

Annita Kalpaka, Nora Rähzel,  
Klaus Weber (Hg.)

# Rassismus

Die Schwierigkeit,  
nicht rassistisch zu sein

texte kritische psychologie 7  
Argument Verlag

Annita Kalpaka und Nora Räthzel

*Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein –  
30 Jahre später*

I

»Plus ça change, plus c'est la même chose« (Jean Baptiste Karr 1849), je mehr die Dinge sich verändern, umso mehr bleiben sie gleich? Texte aus den 1980er und 1990er Jahren werden hier im Wesentlichen unverändert zugänglich gemacht.<sup>1</sup> Sie legen Zeugnis ab vom Stand der damaligen Diskussionen, die teilweise frappierende Ähnlichkeit mit heutigen Debatten haben: Vieles ist also nicht neu, aber neu in Erinnerung zu rufen.

Neu sind die Gleichzeitigkeit einer »Willkommenskultur« und pogromartiger Anschläge gegen Geflüchtete sowie die Etablierung einer offen rassistischen Rechtspartei mit zweistelligen Wahlergebnissen in Landesparlamenten und wohl bald auch im Bundestag. Staatliches Handeln changiert zwischen Grenzschließung, Ausgrenzung und Integrationsdiskursen. Zivilgesellschaftlicher Widerstand richtet sich sowohl gegen Grenzschließungen als auch gegen die Aufnahme von Flüchtlingen. Geflüchtete organisieren sich in vielfältigen Bewegungen als politische Subjekte, die ihre Rechte artikulieren und einklagen. Die öffentliche Debatte wird jedoch zunehmend durch Ter-

1 Wir danken Klaus Weber, der die Idee zu diesem Buch hatte und uns überzeugt hat, es in Angriff zu nehmen. Wir danken ihm auch für seine Mitarbeit bei der Auswahl und Redaktion der Texte von Klaus Holzkamp und Ute Osterkamp.

roranschläge bestimmt, die Flüchtlinge unter Generalverdacht stellt und die menschenrechtswidrige Schließung Europas für Notleidende als legitim erscheinen lässt.

Heute wie damals stellt sich aus subjektwissenschaftlicher Sicht die Frage nach der Funktionalität von Rassismus für die Handlungsfähigkeit der Subjekte in restriktiven gesellschaftlichen Verhältnissen. Es ist diese Fragestellung, die von allen Autorinnen und Autoren dieses Bandes geteilt, wenn auch unterschiedlich interpretiert und beantwortet wird, die diese Analysen nützlich macht für die Entwicklung nicht-reduktionistischer Handlungskonzepte.

Unser Text »Wirkungsweisen von Rassismus« wurde zuerst 1986 in dem Buch *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein* veröffentlicht. Er wird hier zum vierten Mal nachgedruckt, diesmal nach einer Pause von ca. 23 Jahren (nach der ersten Auflage 1986 folgte eine zweite 1990 und eine dritte 1994). Der Text entstand im Kontext einer Neuorientierung der damals so genannten Ausländerarbeit. Wir arbeiteten in einer der vielen »Ausländerinitiativen« in Hamburg, die sich schon in der Namensgebung ein anderes Ziel setzte. Der Verein nannte sich »Wir – Internationales Zentrum«. Damit sollte der Gegensatz zwischen »uns«, die wir zur Gesellschaft gehörten, und »ihnen«, den »Ausländern«, denen wir helfen sollten, aufgebrochen werden. Trotz seiner kritischen Positionierung zu Fragen von Ausländer- und Integrationspolitik wurde der Verein als Träger für eine »deutsch-ausländische Begegnungsstätte« anerkannt. Das vom Hamburger Senat finanzierte Programm von dezentralen »deutsch-ausländischen Begegnungsstätten« beruhte auf dem Paradigma, dass ›Ausländer‹ das Problem seien, das durch Begegnung und Integration zu lösen wäre.

Die daraus folgenden Arbeitsaufträge waren ambivalent: Auf der einen Seite ging es darum, »ausländische Arbeitnehmer und ihre Familien« zu beraten, Deutschkurse anzubieten und »Begegnung« zu organisieren. Sicherlich gab es darunter notwendige und nützliche Aktivitäten. Sie basierten jedoch auf der Vorstellung, dass »Ausländer« sich nur integrieren, sich die nötigen Kulturfertigkeiten aneignen und ihre als rückständig oder dysfunktional angesehenen Lebensweisen ablegen müssten, um in Deutschland leben zu können.

Auf der anderen Seite sollten die Initiativen mit begrenzten und befristeten Ressourcen unter dem Label »Ausländerberatung« ein breites Spektrum von Aufgaben der Regelversorgung übernehmen, wie z.B. Beratung und Begleitung bei Wohn- und Arbeitsproblemen, in der Schule oder Gesundheitsversorgung. Das heißt, die Einrichtungen hatten letztlich die Aufgabe, die Regeleinrichtungen von dieser Klientel zu befreien. Hinzu kam, dass die Kategorie »Ausländer« für eine hinreichende Beschreibung der Zielgruppe gehalten wurde. Diese Vorstellung ist auch heute noch nicht überwunden, selbst wenn Begriffe wie Migranten und Migrationshintergrund den Begriff Ausländer abgelöst haben.

Gegen diese Konstruktion eines »Ausländerproblems« wandten wir ein, dass das eigentliche Problem rassistische Ausgrenzungsmechanismen und der Unwillen und/oder die Unfähigkeit deutscher Institutionen sei, sich der Tatsache zu stellen, dass Deutschland ein Einwanderungsland war.<sup>2</sup> Mindestens bis zur Vorbereitung eines veränderten Zuwanderungsrechts 2001 existierte die offizielle

<sup>2</sup> Der Migrationsforscher Klaus J. Bade spricht von »politische[r] Erkenntnisverweigerung« (Klaus J. Bade (2017): Migration – Flucht –

Doktrin, dass Deutschland kein Einwanderungsland sei, dass die Gastarbeiter früher oder später »nach Hause« zurückgehen würden. Gegen dieses Paradigma wandten wir uns mit der Forderung nach Veränderungen des deutschen Alltags und der deutschen Institutionen und argumentierten, dass diese Veränderungen zu den Aufgaben der Begegnungsstätten gehören müssten. Wir nannten das in provokatorischem Gegensatz zum Begriff »Ausländerarbeit« »Arbeit mit Deutschen«.

Darunter verstanden wir einerseits die Notwendigkeit, den Alltagsrassismus in der deutschen Gesellschaft zum Untersuchungsgegenstand zu machen. Andererseits wollten wir Institutionen wie das Arbeitsamt, die Ausländerbehörde und ja, auch die eigenen Initiativen zum Untersuchungs- und Veränderungsgegenstand machen: Welche Bilder von »Ausländern«, von ihrer »Kultur« existierten in diesen Institutionen? Welche rechtlichen Vorgaben, Arbeitsabläufe und Handlungskonzepte? Und wie waren sie zu verändern? Der Politik, die darauf gründete, dass »Ausländer« sich dadurch emanzipieren könnten, dass sie sich an die als deutsch definierten Werte und Lebensweisen anpassten, wollten wir ein Projekt entgegensetzen, das auf Selbstreflexion und verändernder Kritik der bestehenden institutionellen Praxen sowie der Selbst- und Fremdbilder beruhte. Darüber hinaus traten wir ein für das Schaffen von Räumen und das Bereitstellen von Ressourcen für die Selbstorganisation von Migrant\_innen. Nicht zuletzt forderten wir die Quotierung von Stellen, so dass die Personalzusammensetzung der Initiativen und

Integration. Kritische Politikbegleitung von der ›Gastarbeiterfrage‹ bis zur ›Flüchtlingskrise‹. Von Loeper Literaturverlag, Karlsruhe)

staatlichen Institutionen die Zusammensetzung der Bevölkerung des jeweiligen Stadtteils widerspiegelt.

Um diese Arbeit theoretisch begründen zu können, suchten wir nach Literatur zum Rassismus in der BRD. Zu unserer Überraschung fanden wir nur wenig: das Buch *Ausländerfeindlichkeit* von Georgios Tsiakalos (1983), das u.a. den Begriff »Kulturrassismus« als Ideologie und Alltagspraxis einföhrte und den Zusammenhang zwischen Ausländerpolitik und den Bildern und Auffassungen der Bevölkerung quer durch alle Bevölkerungsschichten aufzeigte, und das Buch *Zur Soziologie der Ausländerfeindlichkeit* von Lutz Hoffman und Herbert Even (1984), das die Diskriminierung von Eingewanderten in der Gegenwart der BRD beleuchtete. Die übrige Literatur behandelte entweder den Antisemitismus in der deutschen Vergangenheit, im Faschismus, oder wenn Rassismus in der Gegenwart analysiert wurde, dann waren lediglich rechtsradikale Gruppen Gegenstand der Untersuchung. Uns ging es dagegen um den gewöhnlichen alltäglichen Rassismus, um die Diskriminierung von Eingewanderten bei der Wohnungssuche, am Arbeitsplatz, in den Behörden. Es ging um die Kritik an einer Politik, die sich weigerte, die Eingewanderten als integralen Bestandteil der deutschen Gesellschaft zu betrachten, unabhängig davon, wie sehr sie sich an das angepasst hatten, was gerade als deutsches Normalverhalten galt.

Mit der Kritik an Integrationsforderungen und der daraus abgeleiteten Perspektive von »gleichen Rechten für alle« als einer Voraussetzung für ein gleichberechtigtes Zusammenleben sowie mit der Behauptung, es gebe alltäglichen Rassismus, nicht nur Rassismus bei Rechtsradikalen, gerieten wir in Konflikt mit unseren Geldgebern:

»Sie müssen entscheiden, ob Sie eine Begegnungsstätte führen oder politische Arbeit machen wollen«, wurden wir belehrt (Brief an den Vorstand des Trägers im November 1985). Es wurde uns vorgeworfen, den deutschen Faschismus zu verharmlosen und die Opfer des Holocaust zu beleidigen, wenn wir die alltäglichen Diskriminierungen von Eingewanderten als Rassismus bezeichneten. Wo wir von institutionellem Rassismus sprachen, wurden die Bediensteten von Behörden gegen den »Rassismus-Vorwurf« in Schutz genommen.

