GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Rassismus in der Krise

Karakayali, Juliane

2012

https://doi.org/10.25595/3313

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Karakayali, Juliane: *Rassismus in der Krise*, in: Femina politica : Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft, Jg. 21 (2012) Nr: 1, 99–106. DOI: https://doi.org/10.25595/3313.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Rassismus in der Krise[1]

JULIANE KARAKAYALI

Die spezifischen Auswirkungen der ökonomischen Krise auf rassistische Verhältnisse zu untersuchen ist nicht einfach. Denn zum einen ist Rassismus jenseits aller ökonomischen Konjunkturen ein konstitutives Element der Gesellschaft (vgl. Balibar 1990c, 262). Und zum anderen müssen wir einer ökonomiekritischen Perspektive folgend feststellen, dass es sich beim Kapitalismus um ein andauernd krisenhaftes System handelt (Mezzadra 2010, 24). Insofern ist nicht zu erwarten, dass Rassismus im Zeichen einer öffentlich als Folge von fehlgeleitetem Handeln gedeuteten Finanzkrise eine völlig neue Form annimmt. Dennoch möchte ich in diesem Artikel unter Rückgriff auf rassismustheoretische Überlegungen dem Verhältnis von Krise und Rassismus in Deutschland nachgehen. Ich möchte nachzeichnen, wie der dominante rassistische Diskurs den Islam fokussiert, darin die Themenkomplexe Terrorismus/Sicherheit und Kultur/Religion mit der Erklärung der sozioökonomischen Situation von MigrantInnen verbindet und dabei sowohl eine spezifische Ethnisierung sozialer Konflikte als auch eine Essentialisierung des Sozialen vorgenommen wird.

Rassismus als relationales gesellschaftliches Verhältnis

Rassismus müssen wir als ein gesellschaftliches Verhältnis verstehen, das Menschen in hierarchische Beziehungen zueinander setzt. Der Rassismus organisiert die Gesellschaft entlang biologischer, ethnischer oder kultureller Gruppenzuschreibungen, wobei sich biologische und kulturelle Argumente häufig vermischen (vgl. Balibar 1990a). Der Zusammenhang zwischen Rassismus und rassistisch diskriminierten Subjekten ist nicht einfach zu bestimmen: Es ist jedenfalls nicht die Präsenz bestimmter Gruppen von Menschen, die Rassismus hervorruft, sondern es ist der Rassismus, der die Idee homogener, statischer und zueinander in Konflikt stehender Kulturen und Ethnizitäten hervorbringt. Dabei produziert er spezifische Subjektivitäten auf Seiten der „Agenten des Rassismus“ und auf Seiten der rassistisch Diskriminierten. Die Art und Weise, wie dies geschieht, unterliegt historischen Veränderungen. Diese sind bedingt durch die Widerstände und Kämpfe gegen rassistische Verhältnisse durch die rassistisch Diskriminierten, die die Logiken des Rassismus immer neu herausfordern (vgl. Bojadžijev 2006). So erkämpfte z.B. der Abolitionismus zwar die rechtliche Gleichstellung, dafür aber erfuhren die ehemaligen SklavInnen danach zivilgesellschaftliche Ausschlüsse.

