

Schriften zur Medienpädagogik 60

Un|Sichtbarkeiten?

Medienpädagogik, Intersektionalität und Teilhabe

Sabine Eder
Habib Güneşli
Renate Hillen
Claudia Wegener
Rebecca Wienhold (Hrsg.)

Schriften zur Medienpädagogik 60

Dem Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend danken wir für die Förderung des vorliegenden Bandes.

Herausgeber

Gesellschaft für Medienpädagogik und Kommunikationskultur in der Bundesrepublik Deutschland (GMK) e. V.

Anschrift

GMK-Geschäftsstelle

Obernstr. 24a

33602 Bielefeld

Fon: 0521/677 88

Fax: 0521/677 29

E-Mail: gmk@medienpaed.de

Homepage: www.gmk-net.de

Für namentlich gekennzeichnete Beiträge sind die Autor*innen verantwortlich.

Redaktion: Sabine Eder, Habib Güneşli, Renate Hillen, Claudia Wegener, Rebecca Wienhold, Tanja Kalwar

Lektorat: Tanja Kalwar

Einbandgestaltung und Titelillustration: Katharina Künkel

© kopaed 2024

Arnulfstr. 205

80634 München

Fon: 089/688 900 98

Fax: 089/689 19 12

E-Mail: info@kopaed.de

Homepage: www.kopaed.de

ISBN 978-3-96848-752-6

Paul Mecheril
Rassismuskritik

**Oder: Nicht dermaßen von dem Begehren nach Identität
regiert werden**

Was ist Rassismuskritik?¹

Die in den letzten Jahren auch in Deutschland geführten öffentlichen Debatten, nicht zuletzt angestoßen durch antirassistische Proteste, können verstanden werden als durchaus zornige Forderung, die Auseinandersetzung mit der Alltäglichkeit von rassistischen Unterscheidungssystemen in Angriff zu nehmen und eine dominanzkulturelle (vgl. Rommelspacher 1995) Ignoranz zu überwinden. Daran schließt Rassismuskritik an. Im Zuge dieser Kritik geht es darum, die Wirksamkeit rassistischer Handlungs-, Empfindungs- und Deutungsweisen empirisch zu erkennen und gesellschaftsanalytisch zu reflektieren. Da die Weigerung, Rassismus (etwa bei der Polizei, der Wohnungs- und Stellenvergabe, in Bildungsinstitutionen) zu thematisieren, rassistische Routinen stabilisiert, beginnt Rassismuskritik mit dem Sprechen über Rassismus.

In diesem Sinne ist Rassismuskritik *erstens* eine non-polizeiliche Untersuchung der Praktiken, Orte und Strukturen, die von essentialisierenden, natio-ethno-kulturell kodierten Deutungsschemata (Rassekonstruktionen) vermittelt sind und diese stärken; Rassismuskritik untersucht und erkundet also die historischen Bedingungen und dis-kontinuierlichen Entwicklungen von Praktiken, Orten und Strukturen, die essentialisierende, natio-ethno-kulturell kodierte Schemata der Unterscheidung des Menschen bestätigen. Der Ausdruck *natio-ethno-kulturell* (Mecheril 2003/2023) verweist hierbei zum einen darauf, dass die Konzepte Nation, Ethnie/Ethnizität sowie Kultur im Alltagsverständnis, aber auch in der Wissenschaft, nicht selten diffus und zum Teil in unklarer Abgrenzung voneinander Verwendung finden. Zum anderen verweist der Ausdruck darauf, dass Konzepte wie Nation, Ethnie/Ethnizität und Kultur und entsprechende Äquivalente wie Religionszugehörigkeit oder Sprache sowohl formal durch Gesetze und Erlasse, materiell durch Grenzanlagen und Ausweise als auch sozial durch symbolische Praktiken in durchaus verschwommener Bedeutung und Konsequenz hergestellt werden und politisch Verwendung finden. Natio-ethno-kulturell kodierte Unterscheidungen gewinnen hierbei dann die Qualität eines Rasse-Denkens, wenn das Natio-Ethno-Kulturelle essentialistisch gefasst ist, also die Wesenhaftigkeit natio-ethno-kulturell kodierter Zugehörigkeit mit-

hilfe der Ausblendung ihrer kontingenten Entstehungs- und Geltungsbedingungen angenommen oder behauptet wird.

Rassismuskritik ist *zweitens* interessiert an der Untersuchung der Formen und Praktiken, in denen diese Schemata der Menschenunterscheidung und ihre zuweilen mörderischen Konsequenzen (das Sterben im Mittelmeer, Abschiebungen nach Afghanistan) als legitime, berechnete oder alternativlose dargestellt werden.

