

Ute Osterkamp

## **Institutioneller Rassismus. Problematik und Perspektiven**

### **Rassismus als Anpassung an institutionalisierte Diskriminierungen bestimmter Menschengruppen**

Der Begriff «institutioneller Rassismus» soll deutlich machen, daß rassistische Denk- und Handlungsweisen nicht Sache der persönlichen Einstellung von Individuen, sondern in der Organisation des gesellschaftlichen Miteinanders verortet sind, welche die Angehörigen der eigenen Gruppe systematisch gegenüber den Nicht-Dazugehörigen privilegieren. Indem man sich solchen Bedingungen anpaßt, die einen gegenüber anderen bevorzugen, beteiligt man sich an deren Diskriminierung, ohne daß persönliche Vorurteile im Spiel sein müssen. Ausdruck des institutionellen Rassismus ist z. B. eine Ausländergesetzgebung, die bestimmten Gruppen von Nichtdeutschen wesentliche Rechte vorenthält und diese damit im Vergleich zu den Einheimischen zu Menschen zweiter Klasse macht. Mit dem Begriff des institutionellen Rassismus verschiebt sich die Suche nach rassistischen Dispositionen der Individuen auf die Frage nach gesellschaftlich organisierten bzw. institutionalisierten Diskriminierungen bestimmter Menschengruppen, so daß sich die einzelnen in Anpassung an die gesellschaftlichen Vorgaben an diesen Diskriminierungen beteiligen, ohne sich unbedingt dessen bewußt zu sein oder dies zu beabsichtigen.

Dabei darf jedoch der Begriff des «institutionellen Rassismus», wenn er nicht verfälscht werden soll, nicht dem persönlichen Rassismus, wie dies allgemein geschieht, als unabhängige Größe gegenübergestellt werden, wobei sich die beiden Rassismen in ihrer Wirkkraft summieren sollen. Diese Sichtweise verfestigt zum einen die Vorstellung, daß die Insti-

tutionen dem Einfluß der Individuen entzogen und diese damit nicht für sie verantwortlich sind (Osterkamp, 1992, S. 742); zum anderen fördert sie die Haltung, sich weniger mit den Ursachen rassistischer Erscheinungen als vielmehr mit der Frage zu beschäftigen, welche Gruppen in der Bevölkerung ihre wesentlichen Träger sind. Rassismus wird demzufolge vorwiegend unter dem Aspekt der Schuld verhandelt, die jeder und jede möglichst von sich auf andere zu schieben sucht und weniger als ein Problem gesehen, für dessen Überwindung man selbst mitverantwortlich ist (vgl. auch Bauman, 1992).

Die Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft bzw. die verbreitete Praxis, das Verhalten der Individuen unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Position zu fassen, ist in der Trennung von Soziologie und Psychologie institutionalisiert, von der sich die eine vermeintlich nur mit «Individuen», die andere nur mit «Gesellschaft» zu beschäftigen hat. Elias und Scotson (1993) nennen eine solche Trennung eine «Denkverirrung», die sich auch nicht durch die Versicherung beheben lasse, daß man um ihre Fiktivität wisse. Sie beziehen sich dabei auf Untersuchungen, die sie um das Jahr 1960 in einer kleinen englischen Vorortgemeinde, Winston Parva, durchgeführt haben und die die Inadäquatheit der Vorstellung eines «persönlichen Rassismus» unmittelbar sichtbar werden lassen. Ich werde im folgenden auf diese Untersuchungen ausführlich Bezug nehmen, weil sie eine der wenigen sind, die das Problem der Stigmatisierung anderer nicht – in letztlich rassistischer Manier – durch Defizite persönlicher Charakterstärke oder kognitiver Kompetenz erklären, sondern, im Sinne eines institutionellen Rassismus, als gesellschaftlich nahegelegte Form der Herrschaftssicherung zu verstehen suchen.

In der von Elias und Scotson untersuchten Gemeinde bestand eine scharfe Trennung zwischen einer alteingesessenen Gruppe und Zugewanderten, die sich von den Etablierten nur dadurch unterschieden, daß sie «neu» und, da sie aus verschiedenen Gegenden kamen, auch untereinander isoliert waren. Die Zuwanderinnen und Zuwanderer wurden von den Etablierten – obwohl es sich dabei um eigene Landsleute handelte – als Bedrohung ihres über mehrere Generationen hinweg eingespielten Machtgefüges bzw. der jeweils eigenen Position innerhalb dieses Gefüges wahrgenommen, die nachdrücklich in ihre Schranken zu verweisen

bzw. zur Anerkennung ihrer untergeordneten Position ihnen gegenüber zu bringen waren. Dies schien um so berechtigter, als die «Außenseiter» in ihrem Bemühen, Fuß zu fassen, offensichtlich nur ihren individuellen bzw. «egoistischen» Interessen folgten, die Etablierten sich jedoch mit der Verteidigung ihrer Machtpositionen auch als Verteidiger der herrschenden Ordnung fühlen konnten, innerhalb deren sie diese Position innehatten. Alle, die sich jenseits dieser Ordnung bewegten oder «von außen» Anspruch auf den Status der Etablierten erhoben, erschienen in deren Wahrnehmung als Eindringlinge und als «anomisch», d. h. gesetzlos, durch bloße «Machtgelüste» bzw. irrationale Aggression gegen die bestehende Ordnung motiviert, zu deren Verteidigung man sich selbst aufgerufen fühlte.

