

***Das Verhältnis von Solidarität und Paternalismus
in der kritischen Rassismus-Debatte***

Bachelorarbeit

im Fach

Politikwissenschaft

dem Fachbereich
Gesellschaftswissenschaften und Philosophie
der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

Anna-Kristin Brüggemann

aus Werne
Marburg, 2013

Erstgutachterin: Prof. Dr. Annette Henninger
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Ingrid Kurz-Scherf

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Theoretische Konzepte von Solidarität.....	4
2.1. Solidarität – Begriffsgeschichte.....	4
2.2. Theoretische Konzepte von Solidarität.....	8
3. Was heißt Rassismuskritik? – Begriffe und Analysekriterien der Rassismuskritik.....	13
3.1 Rassismus und Rassismuskritik – Begriffsklärung.....	13
3.1.1 Rassismus.....	13
3.1.2 Rassismuskritik.....	15
3.2 Rassismuskritische Analysekriterien.....	16
3.2.1 Rassismuskritik – Mecheril und Melter.....	16
3.2.2 Geschichte des Solidaritätskonzeptes.....	17
3.2.3 Postkoloniale Solidarität – Astrid Messerschmidt.....	18
3.2.4 Differenzen und Ungleichheitskategorien – bell hooks.....	19
3.2.5 Rassismuskritik am Antirassismus – Claudia Machold.....	21
3.2.6 Paternalismuskritik.....	23
4. ‚Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen‘ – ein Praxisbeispiel.....	26
4.1 ‚Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen‘.....	26
4.2 Selbst- und Solidaritätsverständnis der Karawane.....	27
4.3 Eingrenzung der Solidaritätskonzepte.....	29
5. Rassismuskritische Analyse des Solidaritätskonzeptes von Albert Scherr und Neukonzeptionierung.....	32
5.1 Rassismuskritische Analyse	32
5.1.1 Anwendung der Rassismuskritik von Mecheril und Melter.....	32
5.1.2 Anwendung der historisierenden Rassismuskritik.....	33
5.1.3 Anwendung der postkolonialen Kritik von Astrid Messerschmidt.....	34
5.1.4 Anwendung der Rassismuskritik von bell hooks.....	36
5.1.5 Anwendung der Rassismuskritik am Antirassismus von Claudia Machold.....	37
5.1.6 Anwendung der Paternalismuskritik.....	38
5.2 Rassismuskritische Neukonzeptionierung von Solidarität	39
6. Fazit.....	46
Literaturverzeichnis.....	49
Onlineressourcen.....	54
Erklärung der Eigenständigkeit.....	55

1. Einleitung

Sie soll der Kitt sein, der die Menschen zusammenhält. Sie soll das ausgleichende Gegenstück zur Freiheit sein. Sie soll der zunehmenden Individualisierung entgegenwirken und die Unterdrückten in ihrem Kampf gegen die Herrschenden vereinen. Sie soll eine emotionale Bindung herstellen und über diese hinaus Zusammenhalt möglich machen. Solidarität scheint geradezu eine Wunderwaffe im Kampf gegen all das zu sein, was die Menschen belastet, unterdrückt, stört und trennt. Doch der Schein trügt, denn Solidarität ist auch jenes exklusive Konzept, das je nach Anlass für Zwecke der Herrschaft, der Ausgrenzung, der Überlegenheit oder der Bevormundung benutzt werden kann. Mal dient Solidarität zur Integration der (nationalen) Gesellschaft, mal als Abgrenzung nach außen, dann wieder zur Erzwingung von Loyalität. Solidarität ist keine Norm, die von sich aus erstrebenswert wäre. Sie ist ein theoretisches Konzept, das erst mit einer expliziten herrschaftskritischen¹ Bedeutung gefüllt und immer wieder Kritik ausgesetzt werden muss, wenn sie als Norm zur Orientierung dienen soll.

Eine solche Kritik soll in dieser Abschlussarbeit geübt werden. Jedoch muss dazu die Form der Kritik auf eine bestimmte Kritikperspektive eingegrenzt werden, um dem Umfang der Arbeit gerecht zu werden. Das ursprüngliche Thema der Arbeit – eine rassismuskritische Abgrenzung von Solidarität zu Paternalismus – musste nach näherer Recherche abgewandelt werden. Wie sich herausgestellt hat, gibt es kaum wissenschaftliche Ausarbeitungen zu Paternalismus, wenn dieser im Kontext soziopolitischer Beziehungen verstanden werden soll, die nicht durch Staatlichkeit geprägt sind. Innerhalb politischer Allianzen wird Paternalismus hingegen in der Regel nur als scheinbar selbstverständlicher Vorwurf verwendet, wenn es um herrschaftlich geprägte Formen der Zusammenarbeit geht. Weiterhin hat sich herausgestellt, dass Paternalismuskritik nur einen kleinen Teil einer rassismuskritischen Betrachtung von Solidarität ausmacht. Neben dieser gibt es beispielsweise historisierende Kritik, Kritik am Repräsentationsanspruch von Solidarität, Kritik am exklusiven Charakter von Solidarität oder diskurstheoretische Kritik. Daher wird der Schwerpunkt der Arbeit – anders als im Titel beschrieben – nicht auf Paternalismuskritik liegen, sondern eine rassismuskritische Analyse von Solidarität

¹ Herrschaftsverhältnisse werden in dieser Abschlussarbeit als historisch gewachsene, verstetigte, strukturell verankerte, institutionalisierte Formen der Machtausübung verstanden, die nicht zufällig wechseln, sondern beständig in eine Richtung verlaufen und teilweise berechenbar sind (vgl. Hanke, 2000: 366). Herrschaftskritik ist demnach eine Kritik an derartigen Machtausübungen, die in dieser dauerhaften, einseitigen Form als grundsätzlich illegitim aufgefasst werden.

beinhalten, bei der Paternalismuskritik ein Analysekriterium bildet. Um dabei nicht in eine pessimistische, fatalistische Sichtweise zu verfallen, wird am Ende dieser Rassismuskritik eine Neukonzeption von Solidarität versucht, die die vorher geübte Kritik konstruktiv aufnimmt. Zudem wird mithilfe des Beispiels einer politischen Organisation, die sich für die Rechte von Geflüchteten und Migrant_innen² in Deutschland einsetzt und explizit Solidarität mit den politischen Kämpfen von Geflüchteten und Migrant_innen einfordert, ein praktischer Bezug hergestellt, anhand dessen der rekonzeptionalisierte Solidaritätsbegriff geprüft wird. Das Beispiel dient zudem der weiteren Eingrenzung der theoretischen Solidaritätsbegriffe, zumal diese vielfältig sein können. Die Fragestellung, die die eben genannten Ziele vereinbart, lautet demnach: Wie ist mithilfe einer rassismuskritischen Analyse am Beispiel der politischen Gruppe ‚Karawane – für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen‘³ ein rassismuskritischer, praktischer Begriff von Solidarität denkbar?

Dabei werden drei Thesen untersucht, die nach und nach ausgeschlossen bzw. bestätigt und begründet werden. Erstens: Es gibt berechtigte Rassismuskritik an den theoretischen Solidaritätskonzepten und diese müssen aufgrund dieser Kritik verworfen werden. Zweitens: Es gibt berechtigte Rassismuskritik an den theoretischen Solidaritätskonzepten und diese kann zu einem rassismussensibleren Solidaritätskonzept beitragen. Drittens: Eine Rassismuskritik an den theoretischen Solidaritätskonzepten ist unberechtigt. Um die Forschungsfrage zu beantworten bzw. die Thesen zu untersuchen, wird zunächst eine historische Einordnung des Solidaritätsbegriffes stattfinden, die Auskunft über die Verwendung des Begriffes zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Kontexten gewähren soll, um eine entsprechende Eingrenzung auf den Kontext des Beispiels vorzunehmen. Dabei werden zudem einige wichtige inhaltliche Bedeutungen von Solidarität vorgestellt, die für die Begriffsgeschichte relevant sind. In einem zweiten Unterkapitel werden zwei aktuelle Konzepte von Solidarität nebeneinandergestellt. In Kapitel 3 wird der Begriff der Rassismuskritik näher bestimmt und Analysekriterien eingeführt, die für die Analyse der theoretischen Solidaritätskonzeptionen genutzt werden. Im nächsten Kapitel wird die politische Organisation ‚Karawane für die Rechte der Flücht-

2 Der verwendete Unterstrich bei vergeschlechtlichten Wörtern, auch *Gender Gap* genannt, soll Platz für alle Geschlechter, jenseits der Geschlechterdichotomie schaffen. Zudem soll er auf die soziale Konstruiertheit der Kategorie Geschlecht „innerhalb eines hierarchischen Geschlechterverhältnisses“ (Busche/Maikowski et. al., 2010: 7) hinweisen.

3 Ab hier wird der Name ‚Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen‘ auch mit *Karawane* abgekürzt. Die gendersensible Schreibweise mit Binnen-I wird in der Ausformulierung des Namens als Selbstbezeichnung übernommen, auch wenn im sonstigen Text eine andere Form der gendersensiblen Sprache benutzt wird.

linge und MigrantInnen‘ als reales Beispiel vorgestellt und deren Solidaritätsverständnis expliziert. Anschließend wird der Rahmen, in dem Solidarität gedacht wird, nach Erarbeitung des Beispiels eingegrenzt und ein Solidaritätskonzept gewählt, welches das Solidaritätsverständnis des Praxisbeispiels gut erklären kann und zugleich eine konsequente Herrschaftskritik verfolgt sowie über Ansatzstellen für eine Neukonzeption von Solidarität verfügt. Im fünften Kapitel wird dann eine rassismuskritische Analyse dieses theoretischen Solidaritätsvorverständnisses durchgeführt und mit Bezügen zum Praxisbeispiel ergänzt. Dabei wird herausgearbeitet, an welchen Stellen rassistische Herrschaftselemente bestehen. In einem weiteren Unterkapitel wird aus dieser Kritik ein theoretisches Verständnis von Solidarität erarbeitet, das diese Kritikpunkte konstruktiv miteinbezieht. Dieses Verständnis wird dann anhand des praktischen Beispiels auf Umsetzbarkeit diskutiert. In einem Fazit werden zentrale Ergebnisse der Analyse und die Handlungsoptionen zusammengefasst sowie die Thesen abschließend diskutiert.

Für eine wissenschaftliche Ausarbeitung mit explizit normativem Gehalt ist es unerlässlich, die eigene Positionierung in der Gesellschaft mitzubedenken und transparent zu machen. So findet diese rassismuskritische Analyse von dem Standpunkt einer *weißen*⁴ Studentin aus statt, die selbst versucht, solidarisch mit Geflüchteten und von Rassismus negativ Betroffenen zusammenzuarbeiten und Rassismus mit Fokus auf der *weißen* Dominanzgesellschaft abzubauen. Somit besteht ein Interesse darin, eine solidarische Zusammenarbeit für möglich zu erklären. Um dieses Interesse jedoch nicht zu viel Einfluss auf die Arbeit gewinnen zu lassen, ist es mir wichtig, die These offenzuhalten, dass eine rassismuskritische, solidarische Zusammenarbeit zwischen *weißen* und von Rassismus negativ Betroffenen unmöglich ist, bis diese widerlegt oder bestätigt werden kann. Normativ ist diese Arbeit an der Utopie einer herrschaftsfreien Gesellschaft orientiert, was sich insofern auf die Arbeit auswirkt, als dass die Auswahl von theoretischen Konzepten und Vorverständnissen bzw. Fokussierungen oftmals im Hinblick auf deren Beitrag zu einer herrschaftskritischen Betrachtung des Untersuchungsgegenstandes hin stattfindet, was in den einzelnen Fällen gesondert benannt wird.

4 ‚Weiß‘ und ‚Weißsein‘ bezeichnen genauso wie ‚Schwarz‘ oder ‚Schwarzsein‘ keine biologische Eigenschaft oder gar eine Hautfarbe, sondern eine politische und soziale Konstruktion, die in dieser Ausarbeitung betrachtet wird (vgl. BER, 2012a: 17). Damit ist die gesellschaftspolitische Positionierung innerhalb des Herrschaftsverhältnisses Rassismus gemeint, die Auskunft über die jeweilige Privilegierung oder Diskriminierung gibt (vgl. ebd.). ‚Schwarz‘ weist darüber hinaus auf eine politische Selbstbezeichnung hin, die auf einer widerständigen Aneignung einer Fremdbezeichnung beruht und an die Black Power Bewegung in den USA anlehnt (vgl. ebd.). Der inhaltliche Unterschied der beiden Begriffe wird hier durch die Kleinschreibung des Begriffes ‚*weiß*‘ gekennzeichnet, welcher *nicht* auf einer Selbstbezeichnung beruht. Durch die Kursivschreibung wird ergänzend auf die soziale Konstruiertheit von ‚*weiß*‘ hingewiesen.

2. Theoretische Konzepte von Solidarität

2.1. Solidarität – Begriffsgeschichte

In diesem Kapitel sollen zunächst wichtige Etappen und Widersprüche im Verständnis von Solidarität dargestellt werden. Dabei liegt ein besonderer Fokus auf politischen und/oder sozialen Bewegungen, die sich den Solidaritätsbegriff zu eigen gemacht haben, zumal dieser Fokus durch die Wahl des Beispiels der *Karawane* auch der ganzen Arbeit zugrunde liegt.

Der Solidaritätsbegriff hat seine etymologischen Ursprünge im Römischen Recht, wo er die gemeinsame Haftung einer Rechtsgemeinschaft bezeichnete („obligatio in solidum“ (Schieder, 2009: 17)), welche besagt, dass „einer für alle und alle für einen“ (ebd.) haften. Das Verständnis von ‚solidus‘ (lat.: fest, sicher) wurde auf die moralische Festigkeit im Sinne von Zuverlässigkeit erweitert. Die Semantik des Begriffes sei jedoch nach Hauke Brunkhorst schon älter als das Römische Recht. So sieht dieser semantische Ursprünge in der „heidnisch-republikanische[n, A.B.] Eintracht“ (Brunkhorst, 2002: 11), der Bürgerfreundschaft und in der biblisch-christlichen Brüderlichkeit, wie auch der Nächstenliebe gegeben (vgl. ebd.). Als ‚solidité‘ erhielt die römische Rechtskategorie Einzug in die französische Rechtssprechung (vgl. Metz, 1998: 172). Uneinigkeit besteht darüber, ob der Begriff schon während bzw. unmittelbar vor der Französischen Revolution eine Bedeutungsverschiebung in Richtung ‚Zusammenhalt‘ erfuhr und als umgangssprachliches Synonym zu ‚fraternité‘ (frz.: Brüderlichkeit) benutzt wurde, oder ob diese Bedeutungsverschiebung erst Anfang des 19. Jahrhunderts stattfand (vgl. ebd.; Wildt, Andreas, 1998: 202). Zudem sei der Rechtsbegriff in der französischen Verfassungsverfassung zum ersten Mal verallgemeinert worden, wodurch die Angelegenheit eines Bürgers, zur Angelegenheit aller Bürger gemacht wurde: „Unterdrückung der Gesamtheit der Gesellschaft ist es, wenn auch nur eines ihrer Glieder unterdrückt wird“ (Verfassung der Französischen Republik, 1793: Art. 34). Unklar war schon während der Französischen Revolution, ob die proklamierten Menschenrechte für alle Geschlechter und global gelten sollten. Beides war zunächst nicht der Fall, wurde jedoch schon 1789 sowohl von französischen Frauen als auch von Sklaven_innen der französischen Kolonie Haiti eingefordert (vgl. Kößler/Melber, 2009: 24).

Spätestens ein halbes Jahrhundert nach der Französischen Revolution wurde ‚fraternité‘ dann weitgehend vom Begriff der Solidarität (dieses Mal im Kontext der Arbeiter_innenbewegung) ersetzt (vgl. Karakayali, 2013: 21)⁵. Hondrich und Koch-Arzberger geben an, dass der Solidaritätsbegriff Ende des 18. Jahrhunderts durch den schnellen sozialen Wandel, der mit der Industriellen Revolution einhergegangen ist, eine neue Bedeutung erhielt, die auf sozialer Nähe beruhte und klar im Kontext der Arbeiter_innenbewegung⁶ verortet war (vgl. Hondrich/Koch-Arzberger, 1992: 30). Diese soziale Nähe speiste sich aus der Vorstellung der gemeinsamen Klassenlage, wie Reinhart Kößler und Henning Melber mit Bezug auf Karl Marx herausstellen (vgl. Kößler/Melber, 2009: 21). Die Bemühungen der Arbeiter_innenbewegung, neue Formen der Solidarität zu etablieren und die damit verbundenen Kämpfe, führten zu einer staatspolitischen Institutionalisierung von Solidarität in Form von Sozialgesetzgebung und Wohlfahrtsstaatlichkeit, die von Bismarck eingeleitet wurde und bis heute Bestandteil der bundesrepublikanischen Gesetzgebung ist (vgl. ebd.). Der Begriff der Arbeiter_innensolidarität wird bis heute meist im Kontext von Wohlfahrtsstaatlichkeit oder gewerkschaftlicher Organisation diskutiert. Zudem war der Solidaritätsbegriff der Arbeiter_innenbewegung der erste Solidaritätsbegriff, der einen internationalen Anspruch verfolgte und erstmals ein Solidaritätsverständnis ausbildete, das über die nationalstaatliche Integration hinaus gedacht werden konnte. So trafen sich in der Ersten, Zweiten und Dritten Internationalen, Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts, Funktionär_innen der Arbeiter_innenbewegung, um eine internationale Klassensolidarität zu organisieren, was jedoch scheiterte (vgl. ebd. 23).