Drittens zielt rassismuskritische Forschung auf die Untersuchung der Strukturen, der Praktiken und der Orte, an denen die Schwäche natio-ethno-kulturell kodierter Dominanzverhältnisse sichtbar wird und Alternativen, Formen der Kritik und des Widerstands möglich werden. Sie zielt also auch auf Explikation und Analyse der Strukturen, der Praktiken und der Orte, in und an denen Akteur*innen nicht oder weniger auf essentialisierende, natio-ethno-kulturell kodierte Deutungsschemata angewiesen sind.

Bei rassismuskritischem Handeln geht es weniger um die Angabe von Kriterien, die es ermöglichen, Rassismus und den*die Rassisten*in empirisch exakt zu bestimmen. Vielmehr verbindet sich mit Rassismuskritik die Ambition zum Thema zu machen, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen Selbstverständnisse und Handlungsweisen von (rassistisch auf- oder abgewerteten) Individuen, Gruppen und Institutionen durch Rassismen vermittelt sind. Rassismuskritik als eine Haltung und als eine Praxis sucht nach Veränderungsperspektiven, nach Möglichkeiten, solchen Formen der Fremdbestimmung, der Kontrolle und des Gelenkt-Werdens Alternativen entgegenzustellen und beeinträchtigende, disziplinierende und zuweilen auch gewaltvolle Formen des rassifizierenden Einflusses durch konkrete und generelle Andere wie auch durch Wahrheit beanspruchendes Wissen abzuschwächen.

Da der Kern rassistischen Denkens in einer (in der Regel verborgenen) auf Rassekonstruktionen basierenden, herabsetzenden und beeinträchtigenden Unterscheidung zwischen einem natio-ethno-kulturell kodierten *Wir* und einem *Nicht-Wir* besteht, die über Praktiken wie Gesetzgebungen, politische Diskurse zu Mediendarstellungen und individuelle Habitualisierungen reichen, ist es auch im Rahmen von Bildungsarbeit bedeutsam, die Rassismen zugrundeliegende binäre Logik zu problematisieren, aber auch zu verdeutlichen, aufgrund welcher Bedingungen diese Logik empirisch etwa von Alltagssubjekten außer Kraft gesetzt wird und welche Alternativen erprobt wurden und sich bewährt haben. Mit dem kritischen Bezug auf implizite und explizite Rassekategorien, in und mit denen die Ungleichheit des Menschen durchgesetzt und legitimiert wird, verbindet sich auch die Kritik an der Alltagskultur einer buchhalterisch-administrativen Gleichgültigkeit, die die Anteilnahme an dem Schicksal und Leid anderer verhindert und damit auch jene politische Einbil-

dungskraft, die erforderlich ist, um Menschheit politisch wie pädagogisch nicht partikular und bloß konkret, sondern konkret allgemein zu denken.

In diesem Rahmen braucht es unter anderem *Wissen*, ein *institutionelles Monitoring* und *Formen institutionalisierter Reflexion*:

- *Wissen*: Von besonderer Bedeutung für Professionalität ist das Wissen um Dominanzstrukturen, die auf drei zentralen Ebenen wirksam sein können. Erstens auf der Ebene der Erfahrungsrealität der Akteur*innen in Bildungsinstitutionen, zweitens auf der Ebene der Bildungsorganisation und drittens auf der Ebene der konkreten Interaktion und Beziehung. Entsprechende empirische Studien vermitteln Wissen, das in der Ausbildung, Weiterbildungen und individuell angeeignet werden kann.
- *Institutionelles Monitoring*: Um etwas über die diskriminierenden Mechanismen im Bildungssystem zu lernen und diese zu modifizieren, ist die Installation eines Beobachtungssystems naheliegend und geboten, das systematisch Daten im Hinblick auf die von Organisationen produzierten Ungleichheiten erfasst (etwa: Wie und warum sind Adressat*innen von Bildungsangeboten schlechter gestellt, deren Erstsprache nicht Deutsch ist? Wie viele rassistisch diskreditierbare Personen arbeiten in Leitungspositionen in der Bildungsinstitution?) und nach den Mechanismen der Herstellung von Ungleichheit fragt. Zudem bedarf es einer Institutionalisierung von Orten, an denen in der Organisation gemachte Diskriminierungserfahrungen (von beispielsweise Bildungsarbeiter*innen, Schüler*innen, Student*innen oder Klient*innen) vertrauensvoll besprochen werden können. Weiterhin sollte ein effektives Beschwerdemanagement auf- bzw. ausgebaut werden, das die Fälle von Diskriminierungen erfasst, ernst nimmt und bearbeitet.
- *Institutionelle Reflexion*: Die kritische Auseinandersetzung mit Denk-, Handlungs- und Empfindungsweisen, die an Rassekonstruktionen anschließen oder diese bestärken, ist nun nicht schlicht die individuelle Aufgabe der einzelnen Angestellten im Bildungsbereich, sondern bedarf eines institutionalisierten, professionellen (und nicht alltagsweltlich moralistischen) Reflexionsraums. Es geht also um Supervision, kollegiale Beratung, Kasuistik und darum, organisatorische wie individuelle Routinen, Haltungen und Handlungsweisen zum Thema zu machen: Wo und wann schließen Darstellungen, etwa in Lehrmaterialien, pädagogischen Praktiken der Diagnose, Beratung und der Unterstützung, an Typisierungen an, die Rassekonstruktionen bestärken (z.B. „ihre Kultur“, „na ja, mit Migrationshintergrund“, „traditionelle, muslimische Familie“, „die haben andere Werte“)? Wem nützen diese? Wie sehr sind Muster des Empfindens, der Wahrnehmung, der Kategorisie-

