundlagenwerken zur Geschichte des politischen Denkens sein. In den Einführungen zur politischen Ideengeschichte finden sich dennoch diese Gegenstandsbereiche oftmals nur als Randnotiz wieder, obwohl in den zugrundeliegenden Originalschriften regelmäßig über diese Phänomene nachgedacht wird. Aussagen zum Verhältnis von Kulturen oder vermeintlichen Rassen finden sich leicht wieder. Bei Plato oder Aristoteles wird in den Staatstheorien sowohl die Sklaven- als auch die Frauenfrage erwähnt und so finden sich auch bei Locke oder Hobbes Verweise auf den Umgang oder den moralischen Stellenwert mit und von Sklaverei sowie Kolonialismus.

Doch würde eine Annäherung an Rassismus auf Grundlage der kanonisierten Denker erfolgen, würde dies oftmals sichtbar machen, dass es sich hierbei um eine normativ negative Ideengeschichte handeln müsste. Die gro-

ßen Denker würden mit ihrem »negativen« Beitrag zu der ideengeschichtlichen und historischen Entwicklung sichtbar werden. Ihr Beitrag ist nicht die Abwehr oder Verhinderung von Rassismus, sondern die Genese, Aufrechterhaltung und Begründung von Rassismus.

Ein Argument für die willentliche Auslassung der problematischen und damit negativ konnotierten Grundbegriffe könnte eine Romantisierung der Ideengeschichte selbst sein. Die großen, westlichen Denker werden als Produzenten des menschlich Guten erzeugt und damit ebenso kultureller Herkunftsraum. Die Stichworte für Kant lauten Vernunft und Aufklärung, für Hume Empirismus und Sensualismus, für Locke Liberalismus und Vertragstheorie oder für Luther Reformation und Emanzipation. Die Denker werden überwiegend in ihren nach heutigem Ermessen normativ als gut besetzten Errungenschaften erinnert und vermittelt. Ein besserer Umgang damit wäre eine kritische oder balancierte Vermittlung sowohl der Licht- als auch der Schattenseiten. Vor allem, da somit entscheidende gesellschaftliche Probleme in den Gegenstandsbereich der politischen Theorie rücken würden. Die politische Theorie und selbstverständlich auch andere theoriegeleitete Disziplinen, wie die Philosophie oder Anthropologie, müssten sich engagierter mit Rassismus an sich beschäftigen. Nachdem die Problemstellen sichtbar gemacht werden, bedarf es einer Gegenargumentation und dies bietet Anschluss für die Erschließung einer erweiterten theoretischen Debatte gegen Rassismus, Kolonialismus und Sklaverei.

Ehrmann beschreibt die gegenwärtige innere Ordnung des Kanons wie folgt:

»Der gegenwärtige Kanon politischer Theorie und Ideengeschichte, der in der griechischen Antike beginnt und sich über das Mittelalter und die Neuzeit mit dem Höhepunkt der Aufklärung bis in die Gegenwart erstreckt, erzählt nach wie vor eine lineare und in sich geschlossene Geschichte des politischen Denkens, die ihren geographischen Ursprung in Europa hat und um wichtige Impulse aus dem anglo-amerikanischen Raum ergänzt wurde« (Ehrmann 2012, S. 112).

Das Merkmal der Geschlossenheit ist bereits als Problem im vorherigen Unterkapitel erörtert worden. Der Prozess einer Öffnung gegenüber den normativ negativ besetzten Begriffen würde eine Öffnung dieser bisherigen Geschlossenheit erfordern, da aus dem Kanon selbst die Kritik oder Begegnung von Rassismus und Kolonialismus nicht zu begründen wäre. Damit könnte sich eine Ergänzung um de- und postkoloniale Perspektiven außerhalb des

Westens vollziehen. Dabei müsste sich im historischen Kontext die schlechende Neubewertung historischer Ereignisse anschließen. Zudem wäre Europa nicht mehr ausschließlich der Ort »zivilisierter« und »guter« Weltentwicklung, sondern würde seiner faktischen, historischen Ambivalenz gerecht werden. So ist für Césaire der »Abstand zwischen Kolonisation und Zivilisation unendlich groß (...)« (Césaire 2017, S. 26). Eine umfassende Besprechung der Gräueltaten des Kolonialismus de-mystifiziert nach Césaire den Westen in seiner Fortschrittserzählung (Césaire 2017, S. 23ff.). Europa wäre dann beispielsweise Ausgangsort für Demokratie und Kolonialismus, Freiheitsrechten und transatlantischer Sklaverei, Individualismus und kollektivierender Segregation sowie Humanismus und Rassismus. Aufgrund der fehlenden Offenheit lehren wir deshalb auch heutzutage an vielen Schulen und Universitäten nur das Eine und nicht das Andere.

Die kolonialen Phänomene, die besondere Beachtung in ideengeschichtlichen und historischen Werken finden, sind »die strahlende Chronologie europäischer Eroberungen« (Plumelle-Urbe 2004, S. 133). So wird sich in der Geschichte Amerikas vor allem an seine Entdeckung, die vermeintliche Zivilisierung durch den Zug nach Westen, die vermeintlich demokratische Selbstverfassung sowie den emanzipatorischen Unabhängigkeitskrieg erinnert. Dabei wird beiläufig der Emanzipation einer Kolonie, die von weißen Menschen beherrscht wurde, ein Sonderstatus in der demokratischen Emanzipationsgeschichte von Kolonien eingeräumt. Die in vielen Standardwerken der Ideengeschichte einzig erwähnenswerte koloniale Loslösung ist diejenige einer weißen Nation. In einer komplexen rassismus- und kolonialismuskritischen Geschichte ist die gewaltsame Einrichtung von »Siedlerkolonien« (Arndt 2017, S. 33) in Amerika oder Australien nicht mehr eine positive Folge von »Entdeckung« und »Zivilisierungsmission«, sondern der historische Beginn von Genozid und Kolonialismus. Die Perspektive und die Referenz verschieben sich damit erheblich. Denn eine humanistische, globalgeschichtliche Perspektivierung macht eine Entdeckerposition unmöglich. Die Entdecker Afrikas wären somit die Afrikaner und die Entdecker Amerikas die Amerikaner auf die Kolumbus traf. Weiterhin wird der Leidgeschichte der Minderheit Raum eingeräumt. Sichtbar werden die gegenwärtigen Verhandlungen einer solchen Verschiebung am Streit um die Südstaaten-Denkmäler in den Vereinigten Staaten, am Diskurs um die Benennung von Straßennamen nach vermeintlichen Helden des deutschen Kolonialismus in Deutschland oder in der Bewertung des Erbes von Christoph Kolumbus. Während Christoph Kolumbus in populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen unter anderem sehr positiv

unter den Termini »Entdecker« (Zimmer 2011; Bloß) oder »große(r) Abenteurer(s)« (Bloß) behandelt wird, wird er in der rassismuskritischen Debatten als ein möglicher Startpunkt des neuzeitlichen Rassismus benannt (Carew 1988). Die Erinnerung an historische Geschehnisse, welche an der Trennlinie zwischen Heldentat und Schandtät verlaufen, werden durch das Ende gesellschaftlich homogener Deutungshoheit neu verhandelt. Die Neuverhandlung verläuft nicht nur zwischen Gruppen, sondern vielmehr in Bezug auf moralischen Bewertungen von historischen Ereignissen. So war die Heldenrolle von Kolumbus schon lange den indigenen und schwarzen Bevölkerungsteilen befremdlich, aber erst durch eine neue gesellschaftliche Anerkennung ihrer Deutungshoheit über geschichtliche Ereignisse, kommt es zu einem diskursiven Konflikt um das Erbe von Kolumbus. Der gesellschaftliche Konflikt um die verdeckte Positionierung einer Erinnerungskultur entlädt sich in der Kolumbus-Debatte anhand der Umbenennung vom »Columbus Day« in den »Indigenous Peoples Day« und wird in den Vereinigten Staaten von Amerika breit verhandelt (Fadel 2019; Hauck 2019; Murphy und Ortiz 2019).

Der neue Diskursumgang mit historischen Ereignissen ergreift auch andere sich diversifizierende Gesellschaften. In Deutschland wird dies sichtbar in der Vermittlung von historischen Bildungsinhalten. Wenn beispielsweise bei der Vermittlung von Geschichte, die historische Opfergruppe in der Gesellschaft durch Migration wächst, dann wird das moralische Verhandeln komplexer. In einem Seminarraum, wo ein Drittel der Teilnehmenden aus ehemaligen Kolonien kommt oder deren Eltern noch in den späten Kolonialismus der 1960er-Jahre geboren wurden, wird das Sprechen über Kolonialismus komplexer als zuvor. Das Ende der Homogenität äußert sich auf der Ebene der Identitäten, aber auch auf der Ebene der Anerkennung von Deutungshoheiten. Der Kanon deutscher Ideengeschichte hat sich dieser komplexen Problematik bisher nur eingeschränkt gestellt. Im Zuge der Neuverhandlung könnten in Disziplinen Helden fallen und neue Helden aufkommen. Vor allem sollte allerdings ein ambiguitives Heldenbild erzeugt werden.

Ein aktuelles Beispiel für den problematischen Umgang mit dem kolonialen Erbe in der deutschen Gegenwart legte Müller (Müller 2017) in einer Sonderausgabe vom *Leviathan* einer Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft zum Verhältnis von Volk und Demokratie (Jörke und Nachtwey 2017) vor. Dort schreibt Müller: »Ein gewisser Exzeptionalismus gehört seit den ersten Besiedlungen Nordamerikas zum US-amerikanischen Selbstbild« (Müller 2017, S. 64). In diesem Satz wird der koloniale Prozess mehrfach verklärt. Die sogenannte US-amerikanische Identität besteht damit bereits vor der Existenz der

Vereinigten Staaten von Amerika selbst, daher scheint der lange Kolonialismus vor der Gründung der Vereinigten Staaten schnell vergessen. Denn nach Müller besteht »ein US-amerikanisches Selbstbild« bereits »seit den ersten Besiedlungen«. Weiterhin erzählt Müller den nordamerikanischen Raum als einen leeren Raum, in dem sich die weißen Europäer niederlassen. Denn er spricht von den »ersten Besiedlungen«, als ob man Nordamerika menschenleer und ohne bestehende Herrschaftsstrukturen vorfand. Arndt stellt zutreffend fest: »(...) Das Hauptgeschäft des Kolonialismus spielte sich auf bewohnten Territorien ab« (Arndt 2017, S. 33). Bei Müller ist es scheinbar ein leerer Raum, der sodann »besiedelt« wird. Alternativ folgt Müller der unterschwelligen, kolonialen Vorstellung, dass auf die falsche Art »besiedeltes Land« »menschenerleeres und verfügbares Land« (Arndt 2017, S. 33) sei – sogenanntes »terra nullius« (Arndt 2017, S. 33). Insofern mit »siedeln« eine Form der westlichen Zivilisationserzeugung gemeint ist, so ist es dann eine verharmlosende Bezeichnung für den kolonialen Prozess. Eine zutreffende Bezeichnung wäre zumindest Vertreibung, Eroberung oder Besetzung. Der Siedlungsprozess war im Kolonialismus gewalttätig (Arndt 2017, S. 33). Es lässt sich vermuten, dass wir solche Begrifflichkeiten verwenden würden, wenn zum Beispiel indigene Bevölkerungen Nordamerikas sich unter Gewaltprozessen in England niederließen.

Weiter in seinem Text schreibt Müller: »Als ebenso außergewöhnlich begriffen sich die Nordamerikaner mit Blick auf die Werte und Ideen der Aufklärung« (Müller 2017, S. 64). Historisch werden damit die siedelnden Europäer zu den »eigentlichen« Nordamerikanern erklärt und die indigenen Bevölkerungen werden im weiteren Textverlauf mit dem kolonialrassistischen Begriff »Indianerstämme« (Müller 2017, S. 63) assoziiert. Im Anschluss kategorisiert und erläutert Müller die »Indianerstämme« aus dem Blickwinkel des Kolonialisten Jefferson (Müller 2017, S. 65). Sie seien »Gesellschaften ohne staatliche Herrschaftsstrukturen« (Müller 2017, S. 65). In Rückgriff auf weitere Forschung übernimmt er in seinem Text die Zuschreibung einer »Naturbelassenheit« (Müller 2017, S. 66) für die indigene Bevölkerung der Vereinigten Staaten von Amerika. Die unheilvolle, westliche Tradition der Natürlichkeitsreferenz, die wir in den obigen Zitaten unter von anderem Kant finden, lässt Müller hierbei außer Acht. In diesem Abschnitt leugnet er das koloniale Geschehen keinesfalls gänzlich, sondern erwähnt es explizit in verklärender Manier. Die Normidentität des nordamerikanischen Kontinents wird bereits zu den Frühzeiten der Vereinigten Staaten oder gar vor ihrer Gründung zu einer weißen Identität. Die weißen Menschen werden als »Nordamerika-

ner« (Müller 2017, S. 64) bezeichnet und die indigene, historische Bevölkerung als »Indianerstämme« (Müller 2017, S. 63) diffamiert. Zweifelsohne erwähnt der Beitrag positive Bewertungen seitens Jeffersons gegenüber den indigenen Menschen und ihrer Kultur. Ungeachtet dessen werden jedoch erneut die indigenen Bevölkerungen ausschließlich durch den, in der Debatte um ethnographische Methoden vielfach kritisierten weißen Blick beschrieben. Einer Geschichte der Deutschen ausschließlich verfasst von Franzosen, würde unter Umständen auch ein Bias unterstellt werden. Die gleiche Kritik kann aus einer rassismuskritischen Perspektive über eine ausschließliche Theorie des kolonialen Subjekts aus weißer Perspektive formuliert werden. Der Beitrag von Müller möchte unter Umständen sogar betonen, dass Jefferson für seine Demokratiekonzeption entscheidend von den kolonisierten Subjekten lernte. Gewiss wollte Müller mit seinem Beitrag nicht die Komplizenschaft von Jefferson in Kolonialismus, Sklaverei und rassifizierender Beschreibung des Anderen unsichtbar machen oder diesem Vorschub leisten. Müller schrieb einen Beitrag, wie er vielfach in der westlichen Theorieproduktion vorkommt und damit verdeutlicht er gleichzeitig die bisher beschriebenen strukturellen Problematiken. Aus diesen Gründen bedarf es einer Öffnung gegenüber rassismuskritischen und postkolonialen Theorieansätzen im wissenschaftlichen Mainstream.

Im Zeitschriftenartikel von Müller wird ein weiteres Problem gegenwärtiger Theorieproduktion deutlich. Denn die tradierte normative Betrachtung des Kolonialismus als gut oder irrelevant für die moralische Bewertung eines Menschen wird als Kontinuität fortgesetzt. Es findet sich in Müllers Beschreibung der Kolonisten erneut eine aufwertende Referenz, die im Widerspruch zu ihren kolonialen Taten steht. »Ungleich wichtiger für die Errichtung einer freiheitlichen republikanischen Ordnung war freilich der Charakter der Kolonisten.« (Müller 2017, S. 64-65). Erneut wird bereits die frühe US-Demokratie als freiheitliche Ordnung beschrieben, obwohl es sich hierbei um freiheitsraubende, gewaltvolle Sklavenstaaten handelte. Weiterhin wird sogenannten Sklavenbesitzern ein Charakter bescheinigt, der zur »freiheitlichen republikanischen Ordnung« (Müller 2017, S. 64) tendierte. Müller steht mit seiner Freiheitszuschreibung gegenüber den Kolonialisten in den Vereinigten Staaten von Amerika nicht im Widerspruch zum tradierten Kanon. So erinnert Müller an Thomas Jefferson in positiver Form im Zuge seiner Besprechung von Demokratie- und Freiheitsgenese (Müller 2017, S. 65). Der Beitrag von Jefferson zur Unterdrückung bleibt erneut unerwähnt.

Gerste verweist darauf, dass mehr als »600« (Gerste 2020) versklavte Menschen⁸ sich über die Lebenszeit von Jefferson in seinem »Besitz«⁹, also in seiner gewaltsamen Repression, befanden (Gerste 2020). Für den tradierten Kanon sind diese Feststellungen für seine Einordnung als Freiheitsdenker nicht zwingend problematisch, aber für eine rassismuskritische Wissenschaftsführung nicht haltbar. In der Öffentlichkeit wird bereits die problematische Rolle von Jefferson in aller Deutlichkeit aufgearbeitet. Der in der Fachwelt deutlich ältere Diskurs erreichte die deutschsprachige, populäre Diskussion ein wenig später. *Der Spiegel* titelte in 2017 »Der Sklavenhalter als Freiheitsheld« (Pieper 2017), der *Tagesanzeiger* in 2018 »Der Gründervater und die amerikanischen Heucheleien« (Kilian 2018), sowie die Wochenzeitung *Die Zeit* in 2020 »Der Präsident und seine Sklavin« (Gerste 2020). Die Verbindung von Jefferson mit der Sklaverei ist eine zentrale Debatte um seine Person, doch wird sie in einem Beitrag der seinen Charakter, der zu einer »freiheitlich republikanischen Ordnung« (Müller 2017, S. 64) tendieren soll, als auch sein Verständnis von einem demokratischen Volk thematisiert, nicht erwähnt. Die rassistische Volks- und Freiheitsdefinition in den Anfängen der Vereinigten Staaten von Amerika wird ebenfalls nicht erwähnt. Jeffersons möglicher Beitrag und unter Umständen korrumpierender Einfluss als sogenannter Sklavenbesitzer auf diesen politisch-verankerten Rassismus wird nicht mitgedacht. Eine auf seinen kolonialen Gewaltpraxen beruhende moralische Bewertung oder Zuschreibung würde zu einer egalitären Untersuchung seines Erbes führen.

An dem Zeitschriftenbeitrag von Müller werden viele erfolgte Kanonkritiken erneut sichtbar. Die Deutung von Jefferson als »Verkünder der Freiheit« (Gerste 2020) ist allgegenwärtig. Die bereits beschriebene Überhöhung westlicher Denker ist hierin wiedererkennbar. Nicht nur als »Verkünder der Freiheit« (Gerste 2020) wird Jefferson heroisiert, sondern Müller selbst verweist auf seine öffentliche Darstellung als »Ahnherr« der US-Amerikanischen Demokratie« (Müller 2017, S. 65). Gleichzeitig sehen in Jefferson andere einen

8 Da es keine natürliche »Sklaven« gibt, sondern der Sklavenzustand immer ein Zustand ist, der durch ein System oder eine andere Person über einen Menschen gebracht wird, ist der Begriff »versklavte Menschen« zutreffender. Der Begriff »Sklave« setzt die Subjektconstitution weitgehend absolut und verschleiert damit den Prozess der Subjektconstitution. Der Begriff »versklavte Menschen« schafft eine Sichtbarkeit für die Erzeuger des Menschenrechtsverbrechens einer Versklavung.

9 Da Menschen aufgrund ihrer unveräußerlichen Menschenwürde keinen Besitz darstellen können, stellt der vermeintliche Besitz stets vorrangig ein Unterdrückungsverhältnis dar.

sklaventreibenden Kolonialisten. Die Bewertung hängt oftmals vom moralischen sowie identitären Standpunkt einer Person ab. Selbstverständlich kann für manche Menschen beides richtig und wahr zu gleich sein. Es gibt die Möglichkeit einer paradoxen Betrachtung. Eine Komplexität, die der wissenschaftliche Raum verkraftet.

Die tradierte Auffassung von Jefferson als Freiheitskämpfer wird durch die moderne Heterogenisierung öffentlicher sowie wissenschaftlicher Deutungshoheit herausgefordert. Zugleich führt die fehlende Thematisierung des Kolonialismus und seiner Gräueltaten zu einer verklärenden Beschreibung seines Erbes. Gewaltsame Prozesse werden zu normalisierten Prozessen. Mbembe beschreibt in einem kurzen Abschnitt zu Jefferson, die Sklaverei als »the manifestation of a corrupted and impenitent despotism« (Mbembe 2019, S. 18). Aus einer Vertreibung und Ausrottung indigener Bevölkerungen wird bei Müller eine vermeintlich harmlose Besiedlung.

Der Zeitschriftenbeitrag von Müller ist ein Beispiel für die verklärende Darstellung der für den tradierten Kanon entscheidenden Personen, wie Jefferson. Es lässt sich angesichts der direkten öffentlichen Thematisierung von Jeffersons paradoxen Erbes vermuten, dass in der Öffentlichkeit bereits passiert, was der kritischen Wissenschaftspraxis noch vielfach misslingt. Es kommt zu einer kontroversen, ambivalenten oder paradoxen Darstellung von Helden der westlichen Kulturentwicklung. Nachweise hierfür sind die kritischen Beiträge zu Kolumbus, Kant oder Jefferson, die bereits angeführt wurden. Für Ha ist es ein schwerer Weg zu mehr Ambivalenz bei der Betrachtung historischer Ereignisse (Ha 2016a, S. 115).

Eine alternative Auflösung ambivalenter, historischer Konzepte bietet Mbembe in seinem Werk »Necropolitics« (Mbembe 2019). Er zeigt keine Ambivalenz wie bei Jefferson zwischen Sklaverei und Demokratie auf, damit im Anschluss ein gleichberechtigtes Erinnern ermöglicht wird. Vielmehr koppelt er die ambivalenten Konzepte aneinander (vgl hierzu Mbembe 2019, S. 15ff.) und schafft damit vermeintlich paradoxe Konzeptionen. Mbembe macht diese ideengeschichtliche Einordnung besonders deutlich mit seiner Theorie einer »pro-slavery democracy« (Mbembe 2019, S. 19):

»A pro-slavery democracy is therefore characterized by its bifurcation. Two orders coexist within it – a community of fellow creatures governed, at least in principle, by the law of equality, and a category of nonfellows, or even of those without part, that is also established by law. A priori, those without

part have no right to have rights. They are governed by the law of inequality« (Mbembe 2019, S. 17).

Mit einem eleganten Verweis auf Arendts Theorie der Menschenrechte (Arendt 2017, S. 601ff.) beschreibt Mbembe das historische Paradox der Demokratie selbst. Mbembe zeichnet in gewisser Weise das ideengeschichtliche Problem, dass wir in Bezug zu Jefferson behandelten, vor. Mbembe löst dieses mittels der Kopplung von vermeintlich unvereinbaren Begriffen auf (Mbembe 2019, S. 15ff.). Er verbindet die Demokratie mit der Sklaverei. Er schafft einen Ort an dem sowohl Sklaverei als auch Demokratie bestehen. Damit schafft er eine Spannung zur klassischen freiheitlich-emanzipatorischen Erzählung der Demokratie. Er qualifiziert Demokratien nach ihrer Haltung zur Sklaverei, während heute oftmals davon ausgegangen wird, dass eine Demokratie nicht bestehen kann, wo zugleich Sklaverei herrscht. In der Übertragung auf die bisherige Argumentation, könnte ein Problem sein, dass bisher unter anderem von einem »reinen« oder »überhöhten« Freiheits- und Demokratiebegriff ausgegangen wurde. Vielleicht sind wie Mbembe feststellt Freiheit und Demokratie umkämpfter und mit Schandtaten belasteter als häufig angenommen (Mbembe 2019, S. 16). Für Mbembe gab es, die von ihm deutlich kritisierte Zeitgleichheit, von Demokratie und Sklaverei (Mbembe 2019, S. 15ff.) Damit disqualifiziert scheinbar die Unterdrückung mittels Sklaverei nicht die historischen Demokratien als Demokratien. Denn Mbembe betont, dass in der Sklaverei aus Menschen Gegenstände (Mbembe 2019, S. 18) gemacht werden. Dies widerspricht heutigen, zentralen Idealen demokratischer Ordnung wie der Menschenwürde und Gleichwertigkeit jedes Menschenlebens. Unter Umständen waren es nichtsdestotrotz »pro-slavery democracies«. Da die ambivalente Demokratieggeschichte in einem späteren Kapitel noch ausführlich behandelt wird, wird der nun entstandene Widerspruch zwischen dem Werk und Mbembe noch nicht aufgelöst.

Nun zu einem anderen Problem, das Mbembe verdeutlicht. Der Zusammenhang zwischen westlicher Entwicklung und nicht-westlicher Unterdrückung wird in der Ideengeschichte unzureichend aufgezeigt. Die Emanzipation der Vereinigten Staaten von Amerika sind ohne die versklavten Menschen und ihrer wirtschaftlichen Schaffenskraft nicht vorstellbar. In Deutschland beispielsweise leistete die Ausbeutung der sogenannten Gastarbeiter einen entscheidenden Beitrag zur wirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands. Mbembe sieht einen klaren Zusammenhang zwischen dem Frieden in westlichen Gesellschaften und der Externalisierung von Gewalt in andere Weltteile

(Mbembe 2019, S. 19). Für Mbembe wäre die westliche »Entwicklung« ohne die Ausbeutung des Anderen nicht möglich gewesen (Mbembe 2019, S. 18ff.). Eine Verdeutlichung dieser Zusammenhänge könnte einer weiteren Romanisierung westlicher Geschichte vorbeugen.

Damit eröffnet Mbembe nicht nur wie zuvor referenziell, sondern nun auch inhaltlich eine Brücke zu Arendt. Dieser Methodenabschnitt setzte sich bisher mit verschiedenen Angelegenheiten auseinander. Er begründete die Notwendigkeit der Aufarbeitung von Rassismus und Kolonialismus in der Ideengeschichte vor allem in Bezug zu Kant, Hume oder Heidegger. Dieser Abschnitt betonte den Beitrag kanonisierter Denker zum (post-)kolonialen Erbe und Rassismus mit Verweisen auf die Kant'sche Rassentheorie. Er argumentierte für die Perzeption von ideengeschichtlichen Werken aus dem Gesamtwerk seiner Autoren. Er zeigte die Kontinuität (post-)kolonialer Betrachtungen in der zeitgenössischen Politiktheorie in Bezug zu einer Veröffentlichung von Müller oder einem Debattenbeitrag von Willascheck auf. Er erläuterte anhand der historischen Persönlichkeiten von Jefferson und Kolumbus, die sich langsam verschiebende Bewertung historischer Figuren und Ereignissen. Währenddessen begann er sich mit der ambivalenten Konnotation von Demokratie, Aufklärung und Freiheit zu beschäftigen. Nun scheinen all diese bisherigen Operationalisierungen eher kritisch als intuitiv produktiv zu sein. Lediglich die Überlegungen zur Erweiterung des tradierten Kanons aufgrund von (post-)kolonialen Leerstellen, die der Eurozentrismus erzeugte, scheint einen selbstevidenten produktiven Charakter zu haben. Ebenso das vertiefte Verständnis von historischen Denkern, wenn man ihre moralisch negativen Beiträge zur Weltentwicklung mitdenkt. Allerdings bietet der postkoloniale und rassismuskritische Ansatz klare produktive Mehrwerte. Es ist vielmehr als die notwendige Kritik und Dekonstruktion von Rassismen und Ausschlüssen. Als hervorragendes Beispiel hierfür dienen Arendts Überlegungen zu der bereits eröffneten Debatte um die vermeintlich großen, demokratischen Revolutionen und der historischen Figur Thomas Jefferson.

Arendt setzt die Amerikanische Revolution, im postkolonialen Geiste, in den faktischen historischen Herrschaftskontext einer Kolonie (Arendt 2018, S. 19ff.). Für Arendt war ein Hinderungsgrund für den fehlenden, dauerhaften Erfolg der französischen Revolution das Emanzipationsversprechen der Demokratie (Arendt 2018, S. 20ff.). Denn es gelang der Französischen Revolution nicht, »diejenigen zu befreien, die weniger durch politische Unterdrückung als durch die einfachsten Grundbedürfnisse des Lebens gefesselt waren« (Arendt 2018a, S. 25). Im Gegensatz konnte die US-amerikanische

Revolution mit einem großen Bestand an versklavten Menschen, nahtlos die Unterdrückung ihrer ärmsten Produktivschichten fortführen. Denn nach Arendt, hatte

»die Amerikanische Revolution (hatte) das Glück, nicht mit diesem Freiheitshindernis konfrontiert zu sein, und verdankte ihren Erfolg zu einem Gutteil dem Fehlen verzweifelter Armut unter den Freien und der Unsichtbarkeit der Sklaven in den Kolonien der Neuen Welt« (Arendt 2018a, S. 24).

Arendt denkt nun die Existenz aller Menschengruppen in der Kolonie mit und fragt sich, ob es einen Unterschied macht, dass die Französische Revolution unter Abwesenheit einer großen Gruppe kolonial-unterdrückter Menschen, also sogenannter Sklaven, und die US-amerikanische Revolution unter Anwesenheit einer großen Gruppe kolonial-unterdrückter Menschen verlief (Arendt 2018, S. 19ff.). Der koloniale Zustand ist bei Arendt wesensbestimmend für die historische Entwicklung. Selbstverständlich ist Arendt keine postkoloniale Denkerin und auch in Frankreich lebten kolonisierte Subjekte. Doch wendet Arendt in ihren hier skizzierten Gedanken beispielhaft die Erweiterung des tradierten Blickwinkels durch die Wahrnehmung des Kolonialismus als relevante Gesellschaftsprägung an. Weiterhin ist nach Arendt gerade die große Anzahl kolonisierter Subjekte in den Vereinigten Staaten von Amerika entscheidend (Arendt 2018, S. 25). Zudem schätzte Jefferson nach Arendt gerade die durch die Unterdrückung der schwarzen Menschen entstehenden »angenehme Gleichheit« (Arendt 2018, S. 22) zwischen weißen Menschen als ein Vorteil für den nachhaltigen Erfolg der US-amerikanischen Revolution ein. In Europa sah Arendt zu diesem Zeitpunkt eine weitaus größere Ungleichheit zwischen weißen Menschen (Arendt 2018, S. 23). Während die Ausbeutung der untersten Gesellschaftsschichten, die im demokratischen Geiste gleich sein sollten, die Französische Revolution behinderte, ermöglichte die koloniale Repression der kolonisierten Subjekte in den Vereinigten Staaten von Amerika, die dortige Revolution. Denn die untersten Positionen, der Gesellschaftsordnung waren durch schwarze Menschen besetzt und ermöglichten eine relative Gleichheitsposition weißer Menschen. Diese Gleichheit ist Vorbedingung für eine gelingende »pro-slavery democracy«. Denn die Realisierung von politischer Teilhabe bedarf der Befriedigung von Grundbedürfnissen. Das hier vorgelegte Beispiel verdeutlicht drei Dinge. Erstens liegt in der Berücksichtigung von Kolonialismus und Rassismus als wirksame Einflussfaktoren der modernen Gesellschaftsentwicklung, das Potential eines tieferen Verständnisses von historischen Schlüsselereignissen. Zweitens

besteht die Möglichkeit eines ambivalenten Umgangs mit tradierten Denkern und Theorieansätzen. Während an anderer Stelle in diesem Werk sowohl Arendt als auch Jefferson für ihren Beitrag am Kolonialismus sowie Rassismus kritisiert werden, werden sie hier zur kritischen, verstehenden Analyse verwendet. Es zeigt, dass die ambivalente Bewertung von historischen Figuren sie nicht ins intellektuelle Abseits befördert. Drittens bietet eine Einbeziehung der versklavten Menschen einen Bruch mit der selbstreferentiellen Erzählung weißer Demokratie- und Freiheitsgeschichte. Für Jefferson und die Gründungsväter scheint nach Arendt die Sklavenfrage und damit die Lage der schwarzen Menschen in der Demokratie unmittelbar mit ihrer eigenen Freiheit verbunden zu sein. Dass die US-amerikanische Demokratiebegründung auf Kosten der Minderheiten erfolgte, verschiebt selbstverständlich die normative Bewertung als Freiheitserzählung. Ehrmann glaubt, dass gerade solche normativen Verschiebungen durch ein unvollständiges Erinnern verhindert werden sollen (Ehrmann 2012, S. 111).

Ein weiteres Argument für die Beschäftigung mit dem Kolonialismus kann in Bezug zu Arendts Text gemacht werden. Arendt schreibt: »Unnötig zu erwähnen, dass man dort, wo Menschen in wirklich elenden Verhältnissen leben, diese Leidenschaft für die Freiheit nicht kennt« (Arendt 2018a, S. 22-23). Arendt sieht eine gewisse Abwesenheit von Elend als Vorbedingung für den Kampf um Freiheit (Arendt 2018, S. 19ff.). Doch zeigt die Haitianische Revolution, die im Wesentlichen von Menschen, die sich aus der Sklaverei befreiten, angeführt wurde, dass eine »Leidenschaft für die Freiheit« (Arendt 2018, S. 22) sich auch im größten Elend entwickeln kann. Der Blick in den (Post-)Kolonialismus kann zur Überprüfung theoretischer Annahmen verwendet werden.

Beck schreibt in seinem Plädoyer für ein »kosmopolitisches Europa« (Beck 2004, S. 252-253) von der historischen Erfahrung der »Pervertierbarkeit der europäischen Werte« (Beck 2004, S. 252). Das Werk plädiert dafür, dass, wie bereits in der Frankfurter Schule erfolgt, gezeigt werden soll, dass Rassismus oder mordender Nationalismus kein Unfall oder keine Abkehr von den historischen Werten des europäischen Kontinents darstellen, sondern eine Konsequenz dessen sind. Vor allem da sich manche historischen Verfehlungen, wie die Sklaverei oder Rassismus, nicht entgegen der westlichen Werte und Denker entwickelten, sondern wegen ihrer aktiven Fürsprache. So schreibt Geulen: »Der Rassismus ist auch kein Phänomen radikaler Abweichung von modernen Entwicklungspfaden (...)« (Geulen 2017, S. 118). Eine Entromantisierung bedeutet die ideengeschichtliche Herstellung von Zusammenhängen.

Es besteht ein Zusammenhang zwischen Rassismus und der ideengeschichtlichen Entwicklung. Es sind keine getrennten Entitäten. Auf der einen Seite steht nicht die unschuldige Wissenschaft der Gleichheit und auf der anderen Seite die schuldige Ideologie des Rassismus. Rassismus mag normativ als Perversion bezeichnet werden, aber analytisch betrachtet, folgte Rassismus einer ideengeschichtlichen Genese. Bühl formuliert diesen Gedanken schärfer:

»Der moderne Rassismus ist ein Produkt des europäischen Kolonialismus und ein Werk des ›weißen Mannes‹. Er ist ein Kind der westlichen Hemisphäre sowie ideologisch ein Resultat der europäischen Aufklärung, die als philosophische Strömung die Legitimation kolonialer Herrschaft und Ausbeutung sowie der Sklaverei lieferte. (...) Die Bezeichnung schwarzer Menschen als minderwertige ›race noir‹ ist kein ›Ausrutscher‹ der Aufklärung, sie gehört zu ihrem Wesen, sie ist essenzieller Teil ihrer (negativen) Dialektik, wodurch sie zum Legitimationslieferanten der Versklavung sowie zum ideologischen Wegbereiter des biologistischen Rassismus wurde. Durch die Aufklärung erhielt der Rassismus hinsichtlich seiner ideologischen Dimension ein säkulares Fundament« (Bühl 2017, S. 98).

Eine zentrale Romantisierung der europäischen Ideengeschichte ist ihre objektive und rationale Wesensnatur. Spätestens seit der Aufklärung imaginierete sich die wissenschaftliche Praxis als außerhalb von Leidenschaften und Emotionalitäten operierend. Die Wissenschaft sei die Anwendung der reinen Vernunft. Dabei sei Europa der Ort und weiße Menschen seien die Träger eines Rationalismus. Die Dethematisierung von Rassismus als entweder unpolitisch oder unwissenschaftlich ist normativ richtig. Rassismus hat keinen rationalen, wissenschaftlichen Inhalt. Rassismus lässt sich nach romantiserten, idealistischen Wissenschaftskriterien nicht erzeugen. Ebenso die Ansicht Frauen wären nicht klug genug zum Studium. Trotzdem ist dies über lange Zeit eine aus der Wissenschaft gestützte und verteidigte Überzeugung gewesen. Bühl bezeichnet die »aufklärerische Anthropologie« (Bühl 2017, S. 43) zurecht als »eine »Brecht'sche Tui-Wissenschaft« (Bühl 2017, S. 43). Nichtsdestotrotz ist die Leugnung des heutigen Beitrags zur Rassenstheorie in Form der der aufklärerischen Anthropologie »ahistorisch« und »kontra-faktisch« (Emcke 2017, S. 127). Demnach ist Rassismus nicht unpolitisch oder unwissenschaftlich, in dem Sinne, dass Rassismus keine Beziehungsgeschichte zum Politischen oder Wissenschaftlichen hat. Rassismus wurde als Kerngehalt von Staatssystemen umgesetzt, prägte ideologische Politiksysteme oder war das Leitmotiv von politischen Massenbewegungen. Rassismus hat eine politische

Seite und Geschichte, ebenfalls hat Rassismus eine wissenschaftliche. Demnach ist der Versuch, die rassistischen Theorien in der Ideengeschichte als außerhalb der Wissenschaft stehend, abzutun, nicht folgerichtig und dient vor allem der Aufrechterhaltung einer selbstreinigenden Eigenbeschreibung der Wissenschaft. Die Konsequenz europäischer Vernichtungslager sieht Benhabib als den letzten notwendigen Beweis dafür, den »intakten Glauben an den europäischen Rationalismus« (Benhabib 2016, S. 48) aufzugeben. Die häufige Einteilung der falschen Thesen von Wissenschaftlern, wie zum Rassismus, als unbedeutende, subjektive Aussagen, begünstigt eine Aufrechterhaltung des Mythos eines »intakten Glauben an den europäischen Rationalismus« (Benhabib 2016, S. 48). Die Wissenschaft stellt sich durch eine Entromantisierung ihrer selbst und somit, ihrer historischen Verantwortung. Entromantisierung bedeutet in diesem Falle die Hinnahme auch der rassistischen Thesen ihrer Helden als Teil des wissenschaftlichen Erbes.

2.3 Auslassung bedeutet Abkehr von Wahrheit

Die kanonisierte westliche Wissenschaft beschreibt sich selbst als

»unpolitisch (...), akademisch wertfrei, unparteiisch, über Machtinteressen oder engstirnig doktrinäre Überzeugungen erhaben« (Said 2017, S. 19).

Hierzu zählt auch die politische Theorie und Ideengeschichte als Teildisziplin der Politikwissenschaft, die Philosophie und die vielen anderen durch philosophische Fundamente inspirierten Theoriesdisziplinen. Das Fundament des tradierten Kanons bilden allerdings Denker und Schriften, die keinesfalls diesen hohen und unter Umständen »utopischen« Ansprüchen genügen. Wissenschaft ist als ein aus der Kulturbildung hervorgegangenes Produkt keinesfalls frei von Fehlern und Abweichungen. Die vorliegende Schrift argumentiert für eine Aufdeckung und Sichtbarmachung dieser Schandtaten in der Theoriegeschichte. Denn eine Auslassung kann eine Abkehr von der Wahrheit bedeuten. Nach Frankfurt gibt es verschiedene Formen von Unwahrheit (Frankfurt 2009). Für Frankfurt ist die Lüge dadurch qualifiziert, dass dem Lügner die Wahrheit bekannt ist oder besonders interessiert. Während es sich beim »Bullshit« um eine Aussage handelt, die ein Lügner ohne die Kenntnis der oder mit fehlendem Interesse für die Wahrheit trifft (Frankfurt 2019). Nun ist es angesichts des Umfangs und der Tragweite des Gesamtwerks entscheidender Autoren schwierig oder gar völlige Mutmaßung, ob es sich bei

der Auslassung der rassistischen Überzeugungen, die von kanonisierten Denkern getroffen werden, durch Autoren der Gegenwart um eine Lüge oder Bullshit handelt. Wenn Politiktheoretiker vermitteln, dass Kant von der Freiheit des Menschen überzeugt sei, von seiner Vernunftbegabung aller Menschen schreibt oder der Welt einen »ewigen Frieden« wünsche, dann handelt es sich um eine Verzerrung seiner Philosophie, insofern man sie im Kontext seines Gesamtwerks liest. Nun ist es unsicher, ob es sich dabei um eine Aussage ohne oder mit Kenntnis der Wahrheit handelt. Ist es Lüge oder Bullshit? Oder gilt der schwarze Mensch nach seiner Auffassung nicht als Mensch? Denn sicher ist, dass Kant dem schwarzen Menschen diese Attribute von Vernunft und Freiheit nicht zuschrieb. Aus Perspektive einer klassischen Ideengeschichte ist es gerade bei historischen Denkern relativ unüblich, das Gesamtwerk oder den historischen Kontext des Autors zur Interpretation von Aussagen zu vernachlässigen. So ergibt sich an dieser Stelle eine offene Frage für die Motivation einer Auslassung. Für eine empirisch-arbeitende Wissenschaftstheorie wäre es von großem Interesse die Ideengeschichtler zu befragen, weshalb sie beispielsweise den Rassismus der Aufklärer aus ihren Zusammenfassungen, Einführungen und Lehrwerken tilgen. Obwohl das Methodenkapitel dieser Schrift der Beantwortung dieser Frage nicht zufriedenstellend gerecht werden kann, sollen einige Erklärungsansätze aus der Sichtweise einer Theoriebildung vorgestellt und diskutiert werden. Die Überprüfung dieser theoretischen Annahmen in empirischen Erhebungen ist von größtem Interesse.

Eine Möglichkeit könnte die absichtliche Tilgung der Lebensrealität von Menschen bestimmter Minderheiten in der Ideengeschichte sein. Insbesondere wird dabei der Beitrag von Minoritäten zur Entstehung des Westens negiert. El-Tayeb beschreibt diese und weitere Praxen als eine »Weißwaschung von Theorie« (El-Tayeb 2016, S. 19). Die Schließung von Theorie gegenüber ihrer kritischen Selbstanalyse und der Sichtbarmachung außereuropäischer Einflüsse ist für El-Tayeb eine Konsequenz aus dem »insularen Modell(s)« (El-Tayeb 2016, S. 19) europäischer »Geschichtsauffassung« (El-Tayeb 2016, S. 19). Damit verlagert sich die Ursache von der Wissenschaftsebene auf übergeordnete gesellschaftliche Ebenen. Die Wissenschaft reproduziert nur die Konsequenzen gesellschaftlicher Realität. Allerdings widerspricht eine solche gefügte Einordnung dem Geist der Wissenschaft. Wenn eine übergeordnete Gesellschaftsebene das Wissenschaftssystem einer bestimmten Methodologie unterwerfen würde, dann sollte das Wissenschaftssystem ein Ausweg aus der Zwangslage finden. Folglich ist es nicht ausschlaggebend, ob es ein abschließliches Problem der wissenschaftlichen Praxis ist, da es dem wissen-

schaftlichen Gütekriterium der Objektivität widerspricht. Damit sollte das Wissenschaftssystem, insofern es von außerhalb einer rassistischen oder eurozentrischen Selektion eingeschrieben bekommen hat, diese sukzessive wieder entfernen. Denn kulturalisierende Auswahlkriterien für Wissen entsprechen nicht dem heutigen, wissenschaftlichen Standard.

Ehrmann hingegen betont die Auflösung historischer Widersprüchlichkeiten als Motivation für die Bildung blinder Flecken. Ehrmann verweist als Beispiel auf die haitianische Revolution (Ehrmann 2012). Die vermeintlichen Freiheitskämpfer der Französischen Revolution unterdrückten die Freiheitsbemühung der Haitianer (Laing 2018, S. 72). Dies steht im Widerspruch zum »Narrativ(s) eines Europas als Befreierin der Versklavten« (Ehrmann 2012, S. 111). Ein Narrativ, das aufrechterhalten werden soll (Ehrmann 2012, S. 111). Die »Geschichte von Sklaverei und Emanzipation« (Ehrmann 2012, S. 111), welche die haitianische Revolution erzählt, wird für Ehrmann damit bewusst unterdrückt (Ehrmann 2012, S. 111). Es ist für Ehrmann kein Vergessen, Übergehen oder Auslassen, sondern eine willentliche Unterdrückung.

Ehrmann eröffnet einen überzeugenden Erklärungsansatz für Problemstellen im Kanon. Mit der Auslassung von Jeffersons Sklaventreiberei, Kants Rassismus oder Luthers Antisemitismus lassen sich dramaturgisch stimmige Narrative generieren. Falls wir wissenschaftliche Textproduktion als Kreativprozesse sehen oder das Ideal einer inneren Konsistenz übersteigern, kann die widerspruchsfreie Erzeugung von Helden oder Symbolfiguren von großer Bedeutung sein. Manche würden argumentieren, dass die negativ konnotierten Theorien und Argumente eines Denkers damit lediglich »Bauernopfer« eines anderen, größeren Beitrags der Denker zur Ideengeschichte werden. Die Zuspitzung auf die positiv konnotierten Inhalte ergeben sich vermeintlich aus Platzgründen, zur Komplexitätsreduktion und damit zur Herstellung von Verständlichkeit. Gegenargument könnte hierbei sein, dass es sich bei den kanonisierten Denkern nicht um selten behandelte Autoren handelt. Schriften zu den kanonisierten Denkern füllen Bibliotheken, es sind ihnen Fachtagungen, Sammelbänder, Konferenzen, Lehrstühle, Institute, Wissenschaftsgesellschaften oder Fachzeitschriften gewidmet. Angesichts eines für wahrscheinlich keinen Menschen in einer Lebenszeit lesbaren Publikationsaufkommens zu manchen kanonisierten Denkern, kann die unzureichende Thematisierung der negativ konnotierten Argumentationen kein Zufall sein. Oftmals erfolgen die Publikationen zu den Problemstellen ebenfalls von Fachwissenschaftlern, die nicht vorrangig mit den Denkern beschäftigt sind. So findet sich zu Kants Rassismus in der deutschsprachigen Forschung vor allem

Publikationen aus der Sozialökonomie (Hund 2018), Afrikastudien (Figl 1992), Geschichtswissenschaft (Geulen 2017) oder Soziologie (Bühl 2017). Gibt es in der deutschsprachigen Philosophie und Politiktheorie ein »Tabu« diesen Teil von Kants Werk und ebenso die negativ konnotierten Teile anderer Werke zu besprechen und sichtbar zu machen?

Eine weiteres Argument für die problematische Stellung von nicht-weißen Menschen im Kanon diskutiert der selbst zum modernen Kanon gehörende Philosoph Taylor (Taylor 2017, S. 51f.). Er verweist auf den wachsenden Konflikt an geisteswissenschaftlichen Fakultäten, wohl vor allem im angelsächsischen Raum, über einen Kanon, der »fast nur ›tote weiße Männer‹ umfasst« (Taylor 2017, S. 51f.). Damit könnte die Identität der Wissenschaftler eine mögliche Antwort auf die gegenwärtige Kanonisierung, sowohl von Person und Inhalten, sein.

Ein ganz kurzes Gedankenexperiment: Wir ersetzen im gegenwärtigen Kanon alle Stellen, in denen abwertend über indigene Bevölkerungen, Juden, Muslime oder Schwarze nachgedacht wird. An diese Stellen kommen nun in ihrem normativen Gehalt gleichsam abwertende Aussagen über weiße Menschen oder Deutsche. Welche Auswirkungen hätte dies auf den Kanon und seiner Aufarbeitung? So lässt sich vermuten, dass die Aufarbeitung der Aussagen in der gegenwärtigen Beschäftigung mit den Autoren mehr Raum einnehmen würde. Vermutlich würden einige Denker gar aus dem Kanon ausgeschlossen werden. Im Alltag scheint die Betroffenheit von einem beleidigenden Umstand die Haltung dazu zu verändern. Bei Betroffenen besteht ein größeres Interesse der Aufarbeitung dieser Schandtaten.