Rassismus hat eine „biopolitische“ Dimension, insofern er mit Fragen des Lebens, der Reproduktion und schließlich der Körper befasst ist. Biopolitik ist nicht „nur“ Verwaltung und Regierung von Bevölkerungen unter dem Gesichtspunkt der Steigerung und Förderung ihrer Produktivität, sondern impliziert auch eine Klassifizierung von Bevölkerungsgruppen nach Maßgabe einer Skalierung ökonomischer Effizienz. Insofern steht Rassismus einerseits im Gegensatz zur kapitalistischen Logik, weil er Individuen anhand askriptiver Kriterien (z.B. ethnischer Herkunft) zu sozialen Gruppen macht. Andererseits macht sich der Kapitalismus genau diese Einteilung für eine Arbeitshierarchie zu Nutze und organisiert so die Zusammensetzung der lebendigen Arbeit. Rassismus ist somit ein entscheidendes Element für die Konstitution unterschiedlicher sozialer Klassen, worauf Balibar verweist, wenn er die wechselseitige Determination von ethnischem/nationalistischem Rassismus und dem Klassenverhältnis historisch nachvollzieht (vgl. 1990b). Die Geschichte des Rassismus beginnt ihm zufolge in der Neuzeit mit einem Klassenrassismus. Es sind zunächst die Adligen, die angesichts der aufkommenden Bourgeoisie das Schwinden ihrer Macht fürchten und die mit der Erfindung des „blauen Blutes“ ihre Herrschaft legitimieren. „Rasse“ ist demnach ursprünglich ein Verfahren zur Aufwertung und Konstruktion einer Eigengruppe. Erst später waren andere, nämlich Arme und nichtbürgerliche Gruppen im Inneren der Gesellschaft von Rassifizierungen betroffen. Später dann verschob sich die Idee einer biologischen Ungleichheit zwischen Klassen hin zur Vorstellung einer kulturellen Unterscheidung und erst im Zuge des Kolonialismus wurden rassistische Vorstellungen auf geographische Herkunft anstatt auf Klasse bezogen (vgl. Balibar 1990b).
Dieser historische Verlauf zeigt, dass Rassismus nicht ein ahistorisches Machtinstrument herrschender oder dominanter Gruppen ist, das die immer gleichen Subjekte unterdrückt. Rassismus bezeichnet vielmehr eine spezifische Verlaufsform sozialer Konflikte, in denen das Soziale tendenziell ausgestrichen wird zugunsten von Determinanten, die als dem menschlichen Handeln unzugänglich gelten: Kultur, Biologie, Habitus.

Aktuelle Konjunkturen: Antimuslimischer Rassismus in der postmigrantischen Gesellschaft

Können wir nun eine spezifische, von der Krise beeinflusste rassistische Struktur konstatieren? In Deutschland fokussiert der Rassismus gegenwärtig auf als muslimisch etikettierte MigrantInnen. Das zeigt sich vor allem darin, dass sowohl im Integrationsdispositiv (vgl. Bojadžijev/Karakayali 2007) als auch in den medialen Verhandlungen um Migration zunehmend nur noch muslimische MigrantInnen als „Problemträger“ ausgemacht werden (vgl. Shooman 2011).
Im Zentrum dieses Diskurses stehen die Nachkommen türkischer und arabischer MigrantInnen, die bereits seit Jahren in Deutschland leben und damit eher als PostmigrantInnen bezeichnet werden können. „Je weniger die durch die Kategorie der Einwanderung bezeichnete Bevölkerung tatsächlich ‚eingewandert‘ ist, d.h. je we-

niger fremd sie in ihrem Status und ihrer sozialen Funktion, in ihren Sitten und ihrer Kultur ist, desto mehr wird sie als Fremdkörper denunziert“ (Balibar 1990c, 267). Diese weitsichtige Beobachtung Etienne Balibars wird an der sogenannten „Sarrazin-Debatte“ anschaulich, die im September 2009 mit einem Interview Thilo Sarrazins in der Zeitschrift „Lettre International“ begann. Ohne uns mit der Wiedergabe seiner längst widerlegten Thesen aufzuhalten,sollten wir uns daran erinnern, dass Sarrazin maßgeblich biologistisch argumentiert.[2] Seinen Ausflug in die Genetik zur Behauptung fundamentaler Unterschiede zwischen „Deutschen“ und „Muslimen“, der Rückbezug also auf unsichtbare, für die Mehrzahl der Menschen nicht überprüfbare Differenzen, zeugt von eben jenem komplizierten Versuch, Menschen, die längst Teil der Gesellschaft geworden sind, erneut zu Fremden zu machen.[3] Die rassistische Fokussierung auf PostmigrantInnen erklärt sich aus der Tatsache, dass es in Deutschland seit der faktischen Abschaffung des Asylrechts 1993 und in Ermangelung größerer Einwanderungsmöglichkeiten kaum Nettozuwanderung gibt. Erklärungsbedürftig bleibt aber dennoch die Transformation des Rassismus im Sinne seiner Fokussierung auf Religionszugehörigkeit. Die Frage lautet also, warum „TürkInnen“ oder „AraberInnen“ heute ausschließlich als Muslime adressiert werden. Im antimuslimischen Rassismus verbinden sich drei verschiedene Argumentationen, hier werden a) Fragen der Terrorismusprävention mit b) Kulturalisierungen verbunden, die zunehmend über Unterschiede in den Geschlechterregimen begründet und die wiederum mit der c) sozioökonomischen Situation von MigrantInnen verknüpft werden.