rung von Rassekonstruktionen vermittelt? Unter welchen beruflichen Bedingungen („Stress“) werden sie besonders schnell mobilisiert?

In den institutionellen Kontexten, in denen aus welchen Gründen auch immer Muster der Unterscheidung des Menschen, die an rassistische Schemata anschließen, nicht zum Thema werden, bleiben rassistische Differenzierungspraktiken wirksam. Rassismuskritik stellt mithin eine Professionalisierungsoption dar, die von den Organisationen demokratischer Kontexte, die normativ auf der Idee der Universalität der Menschenwürde gründen, ergriffen werden muss.

Sakralisierung von Zugehörigkeit und Identität²

Auf die sakrale Dimension des Gesellschaftlichen sei im Folgenden kurz zugehörigkeitstheoretisch eingegangen – ich verstehe Gesellschaft hierbei migrationsgesellschaftlich, also als gesellschaftliche Kontexte, in denen unter anderem diese Themen von grundlegender Bedeutung sind: nation-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitsordnungen, Kampf um Hegemonie, symbolische Mitgliedschaft, habituelle Wirksamkeit, biographisierende Verbundenheit als konstitutive Zugehörigkeitsdimensionen: Zugehörigkeitsordnungen als (potenziell dehumanisierende) Humandifferenzierung.

„Das Substantiv ‚Sakralisierung‘ ist vom Verb ‚sakralisieren‘ abgeleitet, dessen Stamm aus dem lateinischen Adjektiv ‚sacer‘ gebildet wird. ‚Sacer‘ bezeichnet die Sphäre göttlichen Eigentums, also alles, was einem Gott zugehörig ist. Sachlich verwandt ist das Adjektiv ‚sanctus‘, das wiederum bestimmte Orte, Gegenstände und Personen als unverletzlich und schützenswürdig qualifiziert. Die enge semantische Verbindung zwischen ‚sacer‘ und ‚sanctus‘ bringt sowohl das Kompositum ‚sacro sanctus‘ als auch der gemeinsame Gegenbegriff ‚profanus‘ zum Ausdruck, womit dasjenige bezeichnet wird, was, wörtlich, vor dem Tempel bleibt, sich also außerhalb des göttlichen Bezirks befindet. Das Konsekrierte ist wesentlich dadurch bestimmt, dass es, wiewohl selbst nicht göttlich, aufgrund seiner Zugehörigkeit zum göttlichen Bezirk von der ‚profanen‘ Welt geschieden ist.“ (Schlette/Krech 2018: 438)

Das Phänomen der „Sakralisierung“ darf hierbei „nicht so aufgefaßt [sic] werden, als habe er ausschließlich eine religiöse Bedeutung. Auch säkulare Gehalte können Qualitäten annehmen, die für die Sakralität charakteristisch sind: subjektive Evidenz und affektive Intensität. Sakralität kann neuen Gestalten zugeschrieben werden; sie kann wandern oder transferiert

werden, ja, das ganze System der Sakralisierung, das in einer Kultur gilt, kann umgewälzt werden" (Joas 2015: 18, Herv.i.O.).

Natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitskontexte, auch im Übrigen der Nationalstaat, haben nicht nur eine konstitutive transzendente, sondern auch sakrale Dimension, die durch den Bezug auf das Religiöse („Gehört der Islam zu Deutschland?“) besonders eindringlich mobilisiert werden kann. Emile Durkheim (1981) hat in einer radikalen und, man könnte sagen, soziologistischen Weise Religion auf soziale Gemeinschaft rückgeführt, indem er als Grunddifferenz von Religionen die, womöglich allzu starre, Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen eingeführt und das Sakrale letztlich als Symbolisierung der Gemeinschaft selbst verstanden hat.

Ob dies dem Charakter des Sakralen im Allgemeinen gerecht wird, sei dahingestellt; Durkheims Religionsexplikation führt uns aber auf eine Spur, auf der wir Sakralität als Symbolisierungsmodus von natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit verstehen können. Benedict Anderson (1998, Orig. 1983) hat Nationen bekanntermaßen als „imagined communities“ bezeichnet. Nation ist nach Anderson eine vorgestellte politische Gemeinschaft, weil „die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert“ (ebd.: 14 ff.). Nationen ermöglichen Beziehungen und Verbundenheiten zu Unbekannten im Modus von Face-to-Face-Kontakten. „Mittels der Form ‚Nation‘ ist es möglich“, führen Armin Nassehi und Dirk Richter aus (1996: 157, Herv.i.O.), „Kommunikationsereignisse jenseits des eigenen Nahbereiches als Eigenes zuzurechnen. Die Form ‚Nation‘ vermag es, das Eigene als Vertrautes auszuflagen, ohne dass man sich um die Beflagung weiter kümmern muß [sic]“. Natio-ethno-kulturelle Kontexte sind somit zweierlei: Sie sind imaginierte Räume mit territorialer Referenz. Der Nationalstaat ist ein Staat, dessen Ziel es ist, „den Willen“ einer in einem bestimmten Gebiet lebenden Nation auszudrücken und ihre Interessen zu vertreten (vgl. Brubaker 1994: 53). Dadurch ist es erstens erforderlich, einen allgemeinen Willen zu schaffen und zweitens an ihn zu glauben.

Folgen wir Shmuel Eisenstadt (2000), findet im modernen Nationalstaat der Versuch seinen Ausdruck, die Spannung zwischen profaner und sakraler Welt zu überwinden. Der Nationalstaat ist „keineswegs nur ein säkulares Gebilde, sondern nimmt vielmehr die spirituellen Ansprüche der Religion auf, samt den Verpflichtungen, die das Individuum nun gegenüber dem Staat als dem Gesamten hat“ (Knoblauch 2009: 35).

Unter den Verfahren, mit denen der eigenen Existenz durch Einordnung in größere Zusammenhänge Sinn verliehen wird, scheinen mir zwei

idealtypische Varianten hervorhebenswert. Beide ermöglichen Sinnstiftung durch Einordnung in gemeinschaftliche Zusammenhänge. Sie unterscheiden sich jedoch darin, welchen Status sie „Gemeinschaft“ zusprechen. In einem Fall handelt es sich um eine kontingent bevorzugte, im anderen Fall um eine geweihte Gemeinschaft. Entsprechend handelt es sich beim ersten Vorgehen um ein profanes, beim zweiten um ein sakrales Verfahren der Einordnung. Die Form natio-ethno-kulturell kodierter Zugehörigkeit weist in einem beachtlichen Maße sakrale Verfahren der Sinnstiftung auf.

Offensichtlich besteht ein wirksamer Modus der Bindung von Individuen an nicht vom Einzelnen überschaubare, anonyme Zusammenhänge einer imaginierten Kollektivität aus zwei Operationen. Zunächst werden diese Zusammenhänge als nicht-kontingente und darin ihre sakrale Besonderheit gewinnende Zusammenhänge auszugeben, an denen, zweitens, zu partizipieren mit einer individuellen Aufwertung im Sinne der Partizipation an einer außerprofanen Realität verknüpft ist. Sobald der Zugehörigkeitskontext von einem überweltlichen Kode bedeutet und konstituiert wird, der nicht nur die Dignität, sondern auch die Verlässlichkeit des Rahmens zu garantieren scheint, kann zu den anonymen Anderen, die sich unter dem gleichen Prinzip zusammengefunden haben oder besser (angesichts des vorherrschenden natal-fatalen Modus der natio-ethno-kulturellen Mitgliedschaftsregelung durch Staatsangehörigkeit) von ihm erfasst und erhellt wurden, interpersonelles Vertrauen mobilisiert werden.