Die Auffassung, daß die jeweils eigene Ordnung die einzig mögliche ist, die sich von vornherein jeder Kritik entzieht, entsteht nicht nur spontan in den Köpfen jener, die ihre Machtüberlegenheit gegenüber «Nicht-Dazugehörigen» zu verteidigen suchen, sondern sie bestimmt auch, wie Elias und Scotson deutlich machen, das Denken in den Sozialwissenschaften. Dies zeige sich nicht zuletzt darin, daß es eine nicht zu überschauende Anzahl von Untersuchungen über «abweichendes» Verhalten gebe, ohne die geltende Ordnung, von der abgewichen wird, in die Analyse einzubeziehen. Diese würde damit stillschweigend als Maß des Moralischen erscheinen, so daß Nonkonformität als unmoralisch gilt und mit allen Mitteln zu unterdrücken ist (vgl. auch Bauman, 1992, S. 189 f; Neckel, 1991, S. 204; Wetherell & Potter, 1992, S. 155 ff).

### «Rassismus» als Symptom einer ideologischen Abwehr?

Aufgrund ihrer Untersuchungen in Winston Parva formulieren Elias und Scotson auch Vorbehalte gegen den Begriff Rassismus bzw. gegen die «rassische» oder «ethnische» Begründung von Ausgrenzungen. Die Begriffe «rassisch» und «ethnisch» seien eher Symptome einer ideologischen Abwehr, welche die Aufmerksamkeit auf Nebeneffekte (wie Unterschiede der Hautfarbe) lenken und von dem zentralen Aspekt, nämlich dem der Machtunterschiede, wegführen. Was als «Rassebeziehungen»

verhandelt wird, seien in Wirklichkeit Etablierte-Außenseiter-Beziehungen: Die Gruppe mit den größten Machtmöglichkeiten versucht, ihren monopolistischen Zugriff auf die Macht dadurch zu wahren, daß sie die Mitglieder anderer Gruppen von den Bastionen ihrer Macht auszuschließen und damit in die Außenseiterposition zu drängen sucht.

Eine wesentliche Waffe der Etablierten, ihre Machtüberlegenheit zu behaupten, besteht darin, die persönliche Integrität derer, die an ihren Lebens- und Einflußmöglichkeiten teilzuhaben verlangen, anzuzweifeln und diese damit zu stigmatisieren. Mit dem Begriff der Stigmatisierung heben sich Elias und Scotson bewußt von der traditionellen Vorurteilsforschung ab, welche die Voreingenommenheiten gegenüber anderen als bloß kognitive Fehleinstellung von Individuen faßt und die ihnen zugrundeliegenden Machtverhältnisse außer acht läßt. Stigmatisierungen kommen, wie Elias und Scotson betonen, ins Spiel, wenn die von der Macht Ausgeschlossenen Ansprüche formulieren, die über das Maß der ihnen zugestandenen Rechte hinausgehen; sie sind Rechtfertigungen der Beeinträchtigungen der Lebensmöglichkeiten anderer. Sie wirken, so Elias und Scotson, immer nur von «oben» nach «unten»; in umgekehrter Richtung fehle ihnen der Stachel bzw. die Macht, die anderen merklich in ihren Lebensmöglichkeiten einzuschränken.

Voraussetzung für die Wirksamkeit von Stigmatisierungen ist nach Elias und Scotson die Gleichsetzung von Macht und Verdienst im moralischen Sinn, der zufolge allen das beschieden ist, was ihnen gebührt. Der Prozeß der Stigmatisierung sei abgeschlossen, wenn es der herrschenden Klasse oder etablierten Gruppe gelungen ist, auch große Teile der von der Macht Ausgeschlossenen von ihrer menschlichen, moralischen und politischen Minderwertigkeit zu überzeugen, also dazu zu bringen, «freiwillig» ihre Lebensansprüche zurückzunehmen und sich mit dem ihnen beschiedenen Platz abzufinden bzw. ihre Situation, um ihr den beschämenden Charakter zu nehmen, als selbstgewählt zu beschönigen (Neckel, 1991). Stigmatisierungen dienen somit dazu, so auch Neckel unter Bezug auf Moore, soziale Empörung über die eigene Diskriminierung in Scham ob der eigenen Minderwertigkeit umzuwandeln, d. h., die gesellschaftlichen Einschränkungen nicht als Ursache, sondern als Folge subjektiver Beschränktheit erscheinen zu lassen. Diese Wendung der Aggressionen,

die in Reaktion auf die gesellschaftlichen Repressionen entstehen, gegen die Individuen selbst ist nach Freud der zentrale Zivilisationsmechanismus, der mit der Teilhabe an den Machtmöglichkeiten der Etablierten belohnt wird. Zwischen der Ausgrenzung und der Unterwerfung unter die herrschende Ordnung gibt es in dieser Vorstellung keine Alternative.