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts machte Emile Durkheim den Solidaritätsbegriff zu einem festen Bestandteil der damals noch jungen Disziplin der Soziologie (vgl. Bayertz, 1998: 11). Durkheim unterschied die *mechanische Solidarität*, die auf „Glaubensüberzeugungen und Gefühlen, die allen Mitgliedern der Gruppe gemeinsam sind“ (ebd.: 170) beruhe, von der *organischen Solidarität* (vgl. ebd.: 172), die in Gesellschaften mit großer funktionaler Teilung aufträte, auf eher geringen Kollektivgefühlen beruhe und aus funktionaler Abhängigkeit resultiere (vgl. Dallinger, 2009: 50).

Aus der Konfrontation zwischen Liberalismus und Sozialismus entwickelte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Konzeption des Solidaritätsbegriffes, die auf der katholi-

5 Wodurch der androzentrische Charakter von ‚fraternité‘ jedoch noch nicht abgelegt werden konnte.

6 An dieser Stelle muss betont werden, dass die Gruppe der Arbeiter_innen zur Zeit dieser Bewegung meist männlich gedacht wurde, was jedoch auf ein Unsichtbarmachen von Arbeit, die von Frauen verrichtet wurde zurückzuführen ist. Zur Sichtbarmachung des Frauenanteils an der Arbeit wird dieser Begriff gegendert.

schen Soziallehre aufbaute. Heinrich Pesch unterschied als wichtiger Vertreter der katholischen Soziallehre die „allg. menschliche S.[olidarität, A.B.] von derjenigen der Staatsgenossen und der Berufsgenossen“ (Groser, 2002: 847), wobei Letztere abgelehnt wurde. Solidarität wird in der katholischen Soziallehre naturrechtlich begründet (vgl. ebd.).

Während in den historischen Einordnungen der Fachliteratur die Zeit der beiden Weltkriege weitestgehend ausgespart wird, wird nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs die Entstehung eines weiteren Solidaritätsverständnisses beobachtet, das eng an die Solidaritätsbewegung oder „Dritte-Welt-Bewegung“⁷ geknüpft ist. Claudia Olejniczak, die zur „Dritte-Welt-Bewegung“ in Deutschland promoviert hat, datiert die Anfänge der Solidaritätsbewegung in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1957 und 1964 mit den ersten internationalistischen Solidaritätsbekundungen mit der algerischen Befreiungsbewegung (vgl. Olejniczak, 1999: 191). Diese Solidarität mit der sogenannten Dritten Welt sei durch verschiedene Phasen geprägt, wie die Solidarität mit sozialistischen Befreiungsbewegungen Ende der Sechziger, der Entstehung des alternativen Handels in den 70ern und die Professionalisierung der „Dritte-Welt-Bewegung“ in einer Hochphase dieser Bewegung (vgl. ebd.: 192). Nach 1990, mit Ende des Ost-West-Konfliktes, stellt Olejniczak eine Neuorientierung der „Dritte-Welt-Bewegung“ fest, in der neue Ziele und Weltbilder gefunden werden müssten. An diese Stelle tritt 1992 mit der Konferenz in Rio de Janeiro das Konzept der Nachhaltigen Entwicklung und die Bewegung der Globalisierungskritiker_innen (vgl. Olejniczak, 2008: 7). Diese Bewegung ist insofern relevant für die Fragestellung, als dass Themen wie Paternalismus und Rassismuskritik spätestens seit den 1980ern in diesen Kontexten vermehrt diskutiert wurden und auch die antirassistische Arbeit mit Schwierigkeiten und Ansätzen der „Dritte-Welt-Bewegung“ umzugehen versucht.

Ein weiterer Kontext und historischer Rahmen, der für diese Arbeit von Bedeutung sein wird, ist der der internationalen oder transnationalen Frauensolidarität. Nach Christa

7 Der Begriff „Dritte Welt“ wurde seit Aufkommen des Begriffes häufig kritisiert und wird in aktuellen Publikationen kaum noch ohne Vorbehalt verwendet. Zu begründen ist dies einerseits mit der mangelnden Aktualität, zumal der Begriff der „Dritten Welt“ in Abgrenzung zur „Ersten“ (kapitalistischen) und „Zweiten“ (kommunistischen) Welt entstanden ist. Diese Abgrenzung hat nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes jedoch an Bedeutung verloren (vgl. Merz, 2011: 683). Zudem galt der Begriff als homogenisierende Kategorie für Länder und Regionen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, die aus *weißer*, eurozentristischer Perspektive als „zu entwickeln“ betrachtet wurden (vgl. ebd.). In dieser Ausarbeitung wird der Begriff daher nur in Anführungsstrichen oder mit einem „sogenannt“ markiert verwendet. Wenn kein Bezug auf Eigennamen genommen wird, wird der Begriff durch „Länder des Südens“ oder „globaler Süden“ ersetzt, welche Begriffe darstellen, die diese und weitere Kritiken mitbedenken, jedoch noch nicht das Ende der Debatte darstellen.

Wichterich begannen Frauen bereits Mitte des 19. Jahrhunderts, einen eigenständigen Internationalismus aufzubauen (vgl. 2009: 45). In der jüngeren Vergangenheit ist das Thema Frauensolidarität vor allem in den feministischen Bewegungen der 70er und 80er Jahre von Bedeutung, wo Solidarität nach Wichterich im Sinne von „Eins-Sein und Verschwisterung“ (ebd.) gedacht wurde. Während Robin Morgan und ihre Mitstreiter_innen 1984 die *Global Sisterhood* ausriefen und so den westlichen, *weißen* Mittelschichtsfeminismus verallgemeinerten, übten bald postkoloniale Feministinnen wie beispielsweise Gayatri Chakravorty Spivak und Chandra Mohanty sowie Schwarze Feministinnen in den USA (z.B. bell hooks) Kritik an diesem Konzept der globalen Schwesternschaft. Sie wehrten sich damit gegen Essentialismen und Repräsentationsansprüche der *weißen* Feministinnen (vgl. ebd.; Castro Varela/Dhawan, 2005: 59; Mohanty/Russo et. al., 1991: 10; hooks, 1990: 78).

In diesem einführenden Abschnitt wurde ein Überblick über die Entwicklung des Solidaritätsbegriffes gegeben. Dabei wurden zunächst die Ursprünge des Begriffes im Römischen Recht verortet und anschließend die Umdeutungen, die mit der Französischen Revolution einhergingen, betrachtet. Solidarität entpuppte sich als spezifischer Begriff der Moderne, der seit der Aufklärung vermehrt benutzt wird (vgl. Metz, 1998: 172). Nach der Französischen Revolution erhielt der Begriff besonders in der Arbeiter_innenbewegung und nach den zwei Weltkriegen in der bundesrepublikanischen Solidaritäts- oder „Dritte-Welt-Bewegung“ eine zentrale Funktion. So alt wie die Geschichte des Begriffes ist auch dessen Kritik, die von denjenigen geübt wurde (und wird), die kategorisch von ebendieser Solidarität ausgeschlossen oder unsichtbar gemacht wurden (und werden). Diese Kritik soll im Folgenden näher betrachtet werden. Durch die enge Bindung des Solidaritätsbegriffes an die Aufklärung und die Wahl eines Beispiels aus Deutschland hat diese historische Einordnung einen starken europäischen Fokus. Diese enge Verbindung zwischen dem Solidaritätsbegriff und der europäischen Aufklärung wird in Kapitel 3.2.2 näher beleuchtet werden. Für die Bearbeitung der Fragestellung ist besonders bedeutsam, dass der Solidaritätsbegriff im Folgenden auf einen transnationalen, internationalen oder antinationalen Solidaritätsbegriff eingeschränkt wird, wie er beispielsweise in der Zweiten Frauenbewegung oder „Dritte-Welt-Bewegung“ benutzt wurde. Dies geschieht aufgrund der rassismuskritischen Untersuchungsperspektive und vor allem aufgrund des ausgewählten Beispiels der *Karawane*, die sich in diesem Solidaritätskontext bewegt.

2.2. Theoretische Konzepte von Solidarität

Im folgenden Kapitel sollen zwei theoretische Solidaritätskonzepte vorgestellt werden, die für die Erfassung des Beispiels der ‚Karawane – für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen‘ und die Erarbeitung eines rassismuskritischen Solidaritätsbegriffes von Bedeutung sind. Wie in Kapitel 2.1 gezeigt wurde, wurde der Solidaritätsbegriff in vielen verschiedenen Kontexten benutzt und theoretisch hergeleitet. Um dem Umfang dieser Arbeit gerecht zu werden, können nicht alle diese Solidaritätsbegriffe rassismuskritisch analysiert werden. Deshalb sollen nur bestimmte Solidaritätskonzepte ausgewählt werden. Der Fokus wird hier also auf Solidaritätskonzepte gelegt, die über nationalstaatliche Grenzen hinausreichen sowie herrschaftskritisch sind. Ein herrschaftskritisches Solidaritätsverständnis ermöglicht die Anwendung von Rassismuskritik, weil diejenigen Solidaritätsverständnisse ausgeschlossen werden, die rein funktional gedacht werden und somit rassistische Strukturen (und Herrschaftsverhältnisse allgemein) nicht erfassen können (vgl. Kapitel 3). Ein transnationaler Solidaritätsbegriff ist notwendig, weil das Beispiel der Solidarität mit Geflüchteten sich ebenfalls in einem Kontext bewegt, bei dem Nationalstaaten keine Begrenzung für Solidarität darstellen (sollten). Zudem werden Solidaritätskonzepte benutzt, die sowohl einen normativen als auch deskriptiven Charakter haben, da das Ziel der Arbeit ist, einen rassismuskritischen Umgang mit Solidarität zu finden, an dem sich die Praxis orientieren kann, der aber auch (rassistische) Herrschaftsstrukturen in Solidaritätsverständnissen aufzeigen kann. Die nun dargestellten Solidaritätskonzeptionen genügen diesen Ansprüchen in besonderer Weise.

Das erste Solidaritätskonzept stammt von Peter Waterman und ist eine Typologie von Solidarität. Waterman schlägt ein Modell komplexer (internationaler) Solidarität vor, das einerseits Typen von Solidarität einteilt und andererseits aufzeigt, wo Chancen und Grenzen dieser Solidaritätsverständnisse liegen. Er definiert Solidarität als:

„[...]1 informed by and positively articulated with equality, liberty, peace, tolerance, and more recent emancipatory/life-protective ideals;

2 primarily a relationship between people and peoples, even where mediated by state, market and bureaucratic/hierarchical organizations;

3 an active process of negotiating differences, or creating identity (as distinguished from traditional notions of ‘solidarity as community’ which may *assume* identity).“ (Waterman, 1998: 235, Hervorhebungen im Original)

Damit stellt Waterman Solidarität in einen normativen Zusammenhang mit Gleichheit, Freiheit, Frieden etc. und grenzt sich von einem identitär geprägten Solidaritätsverständnis ab (vgl. ebd.). Waterman sieht sechs Elemente, aus denen sich Internationale Solidarität zusammensetze, und kürzt diese mit dem Akronym ISCRAR ab, welches für „Identity, Substitution, Complementarity, Reciprocity, Affinity and Restitution“ (ebd.) stehe. Das Element der Identität ordnet Waterman vor allem sozialistischen Solidaritätsverständnissen zu, die häufig auf klar getrennten Klassenidentitäten beruhten. Waterman kritisiert diese Ausprägung der Solidarität als vereinfachend, ausschließend und isolierend und sich einem klaren Gegner gegenüber sehend (vgl. ebd.). *Substitution*⁸ drückt nach Waterman das Einstehen für jemanden, der ärmer oder schwächer sei aus (vgl. ebd.). Dieses Solidaritätsverständnis ordnet er der sogenannten Dritte-Welt-Bewegung zu. Dabei sieht Waterman die Gefahr der Repräsentation der „Anderen“⁹ oder des Sprechens für „Andere“ und damit einer Entmündigung, wie es von postkolonialen Theoretiker_innen kritisiert wurde (vgl. ebd.: 236). Ein Solidaritätsverständnis, das auf einem Verständnis von Komplementarität beruhe, sei nach Waterman an einem Austausch orientiert, der nicht gleich sein, aber als gleichwertig seitens beider Austauschpartner_innen betrachtet werden müsse (vgl. ebd.: 237). Er nennt beispielsweise den Austausch zwischen materiellen Gütern und Dank als Gegenleistung und warnt vor problematischen ungleichen Austauschverhältnissen (vgl. ebd.). Reziprozität wird als gleicher Austausch verstanden. Dabei kämen Solidaritätsleistungen nur zustande, wenn ein gleicher Austausch erwartet werden könne (vgl. ebd.). *Affinity*¹⁰ wird als eine enge Bindung zwischen den Akteur_innen von Solidarität definiert und führe zu einer Beziehung, beruhend auf Respekt und Unterstützung. Diese enge Bindung lebe nicht zwangsläufig von persönlichem Kontakt, sondern könne auch über geteilte Werte oder Ziele funktionieren (vgl. ebd.). Waterman gibt zu bedenken, dass es sich hierbei um ein sehr partikulares Verständnis von Solidarität handle (vgl. ebd.). Bei der *Restitution* (Wiedergutmachung) geht es um die Wiedergutmachung eines vergangenen Übels und die Anerkennung historischer Verantwortung oder Schuld (vgl. ebd.). Diese Solidarität wird von Waterman als „solidarity across time rather than space“ (ebd.) charakterisiert.

8 An dieser Stelle übersetzt mit „Repräsentation“.

9 An dieser Stelle wird auf die Diskursfigur des „Anderen“ hingewiesen, weshalb Anführungszeichen zur Kenntlichmachung benutzt werden. Sie weist auf die Konstruktion von „Anders“-Sein, also einer Normabweichung und auf deren Zuschreibung an eine Gruppe von Menschen durch eine definitionsmächtige Gruppe von Menschen, hin. Nähere Ausführungen zu dieser Diskursfigur finden sich in Kapitel 3.2.5.

10 An dieser Stelle übersetzt mit „besonderer Nähe“.

Waterman betont den Vorteil eines solchen komplexen Verständnisses von Solidarität. Dieser läge darin, dass viele Formen von Solidarität erfasst würden, aber alle nur einen Teil der Bedeutung ausmachten (vgl. ebd.). Zudem verhindere dieses Modell falsche Vereinseitigungen und Gegenüberstellungen von ‚Gut und Böse‘, was eine Kritik an partikularen oder einseitigen Solidaritäten ermögliche (vgl. ebd.: 238). Problematisch ist dabei für diese Arbeit, dass Waterman keine normativen Aussagen darüber zulässt, wie ein Solidaritätskonzept aussehen kann, das diese Begrenzungen, die die einzelnen Solidaritätsbegriffe mit sich bringen, vermeidet. Dieses Konzept dient vielmehr einer deskriptiven Einordnung verschiedener solidarischer Handlungen.