Taylor zieht folgenden Schluss aus den Schriften Fanons zu internalisierten Rassismen (Taylor 2017, S. 51f.): »Die Unterworfenen müssen sich also, wenn sie frei werden wollen, zuallererst von diesem erniedrigenden Selbstbild befreien« (Taylor 2017, S. 51f.). In einer posthomogenen Gesellschaft wird daher erwartbar die kritische Thematisierung von Rassismen, Sexismen und anderen Diskriminierungspraxen zunehmen. Immer mehr Forscher werden im Sinne der Tradition ihrer Disziplin in die Ideengeschichte blicken und sich fragen, welche Bilder von ihren Bezügen, Identitäten und gesellschaftlichen Positionen dort gezeichnet werden. Gerade die Bilder, die bis heute fortbestehen, werden sodann einer kritischen, wissenschaftlichen Reflexion unterzogen. Anders gesagt: Mit dem wachsenden Anteil schwarzer Menschen in Deutschland, scheinen die Aussagen zu und über schwarze Menschen in der deutschen Ideengeschichte bedeutender zu werden. Dabei sollte die Gefahr eines fehlgeleiteten Diskurses nicht unterschätzt werden. Da unter anderem

die Denker des tradierten Kanons im 19. Jahrhundert schwarzen Menschen aus dem »Menschsein« ausschlossen (Mbembe 2016, S. 171), könnte eine kritische Beschäftigung nun zu einem Diskurs über die Gründe für ihre Zugehörigkeit zum Menschsein führen (Mbembe 2016, S. 171). Nach Mbembe eröffnet sich damit »eine Tautologie« bei dem schwarze Menschen ihr »Menschsein« (Mbembe 2016, S. 171) gegenüber rassistischer Kritik verteidigen müssen. Der schwarze Mensch ist gezwungen zur Entgegnung der rassistischen Argumentationen seinen Beitrag zur »Identität der Menschlichen Gattung« (Mbembe 2016, S. 171) sichtbar zu machen. Damit tritt der schwarze Mensch in einen Diskurs um eine Position, die dem weißen Menschen als Prämisse in den kanonisierten Diskussionsgrundlagen zugeschrieben wird. Dabei wird Rassismuskritik vielfach als »ideologisiert« (Dirim et al. 2016, S. 85) kritisiert unter anderem wegen ihres normativen Charakters (Dirim et al. 2016, S. 85ff.). Doch ist das normative Bekenntnis, dass Rassismus schlecht und falsch ist, ebenso wie zuvor die Universalität der Menschenrechte eine Errungenschaft historischer Prozesse, hinter die es keinen Rücktritt geben darf. Eine wissenschaftliche Diskussion, ob der kanonisierte Rassismus legitim oder angebracht sei, sowie ob Schwarze gleichberechtigte Menschen sind, ist einer wissenschaftlichen Diskussion nicht würdig. Diese normative Prämisse ist sehr wohl in die Rassismuskritik eingeschrieben, und insofern dies eine Ideologie sei, so könnten wir sie eine humanistische oder grundgesetzliche Ideologie nennen. Daher ist eine fehlgeleitete Diskussion über die Richtigkeit historischer Rassismen zu vermeiden.

Die Öffnung des Kanons ist für Taylor eine Frage der »gebührende(n) Anerkennung« (Taylor 2017, S. 51f.). Fußend auf Fanon folgert Taylor, dass »herrschende(n) Gruppen (...) ihre Vormacht (zu) festigen, indem sie den Beherrschten ein Bild ihrer Unterlegenheit einpflanzen« (Taylor 2017, S. 52). Das Gefühl einer Abwertung scheint ein nachvollziehbares Gefühl zu sein, wenn in Pflichtlektüren für Schule und Studium Beleidigungen gegenüber Minderheiten beiläufig Gegenstand sind. Doch scheint Taylor nicht nur die Auslassungen, sondern erneut die Identität zu beschäftigen. Solange es nicht zu einer verbesserten inhaltlichen sowie personellen Repräsentation im Kanon kommt, kann es keine gleichberechtigte Anerkennung für Taylor geben (Taylor 2017, S. 52). Denn der derzeitige Kanon signalisiert, dass »alle Kreativität und Wertvolle von Männern europäischer Herkunft« (Taylor 2017, S. 52) ausgeht. Derzeit kann eine schlichte Einführung in die Philosophie oder Ideengeschichte für einen nicht-weißen Studenten zu einem harten Kampf werden. Bei einem Blick in den Seminarplan ergibt sich: Ausschließlich weiße Männer

scheinen einen relevanten Beitrag zur Ideengeschichte geleistet zu haben und viele von ihnen behaupten zusätzlich der nicht-weiße Student sei »unzivilisiert«, »dumm«, »kulturlos« oder dem »Affen näher als dem Menschen«. Ein Seminar nach dem tradierten Kanon kann kaum in gleicher Weise anerkennend auf den weißen wie nicht-weißen Studenten wirken. Für Taylor ist die Veränderung des Kanons ein Baustein für den größeren »Kampf um Freiheit und Gleichheit« (Taylor 2017, S. 51f.) in der Gesellschaft (Taylor 2017, S. 51f.).

In den letzten Abschnitten wurde vielschichtig die Notwendigkeit sowohl einer postkolonialen Analyse als auch einer rassismuskritischen Betrachtung von politischer Theorie und Ideengeschichte dargelegt. Insbesondere macht die fortschreitende Diversifizierung unserer Gesellschaft und damit auch des Wissenschaftsraums neue Ansätze der Kanonisierung notwendig. Dabei kann eine kritische Aufarbeitung nicht nur Kritik und Dekonstruktion leisten, sondern produktive Mehrwerte für das Verständnis einer möglichen universellen Theorie des Politischen eröffnen. Die folgenden Worte fassen den Anspruch postkolonialer Studien in Kürze zusammen:

»Aus postkolonialer Perspektive lässt sich die Herausbildung der westlichen Moderne nur im Verhältnis von kolonialen Machtstrukturen, die sowohl die Kolonialzentren als auch die Kolonien geprägt haben, begreifen.« (Boatca 2016, S. 116)

2.4 Rassismuskritik als Zugang theoretischen Forschens

Im restlichen Kapitel werden Überlegungen zu drei Fragen unternommen. Wie können wir rassismuskritische Politiktheorie entwerfen? Was macht eine postkoloniale Betrachtung aus? Welche Bedingungen müssen für eine Multiperspektivität politischer Theorie erfüllt sein?

Zunächst zur Rassismuskritik. Eine genauere Rassismusdefinition erfolgt in einem späteren Kapitel. Es werden zunächst lediglich die Rahmen eines rassismuskritischen Zugangs dargestellt. Eine bedeutende Grundlage für die Rassismuskritik ist die Erkenntnis, dass Rassismus ein über die Zeit entstandenes, menschengemachtes und damit kulturelles (Huber-Koller 1994, S. 128) und nicht natürliches Phänomen ist. Denn erst Rassismus erzeugt die Wahrnehmung Rassen seien eine natürliche Gegebenheit (Hall 2012, S. 20). Rassismus wird nicht als eine »radikale(r) Abweichung von modernen Entwicklungspfaden« (Geulen 2017, S. 118) verstanden. Damit ist Rassismus

kein Nebenprodukt der historischen Entwicklung oder wäre unterschiedslos in allen Weltteilen gleichermaßen entstanden. »Rassismus stellt keine ahistorische Ideologie dar« (Scheer 2016, S. 67). Rassismuskritische Theoriebildung erforscht Rassismus als eine Theorie- und Praxisform von Gesellschaften. Damit wird notwendigerweise analog zu Demokratie oder Freiheit die Genese von Rassismus untersucht. Es werden theoretische Überlegungen zu ihrem Verhältnis zu anderen Grundkonzepten politischen Handelns und Denkens unternommen. Insbesondere interessiert in der rassismuskritischen Politiktheorie die »Herausbildung moderner Gemeinschafts- und Politikformen« (Geulen 2017, S. 118) mit denen Rassismus eng verbunden ist (Geulen 2017, S. 118). Dies wird beispielsweise an Arendts theoretischer Begründung der »erfolgreichen« US-amerikanischen Revolution sichtbar, die im vorherigen Abschnitt dargestellt ist. Allerdings werden auch gegenwärtige Zusammenhänge der Rassismuskritik betrachtet. So könnte gerade die unkritische Legitimation von rassistisch-exkludierenden Demokratien der Vergangenheit als gleichwertige oder moralisch einwandfreie Demokratien, heutige rechte sowie rassistische Parteien in ihrem Selbstbild als Demokraten stützen. Denn früher waren die rassistisch-exkludierenden Demokratien, die, wie im deutschen Fall, strikt nach Blutabstammung inkludierten, scheinbar den modernen demotischen Demokratien moralisch vollkommen gleichwertig. Eine Rassismuskritik des vergangenen »Blutsrechts« (Wippermann 1999) und seiner antiegalitären und damit antidemokratischen Funktion, könnte eine heutige Demokratiekritik gegenüber rechten Bewegungen stärken. Gleichsam kann die weitere Normalisierung von »pro-slavery democracies« (Mbembe 2019, S. 19), rassistisch-exkludierenden Demokratien oder bewusst homogener Demokratien, die politische Forderung von rechten Bewegungen nach einer Rückkehr in diese vergangene Zeit stärken. Eine rassismuskritische Betrachtung ermöglicht damit die weitere Ausdifferenzierung demokratischer Ordnungen und zeigt in diesem Falle ihre Modernisierung von Sklavereipraxis, über rassistische Exklusion bis hin zur vielfältigen Demokratie auf.

Weiterhin wird Rassismus als eine Form politischen Handelns und Herrschens verstanden (Arndt 2015, S. 39ff.). Insbesondere begreift die Rassismuskritik Rassismus nicht ausschließlich als ein Phänomen der Vergangenheit, sondern auch als ein Problem der politischen Gegenwart (Arndt 2015, S. 43), insbesondere in postkolonialen, liberalen Demokratien des Westens. Arndt versteht Rassismus als eine bedeutsame »historische Hypothek« (Arndt 2015, S. 43). Damit wird betont, dass keine Trennung zwischen altem und neuem

Rassismus vollzogen wird, sondern innerhalb seiner vielfältigen, aber dennoch kontinuierlichen Erscheinungsformen.

Die Rassismuskritik ist geprägt durch einen starken Austausch oder durch Abgrenzungen zu anderen Formen der Ungleichheitsforschung. Wobei sie sich nach Biskamp besonders stark von der Vorurteilsforschung abgrenzt (Biskamp 2016, S. 57). Vor allem da Rassismus, wie oftmals in populären Diskursen üblich, nicht als ein inter-personelles Problem verstanden wird, sondern besonders in seinen strukturellen sowie institutionellen Wirkungen betrachtet wird (vgl. u.a. El-Tayeb 2016; Bühl 2017; Arndt 2015). Obwohl verschiedene Rassismen unterschiedliche Kontinuitäten und Parallelen aufweisen, geht die zeitgenössische Rassismusforschung nicht von einem Rassismus, sondern von vielen verschiedenen Formen von Rassismus aus (vgl. u.a. Scheer 2016; Hall 2012; Varela und Mecheril 2016), die sich in Geschichte, Wirkweise, Form, Betroffenengruppe und Reichweite voneinander unterscheiden mögen. So kann neben dem historischen Rassismus gegen schwarze Menschen auch ein »antimuslimischer Rassismus« untersucht werden (Biskamp 2016, S. 57). Im Fortlauf werden vorrangig die verallgemeinerbaren Grundstrukturen von Rassismus untersucht.

Es ist bedeutend für die Rassismuskritik, dass sie versucht sich an einen universellen Adressaten zu wenden. Es bleibt stets ein Versuch, der immer wieder scheitern kann. Denn Rassismus ist kein betroffenenzentriertes Forschungsthema oder »nur das Problem der Schwarzen« (Hall 2012, S. 134). Rassismus ist eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung und kann nicht einseitig bestimmten gesellschaftlichen Untergruppen, wie »der weißen Arbeiterklasse« (Hall 2012, S. 134) zugeschrieben werden (Hall 2012, S. 134). Zudem richtet sich rassismuskritische Theoriebildung in ihrem Wirkungsbereich an eine allgemeine Theoriebildung und möchte diese beeinflussen. Weite Teile der Rassismusforschung sind nicht davon überzeugt, dass Rassismus sich durch einen ausgeweiteten Liberalismus beheben lässt (Hall 2012, S. 134), sondern es bedarf hierfür eines gezielten Antirassismus. Eine gegen den Rassismus gerichtete Theoriebildung ist dafür eine Grundlage.

Da Rassismuskritik und auch die postkoloniale Theorie eine allgemeine Sprechposition oder eine neutrale Position der Theoriebildung ablehnt, ist sie besonders interessiert an den biographischen Einflussfaktoren, die das jeweilige Denken prägen (Dirim et al. 2016, S. 92). Damit werden nicht verallgemeinerbare Aussagen an sich abgelehnt, sondern die jeweilige Sprechposition sowie Position der Theoriebildung prägt nach Ansicht der Rassismuskritik die Theorie und die Wahrheitsbetrachtung. So werden ebenfalls in

der vorherrschenden Theoriebildung viele Denker im Lichte ihrer biographischen Identität erläutert und interpretiert. Dies ist bei Hannah Arendt, Thomas Hobbes, Carl Schmitt oder Karl Marx besonders ersichtlich. Demzufolge darf dieser Interpretationsansatz nicht als exkludierend oder ideologisch abgetan werden, sondern es wird vielmehr eine von vielen gängigen Herangehensweise als die Vorrangige ausgewählt. Die Rassismuskritik wird von manchen Forschern als »ideologisch« disqualifiziert (Dirim et al. 2016, S. 85). Nach Dirim et al. liegt dies an ihrem kritischen Verhältnis zum objektivierbaren Wahrheitsanspruch von Wissenschaft (Dirim et al. 2016, S. 88). Da die Rassismuskritik nicht von einer »positionsunabhängigen Wissenschaft« (Dirim et al. 2016, S. 88) überzeugt ist, folgt sie auch nicht einer positionsunabhängigen Wirklichkeitsabbildung. An Ideologiezuschreibung schließt sicher der Vorwurf einer »Betroffenheits- und Empörungsrhetorik« (Dirim et al. 2016, S. 89) an. Beide Vorwürfe lassen sich entkräften. Richtig ist, dass in der Theoriebildung eine normative Ablehnung von Rassismus immer wieder vorausgesetzt wird. Ähnlich dem Ideal der Gewaltlosigkeit, gehört eine antirassistische Haltung zum heutigen Selbstverständnis auch der tradierten Wissenschaft an. Eine diskursoffene Verhandlung der moralischen Bewertung würde hinter den wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Konsens zurücktreten. Ein Demokratietheoretiker begründet keinesfalls in jeder Schrift erneut die Richtigkeit von Demokratie an sich, sondern baut auf bestehende Debatten auf. Die Debatte zur normativen Bewertung von Rassismus wurde in einem globalen, öffentlichen Diskurs spätestens mit der Bürgerrechtsbewegung der Vereinigten Staaten von Amerika, in der Aufarbeitung der NS-Zeit und der Kritik an der südafrikanischen Apartheid vollzogen. Die negative normative Bewertung von Rassismus kann heute als allgemeingültig anerkannt betrachtet werden. Zumeist wird vielmehr darüber gestritten, wo Rassismus vorliegt und wo nicht und nicht, ob Rassismus falsch oder richtig ist.

Der zweite neuralgische Punkt ist der Ideologievorwurf. Adorno dachte über ähnliche Kritiken zu seiner Forschung zur »autoritätsgebundenen Persönlichkeit« (Adorno 2019, S. 42-43) nach:

»Wenn man aber auf diese Dinge dann zu sprechen kommt, dann werden die Herrschaften plötzlich ganz wissenschaftlich, erklären, daß der Aufweis der autoritätsgebundenen Persönlichkeit, daß der nicht mit der notwendigen Exaktheit statistisch bewahrheitet sei und was es sonst alles mögliche gibt, und benutzen die Mittel eines pervertierten Positivismus dazu, die Erfahrung, die lebendige Erfahrungen zu inhibieren.« (Adorno 2019, S. 42-43)

Es ist in der Tat so, dass in der Kritik von Rassismuskritik engere Maßstäbe der Wissenschaftlichkeit angelegt werden als an andere Theoriebildung. In vielen historischen und zeitgenössischen Leitwerken werden sehr emotionale und subjektive Gedanken geäußert. Oftmals folgen daraufhin keine gleichlaufenden Ideologievorwürfe. Gleichzeitig ist der Vorwurf einer fehlenden empirischen Untermauerung von theoriegeleiteter Rassismuskritik gerade deswegen irritierend, da in der deutschen Gegenwart kaum Rassismusforschung praktiziert wird. So ist kein Lehrstuhl für Rassismusforschung in der gesamten Bundesrepublik bekannt. Für die Rassismuskritik, wie für andere Formen der Ungleichheitsforschung, ist die Theoretisierung von Rassismus durch die »gelebte Erfahrung« (Memmi 1992, S. 31) von rassismusbetroffenen Menschen geprägt und von entscheidender Bedeutung. Die Theoretisierung von gelebter Erfahrung ergänzt die unzureichende empirische Erforschung.

Rassismuskritik macht es sich zur Aufgabe Rassismus in all seiner Komplexität zu verstehen, aber vor allem andere wissenschaftliche Disziplinen im Prozess zu begleiten Rassismus als relevantes Problem anzuerkennen. So stärkt Kimmel die Korrelation von Rassismus und Trumps Wahl gegen anfänglich vor allem ökonomischen Rationalisierungen einer vermeintlich abgehängte Mittelschicht, die Trump zum Wahlsieg verholfen hat (Kimmel 2016). Ein zweites einleuchtendes Beispiel finden wir in der deutschen Wahlforschung. Obwohl der Begriff »Ausländerfeindlichkeit« (Schröder 2018, S. 2) in der Rassismuskritik sehr kritisch verhandelt wird, hat Schröder (Schröder 2018) mit seiner empirischen Studie zur Wahlmotivation von AfD-Wählern den selbstauferlegten Auftrag der Rassismuskritik vorbildlich realisiert. Schröder stellt fest, dass zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung fast alle Studien zur Wahlmotivation von AfD-Wählern, den »Elefant(en) im Raum« (Schröder 2018, S. 2) vernachlässigt haben und zwar die Ausländerfeindlichkeit. Seine Erkenntnis:

»Meine Datenanalysen zeigen, dass AfD-Unterstützer sich unabhängig von ihrer wirtschaftlichen Situation und sonstigen Einstellungen vor allem durch eines auszeichnen: Sie wollen nicht, dass Flüchtlinge nach Deutschland einwandern, weil sie deren Einfluss kritisch sehen.« (Schröder 2018, S. 2)

Gegen die von Schröder festgestellte empirische Vernachlässigung von Rassismus als Erklärungszusammenhang, wendet sich die Rassismuskritik. Damit sind Intervention in andere Wissenschaftsbereiche unweigerlich verbunden, die wiederum zu Kritik in den anderen Wissenschaftsbereichen führen kann. Hierdurch wird häufig Reibung mit anderen wissenschaftlichen Ansät-

zen erzeugt, die zu einem spannungsreichen Dasein der rassismuskritischen Forschung führt.

Zusätzlich verteidigt sich die Rassismuskritik gegen die Versuche alle rassismusbedingten Phänomene mittels »andere(r) soziale(n), psychologische(n), ökonomische(n), kulturelle(n) oder völlig zu vernachlässigende Faktoren« (Bojadzijev 2018, S. 48f.) zu erklären. So wurde Rassismus als vorrangige Motivation bei AfD-Wählern schlichtweg, bis zu diesem Zeitpunkt, nicht untersucht und es wurden dadurch andere Korrelationen fälschlicherweise als entscheidend für ihre Wahlentscheidungen angenommen. In der lautstarken Rassismusdebatte im Anschluss an den Tod von George Floyd im Jahre 2020 wird seitens politischer, antirassistischer Bewegungen sichtbar, wer für Rassismus als Begründungszusammenhang für die schlechte Lebenslage von Minderheiten in der westlichen Welt protestiert. Denn oftmals wird die Ungleichheit über andere Erklärungsansätze erläutert und damit Rassismus als Ursache wissentlich oder unwissentlich verschleiert. Folglich diagnostiziert El-Tayeb in der westlichen Welt eine »Rassismusamnesie« (El-Tayeb 2016, S. 26). Damit findet sie eine sehr harte Zustandsbeschreibung, die nuanciert werden müsste. Dennoch ist es eine Aufgabe der Rassismuskritik an das rassistische Erbe zu erinnern, dass vielerorts vergessen scheint. Sowie sich gegen die »hartnäckige(n) Externalisierung von Rassismus« (El-Tayeb 2016, S. 26) zu wehren (El-Tayeb 2016, S. 26). Rassismus wird in der Gegenwart häufig als ein Problem anderer, vor allem angelsächsisch geprägter, Gesellschaften rationalisiert. Gegen diese Externalisierung geht die Rassismuskritik mit der Aufdeckung rassistischer Leerstellen in Deutschland vor. Weiterhin sieht El-Tayeb in der Rassismusamnesie eine Erklärung für das Scheitern gegenwärtiger Gesellschaftsentwicklungen, wie das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft (El-Tayeb 2015, S. 26). Damit macht El-Tayeb es der Rassismuskritik zur Aufgabe die Auflösung einer Leugnungstradition zu vollziehen. Denn beispielsweise der gegenwärtige Versuch der Wissenschaft sich vom Thema Rassismus zu distanzieren, bedeutet gleichzeitig eine Distanzierung von der tiefen historischen Verwobenheit von Wissenschaft mit der Genese, Brutalisierung und Fortschreibung von Rassismus. Da mögliche Amnesien oder Externalisierungen vor der kritischen Selbstauseinandersetzung schützen, könnten sie auch als Selbstschutz verstanden werden. Aufgrund der Sichtbarmachung dieser Prozesse und der Offenlegung von Rassismen in der historischen sowie gegenwärtigen Wissenschaft kommt es zu weiteren Reibungspunkten mit Fachkollegen. In einem ganzen Abschnitt wendet sich das Werk der Dethematisierung von Rassismus zu.

Im Jahr 2019 vollzieht sich eine spärliche Öffnung für die kritische Aufarbeitung rassistischer Einschreibungen in der Wissenschaft. So positionierte sich die *Deutsche Zoologische Gesellschaft* in der *Jenaer Erklärung* (Fischer et al. 2019) klar zur Verwobenheit ihrer Disziplinen mit dem Rassismus und auch der Philosoph Willaschek (Willaschek 2020) bezog in seinem Beitrag klar Stellung. Die *Jenaer Erklärung* leistete bereits mit dem Untertitel »Das Konzept der Rasse ist das Ergebnis von Rassismus und nicht dessen Voraussetzung« (Fischer et al. 2019) einen Beitrag zur Fokussierung der Rassismuskritik auf den Kern: die Dekonstruktion der Ideologie der Menschenrassen als Produkt wissenschaftlichen Praxis.

Eine weiteres Themenfeld der Rassismuskritik, insbesondere in der ehemaligen »Blutsnation« Deutschland (Wippermann 1999), ist die Dekonstruktion einer exkludierenden Nationenzugehörigkeit. Dabei rückt beispielsweise der nach Eckert immer noch in der Politik und Öffentlichkeit vorhandene »unüberwindbare Kontrast« (Eckert 2018, S. 155) von »schwarz« und »deutsch« (Eckert 2018, S. 155) in den Mittelpunkt (Eckert 2018, S. 155). Weiterhin etablierte sich ein relevanter Anteil der Rassismuskritik in Deutschland im Abwehrversuch gegenüber der Vereinnahmung von Wissenschaft als Deckmantel rassistischer Haltungen. »Gerade weil der antimuslimische Rassismus im Gewand der Aufklärung und Emanzipation auftritt« (Müller-Uri 2014, S. 10). Dabei ist auf die Stilisierung der AfD als Professorenpartei zu verweisen oder auf die pseudo-wissenschaftlichen Schriften von Sarrazin, die wie »Deutschland schafft sich ab« (Sarrazin 2010) hierzulande Bestseller¹⁰ sind. Die Rassismuskritik wendet sich in wissenschaftlichen Schriften gegen diese Vereinnahmungsversuche von Wissenschaft und beugt einer Wiederholung historischer Fehler vor.

Zuletzt erarbeitet Rassismuskritik Alternativen sowie Lösungsansätze zu bestehenden Rassismen (Varela und Mecheril 2016, S. 16f.). Im Schnittbereich zur postkolonialen Methodik steht vor allem die Interdependenz von Rassismus und Kolonialismus. »Kolonialismus ist ohne Rassenwahn undenkbar (...)« (El-Tayeb 2016, S. 222).

Damit ist der Zugang der Rassismuskritik zum theoretischen Forschen dargelegt. Insbesondere wurden die Aufgabenbereiche und Reibungspunkte

10 Das Werk von Sarrazin war das meistverkaufte Politik-Sachbuch des Jahrzehnts. Siehe hierzu Medienbericht von meedia-control unter <https://www.buchmarkt.de/sortiment-erservice/bestenlisten/media-control-thilo-sarrazin-meistverkauftes-politik-sachbuch-des-jahrzehnts/zuletzt-eingesehen-am-11.7.2020>.

te erläutert. Weiterhin vertieft dieser letzte Abschnitt die Argumentation für die Notwendigkeit rassismuskritischer Theoriebildung und zeigt mögliche Mehrwerte auf. Die Rassismuskritik ist sicherlich noch eine kleine und in Deutschland noch junge Form des politiktheoretischen Denkens, aber doch weist sie spannende Potentiale auf. Die Rassismuskritik bildet eine methodische Säule des Werks. Die postkoloniale Theorie ist die zweite methodische Säule.

2.5 Postkoloniale Theoriebildung

Die postkoloniale Theorie ist eine vergleichsweise junge Theorieform und entwickelte sich nach Kerner erst in der »zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts« (Kerner 2012, S. 20). Damit bezieht sich Kerner auf die Entwicklung, dessen was wir heute als postkoloniale Theorie verstehen und nicht auf die ihr vorausgehende antikoloniale oder dekoloniale Theorie. Die dekoloniale und antikoloniale Theorie ist älteren Ursprungs und ein wichtiges Fundament für die spätere postkoloniale Theorie. Es ist gemeinhin schwierig von der einen postkolonialen Theorie zu sprechen, da sie sich in methodischen Ansätzen und kulturellen Verortungen weit verzweigt (Ha 2016b, S. 44). Daher ist für Ha jeder Versuch »unvollendet und unbefriedigend (...), den postkolonialen Diskurs vollständig zu überblicken – geschweige denn trennscharf zu definieren« (Ha 2016b, S. 44). Erstmal keine ungewöhnliche Beschreibung für eine junge und moderne Theorieschule, die sich noch im Prozess ihrer Kanonisierung und damit Verstetigung befindet. Daher wird jedwede Definition der postkolonialen Theorie nicht allen entscheidenden Werken ebendieser Theorieform vollends gerecht. Innerhalb der postkolonialen Theorie entwickelt sich auch eine Kritik an der unzureichenden Rezeption ihrer Erkenntnisse und Sichtweisen in der Mainstream-Wissenschaft, wie es etwa Reuter am Beispiel der Soziologie vollzieht (Reuter 2012, S. 297). Die Hoffnung eines sogenannten »postcolonial turn« (Reuter 2012, S. 297) hat sich gerade in der deutschsprachigen Wissenschaft noch sehr unzureichend erfüllt.

Folglich wird in diesem Abschnitt diejenige postkoloniale Theorie beschrieben, die in den anschließenden Kapiteln zur methodischen Geltung gebraucht wird. Zugleich wird die Auswahl der postkolonialen Theorie als Zugang für die Erforschung der post-homogenen Gesellschaft in ersten Zügen begründet. Seit den 1980er Jahren ist nach Kerner von einer zwar noch unvollständigen, aber merkbaren Etablierung der postkolonialen Theo-

rie in der Mainstreamwissenschaft erkennbar (Kerner 2012, S. 20). Dabei vollzieht sich die Etablierung in den frankophonen und englischsprachigen Ländern deutlich stärker als beispielsweise im deutschsprachigen Raum, wo die postkoloniale Theorie weiterhin einen nur sehr kleinen Raum in der akademischen Diskussion einnimmt.

Die postkoloniale Theorie beschäftigt sich sowohl mit dem Kolonialismus als auch seinen Nachwirkungen. Im Bereich der Theorie setzt sie sich beispielsweise kritisch mit den romantisierenden Bildern kolonialer Herrschaft auseinander, die noch immer Anerkennung finden. Miller fragt in seinem 2017 erschienen und viel besprochenen Werk »Fremde in unserer Mitte« (Miller 2017):

»Nehmen wir das Phänomen der Entkolonialisierung: Warum waren Menschen so begierig danach, die koloniale Herrschaft abzustreifen und von denjenigen regiert zu werden, die sie als Landsleute angesehen haben, selbst wenn kaum Grund zur Vermutung bestand, dass sich die Regierungsführung im Ergebnis tatsächlich verbessern würde?« (Miller 2017a, S. 111)

Da das Erbe und die Grausamkeit kolonialer Herrschaft trotz der vielbeachteten Werke zur kolonialen Gewalt von Fanon (Fanon und Satre 2017) und Césaire (Césaire 2017) noch immer umstritten sind, setzt sich die postkoloniale Theorie mit der Sichtbarmachung von kolonialer Unterdrückung auseinander. Die Frage von Miller offenbart zudem, dass die Selbstherrschaftsbestrebungen, mit anderen Worten Demokratiebestrebungen, ehemals kolonialer Subjekte in besonderer Art und Weise begründungsbedürftig erscheinen. Ergänzend ist in der Frage von Miller die lange Gewaltgeschichte des Kolonialismus als einleuchtende Begründung für seine Ablehnung vergessen. Der urdemokratische Wunsch nach »Entkolonialisierung« (Miller 2017, S. 111) mittels Herstellung einer Selbstherrschaft, scheint für ihn ein fragwürdiges Phänomen zu sein. Demokratie genügt nicht mehr als Selbstzweck für die Veränderung politischer Systeme. Trotz der Massenmorde des belgischen Königshauses im Kongo, der endlosen, gewaltsamen Verschleppung von schwarzen Menschen in die Sklaverei auf den amerikanischen Dreifachkontinent, der Apartheid in Südafrika oder den versuchten Auslöschungskriegen gegenüber der Bevölkerung in sogenannten Siedlungskolonien, wie Algerien oder Namibia, disqualifiziert Miller damit den Wunsch nach einer Loslösung von europäischer Unterdrückungsherrschaft und Übergang in eine demokratische Selbstherrschaft als begründungsbedürftig. Diese mangelnde Anerkennung

der Motivation für eine demokratische Selbstherrschaft ist aus postkolonialer Perspektive das eigentliche »Phänomen«.

Die postkoloniale Theorie betrachtet sensibel die Ungleichheit in Diskursen über »Länder des globalen Nordens« (Franzki und Aikins 2010, S. 9) und des »globalen Südens« (Franzki und Aikins 2010, S. 9). So würde in Bezug auf die Vereinigten Staaten von Amerika und ihrer Unabhängigkeitserklärung kaum eine ähnlich lautende Frage diskutiert werden. Haben sich die Revolutionäre Gedanken darüber gemacht, ob es unter der Herrschaft der britischen Krone nicht schöner wäre? Eine Frage, die zurecht ungewöhnlich wirkt. Selbstherrschaft als einleuchtende Zielmotivation wird bei der kanonisierten, demokratischen Revolution kaum bis gar nicht hinterfragt. Der demokratische Impuls einer Selbstherrschaft wird bei den Nordamerikanern als selbstevident wahrgenommen und stets in einer positiven Konnotation diskutiert, während für viele Denker die dekoloniale Emanzipation, beispielsweise afrikanischer Nationen, begründungsbedürftig erscheint. Ebendiese Formen ungleicher, normativer sowie analytischer Gewichtung untersucht die postkoloniale Theorie. Währenddessen schafft sie Sichtbarkeiten für das koloniale Erbe.

Die vielfältigen Formen des Kolonialismus weisen »übergreifende Merkmale und Effekte kolonialer Herrschaft« (Kerner 2012, S. 23) auf. Daher ist es legitim und möglich den Kolonialismus als eine eigenständige Herrschafts- und Machtform zu untersuchen. Dennoch ist selbstverständlich von relevanten Differenzen zwischen verschiedenen Formen, Ausprägungen und Epochen auszugehen. Der Kolonialismus befand sich in seiner langen Wirkungszeit stets im Wandel und wurde regional sowie kulturell unterschiedlich praktiziert. Die verschiedenen Formen des Kolonialismus beinhalten Besonderheiten und für sie spezifische Pfadabhängigkeiten.

Während der Kolonialismus ein »formal(es) Ende« (Kerner 2012, S. 23) hat, sind viele seiner Praktiken und Wirkweisen erhalten geblieben. Koloniale Kontinuitäten sind noch immer wirksam und werden oftmals als »postkoloniale Konstellationen« (Kerner 2012, S. 23) verstanden. Postkoloniale Konstellationen finden sich sowohl in »Ländern des globalen Südens« (Franzki und Aikins 2010, S. 9) und »des globalen Nordens« (Franzki und Aikins 2010, S. 9) und erstrecken sich auf alle Teilbereiche der Gesellschaftsordnung (Franzki und Aikins 2010, S. 9). Beispielhafte postkoloniale Kontinuitäten sind die Traditionslinien heutiger Großunternehmen zu kolonialen Unternehmungen, die heutige Bedeutung von sogenannten musealen Weltsammlungen, die ihren Weg als koloniale Raubkunst nach Europa fanden, die Exklusion nicht-

westlicher Denker aus dem tradierten Kanon, die weiterhin prekarierte Lage von Nachfahren versklavter und verschleppter Menschen in der westlichen Welt oder die fortwährende ökonomische Ausbeutung ehemaliger Kolonien und ihrer Bevölkerungen. Noch konkreter werden (post-)koloniale Kontinuitäten an beispielhaften postkolonialen Fragestellungen deutlich: Was bedeutet es für die deutsche Gesellschaft, wenn sich der Einzelhandelsriese *Edeka* als *Einkaufsgenossenschaft der Kolonialwarenhändler im Halleschen Torbezirk zu Berlin* gründete (Bundeszentrale für Politische Bildung 2018, S. 22)? Was bedeutet es für die Weltwirtschaft, wenn der Global Player *Unilever* aus Unternehmen hervorging die maßgeblich an der Kolonialisierung Nigerias beteiligt waren (Wrigley 2008, S. 116)? Was bedeutet es für die Erinnerung und moralische Bewertung der US-amerikanischen Revolution, wenn ihr Gelingen nach Arendt maßgeblich auf der Ausbeutung von versklavten Menschen basierte? Was bedeutet es für die westlichen Gesellschaften, wenn wie das Bundesministerium für Entwicklungszusammenarbeit in seinem »Marshallplan mit Afrika« (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017) schreibt, »der Wohlstand der Industrieländer teilweise auf der unregulierten Ausbeutung von Menschen und Ressourcen des afrikanischen Kontinents« (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017, S. 7) fußt? Was bedeutet es für die Erbschaftsfrage, wenn viele Großerbschaften bis in die Zeit zurückreichen, als der Zugang zu Besitz noch stark rassistisch reguliert war? Obwohl die vorgelegte Theorie sich vorwiegend mit politischen und politiktheoretischen Fragen beschäftigt, ist der Untersuchungsgegenstand der postkolonialen Theorie keinesfalls auf dieses Feld beschränkt. An den aufgeführten Beispielen und Kernfragen wird erneut deutlich, dass sich der Postkolonialismus keinesfalls nur mit den Auswirkungen in den ehemaligen Kolonien beschäftigt, sondern ausdrücklich auch die Nachwirkungen in den Ausgangsländern der »kolonialen Expansion« (Bhabha 2011, S. 208) betrachtet (Franzki und Aikins 2010, S. 9). Eine politikwissenschaftliche, postkoloniale Theorie ist dabei unter anderem besonders interessiert an »Historiographie sowie an ungleichen Macht- und Repräsentationsverhältnissen« (Franzki und Aikins 2010, S. 10). Weiterhin an den Kontinuitäten politischen Einflusses seitens des kolonialen Projekts auf moderne, vor allem auch westliche, Gesellschaften. Hierbei blickt diese Theorie unter anderem auf das Verhältnis von Nation, Demokratie, Migration und Rassismus und dessen postkoloniale Kontinuitäten.

In den ersten ideengeschichtlichen Abschnitten ist eine Kritik an der kanonisierten Geschichtsschreibung deutlich geworden. Därmann quali-

fiziert die US-amerikanische Geschichtsschreibung zu manchen Perioden als »rassistische-amerikanische(n) Geschichtsschreibung« (Därman 2020, S. 147) und betont damit in einem Nebensatz die absichtsvolle Natur der rassistischen Perspektivierung von Geschichtsschreibung. Die postkoloniale Theorie verfolgt eine machtkritische Interpretation von Geschichte und blickt darauf, wer Geschichte schreibt und erzählen kann (Fanon und Sartre 2017, S. 43). Für Fanon macht »der Kolonialherr (macht) die Geschichte« (Fanon und Sartre 2017, S. 43). Darin wird die Kritik an einer vor allem westlichen Geschichtsschreibung, nicht durch, sondern über ehemalige Kolonien deutlich. So wurden und werden in der westlichen Geschichtsschreibung Menschenrechtsverbrecher des Kolonialismus als Helden des Kolonialismus erinnert. Daran wird die von Fanon angeprangerte einseitige Geschichtsschreibung besonders deutlich.

Die lange Tradition der Benennung von Straßennamen nach sogenannten Kolonialhelden ist hierfür ein eindrückliches Beispiel. Biermann betont in seiner Recherche namens »Völkermordstraße« (Biermann 2018) nochmals, dass Straßennamen die Funktion einer Ehrung in Deutschland innehaben. Unter anderem wird nach Recherchen von Biermann mit der Benennung von 37 Straßen und Plätzen deutschlandweit Adolf Lüderlitz ehrenvoll erinnert, der für die Errichtung deutscher »Konzentrationslager und Völkermord an mehreren Ethnien« (Biermann 2018) mitverantwortlich war (Biermann 2018). Ein zweites Beispiel für die erst langsam aufgearbeitete, heldenhafte koloniale Erinnerung ist das Erinnern an Lothar von Trotha. Erst im Jahr 2006 wurde die nach ihm benannte Straße in München umbenannt (Biermann 2018). Trotha erteilte in der deutschen Kolonie Deutsch-Südwestafrika mit folgenden Worten den »Vernichtungsbefehl« (Süddeutsche Zeitung 2015) gegen die lokale Bevölkerung:

»Innerhalb der deutschen Grenze wird jeder Herero mit oder ohne Gewehr, mit oder ohne Vieh erschossen, ich nehme keine Weiber und keine Kinder mehr auf, treibe sie zu ihrem Volke zurück oder lasse auch auf sie schießen« (Süddeutsche Zeitung 2015).

Die Handlungsmotivation entsprach zutiefst dem kolonialrassistischen Geiste. So schreibt Barth, dass von Trotha gegen Kritiker seinen Vernichtungsbefehl mit der Handlungsmotivation »Rassenkampf«¹¹ begründete

11 Der genaue Wortlaut nach der angegebenen historischen Quelle ist: »Dieser Aufstand ist und bleibt der Anfang eines Rassenkampfes.« – Lothar von Trotha, Quelle: In ei-

(Barth 2006, S. 130). Trotzdem wurde von Trotha viele Jahrzehnte positiv erinnert und auf einem ehemaligen Hamburger Kasernengelände werden von Trotha und einige seiner Weggefährten noch immer mit Büsten und der Benennung von Gebäuden geehrt (Boßmeyer 2020). Im Jahre 2020 ist die Büste von Trothas lediglich mit einer kritischen Kommentierung ergänzt worden (Boßmeyer 2020). Die kritische Distanz zu den vermeintlichen Helden der Kolonialzeit ist noch nicht flächendeckend anerkannt und der Kolonialismus unterliegt vor allem hinsichtlich seines unterdrückenden und vernichtenden Charakters noch immer einer Romantisierung. Sanyal verweist darauf, dass die Zahl der pro-kolonialen Denkmäler die Zahl der anti-kolonialen Denkmäler in Deutschland noch immer übersteigt (Sanyal 2019, S. 117). In diesem Abschnitt wird ein weiterer Auftrag der postkolonialen Theorie deutlich. Die postkoloniale Theorie möchte den negativen Auswirkungen und Schandtaten des Kolonialismus Sichtbarkeit verleihen, da sie in der westlichen Moderne vielerorts noch immer auf ein romantisierendes Bild des Kolonialismus treffen.

Häufig beginnt in der westlichen Geschichtsschreibung die Geschichte von Nationen und Völkern erst mit dem Erstkontakt, was heute gemeinhin als Westen oder globaler Norden verstanden wird. Im Anschluss wird die Geschichte der Anderen nach Fanon nicht als »Geschichte des Landes, das er ausplündert« (Fanon und Sartre 2017, S. 43) erzählt, sondern als »Geschichte seiner eigenen Nation, in deren Namen er raubt, vergewaltigt und aushungert« (Fanon und Sartre 2017, S. 43). Die postkoloniale Theorie versucht die spezifische Perspektivierung von wissenschaftlichen, als auch populären Narrativen sichtbar zu machen und die Wahrnehmung von Perspektiven ehemals kolonisierte Subjekte zu erweitern. Dabei soll die Geschichtsschreibung um (post-)koloniale Perspektiven erweitert werden. Für die Theoriebildung bedeutet dies die kritische Hinterfragung von Perspektiven in der Theorie und der historischen sowie gegenwärtigen Exklusionspraxis. Serequeberhan (Serequeberhan 2016), Jullien (Jullien 2018) und Sarr (Sarr 2020) äußern ihre Kritik an der bisherigen Theoriebildung hierbei besonders deutlich. Serequeberhan spricht von einer »Vormundschaft im Reich der Theorie« (Serequeberhan 2016, S. 62). Ergänzend macht Serequeberhan eine »Politik der wirtschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Subordination« (Serequeberhan 2016, S. 69) des globalen Südens aus. Dies ist Teil des von ihm dia-

nem Brief an Generalstabschef Graf von Schlieffen, 5. Oktober 1904, in Michael Behnen: Quellen zur deutschen Aussenpolitik im Zeitalter des Imperialismus 1890-1911, Darmstadt 1977, S. 292f.

gnostizierten Neokolonialismus (Serequeberhan 2016, S. 69), der sehr allgemein verstanden von einer Fortführung des Kolonialismus mit anderen Mitteln ausgeht. Beck deutet ebenfalls die Existenz neokolonialer Strukturen an (Beck 2004, S. 84). Serequeberhan knüpft das Fortwähren »europäischer Hegemonie« (Serequeberhan 2016, S. 69) an den »exklusiven und expliziten Einsatz von Gewalt« (Serequeberhan 2016, S. 69). Damit folgt er Jullien in seiner Annahme, dass sich die Theoriedominanz des Westens eben nicht durch ihre rationale Überlegenheit begründete. Für Dhawan ist

»der wichtigste Faktor in der erfolgreichen Verdrängung des kulturell spezifischen und daher kontextuell begrenzten Charakters der westlichen Kultur (war) der gewaltsam durchgesetzte Universalismus, der in Folge der kolonialen Eroberung allen aufgezwungen wurden« (Dhawan 2011, S. 45).

Das ist in der postkolonialen Theorie kein ungewöhnlicher Gedankengang. Damit wird zum einen die unzureichende Wertschätzung für nicht-westliche Theorien zum Ausdruck gebracht, aber auch die Problematik einer Analyse der gesamten Welt mit Theorien des Westens ohne eine egalisierende Gegenanalyse des Westens aus der Perspektive nicht-westlicher Theorien. Überdies wird die Einbettung der Theorie als ein Exportgut der »Gewaltgeschichte« (Därmann 2020) zwischen dem Westen und der Welt betont. Einer ausführlichen Darlegung vom Zusammenspiel des Reiches der Theorie und des Reiches der Gewalt widmete sich Iris Därmann in ihrer Monographie »Undienlichkeit – Gewaltgeschichte und politische Philosophie« (Därmann 2020). Die Verbreitung westlicher Sprache, Wissens oder Weltanschauungen war über weite Teile des Kolonialismus kein freiwilliger Prozess, sondern ist gewalttätig erzwungen worden. Die heutige westliche Hegemonie in der Welt der Theorie scheint ebenfalls hiermit verbunden zu sein. Damit wird der westlichen Theorie die Rolle eines Vormunds zugeschrieben, die bestimmt, wer dazu gehört und wie Theorie betrieben werden sollte. Sarr schreibt:

»Die Torheit der westlichen Neuzeit besteht darin, die eigene Vernunft zur souveränen Macht zu erklären, obwohl sie lediglich ein Moment, ein Aspekt des Denkens ist« (Sarr 2020, S. 26).

Damit schließt er an die Kritik der einseitigen Universalisierung westlicher Theorien an. Postkoloniale Denker, wie Sarr, sind überzeugt, durch die Erweiterung der epistemischen Rahmenbedingungen, sowohl kulturell als auch strukturell, ein Gewinn neuer Erkenntnisse möglich ist. Daher versucht die postkoloniale Theorie mit dem Bruch westlicher Stilmittel, Regelmäßigkeiten

sowie auch Tabus, neue Wege der Theoriebildung zu gehen. Darunter fallen das Spiel mit der Sprache, wie bei Fanon, die Öffnung gegenüber lyrischen Elementen, wie bei DuBois, die Überschreitung disziplinärer Grenzen, wie bei Mbembe, der zeitweise, bewusste Verzicht eines objektiven Standpunkts, wie bei El-Tayeb oder die Verdichtung von Wortschöpfungen, wie bei Bhabha. Wie zuvor ausgearbeitet, stellt Jullien die Öffnungsbewegung westlicher Wissenschaft in einen neuen Kontext. Dabei handelte es sich nicht um eine freiwillige Öffnung, sondern um eine Reaktion auf den allmählichen Machtverlust des Westens (Jullien 2018, S. 87). Deswegen ist die postkoloniale Theorie immer wieder als Dialogbereiter zwischen westlichen und nicht-westlichen Theorien gefragt.

Die postkoloniale Theorie entwirft Argumentationen für eine neue Einordnung des Kolonialismus. Denn aus postkolonialer Perspektive war Kolonialismus ein »major, extended and ruptural world-historical event« (Hall 1996, S. 249). Hall betont, dass Kolonialismus mehr als eine weitere Form der »direct rule over certain areas of the imperial powers« (Hall 1996, S. 249) war (Hall 1996, S. 249). Damit bleibt Kolonialismus immer mehr als ein Macht- und Herrschaftssystem, sondern es bildet Kultur(en), soziale Praxen und vieles mehr. Überdies ist Kolonialismus eine globalgeschichtliche Erfahrung und kein auf einen bestimmten Ort limitiertes Geschehnis. Gerade für die an Hall und die Negretudé-Bewegung anschließende Forschung ist der Kolonialismus kein Problem der Kolonien. Vielmehr ist der Kolonialismus eine globale Erfahrung und hat seine Wege zurück in die Ausgangsgesellschaften gefunden. Dabei betont die postkoloniale Theorie gleichsam die hohe Bedeutung des Kolonialismus für die westliche Entwicklung und benennt das »koloniale Problem« (Césaire 2017, S. 23) neben dem »Problem des Proletariats« (Césaire 2017, S. 23) als eines der zwei Hauptprobleme, die »Jahrhunderte bürgerlicher Herrschaft« (Césaire 2017, S. 23) geschaffen haben (Césaire 2017, S. 23). Kolonialismus ist für die postkoloniale Theorie eine übergeordnete Gesellschaftsproblematik. Denn Kolonialismus wird durch ein komplexes Zusammenspiel von Weltsicht, Kulturlehre, Rassismus, Kapitalismus und Unterdrückung konstituiert. Zudem versuchen postkoloniale Theorien die spezifischen Eigenheiten von Kolonialismus gegenüber anderen Herrschafts- und Machtformen herauszuarbeiten. Einen bedeutenden Anteil daran hat, wie später noch ausführlicher dargestellt wird, die Einwebung des kolonialen Rassismus in die Herrschafts- und Machtstruktur des sogenannten Westens.