Die These von der Notwendigkeit der Verinnerlichung äußerer Gewalt als Prototyp menschlicher Sozialisation ist von vielen Autoren, unter anderem auch von Elias, übernommen worden, der damit letztlich seinen eigenen emanzipatorischen Anspruch zunichte macht: Wie sich auf der Basis der Verinnerlichung der Normen auf der Grundlage der Angst, anderenfalls ausgegrenzt zu werden, die von ihm geforderte kritische Distanz zu den gesellschaftlichen Werten entwickeln läßt, bleibt im Dunkeln.

### Ausgrenzung als Preis für Dazugehörigkeit

Stigmatisierungen sind, wie Elias und Scotson immer wieder betonen, keine individuelle, sondern eine kollektive Haltung, auf welche die Mitglieder der dominanten Gruppe mit einer äußerst wirksamen Zuckerbrot-und-Peitsche-Strategie verpflichtet werden: Dem Versprechen, bei Wahrung des Gruppenkonsenses an den ökonomischen, sozialen und politischen Möglichkeiten einschließlich des damit verbundenen Prestiges der Gruppe zu partizipieren, steht die mehr oder minder latente Drohung gegenüber, bei Ausscheren aus der gemeinsamen Front gegen diejenigen, welche das eigene Machtmonopol bedrohen, «sämtlichen Druckmitteln und Sanktionen ausgeliefert zu werden, über die ein derart geschlossener Sozialverband gegenüber nichtkonformen Mitgliedern verfügt» (1993, S. 177). Sich diesem Gruppendruck zu entziehen oder gar zu widersetzen würde ein ungewöhnliches Maß an Kraft und persönlichem Mut erfordern. So hätten auch die Angehörigen der Etablierten-Gruppe in Winston Parva es eher vorgezogen, «das kollektive An-die-Brust-Klopfen und Naserümpfen mitzumachen, mit dem der höhere Status der eigenen Gruppe (oder manchmal auch der eigenen Elitegruppe innerhalb ihrer) behauptet wurde, als ihm entgegenzutreten» (ebd., S. 108). Bemerkens-

wert sei allerdings die «gnadenlose Härte» und Gehässigkeit gewesen, mit der selbst Menschen, die «für sich genommen» gutherzig, vernünftig und fair erschienen, sich an den Stigmatisierungen beteiligten, insbesondere dann, wenn sie nicht als Individuen, sondern als Vertreter ihrer Gruppe sprachen und handelten (ebd., S. 172).

### Die Aussichtslosigkeit der individuellen Abwehr rassistischer Unterstellungen

Die überindividuelle Qualität jeder Stigmatisierung zeigt sich nicht nur aufseiten der aktiv an ihr Beteiligten, sondern auch auf die «Opfer» bezogen: Nicht das reale Verhalten der einzelnen, sondern ihre Zugehörigkeit zur Gruppe der «Außenseiter» bestimmt das Werturteil über sie. Damit ist der Möglichkeit, dem Vorurteil durch persönliches Wohlverhalten entgegenzuwirken, von vornherein der Boden entzogen. Diese Problematik ist im Zusammenhang mit dem Antisemitismus und dem «jüdischen Selbsthaß» als seine vermeintliche Folge vielfach untersucht worden. Die widersprüchliche Botschaft der «Etablierten» an die «Außenseiter» lautet, wie Gilman (1993) am Beispiel der Juden aufzeigt: «*Werde wie wir, höre auf, dich von uns zu unterscheiden, und du wirst zu uns gehören*». Und: «*Je mehr du versuchst, zu sein wie ich, umso klarer wird mir der wahre Wert der Macht, die du mit mir teilen willst, und umso deutlicher wird mir bewußt, daß du nichts bist als ein Emporkömmling, ein Abklatsch, ein Außenseiter*» (ebd., S. 12 f). Gerade die Angleichung an das Vorbild jener, von denen man als anders klassifiziert wird, würde einen in deren Augen um so weniger akzeptabel erscheinen lassen und diese dazu bringen, die in Aussicht gestellte Billigung zurückzuziehen. Eigentlich hätte man, so Gilman, um akzeptiert zu werden, niemals ein anderer sein dürfen. Die konvertierten Juden sind dieser Auffassung nach «die schlimmsten», wurzellose Gestalten, die sich von der eigenen Gruppe losgesagt haben und von denen erst recht keine Loyalität gegenüber der Gruppe zu erwarten ist, der sie sich um billiger Vorteile willen bzw. in dem naiven Glauben anzuschließen suchen, durch äußeres Wohlverhalten ihrer prinzipiellen Mißachtung entgegen zu können.

Aus solchen Erfahrungen hat schon Lewin den Schluß gezogen, daß das Problem der Stigmatisierung bzw. die «jüdische Frage» kein individuelles Problem des guten Benehmens, sondern ein soziales Problem sei und erst überwunden sein wird, «wenn eine wirkliche Gleichrangigkeit mit dem Nichtjuden erreicht ist» (1953, S. 274). Statt den hoffnungslosen Versuch zu unternehmen, individuell der Stigmatisierung begegnen zu wollen, sei «eine klare und ohne Vorbehalte anerkannte Zugehörigkeit» zur eigenen Gruppe erforderlich sowie «ein Weitblick, der die Vergangenheit und die Zukunft des jüdischen Lebens umfaßt und die Lösung des Minderheitenproblems mit dem Problem des Wohlergehens aller menschlichen Wesen verknüpft» (ebd., S. 275).