Mit ähnlichen Argumenten wurden wir auch von vielen Kolleg\_innen aus anderen Begegnungsstätten kritisiert. Angesichts des Mangels an Literatur zum alltäglichen Rassismus gegenüber Eingewanderten und den heftigen Diskussionen, die wir in unserem Arbeitsumfeld führten, entstand die Idee, selbst einen Text zu schreiben, der diese Themen diskutierte. Aus diesem Kontext heraus lassen sich einige Redeweisen erklären, die vom heutigen Standpunkt aus merkwürdig anmuten, vor allem die Entgegensetzung von »Einwanderern« und »Deutschen«. In dieser Redeweise zeigt sich, wie sehr wir selbst Gefangene einer Denkweise waren, die wir gerade überwinden wollten: die Dichotomisierung von Deutschen und Einwanderern, die auf der Vorstellung beruhte, dass als Deutsche nur diejenigen zu bezeichnen seien, die keine Migrations- und Rassismuserfahrungen hatten. Unser Insistieren darauf, dass eine »Arbeit mit Deutschen« notwendiger Bestandteil aller »Ausländerarbeit« sein müsse, (ver)führte uns dazu, die Begriffe Deutsche und Einwanderer als Gegensätze zu fassen. Dies war aber nicht nur ein Begriffsproblem. Im Widerstand gegen eine Integration, die in der Praxis auf Assimilierung hinauslief, und gegen eine Politik, die den

Eingewanderten das Recht auf Selbstorganisation verweigerte, weil sie angeblich zur Abschottung in einem Ghetto führte, verfielen wir zuweilen ins bloße Gegenteil, indem wir die »Selbstorganisation der Eingewanderten« als Lösungsweg überhöhten. Kurz, bei aller Hervorhebung der Notwendigkeit, Kultur und kulturelle Identität als ständig sich verändernde Prozesse zu betrachten, bei aller Kritik an der Entgegensetzung von »uns« und »ihnen« gelang es uns damals nicht, aus dieser dichotomisierenden, statischen Sichtweise ganz auszusteigen.

Allerdings: Die dichotomisierende Sichtweise hatte eine Basis in der Wirklichkeit. Denn erst im Jahr 2000 wurde eine erste noch zögerliche Veränderung des Staatsangehörigkeitsrechts vollzogen, die das vorherrschende *ius sanguinis*-Prinzip (die Staatsangehörigkeit leitet sich aus der Abstammung her) durch einige Elemente des *ius soli* ergänzte (die Staatsangehörigkeit leitet sich aus dem Geburtsort her). In Deutschland geborene Kinder ausländischer Eltern erhielten ein Optionsrecht auf die deutsche Staatsbürgerschaft. Danach kam ein eingeschränktes Recht auf eine doppelte Staatsbürgerschaft, das heute schon wieder infrage gestellt wird. Auch wenn um differenziertere Begriffe gerungen wird, sind Bürgerrechte weiterhin an Nationalität gekoppelt und Staatsbürgerschaft bedeutet eine Ungleichverteilung von Lebensmöglichkeiten. Nicht zuletzt deshalb sind heute Konzepte von *urban citizenship* im Gespräch, die gängige Zugehörigkeitsordnungen infrage stellen und neu definieren (siehe dazu Lebuhn 2012). Faktisch und gefühlt gab es also eine Trennung zwischen »Deutschen« und »Einwanderern«. Insofern markieren diese Begriffe auch ein Machtgefälle.

Ein anderes Charakteristikum des Textes, das sich aus

heutiger Sicht merkwürdig liest, ist die problemlos verallgemeinernde Verwendung des Begriffs »Linke« (in Formulierungen wie »Auch Linke sind Teil dieser Strukturen« oder »Wir als Linke« etc.). Auch diese Redeweise muss im Kontext unserer damaligen Auseinandersetzungen verstanden werden. Unsere Kollegen und Kolleginnen in den anderen Hamburger Initiativen definierten sich durchweg als links und, so erschien es uns zumindest damals, empfanden sich daher als per se immun gegen jegliche Form rassistischen oder diskriminierenden Denkens und Handelns. Wenn sie z.B. forderten, dass »Ausländer« sich anpassen müssten, weil »wir hier in Deutschland sind«, kam es ihnen nicht in den Sinn, dass sie sich damit gefährlich nahe ins Lager rechter Diskurse begaben, die die nationale Identität durch kulturelle und religiöse Vielfalt bedroht sahen. Zugleich warfen sie uns vor, die bayerische Rückkehrspolitik zu unterstützen, wenn wir, die Kämpfe von migrantischen Elternvereinen unterstützend, uns für muttersprachlichen Unterricht und zwei- bzw. mehrsprachige Bildung an den Schulen einsetzten. Unser Text ist also zu verstehen als Intervention in einen linken Diskurs von Akteuren in der »Ausländerarbeit«, als dessen Teil wir uns verstanden. Mit anderen Worten, der Text ist auch als ein Dokument zu verstehen, das sich auf konkrete Auseinandersetzungen bezog und das Ziel hatte, eine theoretische Grundlage für praktisches Handeln in der »Ausländerarbeit« zu liefern. Das hieß für uns, deren Einengung auf »Ausländer« zu hinterfragen und umfassender, in die Analyse und Veränderung der »Ausländerpolitik« einzugreifen. Statt des globalen Begriffs Linke, der unterstellte, es gäbe eine homogene Gruppe, die dieses Etikett verdiente, wäre es

sinnvoller gewesen, von Akteuren oder Positionen in der »Ausländerarbeit« zu sprechen.

Trotz dieser (und anderer, u.E. weniger signifikanten) Schwächen haben wir uns entschlossen, diesen Text weitgehend unverändert (abgesehen von einigen Kürzungen) zu veröffentlichen. Warum?

## II

In seiner Stoßrichtung und mit seinen Schwächen kann man ihn als Zeitdokument begreifen, insofern er der erste weit verbreitete Text zu Alltagsrassismus und institutionellem Rassismus in der Bundesrepublik war, der ideologietheoretische, kulturtheoretische und subjekt-wissenschaftliche Erkenntnisse miteinander zu verknüpfen suchte. Weil aus ihm auch ersichtlich ist, was die wesentlichen Diskussionslinien in den 1980er Jahren waren, wollten wir auch nicht die Teile verändern, die wir heute anders schreiben würden.<sup>3</sup>

Was bei der Lektüre jedoch auch sichtbar wird und deshalb eine Wiederveröffentlichung sinnvoll erscheinen lässt, ist die Erfahrung, dass so viele der damals diskutierten Themen nach wie vor debattiert werden: Integration als Bedingung für Zugehörigkeit, wobei unklar bleibt, was die Maßstäbe für gelungene Integration sind, das Kopftuch als Symbol der Unterwerfung unter ein Patriarchat für die einen, der Identifikation mit der eigenen Kultur für die anderen, Rassismus als Resultat der »Ängste« von Teilen marginalisierter oder sich marginalisiert wähnender Bevölkerungsgruppen (Barskanmaz 2009). Westliche

<sup>3</sup> Ein Überblick über ausgewählte spätere Veröffentlichungen findet sich im Anschluss an diesen Text.

Werte (oder nationale Kultur, wie es damals hieß), die es gegenüber der rückschrittlichen Kultur (oder der Religion) der Eingewanderten zu verteidigen gilt. Sicherlich, die Worte haben sich (zum Teil) gewandelt und der Kontext, in dem diese Themen diskutiert werden, hat sich verändert und damit auch die Bedeutung der jeweiligen Argumente in diesem veränderten Kontext (Ha 2007). Zum Beispiel ist die Debatte in den Medien heute weitaus kontroverser, die Rechte der Eingewanderten und die Vorzüge kultureller und religiöser Vielfalt werden nicht mehr nur von kleinen Gruppen innerhalb der Linken verteidigt. Die verschiedenen Konzepte von Diversität, die zwischen Nützlichkeitsargumenten, demografisch begründeten Notwendigkeiten, aber auch menschenrechtsorientierten und anerkennungstheoretischen Überlegungen changieren und für die Akzeptanz von Vielfalt werben, werden von unterschiedlichen Interessengruppen vertreten. Menschen, die man früher als »Ausländer« identifiziert hätte, sind zunehmend an qualifizierten Arbeitsplätzen präsent, Kopftuchverbote sind nicht ohne weiteres durchsetzbar, die Gesetzgebung hat sich diesbezüglich ausdifferenziert. Das erst 2006 verabschiedete Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG)<sup>4</sup> zog die Gründung von offiziellen Antidiskriminierungsstellen nach sich, Beratung gegen

<sup>4</sup> Das nach zähem Ringen verabschiedete »Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz« – nicht Antidiskriminierungsgesetz genannt, wie in den anderen europäischen Staaten – definiert das Ziel: »Benachteiligungen aus Gründen der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität zu verhindern oder zu beseitigen« (§ 1 AGG unter: <https://www.gesetze-im-internet.de/agg/BJNR189710006.html>).

Diskriminierung, die früher nebenbei und unbezahlt geleistet wurde, bekommt einen anderen Stellenwert.

Insoweit gilt: Die Dinge haben sich verändert. Aber sind sie dennoch im Wesentlichen gleich geblieben? Was sich unserer Auffassung nach wenig verändert hat, ist die Vorstellung, dass Rassismus ein Problem marginalisierter Bevölkerungsgruppen ist, ein Problem derjenigen, die gerne ›vereinfachen‹ und AfD wählen. Deshalb sind unserer Ansicht nach unsere früheren Untersuchungen zu Rassismus und kultureller Identität, die wir auf Basis einer marxistischen Ideologietheorie, der Kritischen Psychologie und den von Stuart Hall, Philip Cohen und anderen entwickelten Cultural Studies anstellten, noch heute nützlich.

### III

Wo können also die damaligen Überlegungen für die Analyse heutiger Probleme bzw. für die Entwicklung von Handlungskonzepten von Nutzen sein?