Diese sakrale Dimension, in der sich Gruppierungen und Gemeinschaften selbst als Auserwählte, als mit einem sie selbstverständlich gegenüber anderen auszeichnenden Besonderen verstehen und inszenieren, wird auch von Norbert Elias und John Scotson (1993) in ihrer Untersuchung über die Figuration der Außenseiter und der Etablierten in Winston Parva angesprochen:

„Gruppen mit einem hohen Machtübergewicht [schreiben] sich selbst, als Kollektiv, und ihren Angehörigen, als Familien und Individuen, ein auszeichnendes Gruppencharisma zu. Alle, die ‚dazugehören‘, haben an dieser Begnadung teil.“ (ebd.: 17 f., Herv.i.O.)

Die fraglos legitime Teilhabe an einer kollektiven Begnadung, die Teilhabe an dem übermenschlichen Erbarmen, das die Gemeinschaft gegenüber anderen auszeichnet, versichert die *Angehörigen des Wir ihrer Reinheit*. Diejenigen, die legitimerweise nicht an der göttlichen Gunst partizipieren, auf die nicht der Strahl der Bevorzugung fällt, sind in ihrer Unreinheit erkenntlich und legitim als Unreine zu behandeln.

Die affektiv beglaubigt gerechterweise Nicht-Teilhabenden können im Hinblick auf ihre pragmatische Relevanz für die legitim an der Gunst Teilhabenden betrachtet werden. Natio-ethno-kulturelle Reinheit ist eine phantasmatische Latenz, sie gründet auf einem Schema, das jederzeit aktualisiert werden kann. Typisierend kann zwischen ruhender und virulenter Unreinheit unterschieden werden. So die Unreinheit der Anderen pragmatisch Bedeutsamkeit erhält, wird sie virulent, wird sie zu einer wirklichen Bedrohung, einer Ansteckungsgefahr und einem Gift, vor dem die Reinen sich hüten. Wenn ein Verkehr mit den Unreinen unvermeidlich ist, droht Beschmutzung und Ansteckung. In Winston Parva, der von Elias und Scotson untersuchten Gemeinde, bestand eine unmissverständliche Trennung zwischen Alteingesessenen und Zugewanderten. Die Zugewanderten wurden von den Alteingesessenen als Bedrohung ihres über mehrere Generationen hinweg eingespielten sozialen Zusammenhangs und der je individuellen Position innerhalb des Zusammenhangs angesehen. Diese Bedrohung des sozialen Gefüges der Etablierten durch die Außenseiter*innen artikuliert die pragmatische Relevanz letzterer für erstere. Ob die Bedrohungsannahme nun berechtigt ist oder nicht, ist irrelevant; bedeutsam ist hier, dass sie Reinheits- und Unreinheitszuschreibungen auf den Plan ruft und einen binären Code aktualisiert, etwa die Unterscheidung zwischen Charisma und Schande. Gruppencharisma schreibt im Zuge einer günstigen „pars-pro-toto-Verzerrung“ (ebd.: 13) der eigenen Gruppe wertvolle Eigenschaften zu. Das komplementäre Verhältnis von Gruppencharisma und Gruppenschande gehört zu den zentralen Merkmalen der *Etablierten-Außenseiter-Figuration*. Hierbei sind die selbsterhöhenden und stigmatisierenden Zuschreibungsprozesse „häufig verknüpft mit kollektiven Phantasien eines bestimmten Typs, die von der Etabliertengruppe entwickelt werden“, Phantasien etwa folgender Art:

„Nicht *wir* – das besagt die Phantasie – haben diesen Menschen ein Brandmal aufgedrückt, sondern höhere Mächte, die Schöpfer der Welt; sie haben diese Menschen gezeichnet, um sie als minderwertig oder ‚schlecht‘ kenntlich zu machen.“ (ebd.: 32 f., Herv.i.O.)

Gruppencharisma und Gruppenschande sind kognitive, emotionale und evaluative Zuschreibungen, die den Unterschied zwischen Wir und Nicht-Wir bilden, in denen das Andere des Wir in einer Anrühigkeit festgestellt wird.

Nicht dermaßen von dem Begehren nach Identität regiert werden³

Ist die Forderung nach einer humanitären Pause der Angriffe durch das israelische Militär antisemitisch? Wird in dem Vorwurf, diese Forderung sei antisemitisch, der Vorwurf instrumentalisiert, um mörderische Gewalt nicht zuletzt gegen Kinder fortzusetzen? Wird diese Anfrage an den Vorwurf nicht von einem antisemitischen Ressentiment genährt und nährt dieses?