### Kritische Analyse des «Normalen» statt Ausgrenzung der Abweichenden

Die Betonung, daß Rassismus nichts mit der «Rasse» bzw. der «Andersartigkeit» der «Außenseiter» zu tun hat, sondern diese zur Rechtfertigung ihrer Ausgrenzung konstruiert, lenkt die Aufmerksamkeit auf die Situation derer, die andere als «abweichend» definieren; sie bettet Rassismus in die alltägliche Form der Daseinsbewältigung ein, die von Ausgrenzungen «Nicht-Dazugehöriger» durchzogen und der Angst vor eigener Ausgrenzung bestimmt ist. Wenn man die Möglichkeit zuläßt, daß das, was normal ist, sich nicht prinzipiell von dem unterscheidet, was als rassistisch gilt, genügt es nicht, «Rassisten» dingfest zu machen, sondern wäre vielmehr die Normalität der herrschenden Verhältnisse und das eigene Arrangement mit ihnen kritisch zu reflektieren. Statt dem vielfältigen Druck nachzugeben und die eigene Wohlanständigkeit und Kompetenz, den herrschenden Anforderungen zu genügen, zu demonstrieren, wäre vielmehr die Berechtigung von Verhältnissen zu hinterfragen, unter denen man es sich nicht leisten kann, die Problematik des eigenen Verhaltens offen zuzugeben bzw. sich, um der eigenen Ausgrenzung zu entgehen, von denen zu distanzieren genötigt sieht, die bereits ausgegrenzt sind – womit die Angst, die man auf diese Weise überwinden zu können meint, immer wieder neue Nahrung erhält. Oder positiv formu-

liert: Es wären die Voraussetzungen zu diskutieren, unter denen die Menschen die eigenen Fehler wie auch die der anderen nicht als Beweis ihrer Minderwertigkeit, sondern als Ansporn ihrer Überwindung sehen und es sich leisten können, dem «animalischen» Mitleid nachzugeben, statt dieses unter dem Druck der Situation immer wieder verdrängen zu müssen (vgl. Bauman, 1992).

Die Reflexion der Konsequenzen des eigenen Verhaltens – darauf bezieht sich der hier gebrauchte Verantwortungsbegriff – bedeutet, sich bzw. das, was man tut, ernst zu nehmen, nicht nur zu funktionieren, sondern das eigene Funktionieren in seiner gesellschaftlichen Einbettung zu reflektieren. Dies schließt die Durchbrechung der allgemeinen Tendenz ein, sich selbst als Verkörperung der «Norm» zu sehen und damit alle, die davon abweichen oder diese gar in Frage stellen, als inkompetent oder irrational, durch schiere Dummheit oder Aggression bestimmt, abzuqualifizieren. Die Verantwortung für das eigene Verhalten ist nur auf dem Umweg über die Verantwortung für die Verhältnisse möglich, die dieses Verhalten bestimmen; es setzt demzufolge das Bemühen bzw. den Kampf um entsprechende Einflußmöglichkeiten voraus. Die gängige Reduzierung individueller Verantwortung auf das persönliche Handeln und Fortkommen bedeutet nichts anderes als das – irreführende – Versprechen, durch Wohlverhalten gegenüber den jeweils Mächtigen, das immer die Ausgrenzung der Außenseiter aus dem eigenen Verantwortungsreich impliziert, die persönlichen Lebensmöglichkeiten zu sichern.

### **Die Ideologie individueller Autonomie als Rechtfertigung von Ausgrenzung**

Der ausgrenzende Charakter jeder Kategorisierung zeigt sich nicht zuletzt darin, daß die Vernachlässigung der konkreten Bedingungen individuellen Verhaltens durchaus selektiv ist: Während man das Verhalten anderer durch ihre «Eigenschaften» zu erklären pflegt, ist man beim eigenen Verhalten – zumindest dann, wenn es unterhalb der Norm bleibt – eher geneigt, die «Umstände» dafür verantwortlich zu machen (vgl. Wicklund & Eckert, 1992).

Die Ideologie von der «Autonomie» der Individuen, der zufolge diese unabhängig von ihrem konkreten Status sagen und machen können, was sie wollen, hat die Funktion, die eigenen Privilegien gegenüber weniger Bevorzugten zu verteidigen und diese möglichst auf Distanz zu halten (Lykes, 1985); sie ist keineswegs nur «ideologisch» vermittelt, sondern unter den gegebenen Bedingungen durch die Notwendigkeiten individueller Lebenssicherung aufgezwungen. Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten würden sich z. B. um ihre eigene Existenzgrundlage bringen, wenn sie versuchten, ihre Therapie den Lebensbedingungen und den durch diese vermittelten unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten ihrer Klientinnen und Klienten anzumessen, statt diese entsprechend der Anwendbarkeit ihres Instrumentariums in Behandelbare und Nichtbehandelbare einzuteilen (vgl. Wicklund & Eckert, 1992, S. 74 f).