Terror und Rechte

Im Terrorismusdiskurs können wir seit den Anschlägen auf das World Trade Center 2001 eine Gleichsetzung von Islam und Terrorismus feststellen, die zur Perzeption von Muslimen als potentiellen Schläfern führt (Tsianos/Pieper 2011). Mit dieser Gleichsetzung werden Formen der „reversiblen Staatsbürgerschaft“ (ebd.) gerechtfertigt, so z.B. die Einschränkung von Grundrechten wie der freien Wahl der Kleidung bei der Berufsausübung (das Kopftuch im öffentlichen Dienst) oder die Erwägung eines Verbots der Burka oder des Sprechens von Fremdsprachen auf Schulhöfen.

Kultur und Geschlecht

Die Etikettierung von Muslimen als „kulturell Andere“ geht auf die Kolonialzeit zurück: Der islamisch geprägte Orient wurde schon damals als traditionell, barbarisch und repressiv dem fortschrittlichen, demokratischen und zivilisierten Okzident gegenübergestellt. Heute geschieht dies maßgeblich über die Thematisierung der Geschlechterverhältnisse. Beispiele hierfür sind die sich auf unseriöse Zahlen und Zusammenhänge stützende Debatte über Zwangsehen (vgl. kritisch zu den Behauptungen von Necla Kelek aus dem Jahr 2005 Terkessidis/Karakaysoglu 2006

sowie die Stellungnahme von Bielefeldt u.a. 2011 zur Zwangsheiratsstudie des Bundesfamilienministerium), die mediale Aufbereitung von „Ehrenmorden" (vgl. Korteweg/Yurdakul 2010) sowie die Verknüpfung von Islam und Homophobie (vgl. kritisch dazu Yilmaz-Günay 2011). Muslimische Migrantinnen erscheinen in diesem Diskurs als Opfer rückwärtsgewandter, patriarchal-orientalischer Familienstrukturen, denen nur mit der (im Zweifelsfall auch ordnungspolitischen) Durchsetzung fortschrittlicher, westlich-christlicher Normen und Werte geholfen werden kann – was häufig in der Forderung nach Restriktionen im Einwanderungsrecht mündet, wie z.B. jüngst die Heraufsetzung des Nachzugsalters für EhegattInnen bei türkischen EinwandererInnen. Damit wird aber verdeckt, dass die prekäre Situation muslimischer Migrantinnen auch durch die soziokulturellen Ausschlüsse und den Rassismus der westlichen Aufnahmegesellschaft verursacht wird (vgl. Yurdakul 2010, 122ff.).

Das In-Stellung-Bringen der Geschlechtergerechtigkeit gegen den Islam (das pointierteste Beispiel dafür war wohl die Rechtfertigung des Krieges in Afghanistan mit der Verteidigung von Frauenrechten) lässt das Geschlechterverhältnis als Ungleichheitsverhältnis auch in Deutschland aus dem Blick geraten.[4] In ähnlicher Weise wird die Unterstellung einer generellen Homophobie unter Muslimen gegen diese gewandt.[5] Die Effekte dieses Diskurses beschreibt Jasbir Puar als „Homonationalism", der Homosexuelle – die in der Regel diskriminiert und pathologisiert werden – in das nationale Kollektiv integriert, sofern sie sich an heteronormativen Werten orientieren und als Korrektiv für Muslime fungieren (vgl. Puar 2007). Diese Formen des nationalen Einschlusses von Frauen und Homosexuellen stellt für diese ein attraktives Subjektivierungsangebot dar, indem sie sich als Gleiche in einer neoliberalen, egalitären Gesellschaft beweisen dürfen – allerdings nur um den Preis des Schweigens über ihre faktische Diskriminierung. Hier werden Gleichheitsvorstellungen in Bezug auf das Geschlechterregime für die Rechtfertigung einer Ungleichbehandlung muslimischer MigrantInnen instrumentalisiert, wobei die Betonung der eigenen, grundsätzlich egalitären Haltung häufig gegen den Vorwurf des Rassismus immunisieren soll. So wird eine nationale Identität in Abgrenzung zur muslimischen Bevölkerung konstituiert, die die Absicherung von Grenzen und Hierarchien in Zeiten globaler (ökonomischer) Unübersichtlichkeit verspricht.