Antisemitismuskritik beginnt mit Fragen, die ich mir selbst so zu stellen traue, dass ich infrage stehe. Nicht immer nur und nicht immer nur eindeutig die anderen ... bitte, nicht immer nur die anderen.

Das Gesicht und wohl auch der Motor der gegenwärtigen europäischen Fluchtpolitik ist die Neo-Faschistin Meloni, deren Nähe alle wichtigen europäischen Politiker*innen von Orban über Scholz bis von der Leyen suchen. Diese Politik legt es mit Mitteln der *erstens* diskursiven und rechtlichen Illegalisierung von Flucht in Zeiten multipler Kriege und der zunehmenden ökologischen, nicht zuletzt von den europäischen Industriestaaten in den zurückliegenden Jahrzehnten hauptverursachten Zerstörung von Lebensgrundlagen vieler und *zweitens* der Brutalisierung der Grenzziehungen darauf an, Europa vor der Verunreinigung durch natio-ethno-kulturell als anders kodierte Körper zu schützen. Was hat dieser Rassismus mit den antisemitischen Artikulationen aus bestimmten migrantischen Milieus zu tun? Wer profitiert von pauschalisierenden Antisemitismusvorwürfen gegen migrantisierte, muslimisierte und muslimische Subjekte? Impliziert diese Frage bereits die Legitimation von Antisemitismus?

Wenn die Hamas als Organisation und programmatisch auf die Zerstörung Israels und die Errichtung eines „Gottesstaates“ aus ist, dann sollte die internationale Staatengemeinschaft (oder welche Instanz auch immer) alles Gebotene und Vertretbare tun (ich sage nicht: tötet die Menschen!), um dies zu verhindern.

Denn, die Verhinderung dessen dient der Idee einer bestimmten politischen Ordnung. Diese gilt es zu bewahren. Gerade jetzt. In ihr steht die demokratische Kritik an dieser Ordnung mit dem Ziel weitreichenderer und zunehmender Demokratisierung im Mittelpunkt. Eine Ordnung der Kritik der Ordnung. Dafür setzen wir uns ein. Es geht um die Demokratisierung der (welt-)gesellschaftlichen Verhältnisse. Wir, wer immer dieses Wir auch sein mag, und es sollte ein maximal inklusives Wir sein und all jene umfassen, die von den Ergebnissen des politischen Entscheidungsprozesses betroffen sind, stehen für eine Ordnung der politischen Möglichkeit von Selbstkritik ein. Als vorrangiger Maßstab der Kritik fungiert dies: die Minderung von Grausamkeit – überall, für alle.

Die demokratisierende Kritik, um die es hier geht, bezieht sich auch auf den Nationalstaat (ich sage nicht: auf das Existenzrecht Israels!). Wenn es entschieden um die Minderung von Grausamkeit geht, werden nicht zuletzt heute die funktionalen und normativen Grenzen der Praxis des Nationalstaatlichen deutlich. Das Nationalstaatliche als Ordnungsprinzip ist nur bedingt in der Lage, die politischen Probleme und Fragen der Gegenwart (nicht zuletzt: multiple menschenverzehrende Tragödien und die trennenden Spuren, die diese Tragödien in den Körpern hinterlassen; das die Zukunft einer Menschheit der Vielen nichtendenden Anthro- oder besser: Kapitalozän; Fluchtbewegung und die faschistische Reaktion, nicht zuletzt in Europa, die zu den Gewehren greift und abdrückt ...) zu erkennen, zu bearbeiten, geschweige denn zu beantworten.

Ich zähle die Toten in Gaza.

Ich zähle vergeblich.

Wie dumm ich bin.

Das Selbstverteidigungsrecht der Nation ist etwas, das wir gegenwärtig offensichtlich noch benötigen, wie viele Menschen in der Ukraine und auch in Israel bezeugen werden. Und zugleich ist der Topos des Selbstverteidigungsrechts der Nation nicht mehr zeitgemäß, war es womöglich niemals, so wie die Idee der Nation, des Volkes womöglich immer unzeitgemäß war, konstitutiv unzeitgemäß ist. Welche politische Instanz entscheidet nach welchen Gesichtspunkten, welche Form von Leid und Elend in Kauf genommen werden muss, um größeres Leid zu verhindern? Die Dysfunktionalität und Grausamkeit der libidinösen Bindung an partikulare Kollektivität offenbaren sich nicht zuletzt im Krieg. Wir sind Zeitzeug*innen so vieler Kriege (die in ganz unterschiedlichen Formen ausgetragen und gezeigt werden). Die leidenschaftliche politische Bindung an jenes Partikulare, das sich in Formen wie Volk, Nation, Kultur, Religion zum Ausdruck bringt, ist potenziell grausam, weil es das, was die Form nicht ist, nicht zulässt und zuweilen zu vernichten trachtet.