Die Tendenz, das Verhalten der anderen auf deren persönliche oder kulturelle Eigenschaften zurückzuführen, ist offensichtlich sowohl entwicklungs- wie auch kulturbedingt. Sie steigt in westlichen Kulturen mit dem Alter signifikant an und ist bei nicht-westlichen Erwachsenen weit weniger häufig anzutreffen (Hewstone & Augoustinos, 1995, S. 84 ff). Aber auch Angehörige der «unteren Schichten» und diskriminierten Gruppen, die die beschränkenden Bedingungen unmittelbar erfahren, neigen dazu, sich bei der Einschätzung des Verhaltens anderer eher auf die konkreten Lebensumstände als auf deren vermeintliche Persönlichkeitseigenschaften zu beziehen. Der Jude ist, so Sartre, Gesellschaftsmensch par excellence, weil es die Gesellschaft ist, an der er leidet (1960, S. 180). Diese Sichtweise Sartres, die vom Leiden der Menschen an den Verhältnissen statt von ihrem Ungenügen, diesen zu entsprechen, ausgeht, ist jedoch der etablierten Psychologie weitgehend fremd. Zugleich ist es für sie klar, daß die eigene Sichtweise die entwickeltere sein muß und es denen, die auf die konkreten Umstände individuellen Verhaltens verweisen, an den kognitiven Voraussetzungen mangelt, um hinter unterschiedlichen Verhaltensweisen konstante Persönlichkeitsstrukturen zu erkennen (vgl. etwa Shweder & Bourne, 1982; Miller, 1984).

## Die Illusion des «reinen Rassismus»

Wie Elias und Scotson (1993), wenn auch mit etwas anderem Akzent, stellt auch Scheuerer (1989) den Rassismus-Begriff in Frage: Indem man diesen übernehme, kultiviere man – allen kritischen Intentionen zum Trotz – den Rassegedanken und lenke von den Machtverhältnissen bzw. den sozialen und ökonomischen Gründen der gegenwärtig weit relevanteren nationalstaatlich motivierten Ausgrenzungspraxis ab. Während es heutzutage relativ wenige «klassische» Rassisten gebe, würde die nationalstaatliche Absicherung der Privilegien – über alle politischen Differenzen hinweg – von einer großen Mehrheit der Bevölkerung akzeptiert.

Dieser Einwand gegen die Verwendung des Rassismus-Begriffs geht insofern an der Realität vorbei, als Rassismus ohnehin nichts mit «Rasse» zu tun hat, sondern als Vorwand zur Rechtfertigung des eigenen asozialen Verhaltens gegenüber anderen dient, die zu diesem Zweck als «anders-» oder «abartig», d. h. «nicht ganz so entwickelt» und «nicht ganz menschlich» eingeordnet werden (vgl. Goffman, 1970, S. 13). Die Bindung des Begriffs «Rassismus» an «Rasse» birgt die Illusion eines «reinen» Rassismus, der sich in der nicht weiter begründbaren persönlichen Abneigung gegen die «Art» der anderen äußert. Wenn man diesen Begriff so eng faßt, kann man in der Tat zu der Feststellung kommen, daß es Rassismus «bei uns» nicht gibt. Die Aussage «ich habe nichts gegen Ausländer, aber ...» ist geradezu zu einem geflügelten Wort geworden. Mit der Verkürzung des Rassismus-Begriffs auf die nicht weiter begründbare und somit irrationale Ablehnung «Fremder», die sich auch dann äußert, wenn diese angeblich eine «Bereicherung» darstellen, ist automatisch die Ausgrenzung anderer gerechtfertigt, sofern sie «vernünftig», d. h. im eigenen Interesse bzw. unter dem Druck der Situation geschieht (vgl. auch Wetherell & Potter, 1992). Dieses Denken bestimmt nicht nur Stammtischparolen, sondern das politische Denken und Handeln insbesondere in der Ausländerpolitik, die unverblümt nach der Maxime funktioniert, daß die Interessen der Zuwanderer und Flüchtlinge denen der Einheimischen unterzuordnen sind.

Statt den «Rassismus» vom «Nationalismus» zu trennen, wie dies Scheuerer vorschlägt, wäre er vielmehr als dessen implizite Konsequenz

zu verdeutlichen: Die Überzeugung von der Vorrangigkeit der «deutschen» bzw. eigenen Belange gegenüber denen der Nicht-Dazugehörenden ist zwar unter den gegebenen Bedingungen «normal» und «rechters», aber dennoch unmenschlich und spätestens dann «rassistisch», wenn man die Ausgrenzung anderer durch deren «Eigenart» zu rechtfertigen sucht, indem man etwa unter Verweis auf einzelne Übeltäter die Gruppe insgesamt kriminalisiert und damit öffentlich Stimmung gegen sie macht.

Statt die Äußerungsformen der Menschen als Indiz ihrer rassistischen Motive zu werten und zu kategorisieren, käme es, so Wetherell und Potter (1992), vielmehr darauf an, die Konsequenzen ihres Denkens und Handelns zu analysieren – eine Aufgabe, die mit dem traditionellen Instrumentarium der Einstellungsforschung kaum zu bewältigen ist und ein gründliches Umdenken wissenschaftlicher Methodik und Zielstellung erfordern würde (vgl. auch Ridley, 1995).