Ethnisierung sozialer Konflikte – Naturalisierung sozialer Ungleichheiten?

Ganz offensichtlich fokussiert der antimuslimische Rassismus nicht nur die vermeintliche ethnisch/kulturell/religiöse Disposition, sondern in besonderer Weise auch die soziale Situation muslimischer MigrantInnen. Hier kommen m.E. zwei unterschiedliche argumentative Figuren zum Einsatz: Einerseits können wir eine Ethnisierung (im Sinne einer Kulturalisierung) sozialer Probleme feststellen, andererseits eine Naturalisierung (im Sinne einer Biologisierung) selbiger.

Die Ethnisierung sozialer Konflikte zeigt sich in einer Umdeutung der sozialen Marginalisierung von MigrantInnen aus muslimisch geprägten Ländern, nämlich der

verschiedenen Generationen der ehemaligen türkischen GastarbeiterInnen sowie libanesischer und palästinensischer Flüchtlinge, zu einem kulturellen Problem. Diese Gruppen sind als Folge einer jahrzehntelangen Diskriminierung mitunter auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt und durch unsichere Aufenthaltstitel in überproportionaler Weise auf staatliche Transferleistungen angewiesen sowie von Arbeitslosigkeit und Schulmisserfolg betroffen. Die Interpretation des Islam als rückschrittlich scheint gerade in Zeiten der ökonomischen Krise eine große Evidenz zu entfalten: Denn die Interpretation, dass es die Religionszugehörigkeit sei, die ein „Ankommen" in einer fortschrittlichen, demokratischen und leistungsorientierten Welt unmöglich macht, dethematisiert die vielfältigen gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Ausschlüsse, unter denen die betroffenen Menschen ihr Leben organisieren müssen. Schließlich verbinden sich die über den Religions- und Geschlechterdiskurs artikulierten Themen mit dem von Ulrich Bröckling (2007) als Formierung eines „Unternehmerischen Selbst" beschriebenen neoliberalen Subjektdiskurses. Sarrazins Attacken auf die Wirtschaftsleistung muslimischer Migranten, die als Obst- und Gemüsehändler keinerlei Beitrag zur genuinen Reichtumsproduktion leisteten (vgl. Foroutan 2011), geben einen Hinweis auf diese Verbindung. Was bei Sarrazin oberflächlich noch Mangel an geeignetem genetischen Material ist, äußert sich im dominanten antimuslimischen Diskurs als Mentalitätsfrage: Die vermeintlich mangelnde reflexive Modalität des muslimischen Subjekts, seine mangelnde Kompetenz im Umgang mit Pluralität und Differenz zeige sich nicht nur in den Einstellungen gegenüber abweichenden Lebensweisen, sondern seien auch Ursache für mangelnden Bildungserfolg und die angebliche Unfähigkeit, auch auf ökonomischem Terrain erfolgreich zu agieren. Aus der klassischen Figur der Rückständigkeit, die im Orientalismus noch in Beziehung zur dortigen Politik gesetzt wurde, wird damit auch ein ökonomisches Argument (vgl. zum reflexiven Eurozentrismus Serhat Karakayali 2011).[6]

Neben der Rückführung der sozialen Probleme auf die Kultur gibt es neuerdings durchaus auch Stimmen, die darauf hinweisen, dass die prekäre Situation vieler MigrantInnen sozial verursacht sei. Diese Analyse erscheint zunächst fortschrittlich: Während Kultur, Ethnizität oder Herkunft den Menschen als unabänderliche Natur zugeschrieben werden, gelten soziale Probleme schließlich als durchaus lösbar – insbesondere in einem Sozialstaat. Betrachten wir allerdings die derzeitige Diskussion um Armut und Arme, so müssen wir feststellen, dass Armut ähnlich naturalisiert wird, wie das im Fall der Diskurse um die vorgestellte Herkunft, Ethnizität oder kulturelle Zugehörigkeit von MigrantInnen immer schon geschehen ist: Die Rede ist von der „Vererbbarkeit" sozialer Transferleistungen und von Familien, die „in dritter Generation von Hartz IV" leben. Tatsächlich decken sich solche Beobachtungen auch mit den Forschungsergebnissen beispielsweise Pierre Bourdieus (1979), der schon vor Jahrzehnten die Beständigkeit der sozialen Grenzziehungen innerhalb einer Gesellschaft nachwies. Anstatt darin aber die Nachhaltigkeit und Tiefendimension sozialer Ungleichheit im Kapitalismus zu erkennen, wird Ungleichheit als Folge