Der bereits angesprochene Perspektivwechsel kann in der postkolonialen Theorie sehr weitreichend sein. Vereinzelt wird dabei ausschließlich »aus der

Erfahrung und Perspektive der Kolonisierten erzählt« (Yildiz 2018, S. 20). Hierin äußert sich nicht die Ablehnung anderer Perspektiven, sondern der Wunsch nach der Erzeugung von gegenhegemonialen Wissensbeständen. Es werden die Geschichten erzählt, die bisher weniger Sichtbarkeit erhalten haben (Ha 2016b, S. 42). Eine von Kolumbus oder Sepulveda ausgehende Geschichte des Erstkontakts zwischen Weltteilen ist eine routinisierte und allgegenwärtige Erzählung, während eine Gegenperspektive noch Raum erstreiten muss. Die Geschichte soll nicht nur aus der Perspektive der vermeintlichen »Entdecker« erzählt werden, sondern wird nun auch aus der Perspektive der Entdeckten tradiert. Letztlich geht allerdings auch der »universalistische Charakter(s) und ihr(es) übergreifende(n) Anspruch« (Hall 2012, S. 22) in besonderer Art und Weise verloren. Die Re-Perspektivierung von Geschichte und Erinnerung kann zu einer Desintegration von Wissensbeständen führen. Während zuvor eine Geschichte nur aus einer Perspektive tradiert wurde und bekannt war, könnten sich nun Menschen begegnen, die den gleichen Gegenstand in vollkommen unterschiedlicher normativer oder unter Umständen sogar deskriptiver Verschiedenheit vermittelt bekommen haben. Diese Heterogenisierung von Wissensbeständen ist ein Auftrag der postkolonialen Theorie.

Der Präfix »post-« hat eine ambivalente Bedeutung. So möchte er, wie bereits verdeutlicht auf die Verbindungslinien zur Vergangenheit hinweisen (Boatca 2016, S. 113). Daher werden Veränderungen und Einflüsse des Kolonialismus und ihr Nachwirken untersucht (Boatca 2016, S. 113). Allerdings darf das »post-« von postkolonial nicht alleinig als ein zeitlicher Moment, also als nach dem Kolonialismus geschehend, verstanden werden (Hall 1996, S. 247). Die Erforschung des Postkolonialen ist kein Eingeständnis, dass der Kolonialismus zu einem bestimmten Punkt endete und alle vorherigen Beziehungen kappte (Hall 1996, S. 247). Gerade in der neokolonialen Theoriebildung findet sich die Vorstellung einer Wesensveränderung mit gleichbleibendem Output wieder. So schreibt Beck: »Damals hieß Kolonialismus Kolonialismus, heute dagegen ›humanitäre Intervention‹« (Beck 2004, S. 84). Ohne diese Aussage für das Werk inhaltlich aneignen zu wollen, verdeutlicht es Denkströmungen der neokolonialistischen Theorie. Der Kolonialismus ist nach der neokolonialen Theorie nicht abgeschafft, sondern hat lediglich neue Formen angenommen. Die neokoloniale Theorie ergänzt die postkoloniale Theorie, aber steht manchmal auch im Spannungsverhältnis zu ihr. Die postkoloniale Theorie sieht im formalen Ende des Kolonialismus einen tiefgreifenden Strukturwandel und keine ausschließliche Maskierung des Kolonialismus. Einig sind sich

die Theorierichtungen in dem Vorhandensein relevanter Kontinuitäten. Der Kolonialismus hat an vielen Orten der Welt einen klar zuweisbaren Zeitabschnitt (Yıldız 2018, S. 20), während sowohl Postkolonialismus und in besonderer Weise Neokolonialismus zeitlich schwerer zu begrenzen sind. So beginnen postkoloniale Strukturen mancherorts vor dem Ende des Kolonialismus in antirassistischen Denkwerkstätten oder Protestbewegungen und anderorts reicht der Kolonialismus über sein offizielles Ende hinaus. Wenn beispielsweise die koloniale Missionsgesellschaft noch immer nach altem Lehrplan, mit dem gleichen Personal, die einzige Bildungseinrichtung in einem Ort stellt, dann ist dies eine Evidenz für eine (neo-)koloniale Persistenz. Für die postkoloniale Theorie ist das (Post-)koloniale keine historische Epoche, sondern eine gewisse Gesellschaftsformation, die sich keinesfalls in einer »Reinform« abbilden muss. Dennoch bleibt die postkoloniale Theorie eine Theorie, die als Reaktion auf das formale Ende des Kolonialismus entstand. Foroutan bezeichnet dieses komplexe Geflecht als eine »zeitliche Doppelebene des postkolonialen Ansatzes« (Foroutan 2019, S. 53).

Deutschland sei keine postkoloniale Gesellschaft. Ein häufiger Kritikpunkt an der Analyse der deutschen Gesellschaft mittels postkolonialer Theorie. Dieser Kritik soll im Folgenden vielfältig begegnet werden. Deutschland und deutsche Denker hatten, wie zum Anfang dieses Kapitels gezeigt, zweifelsohne Anteil an der Entwicklung rassistischer und kolonialer Denkansätze, die in der Welt wirkten. Weiterhin sollte Kolonialismus keinesfalls einseitig als eine staatliche Unternehmung gedacht werden. In der Tat hatten die anerkannten Vorgängerstaaten Deutschlands im Vergleich zum Vereinigten Königreich oder Frankreich nur vergleichsweise kurz klassische Siedlungskolonien inne, aber doch ist der deutsche Kolonialismus nicht von der Hand zu weisen. Die Länge des deutschen Kolonialismus ist zudem deutlich unklarer zu begrenzen, wenn wir auf koloniale Projekte von Adligen sowie anderen Privatpersonen blicken. So kontrollierten die Augsburger Patrizier bereits 1528 bis 1556 einen kolonialen Stützpunkt in Venezuela (Arndt 2017, S. 76).

Zu seinem Höhepunkt Ende des 19. Jahrhunderts war das deutsche Kolonialreich »gemessen an der Bevölkerungszahl (...) zu diesem Zeitpunkt das fünftgrößte Kolonialreich Europas, territorial gesehen das drittgrößte« (Arndt 2017, S. 76-77). Mit der Errichtung von Konzentrationslagern in Deutsch-Ostafrika und einem Genozid an der dortigen Bevölkerung gab es auch signifikante, koloniale Schandtaten unter deutscher Kolonialherrschaft (Arndt 2017, S. 77). Wie das Beispiel des Lebensmittelhändlers Edeka (Bun-

deszentrale für Politische Bildung 2018, S. 22) zeigt, hat Kolonialismus stets einen Gegenpart in den Zentren, die sich am Kolonialismus bereicherten. Kolonialismus ereignete sich nicht nur innerhalb der kolonisierten Gesellschaften, sondern veränderte und prägte die kolonisierenden Gesellschaften ebenfalls (vgl. u.a. Césaire 2017). Weiterhin gab es Privatpersonen oder -unternehmen, die als nicht-staatliche Akteure am Kolonialismus mitwirkten. Wie zuvor näher ausgeführt, nutzte der einflussreiche und weltbekannte Mediziner Robert Koch Kolonien für seine schmerzhaften und entwürdigenden Versuche am Menschen (Zimmerer 2020). Diese Forschung kam wiederum Menschen in Deutschland zugute. Die Auswirkungen kolonialer Explorationen kamen in Form von Innovation, materiellen Werten oder Wissenstransfer in die deutsche Gesellschaft zurück. Die Kurbrandenburger beteiligten sich mit mehreren Schiffen von 1650 bis 1720 sogar unmittelbar am sogenannten transatlantischen Sklavenhandel (Weindl 2001). Damit ist die wohl bekannteste Schandtat des atlantischen Kolonialismus mit der deutschen Geschichte verbunden.

Weiterhin unterliegt die zeitgenössische Bewertung des deutschen Kolo-nialeinflusses drei entscheidenden Wahrnehmungsverzerrungen (Bias). Die Kolonien werden stets mit dem europäischen Zentrum in Verbindung gebracht, dass sie zuletzt kolonisierte. So waren bekannterweise sowohl Togo als auch das östliche Ghana eine deutsche Kolonie, aber werden populär nicht als solche erinnert, da die anschließende britische Kolonialherrschaft als die Prägende erachtet wird. Der deutsche Kolonialismus wird durch sein vergleichsweise frühes Ende überdeckt. Die zweite Wahrnehmungsverzerrung liegt in der Entkopplung privatwirtschaftlichen Handelns von der deutschen Verantwortung. Bevor Togo zu einer staatlichen, deutschen Kolonie wurde, haben viele Jahrzehnte davor deutsche Privatunternehmen bereits dort Kolonialismus betrieben. Der Kolonialismus ist keine ausschließlich staatliche Praxis, sondern eine gesamtgesellschaftliche. Zuletzt wird verzerrend ausschließlich, im beispielhaften Bild gesprochen, der Peitschenträger auf der Plantage als moralisch verwerflicher Gewalttäter und Kolonialist wahrgenommen. Die einseitige Medialisierung des schlimmen Kolonialisten als Peitsche tragenden Gewalttäter vulgarisiert das Bild eines schuldhaften Kolonialisten. Einflussreicher waren selbstverständlich, die im medialen Diskurs als gebildete, adlige Gentlemen überzeichneten Profiteure der kolonialen Ausbeutung. Im Rahmen des transatlantischen Sklavenhandels entwickelte sich eine frühe Form von arbeitsteiligem, globalisiertem Kapitalismus, wie Mbembe in seiner »Kritik der schwarzen Vernunft« (Mbembe 2016) ausführlich erläutert.

So beteiligten sich die Hamburger Schimmelmanns ausgiebig am Sklavenhandel und haben zudem hunderte Sklaven besessen, ohne mit ihnen persönlich zu interagieren (Degn 2000). Den Lohn hierfür haben sie viele hunderte Kilometer entfernt in der zivilisierten Sicherheit ihrer Hansestadt eingestrichen (Degn 2000).

Zudem beteiligten sich Deutsche nicht nur in großer Zahl an deutschen Kolonien, sondern auch an den kolonialen Projekten anderer Nationen oder an Kolonien, die in weißer Herrschaft unabhängig wurden. Insbesondere unterstützten Deutsche damit das Projekt der Europäisierung des amerikanischen Kontinents. Zielsetzung war hierbei die aggressive und gewalttätige Verdrängung indigener und nicht-weißer Bevölkerungen zu Gunsten weißer Migration. Es war eine genozidale Verdrängungspolitik. So wanderten nach Gregory 223 000 deutschsprachige Menschen allein nach Brasilien aus (Gregory 2013, S. 115), die heute mehrere Millionen Nachkommen haben sollen (Gregory 2013). Oltmer betont in seiner Schrift zur »Globalen Migration« (Oltmer 2016, S. 108), dass Deutschland bis zum zweiten Weltkrieg ein bedeutendes Land »der Überseemigration« (Oltmer 2016, S. 108) war (Oltmer 2016, S. 108). Hiermit ist selbstverständlich die Migration in (Post-)Kolonien gemeint. Nebenbei zeigt die Publikation von Gregory erneut die Notwendigkeit postkolonialer Kritik deutlich auf. Zu Beginn des Textes wird im Kontext der menschlichen Kolonialmobilitäten unterschiedslos von »Einwanderer(n)« geschrieben. »Ab dem 16. Jahrhundert kamen Einwanderer aus Europa, Afrika, dem Mittleren Osten und später aus Asien nach Südamerika« (Gregory 2013, S. 115). Damit werden gewalttätige Kolonialisten, die die indigene Bevölkerung verdrängten, und versklavte Afrikaner unterschiedslos zu Einwanderern erklärt und damit die sehr unterschiedlichen Formen der (Zwangs-)Migration zwischen Freiwilligkeit, Gier, Notstandsmigration und Zwangsknechtschaft gleichgestellt. Es ist eine übliche Form der Romantisierung, des kolonialen Unterfangens. Denn in der Beschreibung von Gregory scheint die koloniale Zwangsmigration in ihrer Gewalttätigkeit vergessen.

Die Beteiligung von Deutschland und Deutschen am (post-)kolonialen Projekt ist umfangreich. So leugnet dies heute die Bundesregierung keineswegs mehr. Im »*Marshallplan mit Afrika*« (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017) schreibt das *Bundesentwicklungshilfeministerium* unmissverständlich:

»Afrika und Europa sind Nachbarn: (...). Neben dieser geographischen Nähe sind wir durch Geschichte und Kultur in besonderer Weise verbunden.

1885 auf der Konferenz in Berlin wurde der Kontinent mit dem Lineal ohne Rücksicht auf Geschichte, Tradition, Kultur und Selbstbestimmung der Völker willkürlich aufgeteilt. Es folgt ein Zeitalter der Unterdrückung, Bevormundung, Erniedrigung und Ausbeutung. Folgend davon sind heute noch zahlreiche Konflikte und Kriege. Das Zeitalter des Sklavenhandels ist eine der prägenden Tiefpunkte zwischen der westlichen Welt und Afrika« (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017, S. 7).

Die diplomatische Mitwirkung Deutschlands bei der Aufteilung Afrikas leitet ein wichtiges Kapitel des Siedlungskolonialismus in Afrika ein und ist ein zentraler Referenzpunkt für die deutsche, postkoloniale Theorie. So verweist auch Plumelle-Uribe nachdrücklich auf dieses Ereignis (Plumelle-Uribe 2004, S. 121). Dabei »sicherte sich Deutschland den Südwesten (das heutige Namibia), die Kontrolle über den Osten (das heutige Territorium von Tansania, Burundi und Ruanda) sowie die Kontrolle über Togo und Kamerun« (Plumelle-Uribe 2004, S. 121). Das Bundesministerium stellt die koloniale Praktik der Sklaverei sowie die koloniale Praxis der willkürlichen Grenzziehung (Schiel 2005, S. 104) besonders heraus und sieht eine bis in die Gegenwart andauernde Relevanz für das Verhältnis mit Afrika. Diese Dynamik entspricht einer postkolonialen Konstellation. Weiterhin betont das Bundesministerium die noch immer vorhandene negative Wirksamkeit damaligen Handelns. In diesem Abschnitt wurden bisher zielgerichtet koloniale Verstrickungen der deutschen Gesellschaft und ihren Vorgängern aufgezeigt. Dabei wird klar, dass mit einem kurzen Verweis auf die kurzweilige Kolonialzeit nach 1885 die postkoloniale Analyse der deutschen Gegenwartsgesellschaft nicht abgetan werden kann. Die fortwährende Erinnerung an die Kongokonferenz erfüllt damit zwei gegensätzliche Aufträge. Einerseits wird die Referenz auf die Kongokonferenz dazu verwendet die weitreichende Verstrickung Deutschlands ins koloniale Siedlungsprojekt auf dem afrikanischen Kontinent sichtbar und deutlich zu machen. Andererseits ist die Fokalisierung des deutschen Kolonialismus auf den Abschnitt zwischen Kongokonferenz und den Zwischenkriegsjahren eine Strategie der Verschleierung der langen deutschen Kolonialgeschichte. Durch eine ausschließlich staatsorientierte Definition von Kolonialismus und der Auslassung von privaten, wirtschaftlichen und adligen Projekten der kolonialen Ausbeutung vom Sklavenschiff über medizinische Experimente bis hin zu ganzen kolonialen Unterdrückungsgebieten, wird gleichsam die deutsche Schuld am Kolonialismus unsichtbar gemacht und die postko-

loniale Analyse der deutschen Gesellschaft in weite Ferne gerückt. Nur unter Berücksichtigung von kolonialen Praktiken, wie der Auswanderung in nicht-deutsche Kolonien oder die Rückwanderung von Deutschen aus ehemaligen Kolonien, wie nach dem Ende der Apartheid in Südafrika, wird das Gesamtmaß deutscher Kolonialgeschichte deutlich.

In aller Kürze wurden einige, wenige koloniale Verstrickungen der deutschen Vorgängergesellschaften mit dem Kolonialismus aufgezeigt und dabei auch auf Kontinuitätslinien verwiesen. Da die postkoloniale Analyse, wie zuvor beschrieben, von der »zeitliche(n) Doppelebene des postkolonialen Ansatzes« (Foroutan 2019, S. 53) geprägt ist, fehlt ein gewichtiges Argument. Der Postkolonialismus untersucht nicht nur die unmittelbaren Kontinuitäten des Kolonialismus, sondern auch die Kontinuität kolonialer Praktiken in der Gegenwart. Rassismus ist eine solche koloniale Praktik. So prägt der Kolonialrassismus noch heute die deutsche Gesellschaft und rassistische Zuschreibungen aus Aufklärung als auch Kolonialismus begegnen noch heute Menschen auf der Straße. Für die postkoloniale Theorie steckt die koloniale Kontinuität in der Tatsache, dass auch heutzutage schwarze Menschen in Deutschland als Affe oder mit Affenlauten beleidigt werden. Anknüpfend an das aufklärerische Vorurteil schwarze Menschen seien dem Affen näher. Die koloniale Kontinuität verbirgt sich in der Praxis, indem eine Abwertung des sogenannten Orients und dem Islam gegenüber dem Okzident und dem Christentum auch in der Moderne noch vielerorts vollzogen wird. Folglich untersucht die postkoloniale Theorie nicht nur die koloniale Hinterlassenschaft, sondern tatsächlich den (Post-)Kolonialismus selbst in der Gegenwartsgesellschaft. Ob diese Kolonialitäten erst Jahre nach dem Ende des Kolonialismus aus anderen nationalen Kolonialismen in die deutsche Gesellschaft übergegangen sind, ist nicht ursächlich für die postkoloniale Analyse. Klar ist, dass wir bis in die Gegenwart den kulturellen Transfer von Rassismen sehen und erleben. Ein ideales Vehikel hierfür ist die Aneignung nordamerikanischer Rassismen über den Konsum von kulturellen und medialen Erzeugnissen. Die koloniale Traditionslinie liegt außerhalb Deutschlands und geht damit erst in der Moderne nach Deutschland über. Ein Beispiel ist das historische Bild vom schwarzen Menschen als Sklave. Nicht als ein Sklave, sondern als die zentrale Figur der »Dienlichkeit« (Därmann 2020) im »Wissensarchiv« (Arndt 2015, S. 43). Die Reduktion des schwarzen Menschen in der Menschheitsgeschichte auf die Rolle des Sklaven ist in Deutschland vor allem geprägt durch die angelsächsische Geschichtserzählung und wird untermauert durch US-amerikanische, popkulturelle Erzeugnisse, wie Hollywood-Filme und Fernsehserien.

Ein zweites Beispiel für eine europäische Verstrickung offenbart sich beim Blick auf die komplexe, kapitalistische Vernetzung in der Welt. Gerade Ansätze des Neokolonialismus können an wirtschaftlichen Ausbeutungspraktiken der Gegenwart gegenüber ehemaligen Kolonialstaaten und ihren Bevölkerungen Kolonialismus im neuen Gewande erkennen. Daran kann in einer komplexen Weltwirtschaft ein deutsches Unternehmen an einer ehemals niederländischen Kolonie aktiv beteiligt sein und der Aktieninhaber oder Konsument in Deutschland profitieren. Ein einleuchtendes und viel diskutiertes Beispiel für eine solche neokoloniale Verbindung in der Moderne sind die gigantischen giftigen Elektromüll-Plätze in Ghana, die unter anderem mit deutschen Schrott gefüllt sind (Reichart 2015).

Die posthomogene Gesellschaft selbst macht die eindimensionale Kopplung der kolonialen Verantwortung unmöglich. Als eine eindimensionale Kopplung kann beispielsweise die Zuschreibung gesehen werden, dass das Vereinigte Königreich allein verantwortlich sei für den Kolonialismus in Nordamerika. Obwohl bekanntermaßen sich lediglich die angelsächsische Prägung als hegemoniales Moment durchsetzte, sollten die französischen, spanischen oder deutschen Beiträge zum komplexen Kolonialismus des nordamerikanischen Kontinents nicht vergessen werden. In einer posthomogenen Gesellschaft, wie Deutschland eine darstellt, sind nicht nur die genuin deutschen, kolonialen Kontinuitäten gegenwärtig. Vor allem, da die deutsche Gesellschaft auch durch eine Rückwanderungsbewegung von Deutschen aus den unterschiedlichsten Kolonien geprägt ist. Weiterhin leben ehemals kolonisierte Menschen und ihre Nachfahren in Deutschland, deren koloniale Traditionslinien anderweitig verortet sind. Ein Beispiel hierfür können die großen marokkanischen oder vietnamesischen Communities in Deutschland sein. An dieser Stelle sei nochmal ausdrücklich betont, dass viele Menschen in Afrika und Asien in den 1950er-Jahren noch in den Kolonialismus geboren wurden. Der Kolonialismus war noch bis weit in die Nachkriegszeit eine lebendige Herrschaftsform, wenn wir beispielsweise an Südafrika, Ghana oder Jamaika denken.

Nichtsdestotrotz eröffnet das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung mit seinem europäischen Framing einen weiteren Begründungsmoment für eine postkoloniale Analyse der deutschen Gegenwartsgesellschaft. Handelt es sich beim kolonialen Erbe nicht vielmehr um ein westliches und europäisches Erbe? Denn das Bundesministerium setzt die Referenz zu »Afrika und Europa« und schreibt von einem »Tiefpunkt zwischen der westlichen Welt und Afrika« (Bundesministerium für

wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017, S. 7) und nicht Deutschlands. Das Argument lautet wie folgt: In der geschichts- und politikwissenschaftlichen Analyse von relevanten historisch-gesellschaftlichen Einflussfaktoren findet sich vielerorts eine Form der Vergemeinschaftung nationaler, historischer Ereignisse als geteiltes europäisches oder sogar westliches Erbe. Besonders deutlich bei den griechischen oder römischen Republiken als Labore für die westliche Demokratie, der Französischen Revolution, der christlichen Tradition, der sogenannten kolonialen Entdeckungen, der US-amerikanischen Revolution, dem Code Civil, der Reformation und vielem mehr. Einer solchen Vergemeinschaftung will sich diese Theorie gar nicht entgegenstellen, denn es gibt nachvollziehbare Argumente für den europaweiten unter Umständen sogar globalen Einfluss dieser Geschehnisse.

Wenn es nun zum Diskurs über den seit dem späten 15. Jahrhundert zunehmend globalisierenden Kolonialismus kommt, dann ist eine häufige Nationalisierung des Diskurses zu beobachten. Der jeweilige Kolonialismus wird in Bezug zu der jeweiligen Nation verhandelt und mögliche Spill-Over-Effekte sowie Einflüsse auf die Entwicklung des gesamten europäischen Erbes sind kaum bis gar nicht untersucht. Einige Indizien sprechen allerdings für eine solche europäische Vergemeinschaftung. Der Kolonialismus verlagerte Konflikte und Kriege zwischen europäischen Großmächten aus Europa in die Kolonien bis tief in den sogenannten »Kalten Krieg« hinein. Beispielsweise gab es koloniale Kriege um Besitzungen in Nordamerika oder Afrika. Der Kolonialismus beeinflusste die wirtschaftliche Produktion in nahezu allen europäischen Nationen. Beispielsweise veränderte der Kolonialismus die Textilpreise in Europa durch Baumwolle aus Nordamerika. Der Kolonialismus veränderte das wirtschaftliche sowie militärische Gleichgewicht zwischen europäischen Mächten. Zum Beispiel wurde das Vereinigte Königreich zum Empire und hatte neue Absatzmärkte in den Kolonien. Der Kolonialismus veränderte die Einflusszonen europäischer Mächte. Beispielsweise hatte der belgische König Leopold II. durch seine koloniale Schreckensherrschaft im Kongo ein neues Reich im sogenannten Herzen Afrikas. Der Kolonialismus ermöglichte die Abwanderung von europäischen Bevölkerungen. Etwa bei der Auswanderung hunderttausender Deutscher aufgrund von Hungersnöten nach Amerika. Zweifelsohne hatte der Kolonialismus größere Implikation für die europäische Gesamtentwicklung. Dennoch erleben wir oftmals eine feinsäuberliche Trennung der nationalen Kolonialismen, anstatt einer europäischen Vergemeinschaftung als Teil des europäischen Erbes und folglich als übergeordneten historischen Trend.

Eine Erklärung hierfür könnte Becks Ansatz des »methodologische(n) Nationalismus« (Beck 2004, S. 40) sein (Beck 2004, S. 40). Für Beck ist der »methodologische Nationalismus« eine »wissenschaftliche Beobachterperspektive« (Beck 2004, S. 40) bei dem die Forschung nationalen Grenzziehungen folgt (Beck 2004, S. 40). Gerade bei der Erforschung des Kolonialismus erleben wir häufig im Mainstream einen solchen methodologischen Nationalismus. Für die ideengeschichtliche Forschung scheint er sehr selektiv zu sein, da manche Ereignisse verwestlicht oder europäisiert werden, obwohl sie nachweislich ausschließlich an einem konkreten, nationalen Ort manifestiert sind. Die Auflösung des methodologischen Nationalismus, den Beck über seine gesamte Schrift »Der kosmopolitische Blick oder. Krieg ist Frieden« (Beck 2004) immer wieder fordert, könnte das Problem lösen. Dann ist die Analyse Deutschlands mittels einer postkolonialen Theorie möglich, da Deutschland neben dem eigenen auch besonders durch das europäische und westliche Erbe geprägt ist, das wiederum sehr stark durch den Kolonialismus beeinflusst wurde. Kontzi bestätigt, dass die europäische Geschichte ausschließlich in Verbindung mit den »gewaltvollen Epochen wie der Kolonialzeit« (Kontzi, S. 69) erklärbar ist (Kontzi, S. 69). Weil die postkoloniale Theorie, vorrangig den in Europa entstandenen Kolonialismus und seine Auswirkungen untersucht, wäre eine postkoloniale Analyse Deutschlands, deshalb fruchtbar, da es als ein Bestandteil Europas und Träger des europäischen Erbes betrachtet wird.

Damit finden sich zwei zentrale Argumente für die Anwendung einer postkolonialen Theorie auf Europa: Erstens die lange koloniale Geschichte Deutschlands, die erst durch strukturelle und vermeintlich private Praktiken deutlich wird von der intellektuellen Produktion der Vorbedingungen kolonialer Gewalt im Rahmen der »Vertierung« des Anderen wie zum Beispiel als Affen, bis zu privaten Sklavenschiffen. Zweitens die Einbettung Deutschlands und seiner Entwicklung in das vermeintliche westliche oder europäische Erbe und die zeitgleiche tiefe Verwobenheit der Entwicklung Europas mit dem Kolonialismus.

Dabei muss ein weiteres Argument ausgeräumt werden. Die Vorstellung der postkolonialen Theorie als eine anti-europäische Theorie. Dhawan erkennt gar den Vorwurf einer »Europhobie« (Dhawan 2016, S. 75f.). Die hier vorliegende Theorie wendet sich keinesfalls gegen das europäische Projekt oder Europa selbst, sondern möchte lediglich mittels einer kritischen Reflexion auch die Schandtaten einer Europäisierung der Welt verdeutlichen. Denn »Europas Praxis der Selbsthinterfragung wird gewissermaßen als seine größte Stärke und als das wichtigste Erbe der europäischen Aufklärung betrachtet (...)«

(Dhawan 2016, S. 74). Eine strukturierte Kritik an Europa und seinen historischen Wurzeln aus postkolonialer Perspektive sollte daher nicht als anti-europäisch, sondern als zutiefst europäisch verstanden werden. Denn letztlich bietet ein besseres Verständnis des kolonialen Projekts ein tieferes Verständnis von Europa selbst. Denn die postkoloniale Theorie möchte, wie erläutert, den Einfluss des Kolonialismus auch auf die ehemaligen Kolonisierenden untersuchen, damit man sich der Vorstellung erwehren kann, »dass der Kolonialismus langfristige und fundamentale Auswirkungen nur auf die Kolonisierten hatte, nicht auf die Kolonisierer« (El-Tayeb 2016, S. 16f.). Weiterhin liefert die postkoloniale Theorie eine bessere Erläuterung für die oftmals defizitären Beziehungen zwischen ehemaligen Kolonisierenden und ehemals Kolonisierten. Die unter anderem in der gegenwärtigen Restitutionsdebatte verhandelte Last der historischen Enteignung (vgl. hierzu Bhabha 2012, S. 53) prägt noch heute das Verhältnis zwischen den Gruppen und begünstigt soziale Großkonflikte in westlichen Gesellschaften.

Ein letztes Argument für die postkoloniale Analyse der deutschen Gesellschaft bleibt von einer historischen Begrenzung des Kolonialismus auf die kurze Zeit nach der Berliner Kongokonferenz unberührt. Denn abgesehen vom direkten Kolonialismus bedarf es einem tiefergehenden Verständnis seiner Genese und Kontinuität. Bevor das koloniale Projekt begann gab es eine sukzessive Legitimation der Kolonisierung selbst und währenddessen einen stetigen Wandel der Legitimitätsbegründung (Dübgen und Skupien 2016b, S. 10). Insofern wir uns auf die Narrative vom Ende des deutschen Kolonialismus einlassen, endeten keinesfalls die Zeit der intellektuellen Wegbereiter des Kolonialismus selbst. Die Vorstellung von der Notwendigkeit der Zivildisierung des Anderen (Dübgen und Skupien 2016b, S. 10) lebte fort und prägte seit der Nachkriegszeit auch den Migrationsdiskurs in Deutschland.

Aufbauend auf den vorhergehenden Argumenten ist eine postkoloniale Analyse der Gegenwartsgesellschaft in Deutschland nachvollziehbar. Die postkoloniale Betrachtung ergänzt Betrachtungen über die untersuchten Gegenstände aus anderen theoretischen Perspektiven und wird in dieser Theorie nicht als ausschließlicher Erklärungsansatz angenommen. Der postkoloniale Zugang ergänzt die diskursive Analyse von Demokratie, Migration, Zugehörigkeit und Freiheit.

2.6 Abgrenzung zur transkulturellen und nicht-westlichen Theorie

Die transkulturelle oder nichtwestliche Theorie steht der postkolonialen Theorie nicht entgegen, aber es gibt relevante Unterschiede. So kritisiert Dhawan die unzureichende Distanzierung seitens der trans- oder interkulturellen Theorie von der hegemonialen Stellung westlicher Philosophie und Theoriebildung (Dhawan 2011, S. 39ff.). Die postkoloniale Theorie möchte die Dekonstruktion der Hegemonie westlichen Denkens bewirken und mit »der Hegemonie des Kolonialismus« (Dhawan 2011, S. 42) brechen. In Abgrenzung zu einer trans- oder interkulturellen Philosophie oder Theoriebildung soll in einer postkolonial-aufgeklärten Theoriebildung nicht die vermeintlich fremden Theorien anderer Regionen, Nationen oder Länder in die westliche Ideenbildung eingewoben werden, sondern der Umstand des Kolonialen samt seiner inneren Muster von Rassismus, Kolonialismus und Ausbeutung als zu beachtende Realitäten und Erklärungsmöglichkeiten innerhalb der westlichen Theorie Berücksichtigung finden. Die Logik der nicht-westlichen Theorie steht damit dem außerhalb des Westens stehenden gegenüber. Der transkulturellen Theoriebildung basiert auf der Vorstellung antagonistischer, kultureller Räume, die nun miteinander versöhnt werden sollen. Auf der einen Seite Afrika als hermetisch abgeschlossener Raum und auf der anderen Seite Europa als hermetisch abgeschlossener Raum, die nun einander im transkulturellen Raum begegnen. Die postkoloniale Theorie versucht sich an der Re-Integration oder Sichtbarmachung des vermeintlich Nicht-Westlichen und Transkulturellen innerhalb der vermeintlich westlichen Theorie. Für Hall »the Enlightenment returns in the discourse of the ›post-colonial« (Hall 1996, S. 252). Daher folgt die hier vorgelegte Theorie dem Ansatz einer Re-Universalisierung von Theoriebildung mittels postkolonialer Kritik und Öffnung. Beispielsweise mittels der Kritik an universell gedeuteten, aber niemals universell intendierten Texten wird eine Aufklärung über die wahre Genese von universellen Inhalten ermöglicht.

Im gleichen Text verweist Hall auf die »›post-colonial's‹ preoccupation with Eurocentric time« (Hall 1996, S. 252) und markiert damit eine weitere Differenz zur nichtwestlichen sowie trans-kulturellen Philosophie. Die postkoloniale Theorie ist vielmehr damit beschäftigt die eurozentrische Theorie kritisch zu durchleuchten als die Theorie des Anderen in eurozentrischen Kontexten sichtbar zu machen. Grundlegend dafür ist eine machtkritische Ausschlussstheorie. So erklären die verschiedenen Ansätze die Gründe für den Ausschluss der Theorien der Anderen unterschiedlich. Die nicht-westliche

oder transkulturelle Theorie unterstellt zweitweise schlichtweg eine mangelnde Bekanntheit der Theorien der Anderen und bemüht sich daher um ihre Sichtbarmachung. Die postkoloniale Theorie begreift das Problem vorrangig als Ergebnis bewusster auf Macht- und Abwertungsprozessen basierender Ausschlüssen. Daher sieht sie die Lösung für die relative Schließung der vermeintlich westlichen Theorie vor allem in einer kritischen Auseinandersetzung mit den Macht- und Ausschlussregimen innerhalb der eurozentrischen Theoriebildung.

Dabei betont die postkoloniale Theorie Widersprüche (Müller-Uri 2014, S. 12) und möchte sie keinesfalls wie die transkulturelle Theorie miteinander versöhnen. Ein gutes Beispiel hierfür ist El-Tayeb, die sich fragt, »warum Konstellationen, Prozesse und Behauptungen als natürlich und selbstverständlich hingenommen werden, auch wenn ihre Widersprüchlichkeit eigentlich auf den ersten Blick erkennbar ist« (El-Tayeb 2016, S. 40). Wie die Einordnung von Jefferson als »Verkünder der Freiheit« (Gerste 2020), obwohl er Menschen versklavte. Bereits die zentrale Vordenkerin postkolonialen Denkens Spivak betonte, dass sie keine Ablehnung der westlichen Theorie betreibt (Spivak 2011, S. 77-78). Hierin grenzt sich die postkoloniale Theorie als eine mit der westlichen Theorie operierende Teildisziplin von der nicht-westlichen Theorie ab.

Die nicht-westliche Theorie und transkulturelle Theorie tendieren zu »internalistische(n) Erklärungsmodellen« (El-Tayeb 2016, S. 58), da sie gleichsam versuchen die Philosophie der anderen Kulturen zu verorten. Damit folgen sie zeitweise dem Fehlschluss einer lokalisierten Genese und der irrigen Annahme, dass der kulturelle Austausch über weite Distanzen und Kulturräume nicht bereits ein seit vielen Jahrhunderten andauerndes Phänomen ist. Die postkoloniale Theorie verweigert sich dem »methodologische Nationalismus« an dieser Stelle und begreift zentrale Dinge als globale und damit nicht als transkulturelle oder nicht-westliche Produkte. Nichtsdestotrotz teilt die postkoloniale Theorie die Marginalisierungsthese ihrer verwandten Kritikrichtungen. Die Erneuerung und Erweiterung der Wissensbestände wird dabei als »epistemologische Dekolonisierung« (Dübgen und Skupien 2016b, S. 12) verhandelt. Erneut wird der kritische Blickwinkel deutlich. Es geht nicht um den Aufbau, sondern um den Abbau von Wissensbeständen.

Weiterhin ist es möglich nicht-westliche und transkulturelle Theorie mit westlicher Methodik zu betreiben. Es ändern sich die Inhalte, Referenzpunkte und lokale Bezüge, aber die Methodik bleibt in ihren Grundzügen beispielsweise in ihrem Objektivitätsanspruch, Wissenschaftsbegriff oder Rationalitätsanspruch identisch. Postkoloniale Kritik bricht bewusst mit dem »westli-

che(n) Bild von Wissenschaft und Rationalität« (Weidner 2018, S. 58) und kritisiert beispielsweise die vermeintlich objektive Position der Wissenschaftserzeugung. Die postkoloniale und rassismuskritische Methodik fordern eine Sichtbarmachung der eigenen »Partialität« (Dirim et al. 2016, S. 91) beziehungsweise »Positionalität« (Spivak 2011, S. 77-78). Damit wird versucht, die »Verknüpfung(en) von Macht und Wissen« sichtbar zu machen oder aufzulösen. Denn die eigene Identität kommuniziert in wissenschaftlichen Texten und beeinflusst die Sichtweise auf den zu untersuchenden Gegenstand. Für Boatca ist hierbei nicht nur die eigene Identität relevant, sondern auch die Sichtbarmachung der »globalen Machtverhältnisse« (Boatca 2016, S. 114), da hieraus kleinere Phänomene erklärbar werden. Zusammenfassend bricht die postkoloniale Theorie den methodischen Rahmen, an den sich die nicht-westliche und transkulturelle Theorie oftmals noch halten kann, aber dies nicht zwangsläufig immer tut.

Die postkoloniale Theorie ist keine nicht-westliche Theorie und möchte auch keine transkulturelle Theoriebildung betreiben. Es ist ihr Anspruch das westliche Wissensarchiv kritisch zu durchleuchten und für neue Perspektiven zu öffnen. Dabei deckt es fortwährend Widersprüche zwischen Selbstbeschreibung beispielsweise der Selbstzuschreibung Kants als vernunftbegabt, und dem Rassismus auf. Das Aufdecken von Widersprüchen wird als produktiv für die Entwicklung weiterer Theoriebildung begriffen und soll langfristig auf die Integration von Wissensbeständen unterschiedlicher Lokalisationen abzielen. Daher verdammt die postkoloniale Theorie keinesfalls die fruchtbare und bedeutende, westliche Theorietradition, sondern möchte sie, wie Hall verdeutlicht, aufklärerisch durchforsten. Die Abgrenzung zur nicht-westlichen und transkulturellen Theoriebildung ist wichtig, damit die Mehrwerte der postkolonialen Theorie sichtbar werden. Es ist mehr als nur dem Anderen zuzuhören oder diesen anzuerkennen. Dabei verstehen die »postkolonialen TheoretikerInnen die Aufdeckung und Kritik hegemonialer Diskurse als politische Intervention« (Attia 2009, S. 24). In diesem weiteren Punkt bricht die postkoloniale Theorie mit der Methodik herkömmlicher Wissenschaftsführung. Während sich in vielen bekannten Theorien eine normative Vorstellung des Guten oder Richtigen wiederfindet, wird regelmäßig eine politische Natur der Inhalte negiert. Die postkoloniale Theorie scheut sich nicht vor einem engagierten und politischen Ansatz. Dies mag zweifelsohne auch an den Inhalten liegen. So kann es kaum eine Forschung zu Rassismus geben, die mit den allgemeinen Menschenrechten und dem deutschen Grundgesetz vereinbar ist, die sich nicht explizit gegen Rassismus wendet. Die mo-

ralische Haltung zum Forschungsgegenstand ist nicht entgegen universeller, sondern aufgrund des universellen Menschen- und Grundrechts von der moralischen und politischen Position des Antirassismus geprägt. Da der Kolonialismus sicherlich eine anti-demokratische, zumeist auch eine autoritäre und menschenfeindliche Herrschaftsform darstellt, ist die bewusste Positionierung hiergegen ebenfalls üblich. In anderen Feldern ist diese verdeckte Kollektivpositionierung eines Forschungsfeldes wenig explizit kommuniziert und dennoch bekannt. So ist die pro-demokratische Haltung unter den Demokratieforschenden, sowie die anti-autoritäre Haltung in der Autoritarismusforschung äußerst hegemonial. Im Falle der Demokratietheorie bezeichnet La Rosa den normativen Charakter dieser Teildisziplin als die »doppelte(n) Funktion der Demokratietheorie sowohl analytische, als auch normative Aussagen zu machen« (La Rosa 2018, S. 207).

Ein zentrales Problem in der Rezeption von postkolonialen Theorien, obwohl sich auch viel genuin philosophische oder politikwissenschaftliche Forschung findet, ist die vorherrschende fast ausschließliche Mehrheitsrezeption von »literatur- und kulturwissenschaftliche(n) Ansätze(n)« (Franzki und Aikins 2010, S. 14) geprägt. Diesem Defizit möchte diese Theorie etwas entgegenzusetzen. Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass die Beschäftigung mit »populär- und subkulturellen Werken« (Attia 2009, S. 24) Teil der postkolonialen Methodik ist und sich die oftmals artifizielle Trennung von wissenschaftlichen und populären Werken, welche in der hegemonialen Wissenschaftsführung üblich ist, nicht angeeignet wird (Attia 2009, S. 24).

2.7 Multiperspektivität als Notwendigkeit

Das erste Kapitel der Schrift lässt sich mit den Worten Multiperspektivität als Notwendigkeit zusammenfassen. Multiperspektivität ist aus drei Perspektiven zu verstehen. Erstens die Anerkennung der Multiperspektivität heutiger Theorie- und Wissensbildung, die nicht, wie in der Vergangenheit unerschwinglich im Kanon verankert, vom weißen, europäischen, männlichen Subjekt ausgeht. Zweitens die Anerkennung der Multiperspektivität in der Genese von zentralen Konzepten, Begriffen und Strukturen die im hegemonialen Wissensdiskurs ausschließlich als westliche Errungenschaften verstanden werden. Drittens die Anerkennung der Multiperspektivität der Rezipienten von vergangener und heutiger Theoriebildung. Die Homogenität in den Hör-

und Lesesälen hat geendet und dies erfordert eine neue Vermittlung von theoretischen Inhalten.

Für March ist es möglich zwischen »political theory as a ›scholarly‹ activity and as an ›engaged‹ activity« (March 2009, S. 534) zu unterscheiden. Für die postkoloniale Theorie ist dies nicht möglich und es wird eine Einheit dieser Handlungen proklamiert. Dabei wird mit der langen Tradition von »einer linearen Menschheitsentwicklung, deren Zentrum und Motor zwangsläufig immer im Herzen Europas liegt« (El-Tayeb 2016, S. 50) gebrochen. Damit ist Multiperspektivität als das Ende lineare Genese- und Entwicklungstheorien zu verstehen. Dabei genügt nicht die globale Erzählung von hochkultureller Menschheitsentwicklung, die von Ägypten nach Rom und dann nach Griechenland springt. Der Bruch mit einem linearen Model betont die (Un-)Gleichzeitigkeit historischer Entwicklung und macht damit erklärbar, dass der weiße Mann nicht schon immer ein Rassist war, es eine lange Tradition von weißem Antirassismus gibt und damit dem Rassismus der Philosophen nicht mit dem Verweis als »Kinder ihrer Zeit« begegnet werden kann. Es gilt zu verstehen weshalb der schwarze Philosoph Amo und die rassistischen Aufklärer so nah beieinander lebten, aber dennoch so weit voneinander entfernt waren. Die Erzeugung einer »banalen Opposition zwischen der europäischen Aufklärung und dem Postkolonialismus (wäre) ein unzulässiger Vorgang« (Dhawan 2009, S. 62), denn die Aufklärung schaffte nach Dhawan selbst die Grundlage für die postkoloniale Kritik (Dhawan 2009, S. 62). Gleichsam schafften die Ideale und der Beginn der Demokratisierung durch die »pro-slavery democracies« folgende Beispiele: In den Vereinigten Staaten von Amerika schaffte die ideologische Grundlage die Basis für die postkolonialen Proteste der schwarzen Bürgerrechtsbewegung, die haitianische Revolution wäre ohne die ideologische Vorarbeit der sie unterdrückenden französischen Revolutionäre nicht möglich und im dekolonialen Protest Ghandis war die öffentliche Verhandlung mit dem defizitären, britischen Rechtsstaat von strategischer Bedeutung.

Ein zentrales Anliegen ist hierbei das Ende der kolonialen »Arbeitsteilung« (Franzki und Aikins 2010, S. 10) bei der sich die Politische Theorie und Philosophie nicht mit Rassismus und Kolonialismus als Gegenstand beschäftigt, sondern dies den Historikern, den Regionalstudien und der Ethnologie überantwortet. Hierzu ist es notwendig, dass sich die Theoriedisziplinen selbst multiperspektivisch verstehen und nicht wie Reuter es für die Soziologie identifiziert, unterschwellig als westlich konzeptualisiert (Reuter 2012, S. 303). Diese Theorie widmet sich damit Rassismus und (Post-)Kolonialismus

als genuin politiktheoretischen Untersuchungsgegenstand. Daher betreiben die postkoloniale Theorie und ihre zentralen politischen Figuren sowie Bewegungen eben keine »kulturrelativistische Anklage« (Dhawan 2009, S. 62). Den Anschluss an die Frauenbewegung suchend skandierten die schwarzen Frauen »Ain't I a woman«, die Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten demonstrierten mit Schildern auf denen »I am a man« stand und auch die heutige Black Lives Matter-Bewegung fordert letztlich nur das universelle Menschenrecht auf körperliche Unversehrtheit und die rechtsstaatliche Trennung von rechtssprechender und rechtsvollziehender Gewalt. Dies sind zutiefst liberal-demokratische Werte.

Multiperspektivität ist zudem eine Chance einen Beitrag wieder der Re-Nationalisierung des öffentlichen Diskurses zu leisten. Wie Koppetsch zu recht feststellt, »bestehen die rechten Gruppierungen auf Schließungen und möchten die Errungenschaften der jeweiligen Wir-Gruppe – der Nation, des Volkes, der Kernfamilie, des Christentums etc. – gegenüber Außenseitern verteidigen« (Koppetsch 2017, S. 214). Multiperspektivität bedeutet die Öffnung der theoretischen Grundlage gegenüber dem Anderen und die Auflösung von vermeintlichen Antagonismen zwischen kulturellen Räumen, die beispielsweise Huntington mit seiner Theorie »The clash of civilisations and the remaking of the world order« (Huntington 2002) wirkmächtig in den politikwissenschaftlichen Diskurs einbrachte. Ebendiese ethnopluralistische Denklöge liegt dem meistverkauften Sachbuch seit Ende des zweiten Weltkriegs »Deutschland schafft sich ab« (Sarrazin 2010) von Thilo Sarrazin zugrunde. In diesem intellektuellen Raum wird der »europäischen Zivilisation« (Serequeberhan 2016, S. 71) die »afrikanische Barbarei« (Serequeberhan 2016, S. 71) gegenübergestellt, sowie ein Gegensatz zwischen »westlich zivilisiert« vs. »orientalisch unzivilisiert« (Kuhn 2015, S. 35) konstruiert. Multiperspektivität als methodisches Vorgehen bedeutet die Anerkennung der modernen Zivilisation auch als Ergebnis afrikanischer und muslimischer Kulturentwicklung. Denn die These der Auflösung eines bipolaren Weltregimes und vielleicht sogar die notwendige Anerkennung einer »multicivilizational« (Huntington 2002, S. 21) Welt nach Huntington ist einleuchtend. Wobei nicht erkannt wurde, dass gerade Migrationsbewegungen die klar umrissenen Grenzen dieser vermeintlich autarken, multiplen Zivilisationen sprengen. Yildiz ordnet diese migrationsbedingten Verschiebungen im modernen Deutschland als »hybride Konstellationen« (Yildiz 2018, S. 21), die »(...) die eingespielten Eindeutigkeiten und Kontinuitäten fraglich erscheinen lassen« (Yildiz 2018, S. 21) ein (Yildiz 2018, S. 21). In Seminar- und Klassenräumen sitzen nun Lernende,

die von ihrem Elternhaus durch unterschiedliche und untereinander ambivalente Zivilisationsentwicklungen geprägt sind. Sie fordern gängige Bilder des Anderen heraus und konfrontieren die hegemonialen Lehren aus multiperspektivischer Sicht – mal aus schwarzer, mal aus jüdischer, mal aus der Perspektive mit einer Behinderung. Damit lösen sie die Bilder der »Unterlegenheit« (Taylor 2017, S. 52-53) auf oder verhandeln offen mit ihnen. Eine Reaktion darauf ist die Herstellung von Multiperspektivität in den Lehrinhalten oder wie Taylor schreibt die Einführung von »multikulturellen Curricula« (Taylor 2017, S. 52-53).

Eine multiperspektive Betrachtung baut zugleich homogenisierende Narrative im politischen Diskurs ab. In direkter Analogie zum Argument von Miller (Miller 2017b, S. 89) ist festzustellen, dass die häufig wiederholte These, durch afrikanische und muslimische Zuwanderung fühlt sich der Deutsche zunehmend entfremdet, für viele Deutsche nicht gilt. Für deutsche Menschen deutscher Herkunft mit einer toleranten Haltung ebenso wenig, wie für Deutsche muslimischer oder afrikanischer Identität. Vielfach unterlaufen wir im politischen und wissenschaftlichen Diskurs noch der Annahme »eine(r) homogene(n) Nationalkultur« (Miller 2017b, S. 89). Doch baut die Zunahme von Zuwanderung für viele Deutsche erst das Gefühl der Entfremdung ab. Denn ein schwarzer Mensch fühlt sich in einer zunehmend multikulturellen Gesellschaft weniger in diesem Identitätsmerkmal vereinzelt.