Zweitens ist für einen herrschaftskritischen Solidaritätsbegriff der Essay des Freiburger Soziologen Albert Scherr weiterführend. In „Solidarität im postmodernen Kapitalismus“ (2013) macht er auf einige Schattenseiten des Solidaritätsbegriffes aufmerksam und begibt sich gleichzeitig auf die Suche nach einer Neudefinition desselben, der die Traditionen hinter sich lasse und eine „zeitgemäße und emanzipatorische Form der Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Verhältnissen“ (Scherr, 2013: 264) ermögliche (vgl. ebd.). Scherr gibt zu bedenken, dass der Solidaritätsbegriff selbst nicht emanzipatorisch und politisch sein müsse, sondern auch exklusiven Gruppenegoismus ausdrücken könne, wie zum Beispiel die Solidarität unter Soldaten (vgl. ebd.: 263). Deshalb gibt Scherr dem Solidaritätsbegriff ein universalistisches Motiv, das die „Idee einer Gemeinsamkeit der Interessen aller, die von Ausbeutung, Ausgrenzung und Unterdrückung betroffen sind“ (ebd.) beinhaltet. Unabhängig davon sieht er im Solidaritätsbegriff die Gefahr eines Missbrauchs durch Herrschende (vgl. ebd.). Scherr ruft immer dann zur Skepsis auf, „wenn kollektive Identitäten und kollektive Interessen Vorrang gegenüber dem Eigensinn und der Vernunft der Einzelnen haben sollen“ (ebd.: 264), weil dann die Gefahr „einer repressiven Ein- und Unterordnung“ (ebd.) bestehe (vgl. ebd.). Er schlägt im weiteren Verlauf einen emanzipatorischen Solidaritätsbegriff vor, für den er fünf Kriterien nennt. Erstens sei Solidarität der Einsatz für gemeinsame Interessen durch kollektives Handeln (vgl. ebd.). Dadurch grenze sich der Solidaritätsbegriff von egoistischem Handeln ab (vgl. ebd.). Um den Solidaritätsbegriff noch weiter von bloßer Kameradschaft, also Gruppenegoismus, abzugrenzen, nennt Scherr ein zweites Kriterium, wonach Solidarität einen Zusammenschluss derjenigen bezeichne, die Herrschafts- oder Ungleichverhältnissen unterlägen (vgl. ebd.). Somit werde Solidarität zu einem Mittel oder Instrument derjenigen, die als Einzelne machtlos seien und durch kollektives Handeln

relative Stärke erlangten (vgl. ebd.: 265). Drittens hält er eine universalistische Perspektive für kennzeichnend, die ein utopisches Moment beinhaltet, indem sie „Vorstellungen einer gerechten Gestaltung der sozialen Verhältnisse für alle“ (ebd.) besäße (vgl. ebd.). Er betont dabei, dass dieses utopische Moment sehr „voraussetzungsvoll“ (ebd.) sei, weil es „Annahmen über eine Gesellschaftsgestaltung, die den legitimen Interessen aller gerecht wird“ (ebd.) voraussetze, welche wiederum schwer zu finden oder zu begründen seien (vgl. ebd.). Anlehnend an Hondrich/Koch-Arzberger (1992) setzt er als viertes Kriterium die Freiwilligkeit der Solidarität voraus, und lehnt ein auf Zwang basierendes Solidaritätsverständnis ab (vgl. Scherr, 2013: 265). Fünftens greift Scherr postmoderne Ideen auf, nach denen es keine legitimen, universalistischen Rechtfertigungen von Macht und Herrschaft geben könne. Damit sei ein „abschließende[r, A.B.] Konsens über die richtige Gesellschaftsgestaltung oder das gute Leben“ (ebd.) auszuschließen, weil postmoderne Kritik nicht von der einen Wahrheit ausgehen könne (vgl. ebd.). Stattdessen schlägt er ein „konsequente[s, A.B.] Eintreten für das Recht auf Differenz bei gleichzeitiger Kritik von politischen, ökonomischen und kulturellen Herrschaftsverhältnissen“ (ebd.) vor. Schließlich bezeichnet Scherr Solidarität als ein „recht voraussetzungsvolles Konzept, dessen Realgeschichte zu einer kritischen Klärung der Annahmen zwingt, die zu seiner Begründung beansprucht werden.“ (ebd.: 266) Eine weitere Problematik eines solchen Solidaritätsverständnisses sieht Scherr in der Frage, wie gemeinsame Interessen in postmodernen, globalisierten, kapitalistischen Systemen herausgebildet werden können. Eine gemeinsame Klassenlage, die gemeinsame Interessen zur Folge haben könnte, sieht er nicht mehr als gegeben an, weil Interessen sich nicht nur aus der Position am Arbeitsmarkt definierten, sondern von zahlreichen Aspekten beeinflusst würden (z.B. Diskriminierungserfahrungen, Religion, politisch-weltanschauliche Verortung) (vgl. ebd.: 267). Identifikationen seien „prinzipiell wählbar und kündbar“ (ebd.). Daher ergebe sich Solidarität nicht objektiv aus der Übereinstimmung von Interessen, sondern sei anlassbezogen und befristet (vgl. ebd.: 268).

In Kapitel 2.2 habe ich das normative, utopiegeleitete Solidaritätskonzept von Albert Scherr und die komplexe Solidaritätstypologie von Peter Waterman dargestellt, die zur Erfassung des Solidaritätsbegriffes der *Karawane* hilfreich sein können und als Grundgerüst für Kritik und Neukonzeption des Solidaritätsbegriffes dienen sollen. Dabei wurden in einer Vielzahl von Solidaritätsbegriffen und Verständnissen zwei ausgewählt, die einerseits einen herrschaftskritischen Bezug haben und andererseits einen Solidaritäts-

begriff verwenden, der über Nationalgrenzen hinaus anwendbar sowie normativ ausgerichtet ist. Bei einer derartigen Eingrenzung auf zwei Solidaritätsverständnisse passiert zwangsläufig eine ungewollte Komplexitätsreduktion, die jedoch notwendig ist, um eine detaillierte Kritik durchführen zu können. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird Solidarität also auf diese beiden Konzeptionen eingegrenzt und einer rassismuskritischen Analyse wie Neukonzeptionierung (falls möglich) unterzogen.

3. Was heißt Rassismuskritik? – Begriffe und Analyse-kriterien der Rassismuskritik

3.1 Rassismus und Rassismuskritik – Begriffsklärung

In diesem Kapitel sollen die für die Rassismuskritik an den Solidaritätskonzeptionen wichtigen Begriffe *Rassismus* und *Rassismuskritik* näher definiert werden. Dazu wurden die Begriffsdefinitionen von Paul Mecheril und Claus Melter aus verschiedenen Definitionen ausgesucht, weil sie Rassismus klar und relativ einfach in vier Elemente gliedern, welche dafür jedoch nicht weniger genau sind. Das ausschlaggebende Merkmal dieser Rassismus- und Rassismuskritikdefinition ist jedoch der Faktor Macht, der unten ausgeführt wird. Durch diesen Faktor heben sich Mecheril und Melter von anderen ab und ermöglichen einen kritischen Zugang zum Gegenstand, indem Rassismus nicht länger als beliebiger Begriff angewandt werden kann, sondern im Kontext gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse gesehen werden muss.

3.1.1 Rassismus

Paul Mecheril und Claus Melter definieren Rassismus mit einem Vierschritt: Unterscheidung, Zuschreibung/Naturalisierung, Hierarchisierung und Macht (vgl. Mecheril/Melter, 2010: 156). Sie sehen Rassismus zunächst einmal als Praxis der Unterscheidung von Menschen. Bei dieser Unterscheidung würden Menschen als „erkennbar different“ (ebd.) konstruiert. Die konstruierten Unterschiede würden beim Rassismus als Unterschiede der „»Abstammung«“ (ebd.) und der „kulturell-territorialen Zugehörigkeit“ (ebd.) gelesen (vgl. ebd.). Weiter beschreiben sie die rassistische Unterscheidungspraxis als Ordnungsprinzip, in dem „Menschen eindeutigen Plätzen zugewiesen und klaren Positionen zugeordnet“ (ebd.) würden. Im nächsten Schritt würden Zuschreibungen an die durch Unterscheidung erzeugte Gruppe gemacht. Bestimmten Merkmalen des Erscheinungsbildes würden demnach „»Mentalitäten«“ (ebd.) zugeschrieben (vgl. ebd.). So würde beim Rassismus eine „scheinbar unveränderliche Verbindung körperlicher oder kultureller Zeichen mit scheinbar einheitlichen und stabilen Dispositiven auf der Ebene von »Charakter«, »Intelligenz« und »Temperament«“ (ebd.) konstruiert. Mecheril und Melter machen auf zwei unterschiedliche Erklärungsmuster beim Rassismus aufmerksam. Sie nennen den „»biologisch-genetische[n, A.B.] Rassismus«“ (ebd.) und

den kulturellen Rassismus, wobei sie den biologisch-genetischen als den klassischen Rassismus verstehen, bei dem eine biologisch-genetische Verbindung von Disposition und Vermögen konstruiert würde (vgl. ebd.). Im postkolonialen Zeitalter sehen sie weniger eine konstruierte biologische Differenz, als vielmehr eine sozial-kulturell differente Ausstattung von Menschengruppen (vgl. ebd.). „Religiöse, linguale und habituelle Merkmale werden nun in den Zusammenhang nicht genotypischer Differenzen, sondern der »kulturellen Identität« gestellt.“ (ebd.) Diese Zuschreibungen und Differenzierungen stünden jedoch nicht neutral nebeneinander, sondern werden hierarchisiert, indem die konstruierte Gruppe mit ihren zugeschriebenen Eigenschaften als minderwertig und nicht-zugehörig abgestuft würde (vgl. ebd.). Das letzte Element von Rassismus nach Mecheril und Melter ist die Macht. Sie gehen davon aus, dass eine Unterscheidungs-, Zuschreibungs- und Hierarchisierungspraxis erst dann Rassismus ausmacht, wenn diese Konstruktionen auch durchgesetzt werden können bzw. sie auf Zustimmung stoßen (vgl. ebd.). Sonst handele es sich nur um eine „»Vorform« rassistischer Praxis.“ (ebd.) Anhand dieses Zugangs zu Rassismus machen Mecheril und Melter auf eine Debatte innerhalb der Rassismusforschung und -diskussion aufmerksam, bei der einige davon ausgehen, dass

„natio-ethno-kulturelle Minderheiten nicht rassistisch sein können; nicht, weil sie die »besseren Menschen« sind, sondern weil sie nicht über die kulturellen, politischen und juristischen Machtmittel verfügen, mögliche rassistische Unterscheidungen strukturell wirksam werden zu lassen.“ (ebd.)

Andere Stimmen argumentierten hingegen, dass situativ, regional, lokal ebendiese Machtmittel gegeben sein könnten und Rassismus in diesen Kontexten auch von natio-ethno-kulturellen Minderheiten ausgehen könne (vgl. ebd.). Um diesem Konflikt gerecht zu werden, ist eine weitere Unterscheidung zwischen situativem und historisch gewachsenem Rassismus nötig. Während im situativen Rassismus die oben erwähnten Machtmittel situativ, das heißt, ort- und zeitgebunden vorhanden sein können, geht der historisch gewachsene Rassismusbegriff davon aus, dass die derzeitige Gegenwart ein Resultat historischer Prozesse sei (vgl. Arndt, 2011b: 38), in denen natio-ethno-kulturelle Minderheiten in der Regel und global betrachtet nicht über diese Machtmittel verfügten. Ich werde mich im Folgenden also stets auf den historisch-gewachsenen Rassismusbegriff beziehen (wenn nicht explizit anders benannt), bei dem Privilegien und Benachteiligung nicht beliebig umkehrbar sind und der einen globalen Zusammenhang zwischen rassistischen Strukturen sieht (siehe auch BER, 2012b: 22). Auf individueller

Ebene ist zudem wichtig zu erwähnen, dass Rassismus hier nicht allein als Einstellung verstanden wird, sondern nach Mecheril und Melter als

„gesellschaftliche und gesellschaftlich produzierte Erscheinung, eine gesellschaftlich vermittelte Handlungsbereitschaft, in der Macht- und Herrschaftsverhältnisse zum Ausdruck kommen. Rassismus wird zwar durch das Handeln von Individuen vermittelt und getragen, geht aber nicht in den Handlungen des oder der Einzelnen auf.“ (Mecheril/Melter, 2010: 155)

Damit nehmen Mecheril und Melter eine Vermittlung zwischen Struktur und Individuum vor, der ich mich anschließen möchte, zumal sie zwar Handlungsmöglichkeiten bedenkt und benennt, jedoch auch strukturelle Zwänge und Vorgänge berücksichtigt, die nicht unmittelbar bzw. beliebig durch Handlungen verändert werden können. Zudem entgehen Mecheril und Melter so einer Verkürzung, die Rassismus nur als Einstellung und bewusste Handlung versteht, wodurch eine Großzahl rassistischer Handlungen und Strukturen nicht erfasst werden könnten.

3.1.2 Rassismuskritik

Nachdem der Rassismusbegriff näher – wenn auch nicht umfassend – ausgeführt wurde, sollen nun einzelne rassismuskritische Positionen beschrieben und in Leitfragen übersetzt werden, die zur rassismuskritischen Analyse der Solidaritätskonzepte verwendet werden sollen. Sie werden im Folgenden das beschreiben, was als Rassismuskritik benannt wird. Als allgemeine Rassismuskritikdefinition, die alle Analysekriterien mit einschließt, kann jedoch die Definition von Mecheril und Melter gelten. Demnach bedeutet Rassismuskritik:

„zum Thema machen, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen Selbstverständnisse und Handlungsweisen von Individuen, Gruppen, Institutionen und Strukturen durch Rassismen vermittelt sind und Rassismen stärken. Rassismuskritik zielt darauf ab, auf Rassekonstruktionen beruhende, beeinträchtigende, disziplinierende und gewaltvolle Unterscheidungen zu untersuchen, zu schwächen und alternative Unterscheidungen deutlich zu machen.“ (Mecheril/Melter, 2010: 172)

Die ausgewählten Analysekriterien kommen aus verschiedenen theoretischen Denkrichtungen, wie der postkolonialen Kritik, die Kolonialismus und den darin entfalteten Rassismus in seiner Wirkmächtigkeit bis heute betrachtet, den Critical Whiteness Studies, die das *weiße* Subjekt in den Mittelpunkt der Rassismusanalyse stellen und dem Black Feminism, der sich nicht unter den *weißen* Mittelschichtsfeminismus unterordnen ließ.

3.2 Rassismuskritische Analysekriterien

3.2.1 Rassismuskritik – Mecheril und Melter

Rassismuskritik hat also nach Mecheril und Melter einen individuellen und strukturellen Ansatzpunkt, indem sowohl Umstände und Strukturen, als auch deren Herstellung durch Individuen betrachtet werden. Sie hat einen deskriptiven, aber auch de- und rekonstruktiven Charakter, da Konstruktionen und ihre Auswirkungen betrachtet, abgebaut und Alternativen aufgebaut werden sollen (vgl. Mecheril/Melter, 2010: 172). Wichtig bei der Rassismuskritikdefinition von Mecheril und Melter ist aber vor allem der reflexive, unabschließbare, aber entschiedene Charakter, den sie der Kritik zuschreiben (vgl. ebd.). So orientiert sich die Rassismuskritik der beiden am berühmten Satz des französischen Soziologen und Philosophen Michel Foucault, dass Kritik, „die Kunst [sei, A.B.] nicht regiert zu werden bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“ (Foucault, 1992: 12; vgl. Mecheril/Melter, 2010: 172). Sie strebt daher mehr einen Abbau von rassistischen Strukturen und Handlungsweisen an, als an die Idee einer plötzlichen Abschaffung und einen Standpunkt außerhalb rassistischer Strukturen zu glauben. Weiter nennen Mecheril und Melter den Anspruch „einen Beitrag zu alternativen, »gerechteren« Verhältnissen zu leisten“ (Mecheril/Melter, 2010: 172) als Merkmal von Rassismuskritik. Die beiden heben besonders die „Standpunktsensibilität und -reflexivität“ (ebd.) als Bedingung für Rassismuskritik hervor, die es ermögliche, eigene Verstrickungen, Privilegien und Handlungsoptionen in einer von Rassismen und Herrschaftsstrukturen beeinflussten Gesellschaft zu erkennen (vgl. ebd.). In eben dieser selbstreflexiven Komponente, die die eigene Verstricktheit mitdenkt, und in der Annahme eines strukturellen, wie auch individuellen Rassismusbegriffes, liegt die Stärke dieser Rassismuskritikdefinition. Sie gilt als nie abgeschlossenes, aber deswegen nicht weniger wichtiges Projekt, das ständiger Reflexion und Kritik bedarf. So soll auch Rassismuskritik in dieser Abschlussarbeit als ein fortlaufendes, wichtiges Projekt gedacht werden.

Die Rassismuskritik von Mecheril und Melter fragt also nach Strukturen und Einzelhandlungen, die Rassekonstruktionen und damit gewaltvolle Unterscheidungen produzieren oder reproduzieren und wie Alternativen dazu aussehen könnten. Außerdem fragt sie, wie damit umgegangen wird, dass es kein Außerhalb rassistischer Strukturen gibt und wie das in der Solidaritätskonzeption bedacht wird. Weiterhin sollte nach Mecheril

und Melter eine Sensibilität für Standpunkte bestehen, weshalb gefragt werden muss, inwiefern die Solidaritätskonzeption sensibel für unterschiedliche Standpunkte in Solidaritätsbeziehungen ist, die durch Privilegien und Verstricktheit mit Rassismus gekennzeichnet werden. Und schließlich ist die Frage relevant, ob das theoretische Solidaritätsverständnis eine Möglichkeit zur fortlaufenden Reflexion einschließt.