Eine immer wieder gestellte Frage ist: Woher kommt die Zustimmung zu einer rassistisch argumentierenden Partei wie der AfD? Woher kommt die Ablehnung von Flüchtlingen durch eine größer werdende Zahl von Bürger\_innen in Deutschland und, weit verbreiteter noch, in anderen Ländern Europas und der Welt? Die häufigste Erklärung, die wir finden, ist die der Ängste, die man ernst nehmen müsse. Oft bleibt es bei dem diffusen Begriff und bei der ebenso diffusen Absicht. Zumeist konkretisiert sich dieses »Ernstnehmen« darin, dass Grenzen dichter gemacht, Asylrechte eingeschränkt und Überwachungslogiken ausgedehnt werden. Das Problem ist nicht nur, dass diese Maßnahmen keinen oder nur einen sehr eingeschränkten

Schutz vor gefährlichen Terroristen bieten, sondern dass diese Art des Ernstnehmens die Ängste nicht beseitigt, sondern bestärkt.

Je mehr Sicherheitsmaßnahmen gegen Einwandernde gerichtet werden, desto mehr wird die Angst bestätigt, dass man sich vor diesen Menschen fürchten muss. Wenn dann noch trotz aller propagierten Sicherheitsmaßnahmen Anschläge stattfinden, können noch mehr Ängste als vorher das Resultat sein. Und so ad infinitum bis zur Wahl eines Trump mit all den Folgen, die wir fast täglich erleben.

Eine andere Form, die Ängste ernst zu nehmen, ist das Versprechen, den Benachteiligten und Marginalisierten zuhören zu wollen und soziale Maßnahmen gegen die soziale Ungleichheit zu ergreifen. Auch solche Maßnahmen treffen aus mehreren Gründen nicht ins Zentrum des Problems. Zum einen sind es nicht nur benachteiligte oder marginalisierte Menschen, die anfällig für rassistisches Denken und Handeln sind. Schon ein Blick auf die Führungsriege der AfD zeigt dies, aber auch die Wählerinnen und Wähler der AfD gehören in ihrer Mehrheit keineswegs zu den Benachteiligten und Marginalisierten der deutschen Gesellschaft. Wie eine Studie des Instituts der deutschen Wirtschaft zeigt, gehören 33,9 Prozent aller AfD-Sympathisanten zum reichsten Fünftel der Bevölkerung, weniger als zehn Prozent der AfD-Anhänger machen sich große Sorgen um die eigene wirtschaftliche Situation (Bergmann, Diemeier, Niehues 2016; Zick et al. 2016). Zum anderen sind Prozesse der Marginalisierung nicht durch Zuwendungen materieller Art aufzuheben (auch wenn sie sicherlich hilfreich sind).

Im ersten Teil unseres Textes analysierten wir anhand

einiger Beispiele aus Leserbriefen und auf Basis unserer Arbeit mit Teilnehmer\_innen unserer Seminare, wie das Bedürfnis nach »gesellschaftlicher Kontrolle der eigenen Lebensbedingungen«, um es in der Sprache der Kritischen Psychologie zu sagen, der Ablehnung von Eingewanderten zugrunde liegt. In Geschichten über Eingewanderte und Geflüchtete, die die Kassen des Sozialstaats durch Betrug leeren, werden Bilder über betrügerische »Ausländer« produziert. Aber diese Bilder lassen sich nicht durch »Sozialneid« erklären. Vielmehr sind Gefühle von Sozialneid und Hass Resultat der eigenen Unterwerfung unter bestehende Herrschaftsverhältnisse. Was den Anderen letztlich vorgeworfen wird, ist, dass sie sich nicht an die Regeln halten, denen man sich selbst unterworfen hat. In späteren Veröffentlichungen haben wir diesen Prozess »rebellierende Selbstunterwerfung« genannt (Räthzel 1991, 2011). Theoretisch entwickelt haben wir ihn im vorliegenden Text, in dem wir Rassismus als eine Form ideo-logischer Vergesellschaftung von oben analysiert haben.

Rassistisches Denken und Handeln verstehen wir als eine Rebellion gegen die eigene Unterwerfung unter Normen, Regeln und Gesetze, an denen man nicht selbst mitgewirkt hat. Die Ablehnung von bis hin zum Hass auf die Anderen, die sich (angeblich oder tatsächlich) diesen Normen nicht unterwerfen, ist eine Form, gegen die eigene Unterwerfung zu rebellieren. Indem aber den Anderen vorgeworfen wird, diese Regeln zu brechen, unterwirft man sich ihnen noch einmal. Die Ausschließung/Ausweisung der Anderen soll die Normen legitimieren und damit auch die eigene Unterwerfung unter sie in einen Akt der Autonomie, der Subjektwerdung verwandeln. Die innere Widersprüchlichkeit dieses Prozesses zeigt sich re-

lativ deutlich in der Gleichzeitigkeit rebellischer Sprache und der autoritären Strukturen rassistischer Organisationen. Die Rebellion richtet sich gegen »das Establishment«, gegen den Staat, gegen die Eliten etc. und praktiziert dabei eine viel schärfere Form von Unterordnung unter Autoritäten als diejenige, die sie kritisiert. Der Widerspruch zeigt sich z.B. deutlich in der Trump'schen Politik: Man vergleiche seine Inaugurationsrede, in der er behauptet, die Macht dem Volk zu geben, mit seinem Regierungsstil, der aus Dekreten besteht, die nicht einmal mit den entsprechenden Sachbearbeitern besprochen, geschweige denn Resultat eines demokratischen Entscheidungsfindungsprozesses sind. Dem entspricht jedoch die Haltung seiner Anhänger\_innen, die sich gegen den Washingtoner »Sumpf« und die Privilegien der Herrschenden wenden und gleichzeitig ihr Schicksal in die Hände eines Privilegierten legen, der es schon in ihrem Sinne richten wird. Es ist ebendiese Widersprüchlichkeit, die es Menschen erlaubt, sich als autonome Subjekte zu imaginieren, ohne aus ihrer eingeübten Unterwerfung, an der sie leiden, die ihnen jedoch auch Sicherheit gibt, heraustreten zu müssen oder zu können.

Wenn wir in dieser Perspektive die Tatsache betrachten, dass die AfD und andere rassistische Organisationen in den Ländern der ehemaligen DDR prozentual mehr Anhänger und Anhängerinnen haben als in denen der ehemaligen BRD, erscheint es sinnvoll zu fragen, ob nicht die Art und Weise, wie diese Länder vom Westen überrollt wurden, wie ihnen Gesetze, Lebensweisen, Institution okkupiert wurden, ohne dass ihre Bewohner und Bewohnerinnen die Möglichkeit hatten mitzuentscheiden, eine der Erklärungen für die Unterstützung von Organisationen

sein kann, die versprechen, »das System« zu bekämpfen und »dem Volk« die Macht über ihre Lebensweise zu geben. Legt man unsere Begriffe der ideologischen Vergesellschaftung und der rebellierenden Selbstunterwerfung zugrunde, dann reicht es nicht, den AfD-Wählern und -Wählerinnen ökonomische Hilfe zu versprechen (zumal viele von ihnen sie ohnehin nicht benötigen) oder sie zu kritisieren, weil sie »einfachen Lösungen« auf komplizierte Probleme nachlaufen. Vielmehr müssten Strategien gefunden werden, wie das Bedürfnis nach Kontrolle und Selbstbestimmung realisiert werden kann, d.h. wie die sich in rassistischen Praxen äußernden Bedürfnisse aus diesem Zusammenhang gelöst und zum Bestandteil einer Politik gegen Rassismus werden könnten.

Es liegt eine Ironie darin, wie in den öffentlichen Diskursen von Politik, Kultur und Medien »unsere Werte«, insbesondere »unsere Demokratie« als das artikuliert wird, was es zu verteidigen gilt gegenüber Terroristen und sogenannten populistischen Organisationen, während gleichzeitig die demokratische Mitbestimmung der Mehrheit der Bevölkerung sich im Wesentlichen auf Wählen und Reden beschränkt. Angesichts der terroristischen Bedrohung und der Bedrohung von rechts erscheint die Verteidigung dessen, was wir unsere Werte nennen, als die erste Bürgerpflicht. Die Notwendigkeit ihrer Verteidigung, so schrieben wir damals, lässt diese Werte als ideal erscheinen, erschwert die Kritik an ihnen und damit die nötigen Aushandlungsprozesse für ihre produktive Weiterentwicklung.

Der Effekt dieser kritiklosen Werteverteidigung ist die Verschiebung der inneren Widersprüche auf äußere Feinde. Diese, wie wir sie nannten, Externalisierung innerer

Widersprüche ist der Konstruktion der Dichotomie zwischen »Wir« und den »Anderen« analog. Den »Anderen« wird dabei die Rolle des »mauvais sujet« (Althusser 2010) zugeschrieben, der das Böse in die ansonsten heile eigene Welt hineinbringt. Ein Paradebeispiel ist die Form der Kritik an der Frauenfeindlichkeit der »Anderen«, mit der suggeriert wird, die Geschlechtergleichberechtigung sei »bei uns« schon Realität.

Es gerät in den Hintergrund, dass diese Werte (wenn wir diesen Begriff einmal so stehen lassen) gerade durch ihre mangelhafte Realisierung bedroht sind. Es ist die Unfähigkeit der Aufnahmegerüesellschaften, Eingewanderten und Geflüchteten eine Chance auf ein gleichberechtigtes Leben zu geben, es sind Ausgrenzung, Alltagsrassismus, ein soziales System, das Menschen, die Unterstützung benötigen, demütigt, die undemokratischen Verhältnisse in der Arbeit, kurz, es ist die Unvollständigkeit der Demokratie, die eine zentrale Quelle rassistischen Denkens und Handelns sowie terroristischer Gewalt ist. Sicherlich, die begrenzten Möglichkeiten demokratischer Mitgestaltung, d.h. der Teilhabe an der gesellschaftlichen Kontrolle der eigenen Lebensbedingungen, reichen nicht aus als Erklärung für das rassistische, gewalttätige Handeln von Individuen und Gruppen (damit meinen wir sowohl Rechtsextremisten wie Extremisten, die sich auf ihre Interpretation des Islam berufen). Es kommen immer spezifische Bedingungen hinzu, die Individuen dazu führen, ihre Marginalisierung, ihr Gefühl der Ohnmacht in hassgeleitetes Denken und Handeln zu übersetzen. Um dies verstehen und somit bekämpfen zu können, ist eine konkrete Analyse der jeweiligen konkreten Situation notwendig.