Obwohl die vorliegende Theorie einen pragmatischen Entwurf der postkolonialen Theorie vorlegt, steckt auch in dieser Arbeit ein Wunsch nach »Befreiung von (zu viel) Europa bei einer gleichzeitigen Berufung auf Europa« (Ehrmann 2012, S. 113). Denn ohne die Loslösung von der »Hegemonie des Kolonialismus« (Dhawan 2011, S. 42) wird es die angestrebte Rassismussfreiheit nicht geben.

3 Das Ende der Homogenität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1 Die Konsequenz des Rassenwahns

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2 Anerkennung der posthomogenen Gesellschaft

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

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

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

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

3.3 Dekolonialisierung als Türöffner

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4 Migrationsprozess nach WWII

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

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

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

3.5 Neue Sichtbarkeit von Vielfalt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.6 Das Ende der Homogenität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.7 Die posthomogene Gesellschaft

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.8 Reaktionen auf die posthomogene Gesellschaft

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.9 Der Rechte Aufstieg als Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.10 Ethik der Migration

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.11 Neue Vision von Vielfalt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 Eine postkoloniale Theorie der Nation

Die zentrale Bezugsgröße für das Ende der Homogenität aus dem Blickwinkel des rechten Aufstiegs sind weder der Staat noch die Bevölkerung, sondern die Nation. Auf der Ebene des Verständnisses als Nation wird um die homogene Gesellschaft gerungen. Das zentrale Instrumentarium der Gegenwart der Rechten ist ein politischer Rassismus. Die rechte Bewegung treibt vielmehr nicht die Existenz marginalisierter Anderer im Staat um, sondern ihre Teilhabe an der kollektiven Identität und damit an der Nation selbst. Die zentrale Anlaufstelle des politischen Rassismus ist nicht das ehemals kolonialisierte Subjekt im Niedriglohnsektor, sondern das ehemals kolonisierte Subjekt, das als gleichberechtigtes Mitglied der Nation eine gesellschaftliche Spitzenfunktion einnimmt. Denn die zentralen, politischen Funktionen von Rassismus sind Dominanz und Machterhalt (Bühl 2017, S. 36-98). Diese zentralen Thesen werden im Laufe der kommenden zwei Kapitel begründet und erörtert.

In den nächsten zwei Kapiteln wird einerseits theoretisch begründet, wie ein postkoloniales Verständnis der Nation gefasst werden kann, und wie politischer Rassismus in der postkolonialen, westlichen Gegenwart zu verstehen ist. Andererseits wird im Laufe der Kapitel deutlich, weshalb eine Realisierung der posthomogenen Gesellschaft gerade die tradierte Vorstellung einer Nation hinterfragt. Im Anschluss daran wird über die notwendige Begegnung des politischen Rassismus nachgedacht. Da im Mittelpunkt der Schrift nicht die Rekonstruktion des vorhandenen Wissensbestandes steht, sondern die Generierung neuen Wissens, wird in den jeweiligen Kapiteln nur in Kürze die umfangreiche Grundlagenforschung zu Nationalismus und Rassismus rekonstruiert. Die Rekonstruktion erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, denn interpersonelle Formen von Alltagsrassismus und die historischen Wurzeln deutschen Nationalismus stehen nicht im Zentrum der Analyse. Die Schrift verbleibt in ihrem Gegenwartsfokus. Sie beachtet weiterhin vor allem

Probleme, die eine Folge der posthomogenen Gesellschaft sind, und sie wird Deutschland als zentrales Betrachtungsfeld beibehalten.

4.1 Grundlagen zum Verhältnis von Nation und posthomogener Gesellschaft

Nationen und Kolonien sowie Nationalismus und Kolonialismus sind tief miteinander verwoben. Durch den (Post-)Kolonialismus kam der europäische Nationalismus in den globalen Süden (Ehrmann 2012, S. 113) und die gewalttätigen Praktiken des Kolonialismus hätten vielerorts ohne die Nation nicht vollzogen werden können (Serloth 1997, S. 89). Zudem ist nach Bhabha das Zeitalter der »modernen Nationen« (Bhabha 2011, S. 208) an das Zeitalter (post-)kolonialer »Massenmigrationen(en)« (Bhabha 2011, S. 208) gekoppelt. Nur mit Blick auf diese Massenmigrationen sind gegenwärtige Verhandlungen um die nationale Identität im Westen verständlich. Beispielsweise ist es schwerlich möglich das Verhältnis der weißen Mehrheit und der muslimischen Minderheit in Frankreich zu verstehen ohne die koloniale Kontinuität, die dahinter liegt zu durchdringen. Weiterhin ist die Verhandlung um die nationale Identität der Vereinigten Staaten von Amerika ohne eine genuin postkoloniale Analyse nicht zu verstehen, da sie ein Produkt kolonialer Prozesse ist. Die Stabilität (post-)kolonialer Kontinuitäten in den Vereinigten Staaten von Amerika reicht vom Vernichtungskolonialismus gegen die indigene Bevölkerung und ihrer bis heute fortgesetzte Marginalisierung, über die Sklaverei als historische Schuld und den anhaltenden Rassismus gegen nicht-weiße Bevölkerungsgruppen. Außerdem zeigt sich eine solche Kontinuität in dem komplexen Verhältnis der Vereinigten Staaten von Amerika zu ihren Minderheiten in (ehemaligen) Kolonien wie Puerto Rico.

Ein weiteres Indiz für die Verbundenheit von Nation und Kolonialismus findet sich bei der Betrachtung ihrer deskriptiven Relation. Letztlich wird bis in die Gegenwart in der kolonialen Geschichtsschreibung die Verantwortung für koloniale Unternehmungen in Bezug zur Nation und nicht in Bezug zum damaligen Staatsgebiet gesetzt. So ist in der Geschichtsschreibung eine ehemalige Kolonie nicht die Kolonie des damaligen deutschen Staatsgebietes, das unter Umständen Teile des heutigen Polens oder Frankreichs miteinschließen würde. Der Referenzpunkt ist die Bundesrepublik Deutschland als Verwalter der deutschen Nation. Folglich erfolgt eine Kopplung ehemaliger Kolonien nicht an Staatsgebiete, sondern an die vermeintlichen Rechtsnachfolger von

Staaten, die wiederum vorrangig durch ihre nationalistische Selbstbeschreibung bestimmt sind. Dies steht in enger Verbindung durch die von Wildt kritisch reflektierte »Nähe« einiger »Historiker (...) zur nationalen Ideologie und Legitimierung der offiziellen Nationalstaatsrason« (Wildt 2017, S. 10). Da bis vor wenigen Jahrzehnten das koloniale Unterfangen keine Schandtat, sondern eine Heldentat darstellte, war die Aneignung von kolonialen Unternehmungen eine Stärkung für den westlichen, nationalen »Mythos« (Müller 1995, S. 64). Das deutsche Kolonialreich und das britische Empire wurden als Zeichen der nationalen Größe in der vergangenen Geschichtswissenschaft verhandelt. Der »völkische Nationalismus« (Serloth 1997, S. 89) und sein »Expansionismus« (Serloth 1997, S. 89) sind miteinander verbunden (Serloth 1997, S. 89). Der Gedanke einer rassistischen Überlegenheit, die einer mittels des Nationalismus bestimmten Gruppe innewohnt, ist grundlegend für das Dominanzstreben westlicher Nationen in der Welt gewesen. Serloth stellt mit Blick auf den Nationalsozialismus fest, dass eine »gesteigerte Nationalideologie« (Serloth 1997, S. 89) in »Rassenwahn« endet (Serloth 1997, S. 89). Daher ist die Paarung eines ausgeprägten Nationalismus bei einer zeitgleich ausgebauten rassistischen Ideologie eine ausgeprägte Bedrohung der posthomonogenen Gesellschaft. Dies ist ein weiterer Anhaltspunkt für die Untersuchung der Bedeutung von Rassismus in der gegenwärtigen rechten Bewegung.

An dieser Stelle ist eine weitere Limitation der kommenden beiden Kapitel sinnvoll. Keinesfalls ist Rassismus ausschließlich mittels Nationalismus erklärbar, aber der derzeitige Aufstieg des Rassismus in westlichen Gesellschaften vollzieht sich in starker Beziehung zu nationalistischen Semantiken und rechten Bewegungen. Damit ist der Rassismus der Gegenwart in drei Weisen an den Nationalismus gebunden. Erstens speisen sich rechte und nationalistische Bewegungen aus rassistischen Reaktionen auf das Ende der Homogenität innerhalb nationaler Ordnungen (Castles 1991, S. 131). So ist nach Koppetsch die Reaktion auf die Migrationsbewegung im Jahr 2015 das »größte Mobilisierungspotential der A(lternative) f(ür) D(eutschland)« (Koppetsch 2017, S. 221) gewesen (Koppetsch 2017, S. 221). Folglich mobilisierte sich der Aufstieg der Rechten vor allem als rassistische Abwehrreaktion gegenüber den Anderen. Diese Analyse möchte nicht beweisen, dass sich diese Form von Rassismus nur als Extremismus vergegenwärtigt. Denn die Stärkung der »Festung Europa« ist ebenso eine rassistische, aber in weiten Teilen aus der sogenannten politischen Mitte getragene Abwehrreaktion. Zweitens manifestiert sich der Rassismus der deutschen Gegenwart in einer engen Beziehung zur völkischen Ideologie, da der völkische Nationalismus einer »biologisch-rassis-

tischen« (Backes 2018, S. 115) Selbstkonstruktion des deutschen Staates folgt (Backes 2018, S. 115). Inhärent ist hierbei eine rassistische Konstruktion von nationaler Zugehörigkeit. Damit ist der völkische Nationalismus stets rassistisch, wenngleich dies nicht umgekehrt gilt. Drittens findet sich die Gleichzeitigkeit eines ausgeprägten Nationalismus und Rassismus in den institutionalisierten Formen des politischen Rassismus, beispielsweise bei der Alternative für Deutschland oder in der Politik der Trump-Regierung wieder (Koppetsch 2017, S. 221). Aus diesen drei Gründen besteht eine starke Verbindung zwischen nationalistischer und rassistischer Politik in der Gegenwart. An dieser Stelle soll dieses Argument genügen, denn im Laufe der kommenden zwei Kapitel wird dieses dezentral ausgebaut.

Die starke nationalistische und rassistische Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft mag mit Blick auf die wissenschaftliche Theoriebildung der 1990er Jahre bis in die frühen Jahre des neuen Jahrtausends ungewöhnlich erscheinen. Die Schriften von Beck mit dem Titel »Der Kosmopolitische Blick« (Beck 2004), von Habermas mit dem Titel »Die postnationale Konstellation« (Habermas 1998) oder Taylor mit dem Titel »Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung« (Taylor 2017) sind alle geprägt vom Geiste eines jähren Endes nationaler Bezugsräume. Beck geht zu Beginn des Jahrtausends noch von der Auflösung »nationalstaatlicher (...) Unterscheidungen« (Beck 2004, S. 8) aus (Beck 2004, S. 8).

»Bis in die 1980er Jahre wurde Nationalismus vorwiegend als ein mittelfristig verschwindendes, den weltweiten Modernisierungsprozessen zum Opfer fallendes Phänomen betrachtet« (Jansen und Borggräfe 2007, S. 9).

Diesem Trend einer Abkehr vom Nationalismus setzte sich in den genannten Schriften fort. In der Gegenwart wäre die These des schwindenden Nationalismus innerhalb der Wissenschaft vermutlich kaum mehrheitsfähig. In der postkolonialen Theorie findet sich in den vergangenen Jahrzehnten keine Vorstellung einer geringwerdenden Bedeutung nationalstaatlicher Ordnungen oder des Nationalismus. Im Gegenteil hierzu bemühte sich die rassistuskritische Forschung beispielsweise von Balibar und Wallerstein in ihrer gemeinsamen Schrift »Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten« (Balibar und Wallerstein 1990) und von Bielefeld mit der Herausgabe eines Sammelbands zu »Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?« (Bielefeld 1991) spätestens mit den Geschehnissen von Rostock-Lichterhagen um die Verhandlung des zurückkehrenden Nationalismus. Daher ist das Wiedererstarren nationalistischer sowie rassistischer Positionen aus einer post-

kolonialen Theoriebildung heraus wenig überraschend und keine ausschließliche Reaktion auf die Migrationsbewegung im Jahr 2015. Vielmehr ist es eine Konsequenz der Persistenz nationalistischer und rassistischer Muster. Deshalb handelt es sich nicht um eine Wiederbelebung oder Kehrtwende im Umgang mit dem Nationalen, sondern um ein Erstarren oder einen Aufstieg. Rassismus und Nationalismus sind nicht wiedergekehrt, sondern haben lediglich zugenommen. Bröning analysiert, dass die Kritik des Nationalstaats in »aufgeklärte(n) Kreisen« (Bröning 2019, S. 7-8) äußerst ausgeprägt ist. Folglich wird das wiederholt angekündigte Ende des Nationalen auch von einem normativen Wunsch getragen (Bröning 2019, S. 7-8). Dennoch gibt es überzeugende Argumente für das Ende des Nationalstaats, wie der

»(...) Abgabe von Kompetenzen von der gesamtstaatlichen auf subnationale Ebenen; ein Rückgang konkreter gesellschaftlicher Steuerungskapazität des politischen Teilsystems angesichts zunehmender Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme« (Westle 1999, S. 12).

Doch ist die häufige Verbindung von Migration beziehungsweise wachsender Vielfalt als Einflussfaktor für den Rückgang des Nationalstaats, wie es auch Westle formuliert (Westle 1999, S. 12), nicht überzeugend. Heterogene Gemeinschaften können gleichsam nationalstaatlich verfasst sein. Im Nationalismus der demokratischen Partei in den Vereinigten Staaten sowie im kanadischen Nationalismus ist Vielfalt normalisierter Bestandteil des nationalistischen Mythos geworden. Dementsprechend kann Nationalismus gegen Rassismus ausgerichtet werden. Damit ist selbstverständlich kein völkischer Nationalismus gemeint und die historischen Evidenzen tendieren stark zu einer überwiegenden Gleichzeitigkeit von Nationalismus und Rassismus. Nichtsdestotrotz versteht Bohleber Nationalismus als »eine Abwehr- und Integrationsideologie zugleich« (Bohleber 1992, S. 695). Wenn man Bohleber in diesem Gedanken folgt, dann könnte es zu einer migrationsbedingten, multikulturalistischen Nationalisierung kommen. Theoretisch könnte der Nationalismus als eine »Integrationsideologie« (Bohleber 1992, S. 695) wirksam für die post-homogene Gesellschaft sein. Nach Habermas gehört »die politische Integration der Bürger einer großräumigen Gesellschaft (gehört) zu den unumstrittenen historischen Leistungen des Nationalstaates« (Habermas 1998, S. 808). Derzeit bleibt dies ein utopisches, deshalb trotzdem nicht weniger konsistentes, Argument. Der gegenwärtige Nationalismus mobilisiert sich vor allem in Form einer »Abwehrideologie« (Bohleber 1992, S. 695) gegen das Andere.

In den 2010er Jahren erlebte die westliche Welt einen Wiederaufstieg des Nationalen. Das erhöhte Migrationsaufkommen ist hierfür kein Hemmnis, sondern ein Beförderer gewesen. Denn die Annahme eine nationalistische Gemeinschaft müsse zur Durchsetzung ihrer Hegemonie eine zahlenmäßige Mehrheit darstellen, ist im Kolonialismus historisch vielfach widerlegt, so im Apartheid-Regime Südafrikas oder in der britischen, kolonialen Herrschaft über das damalige Indien. Folglich könnte bei einer fortgesetzten postkolonialen Migration eine weiße Minderheit eine exklusive nationalistische Machtstellung innehaben, insofern sie die Anderen nachhaltig aus einer gleichberechtigten Teilhabe an der politischen Gemeinschaft ausschließt. Ein Zwischenfazit für diesen ersten Abschnitt lautet daher, dass der gegenwärtige Nationalismus vermittelt über den Rassismus, als eine (post-)koloniale Reaktion an die posthomogene Gesellschaft gekoppelt ist. Zugleich stellt die rassistische Reaktion nationalistischer Ordnungen die wirkmächtigste Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft dar, da sie sich in vielen politischen Praxen seit dem Jahr 2015 äußert und tiefgehende Konflikte in der Gegenwartsgesellschaft geschaffen hat.

Für die weitere Analyse ist ein vertieftes Verständnis von Nation und Nationalismus notwendig. Hierbei wird besonders Wert auf die postkoloniale und rassistuskritische Analyse der Gesellschaft gelegt. Die Nation ist ein schwer fassbares Konzept, insofern man einen demystifizierten Zugang zur Nation sucht. Wenn die Notwendigkeit der Nation verteidigt wird, wie es Bröning in seiner Schrift »Lob der Nation« (Bröning 2019) vollzieht, wird wiederholt auf Nationalstaatlichkeit als Bezugspunkt zurückgegriffen und zumeist ausschließlich die Vorteile einer geordneten Staatlichkeit benannt. So lautet der Titelzusatz von Bröning »Warum wir den Nationalstaat nicht den Rechtspopulisten überlassen dürfen« (Bröning 2019). Die im Titel vollzogene und im Laufe des Werks ausgebaute Gleichstellung von Nation und Nationalstaat sind ein Fehlschuss. In den öffentlichen Debatten wird der Nationalstaat vielfach mit dem nationalen Staat gleichgesetzt, damit lediglich auf eine souveräne, staatliche Ordnung bezogen. Die Nation ist hingegen stärker mit der Frage des Volkes verbunden (Hirschmann 2017, S. 25). Dies zeigt sich insbesondere in Deutschland wo der Nationalismus weitgehend durch einen »Ethnonationalismus« (Hirschmann 2017, S. 25) beziehungsweise »ethnischen Nationalismus« bestimmt ist (Hirschmann 2017, S. 25). Dies ist die Vorstellung, dass der deutsche Nationalstaat sich ursprünglich sowie nachhaltig aus dem Exzeptionalismus der deutschen »Abstammungsgemeinschaft« (Hentges und Reißlandt 2001, S. 175) reproduziert (Hirschmann 2017, S. 25). Die Abkehr von

einem ethnischen Nationalismus kann zugleich unter einer Zuwendung zu einem Nationalstaat vollzogen werden. Es ist möglich sich als Bürger des deutschen Nationalstaats zu verstehen, ohne sich jedoch als Teil der deutschen Nation zu begreifen.

Für Hobbsbawm vollzieht sich die Nation in der Identifikation vom »Volk mit dem Staat« (Hobbsbawm 2004, S. 29). Scheinbar ein Widerspruch zu den gerade vollzogenen Argumentationen. Hobbsbawm verweist zur Untermauerung seiner These auf die »Amerikanische und Französische Revolution« (Hobbsbawm 2004, S. 29) und wählt dabei zwei Staaten, die nach weitgehender Lehrmeinung nicht durch einen ethnischen Nationalismus definiert sind. Obwohl Frankreich und die Vereinigten Staaten von Amerika eine lange Tradition rassistischer Exklusionspraktiken haben, inkludierten sie schwarze Menschen mittels »demotischer« (Westle 1999, S. 107) Inklusionsregime, die zuvor außerhalb der ethnischen Nationen verortet waren. Beispielsweise bezeichnet Benhabib diese demotischen Inklusionsregime als »bürgerlichen Nationalismus« (Benhabib 2017, S. 67). Hierbei wird verkannt, dass in einem multikulturalistischen Regime eine Identifikation mit dem Staate ohne eine Gleichsetzung mit dem Volke vollzogen werden kann. So könnte ein Mensch italienischer Herkunft sich weiterhin zu der ethnischen Gemeinschaft der Italiener zählen, aber zugleich als deutscher Staatsbürger identifizieren. Alternativ könnte sich ein schwarzer Deutscher zur Staatsbürgergemeinschaft der Deutschen zählen ohne sich als ein Teil des deutschen Volkes zu begreifen, obwohl er nach lexikalischer Definition zugehörig ist. Selbstverständlich dürfen sich beide Menschen auch dem Volke zugehörig fühlen. Es wird lediglich gegen eine zwingende und keinesfalls gegen eine mögliche Deckung von Zugehörigkeit zur Nation und zur politischen Gemeinschaft argumentiert. Traditionell beruht »der europäische Nationalstaat (...) auf der Dreieinigkeit von Volk, Territorium und Staat« (Meints-Stender 2018, S. 63). In einer zunehmend durch Migration geprägten Gegenwart ist die Negation der Teilhabe von Menschen außerhalb des Volkes in einer für den Nationalstaat definitorischen Kapazitäten nicht mehr abzuweisen. So ist für Benhabib die Gleichheit des »demokratischen Rechtsstaat(s)« (Benhabib 2017, S. 68) und »kulturelle(r) oder ethnische(r) Identität« (Benhabib 2017, S. 68) nicht gegeben (Benhabib 2017, S. 68), vielmehr setzt ein demotischer Staatsbegriff sogar den »Respekt von Differenzen« (Benhabib 2017, S. 68) voraus (Benhabib 2017, S. 68). Denn das Volk und somit die Nation ist gerade im deutschen Fall historisch eine kulturelle oder ethnische Größe, während das Bekenntnis zum Nationalstaat als ein Bekenntnis zum demokratischen Rechtsstaat ver-

standen werden sollte. Bereits in der posthomogenen Gesellschaft brechen klare Regime der Zuordnung und es entstehen Komplexitäten.

»In der Moderne ist jeder Staat einer bestimmten Nation zugeordnet. Das gilt unabhängig davon, ob er sich dabei an einem bürgerlichen Nationalismus orientiert wie in den USA, Frankreich, Großbritannien und Lateinamerika, oder an einem ethnischen Modell wie in Deutschland, Mittel- und Osteuropa. Die Bürger des modernen Staats werden stets als Angehörige einer Nation gesehen, einer bestimmten Menschengruppe mit gemeinsamer Geschichte, Sprache und Tradition, wie problematisch diese Identität auch sein mag« (Benhabib 2017, S. 67).

In der posthomogenen Gesellschaft brechen diese Eindeutigkeiten auf. Denn ganz im Gegenteil: In einer wahrlich modernen Nation sind Angehörige einer Nation von einer Divergenz dieses Dreiklangs aus »Geschichte, Sprache und Tradition« (Benhabib 2017, S. 67) gekennzeichnet. Wie im ersten Kapitel argumentiert, kann beispielsweise ein schwarzer Deutscher eine von der Norm abweichende Geschichte haben. Dennoch versucht die Nation fortwährend im Rahmen ihrer zuvor benannten Integrationsfunktion eine ahistorische und kontra-faktische Integration aller Menschen unterschiedlicher Herkunft in diesen Dreiklang aus »Geschichte, Sprache und Tradition« (Benhabib 2017, S. 67). So wird einem schwarzen Menschen in der Schule noch immer deutsche Geschichte als gleichförmig einem weißen Menschen deutscher Herkunft vermittelt. Es gibt keinerlei Kritik an der allgemeinen Vermittlung deutscher Geschichte, doch ist die homogenisierende, nationale Perspektivierung wie bereits ausführlich ausgeführt, ein Problem der Anerkennung von Differenz. An dieser Stelle muss nochmals betont werden, dass es in der englischsprachigen oder französischsprachigen Forschung eine Hervorhebung der Existenz von ethnokratischen Staaten zu finden gibt (Benhabib 2016, S. 221). Dennoch richtet sich die anschließende Theoriebildung am Idealtypus des demotischen Staates aus. Dies behindert an mancher Stelle die Übertragung auf den deutschen Fall.

Die von Benhabib (Benhabib 2017, S. 67) beschriebene Dominanz der »Nation-Form« (Balibar 1990a) ist eine Folge der Machtposition, die aus einer »anerkannt(en)« (Francis 1965, S. 107) nationalen Identität erwächst (Francis 1965, S. 107). Weiterhin ist Nation keinesfalls, wie mehrheitlich argumentiert wird, ausschließlich negativ zu bewerten, sondern Anderson verweist auf die positiven Inspirationen, die Nationen erzeugen können (Anderson 1991, S. 141). Letztlich ist die Nation nach Bröning noch immer ein

zentrales Merkmal der alltäglichen Identifikation (Bröning 2019, S. 10-11). Nach Nassehi bietet »Nationalismus (...) einen Zurechnungsfokus (...), der gesellschaftliche Einheit und Identität zumindest semantisch stimulieren konnte« (Nassehi 1999, S. 126). »Ethnisch-nationale Semantiken haben die Funktion, gesellschaftliche Einheit zu simulieren (...)« (Nassehi 1999, S. 190). Es ist wichtig von Nassehi den Konstruktionscharakter von Zugehörigkeit zu betonen. Ebenso ist es allerdings zu betonen, dass nationale Zugehörigkeit keinesfalls seine Bedeutung in der Moderne verloren hat. Anerkannte nationale Zugehörigkeit bleibt jenseits einer von Nassehi benannten Simulation (Nassehi 1999, S. 190) von Entscheidung, da sich dahinter objektivierbare Privilegien und damit Vorteile der Mitgliedschaft verbergen. Es simuliert damit nicht nur eine Einheit, sondern bildet eine Einheit von Privilegien und Rechten. So sind bestimmte Freiheitsrechte im Grundgesetz ausschließlich deutschen Staatsbürgern zugeschrieben oder die diskursive Anerkennung als Zugehöriger oder Nicht-Zugehöriger hat Einfluss auf die Wahrscheinlichkeit von rassistischen Ausschlüssen oder Angriffen. Ergänzend markiert eine anerkannte Zugehörigkeit eine Sprechposition im Diskurs um nationale Identität. Der Beitrag eines schwarzen Menschen in einem Diskurs zur nationalen Identität wird noch immer anders interpretiert als der Beitrag eines anerkannten, weißen Deutschen. Dies sind einige Nachweise für die Objektivierbarkeit von nationaler Zugehörigkeit jenseits einer Simulation.

»Für eine staatliche Konstruktion nationaler Identität bedarf es der Erarbeitung und Verbreitung eines gewissen Image der Nation, das sich zumeist auf eine dominante nationale oder ethnische Gruppen bezieht, die das Staatsgebiet bewohnt und eine gemeinsame Kultur, eine geteilte Geschichte und ein konkretes Territorium teilt« (Foroutan 2014, S. 185).

Foroutan setzt damit die »nationale oder ethnische« (Foroutan 2014, S. 185) Gemeinschaft als Ausgangs- und Mittelpunkt für die Herausbildung »nationaler Identität« (Foroutan 2014, S. 185). Dabei ist es alternativ, ob eine ethnische oder eine nationale Gruppe hierbei im Vordergrund steht. Beide Gruppen können durch rassistische Ausschlusspraktiken erzeugt werden, wobei es bei ethnischen Gruppen zumeist zwangsläufig ist. Die nationalen Gruppen könnten hierbei für Gruppen stehen, die durch einen »bürgerlichen Nationalismus« (Benhabib 2017, S. 67) bestimmt sind. In der deutschen Tradition bleibt allerdings der ethnische Nationalismus und damit die ethnische Gruppe der bestimmende Moment. Während das Bild des Bürgers in den Vereinigten Staaten von Amerikaner nicht ausschließlich weiß ist, finden wir das Bild

des Deutschen als ausschließlich weißen Menschen (Kelly 2018, S. 83) in der posthomogenen Gesellschaft Deutschlands noch immer wieder (Hund 2018). Foroutan bringt das von Anderson herausgearbeitete Theorem der nationalen Gemeinschaft als Imagination (Anderson 1991) mit einem Imagebegriff ein. Erneut wird hierin der Konstruktionscharakter nationaler Identität deutlich, doch betont Foroutan nochmals stärker den absichtsvollen Konstruktionscharakter, der hinter dem »gewissem Image der Nation« (Foroutan 2014, S. 185) steht. Damit verdeutlicht Foroutan die nationale Identität nicht überzeitlich natürlich besteht, sondern unter einer fortwährenden »Erarbeitung und Verbreitung« (Foroutan 2014, S. 185) immer wieder neu erzeugt wird und damit veränderbar ist. Gerade hieran setzt die posthomogene Gesellschaft als Konfliktfeld an. Wäre die nationale Identität starr und überzeitlich ist, könnte sie kein politisches Konfliktfeld darstellen. Die Wandlungsfähigkeit nationaler Identität ermöglicht den Konflikt in der Gesamtgesellschaft. Die fortwährende Wiederherstellung ermöglicht dem migrationsethischen, dem rechten und dem multikulturellen Diskurs einen Zugriff auf die nationale Identität und ihrer zukünftigen Ausformung. In diesem Sinne ist die rechte Bewegung rückwärtsgewandt in ihren Inhalten, aber zukunftsgerichtet in ihrer Wirkorientierung. Denn zentrales Ziel ist nicht nur die Rückkehr zur Homogenität, sondern die Verhinderung einer multikulturellen Gesellschaftsordnung. Foroutan legt damit eine weitgehend an den »subjektiven« Nationsbegriff« (Jansen und Borggräfe 2007, S. 11) anschließende Definition zu Grunde. Beim »subjektiven« Nationsbegriff« wird die Nation über konsensuale Übereinstimmung aller Mitglieder erzeugt (Jansen und Borggräfe 2007, S. 11). Gemeinsam hat Foroutan mit diesem Begriff den diskursiven Moment. Denn die vertragstheoretische Definition von Nation ermöglicht gleichsam eine Neuverhandlung über gesamtgesellschaftlichen Konsens und erklärt ebenso die krisenhafte Reaktion rechter Bewegungen in der posthomogenen Gesellschaft. Dieser diskursive Moment widerstrebt der rechten Bewegung, da sie einem »sogenannten »objektiven«« (Jansen und Borggräfe 2007, S. 12) Nationsbegriff verhaftet sind (Jansen und Borggräfe 2007, S. 19-20). Dieser Nationsbegriff glaubt an »bestimmte Tatsachen« (Jansen und Borggräfe 2007, S. 12), die eine Zugehörigkeit zu einer Nation definieren und gleichsam »eindeutig« (Jansen und Borggräfe 2007, S. 12) machen (Jansen und Borggräfe 2007, S. 12). Die Unterscheidung zwischen »objektiven« und »subjektiven« Nationsbegriff wird ausschließlich zur Verdeutlichung der Perspektiven an dieser Stelle verwendet. Diese Definitionen sind nicht in gleicher Form konsistent und der sogenannte »subjektive« Nationsbegriff sowie die Vorstellung, »dass »das Volk« ein

Konstrukt ist« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 30) hat sich im wissenschaftlichen Raum weitgehend durchgesetzt (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 30), dennoch findet sich eine Kontinuität der sogenannten »objektiven« Definition im politischen Raum. Obwohl die »Vorstellung einer kulturell oder religiös homogenen Nation in einem modernen Staat (...) ahistorisch und kontra-faktisch« (Emcke 2017, S. 127) ist, wird sie dennoch von manchen politischen Akteuren beschworen.

Somit liegen der homogenen und der multikulturellen Gesellschaft zwei zu unterscheidende Vorstellungen der Nationswerdung zu Grunde. Während die Verfechter der Homogenität eine überzeitliche, völkisch-bestimmte, vermeintlich »objektive« Nation imaginieren, folgen die multikulturellen Denker nach einer konstruktivistischen, vermeintlich »subjektiven« Vorstellung einer modernen Nationswerdung. Deswegen vollziehen sich in der posthomogenen Gesellschaft fortwährende Verhandlungen auf der definitorischen Ebene von nationaler Zugehörigkeit, die sich im Widerspruch zwischen dem alten und dem neuen Staatsbürgerschaftsrecht äußert. Gerade dieser Wunsch nach Eindeutigkeit nationaler Zugehörigkeit erzeugt beispielsweise die Ablehnung doppelter Staatsbürgerschaft bis in die Mitte der Gesellschaft, da eine doppelte oder mehrfache nationale Zugehörigkeit den Mythos einer »objektiven« Nationswerdung herausfordert. In der Ablehnung der doppelten Staatsbürgerschaft steckt nicht nur die Regulierung des Anderen, sondern zugleich die defensive Verteidigung der eigenen Identität als »objektiv« gegeben, somit als natürlich und eindeutig. Die doppelte Staatsbürgerschaft setzt nationale Zugehörigkeit zwangsläufig in ein »kontingente(n)« (Mouffe 2014, S. 80) Zustand, denn sie suggeriert nicht nur »Mehrfachzugehörigkeit« (Mecheril 2003, S. 388), sondern zugleich löst es die Alternativlosigkeit einer eindeutigen Nationszugehörigkeit auf. Weiterhin machen die aus einer »Vielzahl an Praktiken, Diskursen und Sprachspielen ermöglichte(n) Konstruktionen« (Mouffe 2014, S. 80) Nationalitäten zu einem »kontingente(n)« (Mouffe 2014, S. 80) Gegenstand (Mouffe 2014, S. 80). Damit finden sich in dem Spannungsverhältnis der widerstreitenden Definition bereits drei Konfliktfelder. Zunächst der Grundkonflikt welche der Genese einer deutschen Nation in der Gesellschaft zukünftig gelten solle und in politische Verhältnisse übersetzt werden solle. Zudem die Frage, ob und inwiefern nationale Zugehörigkeit vergeben werden kann oder überzeitlich besteht. Zuletzt der Konflikt um die mehrfache Zugehörigkeit selbst, hierbei insbesondere ihr kontingenter Moment und damit der Herausforderung einer »objektiven« Selbstdefinition von nationaler Zugehörigkeit. Die migrations- und vielfaltskritischen Stim-

men sind aus vielen anderen Gründen, aber zusätzlich in dieser Diskussion ein »Backlash« (Kymlicka 2014, S. 122) gegenüber der schleichenden Veränderung nationaler Selbstdefinition in Deutschland.

Neben Konflikten, die durch unterschiedliche Definitionen und Imaginationen von nationaler Zugehörigkeit hervorgerufen werden, besteht oftmals ein starker Konflikt in der normativen Bewertung der Nation. Während im Nationalismus die Nation den ersten und bedeutsamsten Bezugspunkt persönlicher Identifikation abbildet, stehen Denker des Multikulturalismus ihm in Skepsis gegenüber. Wie im letzten Kapitel dargestellt, betonen Verfechter der Vielfalt das hohe Gewaltpotential des Nationalismus und die historische Schuld der deutschen Nation, während Verfechter der Homogenität oftmals einen sehnsüchtigen Bezug zur Nation pflegen (Şenocak 2011, S. 38-39). Dabei stehen zumeist Verfechter der Vielfalt keinesfalls der Bundesrepublik Deutschland als politische Gemeinschaft kritisch gegenüber, sondern dem Nationalismus als eine besondere Spielart der Relation zu Deutschland.

Da die Schrift ausführlich den Nationalismus der Rechten beleuchten wird, wird an dieser Stelle eine kurze Rekonstruktion der Kritik seitens der Verfechter der Vielfalt formuliert. Wildt betont beispielsweise die »blutige« (Wildt 2017, S. 15) Tradition des Volkes und verdeutlicht den fortwährenden Prozess einer »Abgrenzung« (Wildt 2017, S. 15), die dem Volk innewohnt (Wildt 2017, S. 15). Gellner betont, dass Nationalismus ein Gefährdungspotential für Nationen aufweist (Gellner 1983, S. 55). Weiterhin betont Jullien, dass das »Inklusive« (Jullien 2018, S. 17) gleichsam das »Exklusive« herstellt (Jullien 2018, S. 17). Diese Erkenntnis erweitert den Blick auf die sich gegenüberstehenden normativen Bewertungen von Nation. Während die rechte Bewegung den inklusiven Charakter der Nation in den Mittelpunkt stellt, thematisieren multikulturelle Ansätze vorrangig den exklusiven Charakter Nation.

Nation und Nationalismus sind in der posthomogenen Gesellschaft auf vielen Ebenen umkämpfte Kategorien. Dabei reagieren vor allem rechte Bewegungen auf den wachsenden Bedeutungsverlust der Nation als Baustein individueller Identifikation, aber vielmehr arbeiten sie am politischen Ziel einer Rückkehr zu einem exklusiven Verständnis der deutschen Nation. Die Nation kehrt in der rechten Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft wirkmächtig in ihrem exkludierenden Charakter zurück und bedroht damit zugleich die Minderheiten in Deutschland. Die Manifestation der Bedrohung äußert sich am grausamsten in den rechtsterroristischen Anschlägen im vergangenen Jahrzehnt wie in Hanau oder München. Sie äußert sich zudem in

der fortgesetzten Exklusionspraxis an den europäischen Grenzen, dem Anstieg rechter Hasskriminalität auch im digitalen Raum und einer neuen alltäglichen Akzeptanz nationalistischer und rassistischer Semantik. Die rechte Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft speist sich damit aus Nationalismus und Rassismus, wobei die moderne rechte Bewegung stärker durch Rassismus als durch Nationalismus geprägt ist. Dies wird in einem späteren Kapitel nochmals erläutert. Nichtsdestotrotz ist der Nationalismus für die rassistische Reaktion bestimmend und die Rückkehr des Nationalismus nach seinem oftmals postulierten Ende ein für die politische Theorie äußerst relevantes Phänomen. Bevor die Schrift auf den Rassismus blickt, erarbeitet sie einen postkolonialen Blick auf die Nation, da es eines der zwei zentralen Phänomene ist, die es in dieser wirkmächtigen rechten Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft zu verstehen gilt.

4.2 Ethnokratische Selbstdefinition, aber keine Kulturnation

Bevor es zur weiteren Entwicklung eines postkolonialen Blicks auf die Nation kommt, sei an dieser Stelle nochmals daran erinnert, dass die zeitgenössische, postkoloniale Theorie sich nicht dem tradierten Kanon verschließt, sondern Wissen und Erkenntnisse, die für ein postkoloniales Verständnis unablässig sind, aktiv einwebt. Deswegen fußt ein postkoloniales Verständnis der Nation niemals ausschließlich auf postkolonialer Theorie selbst. Nach diesen einleitenden Worten nun zum ersten Element der postkolonialen Theorie der Nation:

Der anschlussfähigste Punkt für den vergangenen und gegenwärtigen Rassismus stellt die tradierte, ethnokratische Selbstdefinition des deutschen Volkes dar (Hentges und Reißlandt 2001, S. 172-190). Daher ist der Blick in die politiktheoretische sowie soziologische Debatte um das Verhältnis von »Ethnos, Demos und Nation« (Heckmann 1991) von besonderem Wert. Dabei wird die theoretische Entfaltung des postkolonialen Blicks auf die Nation in einem engen Verhältnis zum bisherigen Untersuchungsgegenstand vollzogen. Es ist damit vielmehr eine auf den Fall der posthomogenen Gesellschaft und des Aufstiegs rechter, rassistischer Bewegungen orientierte Betrachtung des Nationalismus als eine allgemeine Verhandlung von Nationalismustheorien. Die Theorie versucht sich an der verstehenden Analyse gegenwärtiger nationalistischer Bestrebungen in den rechten Bewegungen und nicht an der Entwicklung einer ganzheitlichen Nationalismustheorie.

Auf diese Limitationen aufbauend markiert die bereits besprochene Veränderung des Staatsbürgerschaftsrecht im Jahr 2000 einen ersten Startpunkt für die kritische Analyse.

Im Jahr 2000 wurde, wie bereits ausgeführt, das deutsche Staatsbürgerschaftsrecht verändert und es kam damit zu einer neuen Ambivalenz zwischen rechtlicher Normierung und gesellschaftlicher Praxis des Ethnos und Demos. Während Deutschland im Jahr 2000 die »Blutsnation« (Hentges und Reißlandt 2001, S. 183) zugunsten der »Staatsnation« (Hentges und Reißlandt 2001, S. 183) rechtlich aufgab, übersetzte sich diese Veränderung nur zögerlich in politische und gesellschaftliche Realitäten. Für viele Menschen in Deutschland kann ein schwarzer Mensch oder ein Mensch türkischer Herkunft nie ganz Teil des deutschen Volkes werden, da für sie noch immer ein Widerspruch zwischen rechtlicher also demotischer sowie der ethnokratischen Gemeinschaft besteht. Während nach Heckmann historisch das »Volk (...) eine Kategorie der Aufklärung und der bürgerlichen Revolution« (Heckmann 1991, S. 69-70) darstellt und damit »ein nicht-ethnisches, politisches und rechtliches Konzept (ist), entwickelt gegen die Lehre von der Souveränität der Fürsten« (Heckmann 1991, S. 69-70), hat diese Definition des Volkes im gesellschaftlichen Alltag überlebt.

Nach den Gräueltaten des Volkes in der NS-Zeit kam es in der Bundesrepublik nicht zu einer gegen die ethnokratische Bestimmtheit des Volkes gerichtete Neudefinition als Gemeinschaft von Staatsbürgern, sondern das »Recht des Blutes« (Hentges und Reißlandt 2001, S. 183) fand seine Fortsetzung (Hentges und Reißlandt 2001, S. 172-185). Mit der Neudefinition des Staatsbürgerschaftsrecht rückte Deutschland erneut an die für Heckmann als ursprüngliche Definition des Volkes zu verstehende demotische Definition des Volkes heran, aber dies übersetzte sich nicht in eine gesamtgesellschaftliche Neudefinition des Deutsch-Seins (El-Tayeb 2016, S. 8-23). Obwohl sich de-facto mit der Mitgliedschaft am Demos ein »Anspruch auf Rechtsgleichheit« (Gärtner 2006, S. 21) vollzieht (Gärtner 2006, S. 21), beobachten wir in der politischen Gegenwart noch immer eine ungleiche Realisierung von Staatsbürgerrechten postkolonialer Gruppen, wie beispielsweise in der defizitären Realisierung des passiven Wahlrechts von ethnischen Minderheiten auf den unterschiedlichen Ebenen der deutschen Demokratie. Denn es fehlte nach Hentges und Reißlandt im Prozess der Neuordnung des Staatsbürgerschaftsrecht die notwendige kritische Auseinandersetzung mit der lange Zeit gültigen ethnokratischen Selbstdefinition des deutschen Volkes (Hentges und Reißlandt 2001, S. 183). Eine fehlende Aufarbeitung der Vergangenheit behin-

derte den Prozess einer kritischen Distanzierung über den Rechtsprozess hinaus.

In der Gegenwart zurecht als rechte Position markiert, ist eine »rassenbestimmt(e)« (Hirschmann 2017, S. 25) Definition der deutschen Nation im »ethnischen Nationalismus« (Hirschmann 2017, S. 25) bis vor wenigen Jahrzehnten in Deutschland ein weitgehend gesamtgesellschaftlicher Konsens gewesen. Denn der gesellschaftliche Konsens orientierte sich nach dem geltenden Recht des »ius sanguinis« (Wildt 2017, S. 46) in Deutschland (Wildt 2017, S. 46). Da die einst mehrheitsfähige, politische Position – fachlich zutreffender – der politische »Mythos« (Müller 1995, S. 64), alle Deutschen seien miteinander durch eine »Abstammungsgemeinschaft (...), die eine ethnische Homogenität aufweist« (Hentges und Reißlandt 2001, S. 175), verbunden, noch nicht lange ihre Mehrheit verloren hat, ist es konsistent, dass dieser Mythos noch immer in manchen Teilen der Gesellschaft anschlussfähig bleibt. Diese Anschlussfähigkeit nutzen nun rechte Kräfte für einen erneuten Kampf für eine ethnokratische Selbstdefinition des deutschen Volkes.

Für Wildt stehen sich die »Konzept(e) des Volkes als demos« (Wildt 2017, S. 46) und das »ethnos« (Wildt 2017, S. 46) gegenüber (Wildt 2017, S. 46). Im Rahmen wissenschaftlicher Auseinandersetzungen ist diese Unterscheidung und die Gegenüberstellung konsistent, dennoch verdeckt sie die problematische Überlagerung im gesellschaftlichen Diskurs bis in die Gegenwart. Denn es kann nicht gleichsam festgestellt werden, dass sich diese Unterscheidung innerhalb des öffentlichen Diskurses um nationale Zugehörigkeit wiederfindet. Beispielsweise meinen Verfechter der Homogenität, sowie in der Gegenwart oftmals konservative und rechte Denker, das ethnos, obwohl sie vom demos sprachen. Denn der sekundäre Mythos der ethnokratischen Kontinuität war und bleibt die rekursive Selbstbezeichnung als demos. Obwohl Deutschland nach wissenschaftlicher Betrachtung einen ethnischen Nationalismus pflegte, wird die demokratische Gemeinschaft wiederholt als eine demotische Gemeinschaft erzählt. Die Gleichsetzung von demos und ethnos, die Benhabib als ein langanhaltendes Problem westlicher Demokratien beschreibt (Benhabib 2016, S. 221), wird praktiziert, aber nicht erzählt. Es findet sich damit in der Vergangenheit Dissonanzen zwischen ethnokratischer Wirklichkeit und demotischer Erzählung. Überdies wird die gegenwärtige, rechtliche demotische Gemeinschaft ahistorisch als Kontinuität in die Vergangenheit erweitert. Die Erinnerung an die ethnokratische Vergangenheit wird unzureichend gepflegt und manchmal sogar bis in die NS-Zeit verschoben. Das ethnokratische Regime der Zugehörigkeit in der Nachkriegszeit ist

damit in vielerlei Hinsicht ein verschwiegener Zustand. Dies gilt ebenfalls für die hierdurch produzierten Ausschlüsse. Es findet sich eine unzureichende Bekanntheit in der Gesamtgesellschaft über die Zäsur der Zugehörigkeit seit dem Jahre 2000. Beispielsweise wird im wiederholenden Vorwurf der mangelnden Integration gegenüber lange in Deutschland lebenden Rassismus betroffenen oftmals vernachlässigt, dass sie eine signifikante Zeit ihres Lebens in Deutschland kein Teil der politischen Gemeinschaft werden durften. In der Gegenwart aktualisiert sich nach Meints-Stender die Verdrängung des Demos durch das ethnos in »nationalpopulistischen Bewegungen und Parteien« (Meints-Stender 2018, S. 67). Die rechte Bewegung kämpft für eine erneute Gleichsetzung von ethnos und demos in der deutschen Demokratie. Eine solche Forderung ist von Nostalgie geprägt, aber von einer Nostalgie der 1990er-Jahre, in denen dies in Deutschland noch rechtlich verankert war.