3.2.2 Geschichte des Solidaritätskonzeptes

Wie in dem historischen Überblick über Solidaritätskonzepte gezeigt wurde, ist „Solidarität“ ein Begriff der Moderne, auch wenn seine Wurzeln älter sein und aus anderen Kontexten stammen mögen (vgl. Kapitel 2.1). Gleiches gilt für die Praxis und Ideologie des Rassismus (vgl. Mecheril/Melter, 2010: 159; Hong, 2011: 44). Dazu nennen Mecheril und Melter das Europa des 18. Jahrhunderts als die „Wiege des modernen Rassismus“ (Mecheril/Melter, 2010: 159) und betonen, dass eine rassistische Praxis nicht schon immer existiert habe, sondern mit der Entstehung von modernen Gesellschaften, Nationalstaaten und als Legitimationsdiskurs des Kolonialismus entstanden sei (vgl. ebd.). Einerseits nennen sie die naturwissenschaftliche Ausrichtung der Aufklärung, die alles katalogisieren und einordnen wollte, als bedeutsam für die Einteilung der Menschheit in „Rassen“¹¹ (vgl. ebd.). Damit sollten auch soziale Verhältnisse mit naturwissenschaftlichen Gesetzen betrachtet werden (vgl. Hong, 2011: 41). Andererseits sehen Mecheril und Melter das Aufkommen rassistischer Praktiken als (paradoxe) Konsequenz der Erklärung der universalen Menschenrechte (vgl. Mecheril/Melter, 2010: 159). Sie argumentieren, dass die Menschenrechte sowie „Freiheit“, „Gleichheit“ und „Brüderlichkeit“ zwar als universal für alle Menschen gültig deklariert worden wären, jedoch nicht für alle Menschen bestimmt gewesen seien. Daher habe es Legitimationsfiguren wie rassistischer oder sexistischer Abwertungen und Hierarchisierungen¹² bedurft, die legitimierten, dass eben doch nicht allen Menschen die gleichen Rechte zu Teil wurden (vgl. ebd.). Begründet worden sei dies, durch rassistische Abstufungen, die *Weißsein* als Norm und höchste Stufe des Menschseins vorausgesetzt und nicht *weiß* definierte Menschen als im Prozess der Menschwerdung befindlich begriffen hätten (vgl. Hong, 2011: 45). In diese Legitimationsfigur ist der Begriff der Solidarität, der damals noch unter

11 Die Schreibweise in Anführungszeichen soll deutlich machen, dass „Rasse“ als soziale und diskursive Konstruktion verstanden und nicht als naturwissenschaftliche Tatsache angenommen wird. Somit werden an dieser Stelle der Glaube an die biologische Existenz von menschlichen „Rassen“ und deren soziale Konstruiertheit thematisiert (vgl. dazu Arndt, 2011a: 660).

12 Vgl. zur Hierarchisierung der Menschen bei Kant: Hong, 2011: 41

dem Begriff der „Brüderlichkeit“ benutzt wurde, eingeschlossen. So galt auch die Solidarität nicht zwischen Menschen, wie suggeriert wurde, sondern nur unter *weißen* Männern. Solidarität ist also in seinem ursprünglichen historischen Kontext ein ideologischer und ausschließender Begriff, weil er vorgibt, universal zu sein, jedoch einen großen Teil der Menschheit gezielt deklassiert und ausgrenzt. Für eine rassismuskritische Verwendung des Solidaritätsbegriffes ist es also notwendig, diese problematische Vergangenheit des Begriffes mitzubedenken und sich von rassistischen (oder auch sexistischen und weiteren essentialistischen) Definitionen von Menschheit abzugrenzen. Auch der exklusive Charakter des Solidaritätsbegriffes muss dahingehend befragt werden, wer ausgegrenzt wird, nach welchen Kriterien und inwiefern ein Anspruch auf Universalismus diesen exklusiven Charakter verschleiert.

3.2.3 Postkoloniale Solidarität – Astrid Messerschmidt

Die Pädagogin Astrid Messerschmidt setzt sich aus postkolonialer Perspektive mit Solidarität und solidarischem Engagement auseinander und diskutiert dabei vor allem das solidarische Engagement der „Dritte-Welt-Bewegung“ in Deutschland. Dabei bestimmt sie, dass so lange koloniale Denkweisen in solidarischem Engagement enthalten blieben, wie Menschen sich „mit Schwachen solidarisieren und Starke bekämpfen“ (Messerschmidt, 2006: 4) könnten und dabei dazu in der Lage seien eine dritte Position einzunehmen (vgl. ebd.). Messerschmidt sieht darin eine ganz bestimmte Auffassung von Solidarität, die koloniale Muster reproduziere. Dieser Solidarität liege die Erwartung zugrunde: „Ich kann für den/die Andere/n sprechen; und diese Anderen verhalten sich so, dass sie der von mir bezeugten Solidarität Tribut zollen.“ (ebd.) Außerdem würde bei dieser Form der Solidarität denjenigen, mit denen man sich solidarisch erkläre ein bestimmtes Bild von Befreiung zugeschrieben, das man unterstütze (vgl. ebd.). Damit werde behauptet, die Position derjenigen, mit denen man sich solidarisiere, zu kennen. Nach Messerschmidt reproduziere dies koloniale Motive der Unterdrückten als Opfer (vgl. ebd.). Würde stattdessen keine dritte Position eingenommen, müssten die Kämpfe „Anderer“ reflektiert und auf die Übereinstimmung mit den eigenen Interessen und Werten überprüft werden (vgl. ebd.). Zudem wäre eine solche, involvierte Position mit der Unmöglichkeit verbunden, die Kämpfe „Anderer“ für die eigenen zu halten (vgl. ebd.). Sie mahnt daher mit Bezug auf Vathsala Aithal, dass aus postkolonialer Erfahrung zu lernen sei, dass es keine authentische Stimme der Unterdrückten, der Subalternen, der „Anderen“ gäbe (vgl. Aithal, 2004: 70, 75; Messerschmidt, 2006: 4) und dass soli-

darische Akteur_innen stets in koloniale Muster verstrickt seien (vgl. Aithal, 2004: 176; Messerschmidt, 2006: 4). Nach Messerschmidt wäre ein Solidaritätsverständnis also darauf zu befragen, ob eine, den Kolonialismus reflektierende, Kritik an solidarischem Engagement geübt werden und eine Selbstverortung solidarischer Akteur_innen aus dem globalen Norden im postkolonialen Machtfeld stattfinden kann. Zudem muss gefragt werden, ob solidarische, privilegierte Akteur_innen ein „Sprechen-Für“ die kolonisierten „Anderen“ durchführen. Auch eine völlige Identifikation mit Befreiungskämpfen von ehemals Kolonisierten sowie eine unreflektierte Solidarisierung mit eben diesen Kämpfen müssen hinterfragt werden.

3.2.4 Differenzen und Ungleichheitskategorien – bell hooks

Ausgehend von den in Kapitel 2.1 schon angedeuteten Konflikten um *global sisterhood* und Differenzen, die mit der zweiten sogenannten Frauenbewegung verbunden waren, hält bell hooks am Konzept der Solidarität unter Frauen fest. Sie deutet dieses Konzept jedoch bewusst um und mahnt dazu das Solidaritätsverständnis *weißer* Mittelschichtfrauen zu verwerfen (vgl. hooks, 1990: 78). bell hooks definiert Frauen als Gruppe, die in ihrer Gesamtheit „am meisten von sexistischer Unterdrückung betroffen“ (ebd. 77) seien. Sie sieht Sexismus als Form sozialer Unterdrückung, die sowohl von herrschenden Strukturen oder Individuen, als auch von den Opfern selbst fortgesetzt würde (vgl. ebd. 78). Sie kritisiert, dass die Ideologie der männlichen Überlegenheit zu geringem Selbstwertgefühl von Frauen führe, die dieses durch Bündnisse mit Männern steigern wollten (vgl. ebd. 77). Dabei hätten Frauen gelernt, dass Bündnisse unter Frauen wertlos und Frauen sogar Feindinnen seien, unter denen Solidarität nie möglich sein werde (vgl. ebd.). hooks kritisiert diese Internalisierung von Sexismus und fordert, dass Frauen derartige Verhaltensmuster wieder „weg“-lernen“ (ebd.) sollten, „um eine dauerhafte feministische Bewegung aufzubauen“ (ebd.). Sie bemängelt, dass die damalige „zeitgenössische Frauenbewegung“ (ebd.) den „Übungsraum zum Erlernen von politischer Solidarität“ (ebd.) hätte bieten können, diese Chance jedoch verpasst hätte, indem Schwesterlichkeit¹³ auf der Basis gemeinsamer Unterdrückung gesehen worden wäre (vgl. ebd.). Stattdessen fordert hooks eine Sichtweise auf politische Solidarität, die diese als „revolutionäre Leistung“ (ebd.) verstehe, „um die Frauen kämpfen und die sie sich erarbeiten“ (ebd.) müssten. Die Idee der gemeinsamen Unterdrückung mystifiziere jedoch

13 Der Begriff ‚Schwesterlichkeit‘ wird in diesem Artikel von bell hooks synonym zum Begriff der Solidarität unter Frauen verwendet.

nur, weil sie die wahren Bedingungen, die Unterschiedlichkeit und Komplexität sozialer Lebensrealitäten verschleierte (vgl. ebd.). Sie hält Frauen für „gespalten“ aufgrund von Sexismus, Rassismus, Klassenprivilegien“ (ebd.) und fordert eine Konfrontation mit diesen Spaltungen und Unterschieden sowie deren Bekämpfung (vgl. ebd.).

Daran anlehnend stellt hooks Bedingungen für politische Solidarität zwischen Frauen auf. Zunächst fordert sie, dass Frauen gemeinsam ihre eigene sexistische Sozialisation und verinnerlichten Sexismus reflektieren und überwinden müssten (vgl. ebd.: 79). Weiterhin müssten *weiße* feministische Aktivistinnen sich ihrem eigenen Rassismus stellen, diesen reflektieren und gegenüber rassistischer Unterdrückung Widerstand leisten (vgl. ebd.: 85). Schwarze Frauen müssten sich von dem von ihnen verinnerlichten Rassismus und dem *weißen* Vorherrschaftsdenken befreien und verhindern, dass sich „Wut und Zorn“ (ebd.) gegeneinander richteten (vgl. ebd.). Außerdem müssten Frauen of Color¹⁴ lernen über kulturelle Grenzen hinweg zu kommunizieren und sich zu verständigen, um so eine „Einigkeit anti-rassistischer Frauen“ (ebd. 87) aufzubauen (vgl. ebd.). Als weitere Bedingung für politische Solidarität sieht sie das Erkennen und Bekämpfen von Klassenunterschieden innerhalb der feministischen Bewegung (vgl. ebd.: 89). Für wichtig erachtet bell hooks auch ein Klima, in der Kritik möglich und konstruktiv ist, was dazu beiträgt Differenzen zu verstehen und verzerrte oder falsche Sichtweisen zu verändern (vgl. ebd.: 91). Außerdem sieht sie Solidarität auf gemeinsamen Interessen und Überzeugungen beruhend. Solidarisches Engagement sei ein langfristiges Engagement und eine feministische Bewegung brauche „Vielfalt, Uneinigkeit und Unterschiedlichkeit“ (ebd.).

Damit äußert bell hooks einerseits Kritik am unreflektierten, *weißen* Konzept der Solidarität und eröffnet zugleich Kriterien für ein angemesseneres Solidaritätsverständnis und dessen praktische Umsetzung. So setzt sich hooks mit den Grenzen und Möglichkeiten von Solidarität aus einer rassismuskritischen Perspektive auseinander, wie es auch die Fragestellung dieser Ausarbeitung vorsieht. Zwar ist der Beitrag von hooks schon älter (1990) und enthält essentialistische Anschlussstellen, wie zum Beispiel bei ihrem Konzept von Kultur, jedoch ist der Beitrag gerade deshalb so wichtig zur Analyse

14 In der Übersetzung von Ute Annecke und Susanne Kappeler wird an dieser Stelle der Begriff „farbig“ benutzt, der jedoch heute als kolonial-rassistische Fremdzuschreibung seitens People of Color zurückgewiesen wird (vgl. Sow, 2011: 684). In dem Kontext, in dem die Übersetzer_innen (und vermutlich auch bell hooks) den Begriff verwenden, stimmt dieser mit der heutigen Selbstbezeichnung „People of Color“ überein, weil von Frauen gesprochen wird, die durch verschiedene Formen von Rassismus diskriminiert werden und sich dessen bewusst sind. Daher habe ich den Begriff durch den derzeit gebräuchlichen und selbstgewählten Begriff „People of Color“ oder, wie in diesem Fall „Frauen of Color“ ersetzt (vgl. ebd.; siehe auch BER, 2012a: 17).

von Solidarität, weil er in einem zeitlichen Kontext geschrieben wurde, in dem die Debatte um die (Un-)Möglichkeit globaler Solidarität unter Feministinnen sehr intensiv geführt wurde. Aufgrund der hohen Relevanz für die Fragestellung, soll die Solidaritätskritik von bell hooks als Analysekriterium dafür verwendet werden, die in Kapitel 2.2 vorgestellten theoretischen Konzepte von Solidarität danach zu befragen, ...

... ob Solidarität als zu erarbeitender und zu entwickelnder Begriff verstanden wird.

... ob dieser Begriff auf der Annahme gleicher Unterdrückung oder auf Differenzen und dem gemeinsamen Ziel beruht, Unterdrückung zu beenden.

... ob solidarisches Engagement verschiedene Ungleichheitsverhältnisse reflektiert und bekämpft.

... ob eine gemeinsame, kritikfähige, konstruktive Kommunikation gesucht wird.

... ob ein Klima anti-rassistischer Einigkeit im Rahmen des Solidaritätskonzeptes zwischen Menschen möglich ist, die von Rassismus negativ betroffen sind.

3.2.5 Rassismuskritik am Antirassismus – Claudia Machold

Die Pädagogin Claudia Machold hat sich für die rassismuskritische Pädagogik mit rassistischen Verstrickungen antirassistischer Praxis auseinandergesetzt und kommt dabei zu einer recht abstrakten Kritik an antirassistischer Praxis. Zumal antirassistische Praxis eine Form solidarischer Praxis ist, da sie sich – wie z.B. Scherr fordert – gegen ein Herrschaftssystem richtet, soll im Folgenden diese Kritik nachgezeichnet und für die rassismuskritische Analyse von Solidarität fruchtbar gemacht werden.