Aber vielleicht sind die markierten Fragen und Überlegungen, also dieser Text, auch Teil der Praxis, die die *Erkundung der Bedingungen der Möglichkeit der Besprechung von Fragen und der Erwägung von Auswegen und ihrer Beschreitung* erschwert. Nicht erst seit dem 07. Oktober 2023, seither aber in besonderer Intensität, wird von vielen gesprochen und noch viel mehr geurteilt. Zuweilen scheint es gar einen Beurteilungs- und Bekenntniszwang zu geben. Bekenne Dich zu unserer Analyse- und Affektgemeinschaft oder Du wirst verdammt sein (von uns) – welch sakrale Anmaßung. Bist Du für oder gegen Israel? Bist Du für oder gegen den (Stand-) Punkt, von dem aus der Westen der Verantwortung für das Leid in der

Ukraine, in der Levante, im Sudan (jedes Kind, sagt Jean Ziegler, das des Hungers stirbt, wird ermordet) bezichtigt wird? Bist Du für oder gegen den Nationalstaat? Bist Du für oder gegen Grenzen? Bist Du für oder gegen die Kritik des Kolonialismus? Und zwar einer Kritik, die unsere Kritik ist? Bist Du für oder gegen Israelkritik? Bist Du für oder gegen Antisemitismus? Und bist Du damit für oder gegen Rassismus?

Die Ereignisse vor und nach dem *07. Oktober* (nicht aber am 07. Oktober) sind nicht einfach einzuschätzen und zu beurteilen. Analytisch, affektiv und kommunikativ ist es schwer, der Komplexität, der Multiperspektivität und Widersprüchlichkeit der Ereignisse (nicht am 07. Oktober und nicht an den Tagen des Bombardements; Gewalt kann kontextualisiert werden, auch relationiert – nicht aber Leid) zu entsprechen. Wie sprechen? Wie sich aus der aufgewühlten, zuweilen aufgeblasenen und aufgeplusterten, aufgeladenen und zum zumindest symbolischen Töten bereiten Atmosphäre der Gegenwart zurückziehen? Wie sich *nicht* aus der aufgewühlten, zuweilen aufgeblasenen und aufgeplusterten, aufgeladenen und zum zumindest symbolischen Töten bereiten Atmosphäre der Gegenwart zurückziehen? Wie in der Gegenwart bleiben? Wie diese mit anderen teilen? Wie diese mit anderen teilen, die anders verletzt sind und in anderen Narrativen und Erfahrungen zu Hause sind? Wie diese mit anderen anders teilen, so dass Ansätze der Minderung von Grausamkeit gestärkt werden – überall, für alle?

Viele Intellektuelle haben sich seit dem *07. Oktober* geäußert (Butler, Ilouz, Zizek, um nur einige zu nennen). Die Intellektuellen zeigen, dass auch ihr Blick analytisch eingeschränkt und ihr Urteil geprägt ist von Parteinahme und von dem aus ihrer Biografie resultierenden Affektiven. Sie sprechen klug, aber auch falsch. Das ist nicht verwunderlich, da es vielleicht menschlich ist, dass nicht zuletzt in Krisen, im vielfachen und sich überlagernden und sich auszuschließen scheinenden Leiden und Leid, das verstörend affiziert, der Mensch analytisch eingeschränkt spricht und zu viel zu schnellen Urteilen neigt. Mag sein.

Mag sein; und gegen das Anthropologische, es transzendierend, braucht es Besonnenheit, gerade in Zeiten des Krieges, gerade in diesen Zeiten.

Was weiß ich nicht? Inwiefern ist mein Nicht-Wissen funktional für das Vertuschen von Unrecht und Ungerechtigkeit? Inwiefern ist mein Urteil einseitig und parteiisch? Wo vernichtet mein Urteil? Wen?

Vielleicht verlangt die Zeit des Krieges für die, die ihn beobachtend und kommentierend erleiden, das eigene Wissen weniger als Instrument der Anklage einzusetzen und stärker als suchendes, bescheidenes, gleichwohl entschiedenes Angebot zum wechselseitig aufklärenden Gespräch bereitzustellen. Vielleicht. Wie kann es gelingen? Wie kann es in einer Weise gelin-

gen, die nicht auf das gute Gefühl derer beschränkt ist, die kommentieren und beobachten, sondern einen Beitrag zu weniger Grausamkeit leisten? Überall.