Eine weitere in der Nationalismusforschung geläufige Unterscheidung ist aus einer rassismuskritischen, gegenwartsdiagnostischen Sichtweise als unzureichend zu werfen. Es ist die Vorstellung, dass Deutschland eine »Kulturnation« (Francis 1965, S. 107; Hirschmann 2017, S. 26) sei, die durch »Sprache, Tradition, Kultur und Religion« (Hirschmann 2017, S. 26) bestimmt ist (Hirschmann 2017, S. 26). Der Begriff der Kulturnation inkludiert einen konstruktivistischen Moment und entkoppelt den Begriff einer ethnischen Gemeinschaft von biologischen und phänotypischen Merkmalen. Damit steht die Vorstellung einer Kulturnation in Beziehung zu einem Ethnienbegriff, der durch »soziokulturelle Gemeinsamkeiten« (Heckmann 1992, S. 38) geprägt ist. Darin liegt sowohl eine Stärke, als auch eine entscheidende Schwäche. Eine Stärke ist ein besseres Verständnis des kulturellen Rassismus, insbesondere des antimuslimischen Rassismus. Denn die starke Verbundenheit des Nationalismus zur Kultur wird im Begriff der Kulturnation sichtbar und explizit. Hiervon ausgehend lässt sich leicht die Brücke in kulturalistische Exklusionspraktiken, wie dem kulturellen Rassismus schlagen. Letztlich versprechen rechte Bewegungen Abendland und Christentum zu schützen (Beck 2004, S. 247; Wildt 2017, S. 115) und machen damit diese zwei kulturellen Momente zum definitorischen Moment nationaler Identität. Denn Beck analysiert richtig: »Wer die Türken draußen halten will, entdeckt die Verwurzelung Europas im christlichen Abendland« (Beck 2004, S. 247). Eine Selbstdefinition als Kulturnation ist damit für die Verfechter der Homogenität ein weiterer Baustein zur Abwehrbegründung gegenüber dem Anderen. Unter dem Begriff der Kulturnation lässt sich die »ethnozentrische Haltung« (Hirschmann 2017, S. 32) der rechten Bewegung demnach besser herausarbeiten. Nichtsdesto-

trotz suggeriert die Idee einer Kulturnation gleichsam eine Integrationsfähigkeit, die im ethnischen Nationalismus nicht vorhanden ist. Eine durchdringende kulturelle Anpassung führt im rassistischen Denken dennoch nicht zur Teilhabe an der Kulturnation. Der schwarze Mensch oder Roma, der nun in dritter oder vierter Generation in Deutschland lebt und durchdrungen ist von der vermeintlich verbindenden »Sprache, Tradition, Kultur und Religion« (Hirschmann 2017, S. 26) wird weiterhin nicht von nationalistischen Kräften als Zugehöriger zur Nation verstanden. Denn die »rassenbestimmt(e)« (Hirschmann 2017, S. 25) Zugangsbarriere bleibt stets erhalten. Für rechte Bewegungen kann es keinen schwarzen Deutschen geben und somit keine ausschließlich kulturelle Dimension der Nationendefinition. Somit leistet der Begriff einer Kulturnation für eine rassismuskritische Analyse des Nationalismus in Deutschland einen ambivalenten Beitrag. Einerseits lassen sich hierüber kulturalistische Ausschlussformen des Rassismus besser nachvollziehen und erläutern, andererseits wird das biologistische Kontinuum des Nationalismus hierdurch unsichtbar gemacht. Denn es geht rechten Bewegungen nicht ausschließlich um eine kulturell-bestimmte Nation, sondern im Mittelpunkt steht die Bluts- und Abstammungsgemeinschaft. Daher sind aus einer postkolonial-theoretischen Perspektive die Begriffe des ethnischen Nationalismus oder der Ethnokratie, gegenüber dem Begriff der Kulturnation zu bevorzugen. Nur so kann Weiß-Sein als bestimmende Determinante gegenwärtiger rechtspopulistischer Bewegungen (Kimmel 2016) weiterhin seine notwendige Sichtbarkeit beibehalten. Denn die Verfechter der Homogenität argumentieren oftmals sowohl in biologistischen als auch kulturalistischen Rassismen. Der Begriff wertet die exkludierende Praxis der Kulturnation mittels dieser zwei Rassismuspraktiken ab.

In einem letzten Aspekt widerspricht eine rassismuskritische Perspektive der gängigen Nationalismusforschung. Ein sogenannter »objektiver« (Jansen und Borggräfe 2007, S. 12) oder ethnischer Nationalismus wird oftmals als undurchlässig oder geschlossen rationalisiert. Da er sich auf eine geschlossene ethnische Gemeinschaft beruft (Estel 1994, S. 14), wird davon ausgegangen, dass sich diese Gemeinschaft »hermetisch« (Wildt 2017, S. 145) abschließt. Doch dies steht im Widerspruch zur wiederholt benannten »imaginierten« (Anderson 1991) Gemeinschaftserzeugung. Wenn der »Mythos der nationalstaatlichen Homogenität« (Serloth 1997), wahrlich ein Mythos ist, dann müsste er eine Durchlässigkeit aufweisen. Denn das Volk ist nicht durch deterministische, sondern wie Bhabha schreibt, durch eine »narrative Bewegung« geprägt (Bhabha 2011, S. 217). Diese Erzählung des Volkes ist wandel- und abän-

derbar. In der Gegenwart werden ehemals fremde Subjekte ein Teil der ethnischen Gemeinschaft, die vor wenigen Jahrzehnten noch ausgeschlossene worden wären. Denn nach Francis ist »die geglaubte oder angenommene Abstammungsgleichheit« (Francis 1965, S. 30) wichtiger als »biologische Zusammenhänge« (Francis 1965, S. 30). Folgend einer späteren nochmals ausführlicheren Besprechung betont die rassismuskritische Perspektive, dass Weiß-Sein als entscheidender Moment nationaler Zugehörigkeit in Deutschland verstanden werden muss (El-Tayeb 2016; Hund 2018).

Es erscheint in einem Gedankenexperiment denkbar, dass ein in Deutschland geborener Sohn weißer schwedischer oder englischer Einwanderer bereits alltäglich als ethnisch deutscher erkannt und akzeptiert wird, während ein schwarzer Deutscher in vierter Generation in Deutschland lebend, diesen gleichen Einschluss nicht gesamtgesellschaftlich erfährt. So ist der britische Migrationshintergrund der Politikerin Katherina Barley und der türkische Migrationshintergrund des Politikers Cem Özdemir in der öffentlichen Debatte sehr ungleich bedeutend. Gerade aus dem Blickwinkel der Verfechter der Homogenität scheint im öffentlichen Diskurs Katharina Barley in eine ethnische Gemeinschaft des Deutschen integrierbar, aber Cem Özdemir nicht. Beide in der Mitte der 1960er Jahre in Deutschland geborene Spitzenpolitiker haben einen Migrationshintergrund, der in öffentlichen Diskursen eine ungleiche Bewertung widerfährt. Die zugeschriebene kulturelle Identität entscheidet über die Integrationszulässigkeit seitens der Verfechter der Homogenität in die deutsche Volksgemeinschaft. Diese kurzen Überlegungen verdeutlichen, dass weiße Menschen unterschiedlicher kultureller Bezüge, auch seitens rechter Bewegungen als vollumfänglicher Bestandteil der deutschen, ethnischen Gemeinschaft wahrgenommen oder erzählt werden können. Zusammenfassend lautet daher das Argument, dass es durchaus Durchlässigkeiten des ethnischen Nationalismus in Deutschland gibt, aber diese unter anderem durch rassistische Grenzziehungen bestimmt sind (Hentges und Reißlandt 2001, S. 190). Menschen können insofern sie der Normidentität entsprechen, die Rolle des Anderen verlassen und in der alltäglichen Zuschreibung ein Mitglied der ethnischen Gemeinschaft werden.

Serloth folgt ebenfalls dem Argument, ethnokratische Gemeinschaften seien überzeitlich bestimmte Gemeinschaften und haben keinen »voluntären« (Serloth 1997, S. 93) Moment inne (Serloth 1997, S. 93). Sie schreibt: »Diese biologistische bzw. rassistische Interpretation des Nationalstaates steht im krassen Gegensatz zur voluntären Variante der nationalen Identität und des Nationalstaates« (Serloth 1997, S. 93). Dabei verkennt Serloth ebenfalls die Be-

deutung des Voluntären für die »mythologisierte« (Serloth 1997, S. 93) »Abstammung« (Serloth 1997, S. 93). Eine Differenzierung scheint daher geboten zu sein. Für das außerhalb der weißen Norm stehende Subjekt und die nicht-weißen Minderheiten in der posthomogenen Gesellschaft materialisiert sich alltäglich dieser »krasse Gegensatz« (Serloth 1997, S. 93). Für die Anderen, die nicht von Rassismus betroffen sind, allerdings nicht. Weiße Minderheiten, die nicht durch einen migrantisierten Namen als vermeintlich Fremde markiert sind, könnten sich in der Theorie entscheiden, ob sie beispielsweise im öffentlichen Raum durch symbolische und verbale Akte die Zugehörigkeit zur ethnischen Gemeinschaft der Deutschen Anschluss suchen oder sich als Zugehörige einer anderen ethnischen Gemeinschaft sichtbar machen (El-Tayeb 2016, S. 146). Bei einem rekursiven und vehementen Bekenntnis zur ethnischen Gemeinschaft der Deutschen könnte eine gesellschaftlich anerkannte Zugehörigkeit entstehen. Üblicher ist allerdings, dass im Rahmen der Mythologisierung der eigenen Herkunft wissentlich oder unwissentlich eine Betonung der deutschen bei einer gleichzeitigen Auslassung der nicht-deutschen Verwandtschaftsverhältnisse vollzogen wird. Zusammenfassend gibt es Gruppen in der Gesellschaft, bei denen der ethnische Nationalismus einen voluntaristischen Moment aufweist. Daher hatte die Öffnung des Staatsbürgerschaftsrecht eine ungewollte Konsequenz. Mit der Auflösung der Trennlinie einer staatlich-regulierten Zugehörigkeit mit Fokus auf die Verwandtschaftsverhältnisse benötigte es im gesellschaftlichen Exklusionsregime ein neues Merkmal zur Identifikation des Anderen. Unter anderem hierdurch gewann das Weiß-Sein an Bedeutung in der posthomogenen Gesellschaft. Traditierte Grenzziehungen gegenüber dem nationalistisch definierten Anderen, beispielsweise gegenüber Franzosen, Briten, Italienern oder Niederländern, demobilisierten sich seitdem zunehmend. Dieses Argument wird im nächsten Kapitel nochmals ausgeführt.

Aus postkolonialer Perspektive ist die Persistenz einer ethnokratischen Selbstdefinition als eine wirkmächtige Kontinuität trotz ihrer formalrechtlichen Abschaffung zu erkennen. Dabei legt die rassismuskritische Perspektive auf die ungleiche Ausschlussform zwischen rassifizierten und nicht-rassifizierten, zwischen weißen und nicht-weißen Minderheiten in der Gegenwart besonders Wert. Dies ist allerdings kein überzeitliches, sondern ein gegenwartdiagnostisches Argument. Wie in dieser Schrift im Anschluss an Hentges und Reißlandt argumentiert wurde, vollzog sich eine unzureichende Auseinandersetzung mit dem Erbe und den Folgen der deutschen »Blutsnation« (Hentges und Reißlandt 2001, S. 183). Die Kontinuität eines ethnokra-

tischen Nationenverständnis mobilisiert nach Lepsius stets »Unterdrückung oder Zwangsassimilation« im Staate (Lepsius 1990, S. 249). Unterdrückungspraktiken seitens der Verfechter der Homogenität finden sich im gewaltsamen Umgang mit postkolonialen Subjekten in der inneren Peripherie wieder. Folglich ist ein zentraler Aspekt der rassismuskritischen Betrachtung die Auswirkung und Manifestation dieser Selbstdefinition bei den Verfechtern der Homogenität.

4.3 Der postkoloniale Charakter der deutschen Nation

»Die zwei wichtigsten Ideologien, mit denen der Rassismus sich verknüpft, sind Sexismus und Nationalismus« (Miles 2018, S. 117).

Im Rahmen dieser Theorie ist die Analyse Deutschlands mit postkolonialen und rassismuskritischen Ansätzen ausführlich erläutert und begründet worden. Allerdings ist es ebenfalls von Bedeutung zu analysieren, ob der deutsche Nationalismus ein postkoloniales Phänomen darstellt oder zumindest mit Kolonialismen wie Rassismus verbunden ist. Dieser Abschnitt wird argumentieren, dass Nationalismus keine ausschließlich aus dem Kolonialismus entstandene Ideologie ist, aber der westliche Nationalismus, so auch der deutsche Nationalismus einen postkolonialen Charakter aufweist. Bereits in Klassikern der Nationalismusforschung in Gegenwart und Vergangenheit wird, wie bei Huntington (Huntington 2002), Arendt (Arendt 2017) oder Anderson (Anderson 1991) über Kolonialismus verhandelt. Daher ist die Beschäftigung mit dem kolonialen Charakter des Nationalismus kein einseitiger Blick der postkolonialen Studien in die Nationalismusforschung, sondern die intellektuelle Verknüpfung wird gleichsam auf dem umgekehrten Wege vollzogen. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den (post-)kolonialen Exkursen der Nationalismusforschung ist an dieser Stelle nicht möglich, aber es werden im Laufe der Analyse Verweise und Erkenntnisse aus der klassischen Nationalismusforschung verwendet.

Anderson verweist auf die zentrale Bedeutung des »colonial racism« (Anderson 1991, S. 150) bei der Genese des britischen »Empires« (Anderson 1991, S. 150). Für Anderson war Kolonialrassismus ursächlich für die Konstruktion von »legitimacy and national community« (Anderson 1991, S. 150). Damit verdeutlicht Anderson das Rassismus oftmals ein Bindeglied zwischen Nationalismus und Kolonialismus darstellt. Denn viele Schandtaten des Nationa-

lismus in Gegenwart und Vergangenheit sind ohne Rassismus nicht zu verstehen sowie vice versa. Rassismus als (post-)koloniale Sozialpraxis sowohl die nationalistisch definierte Gruppe bestimmen als auch eine Handlungslogik der Nation darstellen kann. Im Falle der deutschen Blutsnation materialisieren sich diese Praktiken in Gegenwart und Vergangenheit. Die zweite zentrale Verbundenheit von Nationalismus und Kolonialismus findet sich ebenfalls in der klassischen Nationalismusforschung wieder. Huntington verweist auf das koloniale Erbe der westlichen Nationen und auf die immense Reichweite des westlichen Kolonialismus. Huntington schreibt: »At the same time, Western nations also expanded, conquered, colonized, or decisively influenced every other civilization« (Huntington 2002, S. 21). Das zentrale Vehikel der Kolonisation ist die westliche Nation. Gleichsam ist der Kolonialismus für viele westliche Nationen ein nationales Leitziel und ein zentrales Element ihres Selbstverständnisses gewesen. Die Verbindung von Nationalismus und Kolonialismus manifestiert sich in ihrer ausgeprägten historischen Verbundenheit. Dhawan erweitert diese These nochmals und sieht den »Nationalismus« als ein »Produkt des Imperialismus« (Dhawan 2009, S. 62). Eine solche weitgehende Kausalität wird von dieser Theorie nicht mitgetragen, da es andere überzeugende Herleitungen, beispielsweise des deutschen Nationalismus, gibt. Doch ist, wie Balibar richtig feststellt, »jede moderne ›Nation‹ ein Produkt der Kolonisation« (Balibar 1990a, S. 110), denn der Kolonialismus prägte oder prägt sie entscheidend mit (Balibar 1990a, S. 110). So mag die Verbundenheit des britischen Nationalismus oder französischen Nationalismus zum Kolonialismus offenkundiger sein, auch in Deutschland wird mittels ethnologischer Sammlungen, des medialen Diskurs oder in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung ein (post-)kolonialer Mythos westlicher und vor allem deutscher Überlegenheit weiterhin kontinuierlich reproduziert. Die dritte Verbundenheit von Nationalismus und Kolonialismus ist die gewaltsame, koloniale Praxis der fremdbestimmten Erzeugung von beispielsweise afrikanischen Nationen (Schiel 2005, S. 102). Im Rahmen der kolonialen Expansion erzeugten die westlichen Kolonialmächte willkürlich Nationalstaaten in Afrika, die bis heute erhalten geblieben sind (Schiel 2005, S. 102). »Der Nationalstaat war zur Universalie erklärt worden« (Schiel 2005, S. 102). Die westliche Ideologie das Regieren nur im Rahmen von nationalen Ordnungssystem möglich sei, ist als koloniale Praxis in die Kolonien übertragen worden. Damit stellt die Verbreitung des Nationalismus selbst eine zentrale Praxis des Kolonialismus dar. Für viele heutige Nationen war der Begründungsmoment ihrer Nation ein fremdbestimmter Gewaltprozess kolonialer Mächte. Die Nation ist

ein zentraler Akteur des Kolonialismus. Die vierte Verbundenheit stellt gerade in Deutschland die Kontinuität innerer, (post-)kolonialer Grenzziehungen dar. In einem fortwährenden Prozess von »Einbeziehung und Ausgrenzung« (Benhabib 2017, S. 174) verändert sich das Volk stetig (Benhabib 2017, S. 174). Dabei setzen Demokratien Grenzen für Ein- und Ausschlüsse zur politischen Gemeinschaft, die »anscheinend eine Angelegenheit geschichtlicher Kontingenz und politischer Herrschaft« (Benhabib 2016, S. 199) sind (Benhabib 2016, S. 199). In Deutschland verläuft die nationalistische Grenzziehung rechtlich über viele Jahrzehnte an biopolitischen Grenzen und wird bis in die Gegenwart sozial fortgeführt. Die Verfechter der Homogenität und einige Migrationsethiker schließen (post-)koloniale Subjekte vom Deutsch-Sein aus. Der Nationalismus schafft damit entlang rassistischer, (post-)kolonialer Grenzen innere Ausschlüsse. Eine ausschließende Definition des Volkes ist nach Benhabib »demokratischen Nation(en)« (Benhabib 2017, S. 174) inhärent, doch verschieben sich diese unnatürlichen Ausschlussgrenzen (Benhabib 2017, S. 174ff.). Die Grenzen des Volkes sind nach Schiel »willkürlich und historisch entstanden« (Schiel 2005, S. 104f.) und unterliegen daher ständiger Neuverhandlungen. Es ist daher besonders interessant, dass Deutschland eine lange Kontinuität eines biopolitischen und damit zugleich weitgehend rassistischen Ausschlussregimes pflegte. An diesem Punkt eröffnet sich erneut die postkoloniale Analyse. Eine fünfte Verbindung zwischen Nationalismus und Kolonialismus ist die durch postkoloniale Stimmen kontinuierlich kritische Neubewertung des Nationalismus. Nach Schiel gibt es in manchen Theoriebereichen noch immer eine ausschließlich positive Erzählung der Nation (Schiel 2005, S. 104-105). Gerade die postkolonialen Bewegungen, wie im Großen die Bürgerrechtsbewegung der Vereinigten Staaten von Amerika oder im Kleinen die deutsche postkoloniale Gegenwartsforschung wie bei El-Tayeb (El-Tayeb 2016), Terkessidis (2017) oder Varela und Mecheril (Varela und Mecheril 2016) bemühen sich um eine kritische Neubewertung der Nation und ihres Erbes. Damit wird der öffentliche Diskurs über die ambivalente Rolle der Nation aufgeklärt. Die Erzählung der französischen Revolutionäre als Freiheitskämpfer wird ergänzt um die Reaktion auf die haitianische Freiheitsbewegung, die Narration des nationalen Feiertags Columbus Day wird ergänzt um das Schicksal der indigenen Bevölkerungen und die Ehrung vermeintlicher deutscher Kolonialhelden wird ergänzt um die Sichtbarmachung ihrer vernichtenden Schandtaten. Analog zum ersten Kapitel dieser Schrift zeigt sich der postkoloniale Beitrag in der kritischen Erweiterung des Blicks auf das nationale Erinnern. Die sechste Verbindung von Kolonialismus und

Nationalismus findet sich im »Provinzialisierungsdiskurs« (Weiß 2012, S. 71). Es ist der Versuch der postkolonialen Forschung dem Versuch der selbstreferentiellen Erzählung europäischer Entwicklung zu entkommen (Weiß 2012, S. 65-73.). Es sollen isoliert betrachtete Phänomene, wie der Nationalismus, in den Kontext äußerer Einflüsse gesetzt werden. Die Verbindung von Nationalismus und Kolonialismus sollen deutlich werden.

»Von den einst von der Bourgeoisie erfundenen und über die ganze Welt verbreiteten Werten ist der eine der des Menschen und des Humanismus – wir haben gesehen, was daraus geworden ist –, und der andere ist der der Nation« (Césaire 2017, S. 83).

Dieser kurze Abschnitt soll die bereits eröffnete Verbindung zwischen Homogenität und Nation nochmals vertiefen. Noch immer besteht nach Foroutan eine »Verknüpfung von Demokratie mit Homogenität« (Foroutan 2019, S. 45). Die Homogenität in der deutschen Demokratie wird über das Volk gesetzt und dieses Volk historisch über die Nation definiert. Eine Ersetzung der »Volksgemeinschaft« durch die Kulturgemeinschaft« (Bühl 2017, S. 122) hat im öffentlichen Raum noch unzureichend stattgefunden. Wie bereits argumentiert wurde, ist selbst bei denjenigen, die nun einem diversen demos zustimmen noch eine homogene Nationenvorstellung vorhanden. Die Vorstellung einer homogenen Nation und damit eines homogenen deutschen Volkes ist widerstandsfähiger als die eines homogenen demos in der bundesdeutschen Demokratie. In Teilen der rechten Bewegung findet sich unter dem rassistischen Terminus der »Passdeutschen« diese neue Komplexität wieder. Menschen werden als Teil der Rechtsgemeinschaft anerkannt, aber als ein Teil von Volk und Nation ausgeschlossen. Zugleich ist die Anerkennung auf der Ebene der Rechtsgemeinschaft eine äußerst limitierte und prekarierte. Durch das Ende der Homogenität vollzieht sich bei den Verfechtern der Homogenität eine neue Differenzierung der Grundgesamtheiten von Staatsvolk (Rechtsgemeinschaft) und Volk (Abstammungsgemeinschaft). Es handelt sich hierbei nicht um eine beschreibende Differenz zur Unterscheidung kultureller Identität und damit dem Zugriff auf alltägliche Güter, wie wir es im Multikulturalismus kennen. Es ist eine Unterscheidung zwischen Deutschen und Herkunftsdeutschen, die dafür genutzt wird, um Milieus oder Lebensgewohnheiten benennbar zu machen. Es handelt sich um eine Differenz auf der Ebene politischer Legitimität und Partizipation. Die Verfechter der Homogenität nehmen diese Unterscheidung vor, um zu definieren, wer erneut aus der Zugehörigkeit ausgeschlossen werden darf, wer Zugriff haben sollte

auf Fragestellungen von Moral oder wer über bestimmte Themen wie Migration sprechen darf. Die historische Deckungsgleichheit von Volk und Staatsvolk ist damit bei den Verfechtern der Homogenität aufgehoben, obwohl sie auch nach der Verabschiedung des *ius sanguinis* fester Bestandteil deutschen Rechts ist.

In der Gegenwart wird nach Foroutan das Homogenitätspostulat als Voraussetzung der Funktionsfähigkeit von Demokratien in Frage gestellt (Foroutan 2019, S. 45). Die posthomogene Gesellschaft nimmt damit auch Zugriff auf die Vorstellung der Nation. Das Ende der Homogenität ist ebenfalls auf der Ebene der Nation erkennbar und erzeugt analog zum übergeordneten Ende der Homogenität gesellschaftliche Konflikte. Denn der westliche Staat ist »durchlässig geworden« (Benhabib 2016, S. 171). Diese Durchlässigkeit vollzieht sich nicht nur auf der Ebene physischer Migration, sondern auch auf der Ebene abstrakter Zugehörigkeiten. Dies führt zu Konflikten. Im Themenbereich der Nation wird vor allem das Bild der deutschen Nation als christliche sowie weiße Nation verteidigt. Spannend ist hierbei, dass die kulturelle Geschlossenheit weitgehend nicht mehr verteidigt wird. In rechten Bewegungen vollzieht sich beispielsweise eine zunehmende Inklusion von Menschen, die etwa russischer oder polnischer Abstammung sind oder kulturelle Bezüge dorthin aufweisen. Die neuen Grenzen sind vermeintlich religiöse, aber zumeist rassistisch definiert. Der Kampf um die nationale Identität ist paradoxerweise weniger nationalistisch geworden, aber dafür rassistischer. Folgt man den Überlegungen von Bhabha ist der Nationalismus von weißen Minderheiten, deren Vorfahren oder die selbst migrierten, nicht verwunderlich. Denn nach Bhabha »füllt (die Nation) die Leere, die bei der Entwurzelung von Gemeinschaften und Familien entstand« (Bhabha 2011, S. 208). Dies wäre eine nachvollziehbare Erklärung weshalb sich in weißen Zuwanderungsgruppen keine geringere, sondern erhöhte Zustimmung für rechte Bewegungen findet. Dieser neue inklusivere Nationalismus entlang von rassistischen Trennlinien bietet die Chance einer gleichberechtigten Teilhabe zum Nachteil rassifizierter Gruppen.

Die Verfechter der Homogenität handeln aus einem nationalistischen Moment heraus selbstverständlich überwiegend exkludierend. Vor allem gegenüber der wachsenden Gruppe der »Ex-, Post- und Neokolonisierte(n)« (Benhabib 2016, S. 171).

»(...) Homogenisierung nach Innen. Dies fußte auf exkludierende Vorstellungen nationaler Identität und rechtlichen Kategorien der StaatsbürgerInnen-schaft sowie klar umrissenen territorialen Grenzen. Der Nationalstaat wird somit zur zentralen institutionellen Vermittlungsinstanz der realen wie imaginären Grenzziehung zwischen Eigenem und Anderem« (Müller-Uri 2014, S. 84).

Müller-Uri arbeitet in diesem kurzen Zitat die Verbundenheit von Nation und Staat wertbringend heraus. Die rechte Bewegung beruft sich auf die Nation, um mittels des Instruments von staatlicher Zugehörigkeit eine nationale Selbstdefinition zu schützen. Mit anderen Worten wird mit der Referenz auf eine vermeintlich natürliche christliche sowie weiße Nation ein erneuter Ausschluss von postkolonialen Subjekten aus der Staatsbürgerschaft gefordert um somit die Nation, verkörpert durch das Volk, in ihrer vermeintlich überzeitlichen Homogenität zu schützen. Die rechten Bewegungen kämpfen für die Rückkehr zu einer »Homogenisierung nach Innen« (Müller-Uri 2014, S. 84). Deshalb ist es wichtig anzuerkennen, dass es den Verfechtern der Homogenität nicht nur um das Feindbild der Migration, sondern um das Feindbild rassismusbetroffener Gruppen und ihrer zunehmenden Egalitarisierung in der bundesdeutschen Demokratie geht. Homogenität ist demnach nicht nur eine Zustandsbeschreibung, sondern wird als Homogenisierung zu einem politischen Paradigma. Zur Erinnerung: Diese Schrift geht davon aus, dass die vergangene Homogenität, die nostalgisch referenziert wird, wie auch El-Tayeb betont, eine Imagination darstellt (El-Tayeb 2016, S. 144). Historisch produzierten nach El-Tayeb »europäische(r) Nationalstaaten« (El-Tayeb 2016, S. 144) im Zuge ihrer Selbstdefinition »Minderheiten« (El-Tayeb 2016, S. 144). Nun vollzieht sich mit der integrativen Wende des Staatsbürgerschaftsgesetzes ein Prozess des Abbaus von Minderheiten, da sie als Staatsbürger in der Demokratie formalrechtlich Gleiche werden. Gegen diesen Prozess wendet sich das politische Programm rechter Gruppen. Die Wiederherstellung rassistischer Exklusion ist damit ein politisches Ziel der rechten Bewegung und machte den Rassismus nicht mehr zu einem individuellen Ressentiment, sondern zu einem politischen, strukturellem Streben. Die Verfechter der Homogenität wollen erneut »Migrantisierte(r)« (El-Tayeb 2016, S. 146) erzeugen. Nach El-Tayeb sind »Migrantisierte(r)« ebd.) »(...) in Deutschland geborene(r) und aufgewachsene(r) Menschen, denen der Status des Deutscheins dennoch verweigert wurde« (ebd.). Rechte Bewegungen praktizieren damit Rassismus vermittelt über nationalistische Diskurse. Wie-

derholt wird nun in Textverlauf die Verwobenheit von Nationalismus und Rassismus als sich wechselseitig bestärkende Systeme sichtbar. Die Ideologie des Nationalismus folgt im Streben nach Homogenität einer rassistischen Praxis: der »Homogenisierung« (Müller 1995, S. 72f.; Müller-Uri 2014, S. 84). Es kommt zu einer Repolitisierung ethnischer Trennlinien (Reuter 2012, S. 308). Im Zuge dessen entwickelt sich das Idealbild der rechten Bewegung nicht mehr zu einer nationalistischen Gemeinschaft, sondern zu einer »rassistische(n) Gemeinschaft« (Müller 1995, S. 72f.). Die Homogenisierung ist damit nicht nur ein Moment der rassistischen Exklusion, sondern auch der rassistischen Vergemeinschaftung. Gerade die Hoffnung in der ethnischen Gemeinschaft erneut Anerkennung zu erfahren treibt Verfechter der Homogenität an.

Ein begünstigender Faktor stellt das Festhalten an der Politik der Homogenität bis zum Jahrtausendwechsel dar. »Eine historische Ursache dafür ist die rassistische völkische Definition dessen, was deutsch ist« (Zinflou 2016, S. 61). Damit ist es ein Regime, dass es dem Anderen unmöglich machte deutsch zu werden (Rommelspacher 2002, S. 178). Wie bereits erläutert, fordert die rechte Bewegung damit eine Rückkehr zur Homogenisierung und nicht wiederum ihre Erfindung.

Auf Grundlage der bisherigen Argumentation kann der These vom Gegensatz von Nationalismus und Rassismus, die Arendt formulierte, widersprochen werden (Arendt 2017, S. 356).

»Der Rassismus ist überall ein dem Nationalismus entgegengesetzter und ihn wie jede Form des Patriotismus untergrabender Faktor« (Arendt 2017, S. 356).

Arendt schreibt vom »antinationalen Rassendenken« (Arendt 2017, S. 357) und setzt den Rassismus damit in Opposition zum Nationalismus (Arendt 2017, S. 356f.). Dabei verkennt Arendt die Parallelen, die konsequente Gleichzeitigkeit und die wechselseitige Abhängigkeit sowie Verstärkung von Rassismus und Nationalismus. In Vergangenheit und Gegenwart ist der deutsche Nationalismus nicht antirassistisch gewesen, sondern stets von Rassismus erfüllt. So argumentierte die bisherige Theorie für die Trennung zwischen einem nationalistischen Nationalismus, der sich gleichermaßen gegen Franzosen sowie rassifizierte Gruppen wendet, und einem rassistischen Nationalismus, der weiße Minderheiten eine Inklusion anbietet und sich vorrangig rassistisch artikuliert. Doch ein gegen den Rassismus gewandter Nationalismus lässt sich in Deutschland nicht erkennen. Zu weitgehend waren

die Verbrechen der deutschen Nation und zu keinem Zeitpunkt bemühte sich der deutsche Nationalismus um die gleichwertige Inklusion rassismusbetroffener Subjekte. Richtigerweise differenziert Wallerstein dennoch zwischen Rassismus und Nationalismus, da Nationalismus historisch eine zwischenstaatliche Ausdrucksform und Rassismus eine »Ausdrucks- und Unterstützungsform(en) der Antinomie von Zentrum und Peripherie« (Wallerstein 1990, S. 102) darstellt. So werden Wallersteins Ausführungen an dieser Stelle wie folgt interpretiert, dass es sich bei Rassismus um die Gegenüberstellung von beispielsweise weißen und schwarzen Menschen handelt und beim Nationalismus um die Gegenüberstellung von Deutschen und Polen (Wallerstein 1990, S. 102-103). Nationalismus und Rassismus bleiben dabei unterschiedliche Konzepte, aber doch haben sie die Funktion der wertenden Differenzierung gemeinsam. Rassismus und Nationalismus erzeugen beide Über- sowie Unterordnung. Anderson und Balibar zeigen zudem wie gerade dem deutschen Nationalismus der »Ethnozentrismus« (Balibar 1990b, S. 63), eine Spielart des Rassismus, vorausgeht. Die »Schaffung einer fiktiven Ethnizität« (Balibar 1990b, S. 63) ist unabdingbar für den »völkischen Mythos« (Holtmann 2018, S. 21) einer Abstammungsgemeinschaft.

Eine weitere Gemeinsamkeit von Nationalismus und Rassismus ist die gewaltsame Reaktion auf ihre vermeintliche Bedrohung. Denn sowohl die Identität als weißer Mensch sowie als deutscher Mensch ist für manche das »einzigste Identifikationskriterium« (Gärtner 2006, S. 30). Gärtner erläutert, dass gerade dieser identitätspolitische Reduktionismus den Kampf zum vermeintlichen Schutz dieses Merkmals umso wahrscheinlicher macht (Gärtner 2006, S. 30). In den gegenwärtigen rechten Bewegungen vermischt sich dieser Kampf um die nationalistische und rassistische Selbstverortung zunehmend. Verfechter der Homogenität kämpfen gleichermaßen für den rassistischen sowie den nationalistischen Homogenitätsanspruch. Ein Deutschland, das ihrer Definition von Deutsch-Sein und Weiß-Sein entspricht. Dabei erzeugen Nationalismus und Rassismus eine »hierarchische Andersartigkeit (gilt) im Außenverhältnis« (Beck 2004, S. 88) sowie eine »Universalismus der Gleichartigkeit im Innenverhältnis« (Beck 2004, S. 88). Im politischen Programm erfolgt eine Homogenisierung des Fremden sowie des Eigenen. Es wird wieder von den politischen Zielen des Deutschen an sich gesprochen (Wildt 2017, S. 26f.). Bei Serloth und Wildt findet sich diese Beobachtung zu rechten Bewegungen bereits wieder (Serloth 1997, S. 87; Wildt 2017, S. S. 26f.). Serloth bezeichnet dies als die »Idee des geistigen Gleichklangs« (Serloth 1997, S. 87) und Wildt schreibt in einer kritischen Reflexion über das intellektuelle Er-

be von Rousseau von einer Imagination der »ungeteilten Einheit des Volkes« (Wildt 2017, S. 26-27). Erneut wird der Nationalismus analog zum Rassismus als eine gegen den Individualismus gerichtete Ideologie erkennbar. Gerade die dem nationalistischen Denken eigene antiplurale Homogenisierung politischer Ansichten verwehrt sich dem Schutz von gesellschaftlichen sowie politischen Minderheiten. Sie operiert vielmehr in der Besserstellung eines bemächtigten und übergeordneten Kollektivs. Nationalismus und Rassismus leugnen die innere Heterogenität kollektiv bestimmter Gruppen. In dieser Hinsicht findet sich zwischen Nationalismus und Rassismus erneut ein verbindendes Element.

Überdies folgt diese Schrift der Annahme, dass sich bei Anhängern nationalistischer Ideologien zugleich stets rassistische Denkmuster finden. Den Rassismus als Antithese zum Nationalismus zu begreifen, wie Arendt dies tut (Arendt 2017, S. 356), ist nicht sinnvoll. Dabei wird die lange Verbundenheit nationalistischer und rassistischer Ideologien unsichtbar gemacht. Historisch sind die Vorbilder demokratischer Nationenbildung mit den Vereinigten Staaten von Amerika und Frankreich zugleich tief verwurzelt gewesen im vernichtenden und mörderischen Rassismus. Denn die moderne Nation besteht zumeist nicht ohne ein ihr zugewiesenes Volk. »Ein solches Kollektiv kommt aber nicht ohne seine ›Anderen‹ im Inneren und im Äußeren aus. Der Begriff ›Volk‹ beschreibt daher ein Ziel, nicht eine Gegebenheit« (Benhabib 2017, S. 85). Dabei operiert der Nationalismus nach Beck »im Innern« (Beck 2004, S. 88) anders als »nach außen« (Beck 2004, S. 88). In Anlehnung an Becks Überlegungen (Beck 2004, S. 88) vollzieht sich im Inneren eine innere Kolonisation in nationalistischer Semantik und im Äußeren eine äußere Kolonisation in rassistischer Semantik. Aufgrund einer wachsenden Gemeinschaft postkolonialer Subjekte in westlichen Nationen verschiebt sich die äußere Kolonisation immer mehr nach innen und damit ersetzen rassistische Semantiken nationalistische. In den Vereinigten Staaten ist dieser Prozess bereits weit fortgeschritten und lange tradiert. In der gegenwärtigen Bundesrepublik ist diese Entwicklung eine Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft. Diesen Prozess sieht Kelly realisiert in der »Kennzeichnung des Deutschseins« als Weiß-Sein (Kelly 2018, S. 112). Da Weiß-Sein bei den Verfechtern der Homogenität oftmals inhärenter Bestandteil deutscher Identität ist, erkennen wir auch hierin eine Manifestation des Rassismus im Nationalismus. So mag es Nationalismen geben die bereits multikulturelle Identitäten zulassen, aber in Deutschland wird mit Bindestrichen und Kritik in der nationalistischen Semantik noch immer unterschieden zwischen weißen

und nicht-weißen Deutschen. Nach Kelly sind »die Begriffe ›Rasse‹ und ›Volk‹ (werden) in der Konstruktion einer deutschen Identität eng aneinander gekoppelt« (Kelly 2018, S. 112).

Beck verweist zugleich darauf, dass diese weiße »Norm« (Beck 2004, S. 83) in prädominant weißen Nationen noch immer unsichtbar gemacht wird (Beck 2004, S. 83). Die Erkenntnis, dass für weite Teile der deutschen Gesellschaft Weiß-Sein noch immer eine Grundvoraussetzung für das Deutsch-Sein darstellt, findet sich als breiter Konsens in der Rassismusforschung wieder, so auch bei Kelly (Kelly 2018, S. 112), Wulf (Wulf 2018) und El-Tayeb (El-Tayeb 2016, S. 23). Dennoch findet sich ebenfalls der Verweis auf die fortwährende Leugnung einer rassistischen Definition des Deutsch-Seins (El-Tayeb 2016, S. 23). Obwohl bisher und weiterhin ein komplexes Verhältnis von Nationalismus und Rassismus gezeichnet wird, so ist diese einfache Beobachtung besonders relevant. Der Nationalismus selbst und nationalistische Akteure negieren im öffentlichen Diskurs wiederholt die rassistischen Logiken ihres Zugehörigkeitsdenkens. Die Norm des Weiß-Seins wird absichtlich verleugnet und unsichtbar gemacht. Es wird sich manchmal sogar auf den Nationalismus zurückgezogen. Die rassistische Definition des Deutschen wird zwar vollzogen, aber wiederholt geleugnet. Mit der Imagination von Deutschen als ein ausschließlich, überzeitlich weißes Kollektiv wird sich der Sichtbarmachung von Rassismus entzogen, da sich stets auf die eine vermeintliche, natürliche, historische, nationalistische Gruppe berufen wird. Es wird Nationalismus gebraucht, um Rassismus zu verdecken. So behaupten manche rechten Bewegungen nicht gegen Muslime oder Schwarze zu sein, sondern für Deutsche, die selbstverständlich als ausschließlich homogen, weiß und christlich imaginiert werden. Der nationalistische Schutz der vermeintlich homogenen Eigengruppe wird als Argument genutzt, um die rassistische Motivation hinter dem Handeln zu verdecken. Doch ermöglicht der Nationalismus den gegenwärtigen Rassismus. Dies ist keine Begleiterscheinung. Denn mit einem Blick in der Vergangenheit zeigt Geulen auf, dass ein »entpolitierte(s), ethnisierte(s) und biologisierte(s) Verständnis dieser Nation« (Geulen 2017, S. 78) rassistische Gewalt erzeugen kann (Geulen 2017, S. 78). Die im *ius sanguinis* verankerte rassistische Definition der deutschen Nation findet im Nationalismus seine Kontinuität bis in die Gegenwart und ermöglicht Rassismus in der Gegenwartsgesellschaft. Ohne deutschen Nationalismus rechter Ausprägung gebe es weniger Rassismus in der Gesellschaft. Ein letzter Nachweis für die Falschheit der These von Arendt. Daher ist die von Karakayali und Mcheril benannte lange Persistenz einer »nationalistische(n)« (Karakayali und

Mecheril 2018, S. 230) Nationenvorstellung zu Ungunsten eines »republikanische(n)« (Karakayali und Mecheril 2018, S. 230) Modells (Karakayali und Mecheril 2018, S. 230) Grundlage für die fehlende Aufarbeitung des deutschen Rassismus. Die in der posthomogenen Gesellschaft vollzogene Abwendung vom nationalistischen zum republikanischen Modell ist damit eine Maßnahme gegen Rassismus. An dieser Stelle ist eine notwendige Unterscheidung zwischen Nationalismen und Rassismen angebracht.

»Zweifelsohne ist der Nationalismus zunächst ebenso wie der Rassismus mit Rassifizierung verbunden – in jeder westlichen Nation existiert ein Korpus von Wissen über die auch keine differenzierende Macht existiert. So spielen sich die Rassifizierungen im Verhältnis zwischen ›Gleichen‹ ab. Tatsächlich haben sie auch einen ganz anderen Inhalt als jene des Rassismus. Deutsche mögen von US-Amerikanern behaupten, sie seien oberflächlich – dass sie jedoch als faul und schmutzig bezeichnet wurden oder werden, davon ist nichts bekannt« (Terkessidis 2018, S. 80-81).

Terkessidis betont die wichtige Gemeinsamkeit der »Rassifizierung« (Terkessidis 2018, S. 80-81) als Bestandteil von Nationalismus und Rassismus (Terkessidis 2018, S. 80-81). Zugleich macht er einen Unterschied in der Qualität der abwertenden Alltagspraxen deutlich. Dies ist einleuchtend an der gegenwärtigen Struktur des »Hasses« (Emcke 2017) in der deutschen Gesellschaft. Obwohl es nationalistische Vorurteile gegenüber Ghana oder Nigeria gibt, so wird der schwarze Geflüchtete in Deutschland zumeist nicht in dieser nationalen Identität gehasst, sondern manchmal kodifiziert als Afrikaner, aber letztlich immer als schwarzer Mensch. Seine national-bestimmte Fremdheit ist nicht Anlass für den Übergriff gegen ihn. Gleichsam verhält es sich im öffentlichen Diskurs mit den Syrern oder den Afghanen, welche keine Referenzpunkte des Hasses darstellen. Es sind kulturalistische Referenzen auf Muslime, die mobilisiert werden. Es scheint sich der Hass auf die Anderen von ehemals starken nationalistischen Referenzen hin zu rassistischen Referenzen verschoben zu haben. Verfechter der Homogenität hassen nicht den nationalistisch bestimmten Anderen, wie einen Italiener oder den Franzosen, sondern die Verfechter der Homogenität im gegenwärtigen Diskurs hassen den biologistisch oder kulturalistisch bestimmten Anderen. Erneut wird hiermit das Argument gestärkt, dass zunehmend der klassische Nationalismus durch Rassismus verdrängt wird oder zumindest immer stärker von Rassismus geprägt ist.

Doch scheint die gerade beschriebene Einflussnahme einer gewissen Dialektik zu unterliegen. Die Stärkung rassistischer Semantiken demobilisiert zugleich den herkömmlichen Nationalismus der Differenzen zwischen weißen Kollektiven erzeugt. Eckert schreibt: »Europäische Nationen grenzen sich in ihrer Erinnerung an den Kolonialismus zwar voneinander ab, entwickeln gegenüber der nichteuropäischen Welt jedoch eine gemeinsame Identität.« (Eckert 2018, S. 160). Diese interessante Überlegung zum Kolonialismus lässt sich an den Rassismus an sich übertragen. So öffnet die sich verstärkende Mobilisation der vorrangigen Bestimmung des Deutsch-Seins und »Europäischseins« (Beck 2014, S. 249; Schirin 2016, S. 37) als christliches Weiß-Sein (Beck 2014, S. 249; Schirin 2016, S. 37) eine neue Inklusion zuvor aus nationalistischen Konzeptionen ausgeschlossenen Gruppen. Die Betonung des Weiß-Seins entkulturalisiert das Deutsch-Sein, als auch die Bedeutung der Abstammungsgemeinschaft. Daher ist der zweite, zeitgleiche Trend der Bedeutungsverlust der Imagination einer Abstammungsgemeinschaft zugunsten einer rassistischen Selbstdefinition. Zentral ist bei rechten Bewegungen die Selbstmarkierung als weiße Christen (Schirin 2016, S. 37).

Die einende und universalistische Interpretation des Nationalismus für die Arendt argumentierte, ist dem Postkolonialismus nicht fremd. Balibar bestätigt ebenfalls die lange Verbundenheit von »Nationalismus und Rassismus« (Balibar 2006, S. 232). Weitergehend scheint er das Argument von Arendt in Teilen zu unterstützen (Balibar 2006, S. 232). Denn er macht gleichsam den Rassismus verantwortlich für die Mobilisierung eines negativen Ausschlussprozesses, dem der Nationalismus ohne den Rassismus nicht in sich zu tragen scheint (Balibar 2006, S. 232). Der Rassismus »nimmt« (Balibar 2006, S. 232) »dem Nationalismus seine Universalität« (Balibar 2006, S. 232) oder macht einen »latenten anti-universalistischen Bestandteil« (Balibar 2006, S. 232) sichtbar (Balibar 2006, S. 232). Für Balibar ist folglich ein universalistischer Nationalismus denkbar, doch wird dieser vom Rassismus im Nationalismus blockiert (Balibar 2006, S. 232). Nach den bisherigen Argumenten ist die zweite Möglichkeit überzeugender. Mithilfe einer rassismuskritischen Analyse wird sichtbar, weshalb der Nationalismus beispielsweise in Deutschland keinen inklusiven Charakter aufweist (Balibar 2006, S. 232). Doch sollte diese Beziehung noch komplexer gezeichnet werden. Denn für Benhabib ist die Idee der »Volkssouveränität« (Benhabib 2016, S. 165) stets eine Vorstellung »des gleichen Werts der Freiheit für alle« (Balibar 2006, S. 232) inhärent. Die demokratischen Nationen pflegten zumindest einen, zwar nicht auf alle anzuwenden, aber dennoch vorhandenen, Mythos eines Gleichheitsversprechens.

»Nationale Staatsbürgerschaft ist ein rechtlicher und sozialer Status, die wie immer auch geschichtlich formierte, kollektive Identitäten mit dem Rechtsanspruch auf Sozialleistungen und ökonomische Vorteile sowie Privilegien politischer Mitgliedschaft verbindet.« (Benhabib 2016, S. 160)

So scheint es im demokratischen Nationalismus einen egalitären Moment zu geben. Gerade gegen diesen egalitären Moment wirkte immer wieder der Rassismus, indem er die Anderen von ihrem Recht auf Gleichheit ausschloss. Doch darf hierbei nicht vergessen vernachlässigt werden, dass auch der Nationalismus außerhalb des Rassismus liegende Grenzen zog und gewalt-sam reproduzierte. Denn die Kopplung der »universellen Menschenrechte« (Meints-Stender 2018, S. 64) an die Staatsbürgerschaft ermöglichte über die nationale Grenzziehung zugleich die Entrechtung anderer (Meints-Stender 2018, S. 64). Erneut ist auf dieser Ebene die nationalistische Ordnung das Instrument zur Durchsetzung von Entrechtungen. Wenn man dem Argument von Arendt folgen möchte, dann scheint es dennoch nicht einleuchtend, dass eine so weitgehende potenzielle Instrumentalisierung der Nation nicht der Nation selbst angelastet werden kann. Denn es erinnert an die Absurdität des Arguments, dass nicht Waffen Menschen töten, sondern Menschen andere Menschen töten. In diesem Sinne sei die Nation nicht verantwortlich, sondern diejenigen, die sie missbrauchen. Eine postkoloniale Theorie, die stets versucht sich historisch zu informieren, kann eine Abstrahierung der Nation jenseits ihrer historischen Wirkungskraft schwer nachvollziehen und sie dann im Raum der Theorie freisprechen. Denn in Deutschland bleibt es das Instrument des Nationalismus unter dem sich rechte Bewegungen versammeln und »Homogenisierungsdruck« (Backes 2018, S. 113-114) erzeugen. Es ist das Instrument des Nationalismus, der die rechten Bewegung eint und Gemeinschaften schafft die rassistisch in unsere Gesellschaft wirken. Zudem wird im Namen des Schutzes von nationalistischen Kategorien wie Nation, Vaterland und Volk die Entrechtung postkolonialer Subjekte fortgesetzt. Der Rassismus der Gegenwart scheint sich entscheidend durch und wegen des Nationalismus zu äußern. Dennoch bleibt es Rassismus, der sich äußert.

Geulen arbeitet heraus, dass der Nationalismus sich historisch im Rahmen der »kolonialen Expansionspolitik« (Geulen 2017, S. 83) verstärkte (Geulen 2017, S. 83). Die Verstärkung des Nationalismus durch kolonialistische Interventionen scheint kein neues Phänomen zu sein. Das rassistische Projekt der Ablehnung von Geflüchteten, Muslimen und Schwarzen gab dem nationalistischen Projekt in Deutschland mit dem Ende der Homogenität erneut eine

Aufgabe der Kolonisation, aber diesmal eine innere Kolonisation. Vor allem vermittelt durch kulturalistische Diskurse rund um »culture, including religion« (Kosnick 2019, S. 174). Die historische, missbräuchliche Einbindung des Christentums in das Projekt des Kolonialismus ist hinlänglich bekannt. Daher wird auch die vermeintliche christliche Identität zur Dethematisierung von Rassismus genutzt. Bekanntermaßen ist es die Kultur, aber insbesondere die religiöse Tradition, die von einigen rechten Bewegungen geschützt werden will.