kultureller oder biologischer Leistungsschwäche umgedeutet. Dieses Argument ist in der Geschichte nicht neu, hier begegnet uns wieder die Beziehung von Klassenverhältnissen und Rassismus, die Etienne Balibar analysierte. Zu Beginn der Industrialisierung in Europa sprach man von den „gefährlichen Klassen", in den 1970er Jahren entbrannte in den USA die Debatte um die „new urban underclass" und in Deutschland entdeckte man 2004 die „neue Unterschicht". Ein aktuelles Beispiel für die Naturalisierung sozialer Ungleichheit ist die Einführung des Elterngeldes: Es löst das Erziehungsgeld ab, das früher einkommensschwachen Familien vorbehalten war. Vom Elterngeld profitieren dagegen insbesondere einkommensstarke Familien nach der Geburt eines Kindes – BezieherInnen von Arbeitslosengeld II haben dagegen keinen Anspruch darauf. Die Message ist klar: Arme sollen weniger Kinder bekommen, um nicht die Anzahl der Armen zu erhöhen – Armut wird hier als quasi natürlich vererbbar konstruiert. Dennoch ergeht die neoliberale Forderung nach Selbstverantwortung und Selbstführung an MigrantInnen und Arme, sich mit größeren Anstrengungen selbst am Schopf aus dem Sumpf ziehen, um sich in eine Leistungsgesellschaft zu integrieren (vgl. J. Karakayali 2011; Bojadziev u.a. 2010).[7]

Fazit

Abschließend können wir feststellen, dass der gegenwärtige antimuslimische Diskurs in Deutschland in Zeiten globaler – auch ökonomischer – Unsicherheit klare Grenzen zwischen denen, die zu einem nationalen Kollektiv dazu gehören, und denen, die dies nicht tun sollen, zieht. Dies geschieht maßgeblich über einen Geschlechterdiskurs, der nicht nur die Rückständigkeit der muslimischen MigrantInnen im Sinne eines Traditionalismus, sondern auch deren Unfähigkeit belegen will, in einer pluralen Wirtschaftswelt erfolgreich zu partizipieren. Hier können wir eine Form der Ethnisierung sozialer Konflikte feststellen, indem der gesellschaftliche Ausschluss dieser MigrantInnengruppe auf ihre Religion zurückgeführt wird. Neben dem kulturellen Argument ist dieser Diskurs aber auch anschlussfähig an gegenwärtige Debatten und Politiken, die auf Arme gerichtet sind und eine naturhafte Gegebenheit von sozialen Ungleichheiten behaupten. Hier lässt sich – wie auch schon die Rassismusforschung zeigt – eine Vermischung kultureller und biologischer Begründungen für den Rassismus feststellen, die darauf gerichtet sind, die ökonomische Situation der MigrantInnen nicht als Folge gesellschaftlicher Prozesse zu deuten. Der Ausschluss einer Bevölkerungsgruppe aufgrund ihrer Religion ermöglicht es unter Verweis auf Terrorgefahr und Missachtung von Frauenrechten, BürgerInnenrechte einzuschränken und Migrationsmöglichkeiten zu restringieren; der antimuslimische Rassismus wird hier zu einem Instrument der Regierung der Migration. Dies geschieht in einer Zeit der kontinuierlichen Transformation des Sozialstaates, in der die Folgen der Krisen des Kapitalismus auch über Umverteilungsprozesse von unten nach oben (siehe Elterngeld) zu bewältigen versucht werden. Inwiefern diese Umverteilungsprozesse zukünftig die Gruppe der PostmigrantInnen besonders betreffen werden, bleibt abzuwarten.