Unsere Analysen der »Ausländerpolitik« und der »Ausländerarbeit« in den 1980er und 1990er Jahren zeigen, wo und wie die Grundlagen für die Ausgrenzung und damit für die Entfremdung vieler Eingewanderter von der Aufnahmegerüesellschaft gelegt worden sind. Um die heutige Situation zu verstehen, zum Beispiel die Tatsache, dass Kinder und Jugendliche aus migrantischen Familien nach wie vor in Schulen und bei der Berufssuche benachteiligt sind, ist es notwendig, sich an diese verfehlte Politik zu erinnern.

Auch wenn die Verwendung von Begriffen wie institutionelle Diskriminierung und Rassismus an Selbstverständlichkeit gewonnen haben, wird Rassismus nach wie vor oft als Vorwurf oder Schuldzuweisung aufgefasst und abgewehrt und nicht als Analyseperspektive rezipiert. Insbesondere in der politischen Öffentlichkeit bleibt das Sprechen über Rassismus schwierig. Ein geäußerter Verdacht von Racial Profiling kann, statt einer unabhängigen Untersuchung, schnell eine Klage wegen »üblicher Nachrede« (§ 186 StGB) nach sich ziehen (Kampagne für Opfer rassistischer Polizeigewalt 2016). Aber auch in institutionellen Kontexten wie Schule oder Hochschule kann zwar Rassismus als Lern- oder Forschungsgegenstand behandelt werden, kaum aber als Mechanismus, der in die Funktionsweise der Bildungseinrichtungen eingewoben ist (Gomolla/Radtke 2007).

Unser Ansatz, rassistische Unterscheidungsschemata und Handlungen nicht als ein Problem von individuellen Einstellungen vermeintlich irregeleiteter Individuen aufzufassen, sondern nach ihrer Funktionalität und Sinnhaftigkeit in den gegebenen Verhältnissen zu fragen, ist nach wie vor hilfreich, um den Blick auf die Strukturen

Begriff Rassismus »Leute verschreckt« oder angeblich die heutigen Formen von Rassismus in der Bundesrepublik mit dem Antisemitismus im deutschen Faschismus gleichsetzt. Es geht uns nicht um eine Gleichsetzung (zum Unterschied zwischen Antisemitismus und Rassismus vgl. das erste Kapitel von Cohen). Es geht uns jedoch sehr wohl darum, einen Begriff zu wählen, der es ermöglicht, die Frage nach den Verbindungen des heutigen Rassismus mit dem Antisemitismus im Faschismus überhaupt zu stellen und zu untersuchen. Der Begriff »Ausländerfeindlichkeit« ist demgegenüber ein Versuch (bewusst oder unbewusst), jegliche Verbindungen zur Vergangenheit zu verdrängen, denn nicht als »Ausländer« wurden die Juden in Deutschland verfolgt, wenn ihnen auch die Staatsangehörigkeit durch die faschistische Gesetzgebung entzogen wurde.

## 2. Rassismus als Form ideologischer Vergesellschaftung

Unter den wenigen Untersuchungen, die es in der Bundesrepublik zu Rassismus gibt (die meisten verwenden zudem den Begriff »Ausländerfeindlichkeit«), findet sich keine, die die Bedeutung des Rassismus für die Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen untersucht. Hoffmann/Even (1984) sehen im Gesellschaftsbild der Deutschen die Ursache der »Ausländerfeindlichkeit« und durchbrechen so eine allgemeine Denkstruktur, die »Ausländer« selbst zur Ursache von »Ausländerfeindlichkeit« erklärt (vgl. dazu das dritte Kapitel). Aber sie legen ihrer Analyse ein Gesellschaftsbild zugrunde, das frei von Herrschaftsbeziehungen ist, so dass Entstehung und Funktionsweisen dieses Gesellschaftsbildes im Dunkeln bleiben. Für Huisken

(1987) reduziert sich Rassismus auf Nationalismus und dieser wiederum auf die Funktionsweise des Kapitalismus, während Fuchs (1986) darin ein durch Konsum korrumpiertes falsches Bewusstsein sieht (für eine ausführlichere Diskussion der Literatur vgl. Kalpaka/Räthzel 1988). Vorstellungen von »Ausländern als Sündenböcken« und »Rassismus als Resultat der ökonomischen Krise« erfassen sicherlich einen Teilaspekt der Wirklichkeit. Ihr Mangel liegt jedoch darin, dass sie Rassismus *ausschließlich* als Resultat bewusster Strategien von Kapital und Staat begreifen. Mit dieser Auffassung lässt sich jedoch nicht erklären, warum es keinen Widerstand gegen Rassismus gibt, warum diese Strategien so ohne weiteres Erfolg haben. Unsere Fragestellung bezieht sich gerade auf das Verhalten der Individuen, sofern sie den gesellschaftlich institutionalisierten Rassismus stützen. Natürlich leugnen wir nicht den institutionalisierten Rassismus, der sich unter anderem im Ausländergesetz manifestiert, aber auch in einer Marginalisierung von EinwanderInnen im Wohnungsbereich, im Arbeitsbereich und vor allem im Bildungssystem. Wir denken aber, dass diese Formen des Rassismus eher erkennbar und kritisierbar sind und auch kritisiert werden. Weniger ist bekannt über die Funktion, die Rassismus für die Individuen hat, und darüber, warum es zum Beispiel in der Bundesrepublik keine antirassistische Bewegung gibt, wie es zum Beispiel eine Antiatombewegung, eine Friedensbewegung gibt (gab?). Diese entstanden ja auch im Widerstand gegen politische Strategien, gegen die »Meinungsmache der Medien«. Uns interessiert also die Art und Weise, in der die Individuen sich selbst mit den herrschenden Strukturen verknüpfen, sie – wenn auch vielleicht unbewusst und gegen ihren

Willen – mitproduzieren. Wir beanspruchen nicht, diese Frage in dieser Arbeit hinreichend zu beantworten, wollen aber zumindest einen Rahmen abstecken, in dem genauere Untersuchungen z.B. über klassen-, geschlechts-, schichtspezifische Formen des »Rassismus von unten« in verschiedenen historischen Konstellationen möglich werden. Wir fragen daher nach der Funktion des Rassismus für die »freiwillige Einordnung« in Herrschaftsverhältnisse. Die Frage wird zunächst fremdartig erscheinen. Herrschaft bedeutet ja Zwang, und es erscheint demzufolge widersinnig, von freiwilliger Einordnung in Herrschaftsverhältnisse zu sprechen. Um zu verdeutlichen, was wir damit meinen, werden wir einen Umweg machen und die Theorie kurz darstellen, mit deren Hilfe wir Rassismus als Form einer solchen »freiwilligen Einordnung« begreifen können. Gerade weil Begriffe wie Staat und Ideologie in aller Munde sind, aber jeweils sehr Unterschiedliches darunter verstanden wird, wollen wir unseren Gebrauch dieser Begriffe deutlich machen. Wir stützen uns auf die theoretischen Arbeiten, die im Rahmen des Projekts Ideologietheorie (PIT) entwickelt wurden (PIT 1979, 1980; Haug 1986, 1989; Rehmann 1986). Die notwendige Kürze der Darstellung wird unweigerlich Missverständnisse produzieren. Wer Genaueres wissen will, sei auf die zitierten Originaltexte verwiesen.

#### *Der Staat – die erste ideologische Macht*

Wenn man irgendeine Auffassung als »pure Ideologie« bezeichnet, will man meistens sagen, dass sie falsch ist, der Realität nicht entspricht, die sie beschreiben will. Ideologie wird wohl im alltäglichen Gebrauch am häufigsten als

Synonym für »falsches Bewusstsein« benutzt. In diesem kritischen Gebrauch von Ideologie schwungt noch die Bedeutung mit, dass es sich um falsche Ideen handelt, die von einer herrschenden Gruppe aus Motiven des Macht-erhalts propagiert werden. Gegen die Vorstellung, Ideologie sei »falsches Bewusstsein«, wenden sich die Arbeiten des PIT. Ausgehend von Marx und Engels versuchen sie, die Aussage Engels', der Staat sei die »erste ideologische Macht«, fruchtbar zu machen. Der Staat lässt sich nicht auf eine Idee reduzieren, sondern ist ein ziemlich materielles Ding. Aber was für ein Ding? Die einen sehen in ihm lediglich einen Gewaltapparat; der Staat ist für sie Polizei, Verfassungsschutz, Bundeswehr. Aber der Staat ist auch: die Stadtverwaltung, die Sozialversicherung, die Rentenanstalt, das Arbeitsamt etc. Wenn wir auch nicht bestreiten wollen, dass viele dieser Institutionen die Bürger kontrollieren, so sorgen sie doch auch für ihr (Über)Leben (häufig mehr schlecht als recht).

Wie ist es mit selbstverwalteten Initiativen, Frauenhäusern, Beratungsläden, die vom »Staat« finanziert werden: Sind sie »Staat«, Teil des Staates? Linke betrachten den Staat als Gewaltapparat und stellen gleichzeitig Forderungen an ihn: Gesetze zum Umweltschutz, zur Gleichstellung der Frauen, Wahlrecht für EinwanderInnen usw. Wir können diese Widersprüche und Fragen nicht lösen, aber vielleicht werden sie durch unsere Auffassung zur Entstehung und Funktionsweise des Staates erklärbar. Voraussetzung für die Herausbildung des Staates sind soziale Gegensätze innerhalb einer Gesellschaft, die, unmittelbar ausgetragen, den Zusammenhalt der Gesellschaft sprengen würden. Die Herausbildung einer staatlichen Macht fixiert die sozialen Gegensätze, die antagonistisch

schen gesellschaftlichen Klassen, und ermöglicht zugleich das Austragen dieser Gegensätze in Formen, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt absichern. In der bundesdeutschen Gesellschaft produziert zum Beispiel der Klassengegensatz zwischen Kapital und Arbeit einen solchen antagonistischen Widerspruch (es würde zu weit gehen, hier darauf einzugehen, unter welchen Bedingungen soziale Gegensätze entstehen, vgl. dazu Sellnow 1978, 129ff.). Der Staat wäre also eine Form, in der sich diese Gegensätze bewegen, ohne ihre Sprengkraft zu entfalten, aber in der sie zugleich stabilisiert werden. Ist also staatliche Herrschaft im Kapitalismus »Klassenherrschaft«? Ja und nein. Wenn wir das Klassenverhältnis als ein Herrschaftsverhältnis verstehen (das in unserer Gesellschaft darin besteht, dass das Kapital sich einen Teil des Arbeitsproduktes unentgeltlich aneignet), dann stabilisiert der Staat diese Herrschaft, indem er die Bedingungen dafür produziert und erhält. Aber wie geschieht das?