In diesem Abschnitt konnte gezeigt werden, dass es eine durchdringende Verbundenheit von Nationalismus und Rassismus insbesondere in Deutschland gibt. Dabei verfolgen die Verfechter der Homogenität ein »utopisches Gesellschaftsideal der reinen Abstammungsgesellschaft« (Poutrus 2019, S. 197) und verbinden in der Gegenwart Nationalismus sowie Rassismus zur Abwehr einer posthomogenen Gesellschaft. Für die Beschreibung dieser Reaktion ist der Begriff einer Abwehr für die Rassismuskritik geradezu zentral. Denn in der Gegenwart wird der Nationalismus vor allem wieder als eine »Abwehrideologie« (Bohleber 1992, S. 695) sichtbar. In der Mitte der Gesellschaft mobilisiert sich eine »Abwehr von Migrationsbewegungen« (Scheer 2016, S. 69) und Deutschland erlebt eine »(...) negative Dynamik der Abwehr und Entrechtung von Menschen auf der Flucht (...)« (Poutrus 2019, S. 197). Diese Abwehr manifestiert sich nicht nur auf der Ebene von »Migrationsregimen« (Zinflou 2016, S. 62), sondern auch als »Abwehrreaktion« (Foroutan et al. 2018b, S. 14) auf die gleichberechtigte Teilhabe von den Anderen (Foroutan et al. 2018b, S. 14). Die Abwehr seitens der Verfechter der Homogenität die tief in Nationalismus und Rassismus verwurzelt ist, ist zu systematisch und institutionell verankert (Poutrus 2019, S. 197) als, dass sie einen unpolitischen Charakter aufweist. Dies möchte die Schrift als nächstes untersuchen. Am Ende dieses Kapitels steht ein in der postkolonialen Theorie üblicher Einwand gegenüber der hier sehr kritischen Verhandlung des Nationalismus:

»Es ist durch nichts gerechtfertigt, den Nationalismus der Herrschenden und den Nationalismus der Beherrschten, den Nationalismus der Befreiung und den Nationalismus der Eroberung einfach gleichzusetzen« (Balibar 1990c, S. 59).

5 Aufbruch des politischen Rassismus

Die Schrift arbeitete über die letzten Abschnitte darauf hin Rassismus beim Verständnis und der Bewertung von rechten Bewegungen eine neue Bedeutung zuzuweisen. Rassismus ist, so wird nun abschließend argumentiert, der bestimmende Faktor der Mobilisierung rechter Bewegungen gerade in Deutschland. Der Aufstieg des Rechten ist eine Konsequenz des Rassismus. Die Verfechter der Homogenität praktizieren einen politischen Rassismus. Dieser Rassismus ist nicht neu, aber er hat in der posthomogenen Gesellschaft eine neue Struktur und Bedeutung gefunden. Wie früher kehrt der Rassismus als bestimmende politische Programmatik in der rechten Bewegung zurück. Dabei wird der Rassismus oftmals verkannt oder ihm eine unzureichende Rolle beigemessen. Der sinnvolle Anschluss an das vorherige Kapitel setzt dabei die »völkische Ideologie« (Holtmann 2018, S. 69; Kumitz 2005, S. 136) als eine Ideologie, die sowohl in Beziehung gesetzt wird zur rassistischen (Backes 2018, S. 115) als auch zur nationalistischen (Czolleck 2018, S. 16) Ideologie.

5.1 Der erwartbare Aufstieg des Nationalismus

Dieser Abschnitt möchte folgende Thesen näher begründen und erläutern. Der Aufstieg des Nationalismus in der Gegenwart war erwartbar. Allerdings war der Aufstieg des Nationalismus nicht erwartbar, weil es eine normale oder sogar logische Reaktion auf die Zuwanderung postkolonialer Subjekte darstellt. Vielmehr ist der Aufstieg des Nationalismus erwartbar aufgrund der Kontinuität von Rassismus in westlichen Gesellschaften. Die postkoloniale Migration hat den Rassismus in Europa weder geschaffen noch erfunden, sondern der vorhandene Rassismus reagiert lediglich auf das Ende der Homogenität. Nun folgt die ausführlichere Begründung dieser Thesen.

Zunächst gilt es die These zu entkräften, dass der Rassismus keine Ursache sei, sondern eine Folge. In seiner Schrift »Lob der Nation« (Bröning 2019) argumentiert Bröning, dass der Aufstieg des Rechten eine Konsequenz des Handelns der politischen Linken sei (Bröning 2019, S. 102). Im Rahmen fortschreitender rechtlicher, sozialer sowie kultureller Liberalisierung seien »kommunitaristische nationale Identitätsangebote« (Bröning 2019, S. 102) zunehmend verdrängt worden (Bröning 2019, S. 102). Nach Bröning sei der rechte Aufstieg vor allem Konsequenz linkspolitischer Handlungsfehler (Bröning 2019). Bröning schließt sich damit Erklärungsansätzen an, die Minderheiten- und Gleichberechtigungspolitik die Schuld am aufsteigenden Rassismus geben. Doch entstand der Rassismus in Europa und Deutschland nicht als Reaktion auf das Fremde, sondern zur bemächtigenden »Kontrolle« (Arndt 2017, S. 23) des Fremden (Arndt 2017, S. 23). Rassismus in Deutschland ist weit älter und tiefer verwurzelt als die aktuellen Migrationsbewegungen. Bereits im Jahre 1991 schrieb Hoffmann, dass die Bedrohung des »Volksbegriff(s)« (Hoffmann 1991, S. 202) aufgrund postkolonialer Migration in Europa diskriminierendes Handeln mobilisiert (Hoffmann 1991, S. 202). Zu Zeiten der weitaus geringeren Präsenz postkolonialer Subjekte vor dreißig Jahren waren für Wissenschaftler bereits die rassistischen Impulse bemerkbar. Die rassistischen Reaktionen auf das Andere in Deutschland sind damit weder ein neues noch ein überraschendes Phänomen. Zudem ist das Argument von Bröning nicht mehr überzeugend. Viele Jahre vor der Liberalisierungspolitik in den 1990er Jahren und Jahre vor der Zäsur des Staatsbürgerschaftsrechts im Jahr 2000 beschreibt rassismuskritische Forschung bereits umfassend die rassistischen Reaktionen auf die Anderen. Der Rassismus ist nicht Konsequenz, sondern Ursache des rechten Aufstiegs. So schreibt Bohleber bereits im Jahre 1992: »Außerdem kommen fremdenfeindliche Vorurteile und Stereotypen (sic!) wieder an die gesellschaftliche Oberfläche, die untergründig immer vorhanden waren« (Bohleber 1992, S. 690). Bohleber stärkt damit das Argument einer Kontinuität des rassistischen Denkens unabhängig einer Liberalisierungspolitik. Nach Mudde und Rovira Kaltwasser ist der rechtspopulistische Aufstieg »kein speziell deutsches Phänomen« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 15). Diese These lässt sich angesichts von Balibars Theorie des »universellen Rassismus« (Balibar 1990a) keinesfalls negieren. Da Rassismus in allen Teilen des Westens eine politische Realität darstellt, begünstigt der Rassismus in allen Teilen des Westens den rechten Aufstieg gleichermaßen. Es scheint nicht entscheidend zu sein, ob es die Lega in Italien, der Trumpismus in den Vereinigten Staaten von Amerika oder die rechte Regierung in

Polen ist. Überall dort begünstigt und paart sich der Nationalismus mit dem Rassismus und fördert einen rechten Aufstieg. Daher ist auch dies um in den Worten von Mudde und Rovira Kaltwasser zu bleiben, »kein speziell deutsches Phänomen« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 15).

Überzeugender als die These einer Rückkehr des Nationalismus und Rassismus ist die Annahme von Westle, dass es einen »Bedeutungsrückgang(s) des Ethnischen und des Nationalen« (Westle 1999, S. 13) in der oftmals beschriebenen Form nicht gab (Westle 1999, S. 13). Daher meint diese Schrift mit der Rückkehr ein Widererstarren und mit der Reaktion keinesfalls eine begründende Kausalität. Verfechter der Homogenität handeln rassistisch und werden nicht durch die posthomogene Gesellschaft rassistisch. Die erneute Sichtbarmachung eines schon »immer vorhandenen« (Bohleber 1992, S. 690) Nationalismus und Rassismus steht damit stark in Verbindung mit ihrer erneuten »Normalisierung« (Czollek 2018, S. 42). Nach Koppetsch »(...) sollte deutlich geworden sein, dass islamfeindliche und autoritäre Einstellungen, auf die sich der Rechtspopulismus wesentlich stützt, breitere Bevölkerungsschichten erfasst haben« (Koppetsch 2017, S. 208). Die rechte Bewegung der Gegenwart hat den Rassismus keinesfalls erfunden, sondern stützt sich auf den bereits in der Gesellschaft vorhandenen Rassismus und Nationalismus (Heitmeyer et al. 2020). Dieser Rassismus, so weisen wiederholte Studien vom Forschungsteam um Heitmeyer, die in der hier referenzierten Schrift »Rechte Bedrohungsallianzen« (Heitmeyer et al. 2020) nochmal neu interpretiert werden, in den letzten zwei Jahrzehnten nach, ist bereits weit vor der umfangreichen postkolonialen Migration im 2015 messbar und nachweisbar (Heitmeyer et al. 2020). Daher sollte folgende These der Komplexität entsprechen: Die rechte Bewegung reagiert rassistisch aus ihrem bereits vorhandenen Rassismus heraus.

Habermas schreibt im Jahr 1998 bereits von einem Mehr an »ethnozentrische(n) Reaktion(en) der einheimischen Bevölkerung gegen alles Fremde – Haß und Gewalt gegen Ausländer, Andersgläubige und Andersfarbige, aber auch gegen Randgruppen und Behinderte und, wieder einmal, gegen Juden« (Habermas 1998, S. 808). Der Rassismus der Gegenwart und der rechte Aufstieg ist erwartbar, da er von vielen Wissenschaftlern bereits früh beschrieben und als problematische Entwicklung markiert wurde. Aufgrund dieser langen Kontinuität des Rassismus ist die These von Hirschmann zu unterstützen, dass eine baldige Demobilisierung der gegenwärtigen rechten Bewegungen nicht zu erwarten ist (Hirschmann 2017, S. 61). Da nach Koppetsch führende Rechte sich wesentlich auf »islamfeindliche und autoritäre Einstel-

lungen« (Koppetsch 2017, S. 208) stützen, wird eine Demobilisierung von liberalen Politiken sie nicht verhindern, sondern begünstigen. Rassismus kann nicht durch einen Abbau von Gleichheits- und Freiheitspolitik bekämpft werden.

Zusammenfassend wird keinesfalls der von Bauman bestätigte Zusammenhang von rechtem Aufstieg und Migration (Bauman 2017, S. 18) geleugnet, sondern dieses Verhältnis lediglich in einen anderen Erklärungsansatz eingebettet. Es entstanden keine rassistischen Haltungen, weil es Migration gab, sondern angesichts der politischen Verhandlung von Migration wurden die rassistischen Haltungen sichtbar und wirkmächtig (El-Tayeb 2016, S. 15). Es ist keinesfalls eine Reaktion auf die vermeintlich unbekannteren Anderen, da es schon seit langer Zeit schwarzes oder muslimisches Leben in Deutschland gab (El-Tayeb 2016, S. 15).

»Das historisch tradierte Selbstverständnis Deutschlands als Abstammungsgemeinschaft und die damit zusammenhängenden Homogenitätsvorstellungen und Feindbildkonstruktionen wirken fort und prägen die öffentliche Debatte, die politische Kultur sowie die individuellen Einstellungen und Meinungen. Debatten wie die über ›deutsche Leitkultur‹ und ›Nationalstolz‹, ›Ghettoisierung‹ und ›Parallelgesellschaften‹, die von etablierten Politiker(inne)n initiiert und forciert werden, befördern rassistische und nationalistische Einstellungen und Meinungen bzw. bestärken jene, die solche Einstellungen verinnerlicht haben. Solche Debatten errichten Barrieren gegenüber dem geforderten Selbstverständnis Deutschlands als Einwanderungsgesellschaft. Sie rücken Themen der Rechten in die Mitte der Gesellschaft und fungieren somit als Steilvorlage für die extreme Rechte« (Hentges und Reißlandt 2001, S. 190).

Bereits im Jahr 2001 beschrieben Hentges und Reißlandt die schleichende Normalisierung rechter Diskurse (Hentges und Reißlandt 2001, S. 190) und verorteten die Kontinuität der »Homogenitätsvorstellungen und Feindbildkonstruktionen« noch ein wenig weiter in der Vergangenheit. Die Ergebnisse der Fortsetzung der von Hentges und Reißlandt beschriebenen Diskurse sehen wir in der Gegenwart und sie wurden in ihrer Reichweite durch das Ende der Homogenität deutlich verstärkt. So ist nach Vorländer et al. (Vorländer et al. 2017) eingetreten, was die rassismuskritische Forschung lange befürchtete. Nach Vorländer et al. knüpfen die aktuellen, rechten Bewegungen »an Einstellungsmuster eines ›ethnokulturellen Zentrismus‹ an, die sich durch starke nationalistische und fremdenfeindliche Orientierungen auszeichnen«

(Vorländer et al. 2017, S. 154f.). Die rechte Bewegung, die sich auch aus »gut (aus)gebildeten Teilen der Mittelschicht« (Vorländer et al. 2017, S. 154-155) rekrutiert (Vorländer et al. 2017, S. 154-155), hat die von Hentges und Reißlandt beschriebene Gefahr Wirklichkeit werden lassen. Rassistische Haltungen und Meinungen sind auch in Teilen der deutschen Mittelschicht normal und vor allem sagbar geworden (Wildt 2017, S. 118). Es kam zu einem erwartbaren Aufstieg des Nationalismus. Es kam zu einem erwartbaren Aufstieg des Rassismus.

5.2 Völkische Ideologie zwischen Rassismus und Nationalismus

In manchen Teilen der tradierten Wissenschaft hat der »Volksbegriff« (Hoffmann 1991, S. 201) noch immer eine gewisse Unschuld und unterliegt einer unkritischen Verwendung. Wohingegen die rassismuskritische und postkoloniale Wissenschaft vor allem auf die ausgrenzende Natur des »Volksbegriffs« (Hoffmann 1991, S. 201) blickt. Gerade die völkische Ideologie, die sowohl mit dem Rassismus und Nationalismus verbunden ist, offenbart die Gefahren des Volksbegriffs. Hoffmann verweist darauf, dass der »Volksbegriff« die ihm vorausseilenden »Interessen und Machtverhältnisse« (Hoffmann 1991, S. 201) unsichtbar macht (Hoffmann 1991, S. 201). Wie bereits im Abschnitt zur ethnokratischen Selbstdefinition des deutschen Volkes beschrieben, inszeniert sich der »Volksbegriff« als »unverrückbare Naturtatsache(n)«, obwohl seinen »Grenzziehung(en)« (Hoffmann 1991, S. 201) eine gewaltvolle Struktur zugrunde liegt (Hoffmann 1991, S. 201). Das Volk ist als solches nicht da, sondern wird als solches produziert (El-Tayeb 2016, S. 144). Die innere Homogenität wird »imaginiert« (El-Tayeb 2016, S. 144) und aus diesem Grunde wird von Balibar die nationalstaatliche »Gemeinschaft« (Balibar 1990a, S. 118) als »fiktive Ethnizität« (Balibar 1990a, S. 118) benannt. Dennoch möchten diese kommenden Abschnitte nicht nur auf die Definition des Volkes eingehen, sondern vor allem die völkische Ideologie aus rassismuskritischer Perspektive untersuchen und dabei die Leitlinien völkischer Politik explizit machen. Offensichtlich liegt der völkischen Politik eine Feindschaft gegenüber der Migration zu Grunde und sie sieht die zunehmende Vielfalt »(...) als die primäre Ursache für gesellschaftliche Konflikte« (Koppetsch 2017, S. 222). Nichtsdestotrotz wird diese Offensichtlichkeit bei wissenschaftlichen Analysen gar nicht untersucht oder wird zu einer Randnotiz bei der Analyse rechter Bewegungen, wie Schröder an seiner Untersuchung der Alternativen

für Deutschland sichtbar machte (Schröder 2018). Der Rassismus wird als eine Begleiterscheinung eigentlicher Interessen verstanden und nicht als zentrales Interesse der rechten Bewegung. Der letzte Abschnitt dieser Schrift widmet sich einer Entgegnung dieser Marginalisierung des vorhandenen Rassismus. Diese Theorie beschäftigt, ebenso wie Emcke, »(...) die Strategien der Konstruktion der ›rechten‹ Nation, Kultur, Gemeinschaft – und der ›un-echten‹ Anderen, die abgewertet oder angegriffen werden dürfen« (Emcke 2017, S. 113).

Keinesfalls sind Homogenitätsideale auf rechte Bewegungen beschränkt. In der Demokratieforschung oder bei den Migrationsethikern findet sich das Ideal einer homogenen Demokratie ebenfalls (Bröning 2019; Miller 2017). Bröning sieht bei einer »Überwindung nationaler Identität« (Bröning 2019, S. 28) die Möglichkeit einer abbauenden Solidarität innerhalb einer Gesellschaft gegeben (Bröning 2019, S. 28). Hiermit kodiert Bröning lediglich die Vorbedingung der nationalistischen Homogenität für eine soziale Ordnung in neuen Worten. Homogenität wird zur Vorbedingung für eine gelingende, soziale Ordnung. Damit begünstigt Bröning die fortschreitende Kulturalisierung der Debatte um gesellschaftliche Solidarität (Malik 2018, S. 25), wie wir dies auch in der rechten Bewegung wiederfinden. Ein zweiter Bereich, der keinesfalls auf die rechten Bewegungen begrenzt ist, sind die Thesen des Selbstbestimmungsrechts und des Vorrechts aufgrund langer Anwesenheit, die in der rassistischen Gegenwarts politik entscheidend sind. In seiner Schrift »Fremde in unserer Mitte« (Miller 2017) wiederholt Miller die vertragstheoretische These eines Vorrechts durch lange Anwesenheit (Miller 2017b, S. 85). Miller stellt die Annahme auf, »dass es einem Volk Anrechte auf ein Land verleiht, wenn es über einen hinreichend langen Zeitraum hinweg auf diesem Land ansässig gewesen ist und es verändert hat« (Miller 2017b, S. 85). Hinter dieser These steckt die Vorstellung, ein bestimmter Ort dieser Welt stehe einem Kollektiv vorrangig aufgrund seiner vergangenen Investitionen und langer Anwesenheit zu. Im rassistischen Denken rechter Bewegungen wird diese These auf den materiellen Wohlstand, die Sozialsysteme und andere kollektive Errungenschaften erweitert (Hirschmann 2017, S. 148), oftmals auch auf das kulturelle Erbe einer Nation. Dabei wird zugleich der Beitrag der Anderen vergessen und eine nicht vorhandene Geschlossenheit nationaler Ordnungen vollzogen. Beispielsweise werden die historischen und gegenwärtigen Ausbeutungsprozesse der Anderen zur Reproduktion des europäischen und deutschen Reichtums bestritten und somit die »Interdependenz« (Hall 2012, S. 216) der (post-)kolonialen Kontinuität verleugnet. Es wird trotz der

jahrzehntelangen Arbeit von Millionen von zumeist ausländischen Gastarbeitern das deutsche Wirtschafts- und Sozialsystem als das Ergebnis der Arbeit von völkisch-bestimmten Deutschen imaginiert und zugleich die Einbettung der deutschen Wirtschaft in globalisierte Handelssysteme, zumeist zu Gunsten westlicher Nationen, negiert. Damit wird diese theoretische These, die in der Migrationsethik nicht unüblich ist, im völkischen Denken sowie im politischen Handeln maßlos erweitert. Vor allem in der Sozialpolitik ist diese These das unterliegende Paradigma eines Vorwurfs der sogenannten »Einwanderung in die Sozialsysteme«. In gleicher Weise verfährt die Suggestion weiße Deutsche seien arm, weil geflüchteten Menschen vom Sozialstaat geholfen wird. Im zweiten Beispiel wird erneut auf die von Bröning angenommene Vorstellung einer nationalistisch bestimmten Solidarität referenziert. Das völkische Denken der rechten Bewegung arbeitet immer wieder rassistische Grenzziehungen beim Zugang zu kollektiv erwirtschafteten Gütern heraus. Dabei geht es den rechten Bewegungen keinesfalls um eine individualistische Zumessung von Ansprüchen wie einer Rentnerin, die sich finanziell am Sozialsystem beteiligte gegenüber einem kürzlich Zugewanderten, der hierzu noch nicht die Chance hatte, sondern im Mittelpunkt steht eine kollektive Grenzziehung. Die rechten Bewegungen empfinden gleichsam Hass gegenüber einem Ausländer, der nach jahrzehntelanger Einzahlung in die Sozialsystem nun in Arbeitslosigkeit fällt oder wollen sogar Rentenzahlungen nationalistisch ungleichverteilen. Die rechte Bewegung versucht die Ausweitung des Vorrechts aufgrund langer Anwesenheit auf alle Lebensbereiche durchzusetzen und bemühen sich damit um eine moderne Form der inneren Kolonisation.

Wie wird die »Grenze« (Wildt 2017, S. 145) zwischen »Volk« (Wildt 2017, S. 145) und »Nicht-Volk« (Wildt 2017, S. 145) gezogen? Rechte Bewegungen eignen sich dabei keinesfalls die weitgehend demotisch geöffnete Definition des Volkes an, die aktuell im Grundgesetz verfasst ist, sondern setzen das Volk mit der Nation gleich (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 33). Bereits Francis verwies darauf, dass diese Begriffe alltäglich als »Synonyme gebraucht« (Francis 1965, S. 60) werden (Francis 1965, S. 60). Im deutschen Fall handelt es sich um eine tiefere Verbindung. Nach Kunitz findet sich im Terminus »Nationalstaat« (Kunitz 2005, S. 128) eine geradezu zirkuläre Verbundenheit von unter anderem »Volk« und »Nation« wieder (Kunitz 2005, S. 128). Bei den Verfechtern der Homogenität setzt eine überzeitliche Blutsgemeinschaft sowohl die Grenze von Nation als auch Volk (Wildt 2017, S. 10). Es sind damit diejenigen Etablierten gemeint, die dem weißen und christlichen Ideal

entsprechen. Wenn nun die Öffnungsbewegung des Volkes nach dem Ende der Homogenität und in linkspolitischen Milieus mitgedacht wird, kommt es zu einem wachsenden Widerspruch der Definitionen von Volk und Deutsch-Sein. Dieses umkämpfte Verhältnis mobilisiert zugleich eine Verunsicherung.

»Und die Menschen in Deutschland scheinen in einer immerwährenden Angst um ihre nationale Identität zu leben, eine Angst, die zu der Überwertigkeit des Nationalbewußtseins sicher das Ihrige beiträgt.« (Adorno 2019, S. 22)

Die Theorie bleibt bei der Annahme, dass der aus dem »völkischen Nationalismus« (Perinelli 2019, S. 84) begründete Hass aufs Fremde eine konsistentere Erklärung liefert als eine Angstreaktion. Dennoch ist die unbegründete Sorge oder Angst um den Verlust der eigenen Identität ein treibender Faktor im gegenwärtigen Rassismus. Bereits Adorno beschrieb in diesem Zitat eine ausgeprägte »Angst um die nationale Identität« (Adorno 2019, S. 22) und benannte ihre Konsequenz. In der Gegenwart wird die Anwesenheit nicht-weißer Menschen sowie ihre Teilhabe am Deutsch-Sein aufgrund rassistischer Vorstellungen des Deutsch-Seins und der Vorstellung, die Anwesenheit nicht-weißer Menschen stelle einen Bruch einer funktionierenden Normalität dar (Yildiz 2018, S. 22), zur wahrgenommenen Bedrohung der individuellen Imagination des Deutsch-Seins sowie Deutschlands als homogenes Volk und Nation.

Rechte Bewegungen nutzen den Rekurs auf das Volk, um eine übergeordnete rassistische Ideologie zum Ausdruck zu bringen. Das Reden im Namen, fürs oder über das Volk in der rechten Bewegung fußt nicht wie Mudde und Rovira Kaltwasser argumentieren auf einem weitgehend unbestimmten Begriff des Volkes (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 25-30). Es ist keinesfalls ein funktionales Element im Rahmen einer »dünnen Ideologie« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 25) des Populismus, bei der es zur Herstellung des Antagonismus von »das anständige Volk« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 25) und »die korrupte Elite« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 25) gebraucht wird. Bei der Lektüre von Mudde und Rovira Kaltwasser scheint der Rekurs auf das Volk, obwohl sie umfassend auf die verschiedenen Formen der Definition des Volkes eingehen (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 30-33), im Populismus stets unbestimmt zu bleiben (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 33). Sie schreiben, »die Grenzen einer solchen Nation festzulegen, ist jedoch alle andere als einfach« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 33). Mit diesem Versuch einer Definition von Populismus jenseits nationaler, po-

litischer oder inhaltlicher Grenzziehungen tragen sie zu einer Maskierung des Rassismus in rechtspopulistischen Bewegungen bei. Das Volk ist in den rechtspopulistischen Bewegungen Deutschlands, sowie in der rechten Bewegung an sich, sehr eindeutig definiert und klar begrenzt. Durch völkische, kulturalistische und in ihrer Gesamtheit rassistische Grenzziehungen gibt es im rechten Denken eine klare Vorstellung von Volk und Nicht-Volk (Hirschmann 2017; El-Tayeb 2016; Wildt 2017). Für rechte Bewegungen ist das Volk weiß und nicht schwarz, christlich und nicht muslimisch, heterosexuell und nicht homosexuell (Wildt 2017, S. 114-115), einfach verortet und nie doppelt verortet sowie weder feministisch noch grün. Die Verteidigung des Volkes ist kein Instrument zur Mobilisierung gegen Eliten, sondern die Wiederherstellung von Eindeutigkeit und Homogenität ist Ziel politischen Handelns. Es wird dabei nicht nur Politik für das Volk gemacht, sondern das Volk selbst wird zum politischen Gegenstand. Dabei ist die Verdrängung ihrer postkolonialen Elemente, ob schwarz sowie muslimisch oder Geflüchteter sowie Romanji, ein zentrales Ziel der politischen Arbeit. Daher richtet sich das politische Handeln stets auf die Politisierung der aufgezählten Antagonismen. Selbstverständlich positioniert sich die Politik der Rechtspopulisten auch, wie Mudde und Rovira Kaltwasser beschreiben, gegen die »Elite« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 33-38). Die Politik der Rechtspopulisten richtet sich im »im Namen des ›Volkes‹, des ›Ethnos‹« (Erdheim 1992, S. 730) gegen postkoloniale, »subalterne Subjekte« (Ha 2016a, S. 115). Die bewusste Unterdrückung und Marginalisierung der »subalterne(n) Stimme(n) des Volkes« (Bhabha 2011, S. 236) sind in der Vergangenheit sowohl im Umgang mit bekannten Minorisierten deutlich geworden und manifestieren sich wohl am stärksten bei der fortwährenden Positionierung des Volkes gegen Geflüchtete. Spivak definiert die Subalterne wie folgt:

»Die Subalterne kann nicht ›sprechen‹, das meint also, dass sogar dann, wenn die Subalterne eine Anstrengung bis zum Tode unternimmt, um zu sprechen, dass sie sogar dann nicht fähig ist, sich Gehör zu verschaffen – und Sprechen und Hören machen den Sprechakt erst vollständig. Das war es, was ich sagen wollte, und es waren Seelenqualen, die mir diesen Punkt vorgebracht haben« (Spivak 2011, S. 127).

Denn obwohl Geflüchtete angesichts ihrer prekären Lage in deutschen Flüchtlingsheimen versuchten sich ihr Leben zu nehmen, und bekanntermaßen Geflüchtete noch immer an den europäischen Außengrenzen sterben, werden sie im politischen Diskurs nicht angehört. Für Geflüchtete sprechen im po-

litischen Diskurs stets Vertreter. Weiterhin stellen Personen, so wie dies bei manchen Geflüchteten der Fall ist, die keine Staatsbürgerschaftsrechte, kein Recht auf Arbeit, kein Freizügigkeitsrecht sowie nur eingeschränkte soziale Teilhabe erleben, den idealtypischen Subalternen da. Subaltern können als die Antithese von Eliten verstanden werden. Die rechte, damit auch die rechts-populistische Bewegung richtet das Volk ebenfalls gegen diese Gruppen aus. Es wir das Volk gegen postkoloniale, subalterne Subjekte in Stellung gebracht und damit nicht nach oben, sondern gegen Menschen, die vulgärsprachlich unten stehen. Ein rassismuskritischer Blick auf den Volksbegriff der rechten Bewegung macht einen Widerspruch zur Populismustheorie von Mudde und Kaltwasser deutlich. Ausgangspunkt ist erneut die Unterschätzung der völkischen und somit rassistischen Dimension im Rechtspopulismus.

5.3 Rassistische Souveränität und exklusive Demokratie

Nun zu einem weiteren Punkt, der das völkische Denken und seine Politik ausmacht. Für Francis ist eine »Funktion des Volksbegriffs« (Francis 1965, S. 41), das »Gemeinsame(s) gegenüber (dem) Fremden hervorzuheben« (Francis 1965, S. 41). Eine solche Überhöhung des Volksbegriffs und eine ins Innere gerichtete Homogenisierung ermöglichen zugleich eine Dethematisierung anderer politischer Differenzen (Müller 1995, S. 72). Mit der Zuspitzung aller politischen Fragen auf das Volk als »Kollektivsubjekt« (Wildt 2017, S. 26) verschwinden andere Individualinteressen und es ist möglich, Themen wie die Verteilungsfrage von der politischen Agenda zu nehmen. Damit wird der rassistische Fokus genutzt, um andere politische Fragestellungen unsichtbar zu machen. Ergänzt wird diese These um die Beobachtungen Balibars. Für Balibar ist die »rassistische Denkweise« (Balibar 2006, S. 239-240) »(...) zugleich eine Interpretationsweise der sozialen Welt (...)« (Balibar 2006, S. 239f.). Da rechte Bewegungen aus und mit dem Rassismus in die Welt blicken, sind sie schlichtweg nicht in der Lage alle politischen Probleme zu erkennen und Lösungen zu entwerfen, die erfolgsversprechender, aber unvereinbar mit einem rassistischen Weltbild wären. Die »rassistischen Ideologien« (Kymlicka 2014, S. 127) behindern sie am ungefilterten Zugang zur Welt. Eine Ideologie, die dazu verleitet alle politischen Fragen in nationalistische und zugleich rassistische Semantiken zu kleiden, verschiebt die subjektiv wahrgenommene Realität. Die rassistischen Haltungen erzeugen eine erhöhte Sichtbarkeit vermeintlich plausibler Begründungen für rassistischen Haltungen.

Bedeutsam für das völkische Denken ist die zweite bei den Migrationsethikern stark verbreitete Idee der Selbstbestimmung. Die Idee der Selbstbestimmung kommt in zwei zentralen Weisen, jedoch stets an die Frage von Rassismus gekoppelt wieder. Zum einen in Form der Selbstbestimmung, die bei den Migrationsethikern verhandelt wird. Im sogenannten »Recht auf Ausschluss« (Cassee 2016, S. 32-33) wird in der Migrationsethik ohne Betrachtung praktischer Gewaltprozesse für das Recht auf »kollektive Selbstbestimmung« (Cassee 2016, S. 32-33) argumentiert (Cassee 2016, S. 32-33). Aufgrund des Rechts sich selbst zu definieren, darf Migration untersagt werden (Cassee 2016, S. 32-33). Ein solche Auslegung des Rechts auf Selbstbestimmung ist in der rechten Bewegung eine dominante Reaktion auf die posthomogene Gesellschaft. Die Verfechter der Homogenität berufen sich auf das Recht ihre Nachbarschaft, ihre Gesellschaft und zuletzt natürlich ihr Volk selbst auswählen zu dürfen. Gerade aus einer postkolonialen Perspektive, die auf Jahrhunderte gewaltvoller, weißer Migration in alle Teile der Welt blickt, ist die Mobilisierung des Selbstbestimmungsrechts in der Gegenwart seitens weißer Nationen gegenüber postkolonialen Subjekten von einer gewissen Bigotterie geprägt. Denn gleichsam stehen die rechten Bewegungen als rassistische Bewegungen in einer Tradition der Rechtfertigung von weißer Migration gegen das Selbstbestimmungsrecht postkolonialer Kollektive. Die zweite Form der völkischen Politisierung des Selbstbestimmungsrechts in der Gegenwart ist die Souveränitätsreferenz. Für die rechten Bewegungen steht die »Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung nationaler Souveränität« (Hirschmann 2017, S. 148) im Mittelpunkt (Hirschmann 2017, S. 148). Nach Hirschmann äußert sich diese »Souveränitätsreferenz« (...) im ethnischen (>homogenen Volkskörper<), im sozialen (Leistungen zuerst oder nur für das eigene Volk<) als auch im wirtschaftlichen Bereich (nationale Lösungen statt Internationalisierung)« (Hirschmann 2017, S. 148).

Rechte Bewegungen wagen den Versuch das demokratische Konzept der Souveränität in ihrem Sinne erneut umzudeuten (Wildt 2017, S. 38-58). Damit begründen sie keine neue Form der Demokratie, sondern suchen nach der Rückkehr in die unheilvolle Tradition exklusiver Demokratien, die identitätspolitisch verhaftet nur für »weiße Männer« (Arndt 2017, S. 120) galt (Arndt 2017, S. 120; Wildt 2017, S. 15). Zur Romantisierung der Demokratiegeschichte in der Gegenwart gehört oftmals die verklärende nachträgliche Inklusion des Anderen in die demokratischen Ordnungen. Doch gilt es mit dem Blick auf die politische Programmatik der rechten Bewegungen die Definition der Demokratie zu differenzieren und zu erweitern. Wie bereits beschrieben, for-

dern rechte Bewegungen zur Rückkehr zu der am längsten tradierten Form der westlichen Demokratie und zugleich zur Souveränität auf: einer exklusiven Demokratie für weiße, christliche Männer. Im Falle der rechten Bewegung in Deutschland eine Demokratie gelenkt von einem Volk als Souverän, dass sich identitätspolitisch bezieht auf weiße, christliche Heterosexuelle (Wildt 2017, S. 114-115). Zumeist findet sich in der Politik selbst eine ausgeprägte patriarchale und maskuline Referenz (Wildt 2017, S. 114-115), aber der von Rechten imaginierte »Volkskörper« (Hirschmann 2017, S. 148) inkludiert weiße, christliche, heterosexuelle Frauen als zumeist passives Subjekt. Zugleich wird hier und im weiteren Verlauf dieses Abschnitts sichtbar, dass aus Sicht der postkolonialen Theorie die wirkmächtigste und gewaltvollste Form der Identitätspolitik im Westen, diejenige westlicher, weißer, christlicher Männer war. Im Rahmen einer vergleichbaren Problematisierung schreibt Kimmel, dass »weiße(n) Männer vom größten Affirmative-Action-Programm der Weltgeschichte« (Kimmel 2016, S. 24) profitieren (Kimmel 2016, S. 24). Mit diesem Bildnis versucht Kimmel die Einschreibung struktureller Privilegien im Interesse einer identitätspolitisch definierten Gruppe im Westen zu verdeutlichen (Kimmel 2016, S. 24). Nach Kimmel seien die »Spielregeln auf der ganzen Welt« (Kimmel 2016, S. 24) zugunsten weißer Männer manipuliert worden (Kimmel 2016, S. 24). Die Analogie ist überzeugend, wenn man auf die historischen Gegebenheiten westlicher Nationen blickt, in denen über lange Zeiträume nur weiße Männer wählen, studieren, arbeiten und im größeren Maßstab Besitz kumulieren durften. In den rechtspopulistischen Parteien kehrt diese völkische »Identitätspolitik« (Hirschmann 2017, S. 148) als ihr »konstitutives Merkmal« (Hirschmann 2017, S. 148) zurück, so schreibt Hirschmann. In (post-)kolonialen Systemen kodierten sie ihr Privileg über Jahrhunderte in alle Teilbereiche der Gesellschaft, ob Wirtschaft, Bildung, Kultur oder Politik (Emcke 2017, S. 120). Im kolonialen Empire des Vereinigten Königreich, in den von »Verdrängung« (El-Tayeb 2016, S. 15) geprägten Kolonien Südamerikas, der Karibik oder Australiens sowie Neuseelands, in der rassistischen Tradition der Vereinigten Staaten von Amerika und auch in den Siedlungskolonien in Afrika wie beispielsweise in Südafrika galt eine identitätspolitische Norm des weißen, christlichen Mannes. In all diesen demokratischen Ordnungen galt über weite Strecken aufgrund rassistischer Ausschlüsse: »Das Volk war eine Minderheit.« (Wildt 2017, S. 32). Der Ausgangspunkt dieser identitätspolitischen, kolonialen Unternehmungen ist stets Europa gewesen, in dem diese Exklusionspraktiken in verschiedener Form gepflegt wurden. In der Gegenwart bemüht sich die rechte Bewegung schlichtweg um die Rück-

kehr zu dieser tradierten Form der Demokratie. Ein Beispiel für erste Erfolge im politischen Streben nach der Aufrechterhaltung des weißen Volkskörpers werden in der europäischen »Grenzpolitik« (Römhild 2018, S. 72f.) sichtbar, so schreibt Römhild (Römhild 2018, S. 72f.). In der gegen postkoloniale Subjekte gerichteten europäischen »Grenzpolitik« (Römhild 2018, S. 72f.) sieht Römhild die Wiederrichtung eines »identitätspolitischen Raum(es)« (Römhild 2018, S. 72f.) vollzogen (Römhild 2018, S. 72f.).

Mudde und Rovira Kaltwasser versuchen sich an einer Unterscheidung von inklusiven und exklusiven Demokratien. Für sie ist »zwischen Demokratie und liberaler Demokratie« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 125) zu unterscheiden (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 125).

»Der Hauptunterschied zwischen Demokratie und liberaler Demokratie liegt darin, dass mit Letzterer ein politisches Herrschaftssystem gemeint ist, in dem nicht nur Volkssouveränität und Mehrheitsprinzip geachtet, sondern auch unabhängige Institutionen geschaffen werden, die auf die Wahrung der Grundrechte spezialisiert sind, etwa Meinungsfreiheit und Minderheitenschutz« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 125).

Aus postkolonialer Perspektive ist diese Einteilung unzureichend und zu undifferenziert. So gelten viele westliche Nationen als liberale Demokratien trotz ihrer langen Tradition der Entrechtung von Minderheiten, auch mittels ihrer Gerichtsbarkeiten. Emcke schreibt diese Kritik soweit fort, dass sie zu Bedenken gibt »nie galten wirklich alle Menschen als Freie und Gleiche« (Emcke 2017, S. 120). Dieser Bewertung stimmt Benhabib ebenfalls zu, da »noch nie (sind) alle Bewohner eines Territoriums zugleich auch im Besitz uneingeschränkter Bürgerrechte (sind)« (Benhabib 2017, S. 31). Die Tradition der Exklusion von Minderheiten und auch die weiterhin vorhandene Existenz von Ungleichheit scheint in der Demokratie theoretisch überwunden, aber sie ist in den westlichen Demokratien noch immer praktisch vorhanden gewesen. Viele Minderheiten mussten sich die Teilhabe an ihren »Bürgerrechten« (Benhabib 2017, S. 53) erst erstreiten, da sie zuvor über Jahrhunderte keinen Zugang dazu hatten (Benhabib 2017, S. 53). Besonders in den Kolonien galt »keinerlei Gewaltenteilung« (Kerner 2012, S. 24f.) und »gesetzgeberische, richterliche und exekutive Befugnisse« (Kerner 2012, S. 24f.) liefen an einer zentralen Stelle zusammen (Kerner 2012, S. 24f.). Überdies war »institutionalisierte(r) Rassismus« (Kerner 2012, S. 24f.) Bestandteil des alltäglichen Verwaltungshandelns (Kerner 2012, S. 24-25). Dies galt auch für Kolonien demokratischer Nationen. Am Beispiel Frankreichs ist sichtbar, dass dieser

Ausschluss auch in »republikanischen« Ordnungen nach klaren biopolitischen Trennlinien, wie Religion, Geschlecht oder Ethnizität, vollzogen wurde (Ehrmann 2012, S. 118f.). In (post-)kolonialen Herrschaftssystemen machten (post-)koloniale Subjekte die alltägliche Erfahrung in einer autoritären Unterdrückung zu leben, die in eine formalrechtliche, liberale Demokratie eingebettet war. Dies gilt nicht nur für die Siedlungskolonien außerhalb des Westens, sondern gleichsam für die Vereinigten Staaten von Amerika oder auch Deutschland. In einer Demokratie zu leben, ohne Chancen auf den Zugang zu Bürgerrechten aufgrund eines rassistisch definierten Abstammungsprinzips stellt, im historischen Vergleich zwar nur in limitierter Form, diesen Umstand einer Entrechtung in einem demokratischen System dar. Daher finden rechte Bewegungen mehr historische Vorbilder als Gegenbeispiele für ihren Wunsch nach einem völkischen Souverän, der im Mittelpunkt einer exkludierenden Demokratie steht. Die Verfechter der Homogenität suchen damit den Rückgang zum demokratischen System, wie es bis vor wenigen Jahrzehnten noch Normalität war. Es wäre eine überaus interessante Aufgabe diesen sehr schnellen Wandel ihrer moralischen Bewertung in vielen Teilen der Gesellschaft zu untersuchen. Vor wenigen Jahrzehnten galt das Abstammungsprinzip zur Limitierung des demos noch als mehrheitsfähig.

Daher folgt aus der rassismuskritischen Analyse eine nüchterne Erkenntnis. Aus einer historisch informierten und postkolonialen Perspektive bedeutete »Demokratie (...) keineswegs die Gleichberechtigung aller« (Fücks 2017, S. 50). Fücks arbeitet in seiner Schrift »Freiheit verteidigen« (Fücks 2017) heraus, wie in der Demokratie die Exklusion von Gruppen eine historische Gegebenheit darstellt und bisher kein Problem mit der Demokratiezuschreibung brachte (Fücks 2017, S. 50). An dieser Stelle erkennen wir erneut, wie im ersten inhaltlichen Kapitel ausgeführt, die Relevanz der Identität des Denkenden. Es ist schwer möglich für eine Frau oder einen schwarzen Menschen den tradierten, romantisierten Blick auf die Ideengeschichte zu vollziehen, da die Entrechtung der eigenen, kollektiven Identität dort so ausgeprägt war. Der postkoloniale Theoretiker Mbembe vertieft die Ernüchterung und schreibt:

»In fact, liberal democracy and racism are fully compatible. At the same time, historically, liberal democracy has always needed a constitutive Other for its legitimation, an Other who is and is not at the same time part of the polis« (Mbembe 2019, S. 162).

Mbembe löst damit mit einem Blick in die Geschichtsschreibung, Ideengeschichte, aber auch der Betrachtung kolonialer Kontinuität in der Gegen-

wart den Antagonismus von Rassismus und liberaler Demokratie schlichtweg auf. Wenn wir Mbembe in seiner weiteren Ausführung zum konstitutiven Anderen in der liberalen Demokratie folgen, dann wünscht sich die rechte Bewegung schlichtweg den Prozess des normalisierten Funktionierens der westlichen Demokratien zurück. Mit Blick auf die Geschichtsschreibung wäre diese These von Mbembe ohne Relativierung zu übernehmen. Diese Schrift ist allerdings nicht so grundsätzlich in der Kritik wie Mbembe. Die Schrift sieht, wenn auch nur im Geiste der liberalen Demokratie, ähnlich wie Mudde und Rovira Kaltwasser das Streben nach dem »Minderheitenschutz« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 125) in der liberalen Demokratie veranlagt. Die Ordnungen der liberalen Demokratie könnten das Idealbild einer inklusiven Demokratie verwirklichen. An dieser Stelle soll ein weiteres Argument von Mbembe verwendet werden, um dies anhand der aktuellen Entwicklungen rund um rassistische Gewalt nachzuweisen. Nach Mbembe pflegen »democratic societies« (Mbembe 2019, S. 16) den Mythos, »pacified societies« (Mbembe 2019, S. 16) zu sein (Mbembe 2019, S. 16). Beim selbstreflexiven Blick demokratischer Gesellschaften, beschreiben sie sich als Orte, an denen ein Ende oder zumindest eine Einhegung von Gewalt vollzogen sei (Mbembe 2019, S. 16). Dies solle sie, so Mbembe weiter, von anderen Gesellschaftsordnungen abgrenzen. Doch trifft diese Selbstbeschreibung auf die Kontinuität rassistischer Gewalt in Form von Terroranschlägen, Übergriffen und Polizeigewalt. In Deutschland ist hierbei an den Terroranschlag in Hanau, unzählige brennende Flüchtlingsheime und rassistische Chatgruppen in der Polizei zu denken. Daher ist die analog zur These von Mbembe verlaufende These von El-Tayeb an dieser Stelle von Belang. Nach El-Tayeb kann »Rassistischer Terror und Demokratie (...) gleichzeitig existieren«. Für (post-)koloniale Subjekte ist eine entrechtende, staatliche Gewalt noch immer eine erfahrbare Realität im Westen. Dabei ist an die Aussetzung des Menschenrechts auf Asyl an europäischen Außengrenzen oder an die die virulente Polizeigewalt in den Vereinigten Staaten von Amerika zu denken. El-Tayeb spitzt diese These noch zu, indem sie schreibt, dass »Demokratie noch nie ohne Rassismus existiert(e)« (El-Tayeb 2016, S. 223). Aus Blickwinkel der Rassismusforschung waren westliche Gesellschaften, auch Deutschland, zu keinem Zeitpunkt seit Begründung ihrer Demokratie rassistisfreie Gesellschaften. Nun kommt es allerdings in der Gesellschaft, aufgrund dieses pazifistischen Mythos, zu wirkmächtigen gesellschaftspolitischen Reaktionen auf diese visuell erlebbare Gewalt in Form von verschiedenen gesellschaftlichen Interventionen, wie Protesten, Strukturgründungen und in Deutschland zu der Einrichtung von Ar-

beitsgruppen zu Rassismus auf der Ebene des Bundeskabinetts. Es soll an dieser Stelle nicht die Nachhaltigkeit dieser Reaktionen bewertet werden, sondern die Reaktion auf einen liberal-demokratischen Impuls der Gesellschaft zurückgeführt werden. In liberalen Demokratien gibt es ebenfalls eine lange Tradition des »Widerstands« (Kuhn 2015, S. 13) gegen (post-)koloniale Unterdrückungspraktiken. Nichtsdestotrotz bleibt es für eine postkoloniale Analyse des Demokratie- und Souveränitätsbegriffs der rechten Bewegung entscheidend, einen aufklärenden Blick auf die »Gewaltgeschichte« (Därmann 2020) des Westens zu werfen (Därmann 2020) und dabei die historische sowie gegenwärtige »brutality of democracies« (Mbembe 2019, S. 16f.) nicht zu vernachlässigen (Mbembe 2019, S. 16f.). Denn die Gewaltlosigkeit demokratischer Gesellschaften lässt sich gerade auf der in dieser Schrift beobachteten Ebene einer Gewalt gegen Minderheiten glaubhaft machen (Mbembe 2019, S. 16f.).