## Rassismus: eine Gesamteinstellung anderen Menschen gegenüber?

Der Antisemitismus ist, so Sartre, eine Gesamteinstellung nicht nur den Juden, sondern den Menschen im allgemeinen gegenüber (1960, S. 113). Diese Aussage läßt sich durchaus auch für die anderen Formen der Diskriminierungen verallgemeinern: Unter der Voraussetzung, daß die Verhältnisse unveränderbar und das Arrangement mit ihnen als einzige Möglichkeit erscheinen, verkürzt sich die Sicht auf die Mitmenschen entsprechend den von ihnen zu erwartenden Vor- und Nachteilen: Wer mir nutzt, ist gut, wer mir schadet oder zur Last fällt, muß weg.

Die Verwendung des Rassismus-Begriffs für alle Formen von Ausgrenzung birgt jedoch die Gefahr, ihn um seine kritische Potenz zu bringen. «Wenn alles, was wir kennen, Auschwitz ist, ließe sich dann nicht mit Auschwitz leben, und sogar leidlich?» (Bauman, 1992, S. 101). Der Holocaust war, so Bauman, ein singuläres und zugleich ein alltägliches Geschehen, die extreme Konsequenz gesellschaftlicher Normalität. Aber nicht jeder Fall von Unterdrückung und Unrecht ist bereits ein Holocaust

(S. 101f, 109). Wenn man jedoch von der Kontinuität der Normalität ausgeht, die zum Faschismus geführt hat, bedeutet die Betonung der möglichen Vorstufen nicht die Verharmlosung von Auschwitz, sondern bringt die Verhinderung seiner potentiellen Wiederholung in den Bereich eigener Verantwortung. Dies ist abzuheben von der herrschenden Praxis, angesichts der Verbreitetheit rassistischer Verhältnisse den Rassismus selbst zu «normalisieren» und damit zu leugnen (vgl. Osterkamp, 1996).

Die Konzentration auf die Extreme lenkt einerseits von ihren vielfältigen Vorstufen und damit von der Mitwirkung «normaler» Individuen an ihrer Realisierung ab, wie andererseits die Nivellierung der unterschiedlichen Ausmaße und Formen der Diskriminierung für die davon Betroffenen nicht akzeptierbar sein kann. Die Stigmatisierungen von Frauen, Alten oder anderen Gruppen von Menschen innerhalb einer «Volksgemeinschaft» oder Nation sind z. B. nicht mit der Haltung gegenüber jenen zu vergleichen, die offiziell als «nicht-dazugehörig» deklariert sind. Die Überzeugung, vor dem Schicksal der «Außenseiter» sicher zu sein (sofern man genügend Distanz zu ihnen wahrt und somit nicht von außen mit ihnen in einen Topf geworfen bzw. zu einer Kategorie zusammengefaßt werden kann), läßt die Verantwortung, die für die «eigenen» Leute, in wie gebrochener Form auch immer, trotz aller Ausgrenzungen noch besteht, für alle jenseits dieser Grenze gar nicht erst aufkommen. «Der Abgrund zwischen Betrachter und Betrachtetem ist», so Gilman, «in der Rassetheorie absolut, es handelt sich um eine Form der vollständigen Distanzierung. Der Andere wird weit jenseits des eigenen Raumes angesiedelt, indem man die Unveränderbarkeit seines Selbstverständnisses betont. Das Bild des Anderen, das auf diese Weise entsteht, ist die Antithese zum Selbstbild des jeweiligen Betrachters» (1993, S. 114).

Die existentielle Bedeutung der Tiefe des Abgrunds läßt sich an der unterschiedlichen Haltung der «Reichsdeutschen» gegenüber der Ermordung von «eigenen» Behinderten einerseits und «fremden» Gruppen andererseits zeigen. Während die Mehrheit der Bevölkerung der Vernichtung der Juden tatenlos zusah, gab es gegen die «Euthanasie»-Aktion, die systematische Ermordung Behinderter als «unwertes Leben» bzw. «Ballastexistenzen», durchaus erfolgreichen Widerstand. Die «Dazugehörigkeit» definiert sich offensichtlich durch eine potentiell gleiche Betroffbar-

keit, die staatlicherseits bzw. «institutionell» verfügt ist: Geistig und körperlich gebrechlich kann schließlich jeder werden, während «anständige» Bürgerinnen und Bürger vor dem Schicksal der Juden, Sinti und Roma, aber auch der Kommunisten oder Homosexuellen gefeit waren – so wie man heute als Deutsche und Deutscher weitgehend davor sicher sein kann, aus der Bundesrepublik ausgewiesen oder abgeschoben zu werden. In der antisemitischen Propaganda wurde demgemäß, so Bauman, großer Wert darauf gelegt, den «Abgrund» – auch in räumlicher Hinsicht – zwischen den Juden und dem Rest der Bevölkerung möglichst tief erscheinen zu lassen. Die Botschaft lautete: «Wie hart mit den Juden auch umgegangen wird, es trifft nur diese, niemand sonst hat etwas zu befürchten» (1992, S. 139, 171). Die mangelnde Unterstützung durch die «arische» Bevölkerung erstickte für die Juden weitgehend die Möglichkeiten zum Widerstand und ließ somit die auf ihre Entwürdigung gezielten Maßnahmen erst wirksam werden – wobei die Erfahrung der eigenen Machtlosigkeit und Ausgeliefertheit die denkbar größte Entwürdigung darstellte (Neckel, 1991, S. 222; vgl. auch Kershaw, 1981).