Vor der Staatsentstehung regeln die Gesellschaftsmitglieder ihren Zusammenhalt selbst: Verteilung der Arbeiten, Verteilung der Produkte, Formen des Zusammenlebens der Geschlechter, Kinderaufzucht, Versorgung der Alten und Kranken, Schlichtung von Streitigkeiten usw. Im Zuge der Staatsentstehung werden diese Kompetenzen der Vergesellschaftung den Individuen entzogen und von den staatlichen Instanzen, dem Beamtenapparat, übernommen. Gleichzeitig entstehen bei den Individuen neue Kompetenzen, nämlich die Kompetenzen, sich in der Inkompétence zurechtzufinden (z.B. die Fähigkeit, mit den Behörden umzugehen, die diese gesellschaftlichen Aufgaben wahrnehmen).

Die Regelung des gesellschaftlichen Zusammenhalts

durch die Gesellschaftsmitglieder selbst nennen wir horizontale Vergesellschaftung oder Selbstvergesellschaftung. Die Regelung dieser Funktion durch übergeordnete Instanzen nennen wir vertikale Vergesellschaftung oder Fremdvergesellschaftung. Die räumlichen Metaphern sollen verdeutlichen, dass der Staat als Gesellschaftlichkeit »über« den Individuen funktioniert, insofern als sie keinen unmittelbaren Zugriff mehr auf die Regelung dieser Funktionen haben. Man kann zwar eine Partei abwählen, aber nicht den Staat.

#### *Freiwillige Unterwerfung*

Wieso akzeptieren die Individuen dieses Ding über sich, das ihr Leben reguliert, das über sie verfügt und sie für unzuständig erklärt, ihre Belange selbst zu regeln? Kein Staat kann sich auf Dauer halten, der diese Akzeptanz ausschließlich mit Gewalt herstellt – obwohl Gewalt oder die Drohung mit Gewalt immer ein Bestandteil staatlicher Herrschaft ist. Die Unmöglichkeit einer im Wesentlichen auf Gewalt beruhenden Herrschaft zeigt sich gerade in diesen Monaten (Januar 1990) im Zusammenbruch der Staaten des »realen Sozialismus«. Die »oben-unten« Struktur produziert ideologische Effekte, d.h. eine bestimmte Art und Weise, in der die Individuen die Vergesellschaftung von oben leben (vgl. PIT 1979, 186). Vielleicht wird an einem Beispiel deutlich, was gemeint ist: Im Jahre 1985 wurde der Paragraf 116 des Arbeitsförderungsgesetzes geändert. Darin wurde geregelt, dass ArbeiterInnen, deren Betriebe während eines Streiks in anderen Betrieben schließen, dann kein Arbeitslosengeld bekommen, wenn die Forderungen ihrer streikenden

KollegInnen auch für sie gelten. Nach Änderung gibt es auch dann kein Arbeitslosengeld, wenn die Streikenden *ähnliche* Forderungen vertreten. In der Begründung für die Veränderung wurde von Staat und Unternehmern argumentiert, der § 116 habe die Unternehmer benachteiligt, weil der Staat, in Gestalt der Bundesanstalt für Arbeit, die Seite der Arbeiter gestärkt habe und so ein »Ungleichgewicht« zwischen Arbeitern und Unternehmern zugunsten der Arbeiter entstanden sei. Die Gewerkschaften argumentierten, die Änderung des Paragrafen beschneide das Streikrecht der Arbeiter und verändere so das Gleichgewicht zugunsten der Unternehmer. Beide Seiten gingen in ihrer Argumentation von einem (existierenden, bzw. [wieder]herzustellenden) Gleichgewicht zwischen Arbeit und Kapital aus, das vom Staat zu garantieren sei – und darin gerade liegt das Ideologische: Der Streik ist eine Austragungsform von Interessengegensätzen zwischen Arbeit und Kapital. Die Form wird vom Staat geregelt, es gibt Gesetze, die bestimmen, wann ein Streik legal, wann er illegal ist (z.B. ein politischer Streik). Durch diese Regelungen werden Arbeiter und Unternehmer als prinzipiell gleiche Gegner konstituiert: Die Arbeiter haben den Streik, der Unternehmer hat die Produktionsmittel und damit die Möglichkeit der Aussperrung. Das Klassenverhältnis (die Ausbeutung per Definition einschließt) wird zum Verhältnis gleicher (Tarif)Partner. Aus solcher Praxis (und aus den ökonomischen Praxen wie Lohnform und Warenform der Produkte) entstehen entsprechende Vorstellungen von Gerechtigkeit und Gleichheit, vor denen sich die jeweiligen Handlungen legitimieren müssen.

Die Gleichberechtigung zwischen Unternehmern und Arbeitern ist also nicht Ideologie in dem Sinne, dass sie

einfach eine falsche Vorstellung ist. Der Streik z.B., in dem diese Gleichheit gelebt wird, ist keine Idee, schon gar keine falsche. Man könnte vereinfacht sagen, der Staat organisiert (durch Gesetzgebung z.B.), dass der Klassen-gegensatz als Unterschied gleicher Partner gelebt wird. Indem die Arbeitenden in dieser Form handeln, bestätigen sie sie, füllen sie mit Leben. Freiwillig stimmen sie der Regelung ihrer Kampfbedingungen durch den Staat zu. Das ist deswegen möglich, weil im Streikrecht auch Arbeiterinteressen verwirklicht sind. Die Vorstellung, Arbeiter und Kapitalist seien gleichberechtigte Partner, entspringt zuallererst aus der ökonomischen Praxis des Austausches, in der beide sich als Käufer und Verkäufer von Arbeitskraft gegenüberstehen (vgl. MEW 23, u.a. 4. Kap., 21. und 22. Kap.). Erst auf diesen »objektiven Gedankenformen« (vgl. auch Haug 1985) bauen juristische und politische auf.

Andererseits gibt es für Staat und Kapital keine Garantie dafür, dass die Praktizierung des Streikrechts diese Form nicht eines Tages sprengt. Die ideologischen Mächte bestimmen das (Er)Leben der Klassenverhältnisse, indem sie »das aggressive Schweigen über das kapitalistische Klassenverhältnis [organisieren]« (PIT 1979, 186). Dabei geht es nicht nur darum, über irgendetwas nicht zu sprechen, sondern darum, Lebenspraxen zu organisieren, in denen andere Gegensätze als diejenigen, deren Aufhebung systemsprengend wäre, in den Vordergrund rücken: Statt vom Gegensatz zwischen den Besitzern der Produktionsmittel und denjenigen, die nur ihre Arbeitskraft besitzen, spricht man zum Beispiel vom Gegensatz zwischen »Arbeitsbesitzern« und »Arbeitslosen« und hat damit die Besitzer der Produktionsmittel aus dem Konflikt verschwinden lassen. Ein weiteres Merkmal ideologischer

Vergesellschaftung, wie wir sie verstehen, wurde in dem Streik-Beispiel angedeutet. Die beiden Seiten legitimieren ihren Standpunkt jeweils in Bezug auf einen allgemeinen Wert oder eine allgemeine Moral: in diesem Fall in Bezug auf Gleichheit. Nun ist Gleichheit nicht an sich ein »ideologischer Wert«. In der Forderung nach Gleichheit artikuliert sich auch das Interesse, nicht beherrscht und nicht ausgebeutet zu werden.

Indem die Forderung nach Gleichheit jedoch gestellt wird, ohne die antagonistische Struktur (das Klassenverhältnis) anzutasten, bzw. innerhalb dieser Struktur, in den von ihr vorgegebenen Logiken, wird sie zu einem ideologischen Wert. Sie wird zu einer bloßen Idee, aus der Handlungsmaximen abgeleitet werden, ohne dass nach den realen Bedingungen ihrer Möglichkeit gefragt wird. Dieser Vorgang kann als Umarbeitung von Interessen in nicht hinterfragbare Normen bezeichnet werden. Es könnte nach dem Gesagten so erscheinen, als seien alle gesellschaftlichen Praxen nur ideologisch und alle Kämpfe (zum Beispiel Streik) schlicht Einordnung in Vergesellschaftung von oben. Diese Vorstellung wäre fatal, weil so niemals erklärt werden könnte, wie Befreiung möglich ist. Deshalb müssen wir noch einige Widerhaken in diese durch die Kürze allzu glatt erscheinende Argumentation setzen:

1. Trotz aller Formen, in denen das Schweigen über die Klassenverhältnisse organisiert wird, gibt es auch Formen, in denen sie erfahren werden können: z. B. am Arbeitsplatz, in Streiks, in denen die verhimmelte Form der »Gleichheitsstruktur«, je nachdem, wie der Kampf geführt wird, auch als solche sichtbar werden kann.

2. Neben den Formen der Vergesellschaftung von oben (Fremdvergesellschaftung) gibt es immer auch Elemen-

te der Selbstvergesellschaftung, z. B. in Gewerkschaften (obwohl diese gleichzeitig in der ideologischen Struktur funktionieren, wie im obigen Beispiel gezeigt), in sozialen und/oder wissenschaftlichen Projekten, alternativen Lebensformen, Vereinen, politischen Organisationen.

3. Neben den und gegen die Formen ideologischer Ver- gesellschaftung gibt es kulturelle Lebensformen, Formen, in denen Gruppen oder Klassen ihre »Gruppenidentität« leben.