In der posthomogenen Gesellschaft kommt es zu einer neuen Sichtbarkeit und Kritik postkolonialer Gewalt und Ausschlüsse aus sowohl Volk als auch Demokratie werden zunehmend stärker problematisiert. Mit der wachsenden Repräsentation von Minoritäten in gesellschaftspolitisch, einflussreichen Positionen erlebt die bundesdeutsche Aufmerksamkeit eine neue Sichtbarkeit der »subalterne(n) Stimme des Volkes« (Bhabha 2011, S. 236) in Form von »Minoritätendiskursen« (Bhabha 2011, S. 236). Diese subalternen Stimmen sorgen für eine Häufung und Verdichtung der im letzten Absatz beschriebenen liberal-demokratischen Reaktionen. Die hierdurch generierte Aufmerksamkeitsverschiebung im politischen Raum zu den politischen Anliegen der Anderen ist ein zentraler Bezugspunkt rechter Politik. Mit einer Anklage gegenüber einer vermeintlichen »progressiven Identitätspolitik« (Bröning 2019, S. 102) versuchen rechte Bewegungen die tradierte, völkische Norm einer Politik ausschließlich für in der Norm stehende Körper zurückzugewinnen. Die rassistischen Haltungen der Rechten werden politisch, wenn sie in Parlamenten, Verwaltungen und in der Zivilgesellschaft gegen die gleichberechtigte Verhandlung und Bearbeitung der Anliegen minorisierter Subjekte ankämpfen.

Auf einer weiteren Ebene versuchen rechte Bewegungen der politischen Teilhabe von postkolonialen Subjekten feindlich zu begegnen. Nach Abizadeh wird in der »Ideologie der Staatssouveränität die Staatsbürgerschaft als eine Voraussetzung für politische Mitspracherechte und politische Teilhabe dargestellt« (Abizadeh 2017, S. 100). Abizadeh macht sichtbar, dass die Bezugnahme und Aufwertung des Souveräns in der Demokratie eine weltanschauliche Interpretation der Demokratie selbst symbolisiert. Rechte Bewegungen

wollen einer in der Demokratietheorie (Abizadeh 2017, S. 100) und in radikaldemokratischen Strömungen wiederzufindenden Ausweitung berechtigter Akteure im politischen Raum entgegentreten. Sie wollen eine Politik für »Menschen im Lande« zugunsten einer »Politik für das Volk« programmatisch ablösen. Mit dem fortlaufenden Rekurs auf die sogenannte »Politik für das Volk« möchte die rechte Bewegung der Demokratisierung staatlicher Wirksamkeit entgegentreten. Im Rahmen der kritischen Distanzierung einer Politik im Interesse von Geflüchteten und MigrantInnen wird die Souveränitätsreferenz von Rechten bemüht. Das politische Ziel ist die Unterbrechung, Blockierung oder Reduktion von Politik im Interesse derer, die nicht der völkischen Norm der Homogenitätsverfechter entsprechen. Erneut wird hieran sichtbar, dass die fortwährende Bezugnahme auf ein homogenes Volk kein funktionales, sondern ein konstituierendes Element der rechten Bewegung in der Gegenwart darstellt. Dabei soll besonders häufig in einen imaginierten Verteilungskampf zwischen postkolonialen Subjekten und der weißen Mehrheitsbevölkerung interveniert werden. Zusammenfassen lässt sich die politische Zielsetzung als eine Prozessabkehr von einer Politik für alle und zurück zu einer Politik für die vergangene Homogenität.

Eine langsame Öffnungsbewegung gegenüber postkolonialen und rassistuskritischen Einlassungen ist erkennbar, aber doch scheint die Rassistuskritik noch nicht ihren Weg in den Mainstream gefunden zu haben. Ein Beispiel hierfür sind die Überlegungen von Helmut Willke in seiner Schrift »Komplexe Freiheit« (Willke 2019). Er bringt rassistuskritische Erkenntnisse in seine Schrift ein, indem er die gesellschaftliche Bedeutung der Ausbeutung von »Ausländern« (Willke 2019, S. 127) und die Einflüsse des Kolonialismus auf »Frankreich oder England« (Willke 2019, S. 130) sowie der »Gastarbeiter« (Willke 2019, S. 130) auf Deutschland sichtbar macht (Willke 2019, S. 130). Nichtsdestotrotz romantisiert er den Umgang mit postkolonialen Subjekten im Westen nachträglich, da, so Willke, die »Politik der Demokratien (war insgesamt) von Aufnahmebereitschaft und Toleranz geprägt« (Willke 2019, S. 131) gewesen sei (Willke 2019, S. 131). Weiterhin schreibt er, dass es den »populistischen und nationalistischen Bewegungen (...) im Kern gar nicht um Islam oder Migration geht« (Willke 2019, S. 131). Einerseits steht die Schrift »Komplexe Freiheit« (Willke 2019) sinnbildlich für den Sensibilisierungsprozess gegenüber rassistuskritischen Perspektiven, andererseits wird die bereits kritisierte These der ausschließlich funktionalen Bedeutung von Rassismus für die rechte Bewegung wiederholt und somit verfestigt.

Rechte Bewegungen streben eine Aufwertung eines homogenisierten Souveräns an, um die politische Agenda im Interesse ihrer identitätspolitischen Maximen zu bewirken. Dabei wollen sie das »Demos« (Lepsius 1990, S. 249) mit dem »Ethnos« (Lepsius 1990, S. 249) gleichsetzen, was zwangsläufig zu Praktiken der rassistischen Marginalisierung führt (Lepsius 1990, S. 249). Daher ist der selbstermächtigende Ausruf »Wir sind das Volk« (Wildt 2017, S. 40) nach Wildt der Hinweis auf das Potential der grundsätzlichen Neuordnung politischer Verhältnisse (Wildt 2017, S. 40). Diesen Prozess der Entrechtung von Minderheiten verdecken die rechten Bewegungen mit der Suggestion, lediglich eine Demokratisierung politischer Verhältnisse erreichen zu wollen (Mouffe 2019, S. 35). Es wird suggeriert, dass die gegenüber »Eliten« (Hirschmann 2017, S. 67; Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 25) abhandene Mitsprache des Volkes gesichert werden soll (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 25; Mouffe 2019, S. 35; Wildt 2017, S. 97-98). In der Populismusforschung wird ein zutreffendes, allerdings unzureichendes Feindbild der Eliten seitens der rechten Bewegung gezeichnet. Die Populismusforschung beschreibt zutreffend, dass die Eliten von der rechten Bewegung als »korrupt« (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 25) und als »das Volk verrätend(er)« (Vorländer et al. 2017, S. 154-155) dargestellt werden. Diese Beschreibungen finden sich ebenfalls in der Rassismuskritik wieder, wie bei Foroutan (Foroutan 2019, S. 160). Allerdings erweitert Foroutan die Elitenbeschreibung entscheidend, denn erst hier wird deutlich, dass der vermeintliche Volksverrat weitgehend nicht auf der Ebene von finanz- oder umweltpolitischen Entscheidungen verortet wird. Der zugeschriebene Verrat wird zumeist auf der Ebene von sozial-, rechts- und migrationspolitischen Entscheidungen in rassistischen Termini verhandelt. Die wichtigste Anklage gegen die Regierung scheint der Umgang mit der Migration, der posthomogenen Gesellschaft und vor allem der zugeschriebenen Grenzöffnung im Jahr 2015 zu sein.

»Die genannten Angriffspunkte stehen alle sinnbildlich für Pluralität, werden jedoch vom Migrationsthema als übergeordnetem Narrativ gerahmt: Auch die EU symbolisiert Pluralität, steht sie doch für einen pluralen Raum, der die Ausweitung der Grenzen der Nation bedeutet; die als ›Gutmenschen‹ und ›Volksverräter‹ angegriffenen und diffamierten ›Eliten‹ sind vor allem pluralitätsoffene Akteur*innen, die als Kosmopoliten und ›vaterlandslose Gesellen‹ geschmäht werden, weil sie eine internationalistische Perspektive einnehmen und vertreten. Nach derselben Manier werden Migrant*innen, Muslime sowie sexuelle Minderheiten als national, religiös

und identitär amorphe Stellvertreter der Heterogenität gesehen, welche etablierte kategoriale Grenzen pluralisieren und damit Diversitätsstress und Mehrdeutigkeit erzeugen« (Foroutan 2019, S. 160).

Insofern die Zusammenstellung an Zuschreibungen gegenüber der Elite seitens Foroutan ein gutes Abbild der Wirklichkeit darstellt, scheint die für den Populismus zentrale Elitenfeindschaft (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 33-39; Wildt 2017, S. 97-98) in der rechten Bewegung in besonderem Maße durch Zuschreibungen mit Rassismusbezug geprägt zu sein. Im wissenschaftlichen Diskurs wird immer häufiger den »Kosmopoliten« (Benhabib 2017, S. 127) eine Schuld für die gesellschaftlichen Konfliktlinien beziehungsweise das gesellschaftliche Klima zugewiesen, die einen rechten Aufstieg begünstigen (Benhabib 2017, S. 127; Koppetsch 2017, S. 212). Dabei wird vernachlässigt, dass wie Beck richtig skizziert, Kosmopoliten eine lange Tradition als Feindbild im rechten Denken haben (Beck 2004, S. 9). Weiterhin wird im politischen Diskurs manchmal eine Veränderung oder Zurückdrängung des Kosmopolitischen zur Demobilisierung des gesellschaftlichen Konflikts gefordert. Allerdings symbolisiert das postkoloniale Subjekt stets den Kosmopolitismus in seinem Sein (Beck 2004, S. 159). Die Ablehnung des Internationalen oder des Kosmopoliten ist stets eine kodifizierte Form, die sich im rechten Denken nicht gegen den Top-Manager oder den internationalen Musikstar richtet, sondern gegen die migrantisierten, postkolonialen Subjekte. Der Verfechter der Homogenität will nach der Zurückdrängung des Kosmopolitismus nicht die ausländische Autamarke in seiner Straße, die Möglichkeit einer Australienreise oder den vielreisenden Nachbarn verdrängt sehen, sondern eine sichtbare Abwesenheit postkolonialer Körper erkennen.

In aller Kürze sollen die erarbeiteten Thesen aus diesem Abschnitt nochmals in die Gegenwartsanalyse übertragen werden. Bereits Adorno verwies auf die Strategie des Nationalismus das Bild eines diskriminierten Deutschen zu erzeugen (Adorno 2019, S. 48). Diese Strategie verfolgt die rechte Bewegung in der Gegenwart nachhaltig. Dabei zeichnen rechte Bewegungen den Geflüchteten oder postkolonialen Subjekte als durch die Eliten bevorzugte (Koppetsch 2017, S. 225). Die rechte Bewegung verfolgt zwei zentrale Ziele bei der Souveränitätsreferenz. Erstens der Versuch zu einer in der Demokratie tradierten exklusiven Definition des Volkes zurückzukehren und alle Versuche einer inklusiven Öffnung abzuwehren. Zentrales Feindbild sind dabei postkolonialen Subjekte und ihre politischen Rechte, insbesondere das Asylrecht, das Staatsbürgerschaftsrechts, das Doppelstaatsbürgerschafts-

recht oder die noch immer prekäre Gleichberechtigung in den sozialen Sicherungssystemen. Es findet sich zugleich eine Feindschaft gegenüber der Förderung postkolonialer Subjekte im Ausland sowie ein ausschließlicher, wirtschaftspolitischer Fokus auf Deutschland (Hirschmann 2017, S. 39). Dies mündet in einer Ablehnung von entwicklungspolitischen Maßnahmen. Zur Konkretisierung ein kurzer Verweis auf Walzer: »Alle Nationalstaaten sind bestrebt, eine bestimmte Art von Menschen zu reproduzieren: norwegische, französische, holländische und so weiter« (Walzer 2017a, S. 95). Die rechte Bewegung versucht mit dem Fokus auf diese Rechtsbereiche eine Politik mit dem Gegenstand Volk zu praktizieren, damit wieder wie vor dem Ende der Homogenität die in ihrem Sinne richtigen Deutschen produziert werden. Hierzu vollziehen sie in ihrer alltäglichen Politik eine Abkehr des für Benhabib üblichen Kriteriums nationaler »Zugehörigkeit« (Benhabib 2017, S. 13), die die »Staatsbürgerschaft« (Benhabib 2017, S. 13) ist (Benhabib 2017, S. 13). Die von Benhabib beschriebene Auflösung des »institutionalisierte(n) Konzept(s) des Staatsbürgers« (Benhabib 2017, S. 13) wird in der rechten Bewegung zielgerichtet praktiziert, damit schwarze Deutsche oder Deutsche muslimischen Glaubens aus dem Volkskörper ausgeschlossen werden können. Diese werden als »Passdeutsche« (Mutlu 2016, S. 117) diffamiert. Zweitens ist die Rückkehr zu einer identitätspolitischen Engführung des politischen Auftrags staatlicher Organe und die Herstellung eines ausschließlichen Fokus auf ihre identitätspolitische Adressatengruppe ein bedeutsames Anliegen. Dabei sind neben den zuvor beschriebenen Eliten vor allem rassifizierte und kulturalisierte Gruppen das Gegenüber in der rechten Imagination eines »Freund-Feind-Verhältnis(es)« (Holtmann 2018, S. 10). Es ist bezeichnend für die rassismuskritische Leerstelle der Populismusforschung, dass nicht aktiver benannt wird, dass die postkolonialen Subjekte Feindbilder rechter Bewegungen sind. Es wird davon geschrieben, dass die Rechtspopulisten gegen Migration, für Homogenität und gegen den Islam sind. Anders als bei der Elitenfeindschaft wird außerhalb der rassismuskritischen Forschung dennoch nicht explizit gemacht, dass die Rechtspopulisten gegen Schwarze, gegen Muslime, gegen Geflüchtete und gegen Roma sowie Sinti sind. Es wird viel über das Völkische und vereinzelt über den Rassismus gesprochen, aber die Konsequenzen für die postkolonialen Subjekte bleiben, ebenso wie ihre Sichtweise auf den Populismus, in der Populismusforschung weitgehend unerklärt. Die Anderen werden wie bei Hirschmann oder Koppetsch vorrangig in ihrem von rechten Bewegungen empfundenen Bedrohungspotential sichtbar gemacht (Hirschmann 2017, S. 40; Koppetsch 2017, S. 212).

Dieser Abschnitt hat die exkludierende Tradition der Demokratie sichtbar gemacht. Hierdurch ist es möglich einen besseren Blick auf die politische Natur des Rassismus in der rechten Bewegung zu erhalten. Weiterhin versuchte der Abschnitt aus rassistischer Perspektive Leerstellen der Populismusforschung über rechte Bewegungen zu füllen. Deutlich wird, dass die Bedeutung der völkischen und rassistischen Ideologie in der rechten Bewegung noch nicht ausreichende Berücksichtigung im wissenschaftlichen sowie öffentlichen Diskurs erhält.

6 Der Schluss – Erneuerung des politischen Rassismus

Die Schrift hat die Notwendigkeit einer postkolonialen und rassismuskritischen Analyse der Gegenwart aus einer politiktheoretischen Perspektive zum Gegenstand. Dazu war es zunächst nötig die noch unzureichende methodische Verknüpfung des tradierten Kanons mit postkolonialen sowie rassismuskritischen Wissensbeständen zu vertiefen. Im Anschluss arbeitete die Schrift detailliert heraus, wie sich das Ende der Homogenität in der deutschen Gesellschaft entwickelte und eine posthomogene Gesellschaftsordnung etablierte. Die bereits begonnene Beschreibung der Konsequenzen einer posthomogenen Gesellschaftsordnung wurde nun fortgeführt. Besondere Beachtung fand der Raum zwischen homogener Vergangenheit und einer multikulturellen Vision Deutschlands. Hierbei wurden die Verfechter der Homogenität als zentrale Gefahrenstelle für postkoloniale Subjekte und die »offene Gesellschaft« (Fücks 2017, S. 91) deutlich. Diese Gefahr und die ursächliche Motivation rechter Bewegungen in der Gegenwart galt es zu beleuchten. Im Rahmen einer rassismuskritischen Analyse der unterliegenden nationalistischen und völkischen Ideologie mit einer starken gegenwartsdiagnostischen Referenz wurde eine unzureichende rassismuskritische Perspektivierung als Leerstelle sichtbar. Daher folgte die Herausarbeitung der Verknüpfung von »Rassismus (...) und Nationalismus« (Miles 2018, S. 117). In diesem Rahmen wurde zunehmend der rassistische Fokus gegenwärtiger, rechter Bewegung in Deutschland sichtbar. Daher wird nun zur Erweiterung des Verständnisses der rechten Bewegung ihr politischer Rassismus genau beschrieben und in Augenschein genommen. Dabei ist besonders zu beachten, dass die rechte Bewegung sich als Phänomen und in ihren politischen Thesen längst vom »rechten Rand« (Decker 2019, S. 131) bis tief in die Mitte der Gesellschaft vorgearbeitet hat (Vorländer et al. 2017, S. 142). Die nun folgende Erweiterung der bisherigen rassismuskritischen Analyse stellt den Schluss aus und für diese

Theorie der endenden Homogenität dar. Es ist das Angebot an die tradierte Wissenschaftspraxis einen notwendigen rassismuskritischen Blick auf die gesellschaftliche Entwicklung zu werfen und den Rassismus als gesellschaftlichen Einflussfaktor zu benennen.

6.1 Rassismus als führende Motivation

Wie bereits herausgearbeitet besteht eine große Verbundenheit von Nationalismus und Rassismus. Bielefeld identifiziert daher schlichtweg die »nationalistischen Rassisten« (Bielefeld 2011) als gesellschaftliche Akteure (Bielefeld 2011, S. 41ff.). Dabei bezieht er sich auf den Kern der »radikalen Rechten« (Bielefeld 2011, S. 41), die in der heutigen rechten Bewegung Schlüsselpositionen bekleiden. Im Jahre 2011 ist er noch davon überzeugt, dass sich auf diesem Wege nachhaltig »keine stabilen (Wähler-)Gruppen überzeugen« (Bielefeld 2011, S. 51) lassen (Bielefeld 2011, S. 51). Diese Schrift kommt in der Gegenwart zu einer neuen Erkenntnis. Denn den zuvor fehlenden »Anschluss« (Bielefeld 2011, S. 51), haben sie nun in der rechten Bewegung gefunden. Dabei ist an der bedeutendsten rechten Partei in Deutschland erkennbar, dass die rechte Bewegung nicht trotz, sondern wegen ihrer rassistischen Haltungen sowie Inhalte Unterstützung erfährt (Schröder 2018, S. 18). Daher stellt Schröder nach seiner empirischen Analyse fest, »AfD-Unterstützer sind nicht abgehängt, sondern ausländerfeindlich« (Schröder 2018). Damit stellt sich Schröder gegen dominierende ökonomische Erklärungstheorien des rechten Aufstiegs (Schröder 2018, S. 2ff.) und bewertet die Bedeutung von Rassismus als verbindender Faktor der rechten Bewegung neu. In der bisher erfolgten Herleitung ist sichtbar geworden, dass in der völkischen Ideologie der Politik im Interesse eines homogenen Volkes Rassismus eine notwendige politische Praxis darstellt. Insbesondere bei der Politik, die sich der Komposition des Volkskörpers selbst zuwendet. Daher finden sich die bereits beschriebenen Motivationen einer Migrationsabwehr gerade von kulturalisierten und rassifizierten Anderen als Leitmotiv der rechten Wähler in der Analyse von Schröder wieder (Schröder 2018, S. 18). Der Rassismus stellt, entgegen der Annahme von Willke (Willke 2019, S. 131), ein einendes Motiv der rechten Bewegung dar (Schmitz 2016, S. 81). Das Volk ist im Rechtspopulismus keine funktionale Referenz, wie dies Mudde und Rovira Kaltwasser herausarbeiten (Mudde und Rovira Kaltwasser 2019, S. 25-33), sondern nimmt in der völkischen Ideologie eine zentrale, klar definierte Funktion ein. Das bei den Verfechtern

der Homogenität rassistisch definierte Volk soll die gesamte Aufmerksamkeit der politischen Öffentlichkeit erhalten und damit zugleich die postkolonialen Subjekte ihrer politischen Teilhabe berauben.

Deshalb ist der derzeitige Prozess der öffentlichen Anerkennung von Rassismus als ein Problem in Deutschland von entscheidender Bedeutung. Denn damit wird eine lange Tradition der Verleugnung von Rassismus in der Nachkriegsgesellschaft sukzessive aufgebrochen (Arndt 2015, S. 37). »Das hängt eng damit zusammen, dass Rassismus zumeist auf den Nationalsozialismus und eine sich bewusst in dessen Traditionen stellenden Rechtsextremismus reduziert wird« (Arndt 2015, S. 37). Eine rassismuskritische Analyse aus der Wissenschaft kann ihren Beitrag dazu leisten. Hierzu bedarf es allerdings des Eingeständnisses, dass die rechten Bewegungen mit ihrem völkischen Verständnis des Souveräns keine antidemokratische Vision umzusetzen suchen. Wie Mbembe und El-Tayeb ausführten, gibt es eine lange Tradition der Unterdrückung innerhalb von Demokratien (El-Tayeb 2016, S. 223; Mbembe 2019, S. 162). Vielmehr suchen sie den Rückweg aus der posthomogenen Gesellschaft in die homogene Gesellschaftsordnung (Emcke 2017, S. 135), in der ausschließlich eine ethnokratische »Abstammungsgemeinschaft« (Hentges und Reißlandt 2001, S. 190) das Volk stellt. Der bei der rechten Bewegung ausgeprägte Wunsch nach einer vertieften Demokratisierung (Wildt 2017, S. 104) wird aus diesem Grund »in einem fremdenfeindlichen Vokabular artikuliert« (Mouffe 2019, S. 76). Neben der Sozialpolitik (Hirschmann 2017, S. 148; Scheer 2016, S. 68), Migrations- und Einwanderungspolitik, Ablehnung des »Kosmopolitismus« (Benhabib 2017, S. 115), Wirtschaftspolitik (Hirschmann 2017, S. 148; Scheer 2016, S. 68), dem »Freund-Feind-Verhältnis« (Holtmann 2018, S. 10) des Anti-Elitismus (Foroutan 2019, S. 160), ist nun ebenfalls in der Politik vermeintlicher Demokratisierung seitens rechter Bewegungen ein rassistisches Motiv erkennbar. Der Rassismus zieht sich als führende Motivation durch die Programmatik rechter Bewegungen, insbesondere der sogenannten Neuen Rechten.

6.2 Rassismus verleugnen

Zwei wichtige Gründe für die Kontinuität des Rassismus bis in die Gegenwart kann die Wissenschaft beheben. Die ist zum einen die anhaltende Dethematisierung (Bojadzijeve 2018, S. 48-49) und zum anderen der Mythos einer Immunisierung der deutschen Gesellschaft gegen Rassismus nach dem zweiten

Weltkrieg (Bühl 2017, S. 39-40). Eine Strategie ist hierbei aus Angst und Feindlichkeit eine »Angst« (Müller-Uri 2014, S. 60) zu machen (Müller-Uri 2014, S. 60). Dabei werden die rassistischen Haltungen bei Verfechtern der Homogenität zu passiven Ängsten, die wiederum auf vermeintlich nachvollziehbare Bedrohungen zurückzuführen ist (Bauman 2017, S. 84). Da der Rassismus als Angst einen psychologischen Charakter erhält, verliert Rassismus seine politische sowie strukturelle Dimension (Müller-Uri 2014, S. 60) und liegt zugleich nicht mehr im klassischen Auftragsbereich politischer Betrachtungen (Bojadzijeve 2018, S. 48-49). Eine solche Entpolitisierung von Rassismus ist eine Ursache für die unzureichende Rassismuskritik in der Politikwissenschaft (Bojadzijeve 2018, S. 48-49). Daher hat die vollzogene Beschreibung von Rassismus als politische Programmatik auch in der Gegenwart übergeordnete Implikationen für den Gegenstandsbereich der Politikwissenschaft. Dabei ist der von Bojadzijeve beschriebene Reduzierung von Rassismus auf andere oder »völlig zu vernachlässigende Faktoren« (Bojadzijeve 2018, S. 48-49) im wissenschaftlichen Diskurs entgegenzuwirken, damit die erklärende Bedeutung von Rassismuskritik erkannt werden kann.

»Das Märchen von der ›rassenbiologischen Stunde Null‹ ist das Märchen eines Landes, das den Rassismus alltäglich an Neonazis ›delegiert‹ und mit Rassismus immer noch Rechtsextremismus meint, was allein die Konzeption zahlreicher bundesdeutscher Ausstellungen belegt.« (Bühl 2017, S. 48)

Die kritische These von Bühl macht das zweite Problem einer Dethematisierung von Rassismus sichtbar und zeichnet zugleich das Problem der Historifizierung von Rassismus auf (Bühl 2017, S. 39-40). Detailliert arbeitet Bühl die personelle sowie inhaltliche Kontinuität des biologistischen Rassismus und seiner Vertreter in Deutschland heraus (Bühl 2017, S. 39ff.). Damit ist es ihm gelungen erneut die These einer vermeintlichen Zäsur des Rassismus als Mythos zu entlarven. Wie Arndt einleuchtend anhand anderer Beispiele argumentiert, bedeutet die Abschaffung rassistischer Institutionen nicht zugleich die Abschaffung der rassistischen Ideologie (Arndt 2017, S. 35). Der Rückbau anerkannter rassistischer Institutionen, denn in dieser Hinsicht ist eine erkennbare Verbesserung in den letzten Jahrzehnten eingetreten, wird im populären Diskurs mit der Abschaffung des Rassismus selbst gleichgesetzt. Gleichermäßen führt das Wiedererstarken des institutionalisierten Rassismus in Form von einflussreichen rechten Parteien, Verlagen, Regierungen oder Medien zu einer erneuten Sichtbarkeit von Rassismus. Doch ist der Rassismus als ungebrochene Kontinuität in der Gesellschaft vorhanden. Dennoch

ist Rassismus »keine ahistorische Ideologie« (Scheer 2016, S. 67), sondern hat sich im Laufe der Zeit immer wieder den gesellschaftlichen Gegebenheiten angepasst und spezifische, hoch kontextualisierte Äußerungsformen herausgebildet (Scheer 2016, S. 67). Dies verweist für Gesellschaft wie Wissenschaft auf ein übergeordnetes Problem. Die historisch unzureichende Aufarbeitung von Rassismus aufgrund einer von El-Tayeb beschriebenen »Rassismusamnesie« (El-Tayeb 2016, S. 26) verhindert eine Sichtbarmachung des Rassismus in der rechten Bewegung. Denn es scheint, trotz jahrhunderterlanger gegenteiliger Evidenz, für viele Menschen in der Gesellschaft, insbesondere in der Wissenschaft noch immer unvorstellbar, dass Rassismus eine zentrale Motivation für politisches Handeln sowie politische Vereinigung darstellen kann.

6.3 Der politische Rassismus von Herrschaft und Verteilung

Die rechte Bewegung praktiziert einen politischen Rassismus. Sie reaktivieren damit in politischen sowie gesellschaftlichen Institutionen einen expliziten Rassismus von »Herrschaft« (Morrison 2018a, S. 21) und Verteilung. Daher braucht es weniger eine deskriptive Beschreibung der rechten Bewegung als rassistisch, sondern eine entlarvende Beobachtung ihres rassistischen, politischen Handelns.

Dieser letzte Abschnitt der Arbeit nimmt sich den in der Wissenschaft genehmigten Raum, eine gesellschaftspolitische Implikation einer Schrift zu verdeutlichen. In der politischen Gegenwart erleben wir einen verstärkten Rekurs auf die vermeintliche Bedrohung des deutschen Volkes, zumeist als »Überfremdung« (Münkler und Münkler 2016, S. 203) bezeichnet (Münkler und Münkler 2016, S. 203). Wie Münkler und Münkler feststellen, setzt der Diskurs der sogenannten »Überfremdung« (Münkler und Münkler 2016, S. 203) das Erklären einer Differenz als Ausgangspunkt. Die zentrale Differenz der bundesdeutschen Gegenwart scheint der Rassismus zu sein. Neben der Umweltbewegung ist die wirkmächtigste politische Bewegung der Gegenwart eine rechte Bewegung, die erneut ethnokratische Demokratien wiederbeleben will (Meints-Stender 2018, S. 67). Eine »nostalgische Utopie« (Terkessidis 2017, S. 24), die, wie beschrieben wurde, keine kulturelle, sondern vorrangig politische Verschiebung bedeutet. Dabei kommt es in rechten Bewegungen erneut zur Mobilisierung von Fantasien sowie Politiken der inneren sowie der äußeren Kolonisation. Die innere Kolonisation ist ausgerichtet auf die Wiederherstellung des völkischen, idealen Staates

(Backes 2018, S. 115) und eine Rückkehr zur normalisierten, sanktionsfreien Diskriminierung des Anderen im Arbeitsmarkt, im Bildungssystem, in der Politik und im Sozialwesen. Der »äußere(n) Bedrohung« (Weiß 2017, S. 155) soll mit einer Politik der »Abschottung« (Balibar 1990c, S. 52) begegnet werden. Die Abschottung folgt weniger wirtschaftlichen als rassistischen Zielsetzungen. An dieser Stelle ein kurzer Exkurs in zwei Sätzen: Erneut wird in diesem Abschnitt deutlich, dass wie, Perinelli feststellt der deutsche Rassismus besonders verwoben ist mit dem Nationalismus und es daher zugleich eine Öffnung der Rassismuskritik gegenüber der für Deutschland so bedeutenden Analyse des »völkischen Nationalismus« (Perinelli 2019, S. 84) bedarf. Die ausschließliche postkoloniale Analyse des deutschen Rassismus wird entscheidende Elemente der völkischen Ideologie verkennen, ohne die die rechte Bewegung der Gegenwart nicht zu verstehen ist. Es ist eine Leerstelle, welche die tradierte Forschung in der Rassismuskritik schließen kann.

Nun zurück zum Argument der Wiederkehr des politischen Rassismus. Wie bereits ausgeführt, richtet sich der deutsche Rechtspopulismus nicht nur gegen die Eliten, sondern ergänzt ihr »Feindbild« (Holtmann 2018, S. 26) um das postkoloniale Subjekt. Nichtsdestotrotz wird diesem Feindbild wenig forschende Aufmerksamkeit in den Analysen des Rechtspopulismus gewidmet. Der sowohl grausamste, aber zugleich bestechende Nachweis hierfür sind die »Todesopfer rechter Gewalt« (Stegmann 2016, S. 34) in der Bundesrepublik Deutschland. Unter diesen Opfern sind vorrangig postkoloniale Subjekte zu finden (Stegmann 2016, S. 34) und dieser Trend setzt sich in der jüngsten Vergangenheit fort. Diejenigen, die bezweifeln, dass Rassismus ein Leitmotiv der rechten Bewegung ist, können kaum die manchmal gar existenzielle Gewalt gegenüber rassismusbetroffenen Menschen erklären. In der Politik der Verfechter der Homogenität findet der Rassismus seine Fortsetzung in seiner identitätspolitischen Tradierung (El-Mafaalani 2018, S. 92). Sie setzen in ihrer politischen Programmatik, wie dies der Trumpismus oder die Neue Rechte in Deutschland tut, den »weißen Christen« (El-Mafaalani 2018, S. 92) erneut an die Spitze der Schöpfung (El-Mafaalani 2018, S. 92). Dies findet Anschluss an ohnehin vorhandene Systeme der Privilegierung, die bereits vorhanden sind (Fraser 2017, 80).

»Immer war die Rasse eine Richtschnur der Unterscheidung, ebenso wie Besitz, Klassenzugehörigkeit und soziales Geschlecht – alles Eigenschaften, bei denen es um Macht und Herrschaft geht« (Morrison 2018a, S. 21).

Bei diesem Rassismus geht es nicht um die Pflege eines Vorurteils, sondern wie Morrison zutreffend beschreibt um »Macht und Herrschaft« (Morrison 2018a, S. 21). Eine Erkenntnis die tief verwurzelt ist in unverdrängten, kolonialen Erfahrungen der Anderen (Bröning 2019, S. 13-14) und gestützt ist von der kollektiven Erinnerung des Rassismus als zentrale Macht- und Gewaltform der (Post-)Kolonien (Scheer 2016, S. 68). Rassismus wurde nicht als System des einfachen Vorurteils entworfen, sondern zur Ermöglichung von »Entrechtung und Ausbeutung« (Scheer 2016, S. 68). Rassismus ist historisch keine vorrangig kulturelle Praxis, sondern eine »politisch-soziale« (Kuhn 2015, S. 15). Deshalb bezeichnete Arendt den »Rassismus (als) die politische Waffe des Imperialismus« (Arendt 2017, S. 356) und unterstrich damit die politische Natur des Rassismus (Arendt 2017, S. 356). Daher ist es für die Rassismuskritik bedeutsam zu überprüfen, ob diese Natur des Rassismus noch erhalten geblieben ist. In der Mechanik der alltäglichen »Entmenschlichung« (Laing 2018, S. 71) von Menschen, die im Mittelmeer ertrinken, manifestiert sich beispielsweise diese Entrechtung (Laing 2018, S. 71).

Mit dem Verweis auf Kuhn wurde im vorherigen Absatz erstmals der Verweis auf Rassismus als soziale Praxis (Kuhn 2015, S. 15) eingebracht. Trotz des Fokus dieser Schrift auf Rassismus als politische Praxis, darf die alltägliche soziale Begegnung mit Rassismus durch postkoloniale Subjekte nicht vernachlässigt werden. Arendt beschreibt die existenzielle Dimension der Diskriminierung, indem sie diese als »soziale(s) Mordinstrument« (Arendt 2018b, S. 33) beschreibt. Zunächst sind individuelle Diskriminierungserfahrungen, vor allem beruhend auf inter-personeller Diskriminierung, nicht als ein politisches Phänomen zu begreifen. Jedoch ist eine absichtsvolle Herstellung dieser Diskriminierung auf gesellschaftlicher Ebene eine politische Handlung. Die rechte Bewegung schaffte durch ihre politischen Botschaften eine neue Akzeptanz für die alltägliche Diskriminierung des Anderen. Sie erweiterte das Vokabular der Diskriminierung um Worte und Imagination sowie provozierten Hass auf postkoloniale, geflüchtete Subjekte. Die bewusste Narrativsetzung über Social-Media-Kanäle mit hundertausenden Followern oder der Verkauf von rassistischen Büchern in millionenstarker Auflage sind aufgrund der großen, kollektiven Wirksamkeit kein sozialer, sondern ein politischer Akt. Denn mit dieser rassistischen Kommunikationen werden asymmetrische »Machtverhältnisse« (Hirschmann 2017, S. 32) geschaffen (Hirschmann 2017, S. 32ff.).

Für die Rassismusforschung stellt Rassismus ein System der »Unterdrückung« (Bühl 2017, S. 9) dar, da es mit »institutioneller Macht« (Arndt 2015,

S. 37) Zugriff auf alle Lebensbereiche findet (Bühl 2017, S. 9). Folglich steht bei der Rassismuskritik nicht eine persönliche Gesinnung im Vordergrund, sondern die politische Wirkweise des Rassismus (Sow 2015, S. 37). Daher bedarf es keiner weiteren Beschreibungen der Natur der rechten Bewegung. Es bedarf der Reflexion ihres politischen Handelns und Wirkens. Denn dem Aufstieg der rechten Bewegung, den Verfechtern der Homogenität, lässt sich langfristig nur politisch entgegenen.

Literaturverzeichnis

- Abizadeh, Arash (2017): Demokratietheoretische Argumente gegen die staatliche Grenzhoheit. In: Frank Dietrich (Hg.): Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte. Originalausgabe, erste Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2215), S. 98-121.
- Adorno, Theodor W. (2019): Aspekte des neuen Rechtsradikalismus. Ein Vortrag. Berlin: Suhrkamp.
- Aikins, Joshua Kwesi; Supik, Linda (2018): Gleichstellungsdaten: Differenzierte Erfassung als Grundlage für menschenrechtsbasierte Antidiskriminierungspolitik. In: Naika Foroutan, Juliane Karakayali und Riem Spielhaus (Hg.): Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 97-111.
- Alexander, Michelle (2017): The New Jim Crow. Masseninhaftierung und Rassismus in den USA. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10063).
- Amir-Moazami, Schirin (2016): Dämonisierung und Einverleibung: Die »muslimische Frage« in Europa. In: María do Mar Castro Varela und Paul Mecheril (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), S. 21-39.
- Anderson, Benedict (1991): Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. [ACLS Humanities E-Book edition]. London, New York: Verso.
- Arendt, Hannah (1955): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Frankfurt a.M.

- Arendt, Hannah (2017): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 20. Auflage. München, Berlin, Zürich: Piper (Piper, 1032).
- Arendt, Hannah (2018): Die Freiheit, frei zu sein. Unter Mitarbeit von Andreas Wirthensohn und Thomas Meyer. Deutsche Erstausgabe. München: dtv (dtv, 14651).
- Arendt, Hannah (2018): Wir Flüchtlinge. Unter Mitarbeit von Eike Geisel und Thomas Meyer. 8. Auflage. Stuttgart: Reclam (Was bedeutet das alles?, 19398).
- Arndt, Susan (2015): Rassismus. In: Susan Arndt und Nadja Ofuatey-Alazard (Hg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk. 2. Auflage. Münster: UNRAST Verlag, S. 37-43.
- Arndt, Susan (2017): Die 101 wichtigsten Fragen. Rassismus. 3. Auflage. München: Verlag C.H. Beck (C. H. Beck Paperback, 7036).
- Arndt, Susan; Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.) (2015): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk. 2. Auflage. Münster: UNRAST Verlag.
- Ataman, Ferda (2019): Ich bin von hier. Hört auf zu fragen! 1. Auflage. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Attia, Iman (2009): Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. s.l.: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis).
- Aydemir, Fatma; Yaghoobifarah, Hengameh (Hg.) (2019): Eure Heimat ist unser Albtraum. Berlin: Ullstein fünf.
- Backes, Uwe (2018): Extremistische Ideologien. In: Eckhard Jesse und Tom Mannewitz (Hg.): Extremismusforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 99-159.
- Balibar, Étienne (1990): Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie. In: Étienne Balibar und Immanuel Maurice Wallerstein (Hg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Sechste Auflage. Hamburg: Argument Verlag, S. 107-130.
- Balibar, Étienne (1990): Gibt es einen »Neo-Rassismus«? In: Étienne Balibar und Immanuel Maurice Wallerstein (Hg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Sechste Auflage. Hamburg: Argument Verlag, S. 23-38.

- Balibar, Étienne (1990): Rassismus und Nationalismus. In: Étienne Balibar und Immanuel Maurice Wallerstein (Hg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Sechste Auflage. Hamburg: Argument Verlag, S. 49-86.
- Balibar, Étienne (2006): Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität. 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Ed.
- Balibar, Étienne; Wallerstein, Immanuel Maurice (Hg.) (1990): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Sechste Auflage. Hamburg: Argument Verlag.
- Barth, Boris (2006): Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert ; Geschichte, Theorien, Kontroversen. Orig.-Ausg. München: Beck (Beck'sche Reihe, 1672).
- Barwig, Klaus (Hg.) (1994): Vom Ausländer zum Bürger. Problemanzeigen im Ausländer-, Asyl- und Staatsangehörigkeitsrecht ; Festschrift für Fritz Franz und Gert Müller. Unter Mitarbeit von Fritz Franz und Gert Müller. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges.
- Bauer, Thomas (2018): Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Ditzingen: Reclam (Was bedeutet das alles?, Nr. 19492).
- Bauman, Zygmunt (2017): Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache. Unter Mitarbeit von Michael Bischoff. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10048).
- Baumann, Jochen; Dietl, Andreas; Wippermann, Wolfgang (Hg.) (1999): Blut oder Boden. Doppelpaß, Staatsbürgerrecht und Nationsverständnis. Berlin: Elefanten Press (Antifa Edition).
- Beck, Ulrich (2004): Der kosmopolitische Blick oder. Krieg ist Frieden. 1. Aufl., Originalausg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Edition Zweite Moderne).
- Benhabib, Seyla (2016): Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2165).
- Benhabib, Seyla (2017): Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger. Unter Mitarbeit von Frank Jakobzik. Erste Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Berendsen, Eva; Cheema, Saba-Nur; Mendel, Meron (Hg.) (2019): Trigger Warnung. Identitätspolitik zwischen Abwehr, Abschottung und Allianzen. Erste Auflage (Edition Bildungsstätte Anne Frank).

- Bhabha, Homi K. (2011): Die Verortung der Kultur. Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 2000. Tübingen: Stauffenburg Verlag (Stauffenburg discussion, Band/Volume 5).
- Bhabha, Homi K. (2012): Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung. Wien: Turia + Kant.
- Bielefeld, Ulrich (2011): Nationalistische Rassisten. In: Claudia Globisch, Agnieszka Pufelska und Volker Weiß (Hg.): Die Dynamik der europäischen Rechten. Geschichte, Kontinuitäten und Wandel. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss, S. 41-54.
- Bielefeld, Ulrich (Hg.) (1991): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt? Stiftung Hamburger Institut für Sozialforschung; Workshop »Rassismen heute?«. 1. Aufl. Hamburg: Junius.
- Bielefeldt, Heiner (2007): Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus. Bielefeld: transcript Verlag (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft).
- Biermann, Kai (2018): Völkermordstraße. Straßennamen. In: *ZEIT Online* 2018, 28.01.2018. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/wissen/2018-01/strassennamen-kolonialismus-rassismus-umbenennung-initiative>, zuletzt geprüft am 13.07.2020.
- Binder, Beate; Kaschuba, Wolfgang; Niedermüller, Peter (Hg.) (2001): Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts. Köln: Böhlau (Alltag & Kultur, 7).
- Bird, Karen (Hg.) (2011): The political representation of immigrants and minorities. Voters, parties and parliaments in liberal democracies. London: Routledge (Routledge/ECPR studies in European political science, 70).
- Bird, Karen; Saalfeld, Thomas; Wüst, Andreas (2011): Ethnic diversity, political participation and representation: a theoretical framework. In: Karen Bird (Hg.): The political representation of immigrants and minorities. Voters, parties and parliaments in liberal democracies. London: Routledge (Routledge/ECPR studies in European political science, 70), S. 1-22.
- Biskamp, Floris (2016): Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Dissertation. Universität Gießen (Postcolonial Studies, 27).
- Biskamp, Floris (2017): Rassismus, Kultur und Rationalität. Drei Rassismustheorien in der kritischen Praxis. In: *Peripherie* 37 (146/147), S. 271-296.
- Bloß, Susanna: Kolumbus: der Entdecker Amerikas. Berühmter Entdecker. GEO. Online verfügbar unter <https://www.geo.de/geolino/mensch/8954-rtkl-kolumbus-der-entdecker-amerikas>, zuletzt geprüft am 06.06.2020.

- Boatca, Manuela (2016): Postkolonialismus und Dekolonialität. In: Karin Fischer, Gerhard Hauck und Manuela Boatcă (Hg.): *Handbuch Entwicklungsforschung*. s.l.: Springer VS (Springer NachschlageWissen), S. 113-123.
- Bock, Jan-Jonathan; Macdonald, Sharon (Hg.) (2019): *Refugees welcome? Difference and diversity in a changing Germany. Workshop on »Experiencing Differences and Diversities in Contemporary Germany«*. New York, Oxford: Berghahn.
- Bohleber, Werner (1992): Nationalismus, Fremdenhaß und Antisemitismus. Psychoanalytische Überlegungen. In: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 46 (8), S. 689-709.
- Bojadzije, Manuela (2018): Konjunkturen der Rassismustheorie in Deutschland. In: Naika Foroutan, Christian Geulen und Susanne Illmer (Hg.): *Das Phantom »Rasse«*. Zur Geschichte und Wirkungsmacht von Rassismus. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 47-64.
- Bommes, Michael (2003): Der Mythos des transnationalen Raumes. Oder: Worin besteht die Herausforderung des Transnationalismus für die Migrationsforschung? In: Dietrich Thränhardt und Uwe Hunger (Hg.): *Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 22), S. 90-116.
- Boßmeyer, Rachel (2020): Kritik an Kolonialdenkmälern – »Nur die Spitze des Eisbergs«. Rassismusdebatte. In: *MOZ.de* 2020, 14.06.2020. Online verfügbar unter <https://www.moz.de/artikel-ansicht/dg/o/1/1808658/>, zuletzt geprüft am 13.07.2020.
- Boulaga, Fabien Eboussi (2016): Wenn wir den Begriff »Entwicklung« akzeptieren, sind wir verloren. Von der Notwendigkeit einer gegenseitigen »De-kolonisierung« unseres Denkens. In: Franziska Dübgen und Stefan Skupien (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2143), S. 115-126.
- Bröning, Michael (2019): Lob der Nation. Warum wir den Nationalstaat nicht den Rechtspopulisten überlassen dürfen. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung).
- Bühl, Achim (2017): *Rassismus. Anatomie eines Machtverhältnisses*. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn: Bundeszen-

- trale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10153).
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2017): Afrika und Europa – Neue Partnerschaft für Entwicklung, Frieden und Zukunft. Eckpunkte für einen Marshallplan mit Afrika. BMZ. Online verfügbar unter https://www.bmz.de/de/laender_regionen/marshallplan_mit_afrika/index.html, zuletzt aktualisiert am 01.2017, zuletzt geprüft am 13.07.2020.
- Bundeszentrale für Politische Bildung (2018): Informationen zur politischen Bildung/izpb. Europa zwischen Kolonialismus und Dekolonisierung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Informationen zur politischen Bildung, 338).
- Carens, Joseph H. (2017): Ein Plädoyer für offene Grenzen. In: Frank Dietrich (Hg.): Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte. Originalausgabe, erste Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2215), S. 166.
- Carew, Jan (1988): Columbus and the Origins of Racism in the Americas: part one. In: *Race & Class* 29 (4), S. 1-19.
- Cassee, Andreas (2016): Globale Bewegungsfreiheit. Dissertation. 1. Auflage (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2202).
- Cassee, Andreas; Goppel, Anna (Hg.) (2014): Migration und Ethik. 2., unveränderte Auflage. Münster: Mentis (Ethica, Band 20).
- Castles, Stephen (1991): Weltweite Arbeitsmigration, Neorassismus unter Niedergang des Nationalstaats. In: Ulrich Bielefeld (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt? 1. Aufl. Hamburg: Junius, S. 129-156.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript Verlag (Cultural studies, 12).
- Celikates, Robin (2014): Demokratische Inklusion: Wahlrecht oder Bürgerschaft? In: Andreas Cassee und Anna Goppel (Hg.): Migration und Ethik. 2., unveränderte Auflage. Münster: Mentis (Ethica, Band 20), S. 291-305.
- Césaire, Aimé (2017): Über den Kolonialismus. Unter Mitarbeit von Heribert Becker. Kommentierte Neuausgabe. Berlin: Alexander Verlag.
- Chambers, Iain; Curti, Lidia (Hg.) (1996): The post-colonial question. Common Skies, Divided Horizons. Conference. Reprinted. London: Routledge.
- Coates, Ta-Nehisi (2018): Vorwort von Ta-Nehisi Coates. In: Toni Morrison (Hg.): Die Herkunft der Anderen. Über Rasse, Rassismus und Literatur.

- Unter Mitarbeit von Thomas Piltz. 1. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 7-18.
- Czollek, Max (2018): *Desintegriert euch!* 3. Auflage. München: Carl Hanser Verlag.
- Dane, Felix (Hg.) (2013): *Relações Brasil-Alemanha. Deutsch-brasilianische Beziehungen.* Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer (Cadernos Adenauer, 14.2013, Ed. especial).
- Därmann, Iris (2020): *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie.* Erste Auflage. Berlin: Matthes & Seitz.
- Decker, Frank (2019): *Rechtspopulismus in Europa. Ein Überblick.* In: Kurt Möller (Hg.): »Wer will die hier schon haben?«. *Ablehnungshaltungen und Diskriminierungen in Deutschland. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung (Schriftenreihe Bundeszentrale für Politische Bildung)*, S. 131-143.
- Degn, Christian (2000): *Die Schimmelmanns im atlantischen Dreieckshandel. Gewinn und Gewissen.* 3., unveränd. Aufl. Neumünster: Wachholtz.
- Detzner, Milena; Drücker, Ansgar; Seng, Sebastian (Hg.) (2016): *Rassismuskritik. Versuch einer Bilanz über Fehlschläge, Weiterentwicklungen, Erfolge und Hoffnungen.* Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismuserbeit e.V. Düsseldorf.
- Dhawan, Nikita (2009): *Zwischen Empire und Empower: Dekolonisierung und Demokratisierung.* In: *Femina Politica* 18 (2), S. 52-63.
- Dhawan, Nikita (2011): *Überwindung der Monokulturen des Denken: Philosophie dekolonisieren.* In: *polylog – Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren.* Sonderdruck – *Das Projekt der interkulturellen Philosophie heute* (25), S. 39-54.
- Dhawan, Nikita (2016): *Doch Wieder! Die Selbst-Barbarisierung Europas.* In: María do Mar Castro Varela und Paul Mecheril (Hg.): *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart.* 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), S. 73-83.
- Diaby, Karamba; Sudholt, Eva (2020): *Leben für die Demokratie. Mein Weg vom Senegal ins deutsche Parlament.*
- Dietrich, Frank (2017): *Ethik der Migration – Zur Einführung.* In: Frank Dietrich (Hg.): *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte.* Originalausgabe, erste Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2215), S. 9-29.