### Die etablierte Psychologie: eher Teil des institutionellen Rassismus als eine Waffe gegen ihn?

Wenn sich Sozialwissenschaftler und Sozialwissenschaftlerinnen überhaupt mit dem Thema Faschismus beschäftigten und es nicht von vornherein als «Geschichte» abtaten – durch die man zwar tief betroffen, aber für die man nicht verantwortlich und zuständig ist –, dann, wie Bauman (1992) am Beispiel der Soziologie verdeutlicht, im wesentlichen mit der Absicht, sich durch diese Erfahrung nicht weiter von den gewohnten Bahnen und «bewährten» Verfahren abbringen zu lassen. Entweder habe man das Thema Faschismus in Spezialbereiche abgeschoben oder es mit der traditionellen Vorurteilsforschung und ihren Klassifikationsschemata für abweichendes Verhalten anzugehen versucht. Der wissenschaftliche Fortschritt bestand in der Verfeinerung alter oder der Konstruktion neuer Kategorien, wobei die Frage nach der Berechtigung bzw. den Voraussetzungen sowie Konsequenzen solcher Kategorisierung von

vornherein nicht gestellt wurde. Damit sei jede Möglichkeit vertan worden, einen effektiven Beitrag zur Verhinderung einer prinzipiell möglichen Wiederholung einer auschwitzartigen Katastrophe zu leisten.

Die Vorwürfe, die Bauman gegenüber der Soziologie erhebt, gelten in verschärfter Form für die etablierte Psychologie, deren Wissenschaftsverständnis nach die Berücksichtigung der gesellschaftlichen Voraussetzungen individuellen Verhaltens als professionelle Grenzüberschreitung bzw. Flucht vor den «eentlichen» wissenschaftlichen Aufgaben erscheint. Sie erweist sich damit eher als Stütze rassistischen Denkens denn als Bollwerk dagegen (vgl. auch Wetherell & Potter, 1992). Dies ließe sich nur durch einen prinzipiellen Perspektivwechsel verhindern, dem zufolge die Menschen nicht als Objekte gesellschaftlicher Formierung, sondern als potentielle Subjekte ihrer Entwicklung gesehen werden; dies schließt die Untersuchung der vielfältigen Behinderungen individueller Lebens- und Ausdrucksmöglichkeiten ein. Statt die Verhältnisse von vornherein als unhinterfragbare Rahmenbedingungen individuellen, aber auch wissenschaftlichen Denkens und Handelns zu akzeptieren und die Individuen entsprechend ihrer «Entwickeltheit» bzw. Verwendbarkeit für die herrschenden Zwecke zu kategorisieren und sich somit an der Legitimierung der Ausgrenzung der «Nicht-Dazugehörigen» zu beteiligen, wären die Verhältnisse selbst auf ihre Berechtigung zu hinterfragen bzw. den Lebensnotwendigkeiten der Individuen anzupassen. Dieser Perspektivwechsel ist erst vollzogen, wenn er ausnahmslos allen Menschen, also auch jenen gilt, die andere ausgrenzen – schon weil die Ausgrenzung der Ausgrenzer die Grenzen zu ihnen auflöst. Der erforderliche Perspektivwechsel hat, um mit Sartre zu sprechen, die Erkenntnis zur Voraussetzung, daß es nicht genügt,

durch Propaganda, Erziehung und legale Verbote an den *freien Willen* des Antisemiten zu appellieren. Da er, wie jeder Mensch, einen durch die Situation bedingten freien Willen darstellt, so ist es die Situation, die wir von Grund auf ändern müssen. Man muß nur die Chancen dieser Selbstbestimmung von Grund auf ändern, um die Ich-Wahl zu verwandeln. Man trifft dadurch nicht den freien Willen, aber der freie Wille entscheidet auf Grund anderer Gegebenheiten und im Hinblick auf andere Formationen (1960, S. 187).

Von dieser Einsicht sind die Sozialwissenschaften zur Zeit jedoch noch weit entfernt. Im Gegenteil: Allen, die die gesellschaftliche Dimension individuellen Handelns in die Debatte zu bringen suchen, droht der Ausschluß aus dem Kreis der «Etablierten» bzw. der «scientific community». Spätestens dann, wenn sie die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse als Voraussetzung der Veränderung individuellen Verhaltens hervorheben, werden sie als politisch gleich unwissenschaftlich stigmatisiert. «Reine» Wissenschaft wie «wirkliches» Können besteht traditionellem Verständnis nach offensichtlich in dem Kunststück, die Probleme zu managen, ohne die realen Bedingungen, die sie verursachen, zu berühren.