Den Unterschied zwischen der Selbstvergesellschaftung und dem Kulturellen können wir so fassen: Mit dem ersten Begriff lassen sich die Praxen begreifen, in denen die Menschen selbsttätig bestimmte gemeinsame Angelegenheiten regeln: Arbeit, Interessensvertretung, soziale Aufgaben u. Ä. Im Begriff des Kulturellen fassen wir dagegen jenen Aspekt in allen Lebensbereichen, in dem die Individuen sich selbst, ihren Zusammenhalt als Selbstzweck leben. Kultur begreifen wir nicht als eigenen Bereich, der etwa im Gegensatz zu Natur oder, üblicher, im Gegensatz zum Arbeitsbereich stünde. Unserer Auffassung nach kann das Kulturelle Bestandteil jeder Lebenspraxis sein. Es beschreibt eine Art und Weise, in der die Individuen sich ihre Lebenswelt aneignen: sowohl in dem Lebensbereich, der normalerweise Kultur genannt wird (Theater, Kino, Konzert, Fernsehen, Feste, Urlaub usw.), als auch im Arbeitsbereich. Man arbeitet, um zu leben, der Zweck der jeweiligen konkreten Arbeit ist das Produkt. In unserer Gesellschaft findet die Arbeit meistens unter dem Kommando einer fremden Instanz statt, die die Ziele des Prozesses setzt. Dennoch kann es in dieser Arbeit auch einen kulturellen Aspekt geben, kann in ihr die Lust an den eigenen Fähigkeiten erlebt werden.

Dieser Aspekt, in dem die Individuen sich selbst leben, ihrem Leben einen Sinn verleihen, bildet ein Widerstands-element gegen die Einordnung in entfremdete Vergesellschaftung, in Herrschaftsverhältnisse. Diese Definition, die das Kulturelle als Dimension von Lebenspraxen fasst, erlaubt es, einen analytischen Schnitt durch diese Praxen zu ziehen und damit ihre Widersprüchlichkeit zu analysieren. So kann auch gezeigt werden, dass in dem, was Kultur genannt wird, Ideologisches wirkt, aber auch umgekehrt, dass in ideologisch organisierten Praxen das Kulturelle wirken kann. Nehmen wir ein Beispiel, das uns als modernen Großstadtbewohnern vielleicht etwas fern liegt, aber in dem sich die Widersprüche besonders deutlich zeigen lassen: ein Erntedankfest. Hier feiert sich die bäuerliche Gemeinschaft selbst, den Erfolg ihrer Arbeit, ihre Identität als produzierende Gruppe. Gleichzeitig aber, indem sie dieses Fest als Dank an Gott feiert, unterwirft sie sich einer ideologischen Struktur, betet sie eine übergeordnete Macht an. Um die Verwirrung noch größer zu machen: Im Namen einer religiösen Macht, also innerhalb einer Oben-unten-Struktur kann sich dennoch eine revolutionäre Bewegung entwickeln, die sich gegen den Staat richtet oder gegen die kirchliche Institution selbst.

Was man in der Theorie trennen kann und muss, ist in der Praxis ineinander verwickelt. Keine ideologische Macht kann Erfolg haben, die nicht Elemente des Kulturellen, des Selbstzweckhaften und der Selbstvergesellschaftung in die ideologische Struktur einbaut. Das ist ihre Stärke und ihre Schwäche zugleich. Sie erreicht damit die *freiwillige Zustimmung*, weil sich die Individuen in den von oben organisierten Praxen als eigenständig Handelnde einbauen (die Arbeitenden im Streik, die Bauern

im Erntedankfest), aber zugleich besteht die Gefahr, dass die so entfremdet gelebte Gesellschaftlichkeit als von unten zu organisierende eingeklagt wird. Im dritten Kapitel werden wir auf die kulturelle Dimension von Lebenspraxen genauer eingehen, auf ihre Bedeutung für EinwanderInnen und auf ihren dynamischen Charakter. Hier sei kurz zusammengefasst, worauf es uns ankommt:

1. Der Staat als übergeordnete Instanz über den Individuen garantiert bei Fortbestand unvereinbarer Interessengegensätze (Herrschaftsverhältnisse) den gesellschaftlichen Zusammenhang des Gemeinwesens.
2. Kompetenzen der Vergesellschaftung (Fähigkeit und Entscheidungsmacht, den Zusammenhang innerhalb der Arbeit und in den anderen gesellschaftlichen Lebensbereichen herzustellen) sind den Individuen entzogen und von über ihnen stehenden Instanzen übernommen. Damit entstehen auf der Seite der Individuen Inkompetenzen und Kompetenzen in der Inkompetenz.
3. Die entfremdete Gesellschaftlichkeit ist langfristig nur durch Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder zu ihrer Entfremdung gewährleistet.
4. Diese Zustimmung entsteht und wird organisiert, weil die Kräfte, die Individuen und Gruppen zusammenhalten (kulturelle Dimension), in die »oben-unten«-Struktur eingebaut sind. Das heißt, sie sind verknüpft mit Elementen der Unterordnung.
5. Die Individuen verknüpfen (nicht notwendig) ihre Lebensformen, Wünsche, Ziele mit den herrschenden Strukturen, mit dem Staat, mit Unterordnung unter übergeordnete Instanzen. Diese »freiwillige Zustimmung« geschieht nicht als bewusster Akt: Die vorhandenen Strukturen erscheinen als selbstverständlich und unveränderbar.

6. Kulturelle Praxen und ideologische Praxen existieren in der Wirklichkeit nicht getrennt voneinander. Die gleichen Individuen und Personen können widerständig und zustimmend zugleich leben.

Selbst wenn jetzt mehr Fragen offen sein sollten als zuvor, müssen wir die Darstellung hier abbrechen. Zur ausführlicheren Darstellung können die oben zitierten Arbeiten herangezogen werden, insbesondere der Artikel »Umrisse zu einer Theorie des Ideologischen« (PIT 1979, 178ff.). Immerhin können wir jetzt die Fragestellung, mit der wir ans Material gehen wollen, etwas präzisieren: Es geht uns darum, inwieweit Rassismus eine Form ideologischer Vergesellschaftung ist, das heißt, inwiefern sich die Individuen in die staatliche Ordnung einfügen, indem sie EinwanderInnen ablehnen, diskriminieren, marginalisieren, als minderwertig behandeln. Wir untersuchen Äußerungen von LeserbriefschreiberInnen, die wir meistens dem Buch von Hoffmann/Even (1984) entnommen haben. Unser Hauptgegenstand sind die unbewussten alltäglichen Formen von Rassismus und Ethnozentrismus, die nicht unmittelbar ins Auge springen wie die Aussagen in den hier zunächst untersuchten Leserbriefen. Die Analyse offen rassistischer Äußerungen erlaubt es uns jedoch, einige Logiken aufzudecken, die in den später zu untersuchenden offiziellen politischen Redeweisen und in den »ausländerfreundlichen« und fortschrittlichen, linken Diskursen in anderer Konstellation und in einem anderen Kontext vorkommen. Wir gehen also den Weg von der Analyse offen rassistischer Äußerungen über die Auseinandersetzung mit der seriösen Politik zur Untersuchung von Denkweisen, die bei denen üblich sind, die beruflich mit EinwanderInnen zu tun haben oder die versuchen, linke

Einwandererpolitik zu entwickeln. Letztere sind uns besonders wichtig, weil wir uns selbst zu diesem politischen Spektrum zählen und daher mit unserer Arbeit auch zur Verbesserung einer solchen Politik beitragen wollen. Wir hoffen, einige Thesen entwickeln zu können, die für eingehendere Untersuchungen fruchtbar zu machen sind.

#### *Die Bundesrepublik als Fahrradladen*

»Kein Deutscher ist bislang auf die Idee gekommen, am Gewinn eines Fahrradhändlers ... beteiligt zu werden, wenn er ein Fahrrad gekauft ... hat. Mit dem Leistungsaustausch sind die gegenseitigen Ansprüche erledigt. So ist es auch bei einem Gastarbeiter. Sie sind freiwillig – und nur zu gern – gekommen. Sie haben ihre Arbeitskraft verkauft und sind dafür entlohnt worden. Damit ist die Sache erledigt.« (Zit. n. Hoffmann/Even 1984, 42. Im Folgenden als »in H/E« zitiert.)

Es lohnt sich, zu beobachten, wie viele Versatzstücke ökonomischer Prozesse hier zu einer einheitlichen Logik verschmolzen sind. Im ersten Teil finden wir zwei gleichberechtigte ökonomische Gestalten vor, Käufer und Verkäufer einer Ware: Hier tritt der »Gastarbeiter« offenbar als Käufer, als Geldbesitzer auf, »der Deutsche« als Besitzer einer Ware. Kauf und Verkauf beenden das Verhältnis. Im zweiten Teil haben sich die Rollen schon umgekehrt: Nun sind die »Gastarbeiter« Verkäufer einer Ware, ihrer Arbeitskraft, und »die Deutschen« die Käufer. Die Kernargumentation, mit dem Austausch von Leistungen sei »die Sache erledigt«, bezieht ihre Plausibilität jedoch aus dem ersten Teil. Denn würde man die im zweiten Teil angesprochene Beziehung zugrunde legen, müsste man

Gesellschaft« zu arbeiten. Heute kann man diesen Begriff jedoch nicht mehr verwenden. Wir ziehen es vor, die Perspektive zu umschreiben, solange wir sie nicht auf einen treffenden Begriff bringen können. Also reden wir hier von Gleichberechtigung der ethnischen Minderheiten, die das Recht auf Differenz (aber keineswegs die Reduktion darauf) einschließt. Antirassistische Arbeit ist ein Weg dahin. Trotz der Kritik, dass Antirassismus ein negativ abgrenzender Begriff ist, finden wir es wichtig, ihn zu benutzen, denn »wenn man in einer Gesellschaft ohne antirassistische Politik lebt, ist man dazu verurteilt, in einer rassistischen Gesellschaft zu leben« (Hall 1989b, 915). Die Entwicklung einer antirassistischen Bewegung und einer antirassistischen Politik, die mit dazu beitragen können, den »gesunden antirassistischen Menschenverstand« anstelle des heute weit verbreiteten rassistischen gesunden Menschenverstandes zu setzen, könnten uns bei der Konkretisierung der o.g. Perspektive weiterbringen, woraus sich dann vielleicht müheloser der passende Begriff für ihre Benennung ergeben würde.

#### 4. Zusammenfassung

Wir haben dafür plädiert, anstatt von »Ausländerfeindlichkeit« von Rassismus zu sprechen.

Rassismus bezeichnet die Konstruktion gesellschaftlicher Gruppen auf Basis ihrer Herkunft (geografisch und/oder verwandtschaftlich) als Träger unveränderlicher, als minderwertig definierter Eigenschaften und daraus resultierender Verhaltensweisen. Körperliche Merkmale werden zum Kennzeichen dieser Eigenschaften und Verhaltensweisen. Sie werden dadurch aus dem historisch-

gesellschaftlichen Kontext isoliert und naturalisiert. Diese homogenisierende, naturalisierende Konstruktion von Menschen als natürliche Gruppen, dieser Prozess der Rassifizierung führt zur Konstruktion sozialer Gruppen als »minderwertige Rassen«. Wir sprechen von Rassismus, wenn die Gruppe, die eine andere als minderwertige »Rasse« konstruiert, auch die Macht hat, diese Konstruktion gesellschaftlich durchzusetzen.