Machold versteht Antirassismus als „soziale Praxis, die Kritik am Rassismus übt und gegen ihn zu agieren bzw. ihn abzuschaffen versucht.“ (Machold, 2009: 379) Sie betrachtet dabei sowohl Rassismus als auch Antirassismus als Diskurse und geht davon aus, dass gesellschaftliche Wirklichkeit durch unterschiedliche Diskurse hervorgebracht werde und Subjekte in diese Diskurse verstrickt seien (vgl. ebd.: 380). Diskurse definiert sie mit Hilfe von Stuart Hall als „Gruppe von Aussagen, die eine Sprechweise zur Verfügung stellen, um über etwas zu sprechen [...], eine besondere Art von Wissen über einen Gegenstand.“ (Hall, 1994: 150). Sie sieht diese Diskurse als mit Macht verknüpftes Wissen und gleichzeitig als Produzenten von Wissen und Macht an (vgl. Machold, 2009: 380). Machold geht von der These aus, dass Rassismus aktuell ein dominanter Diskurs sei, der strukturierend auf die Wirklichkeit einwirke, und stellt anschließend daran die Vermutung auf, dass auch Antirassismus in den dominanten rassistischen Diskurs verstrickt sei und diesen so reproduziere (vgl. ebd.: 381). Sie teilt dabei die Repro-

duktion von Rassismus in zwei verschiedene Formen ein: die mittelbare Form, welche es nicht vermag das Phänomen Rassismus vollständig zu erfassen und somit rassistische Diskurse nicht effektiv angreifen könne und die unmittelbare Form, die Rassismus durch antirassistische Praxis oder Diskurse als Diskurs wiederherstelle (vgl. ebd.: 382). Machold wirft das Problem auf, dass Antirassismus Rassismus definieren müsse, dabei das Phänomen aber zwangsläufig reduziert werde, weil es kein gleichbleibendes soziales Phänomen, sondern kontext- und zeitabhängig sei. Es bestünden mehrere konkurrierende Wahrheiten über Rassismus, die wiederum bestimmten, wie Antirassismus gestaltet sei (vgl. ebd.: 383). Diese unterschiedlichen Wahrheiten über Rassismus reproduzierten Rassismus nun mittelbar, indem sie das Phänomen nicht voll erfassen könnten, und unmittelbar durch die Produktion von Wahrheiten über Rassismus, die diesen diskursiv wiederherstellten (vgl. ebd.: 383). Machold plädiert daher für eine kontext- und zeitabhängige Definition von Rassismus, die ihre eigene Unzulänglichkeit in dieser Hinsicht reflektiere (vgl. ebd.: 384). Als wichtige Form der Reproduktion von Rassismus nennt sie die Subjektivierung der antirassistischen Akteur_innen durch Antirassismus (vgl. ebd.: 386). Dabei geht sie davon aus, dass die eigene Identität nur in Bezugnahme auf Diskurse festgelegt werden könne (vgl. ebd.). Dieser Prozess der Identitätskonstruktion läuft nach Stuart Hall über die Bildung von Binaritäten ab, die Aussagen über das „Andere“ machten, um das „Eigene“ als Subjekt zu konstituieren (vgl. Hall, 2000: 14). Durch Rassismus würden solche Binaritäten produziert, die das „Eigene“ definierten, indem (wertende) Aussagen über das „Andere“ getroffen würden (vgl. ebd.). Machold ergänzt Hall an dieser Stelle und macht darauf aufmerksam, dass auch der Antirassismus zumindest Gefahr laufe über das „Anders-Machen“ Subjektpositionen zuzuweisen und Subjektivität zu verhandeln (vgl. Machold, 2009: 387). Machold macht diese Form der mittelbaren und unmittelbaren Reproduktion anhand des „Täter-Opfer“-Dualismus deutlich, welcher auch für die Kritik an Solidaritätskonzepten wichtig ist. Sie bringt diesen subjektivierenden Dualismus mit Paternalismus in Verbindung, indem sie herausstellt, dass durch die passive Darstellung von Opfern ein helfendes, gutes Subjekt konstituiert würde (vgl. ebd.). Jedoch gesteht Machold ein, dass der rassistische Dualismus als Diskurs zur Realität geworden sei und somit herangezogen werden müsse, um die Unterschiedlichkeit von Erfahrungen innerhalb einer rassistisch strukturierten Gesellschaft zu verdeutlichen (vgl. ebd.). Sie empfiehlt daher einerseits starre ‚Täter-Opfer‘-Konstruktionen abzulehnen, weil diese, Rassismus unmittelbar reproduzierten, aber andererseits gleichzeitig die Verwirklichung rassistischer Unterschiede zu berücksichtigen

(vgl. ebd.). Die Gefahr einer mittelbaren Reproduktion von Rassismus bestünde in diesem Fall darin, dass binäre Identitäten der Realität postmoderner Identitäten nicht mehr entsprächen, worin Identitäten komplex und in Bezug auf viele gesellschaftliche Kategorien ausgebildet würden (vgl. ebd.: 388). Durch die Herausarbeitung mittelbarer und unmittelbarer Formen der Reproduktion von Rassismus im Antirassismus liefert Machold rassismuskritische Kriterien für die Analyse antirassistischer Praktiken, welche auf die Analyse solidarischer Praktiken übertragen werden können, wenn Antirassismus als solidarische Praxis aufgefasst wird. Für die Analyse des Solidaritätskonzeptes werden folgende Fragen an das Solidaritätskonzept gestellt: Werden durch die Solidaritätskonzeptionen Annahmen über Rassismus (oder andere Herrschaftsverhältnisse) gemacht, die rassistische Diskurse wiederherstellen oder produzieren? Wird ein „Anderes“ konstruiert zum Zwecke einer Selbstdefinition (z.B. durch Täter-Opfer Konstruktionen)? Lässt das Konzept und die praktische Umsetzung dessen, Annahmen über unterschiedliche Lebensbedingungen innerhalb eines rassistischen Systems zu ohne Identitäten festzuschreiben?

3.2.6 Paternalismuskritik

Paternalismus ist eine Kritik an Solidaritätskonzepten oder -praktiken, die nicht ausschließlich aus rassismuskritischer Perspektive angebracht wird. Dennoch soll sie in dieser Ausarbeitung auf eine rassismuskritische Perspektive fokussiert werden. Da die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Paternalismus häufig um die Frage dessen Legitimität kreist (vgl. Giesinger, 2006: 1) und/oder einen Paternalismusbegriff verwendet, der an Staatlichkeit und Bürger_innenrechte geknüpft ist (vgl. z.B. Fateh-Moghadam et. al. 2010), hatte ich Schwierigkeiten geeignete Literatur zu dem Thema zu finden. In diesem Zusammenhang soll es nämlich nicht um die Legitimation paternalistischer Eingriffe des Staates gehen, sondern der Begriff soll als Kritikinstrument benutzt werden, wodurch die Legitimität von Paternalismus grundsätzlich verneint wird. Nach meiner Recherche scheint es jedoch so, dass sobald Paternalismus als Kritikinstrument benutzt wird, die inhaltlich wissenschaftliche Auseinandersetzung endet und Paternalismuskritik als „Totschlagargument“ verwendet wird, das keiner weiteren Begründung bedarf. Aus diesen Gründen werde ich für die Erstellung dieses Analysekriteriums auf eine allgemeine Paternalismusdefinition aus einem Soziologie-Wörterbuch zurückgreifen und diesen argumentativ in Bezug zur Rassismuskritik setzen und somit für die Bearbeitung des Untersuchungsgegenstandes eingrenzen. Nach dem soziologischen Wör-

terbuch von Hillmann bezeichnet Paternalismus eine

„Herrschafts- und Führungsform, die mit dem Anspruch väterlicher Autorität gerechtfertigt und in außerfamiliären Bereichen, z.B. in Unternehmungen, ausgeübt wird [...]. P[aternalismus, A.B.] behindert die Entfaltung eines demokratisch-kooperativen Führungsstils, beinhaltet aber oftmals ein hohes Maß der Fürsorge gegenüber den Beherrschten.“ (Hillmann, 2007: 669)

In dieser Definition wird die Zwiespältigkeit von Paternalismus deutlich, indem Paternalismus einerseits für eine wohlmeinende fürsorgliche Handlung steht, die normalerweise moralisch hoch bewertet wird und zugleich auf der anderen Seite Herrschaft aufrechterhält und reproduziert, was in herrschaftskritischen Kontexten wie der antirassistischen Solidarität als wenig erstrebenswert gilt. Eine Zwiespältigkeit, wie sie auch Claudia Machold im Antirassismus feststellt (vgl. Kapitel 3.2.5). Die Definition zeigt den ursprünglich patriarchalen Bedeutungskontext von Paternalismus, der jedoch mittlerweile nicht mehr auf patriarchale Herrschaft allein angewandt wird, sondern – wie unten weiter erläutert – auch auf rassistische Herrschaft zutrifft. Paternalismus beruht also nicht nur auf „väterlicher Fürsorge“, wie Hillmann mit einem androzentrischen Blick darstellt, sondern auf „herrschaftlicher Fürsorge“ allgemein. Zudem bleibt bei der Paternalismusdefinition von Hillmann unerwähnt oder zumindest nicht expliziert, dass Maßnahmen der Fürsorge im Paternalismus notfalls auch gegen den Willen der „Umsorgten“ stattfinden können, wie es im Lexikonbeitrag von Brinkmann mit der Beschreibung paternalistischen Verhaltens als „bevormundend“ der Fall ist (vgl. Brinkmann, 2000: 470). Damit überschneidet sich das Konzept des Paternalismus auch mit der rassistisch geprägten Handlung des „Sprechens-Für-Andere“, wie es u.a. von Astrid Messerschmidt kritisiert wird (vgl. Kapitel 3.2.3).

Generell besteht eine große Nähe zwischen Paternalismuskritik und Rassismuskritik, wie an der Figur der väterlichen Fürsorge, auf der der Paternalismus laut Hillmann beruht, gezeigt werden kann. Die Figur der väterlichen Fürsorge ist nämlich auch bei der Rassismuskritik von besonderer Bedeutung, weil diese unter anderem einen kolonialen Diskurs kritisiert, der, den rassistisch als "anders" Markierten, Unmündigkeit und Kindlichkeit zuschreibt, diese dadurch abwertet und zugleich Ausbeutung und Mord legitimiert (vgl. Ziai, 2009: 14). Die rassifizierten „Anderen“ waren schon zur Kolonialzeit Objekte der Bevormundung und somit paternalistischen Handlungen durch *weiße* Subjekte ausgesetzt. Paternalismuskritik aus rassismuskritischer Perspektive heißt nun, sich auf diejenigen paternalistischen Elemente von Solidarität zu konzentrieren, die ein spe-

zifisch rassistisches Herrschaftsverhältnis zwischen Bevormundeten und paternalistisch Handelnden aufrechterhalten, unter der Vorgabe zum Wohle dieser Personen zu handeln. Damit geraten beispielsweise patriarchale oder pädagogische Akte der Bevormundung aus dem Blickfeld oder können nur am Rande thematisiert werden. Die Solidaritätskonzepte sollen also danach befragt werden, ob sie dazu beitragen die rassistischen Herrschaftsverhältnisse zwischen ungleichen Solidaritätspartner_innen aktiv abzubauen oder diese durch wohlgemeinte Fürsorge und Bevormundung (d.h. notfalls auch gegen den Willen der Empfänger_innen von Fürsorge) aufrechterhalten.

Nach der Ausarbeitung der Rassismus- und Rassismuskritikdefinition und der Erarbeitung der Analysekriterien kann für die im nächsten Kapitel folgende Analyse festgehalten werden, dass keines der hier angeführten Analysekriterien die Möglichkeit von Solidarität von vornherein ausschließt. Somit kann bisher weder ausgeschlossen werden, dass eine rassismuskritische Neukonzeption möglich ist, noch, dass sie unmöglich ist. Jedoch hat sich bereits jetzt gezeigt, dass es aus rassismuskritischer Perspektive berechnigte Kritik an Solidaritätskonzepten gibt. In der folgenden Analyse muss gesehen werden, ob die Rassismuskritik auch auf die beiden vor-ausgewählten Solidaritätskonzepte zutrifft.

4. ‚Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen‘ – ein Praxisbeispiel

4.1 ‚Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen‘

Zwar soll die rassismuskritische Analyse anhand der theoretischen Solidaritätskonzeptionen durchgeführt werden, diese sollen aber durch ein reales Beispiel aus der antirassistischen Solidaritätsarbeit ergänzt werden, sodass mögliche Komplikationen in der Umsetzung des neu entwickelten Solidaritätskonzeptes sichtbar werden. Dieses Beispiel soll das Solidaritätsverständnis der ‚Karawane – für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen‘ sein. Die *Karawane* ist insofern relevant und repräsentativ, als dass sie eine der bekanntesten und größten Flüchtlingsselforganisationen in der Bundesrepublik Deutschland ist und auf 15 Jahre Erfahrung verweisen kann (vgl. Akpulu/Darwisch et al., 2007: 375). Derzeit sind sie bei den bundesweiten Flüchtlingsprotesten aktiv, die seit März 2012 in vielen deutschen Groß- und Kleinstädten durch Platzbesetzungen und Hungerstreiks sichtbar ist. Dabei übernimmt die *Karawane* wichtige Funktionen, wie zum Beispiel die Bereitstellung von Konten, Pressearbeit, Mobilisierung etc. Zudem sind sie ein Beispiel für Solidaritätsbeziehungen über soziale und politische Ungleichheiten hinweg, zumal in ihr Menschen mit und ohne deutschen Pass sowie Menschen, die von Rassismus privilegiert oder diskriminiert werden zusammen kämpfen. Von Relevanz ist auch, dass sie die Schwierigkeit von Solidarität und Ungleichheit reflektieren und daher zu vermuten ist, dass vergleichbare antirassistische Gruppierungen sich ähnlichen Schwierigkeiten ausgesetzt sehen. Für die Darstellung des Selbst- und Solidaritätsverständnisses werde ich im Folgenden auf von Mitgliedern der *Karawane* selbst verfasste Quellen zurückgreifen. Das dürfte die Ergebnisse der Analyse nur geringfügig beeinträchtigen, zumal an dieser Stelle nicht analysiert werden soll, ob die Ansprüche, die die *Karawane* an sich stellt in der Realität umgesetzt werden, sondern auf welchem – an der Praxis orientierten – Solidaritätsverständnis diese beruhen und welche praktischen Probleme und Möglichkeiten sich bei der Umsetzung aus Sicht der *Karawane* ergeben. Das Beispiel der *Karawane* wird also nur stichpunktartig herangezogen, um die Rassismuskritik an den theoretischen Solidaritätskonzepten zu ergänzen und praktische Lösungsansätze sowie Schwierigkeiten aufzuzeigen. Es ist wichtig zu bedenken, dass aus

verschiedenen Richtungen Kritik an der *Karawane* geübt wird, wie zum Beispiel bei den aktuellen bundesweiten Flüchtlingsprotesten, wo *Karawanemitgliedern* Vereinnahmungstendenzen vorgeworfen wurden. Durch die Verwendung der Selbstbeschreibung soll also nicht der Eindruck entstehen, dass es sich bei der *Karawane* um ein besonders gutes Solidaritätskonzept handelt, sondern vielmehr um eines, was sich mit Problemen konfrontiert sieht, die allgemein in ungleichen, antirassistischen Solidaritätsbeziehungen auftreten können.

Die *Karawane* versteht sich selbst als „ein Netzwerk, das sich aus Einzelpersonen, Gruppen und Organisationen von Flüchtlingen, MigrantInnen und Deutschen zusammensetzt.“ (Karawane, 2006: k.A.) und gibt zusätzlich an, eine Flüchtlingsselfstorganisation zu sein (Karawane/The Voice, 2011: 1), die mit weißen deutschen Unterstützer_innen zusammenarbeitet (vgl. Akpulu/Darwisch et. al., 2007: 375). Die gemeinsame politische Grundlage bildeten nach eigenen Angaben Antiimperialismus und Antirassismus und das Engagement für soziale und politische Rechte sowie für Gleichheit, Respekt und die fundamentalen Menschenrechte (vgl. Karawane, 2006: k.A.). Sie richten einen Fokus auf die Situation von Flüchtlingen und Migrant_innen in Deutschland, weil sie diese als „Stimmen und Repräsentanten der Opfer, der weltweiten imperialistischen Globalisierung“ (ebd.) sehen. Zudem kündigen sie in ihrem Positionspapier eine prozessuale Bekämpfung von Rassismus und Sexismus an (vgl. ebd.). Die *Karawane* bildet eine Allianz aus vielen Organisationen, Gruppen und Aktiven mit verschiedenen Hintergründen und aus verschiedenen Kontexten und wirbt mit einem daraus resultierenden großen Reichtum an Wissen (vgl. ebd.).