Die Illusion, daß man, sofern man sich nicht in «die Politik» einmischt und den Dingen ihren Lauf läßt, überparteilich und damit «wissenschaftlich» ist, enthebt «etablierte» Wissenschaftler offensichtlich von vornherein der Notwendigkeit, die Konsequenzen ihres eigenen Tuns und Forschens zu reflektieren. Solange aber die gesellschaftlichen Voraussetzungen und Folgen des eigenen Handelns außerhalb der Diskussion bleiben, ist man nicht an Erkenntnis, sondern an der Absicherung der eigenen Position interessiert, für die die Ausgrenzung anderer der Preis ist.

## Literatur

- Bauman, Z. (1992). *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Elias, N. & Scotson, J. L. (1993). *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gilman, S. L. (1993). *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Frankfurt: Jüdischer Verlag.
- Goffman, E. (1970). *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hewstone, M. & Augoustinos, M. (1995). Soziale Attributionen und soziale Repräsentationen. In U. Flick (Hrsg.), *Psychologie des Sozialen. Repräsentationen in Wissen und Sprache* (S. 78–99). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Kershaw, I. (1981). Alltägliches und Außeralltägliches: ihre Bedeutung für die Volksmeinung 1933–1939. In D. Peukert & J. Reulecke (Hrsg.), *Die Reihen fast geschlossenen. Beiträge zur Geschichte des Alltags unterm Nationalsozialismus* (S. 273–292). Wuppertal: Peter Hammer.

- Lewin, K. (1953). *Die Lösung sozialer Konflikte*. Bad Nauheim: Christian.
- Lykes, M. B. (1985). Gender and individualistic vs. collectivist bases of notions about the Self. *Journal of Personality*, 53, 356–383.
- Miller, J. G. (1984). Culture and the development of everyday social explanation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 961–978.
- Neckel, S. (1991). *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt/New York: Campus.
- Osterkamp, U. (1992). Antirassismus: Weitere Fallstricke und Problematisierungen. *Argument*, 195, 733–745.
- Osterkamp, U. (1996). *Rassismus als Selbstentmächtigung*. Berlin/Hamburg: Argument.
- Ridley, C. R. (1995). *Overcoming Unintentional Racism in Counseling and Therapy. A Practitioner's Guide to Intentional Intervention*. London: Sage.
- Sartre, J. P. (1960). Betrachtungen zur Judenfrage. In Ders., *Drei Essays*. Frankfurt: Ullstein.
- Scheurerer, F. (1989). Der mühsame Abschied vom Rassedenken. *Informationsdienst zur Ausländerarbeit*, 4, 61–66.
- Shweder R. A. & Bourne, E. J. (1982). Does the concept of person vary crossculturally? In A. J. Norsello & G. M. White (eds.), *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy* (S. 97–137). Boston: Reidel Publishing.
- Wetherell, M. & Potter, J. (1992). *Mapping the language of racism. Discourse and the legitimation of exploitation*. New York: Columbia University Press.
- Wicklund, R. A. & Eckert, M. (1992). *The Self-Knower. A hero under control*. New York: Plenum.

Klaus Ottomeyer

## **Psychoanalytische Erklärungsansätze zum Rassismus. Möglichkeiten und Grenzen**

Wenn wir die neuere psychoanalytische Diskussion über Rassismus anschauen, die u. a. Antworten auf die rechtsextreme Gewalt und rechtspopulistische Demagogie im wiedervereinigten Deutschland und Europa der 90er Jahre zu geben versucht, so fällt deren bruchstückhafter Charakter ins Auge. Plausible Thesen und einzelne beeindruckende Fallgeschichten stehen eher unverbunden nebeneinander. Mir scheint ein Bezug auf Rudolph Loewenstein weiterzuhelfen, dessen in den 40er Jahren entstandenes Buch «Psychoanalyse des Antisemitismus» (1968) im Vergleich zur Theorie vom «autoritären Charakter» (Adorno u. a., 1969) wenig verbreitet wurde. Bei Loewenstein heißt es an einer Stelle:

Es ist sonderbar, daß die Juden in den Augen der Antisemiten so viel Disparates und Widersprüchliches darstellen konnten. Bald erschienen sie ihnen entfernt und fremd, bald so nah und ihnen selbst zu ähnlich, daß sie kein Mittel fanden, um sie zu erkennen. Bald betrachtete man sie als mächtig und gefährlich, bald als schwach und verachtenswert. Manchmal vertreten sie das Böse, andere Male das menschliche Gewissen. All dies ist austauschbar, sogar gleichzeitig anwendbar. Insgesamt verleiht man ihnen eine Rolle in all den Konflikten, die das Ich des Menschen bedrängen. Im Konflikt des Ichs mit der äußeren Realität kann der Jude als mächtig und bedrohlich auftreten; im Konflikt des Ichs mit dem Es kann er das Böse, die Triebe vertreten, die man unterdrücken muß; im Konflikt des Ichs mit dem Über-Ich wird Israel als ein altes Volk gesehen, das seinem Gott durch die Jahrhunderte von Leiden und Verfolgungen hindurch treu geblieben ist und dank seiner moralischen Qualitäten überlebt hat. Die traditionelle Identifikation der Juden mit dem Volk der Bibel, mit den Propheten, mit den in den Evangelien geschilderten Ereignissen und mit Christus selbst verbindet sie ganz natürlich mit dem Gewissen, mit dem Über-Ich (1968, S. 154).