Wir fragten zunächst nach der Funktion des Rassismus für die »freiwillige Einordnung« in Herrschaftsverhältnisse. Den Staat definierten wir als eine Instanz, die den gesellschaftlichen Zusammenhang bei gleichzeitiger Fixierung der sozialen Gegensätze organisiert. Das Ideologische sahen wir als eine Form »ideeller Vergesellschaftung von oben«, d.h. als Form, in der Handlungsorientierungen aus allgemeinen Werten abgeleitet werden, die jenseits aller realen Interessen zu stehen scheinen. An einigen rassistisch argumentierenden Leserbriefen versuchten wir, Formen ideologischer Vergesellschaftung herauszuarbeiten:

1. Deutsche Lohnabhängige nehmen gegenüber eingewanderten Lohnabhängigen den Standpunkt von Unternehmern ein, die für eine Arbeit bezahlt haben. Einerseits erleben die deutschen Arbeitenden auf diese Weise einen ideellen Machtzuwachs, andererseits entziehen sie damit ihren eigenen Forderungen den Boden. Eine antirassistische Politik könnte diesen Widerspruch zum Ausgangspunkt nehmen.
2. In der Abwehr gegen »Ausländer« wird eine bestimmte Form »deutscher Identität« entwickelt. In ihr werden kulturelle Lebensformen mit staatlichen Instanzen verknüpft. Als Negativbild dieser »deutschen

Identität« erscheint die »türkische Kultur«. Sie werden zu unvereinbaren Gegensätzen. Widerständige Elemente der Alltagskultur werden in diesem Identitätsbildungsprozess zu Elementen der Einordnung transformiert: Bedürfnisse nach nachbarschaftlichen Beziehungen, nach einer vertrauten Umgebung werden gegen »die Fremden« gewendet. Auch hier gibt es wieder einen Widerspruch, der von einer antirassistischen Politik aufgegriffen werden kann: Die angesprochenen Bedürfnisse müssten aus ihrer Verknüpfung mit staatlichen Instanzen herausgelöst und gegen die Zerstörung der Lebensformen eben durch diesen Staat und durch profitorientierte Bauweisen gewendet werden. Das Bedürfnis nach »Heimat« könnte auf diese Weise eine widerständige Stoßrichtung bekommen, wie dies in der ökologischen Bewegung zum Teil schon geschieht. Aus einem statischen, rückwärtsorientierten Heimatbedürfnis könnte ein Bedürfnis nach Vertrautheit entwickelt werden, das zugleich offen ist für Veränderungen und andere Lebensformen neben sich respektiert.

3. Die Forderung nach Integration hat auch eine Funktion für die deutsche Bevölkerung: Sie unterstellt die Minderwertigkeit der Einwandererkulturen und bestätigt damit zugleich die Höherwertigkeit dessen, was als deutsche Lebensweise gilt. Ökonomische und staatliche Mechanismen zwingen zur Anpassung an vorgegebene Wertesysteme. Diese Anpassung, in »Normalisierungspraxen« von unten vollzogen, ist verbunden mit der Unterdrückung und Umformung von Lebensbedürfnissen. Die Integrationsforderung rechtfertigt diesen Anpassungsprozess und ist gleich-

zeitig eine Warnung an EinwanderInnen *und* an Deutsche, nicht aus den vorgegebenen Strukturen auszubrechen.

4. Als ein roter Faden zieht sich durch alle Formen rassistischen Denkens und Handelns die Abwehr gegen die Erkenntnis der eigenen Unterwerfung. Die mühsam erworbene Kompetenz in der Inkompetenz, d.h. die Fähigkeit, sich im vorgegebenen Rahmen von Verboten und Geboten als selbsttägiges Subjekt zu leben, wird durch andere Lebensformen infrage gestellt. Rassismus ist eine Form, diese Unsicherheit der eigenen Existenz zu verdrängen. Sie ermöglicht es, die Fragwürdigkeit der Institutionen und Lebensformen des eigenen Landes, die Teil der eigenen Persönlichkeitsstruktur geworden sind, abzuwehren. Sie erscheinen neu gestärkt, indem sie als »von außen« bedroht dargestellt werden können. Die Spezifizität des Rassismus gegenüber anderen Herrschaftsverhältnissen besteht darin, dass alle inneren Gegensätze aufgehoben erscheinen in dem Gegensatz »innen« (womit das ganze Land gemeint ist) und »außen« (= nicht-deutsch). So wird den Einzelnen ermöglicht, sich als Sachwalter »des Ganzen« zu imaginieren.

Im zweiten Teil entwickelten wir unser Konzept von Kultur und kultureller Identität, zeigten die Bedeutung der Einwandererkulturen für das Überleben von EinwanderInnen und stellten die Konflikte dar, die entstehen, wenn Deutsche den EinwanderInnen ihre Emanzipationskonzepte aufzwingen wollen.

- Kulturelemente haben eine widersprüchliche Struktur: Sie können *gleichzeitig* gegen Herrschaft gerichtet

*und eine Art und Weise sein, in der sich Menschen bzw. soziale Gruppen in Herrschaftsstrukturen einbauen, sie akzeptieren und stützen.*

- Kulturen und Identitäten, verstanden als unabgeschlossen und prozesshaft, als lebenslange Prozesse der Definierung und Neu-Definierung der eigenen Person und anderer, sind keine Dinge, die bewahrt werden könnten. Der Begriff »Bewahrung der kulturellen Identität« ist unbrauchbar und irreführend, weil er die komplexen und widersprüchlichen Prozesse der Identitätsfindung und Herausbildung kultureller Lebensformen nicht beschreiben kann.
- Die These, dass der »Kulturkonflikt« die Probleme von EinwanderInnen hervorruft, verschweigt die Tatsache, dass nicht die Konfrontation der Menschen mit verschiedenen Kulturen *an sich* das Problem ist, sondern die Bedingungen, unter denen dies geschieht. Bei EinwanderInnen findet diese Konfrontation unter äußerst schlechten Bedingungen statt. Ihr niedriger sozialer Status, ihre Rechtlosigkeit und die sich ablehnend verhaltende Aufnahmegerügsellschaft tragen dazu bei, dass die Einwanderung mit einer Kränkung des Selbstbewusstseins einhergeht.
- Kulturelle Verhaltensformen sind in dem sozialen Bezugsrahmen zu analysieren, in dem sie gelebt werden, wenn sie Erkenntnisse über die Einwanderergruppen liefern sollen. Sie sind weder mitgebrachtes Erbe noch reine Traditionspflege oder eine bloße Übernahme von Verhaltensformen der Mäjorität, sondern der Versuch, Antworten auf die aktuellen Lebensbedingungen zu finden, die sowohl auf das Mitgebrachte zurückgreifen als auch das in der

Bundesrepublik Erfahrene mit einbeziehen und ein Leben in der Emigration erst ermöglichen. Darunter sind die unterschiedlichsten Verhaltensformen zu finden, die von der Überanpassung an deutsche Maßstäbe bis zur Konservierung von Elementen der Herkunftskulturen reichen. Wie sich diese Verhaltensformen entwickeln können, hängt unter andrem auch von der Akzeptanzbereitschaft der Aufnahmegerügsellschaft ab.

- Die Entwicklung der Einwandererkulturen ist eine Voraussetzung für die Herausbildung neuer kultureller Identitäten unter EinwanderInnen und zugleich eine Folge der Veränderung von Identitäten unter Lebensbedingungen in der Emigration.
- »Integration« führt nicht zur Gleichberechtigung. Die Integrationsforderung wird von den unterschiedlichsten Gruppen der bundesrepublikanischen Gesellschaft an EinwanderInnen gestellt. Die Einwanderung, das Dasein anderer ethnischer und kultureller Gruppen wird von einer breiten Mehrheit in der Bundesrepublik als Bedrohung der eigenen kulturellen Identität empfunden. Die Kulturen der EinwanderInnen, auch wenn sie als minderwertig angesehen werden und ihnen die Existenzberechtigung in dieser Gesellschaft streitig gemacht wird, stellen den Beweis dar, dass es sich auch anders leben lässt. Dies wirkt zunächst einmal verunsichernd auf die Selbstverständlichkeit, mit der die eigenen Lebensformen für die besten gehalten werden. Auch Linke entwickeln Abwehrmechanismen gegen die »Fremden« und ihre Verhaltensweisen und verhalten sich gegenüber EinwanderInnen kolonisierend. Es ist paternalistisch

und kolonisierend, EinwanderInnen den Emanzipationsweg vorzuschreiben, auch wenn das vorgegebene Ziel deren Emanzipation ist. Unterwerfung unter Emanzipationsvorstellungen anderer bleibt Unterwerfung.

- Die Schwierigkeit der »Eingeborenen«, wahrzunehmen und zu akzeptieren, dass es unterschiedliche Wege der Emanzipation geben kann, die anders als ihre eigenen aussehen, ist ein in der »Ausländerarbeit« oft auftretender Konflikt. Es ist dabei wichtig, sich bewusst zu machen, wie jede/r in den verschiedenen Lebensbereichen durch »Normalisierungspraxen« und Integrationsforderungen, Ethnozentrismus und Rassismus reproduzieren und stabilisieren kann, nicht um moralische Anklage zu erheben, sondern um geeignete Strategien dagegen entwickeln und einzusetzen zu können. Die Integrationsforderungen von Linken beziehen sich auf »progressive« Verhaltensweisen. Dennoch sind sie Machtausübung und implizieren eine Abwertung anderer Lebensweisen und Kulturen.
- Linke Politik, die mit der Kolonialhaltung nicht gebrochen hat, kann zur Lähmung eines Widerstandspotenzials von EinwanderInnen beitragen, trotz entgegengesetzter Absicht.
- Für die Schaffung eines positiven Selbstwertgefühls bei EinwanderInnen, für die Entwicklung neuer kollektiver Lebensweisen, für die politische Betätigung von EinwanderInnen ist die jeweilige Einwandererkolonie und sind die darin zu entwickelnden Kulturen eine notwendige (aber nicht hinreichende) Voraussetzung.