Anmerkungen

- 1 Die nachfolgenden Ausführungen finden sich in ähnlichen Versionen und zum Teil genauer und ausführlicher auch in anderen Veröffentlichungen, etwa: Kourabas/Mecheril 2022; Mecheril/Mehring 2022; Mecheril 2021.
- 2 Hier greife ich auf Überlegungen zurück, die ich gemeinsam mit Oscar Thomas-Olalde an unterschiedlichen Orten publiziert habe, etwa: Mecheril/Thomas-Olalde 2020.
- 3 Diese Überlegungen habe ich Anfang November 2023 aufgeschrieben. Sie sind hier erscheinen: Mecheril 2023.

Literatur

- Anderson, B. (1983/1998): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Ullstein.
- Brubaker, Roger (1994): Staats-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich. Junius.
- Durkheim, É. (1981): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Suhrkamp.
- Eisenstadt, S. N. (2000): Die Vielfalt der Moderne. Velbrück Wissenschaft.
- Elias, N./Scotson, J. L. (1993): Etablierte und Außenseiter. Suhrkamp.
- Joas, H. (2015): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. 2. Auflage. Suhrkamp.
- Knoblauch, H. (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg zu einer spirituellen Gesellschaft. Campus.
- Kourabas, V./Mecheril, P. (2022): Über Rassismus sprechen. Auf dem Weg zu einer rassismuskritischen Professionalität. In: Stock, M./Hodaie, N./Immerfall, St./Menz, M. (Hrsg.): Arbeitstitel: Migrationsgesellschaft. Pädagogik – Profession – Praktik. Springer VS, 13-33.
- Mecheril, P. (2003/2023): Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach)Zugehörigkeit. Waxmann.
- Mecheril, P. (2021): Begehren, Familienähnlichkeiten, postpositivistische Analyse – von Rassismusforschung zu rassismuskritischer Forschung. In: RfM-Debatte 2021: Kommentar zum Initialbeitrag von Maria Alexopoulou: „Rassismus als Praxis der langen Dauer. Welche Rassismusforschung braucht Deutschland – und wozu.“ Abrufbar unter: <https://rat-fuer-migration.de/2021/11/11/rfm-debatte-2021-kommentar-paul-mecheril/> [Stand: 30.10.2024].

- Mecheril, P. (2023): Wo vernichtet mein Urteil? In: migazine. Abrufbar unter: www.migazin.de/2023/11/16/nahost-wo-vernichtet-mein-urteil/?utm_source=mailpoet&utm_medium=email&utm_campaign=MIGLETTER [Stand: 30.10.2024].
- Mecheril, P./Mehring, P. (2022): Rassismus im Gesundheitswesen? Klärung, Hintergründe und Folgen. *Certified Nursing Education. Fortbildung*, 4(22), 1-16. Georg Thieme.
- Mecheril, P./Thomas-Olalde, O. (2020): Religion als Differenzierungsoption. Die Identifikation migrationsgesellschaftlicher Anderer. In: Grümme, B./Schlag, Th./Ricken, N. (Hrsg.): *Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft*. Kohlhammer, 109-123.
- Nassehi, A./Richter, D. (1996): Die Form „Nation“ und der Einschluß durch Ausschluß. Überlegungen zur Fremdenfeindlichkeit in Deutschland. In: *Sociologia Internationalis – Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung*, 34 (1/2), 151-176.
- Rommelspacher, Birgit (1995): *Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit und Macht*. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Schlette, M./Krech, V. (2018): Sakralisierung. In: Pollack, D./Krech, V./Müller, O./Hero, M. (Hrsg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Springer VS, 437-463. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-18924-6_17 [Stand: 30.10.2024].

Lizenz

Der Artikel steht unter der Creative Commons Lizenz **CC BY-SA 4.0**. Der Name des Urhebers soll bei einer Weiterverwendung genannt werden. Wird das Material mit anderen Materialien zu etwas Neuem verbunden oder verschmolzen, sodass das ursprüngliche Material nicht mehr als solches erkennbar ist und die unterschiedlichen Materialien nicht mehr voneinander zu trennen sind, muss die bearbeitete Fassung bzw. das neue Werk unter derselben Lizenz wie das Original stehen. Details zur Lizenz: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>.

Einzelbeiträge werden unter www.gmk-net.de/publikationen/artikel veröffentlicht.