4.2 Selbst- und Solidaritätsverständnis der *Karawane*

Aus der oben geschilderten Diversität ergeben sich Schwierigkeiten in Bezug auf Ungleichheit und Privilegien, die die *Karawane* selbst schildert und einordnet:

„Aufgrund der breiten Zusammensetzung gibt es in den realen sozialen Bedingungen sehr grosse Unterschiede. Dies ist am offensichtlichsten, wenn man die sozialen Bedingungen eines/r Asylbewerber/in, der/die fundamental beschränkt und isoliert von der deutschen Gesellschaft ist, mit den sozialen Bedingungen eines/r Deutschen vergleicht, der/die solcher Isolation und Beschränkung nicht unterworfen ist. Trotzdem sind Deutsche im allgemeinen auf verschiedenen Ebenen in der *Karawane* engagiert. Keine Grundlage bilden paternalistische Gründe, um den ‚armen Opfern zu helfen‘. Grundlage bildet die Solidarität mit den Flüchtlings- und MigrantInnenkämpfen. Dies gründet sich aus der Überzeu-

gung, dass die Gesellschaft rassistisch und das herrschende System ungerecht ist, genauso wie aus dem Bewusstsein über die Rolle des deutschen Staates im Zusammenhang mit den Gründen, aus denen Flüchtlinge und MigrantInnen ihrer Heimatländer verlassen. Weiterhin erkennen wir die Unterschiede im sozialen Status zwischen eines anerkannten Flüchtlings, eines legalen Migranten/einer legalen Migrantin und eines Asylbewerbers/einer Asylbewerberin, papierlosen/illegalisierten Migranten oder Migrantin oder Flüchtlings.“ (ebd., Rechtschreibung und Grammatik wie im Original)

Die Mitglieder der *Karawane* schätzen ihre Allianz somit als eine Allianz zwischen ungleichen Partner_innen in Bezug auf politische und soziale Rechte ein und wollen diese Ungleichheit nicht kleinreden, sondern anerkennen. Dennoch sehen sie eine gemeinsame Grundlage für Kämpfe in der Solidarität im Kampf gegen eine rassistische Gesellschaft und ein ungerechtes herrschendes System sowie in dem Bewusstsein, dass der deutsche Staat für Fluchtursachen (mit-)verantwortlich sei (vgl. ebd.). Weiter positioniert sich die *Karawane*, indem sie angibt, alle Unterschiede hinsichtlich der gemeinsamen Ziele und basierend auf der internationalen Solidarität, unberücksichtigt zu lassen (ebd.). Innerhalb des Konzeptes der internationalen Solidarität unterscheiden sie zwischen Flüchtlingen und Migrant_innen in Deutschland, die sich mit Flüchtlingen und Migrant_innen in anderen Ländern solidarisieren und der Kooperation der Deutschen Aktivist_innen (vgl. ebd.). Dabei bevorzugen sie die Vorstellung eines gemeinsamen Kampfes eindeutig vor der Idee eines Kampfes für „Andere“ (vgl. ebd.). Sie betonen dabei auch die Spaltungsversuche der dominierenden Länder (und vor allem Deutschlands) und rufen zu einer Einheit der Unterdrückten und Ausgebeuteten auf, wobei jedoch unklar bleibt, welche Rolle privilegierte Mitglieder in dieser Solidarität spielen (vgl. *Karawane/The Voice*, 2011: 1). Zudem beanspruchen die Mitglieder der *Karawane* eine empowernde¹⁵ Funktion für sich, indem sie angeben, Flüchtlinge und Migrant_innen zum Sprechen ermutigen zu wollen und eine aktive Rolle im Kampf gegen ihre Unterdrückung zu übernehmen (vgl. *Karawane*, 2006: k.A.). Aufgrund der großen Ungleichheit zwischen den *Karawanemitgliedern* widmet die *Karawane* diesem Punkt in ihrem Positionspapier einen Absatz. Darin werden privilegierte (*weiße* und/oder deutsche) Mitglieder zur Solidarität aufgerufen, jedoch gleichzeitig vor mangelnder Sensibilität gegenüber den Bedürfnissen und Interessen der Flüchtlinge und Migrant_innen gewarnt (vgl. ebd.). In einem weiteren Absatz zeigt sich die *Karawane* ge-

15 „Abgeleitet aus dem angloamerikanischen Wort *power* – ›Stärke‹, ›Macht‹ – bedeutet *empowerment* im Deutschen (*Selbst-)Bemächtigung*, (*Selbst-)Stärkung*.“ (Can, 2011: 587, Hervorhebungen im Original)

genüber konstruktiver Kritik offen und erhebt für sich selbst den Anspruch eine „ständige Reflexion“ (ebd.) anzustreben (vgl. ebd.). Sie sehen ihre politischen Kämpfe heute und weltweit in einem direkten Zusammenhang mit Kolonialismus und Imperialismus und beziehen diese in ihre Kritik mit ein (vgl. ebd.). Die *Karawane* beendet ihr Positionspapier mit zwei Slogans, die die wesentlichen Forderungen zusammenfassen: „Wir sind hier, weil ihr unsere Länder zerstört“ (ebd.) und „Asylrecht ist Menschenrecht und kein Privileg“ (ebd.).

Abschließend kann also festgehalten werden, dass das Solidaritätsverständnis der *Karawane* im Wesentlichen auf dem Wissen um Unterschiede und Ungleichheiten innerhalb des Bündnisses beruht. Diese werden ausdrücklich anerkannt und gleichzeitig wird zur Solidarität trotz Unterschiedlichkeit aufgerufen. Dabei grenzt sich die *Karawane* von „Solidarität-für“-Konzepten ab und schlägt eine Solidarität im gemeinsamen Kampf für gleiche Ziele und Interessen vor. Trotz der Diversität und Ungleichheiten ruft die *Karawane* jedoch explizit zur Einheit innerhalb des solidarischen Bündnisses auf.

4.3 Eingrenzung der Solidaritätskonzepte

Nachdem nun das Beispiel der *Karawane* erläutert und somit der Kontext der Analyse festgelegt wurde, ist es sinnvoll auch die beiden theoretischen Solidaritätsvorverständnisse aus Kapitel 2 weiter einzugrenzen. Dies sollte aus dem Grund geschehen, dass die Art und Weise, wie die Solidaritätskonzepte aufgebaut sind (Typologie und normative Solidaritätskonzeption), dazu führt, dass die beiden Konzepte nur schwer vereinbar sind und somit eine Fokussierung auf eines der beiden Konzepte für eine Neukonzeptionierung zielführender ist. Dabei soll das nicht ausgewählte Konzept jedoch nicht vergessen, sondern ergänzend, jedoch weniger systematisch, miteinbezogen werden. Es liegt nahe, dasjenige der beiden Solidaritätskonzepte zu nehmen, das am besten wichtige Faktoren des Beispiels aufgreifen kann. Außerdem sollte berücksichtigt werden, inwiefern das Solidaritätskonzept für eine konstruktive, rassismussensible Kritik geeignet ist. Das Beispiel der *Karawane* bewegt sich in einer Form von Solidaritätsbeziehungen, die sowohl symbolischer Art als auch materieller Art sein können. Zudem handelt es sich um zumindest teilweise verstetigte Solidaritätsbeziehungen. Zwar können Akteur_innen und Unterthemen wechseln, es besteht jedoch auch ein regelmäßiger Austausch zwischen immer gleichbleibenden Akteur_innen. Besonders wichtig für die rassismuskritische Analyse ist, dass in diesem Kontext Solidarität zwischen Menschen, die negativ

von Rassismus betroffen sind und welchen, die durch Rassismus Privilegien erhalten, stattfindet. Dieser Solidaritätskontext kann im Kontext der sich als solidarisch bezeichnenden „Dritte-Welt-Bewegung“ gesehen werden, weil Solidarität zur Erlangung von Menschenrechten, Freiheit und über Nationaldenken hinaus praktiziert wird (vgl. Kapitel 2.1).

Nach der Festlegung des Kontextes von Solidarität anhand des Beispiels der *Karawane* hat sich herausgestellt, dass beide Solidaritätskonzeptionen von Albert Scherr und Peter Waterman großes Potential für die Erfassung des Beispiels bieten. Eine Anwendung der theoretischen Solidaritätskonzepte auf das praktische Solidaritätsverständnis der *Karawane* zeigt, dass beide Solidaritätskonzepte dieses Solidaritätsverständnis erklären können. Die Konzepte von Waterman und Scherr lassen klare Aussagen über das Solidaritätsverständnis im Beispiel zu und zeigen dessen Begrenzungen auf, indem sie herrschaftskritische Elemente enthalten und so beispielsweise problematische Faktoren der Solidarität wie die Ungleichheit der Akteur_innen oder ein dichotomes Freund-Feind-Schema sichtbar werden lassen. Weiterhin hat sich gezeigt, dass das Solidaritätskonzept von Albert Scherr viele Ansatzstellen für eine rassismuskritische Überarbeitung bietet. Das Konzept ist nämlich für einen transnationalen, antinationalen oder internationalen Rahmen erarbeitet worden (vgl. Scherr, 2013: 263) und enthält eine konsequente, selbstreflexive Herrschaftskritik, worauf auch einige der rassismuskritischen Analyse-kriterien abzielen (vgl. Kapitel 3.2). Außerdem hat es den Vorteil, dass eine rein deskriptive Ausrichtung vermieden und stattdessen ein emanzipatorischer Solidaritätsbegriff entwickelt wird, der normativ gesetzt wird. Dies ist für den Versuch einer Erarbeitung eines rassismuskritischeren Solidaritätsverständnisses von Vorteil, weil dieses Solidaritätskonzept ebenfalls normative Elemente haben soll. Auch das Konzept von Waterman ist dahingehend für die Analyse geeignet, als dass es Solidarität mit einer klaren normativen Setzung ausstattet, indem sein Solidaritätsbegriff Annahmen über Gleichheit, Gerechtigkeit oder die Ablehnung von Unterdrückung und Herrschaft bzw. Emanzipation beinhaltet (vgl. Kapitel 2.2). Das Konzept von Waterman hat außerdem noch weitere Vorteile. Es beinhaltet viele Kritikpunkte an Solidaritätsverständnissen und praktischen Umsetzungen und grenzt Solidarität so jeweils von seinem Herrschaft-reproduzierenden Gegenteil ab. Für die rassismuskritische Analyse kann das Konzept von Waterman jedoch nicht übernommen werden, weil die deskriptive Ausrichtung des ISCRAR-Modells zu groß ist und Waterman dadurch keine Auskünfte darüber gibt, welche Teile des ISCRAR-Modells zusammenspielen müssen, um ein „herrschaftskritisches“ Konzept

von Solidarität zu erarbeiten (vgl. Kapitel 2.2). Es dient lediglich dazu, praktische Solidaritätsbegriffe einzuordnen und zu kritisieren. Scherr macht da genauere Angaben, indem er fünf Kriterien eines emanzipatorischen Solidaritätskonzeptes nennt (vgl. Kapitel 2.2) und somit Ansatzstellen für eine kritische Überarbeitung bietet. Ich habe mich daher dafür entschieden, den Fokus der rassismuskritischen Analyse auf das Konzept von Albert Scherr zu legen und die Kritik oder die Neukonzeption bei Bedarf mit Elementen des Konzeptes von Peter Waterman zu ergänzen.

5. Rassismuskritische Analyse des Solidaritätskonzeptes von Albert Scherr und Neukonzeptionierung

5.1 Rassismuskritische Analyse

Nachdem im vorausgegangenen Kapitel das Solidaritätskonzept von Albert Scherr für die rassismuskritische Analyse und Neukonzeption ausgewählt wurde, wird die Analyse in diesem Kapitel durchgeführt. Dies geschieht durch Anwendung der in Kapitel 3.2 entwickelten rassismuskritischen Analysefragen.

5.1.1 Anwendung der Rassismuskritik von Mecheril und Melter

Wenn man die Rassismuskritik nach Mecheril und Melter auf das Solidaritätskonzept von Albert Scherr anwendet, muss gefragt werden, inwiefern das Solidaritätskonzept ein kritisches Fragen nach rassistischen Strukturen und Einzelhandlungen zulässt und inwiefern diese durch das Rassismuskonzept selbst reproduziert werden. Die erste Frage kann damit beantwortet werden, dass das Solidaritätskonzept nach Scherr eine Offenheit für Rassismuskritik und Alternativen zeigt, indem es den Anspruch aufgibt, universalistische Annahmen über eine gute Gesellschaftsordnung abschließend bestimmen zu können (vgl. Scherr, 2013: 265). Somit baut er eine generelle Offenheit für Kritik in seine Solidaritätskonzeption mit ein. Die zweite Frage hingegen muss aufgrund ihres sehr unspezifischen Charakters zunächst einmal beiseitegelassen werden. Diese wird durch die anderen Analysefragen noch genauer betrachtet werden. Weiter muss nach Mecheril und Melter gefragt werden, inwiefern das Solidaritätskonzept die Verstrickung aller Akteur_innen in rassistische Strukturen und die Privilegierung bzw. Diskriminierung einzelner Akteur_innen berücksichtigt (vgl. Kapitel 3.2.1). Tatsächlich lassen sich in Albert Scherrs Solidaritätskonzept anhand der fünf Kriterien keine Hinweise darauf finden, wie mit Ungleichheit innerhalb der sich solidarisierenden Gruppe umgegangen werden kann und er lässt offen, ob er eine derartige Ungleichheit überhaupt mitdenkt, wenn er Solidarität als „Zusammenschluss derjenigen“ (Scherr, 2013: 264) auffasst, „die Herrschafts- und Ungleichheitsverhältnissen unterliegen.“ (ebd.) Er geht demnach zwar von mehreren Herrschaftsverhältnissen aus, weil er den Plural benutzt, macht jedoch nicht deutlich, inwiefern die Solidaritätsakteur_innen davon mehr oder weniger betroffen sind. Seine Unsicherheit über die Möglichkeit von Solidarität unter der Vorausset-

zung vielfältiger Diskriminierungs- und Ausbeutungsverhältnisse und postmoderner Identitäten (vgl. ebd.: 267), zeigt, dass seine Konzeption von Solidarität an dieser Stelle lückenhaft ist und dass ihm diese Unzulänglichkeit bewusst ist. Damit ist es diesem Solidaritätskonzept kaum möglich, rassistische Ungleichheiten zwischen Solidaritätsakteur_innen zu thematisieren oder gar abzubauen. Auch lassen sich keine Aussagen darüber treffen, wie Widerstand gegen ein System möglich ist, wenn die widerständigen Akteur_innen selbst in dieses System verstrickt sind, wie es Mecheril und Melter aus rassismuskritischer Perspektive fordern (vgl. Kapitel 3.2.1). Dadurch wird im Nachhinein auch deutlich, dass das Solidaritätskonzept Albert Scherr's mit dem der *Karawane* kollidiert, weil dieses sich sehr wohl über Ungleichheiten und Differenzen innerhalb der solidarischen Gruppe informiert zeigt (vgl. Kapitel 4.2). Auch das Solidaritätskonzept von Peter Waterman, das hier nur noch am Rande behandelt wird, weiß um mögliche Ungleichheit und Differenzen und berücksichtigt diese, wenn es zum Beispiel um den Unterschied zwischen einem komplementären und substitutiven Solidaritätsverständnis geht (vgl. Kapitel 2.2). Das Solidaritätskonzept von Albert Scherr zeigt also Lücken und hält der Rassismuskritik nicht vollständig stand, jedoch gibt es bisher keinen ausreichenden Anlass den Solidaritätsbegriff vollständig zu verwerfen.

5.1.2 Anwendung der historisierenden Rassismuskritik

Der historisierenden Form der Rassismuskritik zufolge wird das Solidaritätskonzept von Albert Scherr danach befragt, inwiefern dieses die rassistisch geprägte Begriffsgeschichte von Solidarität reflektiert und daraus Konsequenzen für seine Neukonzeption zieht. Dabei steht besonders die Reflexion von falscher Universalität und Exklusionsmechanismen im Vordergrund (vgl. Kapitel 3.2.2). Albert Scherr benennt zu Beginn seines Essays eher vage, dass er sich von traditionellen Solidaritätskonzepten trennen und eine emanzipatorische Neudefinition wagen möchte (vgl. Scherr, 2013: 264). Damit distanziert er sich zwar auch vom Solidaritätskonzept der Aufklärung, expliziert dies aber nicht und stellt dieses Urteil nicht in Zusammenhang mit sexistischer und rassistischer Exklusion. Stattdessen begründet er seine Neukonzeption mit dem Scheitern der internationalen Solidarität im Stalinismus und Maoismus (vgl. ebd.: 263). Damit verpasst Scherr die Chance, eine symbolische Distanzierung vom rassistischen und sexistischen Gehalt des Solidaritätsbegriffes vorzunehmen. Unabhängig von dieser historischen Unbefangenheit reflektiert Scherr jedoch die Gefahren eines falschen Universalismus. Er versucht einerseits an diesem festzuhalten, um Exklusion durch Partikularismus zu ver-

meiden und andererseits diesen möglichst offen zu formulieren, sodass dieser kritisierbar und veränderbar bleibt und weniger Gefahr läuft ein ideologischer Universalismus aus gesellschaftlich privilegierter Perspektive zu werden (vgl. ebd.: 265). Damit zeigt Scherrs Solidaritätskonzept sich informiert über die Problematik eines falschen Universalismus, der vorgibt für alle zu gelten, aber eigentlich nur für eine privilegierte Gruppe gilt, und über die Gefahr der Exklusion. Er stellt nämlich als Kriterium für die Zugehörigkeit zur solidarischen Gruppe einerseits Unterdrückungs- und Diskriminierungserfahrungen auf und andererseits die Gemeinsamkeit der Interessen an einer „guten“ Gesellschaftsordnung (vgl. ebd.: 265). Er spricht also diejenigen an, die beherrscht werden und diejenigen, die frei wählen sich zu den gemeinsamen Interessen zu bekennen. Offen bleibt, ob Scherr diese beiden Gruppen als identisch ansieht, denn es ist nicht das gleiche von Diskriminierung negativ betroffen zu sein oder ein Interesse am Ende von Unterdrückung zu haben. Außerdem geht Scherr nicht näher darauf ein, wie er Herrschaft und Ungleichheit definiert. Aus rassismuskritischer Perspektive müsste klar(er) definiert werden, was Ungleichheit, Herrschaft und Diskriminierung bedeutet, um bestimmen zu können, wer, wie von einem Herrschaftssystem (in diesem Fall dem rassistischen) negativ betroffen und wer privilegiert ist. Weiterhin muss aus historisierender Perspektive ergänzt werden, dass eine Historisierung des Begriffes nur im Kontext der Arbeiterbewegung stattfindet, was für eine rassismuskritische Sicht auf Solidarität nicht ausreicht. Das Solidaritätskonzept von Albert Scherr weist also nach der historischen Rassismuskritik Lücken auf, weil es die Begriffsgeschichte nicht hinreichend hinterfragt und die Aussagen über Zugehörigkeit zur solidarischen Gruppe widersprüchlich sind. Jedoch muss dem Konzept der vorsichtige Umgang mit Universalismus und das Bewusstsein um einen ausschließenden Charakter von Solidarität sowie dessen Bearbeitung durch ein dynamisches Zugehörigkeitskriterium zugute gehalten werden. Auch hier zeigen sich wieder Lücken und Widersprüche, jedoch keine Notwendigkeit das Solidaritätskonzept grundsätzlich abzulehnen.