Anmerkungen

1 Dieser Artikel basiert in Teilen auf gemeinsamen Überlegungen mit Manuela Bojadžijev, Serhat Karakayalı, Birgit zur Nieden und Ceren Türkmen (vgl. Bojadžijev et al. 2010).

2 In einem umfangreichen Dossier hat etwa Naika Foroutan Sarrazins pseudowissenschaftliche Behauptungen im Detail widerlegt (vgl. Fourotan 2010).

3 Ähnlich verhält es sich mit den – krisenunabhängigen – Morden an neun Migranten durch eine sich selbst „Nationalsozialistischer Untergrund" nennende Naziorganisation zwischen 2001 und 2006. Diese Morde an Migranten, die zum Teil schon seit Jahrzehnten in Deutschland lebten, hier Familien gegründet und Geschäfte betrieben hatten sind – so sehr sie auch von den Medien als singuläre Grausamkeiten inszeniert werden – eben nicht singulär, das zeigt ein Blick in die jüngste Geschichte. Erinnern wir uns an den Brandanschlag auf ein von türkischen MigrantInnen bewohntes Haus in Mölln 1992, bei dem drei Angehörige der Familien Arslan und Yilmaz umgebracht wurden, oder den Brandanschlag auf ein Haus in Solingen 1993, bei dem fünf Angehörige der Familien Genç, Öztürk und Ince ermordet wurden. Diese Taten wurden durch bekennende Neonazis begangen. Neben der Tatsache, dass nur der Rassismus der Behörden und ihre Interpretation der Morde als Kollateralschäden der „organisierten Kriminalität" diese Mordserie ermöglichten, müssen wir diese Taten m.E. in den gesellschaftlichen Diskurs um Migration in Deutschland einordnen. Dieser dreht sich seit Jahrzehnten um die Frage, wie Migration wirkungsvoll bekämpft, verhindert oder die Zahl der MigrantInnen reduziert werden kann. Der Migrationsreduktionsdiskurs und die Ermordung von MigrantInnen betrachte ich als Teile eines Kontinuums: In beiden Fällen geht es darum, MigrantInnen aus der deutschen Gesellschaft auf die eine oder andere Weise zu eliminieren. Kann dies nicht mehr durch Ausweisung geschehen, da die MigrantInnen bereits weitgehende BürgerInnenrechte beanspruchen können, so erscheint ihre Ermordung als logische Konsequenz.

4 Dass dieses nach wie vor besteht, zeigt ein Blick in die Statistik, vgl. z.B. http://www.bmfsfj.de/Publikationen/genderreport/root.html (26.02.2012).

5 Tatsächlich argumentieren auch Konservative mit Rekurs auf die Homophobie der Muslime gegen die Gleichbehandlung von Homosexuellen. So behauptete der Sachverständige Winfried Kluth bei einer Anhörung vor dem Bundestag, bei der es um die Frage ging, ob der Schutz der sexuellen Identität in den Artikel 3 des Grundgesetzes aufgenommen werden sollte: „Aus dem Blickwinkel der Migrations- und Integrationspolitik ist zu berücksichtigen, dass für gläubige Muslime, bei denen die Toleranz gegenüber der Gruppe der Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Transgender, transsexuellen und intersexuellen Menschen noch wenig entwickelt ist, die politisch erwünschte Integration unter ausdrücklicher Einbeziehung des Bekenntnisses zur Verfassung zusätzlich und erheblich erschwert wird." (vgl. http://www.artikeldrei.de/fileadmin/artikel3/dokumente/Stellungnahme_Kluth.pdf (27.2.2012)).
Einige MigrantInnenorganisationen, wie der Türkische Bund Berlin Brandenburg, unterstützen die Forderung nach der Aufnahme des Schutzes der sexuellen Identität ins Grundgesetz ausdrücklich, vgl. http://www.artikeldrei.de/dokumente/Kenan_Kolat_Rede.pdf (26.02.2012).

6 Die Konstruktion des Islam als unvereinbar mit westlich-kapitalistischen Gesellschaftsformen lässt sich auch in Max Webers (1920) „protestantischer Ethik" finden.