- Dietrich, Frank (Hg.) (2017): Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte. Suhrkamp Verlag. Originalausgabe, erste Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2215).
- Dirim, Inci; Varela, María do Mar Castro; Heinemann, Alisha M. B.; Khakpour, Natasha; Pokitsch, Doris; Schweiger, Hannes (2016): Nichts als Ideologie? Eine Replik auf die Abwertung rassismuskritischer Arbeitsweisen. In: María do Mar Castro Varela und Paul Mecheril (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), S. 85-96.
- Dübgen, Franziska (2016): Gerechtigkeit im Polylog. Jenseits des gerechtigkeits-theoretischen Provinzialismus. In: Sybille de La Rosa, Sophia Schubert und Holger Zapf (Hg.): Transkulturelle Politische Theorie. Eine Einführung. 1. Auflage. Wiesbaden: Springer VS (Trans- und interkulturelle Politische Theorie und Ideengeschichte), S. 265-284.
- Dübgen, Franziska; Skupien, Stefan (2016): Das Politische in der Afrikanischen Philosophie. In: Franziska Dübgen und Stefan Skupien (Hg.): Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2143), S. 9-52.
- Dübgen, Franziska; Skupien, Stefan (Hg.) (2016): Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2143).
- Eckert, Andreas (2018): Vergangenheit, die nicht vergehen will. In: Naika Froutan, Christian Geulen und Susanne Illmer (Hg.): Das Phantom »Rasse«. Zur Geschichte und Wirkungsmacht von Rassismus. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 152-161.
- Ehrmann, Jeanette (2012): Politiken der Übersetzung. Die Haitianische Revolution als Paradigma einer Dekolonisierung des Politischen. In: Holger Zapf (Hg.): Nichtwestliches politisches Denken. Zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung. Wiesbaden: Springer (Trans- und interkulturelle Politische Theorie und Ideengeschichte), S. 109-125.
- El-Mafaalani, Aladin (2018): Das Integrationsparadox. Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt. Sonderausg. für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- El-Tayeb, Fatima (2016): Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft. Bielefeld: transcript Verlag (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft).

- Emcke, Carolin (2017): Gegen den Hass. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10027).
- Emcke, Carolin (2018): Kollektive Identitäten. Dissertation.
- Erdheim, Mario (1992): Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität. In: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 46 (8), S. 730-744.
- Estel, Bernd (1994): Grundaspekte der Nation. In: Bernd Estel und Tilman Mayer (Hg.): *Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Länderdiagnosen und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden, s.l.: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 13-81.
- Estel, Bernd; Mayer, Tilman (Hg.) (1994): *Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften. Länderdiagnosen und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden, s.l.: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fadel, Leila (2019): Columbus Day Or Indigenous Peoples' Day? npr. Online verfügbar unter <https://www.npr.org/2019/10/14/769083847/columbus-day-or-indigenous-peoples-day?t=1591459612553>, zuletzt aktualisiert am 14.10.2019, zuletzt geprüft am 06.06.2020.
- Fanon, Frantz; Sartre, Jean-Paul (2017): *Die Verdammten dieser Erde*. Unter Mitarbeit von Traugott König. 16. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch, 668).
- Figl, Andrea (1992): Immanuel Kant und die wissenschaftliche Weihe des Rassismus. In: *Zeitschrift für Afrikastudien* 13 (14), S. 9-28.
- Fine, Sarah (2017): Assoziationsfreiheit ist nicht die Lösung. In: Frank Dietrich (Hg.): *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*. Originalausgabe, erste Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2215), S. 148-166.
- Fischer, Karin; Hauck, Gerhard; Boatcă, Manuela (Hg.) (2016): *Handbuch Entwicklungsforschung*. s.l.: Springer VS (Springer NachschlageWissen).
- Fischer, Martin; Hoßfeld, Uwe; Krause, Johannes; Richter, Stefan (2019): *Jenaer Erklärung. Das Konzept der Rasse ist das Ergebnis von Rassismus und nicht dessen Voraussetzung*. Hg. v. Deutsche Zoologischen Gesellschaft, Institut für Zoologie und Evolutionsforschung und Universität Jena. Online verfügbar unter https://www.uni-jena.de/190910_JenaerErklaerung, zuletzt geprüft am 11.07.2020.
- Foroutan, Naika (2014): Narrationen von Nationen – oder: Wie erzählt man nationale Identität in Deutschland neu? In: Ulrich Kober (Hg.): *Vielfältiges*

- Deutschland. Bausteine für eine zukunftsfähige Gesellschaft. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 176-199.
- Foroutan, Naika (2016): Nationale Bedürfnisse und soziale Ängste. In: María do Mar Castro Varela und Paul Mecheril (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), S. 97-105.
- Foroutan, Naika (2018): Was will eine postmigrantische Gesellschaftsanalyse? In: Naika Foroutan, Juliane Karakayali und Riem Spielhaus (Hg.): Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 269-299.
- Foroutan, Naika (2019): Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft).
- Foroutan, Naika; Geulen, Christian; Illmer, Susanne (Hg.) (2018): Das Phantom »Rasse«. Zur Geschichte und Wirkungsmacht von Rassismus. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung).
- Foroutan, Naika; Karakayali, Juliane; Spielhaus, Riem (2018): Einleitung: Kritische Wissensproduktion zur postmigrantischen Gesellschaft. In: Naika Foroutan, Juliane Karakayali und Riem Spielhaus (Hg.): Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 9-16.
- Foroutan, Naika; Karakayali, Juliane; Spielhaus, Riem (Hg.) (2018): Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung).
- Forst, Rainer (2015): Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen. Erste Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2132).
- Francis, Emerich (1965): Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie. Berlin: Duncker und Humblot.
- Frankfurt, Harry Gordon (2019): On Bullshit. New Jersey: Princeton University Press.
- Franzki, Hannah; Aikins, Joshua Kwesi (2010): Postkoloniale Studien und kritische Sozialwissenschaft. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 40 (1), S. 9-28.

- Fraser, Nancy (2017): Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung. In: Nancy Fraser und Axel Honneth (Hg.): Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. 1. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1460), S. 13-128.
- Fraser, Nancy; Honneth, Axel (Hg.) (2017): Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. 1. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1460).
- Fücks, Ralf (2017): Freiheit verteidigen. Wie wir den Kampf um die offene Gesellschaft gewinnen. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10162).
- Gärtner, Reinhold (2006): Ethnos oder Demos? Individuum oder Kollektiv? Zur Frage des Subjekts in der Minderheitenpolitik. In: Samuel Salzborn (Hg.): Minderheitenkonflikte in Europa. Fallbeispiele und Lösungsansätze. Innsbruck: Studien Verl., S. 19-31.
- Gellner, Ernest (1983): Nations And Nationalism. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Gerste, Ronald D. (2020): Der Präsident und seine Sklavin. Thomas Jefferson. Die Zeit (Nr.9). Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/2020/09/sklaverei-thomas-jefferson-us-gruendervater>, zuletzt aktualisiert am 22.02.2020, zuletzt geprüft am 06.06.2020.
- Geulen, Christian (2017): Geschichte des Rassismus. 3., durchgesehene Auflage, Originalausgabe. München: Verlag C.H. Beck (C.H. Beck Wissen, 2424).
- Globisch, Claudia; Pufelska, Agnieszka; Weiß, Volker (Hg.) (2011): Die Dynamik der europäischen Rechten. Geschichte, Kontinuitäten und Wandel. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Goppel, Anna (2014): Wahlrecht für Ausländer? In: Andreas Cassee und Anna Goppel (Hg.): Migration und Ethik. 2., unveränderte Auflage. Münster: Mentis (Ethica, Band 20), S. 255-274.
- Gregory, Valdir (2013): Zur deutschen Einwanderung in Brasilien. In: Felix Dane (Hg.): Relações Brasil-Alemanha. Deutsch-brasilianische Beziehungen. Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer (Cadernos Adenauer, 14.2013, Ed. especial), S. 113-132.
- Gutmann, Amy (2017): Kommentar. In: Charles Taylor (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Unter Mitarbeit von Reinhard Kai-

- ser. 3. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1929), S. 99-122.
- Ha, Kien Nghi (2016): Deutsche Integrationspolitik als koloniale Praxis. In: Kien Nghi Ha, Nicola Lauré al-Samarai und Sheila Mysorekar (Hg.): *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. 2. unveränderte Auflage. Münster: UNRAST-Verlag, S. 113-128.
- Ha, Kien Nghi (2016): Postkoloniale Kritik und Migration – Eine Annäherung. In: Kien Nghi Ha, Nicola Lauré al-Samarai und Sheila Mysorekar (Hg.): *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. 2. unveränderte Auflage. Münster: UNRAST-Verlag, S. 41-54.
- Ha, Kien Nghi; Lauré al-Samarai, Nicola; Mysorekar, Sheila (Hg.) (2016): *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. 2. unveränderte Auflage. Münster: UNRAST-Verlag.
- Habermas, Jürgen (1997): Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1997): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998): Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 43 (7), S. 804-817.
- Hall, Stuart (1989): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: *Argument* (178), S. 913-921.
- Hall, Stuart (1996): When Was 'The Post-Colonial'? Thinking At The Limit. In: Iain Chambers und Lidia Curti (Hg.): *The post-colonial question. Common Skies, Divided Horizons*. Reprinted. London: Routledge, S. 242-260.
- Hall, Stuart (2012): Rassismus und kulturelle Identität. *Ausgewählte Schriften* 2. 1st ed. Hamburg: Argument Verlag (Stuart Hall – Ausgewählte Schriften, v.2).
- Haruna-Oelker, Hadija (2019): Aufstieg von Rechts. Welche Schuld trägt links? In: Eva Berendsen, Saba-Nur Cheema und Meron Mendel (Hg.): *Trigger Warnung. Identitätspolitik zwischen Abwehr, Abschottung und Allianzen*. Erste Auflage (Edition Bildungsstätte Anne Frank), S. 63-73.
- Hauck, Grace (2019): Columbus Day: Celebrating cultural heritage, or the colonization of Native Americans? *USA Today*. Online verfügbar un-

- ter <https://eu.usatoday.com/story/news/nation/2019/10/12/columbus-day-indigenous-peoples-day-why-some-change-name/3932258002/>, zuletzt aktualisiert am 15.12.2019, zuletzt geprüft am 06.06.2020.
- Heckmann, Friedrich (1991): Ethnos, Demos und Nation, oder: Woher stammt die Intoleranz des Nationalstaats gegenüber ethnischen Minderheiten? In: Ulrich Bielefeld (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt? 1. Aufl. Hamburg: Junius.
- Heckmann, Friedrich (1992): Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart: Ferdinand Enge Verlag.
- Heckmann, Friedrich (2019): Diversity and Unity: Political and Conceptual Answers to Experiences of Differences and Diversities in Germany. In: Jan-Jonathan Bock und Sharon Macdonald (Hg.): Refugees welcome? Difference and diversity in a changing Germany. New York, Oxford: Berghahn, S. 67-81.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1924): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: Reclam Verlag.
- Heither, Dietrich; Wiegel, Gerd (Hg.) (2001): Die Stolzdeutschen. Von Mordspatrioten, Herrenreitern und ihrer Leitkultur. Köln: Papyrossa-Verl. (Neue kleine Bibliothek, Bd. 74).
- Heitmeyer, Wilhelm; Freiheit, Manuela; Sitzer, Peter (2020): Rechte Bedrohungsallianzen. Erste Auflage, Originalausgabe (Signaturen der Bedrohung).
- Hentges, Gudrun; Reißlandt, Carolin (2001): Blut oder Boden – Ethnos oder Demos? Staatsangehörigkeit und Zuwanderung in Frankreich und Deutschland. In: Dietrich Heither und Gerd Wiegel (Hg.): Die Stolzdeutschen. Von Mordspatrioten, Herrenreitern und ihrer Leitkultur. Köln: Papyrossa-Verl. (Neue kleine Bibliothek, Bd. 74), S. 172-195.
- Hettlage, Robert; Deger, Petra; Wagner, Susanne (Hg.) (1997): Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Region, Nation, Europa. Wiesbaden, s.l.: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hille, Peter (2020): Chronologie: Rechte Gewalt in Deutschland. In: DW. Deutsche Welle 2020, 20.02.2020. Online verfügbar unter <https://p.dw.com/p/3KeRU>, zuletzt geprüft am 13.12.2020.
- Hirschmann, Kai (2017): Der Aufstieg des Nationalpopulismus. Wie westliche Gesellschaften polarisiert werden. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10150).

- Hobsbawm, Eric J. (2004): Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. Erw. Aufl. Frankfurt a.M.: Campus.
- Hoffmann, Lutz (1991): Das Volk. Zur ideologischen Struktur eines unvermeidbaren Begriffs. In: *Zeitschrift für Soziologie* 20 (3), S. 191-208.
- Holtmann, Everhard (2018): Völkische Feindbilder. Ursprünge und Erscheinungsformen des Rechtspopulismus in Deutschland. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10207).
- Huber-Koller, Rosemarie (1994): Schwarze Deutsche: Zwischen »Ethnos« und »Demos« im historischen Spannungsfeld unterschiedlicher Legitimationsgrundlagen und Techniken politischer Herrschaft. In: Klaus Barwig (Hg.): Vom Ausländer zum Bürger. Problemanzeigen im Ausländer-, Asyl- und Staatsangehörigkeitsrecht ; Festschrift für Fritz Franz und Gert Müller. Unter Mitarbeit von Fritz Franz und Gert Müller. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges, S. 126-181.
- Hund, Wulf D. (2018): Wie die Deutschen weiß wurden. Kleine (Heimat)Geschichte des Rassismus. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: bpb, Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10215).
- Huntington, Samuel P. (2002): The clash of civilizations and the remaking of world order. London: Free Press.
- Identitäre Bewegung Bayern (2017): Flyer. Eine Generation – Ein Schicksal – Eine letzte Chance.
- Jansen, Christian; Borggräfe, Henning (2007): Nation – Nationalität – Nationalismus. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Jesse, Eckhard (2018): Grundlagen. In: Eckhard Jesse und Tom Mannewitz (Hg.): Extremismusforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung), 23-58.
- Jesse, Eckhard; Mannewitz, Tom (Hg.) (2018): Extremismusforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung).
- Jessen, Jens; Mangold, Ijoma (2016): Marc Jongen: »Man macht sich zum Knecht«. In: *ZEIT Online* 2016, 09.06.2016. Online verfügbar unter <https://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=9&cad=rja&uact=8&ved=oahUKEwiPoreW9vXYAhXEDewKHanWDyIQFghfMAG&url=http%3A%2F%2Fwww.zeit.de%2F2016%2F23%2Fmarc-jongen-afd-ka>

- rlsruhe-philosophie-asylpolitik&usg=AOvVaw33lDbB78eJK34PCmUg7vZU, zuletzt geprüft am 26.01.2018.
- Jörke, Dirk; Nachtwey, Oliver (Hg.) (2017): Das Volk gegen die (liberale) Demokratie. Leviathan Sonderband 32 | 2017. 1st ed. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft (Sonderband Leviathan, v.32).
- Jullien, François (2018): Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur. Unter Mitarbeit von Erwin Landrichter. 4. Auflage. Berlin: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 2718).
- Kant, Immanuel (1757-1777): AA II: Vorkritische Schriften II.
- Kant, Immanuel: AA IX: Logik – Physische Geographie.
- Karakayali, Juliane; Mecheril, Paul (2018): Umkämpfte Krisen: Migrationsregime als Analyseperspektive migrationsgesellschaftlicher Gegenwart. In: Naika Foroutan, Juliane Karakayali und Riem Spielhaus (Hg.): Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 225-235.
- Kaschuba, Wolfgang (2001): Geschichtspolitik und Identitätspolitik. Nationale und ethnische Diskurse im Vergleich. In: Beate Binder, Wolfgang Kaschuba und Peter Niedermüller (Hg.): Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts. Köln: Böhlau (Alltag & Kultur, 7), S. 19-42.
- Kelly, Natasha A. (2018): Afrokultur. Dissertation. 1. Auflage.
- Kendi, Ibram X. (2018): Gebrandmarkt. Die wahre Geschichte des Rassismus in Amerika. Unter Mitarbeit von Susanne Röckel und Heike Schlatterer. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10223).
- Kermani, Navid (2014): Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime. 3. Aufl. München: Beck.
- Kerner, Ina (2012): Postkoloniale Theorien zur Einführung. Hamburg: Junius (Zur Einführung, 365).
- Kilian, Martin (2018): Der Gründervater und die amerikanischen Heucheleien. Sie war Thomas Jeffersons Geliebte und seine Sklavin. Jetzt tritt Sally Hemings aus dem Dunkel der Geschichte. Tagesanzeiger. Online verfügbar unter <https://www.tagesanzeiger.ch/news/standard/der-gruendervater-und-die-amerikanischen-heucheleien/story/11239971>, zuletzt aktualisiert am 18.06.2018, zuletzt geprüft am 06.06.2020.

- Kimmel, Michael S. (2016): *Angry white men. Die USA und ihre zornigen Männer*. Unter Mitarbeit von Helmut Dierlamm. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn: bpb Bundeszentrale für Politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 1730).
- Kimmich, Dorothee; Lavorano, Stefanie; Bergmann, Franziska (Hg.) (2016): *Was ist Rassismus? Kritische Texte*. Philipp Reclam Jun. GmbH & Co. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 19220).
- Kober, Ulrich (Hg.) (2014): *Vielfältiges Deutschland. Bausteine für eine zukunftsfähige Gesellschaft*. Bertelsmann-Stiftung. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Kontzi, Kristina: *Postkoloniale Perspektiven auf »weltwärts«*. Ein Freiwilligendienst in weltbürgerlicher Absicht. Dissertation. 1. Auflage (Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik, Band 15).
- Koppetsch, Cornelia (2017): *Rechtspopulismus, Etablierte und Außenseiter. Emotionale Dynamiken sozialer Deklassierung*. In: Dirk Jörke und Oliver Nachtwey (Hg.): *Das Volk gegen die (liberale) Demokratie. Leviathan Sonderband 32* | 2017. 1st ed. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft (Sonderband Leviathan, v.32), S. 208-232.
- Kosnick, Kira (2019): *New Year's Eve, Sexual Violence and Moral Panics: Ruptures and Continuities in Germany's Integration Regime*. In: Jan-Jonathan Bock und Sharon Macdonald (Hg.): *Refugees welcome? Difference and diversity in a changing Germany*. New York, Oxford: Berghahn, S. 171-190.
- Kößler, Reinhart; Kumitz, Daniel; Schultz, Ulrike (Hg.) (2005): *Gesellschaftstheorie und Provokationen der Moderne. Gerhard Hauck zum 65. Geburtstag*. 1. Aufl. Münster: Westfälisches Dampfboot (Peripherie-Sonderband, 1).
- Köstlin, Konrad (2001): *Ethno-Wissenschaften: Die Verfremdung der Eigenheiten*. In: Beate Binder, Wolfgang Kaschuba und Peter Niedermüller (Hg.): *Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Köln: Böhlau (Alltag & Kultur, 7), S. 43-63.
- Kuhn, Inva (2015): *Antimuslimischer Rassismus. Auf Kreuzzug für das Abendland*. Köln: Papyrossa-Verl. (Neue kleine Bibliothek, 215).
- Kumitz, Daniel (2005): *Ethnos oder Demos: Braucht die Soziologie einen Volksbegriff?* In: Reinhart Kößler, Daniel Kumitz und Ulrike Schultz (Hg.): *Gesellschaftstheorie und Provokationen der Moderne*. Gerhard

- Hauck zum 65. Geburtstag. 1. Aufl. Münster: Westfälisches Dampfboot (Peripherie-Sonderband, 1), S. 124-139.
- Kymlicka, Will (2014): Multikulturalismus: Erfolg, Scheitern und Perspektiven. In: Ulrich Kober (Hg.): Vielfältiges Deutschland. Bausteine für eine zukunftsfähige Gesellschaft. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 121-175.
- La Rosa, Sybille de (2018): Die postmigrantische Demokratie: Einige demokratietheoretische Überlegungen. In: Naika Foroutan, Juliane Karakayali und Riem Spielhaus (Hg.): Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 207-221.
- La Rosa, Sybille de; Schubert, Sophia; Zapf, Holger (Hg.) (2016): Transkulturelle Politische Theorie. Eine Einführung. 1. Auflage. Wiesbaden: Springer VS (Trans- und interkulturelle Politische Theorie und Ideengeschichte).
- Laing, Lorenz Narku (2018): Es sterben Menschen, die wir retten könnten. In: Kristina Milz und Anja Tuckermann (Hg.): Todesursache: Flucht. Eine unvollständige Liste. Originalausgabe, 1. Auflage. Berlin: Hirnkost, S. 70-77.
- Lepsius, M. Rainer (1990): Interessen, Ideen und Institutionen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lübbe-Wolff, Gertrude (2007): Homogenes Volk – über Homogenitätspostulate und Integration. In: *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* (4), S. 121-127.
- Malik, Kenan (2018): Das Unbehagen in den Kulturen. Eine Kritik des Multikulturalismus und seiner Gegner. Unter Mitarbeit von Niels-Arne Münch. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10262).
- March, Andrew F. (2009): What Is Comparative Political Theory? In: *The Review of Politics* 71 (4), S. 531-565.
- Mbembe, Achille (2016): Kritik der schwarzen Vernunft. Unter Mitarbeit von Michael Bischoff. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 1703).
- Mbembe, Achille (2019): *Necropolitics*. Durham, London: Duke University Press (Theory in Forms).

- Mecheril, Paul (2003): *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann Verlag GmbH (Interkulturelle Bildungsforschung, Band13).
- Meints-Stender, Waltraud (2018): *Menschenrechte im Zeitalter globaler Flucht. Reflexionen zu Staatsbürgerschaft, politischer Zugehörigkeit und Teilhabe*. In: Gunzelin Schmid Noerr und Waltraud Meints-Stender (Hg.): *Geflüchtete Menschen. Ankommen in der Kommune: theoretische Beiträge und Berichte aus der Praxis*. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Berlin: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10319), S. 59-69.
- Melter, Claus (2016): *Die Entrechtung national, religiös oder rassistisch konstruierter »Anderer«*. In: María do Mar Castro Varela und Paul Mecheril (Hg.): *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), S. 143-158.
- Memmi, Albert (1992): *Rassismus*: EVA Europäische Verlagsanstalt.
- Miles, Robert (2018): *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Unter Mitarbeit von Michael Haupt. Hamburg: Argument Verlag.
- Mill, John Stuart (2016): *Über die Freiheit*. Unter Mitarbeit von Bruno Lemke. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, 3491).
- Miller, David (2017): *Fremde in unserer Mitte. Politische Philosophie der Einwanderung*. Unter Mitarbeit von Frank Lachmann. Erste Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Miller, David (2017): *Immigration und territoriale Rechte*. In: Frank Dietrich (Hg.): *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*. Originalausgabe, erste Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2215), S. 77-98.
- Milz, Kristina; Tuckermann, Anja (Hg.) (2018): *Todesursache: Flucht. Eine unvollständige Liste*. Archiv der Jugendkulturen Verlag KG. Originalausgabe, 1. Auflage. Berlin: Hirnkost.
- Möller, Kurt (Hg.) (2019): *»Wer will die hier schon haben?«*. Ablehnungshaltungen und Diskriminierungen in Deutschland. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung (Schriftenreihe Bundeszentrale für Politische Bildung).
- Morgenstern, Kathrin (2019): *»Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen«*. Die narrative Verfasstheit von Hannah Arendts politischer Philosophie. Regensburg: Universitätsbibliothek Regensburg.

- Morrison, Toni (2018): Die Herkunft der anderen. In: Toni Morrison (Hg.): Die Herkunft der Anderen. Über Rasse, Rassismus und Literatur. Unter Mitarbeit von Thomas Piltz. 1. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 19-106.
- Morrison, Toni (Hg.) (2018): Die Herkunft der Anderen. Über Rasse, Rassismus und Literatur. Unter Mitarbeit von Thomas Piltz. Rowohlt Verlag. 1. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Mouffe, Chantal (2014): Agonistik. Die Welt politisch denken. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 2677).
- Mouffe, Chantal (2019): Für einen linken Populismus. Unter Mitarbeit von Richard Barth. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10478).
- Mouffe, Chantal; Neumeier, Niels (2015): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. 5. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 2483).
- Mudde, Cas; Rovira Kaltwasser, Cristóbal (2019): Populismus. Eine sehr kurze Einführung. Unter Mitarbeit von Anne Emmert. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10473).
- Müller, Jost (1995): Mythen der Rechten. Nation, Ethnie, Kultur. Berlin: Ed. ID-Archiv.
- Müller, Tobias (2017): Die Kritik der liberalen Gesellschaft und die ambivalente Rolle des »Volkes«. In: Dirk Jörke und Oliver Nachtwey (Hg.): Das Volk gegen die (liberale) Demokratie. Leviathan Sonderband 32 | 2017. 1st ed. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft (Sonderband Leviathan, v.32), S. 55-77.
- Müller-Uri, Fanny (2014): Antimuslimischer Rassismus. INTRO ; eine Einführung. Wien: Mandelbaum (Kritik & Utopie).
- Münkler, Herfried; Münkler, Marina (2016): Die neuen Deutschen. Ein Land vor seiner Zukunft. Lizenzausgabe. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10011).
- Murphy, Heather; Ortiz, Aimee (2019): Columbus Day or Indigenous Peoples' Day? Depends Where You Are. The New York Times. Online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/2019/10/13/us/indigenous-peoples-d>

- ay-columbus-day.html, zuletzt aktualisiert am 14.10.2019, zuletzt geprüft am 06.06.2020.
- Mutlu, Özcan (2016): Wir sind Deutschland – auch! In: Özcan Mutlu (Hg.): Politik ohne Grenzen. Migrationsgeschichten aus dem Deutschen Bundestag. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 1797), S. 108-119.
- Mutlu, Özcan (Hg.) (2016): Politik ohne Grenzen. Migrationsgeschichten aus dem Deutschen Bundestag. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 1797).
- Nassehi, Armin (1999): Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne. Wiesbaden, s.l.: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nida-Rümelin, Julian (2017): Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration. Hamburg: edition Körber-Stiftung.
- Nonhoff, Martin (2016): Krisenanalyse und radikale Theorie der Demokratie. In: *Mittelweg* 36 (2), S. 21-37.
- Oltmer, Jochen (2016): Globale Migration. Geschichte und Gegenwart. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10001).
- Ott, Konrad (2016): Zuwanderung und Moral. Stuttgart: Reclam (Was bedeutet das alles?, Nr. 19376).
- Patridge, Damani J. (2019): Articulating a Noncitizen Politics. In: Jan-Jonathan Bock und Sharon Macdonald (Hg.): Refugees welcome? Difference and diversity in a changing Germany. New York, Oxford: Berghahn, S. 265-287.
- Perinelli, Massimo (2019): Triggerwarnung! Critical Whiteness und das Ende antirassistischer Bewegung. In: Eva Berendsen, Saba-Nur Cheema und Meron Mendel (Hg.): Trigger Warnung. Identitätspolitik zwischen Abwehr, Abschottung und Allianzen. Erste Auflage (Edition Bildungsstätte Anne Frank), S. 77-90.
- Pieper, Dietmar (2017): Der Sklavenhalter als Freiheitsheld. Der Spiegel. Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/spiegel/spiegelgeschichte/d-150214723.html>, zuletzt aktualisiert am 28.03.2017, zuletzt geprüft am 06.06.2020.
- Plessner, Helmuth (2016): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. 6. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1540).

- Plumelle-Urbe, Rosa Amelia (2004): Weisse Barbarei. Vom Kolonialrassismus zur Rassenpolitik der Nazis. Unter Mitarbeit von Birgit Althaler und Louis Sala-Molins. Zürich: Rotpunktverlag.
- Poutrus, Patrice G. (2019): Umkämpftes Asyl. Vom Nachkriegsdeutschland bis in die Gegenwart. 1. Auflage. Berlin: Christoph Links Verlag.
- Radbruch, Gustav (1946): Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. In: *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 1 (5), S. 105-108.
- Reese-Schäfer, Walter (2001): Kommunitarismus. Frankfurt, New York: Campus (Campus Einführungen).
- Reichart, Johannes (2015): Von Bayern nach Ghana – unser Müll für Afrika. Illegaler Elektroschrott. In: *Bayerischer Rundfunk*, 22.07.2015. Online verfügbar unter <https://www.br.de/br-fernsehen/sendungen/kontrovers/elektroschrott-afrika-muell-100.html>, zuletzt geprüft am 14.07.2020.
- Reuter, Julia (2012): Postkoloniale Soziologie: Anderne Modernitäten, verortetes Wissen, kulturelle Identifizierungen. In: Julia Reuter und Alexandra Karentzos (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS, S. 297-313.
- Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hg.) (2012): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS.
- Rex, John (1987): *Race relations in sociological theory*. 2. ed; Repr. London: Routledge and Keagan Paul.
- Roberts, Andrew D. (Hg.) (2008): *The Cambridge History of Africa. From 1905 to 1940*. Reprinted. Cambridge: Cambridge University Press (*The Cambridge history of Africa*, 7).
- Rockefeller, Steven C. (2017): Kommentar. In: Charles Taylor (Hg.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Unter Mitarbeit von Reinhard Kaiser. 3. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1929), S. 81-92.
- Römhild, Regina (2018): Europa postmigrantisch: Entdeckungen jenseits ethnischer, nationaler und kolonialer Grenzen. In: Naika Foroutan, Juliane Karakayali und Riem Spielhaus (Hg.): *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 69-81.
- Rommelspacher, Birgit (2002): *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Campus-Verl.

- Rousseau, Jean-Jacques (2011): Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Vollst. überarb. und erg. Ausg. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, 1769).
- Said, Edward W. (2017): Orientalismus. Unter Mitarbeit von Hans Günter Holl. 5. Auflage. Frankfurt a.M.: S. Fischer (S. Fischer Wissenschaft).
- Salzborn, Samuel (2006): Minderheitenkonflikte in Europa. Historische Entwicklung, aktuelle Kontroversen und Lösungsstrategien. In: Samuel Salzborn (Hg.): Minderheitenkonflikte in Europa. Fallbeispiele und Lösungsansätze. Innsbruck: Studien Verl., S. 7-18.
- Salzborn, Samuel (Hg.) (2006): Minderheitenkonflikte in Europa. Fallbeispiele und Lösungsansätze. Innsbruck: Studien Verl.
- Sanyal, Mithu (2019): Zuhause. In: Fatma Aydemir und Hengameh Yaghoobifarah (Hg.): Eure Heimat ist unser Albtraum. Berlin: Ullstein fünf, S. 101-121.
- Sarr, Felwine (2020): Afrotopia. Unter Mitarbeit von Max Henninger. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10410).
- Sarrazin, Thilo (2010): Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. 12. Auflage. München: Dt. Verl.-Anst.
- Schaal, Gary S.; Heidenreich, Felix (2017): Einführung in die politischen Theorien der Moderne. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10058).
- Scheer, Albert (2016): Wie weiter mit der Rassismuskritik? Perspektiven einer Bildungsarbeit gegen Diskriminierung und Nationalismus. In: Milena Detzner, Ansgar Drücker und Sebastian Seng (Hg.): Rassismuskritik. Versuch einer Bilanz über Fehlschläge, Weiterentwicklungen, Erfolge und Hoffnungen. Düsseldorf, S. 65-70.
- Scheer, Albert (2019): Ablehnung und Solidarität gegenüber Geflüchteten. . Daten, Kontexte und Begünstigungsfaktoren. In: Kurt Möller (Hg.): »Wer will die hier schon haben?«. Ablehnungshaltungen und Diskriminierungen in Deutschland. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung (Schriftenreihe Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 165-183.
- Schiel, Tilman (2005): Die Nation als Gewalttäterin: Der »Fluch des Nationalstaats« – nicht nur in Afrika. In: Reinhart Kößler, Daniel Kumitz und Ulrike Schultz (Hg.): Gesellschaftstheorie und Provokationen der Moder-

- ne. Gerhard Hauck zum 65. Geburtstag. 1. Aufl. Münster: Westfälisches Dampfboot (Peripherie-Sonderband, 1), S. 102-113.
- Schlenker-Fischer, Andrea (2009): Demokratische Gemeinschaft trotz ethnischer Differenz. Theorien, Institutionen und soziale Dynamiken. Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 2007. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden.
- Schmid Noerer, Gunzelin (2018): Migration – Staatliche Ausschlussrechte und individuelle Menschenrechte. Was kann, wird und muss einem Einwanderungsland zugemutet werden? In: Gunzelin Schmid Noerer und Waltraud Meints-Stender (Hg.): Geflüchtete Menschen. Ankommen in der Kommune: theoretische Beiträge und Berichte aus der Praxis. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Berlin: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10319).
- Schmid Noerer, Gunzelin; Meints-Stender, Waltraud (Hg.) (2018): Geflüchtete Menschen. Ankommen in der Kommune: theoretische Beiträge und Berichte aus der Praxis. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Berlin: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10319).
- Schmitt, Carl (2002): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker und Humblot.
- Schmitz, Adelheid (2016): Rechtsruck und Rassismus. Zusammenhänge und Handlungsperspektiven. In: Milena Detzner, Ansgar Drücker und Sebastian Seng (Hg.): Rassismuskritik. Versuch einer Bilanz über Fehlschläge, Weiterentwicklungen, Erfolge und Hoffnungen. Düsseldorf, S. 81-86.
- Schröder, Martin (2018): AfD-Unterstützer sind nicht abgehängt, sondern ausländerfeindlich. In: *SOEPpapers on Multidisciplinary Panel Data Research* (975).
- Schuppert, Gunnar Folke (2017): Governance of Diversity. Zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität in säkularen Gesellschaften. Frankfurt: Campus Frankfurt/New York (Religion und Moderne, 10).
- Sen, Amartya; Griese, Friedrich (2007): Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. 3. Aufl. München: Beck.
- Şenocak, Zafer (2011): Deutschsein. Eine Aufklärungsschrift. Hamburg: ed. Körber-Stiftung.
- Serequeberhan, Tsenay (2016): Die Philosophie und das postkoloniale Afrika: Historizität und Denken. In: Franziska Dübgen und Stefan Skupien (Hg.):

- Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2143), S. 55-84.
- Serloth, Barbara (1997): Der Mythos der nationalstaatlichen Homogenität. In: Robert Hettlage, Petra Deger und Susanne Wagner (Hg.): Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Region, Nation, Europa. Wiesbaden, s.l.: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 86-97.
- Simmel, Georg (1968): Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Singer, Peter (2017): Die drinnen und die draußen. In: Frank Dietrich (Hg.): Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte. Originalausgabe, erste Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2215), S. 60-76.
- Sow, Noah (2015): Rassismus. In: Susan Arndt und Nadja Ofuately-Alazard (Hg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk. 2. Auflage. Münster: UNRAST Verlag, S. 37.
- Spät, Patrick (2014): Der verschwiegene Rassismus der Philosophen. Telepolis. Online verfügbar unter <https://www.heise.de/tp/features/Der-verschwiegene-Rassismus-der-Philosophen-3363965.html>, zuletzt aktualisiert am 23.04.2014, zuletzt geprüft am 03.06.2020.
- Spielhaus, Riem (2018): Zwischen Migrantisierung von Muslimen und Islamisierung von Migranten. In: Naika Foroutan, Juliane Karakayali und Riem Spielhaus (Hg.): Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 129-143.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2011): Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Unveränd. Nachdr. Wien: Turia + Kant (Es kommt darauf an, 6).
- Stegmann, Julian (2016): Rechte Gewalt seit 1990 – Rassismus und seine tödlichen Folgen. In: Milena Detzner, Ansgar Drücker und Sebastian Seng (Hg.): Rassismuskritik. Versuch einer Bilanz über Fehlschläge, Weiterentwicklungen, Erfolge und Hoffnungen. Düsseldorf, S. 34-39.
- Stingelin, Martin (Hg.) (2003): Biopolitik und Rassismus. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1644).
- Süddeutsche Zeitung (2015): General von Trotha ließ auf jeden Herero schießen, auch auf Kinder. Herero in Deutsch-Südwestafrika. In: *Süddeutsche Zeitung* 2015, 28.04.2015. Online verfügbar unter <https://www.sueddeuts>

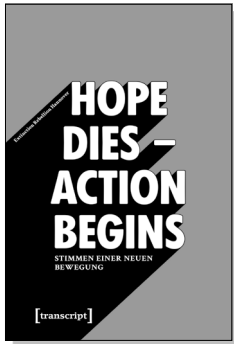
- che.de/politik/hereros-in-deutsch-suedwestafrika-der-andere-voelkermord-1.2454826-2, zuletzt geprüft am 13.07.2020.
- Tagesschau (2014): Interview in der Tagesschau mit Hans-Peter Friedrich. In: *Tagesschau*, 28.12.2014.
- Taguieff, Pierre-André (2016): Die Macht des Vorurteils. In: Dorothee Kimmich, Stefanie Lavorano und Franziska Bergmann (Hg.): Was ist Rassismus? Kritische Texte. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 19220), S. 32-48.
- Taylor, Charles (Hg.) (2017): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Unter Mitarbeit von Reinhard Kaiser. 3. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1929).
- Terkessidis, Mark (2017): Nach der Flucht. Neue Ideen für die Einwanderungsgesellschaft. Ditzingen: Reclam (Was bedeutet das alles?, Nr. 19449).
- Terkessidis, Mark (2018): Rassismus definieren (1998/2017). In: Naika Foroutan, Christian Geulen und Susanne Illmer (Hg.): Das Phantom »Rasse«. Zur Geschichte und Wirkungsmacht von Rassismus. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 65-84.
- Thompson, Vanessa; Digoh-Ersoy, Laura (2016): Schwarze Geschichte, Rassismuskritik und (Selbst-)Organisierung in Deutschland. In: Milena Detzner, Ansgar Drücker und Sebastian Seng (Hg.): Rassismuskritik. Versuch einer Bilanz über Fehlschläge, Weiterentwicklungen, Erfolge und Hoffnungen. Düsseldorf, S. 58-64.
- Thranhardt, Dietrich; Hunger, Uwe (Hg.) (2003): Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 22).
- Todorov, Tzvetan; Utz, Ilse (2011): Die Angst vor den Barbaren. Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen. Lizenzausg. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, 1125).
- Treibel, Annette (2011): Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht. 5. Auflage. Weinheim, München: Juventa (Grundlagentexte Soziologie).
- Utlu, Deniz (2019): Vertrauen. In: Fatma Aydemir und Hengameh Yaghoobifarah (Hg.): Eure Heimat ist unser Albtraum. Berlin: Ullstein fünf, S. 38-55.
- Varela, María do Mar Castro; Mecheril, Paul (2016): Die Dämonisierung der Anderen. Einleitende Bemerkungen. In: María do Mar Castro Varela und Paul Mecheril (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik

- der Gegenwart. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), S. 7-19.
- Varela, María do Mar Castro; Mecheril, Paul (Hg.) (2016): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft).
- Vorländer, Hand; Herold, Maik; Schäller, Steven (2017): Entfremdung, Empörung, Ethnozentrismus. Was PEGIDA über den sich formierenden Rechtspopulismus verrät. In: Dirk Jörke und Oliver Nachtwey (Hg.): Das Volk gegen die (liberale) Demokratie. Leviathan Sonderband 32 | 2017. 1st ed. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft (Sonderband Leviathan, v.32), S. 138-159.
- Wallerstein, Immanuel Maurice (1990): Die Konstruktion von Völkern: Rassismus, Nationalismus, Ethnizität. In: Étienne Balibar und Immanuel Maurice Wallerstein (Hg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Sechste Auflage. Hamburg: Argument Verlag, S. 87-106.
- Walzer, Michael (2017): Kommentar. In: Charles Taylor (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Unter Mitarbeit von Reinhard Kaiser. 3. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1929), S. 93-98.
- Walzer, Michael (2017): Mitgliedschaft und Zugehörigkeit. In: Frank Dietrich (Hg.): Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte. Originalausgabe, erste Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2215), S. 29-48.
- Weber, Max (1992): Wissenschaft als Beruf: 1917-1919; Politik als Beruf: 1919. 17. Aufl. (Mohr Siebeck).
- Weidel, Alice (2019): Widerworte. Gedanken über Deutschland. Kulmbach: Börsenmedien AG.
- Weidner, Stefan (2018): Jenseits des Westens. Für ein neues kosmopolitisches Denken. Sonderausgabe. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10277).
- Weindl, Andrea (2001): Die Kurbrandenburger im ›atlantischen System‹, 1650-1720. Hg. v. Christian Wentzlaff-Eggebert und Martin Traine. Universität zu Köln – Arbeitskreis Spanien-Portugal-Lateinamerika. Köln (Arbeitspapiere zur Lateinamerikaforschung, II-03). Online verfügbar unter <http://lateinamerika.phil-fak.uni-koeln.de/fileadmin/sites/aspla/bilder/arbeitspapiere/weindl.pdf>, zuletzt geprüft am 13.07.2020.
- Weiß, Alexander (2012): Vier Laster einer vergleichenden politischen Theorie und das Projekt einer globalen Demokratietheorie. In: Holger Zapf (Hg.):

- Nichtwestliches politisches Denken. Zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung. Wiesbaden: Springer (Trans- und interkulturelle Politische Theorie und Ideengeschichte), S. 65-73.
- Weiß, Alexander (2016): Die Welt der Menschenrechte – die Menschenrechte der Welt. Zur Normalgeschichte der Menschenrechte und zur Möglichkeit ihrer transkulturellen Kritik. In: Sybille de La Rosa, Sophia Schubert und Holger Zapf (Hg.): Transkulturelle Politische Theorie. Eine Einführung. 1. Auflage. Wiesbaden: Springer VS (Trans- und interkulturelle Politische Theorie und Ideengeschichte), S. 203-220.
- Weiß, Volker (2017): Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Stuttgart, Bonn: Klett-Cotta; Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10094).
- Wellmann, Christopher Heath (2017): Immigration und Assoziationsfreiheit. In: Frank Dietrich (Hg.): Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte. Originalausgabe, erste Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2215), S. 121-147.
- Westle, Bettina (1999): Kollektive Identität im vereinten Deutschland. Nation und Demokratie in der Wahrnehmung der Deutschen. Opladen: Leske + Budrich.
- Wildt, Michael (2017): Volk, Volksgemeinschaft, AfD. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe/Bundeszentrale für Politische Bildung, Band 10108).
- Willaschek, Marcus (2020): Kant war ein Rassist. Aber was folgt aus dem Befund, dass der Kritiker der Vorurteile seinen Universalismus nicht zu Ende dachte – und was nicht? In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23.06.2020 (143), S. 9.
- Willke, Helmut (2019): Komplexe Freiheit. Konfigurationsprobleme eines Menschenrechts in der globalisierten Moderne. Bielefeld: transcript (Edition transcript).
- Wippermann, Wolfgang (1999): Das Blutsrecht der Blutsnation. Zur Ideologie- und Politikgeschichte des *ius sanguinis* in Deutschland. In: Jochen Baumann, Andreas Dietl und Wolfgang Wippermann (Hg.): Blut oder Boden. Doppelpaß, Staatsbürgerrecht und Nationsverständnis. Berlin: Elefanten Press (Antifa Edition), S. 10-48.

- Wrigley, C. C. (2008): Aspects of economic history. In: Andrew D. Roberts (Hg.): *The Cambridge History of Africa. From 1905 to 1940*. Reprinted. Cambridge: Cambridge University Press (*The Cambridge history of Africa*, 7), S. 77-139.
- Yaghoobifarah, Hengameh; Aydemir, Fatma (2019): Vorwort. In: Fatma Aydemir und Hengameh Yaghoobifarah (Hg.): *Eure Heimat ist unser Albtraum*. Berlin: Ullstein fünf, S. 9-12.
- Yildiz, Erol (2018): Ideen zum Postmigrantischen. In: Naika Foroutan, Juliane Karakayali und Riem Spielhaus (Hg.): *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung), S. 19-34.
- Zapf, Holger (Hg.) (2012): *Nichtwestliches politisches Denken. Zwischen kultureller Differenz und Hybridisierung*. Wiesbaden: Springer (Trans- und interkulturelle Politische Theorie und Ideengeschichte).
- Zimmer, Mirjam (2011): Mythos 1492. Zeitalter der Entdecker. ZEIT Online. ZEIT Geschichte Nr.1/2011. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/zeit-geschichte/2011/01/Christoph-Kolumbus/komplettansicht>, zuletzt aktualisiert am 15.02.2011, zuletzt geprüft am 06.06.2020.
- Zimmerer, Jürgen (2020): Der berühmte Forscher und die Menschenexperimente. Robert Koch. In: *SPIEGEL Geschichte* 2020, 27.05.2020. Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/geschichte/robert-koch-der-beruehmt-forscher-und-die-menschenexperimente-in-afrika-a-769a5772-5d02-4367-8de0-928320063boa>, zuletzt geprüft am 03.06.2020.
- Zinflou, Sascha (2016): Entwurfsmuster des deutschen Rassismus: Ein theoretischer Überblick. In: Kien Nghi Ha, Nicola Lauré al-Samarai und Sheila Mysorekar (Hg.): *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. 2. unveränderte Auflage. Münster: UNRAST-Verlag, S. 55-64.
- Zurbuchen, Simone (2014): Haben Einwanderer Anspruch auf politische Rechte? In: Andreas Cassee und Anna Goppel (Hg.): *Migration und Ethik*. 2., unveränderte Auflage. Münster: Mentis (Ethica, Band 20), S. 275-289.

Politikwissenschaft



Extinction Rebellion Hannover

»Hope dies – Action begins«: Stimmen einer neuen Bewegung

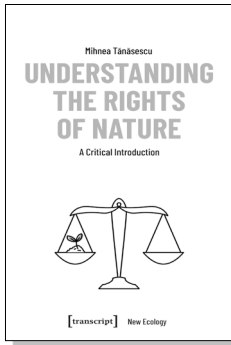
2019, 96 S., kart.

7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5070-3

EPUB: ISBN 978-3-7328-5070-9



Mihnea Tanasescu

Understanding the Rights of Nature A Critical Introduction

February 2022, 168 p., pb.

40,00 € (DE), 978-3-8376-5431-8

E-Book: available as free open access publication

PDF: ISBN 978-3-8394-5431-2



Gregor Ritschel

Freie Zeit Eine politische Idee von der Antike bis zur Digitalisierung

2021, 274 S., kart.

28,00 € (DE), 978-3-8376-5572-8

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5572-2

EPUB: ISBN 978-3-7328-5572-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



Martijn Konings
Kapital und Zeit
Für eine neue Kritik der neoliberalen Vernunft

2021, 206 S., kart.
25,00 € (DE), 978-3-8376-5038-9
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5038-3



Onur Suzan Nobrega, Matthias Quent, Jonas Zipf (Hg.)
Rassismus. Macht. Vergessen.
Von München über den NSU bis Hanau:
Symbolische und materielle Kämpfe
entlang rechten Terrors

2021, 432 S., Klappbroschur, 11 SW-Abbildungen
19,90 € (DE), 978-3-8376-5863-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5863-1
EPUB: ISBN 978-3-7328-5863-7



Chris Piallat (Hg.)
Der Wert der Digitalisierung
Gemeinwohl in der digitalen Welt

2021, 440 S., kart., 5 SW-Abbildungen, 3 Farbabbildungen
29,50 € (DE), 978-3-8376-5659-6
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5659-0
EPUB: ISBN 978-3-7328-5659-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**