5.1.3 Anwendung der postkolonialen Kritik von Astrid Messerschmidt

Als Nächstes sollen die rassismuskritischen Analyse Kriterien von Astrid Messerschmidt auf das Solidaritätskonzept von Albert Scherr angewendet werden. Astrid Messerschmidts Rassismuskritik fragt nach einer postkolonialen Verortung der solidarischen Akteur_innen und kritisiert die Annahme privilegierter Solidaritätsakteur_innen für „Andere“ sprechen zu können (vgl. Kapitel 3.2.3). Außerdem fragt sie danach, ob eine

im Solidaritätsverständnis angelegte, unreflektierte Identifikation mit den „Anderen“ stattfinde (vgl. ebd.). Mit der Forderung nach postkolonialer Verortung, die es unmöglich mache, privilegierte Akteur_innen aus dem globalen Norden als Außenstehende in einem Verhältnis zwischen Unterdrücker_innen und Unterdrückten zu sehen (vgl. ebd.), weist Astrid Messerschmidt zielsicher auf eine Lücke in den fünf Kriterien von Albert Scherr hin. Dieser stellt in seinen fünf Kriterien das Verhältnis von Unterdrücker_innen und Unterdrückten als ein Eindeutiges und Binäres dar und hat, wie in Kapitel 5.1.1 bereits gezeigt, keine Möglichkeit eine Verstrickung der solidarischen Akteur_innen in Kolonialismus und Rassismus zu erfassen, obwohl er eine solche Sichtweise im späteren Verlauf des Essays selbst ablehnt (vgl. Scherr, 2013: 266). Dadurch wird Rassismus reproduziert, weil diese Ungenauigkeit zu einer Verschleierung rassistischer Handlungen und Privilegierungen bei solidarischen Akteur_innen beiträgt und diese somit schwer angreifbar macht. Eine unreflektierte Identifikation mit zweifelhaften Befreiungsbewegungen des globalen Südens kann bei konsequenter Umsetzung des Solidaritätskonzeptes von Scherr eigentlich nicht passieren, zumal er zur fortlaufenden Reflexion und Kritik an den gemeinsamen, universalisierten Interessen, im Hinblick derer man sich solidarisch erklärt, aufruft und sich in diesen Interessen möglichst die legitimen Interessen aller widerspiegeln sollen (vgl. ebd.: 265). Auf eine wichtige rassismuskritische oder postkoloniale Analysefrage von Astrid Messerschmidt liefert das Solidaritätskonzept jedoch keine Antwort. Wie kann verhindert werden, dass privilegierte, solidarische Akteur_innen glauben, für marginalisierte und diskriminierte solidarische Akteur_innen sprechen zu können und dies auch tun (vgl. Kapitel 3.2.3)? Diese Frage kann aus dem oben schon herausgearbeiteten Grund nicht beantwortet werden, dass Scherr keine Annahmen über das Verhältnis ungleicher Solidaritätsakteur_innen formuliert. Nur in einem Nebenteil werden einige Annahmen über das Zusammenwirken von Herrschafts- und Diskriminierungsverhältnissen sowie Ungleichheit erwähnt. Das ist aus rassismuskritischer Perspektive eine schwerwiegende Auslassung, zumal es dabei um ein Ungleichheit herstellendes System geht, was nicht enttarnt werden kann, wenn angenommen wird, dass alle gleich unterdrückt seien oder zumindest nicht näher erläutert wird, wie sich unterschiedliche Unterdrückung auf die Solidaritätsbeziehung auswirkt. Ein rassismuskritisches Solidaritätsverständnis muss also Aussagen darüber zulassen, wie ungleiche Beziehungen zwischen den Akteur_innen durch Rassismus geprägt sind und wie diese ungleichen Beziehungen im Hinblick auf mehr Gleichheit bearbeitet werden (können). Am Beispiel der *Karawane* wird dies noch einmal deutlich, weil diese Proble-

me innerhalb der solidarischen Beziehungen aufkommen sehen, wenn privilegierte *weiße* Deutsche mit nicht-privilegierten Flüchtlingen, Migrant_innen oder Schwarzen Deutschen unreflektiert zusammenarbeiten (vgl. Karawane, 2006: k.A.; Akpulu/Darwisch et al., 2007: 384).

Auch hier wurde zwar kein so schwerwiegender Kritikpunkt gefunden, dass Solidarität zwischen ungleichen Akteur_innen grundsätzlich infrage gestellt werden muss, jedoch wird deutlich, dass dieses Kernthema von Albert Scherr einfach ausgespart bleibt. Ob Solidarität zwischen ungleichen Akteur_innen rassismuskritisch konzipiert werden kann, wird also eher davon abhängen, ob Handlungsmöglichkeiten für den Umgang mit der Ungleichheit solidarischer Akteur_innen gefunden werden können.

5.1.4 Anwendung der Rassismuskritik von bell hooks

In dem Analysekriterium zu Ungleichheitskategorien und Differenzen von bell hooks findet sich neben zahlreichen rassismuskritischen Anmerkungen zu globalen Solidaritätsbeziehungen unter Frauen auch schon eine rassismuskritische Neukonzeptionierung von globaler Solidarität, die zur Erarbeitung eines rassismuskritischen Solidaritätskonzeptes in dieser Arbeit beitragen kann. Zunächst einmal soll jedoch die Rassismuskritik auf Albert Scherr's Vorstellung von Solidarität angewendet werden. Zuerst kann man mit bell hooks fragen, ob Solidarität als ein zu entwickelnder Begriff verstanden wird. Das kann man im Hinblick auf die Ausarbeitung von Albert Scherr wohl mit einem „Ja und Nein“ beantworten. Einerseits nennt er fünf feststehende Kriterien, die erfüllt sein müssen, damit er von emanzipatorischer Solidarität sprechen würde, weshalb keinesfalls von einem zu entwickelnden Solidaritätsbegriff gesprochen werden kann, sondern von einem feststehenden. Andererseits lässt Scherr zumindest in Teilen offen, im Hinblick auf welche Utopie die Solidarisierung stattfinden soll. Jedoch zielt bell hooks wohl eher auf das Verständnis von Solidarität selbst ab und somit kann die erste Frage verneint werden. Indem Scherr also einen festen Solidaritätsbegriff setzt, schließt er einen Austausch über die Bedingungen und Möglichkeiten von Solidarität aus und verallgemeinert somit seine *weiße*, männliche Sicht auf Solidarität. Es bleibt allerdings zu fragen, ob Scherr wirklich andere Konzeptionen von Solidarität ausschließt oder nur einen Vorschlag macht, damit dieser kritisiert und weiterentwickelt werden kann. Auch die Frage, ob der Solidaritätsbegriff von Scherr so angelegt ist, dass er eine kritikfähige, konstruktive Kommunikation ermöglicht, kann mit dieser Argumentation beantwortet werden. Scherr zeigt sich offen für Kritik und integriert dies in seine Solidaritätsvorstellung,

lässt jedoch unausgesprochen, ob das nur für die anzustrebenden Interessen gilt oder, ob er das ganze Projekt infrage stellen würde. Die Frage, ob der Solidaritätsbegriff auf einer Annahme gleicher Unterdrückung oder dem gemeinsamen Ziel beruht, gemeinsam Unterdrückung zu beenden, lässt sich mit Scherrs Verweis auf den solidarischen Zusammenschluss aller Menschen, die von Unterdrückung betroffen sind, beantworten (vgl. Scherr, 2013: 264). Er geht von verschiedenen Unterdrückungsverhältnissen aus, die bekämpft werden müssen (vgl. ebd.: 266), macht aber in seinen fünf Kriterien keine Aussagen über die Wechselwirkungen dieser verschiedenen Herrschaftsverhältnisse. Jedoch sieht er an einer anderen Stelle des Essays diese Wechselwirkungen als relevant für Solidaritätsbeziehungen an (vgl. ebd.: 266). Damit entgeht er dem Fehler der sogenannten zweiten Frauenbewegung, welche annahm, dass alle Frauen gleich vom Patriarchat unterdrückt seien und gegen eine gleiche Unterdrückung kämpften. Er muss sich jedoch vorwerfen lassen, dass er dieses wichtige Element nicht in seiner eigentlichen Konzeption von Solidarität in die fünf Kriterien integriert hat. Schließlich fragt bell hooks noch, ob ein Klima antirassistischer Einigkeit in der Solidaritätskonzeption denkbar ist. Zwar macht Scherr keine Aussagen darüber, aber ich kann bei dieser Analyse keine Elemente finden, die ein gegeneinander Auspielen von Privilegien und Unterdrückung zwischen People of Color begünstigen würde.

Auch bell hooks ermöglicht es also rassistuskritisch relevante Lücken in Scherr's Solidaritätskonzeption auszumachen. Zu nennen wären da eine fehlende Explikation der Offenheit für Kritik und Weiterentwicklung sowie fehlende Aussagen darüber, wie mit sich überschneidenden Unterdrückungsverhältnissen umzugehen ist. Auch hier muss die Kritik jedoch nicht zur Verwerfung der Möglichkeit von Solidarität selbst führen.

5.1.5 Anwendung der Rassismuskritik am Antirassismus von Claudia Machold

Claudia Machold stellt durch die diskurskritische Perspektive auf Rassismus und antirassistische Praxis einige Kriterien auf, die auf die Konzeption von Solidarität angewendet werden können. Danach sollten Solidaritätskonzepte danach befragt werden, inwiefern diese Annahmen über das Herrschaftsverhältnis machen, gegen das sich solidarisiert wird und dabei dieses Herrschaftsverhältnis diskursiv neu erzeugen (vgl. Kapitel 3.2.5). Auch sollte gefragt werden, inwiefern in dem Solidaritätsverständnis ein „Anderes“ zum Zwecke der Selbstkonstitution konstruiert wird und ob das Konzept unterschiedliche Lebensbedingungen und gesellschaftliche Positionen erkennen kann, ohne

sie identitär festzuschreiben (vgl. ebd.). Albert Scherr's Solidaritätsdefinition macht erst einmal keine Aussagen über diese Punkte, weil es kaum praxisnahe Ausformulierungen beinhaltet. Jedoch werden diese Fragen in der praktischen Umsetzung von Scherr's Solidaritätskonzept relevant. Es ist wohl kaum möglich, wenn eine Gruppe – wie Scherr es vorschlägt – sich gegen ein Herrschaftssystem solidarisiert, dieses nicht diskursiv wiederherzustellen. Von daher ist es eine Lücke in Scherr's Solidaritätsbegriff, dass er keine Angaben darüber macht, wie diese Reproduktion kontrollierter und reflektierter ablaufen oder sogar verhindert werden kann. Auch konstruiert diese solidarische Gruppe zwangsläufig ein „Anderes“. Dieses muss jedoch nicht notwendigerweise nach rassistischen Kriterien erzeugt werden, sondern kann sich auch auf die politischen Gegner_innen richten. Scherr macht somit auch keine Aussagen darüber, wie die Konstruktion von „Anderen“ zum Zwecke der Selbstkonstitution innerhalb der von Herrschaft negativ Betroffenen vermieden werden kann. Darüber hinaus macht Scherr keine Aussagen darüber, wie ein diskursiv hergestelltes Herrschaftssystem einerseits erkannt und bekämpft werden kann und andererseits nicht durch den Widerstand immer wieder neu hergestellt wird. In seinem Konzept trifft er keine Aussagen darüber, wie unterschiedliche Lebensbedingungen anerkannt werden können, ohne eindeutige und feststehende Identitäten festzuschreiben. Er sieht dies lediglich als Problem an (vgl. Scherr, 2013: 266). In der Solidaritätstypologie von Waterman hingegen wird es als Problem aufgefasst, wenn sich durch Solidarität eindeutige, binäre Identitäten bilden (vgl. Kapitel 2.2).

Das Solidaritätskonzept von Albert Scherr stößt also auch nach Claudia Machold an Grenzen. In der Neukonzeptionierung muss daher betrachtet werden, ob diese Grenzen überschritten werden können oder das Projekt einer rassismuskritischen Solidarität scheitern lassen.

5.1.6 Anwendung der Paternalismuskritik

Die Frage, ob das Solidaritätskonzept von Scherr dazu beiträgt, Herrschaftsverhältnisse, d.h. in diesem Fall Rassismus, aktiv abzubauen oder eher durch wohlmeinende Fürsorge zu dessen (Wieder-)Herstellung beiträgt, kann mit dem Konzept von Scherr nicht beantwortet werden. Das kann mit dem Grund erklärt werden, dass Scherr keine Aussagen über die Art der solidarischen Handlungen in einem Kontext von Ungleichheit macht. Dadurch immunisiert er sich gegen dahingehende Kritik. Nun soll diese Auslassung bei Albert Scherr nicht dazu führen, dass dieser wichtige Kritikpunkt unbeachtet bleibt, sondern dieser soll in der Erarbeitung der Handlungsoptionen weiter diskutiert werden.

Durch die rassismuskritische Befragung des Solidaritätskonzeptes von Albert Scherr konnten einige rassismuskritische Elemente in dieser Konzeption gefunden werden. Dadurch kann die eingangs gestellte dritte These zurückgewiesen werden. Eine Rassismuskritik am Solidaritätskonzept ist durchaus sinnvoll und ergiebig. Zudem hat die rassismuskritische Analyse des Konzeptes von Albert Scherr bisher keinen Anlass gegeben, die Möglichkeit eines rassismuskritischen Solidaritätskonzeptes auszuschließen.

Auffällig waren zahlreiche Lücken im Solidaritätskonzept von Scherr, wo genauere Aussagen über die Umsetzbarkeit oder Details des Solidaritätsbegriffes fehlen. Diese Stellen waren häufig jene, die für die rassismuskritische Analyse relevant gewesen wären. Sie öffnen jedoch Räume, in denen die herausgearbeiteten rassismuskritischen Elemente eines Solidaritätskonzeptes ergänzt werden können. Im Folgenden letzten Kapitel soll daher diskutiert werden, welche Ergänzungen und Veränderungen beim Konzept von Albert Scherr nötig wären, um einen praktischen, rassismuskritischen Solidaritätsbegriff zu erhalten. Dabei sollen sowohl das praktische Beispiel der *Karawane* als auch die andere Solidaritätskonzeption von Peter Waterman sowie die rassismuskritischen Analyse Kriterien behilflich sein.

5.2 Rassismuskritische Neukonzeptionierung von Solidarität

Aus der rassismuskritischen Analyse konnten einige Punkte herausgefiltert werden, die entweder in der Konzeption von Scherr fehlen bzw. unzureichend ausgebildet oder einer Rassismuskritik nicht standhalten können. Zu diesen Punkten sollen im Folgenden Veränderungsvorschläge gemacht und praxisorientiert anhand des Praxisbeispiels diskutiert werden.