7 Dennoch können wir nicht von einem reinen „Leistungsrassismus" ausgehen, da nicht nur zwischen denen, die angeblich leisten, und denen, die dies angeblich nicht tun, unterschieden wird, sondern diese Unterscheidung an Vorstellungen von Herkunft gebunden bleibt.

Literatur

Balibar, Etienne, 1990a: Gibt es einen Neorassismus? In: ders./Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg, 23-39.

Balibar, Etienne, 1990b: Der „Klassen-Rassismus". In: ders./Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg, 247-261.

Balibar, Etienne, 1990c: Rassismus und Krise. In: ders./Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg, 261-271.

Bielefeldt, Heiner/**Demirer**, Yildiz/**Prasad**, Nivedita/**Schröttle**, Monika, 2011: Stellungnahme zur Studie „Zwangsverheiratung in Deutschland - Anzahl und Analyse von Beratungsfällen". Internet:

http://www.migazin.de/2011/11/28/wissenschaftler-werfen-schroder-das-schuren-antimuslimischer-ressentiments-vor/ (26.02.2012).

Bojadžijev, Manuela, 2006: Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration. Münster.

Bojadžijev, Manuela/**Karakayali**, Juliane/**Karakayali**, Serhat/**zur Nieden**, Birgit/**Türkmen**, Ceren, 2010: Soziale Krisen und Rassismen. In: Widerspruch. 59 (2), 119-131.

Bojadžijev, Manuela/**Karakayali**, Serhat, 2007: Autonomie der Migration: 10 Thesen zu einer Methode. In: TransitMigration Forschungsgruppe (Hg.): Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Rändern Europas. Bielefeld, 203-211.

Bourdieu, Pierre, 1979: La distinction. Critique sociale du jugement. Paris.

Bröckling, Ulrich, 2007: Das unternehmerische Selbst. Frankfurt/M.

Foroutan, Naika (Hg.), 2011: Sarrazins Thesen auf dem Prüfstand. Ein empirischer Gegenentwurf zu Thilo Sarrazins Thesen zu Muslimen in Deutschland. Internet: www.heymat.hu-berlin.de/dossiers (30.1.2012).

Karakayali, Juliane, 2011: Bevölkerungspolitik im Postfeminismus. In: Friedrich, Sebastian (Hg.): Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Münster, 134-147.

Karakayali, Serhat, 2011: Reflexiver Eurozentrismus. In: Friedrich, Sebastian (Hg.): Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Münster, 96-114.

Korteweg, Anna/**Yurdakul**, Gökce, 2010: Islam, Gender und Integration von ImmigrantEn: Grenzziehungen in den Diskursen über Ehrenmorde in den Niederlanden und Deutschland. In: Yurdakul, Gökce/Bodemann, Michal (Hg.): Staatsbürgerschaft, Migration und Minderheiten. Münster, 71-93.

Mezzadra, Sandro, 2010: Einleitung. In: ders./Fumagalli, Andrea (Hg): Die Krise denken. Finanzmärkte, Soziale Kämpfe und neue Politische Szenarien. Münster, 17-27.

Puar, Jasbir, 2007: Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer times. Durham.

Shoomann, Yasemin, 2011: Keine Frage des Glaubens. In: Friedrich, Sebastian (Hg.): Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Münster, 59-77.

Terkessidis, Mark/**Karakaysoglu**, Yasemin, 2006: Gerechtigkeit für die Muslime. Internet. www.zeit.de/2006/06/Petition/ (30.1.2012).

Tsianos, Vassilis/**Pieper**, Marianne, 2011: Postliberale Assemblagen. Rassismus in Zeiten der Gleichheit. In: Friedrich, Sebastian (Hg.): Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Münster, 114-134.

Weber, Max, 1920: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen.

Yilmaz-Günay, Koray (Hg.), 2011: Karriere eines konstruierten Gegensatzes: Zehn Jahre „Muslime versus Schwule". Berlin.

Yurdakul, Gökce, 2010: GovernanceFeminism und Rassismus: Wie führende Vertreterinnen von Immigranten die antimuslimische Diskussion in Westeuropa und Nordamerika befördern. In: Yurdakul, Gökce/Bodemann, Michal (Hg.): Staatsbürgerschaft, Migration und Minderheiten. Münster, 111-127.