- Eine linke Politik sollte die Selbstorganisierung der EinwanderInnen respektieren und fördern, ohne sie zu bevormunden und Gegenleistungen von ihnen zu erwarten. Dies bedeutet einerseits, sich gegen Diskriminierung und Rassismus einzusetzen, und andererseits, für die Schaffung von Voraussetzungen, unter denen Einwanderergruppen existieren und sich weiterentwickeln können, einzutreten.

Ein neues politisches, emanzipatorisches Verständnis müsste die Überzeugung einschließen, dass man als Deutsche/r diese politische Arbeit nicht *für* die EinwanderInnen leistet, sondern für sich, für die eigene Befreiung aus Strukturen der Unterordnung und für die Schaffung einer Gesellschaft, die den eigenen Zielen entspricht. Dann würde aus Antirassismus als moralischer Pflicht ein Antirassismus, der Element der eigenen Befreiungsperspektive wäre.

#### *Literatur*

- Arin Cihan (1983). Die nationale Identität ist für den Alltag ohne Gebrauchswert. *Frankfurter Rundschau*, 24.9., S. 14.  
 Arbeitsgruppe Ausländerfreundliche Maßnahmen (Hg., 1986). Argumente gegen Rassismus und Ausländerfeindlichkeit. Villigst Ausländerbeauftragte des Senats, Die (Hg., 1989). Miteinander leben in Berlin. Berlin  
 Balibar Étienne (1989). Gibt es einen »neuen Rassismus«? *Das Argument* 175, S. 369ff.  
 Bukow Wolf-Dietrich & Llaryora Roberto (1988). Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten. Opladen: Westdeutscher Verlag.  
 CDU (1984). Konzept zur Ausländerpolitik. Beschuß des Bundesfachausschusses Innenpolitik der CDU vom 17. September 1984.

- Clarke John (1979). Jugendkultur als Widerstand. Frankfurt/M.: Syndikat.
- FDP (1988). Positionen einer liberalen Ausländerpolitik. Beschuß des Bundesvorstandes vom 27. Februar 1988
- »Fremden«-Info (1989). Nr. 17, Nov./Dez. Frankfurt/M.
- Fuchs Hans-Jürgen (1986). Das glückliche Bewusstsein und die Krieße. Ausländerfeindlichkeit in der Bundesrepublik. Frankfurt/M.: Brandes & Apsel
- Gaserow Vera (1985). Die vielen Seiten eines Kopftuchs. *Tageszeitung*, 11.11.
- Grünen, Die (o. J.). Das Bundesprogramm.
- dies. Entwurf eines Gesetzes über die Niederlassung von Ausländern und Ausländerinnen (Niederlassungsgesetz für Ausländer und Ausländerinnen). Drucksache 11/4466. Deutscher Bundestag.
- Hall Stuart (1989a). Die Konstruktion von »Rasse« in den Medien. In: ders., Ausgewählte Schriften. Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus. Berlin/Hamburg: Argument. S. 150ff.
- ders. (1989b). Rassismus als ideologischer Diskurs. *Das Argument* 178, S. 913ff.
- Haug Frigga (Hg., 1983). Sexualisierung der Körper. Frauenformen 2. Berlin (West): Argument.
- dies. (1986). Zeit der Privatisierungen? Verarbeitungsformen gesellschaftlicher Umbrüche. *Das Argument* 156.
- Haug Wolfgang Fritz (1967). Der hilflose Antifaschismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- ders. (1984). Antisemitismus aus marxistischer Sicht. In: H. A. Strauss & N. Kampe (Hg.), Antisemitismus. Band 213 der Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn.
- ders. (1985). Einführung ins »Kapital«. Berlin: Argument.
- ders. (1986). Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts. Berlin: Argument.
- Heckmann Friedrich (1981). Die Bundesrepublik, ein Einwanderungsland? Zur Soziologie der Gastarbeiterbevölkerung als Einwanderungsminorität. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hoffmann Lutz (1986). Beiräte – Wahlrecht – Bürgerrecht. Frankfurt/M.: Dağyeli.
- Hoffmann Lutz & Even Herbert (1984). Zur Soziologie der Ausländerfeindlichkeit. Basel/Weinheim: Beltz.

- Hoffmann-Axthelm Dieter (1983). Ghettosituation und kulturelle Widersprüche. In: Cihan Arin (Hg.), Ausländer im Wohnbereich. Berlin: EXpress Edition. S. 103ff.
- Huisken Freerk (1987). Ausländerfeinde und Ausländerfreunde. Eine Streitschrift gegen den geächteten wie den geachteten Rassismus. Hamburg: VSA.
- Institut für Angewandte Sozialwissenschaften Bad Godesberg (1989). Die politische Stimmung in Hamburg. Kurzbericht. Juni-August.
- Institut für Demoskopie Allensbach (1985). »Zwischen Toleranz und Besorgtheit«. Einstellungen der deutschen Bevölkerung zu aktuellen Problemen der Ausländerpolitik.
- Kalpaka Annita (1986). Handlungsfähigkeit statt »Integration«. Schulische und außerschulische Lebensbedingungen und Entwicklungsmöglichkeiten griechischer Jugendlicher. München: DJI.
- Kalpaka Annita & Räthzel Nora (1985a). Für kulturelle und politische Autonomie der Einwanderer. *Informationsdienst zur Ausländerarbeit* 1/1985.
- dies. (1985b). Paternalismus in der Frauenbewegung?! *Informationsdienst zur Ausländerarbeit* 3/1985.
- dies. (1988). »Ausländerfeindlichkeit« und Rassismus in der BRD. Eine Kritik der gegenwärtigen Erklärungsansätze. *Informationsdienst zur Ausländerarbeit* 1/1988.
- Maas Utz (1984). Versuch einer kulturanalytischen Bestimmung ausländerpädagogischer Aufgaben. *Deutsch Lernen*, Nr. 1/1984.
- MEW 23 (1969f.). Marx-Engels-Werke, Das Kapital. Berlin.
- Miles Robert (1989). Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus. *Das Argument* 175, S. 353ff.
- Osterkamp Ute (1989). Gesellschaftliche Widersprüche und Rassismus. In: Otger Autrata u.a.: Theorien über Rassismus. Berlin (West)/Hamburg: Argument.
- Regierungsentwurf zum Neuen Ausländergesetz. Dezember 1989
- Rehbein Jochen (1985). Typen bilingualen Unterrichts. In: BAGIV (Hg.), Muttersprachlicher Unterricht in der Bundesrepublik Deutschland. Hamburg: eby Rissen.
- Rehmann Jan (1986). Kirchen im Nationalsozialismus. Berlin: Argument.
- Scheuerer Franz (1989). Der mühsame Abschied vom Rassendenken. *Rote Blätter*, 11/1989, S. 8.

- Schopp G.M. (1985). Türkische Jugend in Deutschland (unveröffentlichtes Manuskript).
- Schröer Hubertus (1981). Kulturarbeit und Ausländerarbeit. *Informationsdienst zur Ausländerarbeit* 4/1981.
- Seeger W. (1983). Ausländer-Integration ist Völkermord. o.O.
- Sellnow Irmgard u. a. (1978). Weltgeschichte bis zur Herausbildung des Feudalismus. Ein Abriß. Berlin (Ost): Akademie-Verlag.
- SPD (1989). SPD-Fraktion im Bundestag: Entwurf eines Bundesausländergesetzes. Drucksache 11/5637. Deutscher Bundestag
- Trenz Erika & Betscheider Monika (1989). Nicht nur Anti-Rassismus – Für die multikulturelle Gesellschaft. Thesen zur Fraktsitzung der Grünen im Bundestag am 18.4.1989
- Tsiakalos Georgios (1982). Bildung und Überprüfung von Hypothesen in der Migrantenforschung. In: Wilfried Röhricht (Hg.), *Vom Gastarbeiter zum Bürger*. Berlin: Duncker & Humblot.
- ders. (1983). Ausländerfeindlichkeit. Tatsachen und Erklärungsversuche. München: C.H. Beck.
- ders. (1983a). Kulturrassismus in der Erziehung – Sind alle Nicht-Deutschen rückständig? In: Rolf Italiaander (Hg.), *Fremde raus?* Frankfurt/M.: Fischer.
- Willis Paul (1981). Profane Culture. Frankfurt/M.: Syndikat.
- ders. (1982). Spaß am Widerstand. Frankfurt/M.: Syndikat.

### Philip Cohen

*Unter die Haut: Antisemitismus, Rassismus und Antirassismus im Vereinigten Königreich*<sup>1</sup>

### Duck Soup – Von der Assimilation zur multikulturellen Gesellschaft

Im Film *Duck Soup* (dt.: *Die Marx Brothers im Krieg*) gibt es eine Szene, die das Publikum immer wieder nachhaltig beeindruckt. Der von Groucho gespielte Präsident von »Freedonia« verfolgt Harpo, einen ausländischen Agenten, dem es gelungen ist, sich in den Regierungspalast zu schleichen, indem er sich als Grouchos Doppelgänger getarnt hat. Harpo hält sich hinter einer offenen Tür versteckt, und um seiner drohenden Gefangennahme zu entgehen, entschließt er sich, seine Verkleidung als neues Fluchtmittel zu benutzen. Er stellt sich in die leere Türfüllung und spielt nun *tatsächlich* Grouchos Doppelgänger, indem er dessen Gesten und Bewegungen in vollkommenen Synchronie imitiert. Auf diese Weise entsteht die optische Illusion eines Spiegels, in dem der Präsident sein eigenes Abbild betrachtet. Der lautlose Tanz dauert einige Zeit, währenddessen Groucho durch plötzliches Innehalten oder unvorhersehbare Bewegungen seinen Doppelgänger aus der Fassung zu bringen versucht. Schließlich zerbricht die Illusion, als beide die Plätze tauschen und

<sup>1</sup> Dies ist die gekürzte Fassung des Textes »Gefährliche Erbschaften: Studien zur Entstehung einer multirassistischen Kultur in Großbritannien«, der in Annita Kalpaka, Nora Räthzel (1990): *Die Schwierigkeit, nicht rassistische zu sein* erschien.