Eine der größten Lücken, die mehrmals auftaucht, sind die fehlenden Aussagen über das Verhältnis der solidarischen Akteur_innen in Bezug auf Ungleichheit und Verstrickung in das zu bekämpfende Herrschaftssystem. Indem Scherr in seinen fünf Kriterien nicht genau spezifiziert, ob eine Solidarisierung zwischen Menschen, die von unterschiedlichen Herrschaftssystemen oder von demselben Herrschaftssystem unterschiedlich betroffen sind, stattfinden kann oder nicht, umgeht er die Kernfrage rassismuskritischer Solidarität. Es gibt unterschiedliche Stimmen dazu, ob eine Solidarisierung zwischen ungleichen Akteur_innen möglich ist oder nicht. Während in dieser Arbeit ausschließ-

lich Stimmen zu Wort gekommen sind, die diese grundsätzlich für möglich halten, steht beispielsweise Gayatri Chakravorty Spivak dem kritisch gegenüber (vgl. Morton, 2010: 58). Bisher hat sich durch die Rassismuskritik jedoch kein Grund ergeben, eine solidarische Zusammenarbeit ungleicher Akteur_innen kategorisch auszuschließen. Aus rassistischer Perspektive ist es wichtig, anzuerkennen, dass solidarische Akteur_innen zwar gegen Unterdrückung und Herrschaft kämpfen, aber zugleich in diese verstrickt sind (vgl. Kapitel 3.2.1; 3.2.3). Das würde dem Konzept von Scherr nicht widersprechen, sondern dieses ergänzen. In der Praxis kann dieses Prinzip mit einer Reflexion der eigenen Verortung innerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse und einer offenen Kommunikation darüber umgesetzt werden, wie es auch die *Karawane* in ihrem Positionspapier vorschlägt (vgl. Kapitel 4.2). Ein rassistuskritisches Solidaritätskonzept müsste also die ständige Selbstreflexion der Akteur_innen und der Solidaritätsbeziehungen dieser als zentrales Merkmal mit aufnehmen. Dies würde auch der Forderung von bell hooks, nach einem zu entwickelnden Solidaritätsbegriff gerecht werden. Diese sollte jedoch nicht dahingehend ausgelegt werden, dass kein Solidaritätsbegriff mehr erarbeitet wird, weil er nicht festgeschrieben werden darf, was eine Kritik unmöglich machen würde, sondern die Solidaritätsbegriffe, die erarbeitet werden, müssen für Kritik und Verwerfung offen gehalten werden. Die Selbstreflexion der Akteur_innen muss auch ein Nachdenken über ihre Verortung in einem postkolonialen System beinhalten, wie es in dem Praxisbeispiel der *Karawane* fester Bestandteil des Selbstverständnisses ist, indem diese ihre Politik systematisch in den Kontext von Kolonialismus stellt (vgl. ebd.). Zudem müsste prozessual definiert werden, was ein rassistisches Herrschaftssystem ist, wer von der Unterdrückung, inwiefern negativ betroffen bzw. wer privilegiert ist. Dies kann beispielsweise durch die Rassismusdefinition von Mecheril und Melter, die auch den Analysekriterien zugrunde liegt, geschehen. Damit bietet sich die Möglichkeit, zwischen situativem und historisch gewachsenem Rassismus zu unterscheiden. Jedoch sollte nicht nur eine postkoloniale Verortung stattfinden, sondern der Begriff der Solidarität muss von seiner rassistischen Vergangenheit symbolisch abgegrenzt und der exklusive sowie ideologische Charakter bearbeitet werden. Einen Schritt dazu macht Albert Scherr in seinem Solidaritätskonzept, wie oben bereits beschrieben (vgl. Kapitel 5.1.2). Zwar findet Scherr dabei Ansätze, wie Universalismus gedacht und erarbeitet werden kann, beachtet jedoch die Exklusionsmechanismen des Solidaritätsbegriffes insgesamt zu wenig. Daher wird an dieser Stelle ergänzt, dass Exklusion ein notwendiges Merkmal von Solidarität ist, solange es Herrschaftssysteme gibt, *gegen* die sich solidari-

siert wird. Der große Unterschied zwischen dieser Form der Exklusion, zu der Exklusion der Aufklärung, ist dabei der, dass ein politisches Zugehörigkeitskriterium von Solidarität nicht essentialistisch ist, sondern sich auf gemeinsame politische Interessen ausrichtet, die an einer „guten“ Gesellschaftsordnung ausgerichtet sind. Dabei ist es besonders wichtig, dass zwar verhandelbar bleibt, wie die Utopie der „guten“ Gesellschaftsordnung aussieht, diese aber die legitimen Interessen aller berücksichtigen muss. Insofern wird niemand per definitionem von der Solidarität ausgeschlossen, sondern kann frei wählen, sich dieser anzuschließen. Scherr muss sich demnach davon verabschieden Menschen zu solidarischen Subjekten zu ernennen, weil sie von (rassistischen) Herrschaftssystemen negativ betroffen sind, sondern muss danach fragen, ob diese Menschen ein Interesse an der Abschaffung dieser (rassistischen) Herrschaft haben oder vielleicht nur für mehr Privilegien innerhalb dieser kämpfen. So kann ein essentialisierendes und allein auf Identität gestütztes Zugehörigkeitskriterium vermieden werden. Das würde auch der Kritik von Peter Waterman gerecht, der vor eindeutigen Täter-Opfer-Identitäten warnt (vgl. Kapitel 2.2). Zugleich müssen Identitäten, die sich aus gemeinsamen Diskriminierungserfahrungen ergeben haben, als Schutzraum und Widerstandsstrategie anerkannt werden, um Differenzen zu erhalten und Ungleichheit nicht zu vertuschen. Die *Karawane* setzt dies um, indem sie zwar davon ausgeht, dass Herrschaftsverhältnisse identitätsstiftend wirken können und dass dies anerkannt wird, dass das Zugehörigkeitskriterium jedoch die gemeinsamen politischen Interessen sind (vgl. Kapitel 4.2). Allerdings darf das Interesse am Abbau von (rassistischer) Herrschaft nicht mit dem tatsächlichen Abbau dieser verwechselt werden. Die Verstrickung in dieses Herrschaftsverhältnis muss gesehen und ungewollte Reproduktion des Herrschaftssystems mitgedacht werden (vgl. dazu z.B. Machold, 2009: 379; Mecheril/Melter, 2010: 172).

Schwierig wird ein praktisches Solidaritätsverständnis, das (rassistische) Ungleichheit unter den Akteur_innen mitdenkt, wenn ein „Sprechen-Für“ die Diskriminierten und von Rassismus negativ Betroffenen verhindert werden soll. Die *Karawane* entzieht sich dieser Schwierigkeit, indem sie einfordert, Solidarität als gemeinsamen Kampf und nicht als Kampf für jemanden anzusehen, erläutert jedoch nur knapp, worin in der Praxis der Unterschied besteht (vgl. Karawane, 2006: k.A.). Für sie scheint der Unterschied darin zu bestehen die Diskriminierten und Unterdrückten nicht als passive Opfer zu sehen, sondern als gleichwertige Partner_innen im gemeinsamen Kampf. Die Umsetzung erfolgt also eher auf symbolischer Ebene. Zudem gestehen sie ein auch für „Andere“ zu

sprechen, die nicht für sich selbst sprechen können oder wollen und versuchen gleichzeitig, diese zu ermutigen, ihre eigenen politischen Interessen zu vertreten, was aufgrund großer Widerstände des Herrschaftssystems schwierig ist (vgl. Karawane, 2006: k.A.; Akpulu/Darwisch et. al., 2007: 385). Sie warnen zudem privilegierte Mitstreiter_innen davor, leichtfertig und unreflektiert über die Bedürfnisse und Interessen von diskriminierten Menschen zu sprechen oder gar in deren Namen zu handeln. Sie legen stattdessen viel Wert auf die Ermöglichung von Selbstorganisation (vgl. Karawane, 2006: k.A.; Akpulu/Darwisch et. al. 2007: 384). Indem die Akteur_innen für sich sprechen und angeben, ihre eigenen Interessen zu vertreten, die sie mit der solidarischen Gruppe teilen, kann ein aktives „Sprechen-Für“ verhindert werden. Es kann jedoch weiterhin passieren, – und das ist aufgrund der ungleich verteilten Definitionsmacht nicht unwahrscheinlich – dass privilegierte Außenstehende die Verteidigung der gemeinsamen Interessen als ein Eintreten für die Interessen anderer deuten und diese als authentische Interessen der Unterdrückten ansehen. Um dem vorzubeugen, muss ein rassismuskritisches Solidaritätsverständnis dazu ermahnen, dass Sprecher_innenpositionen markiert werden, vor allem dann, wenn sie selbstverständlich erscheinen. Außerdem muss von der Vorstellung Abstand genommen werden, aus privilegierter Perspektive ein authentisches Bild von den Bedürfnissen der Diskriminierten und zum Schweigen-Gebrachten zeichnen zu können.

Ein weiteres Problem der Solidarität zwischen ungleichen Gruppen ist die Frage, wie Ungleichheit nicht nur wahrgenommen, sondern auch aktiv abgebaut werden kann. Diese Frage wird durch die in 3.2.5 erläuterte Paternalismuskritik gestellt, wobei sich gezeigt hat, dass Albert Scherrs Solidaritätskonzept keine Erläuterung dazu gibt, wie solidarische Leistungen von Privilegierten zu Nicht-Privilegierten erbracht werden können, ohne dadurch die Ungleichheit zu festigen. Waterman warnt vor einem ungleichen Austausch auf Dauer (vgl. Kapitel 2.2) und schlägt stattdessen die Einrichtung eines komplementären oder reziproken Tausches vor, führt dies aber nicht näher aus (vgl. Waterman, 2001: 237). Für dieses Problem hat sich tatsächlich keine einfache Lösung durch diese Analyse und Bearbeitung von Solidaritätskonzepten und Rassismuskritik ergeben. Denkbar sind Ansätze, die versuchen, die Ungleichheit zwischen den Partner_innen nicht situativ auszugleichen (wie etwa durch materielle Zuwendung oder wohlmeinende Handlungen), sondern zu bekämpfen, d.h. daran zu arbeiten Privilegien abzubauen, anstatt sie zu nutzen, um Diskriminierten einmaligen Vorteil zu gewähren. Denn durch ausgleichende Handlungen ändert sich nichts an der Tatsache, dass die eine Person auf

das Wohlwollen der Anderen angewiesen ist und damit an der ungleichen Verteilung der Privilegien. Demgegenüber stehen andere Positionen, nach denen es angemessen ist Privilegien zu nutzen, um den diskriminierten „Anderen“, Freiräume zur Emanzipation zu verschaffen, um diese in ihrem Kampf zu stärken oder um akutes Leid zu verhindern. Beide Positionen haben moralische und strategisch-politische Vor- und Nachteile, während das Bekämpfen von Privilegien zu zynischen Situationen der Verweigerung von Hilfsleistungen führen kann, können bloße Hilfsleistungen rassistische Herrschaft reproduzieren und kaum längerfristige Veränderungen bewirken. Dabei muss aus spezifischer rassismuskritischer Sicht beachtet werden, in welchem diskursiven Kontext materielle oder symbolische Leistungen von *weißen* an von Rassismus negativ Betroffene stehen. Sie halten das stereotype Bild der handlungsfähigen *weißen*, die helfen, und den handlungsempfangenden Schwarzen aufrecht und bekommen so eine paternalistische Wendung. Für die rassismuskritische Solidaritätskonzeption schlage ich daher eine Bearbeitung der ungleichen Beziehungen vor, die um diese Widersprüche weiß und situationsabhängig und unter Mitwirkung aller Betroffenen eine Strategie wählt, bei der Ungleichheiten berücksichtigt werden, jedoch Passivität nicht diskursiv erzeugt wird. Dies vermeidet zumindest eine fürsorgliche Handlung gegen den Willen der Fürsorge-Empfänger_innen. An dieser Stelle kann auch noch ein Hinweis aus dem Solidaritätsverständnis von Peter Waterman aufgenommen werden, der von solidarischen Handlungen spricht, die aus einer anerkannten historischen Schuld resultieren. Dadurch werden solidarische Handlungen nicht paternalistisch als Handlung *für* jemanden betrachtet, sondern als Ausgleich von verschuldeter Ungleichheit (vgl. ebd.: 237). Dieses Konzept ist besonders aus postkolonialer Perspektive interessant, weil sich hier auf koloniale Ungerechtigkeiten und Gräueltaten bezogen wird. Auch die *Karawane* benutzt dieses Konzept, indem sie beispielsweise mit ihrem Slogan: „Wir sind hier, weil ihr unsere Länder zerstört“ (Karawane, 2006: k.A.), auf historische und aktuelle Verantwortlichkeiten hinweist (vgl. ebd.). Diese Perspektive beinhaltet jedoch die Gefahr, die Verantwortlichkeit und damit gewissermaßen auch die Handlungsfähigkeit, nur bei der opponierten Gruppe zu sehen und somit zu einer Opferkonstruktion beizutragen.

Ebenfalls nicht aufzulösen scheint die diskursorientierte Rassismuskritik von Claudia Machold, zumal ihre Stärke gerade darin besteht sich einzugestehen, dass einige Widersprüche derzeit nur bearbeitet und nicht aufgelöst werden können. Ein Solidaritätskonzept, das sich gegen Herrschaftsverhältnisse richtet, reproduziert diese zwangsläufig diskursiv. Dennoch muss gefragt werden, ob die Alternative – ein Solidaritätskonzept,

das Herrschaft nicht kennt oder ignoriert – diese nicht genauso reproduziert, indem es die herrschaftlich geprägte Realität nicht wahrnimmt und sie somit auch nicht ändern kann. Claudia Machold schlägt daher vor, einen möglichst genauen Begriff von Rassismus zu entwickeln, der durch Kritik immer wieder präzisiert oder revidiert wird, um der sich ändernden Realität und den historischen und kontextabhängigen Bedingungen gerecht zu werden (vgl. Machold, 2009: 382). Dieser Vorschlag kann in die Solidaritätskonzeption mit aufgenommen werden, als Aufforderung dazu, sich ein möglichst genaues Bild von den zu dekonstruierenden Diskursen oder Herrschaftssystemen zu machen. Dabei muss den Solidaritätsakteur_innen klar sein, dass sie durch diese Wissensproduktion das zu bekämpfende Diskurssystem zu gleich reproduzieren, indem sie es nicht voll erfassen und es durch Bezugnahme wiederherstellen (vgl. ebd.). Es handelt sich hier also um eine prozessual verstandene Bekämpfung von rassistischen Diskursen, die in Anlehnung an Foucault nicht in der Abschaffung von Herrschaft mündet, sondern in der Bekämpfung verharrt (vgl. ebd.: 394). Ein Punkt, der sich auf die utopische Ausrichtung von Albert Scherrs Solidaritätskonzept anwenden lässt. Danach ist es zwar das Ziel des Kampfes für die Berücksichtigung der legitimen Interessen aller zu kämpfen, jedoch bleibt das Ziel verhandelbar sowie das Bewusstsein vorhanden, dass wer behauptet es erreicht zu haben den Versuch unternimmt Herrschaft zu legitimieren (vgl. Scherr, 2013: 265). So ergibt sich ein ständiger Versuch der Annäherung an ein Ziel, das nicht erreicht werden kann und soll. In die Praxis übersetzt könnte das bedeuten, dass die gemeinsame Solidarisierung nicht auf die sofortige Abschaffung von Rassismus ausgerichtet ist, sondern beständige Rassismuskritik betreibt, die sich bewusst ist, dass eine einmalige und sofortige Distanzierung diesen nur reproduziert, anstatt ihn abzubauen. Generell sind die diskurstheoretischen Anmerkungen von Claudia Machold jedoch sehr abstrakt und es ist umstritten, inwiefern die Wirklichkeit rein diskursiv hergestellt wird oder ob es auch materielle Faktoren gibt, die außerhalb von Diskursen wirkmächtig sind oder ob sich Diskurse materialisieren. Für die praktische Umsetzung sind sie daher eher für das eigene Selbstverständnis und die Wahrnehmung der eigenen Handlungen relevant. Möglich wäre auch Sprache so einzusetzen, dass sie dekonstruktive Elemente beinhaltet, wie zum Beispiel Konstruktionen des „Anderen“ immer als solche anzusprechen, und dadurch ihre Kontingenz ins Gedächtnis zu rufen.

Nachdem also in diesem Kapitel die Solidaritätskonzeption von Albert Scherr ergänzt wurde, bleibt eine Neukonzeptionierung, die sich in folgenden Punkten von Albert

Scherr's Solidaritätsbegriff abhebt. Zum einen gehört dazu die Wahrnehmung der Verstrickung der Solidaritätsakteur_innen in die zu bekämpfenden Herrschaftsverhältnisse und eine offene Kommunikation und Reflexion über die Widersprüche, die sich daraus ergeben. Weiter muss ein Solidaritätskonzept Distanz zu veralteten Bedeutungsgehalten des Solidaritätsbegriffes aufbauen und sich von rassistischen oder sexistischen Bedeutungen explizit abgrenzen. Aufgrund der historischen Vorbelastung des Begriffes ist es besonders wichtig, dass falsche Universalismen entdeckt und bearbeitet werden und dass ein bewusster Umgang mit Exklusionskriterien praktiziert wird. Dazu sollten diese Exklusionskriterien sich nach politischen Orientierungen oder gemeinsamen Interessen richten und nicht nach essentialistisch aufgefassten Identitäten. Wobei Identitäten, die durch die gemeinsamen Diskriminierungserfahrungen herausgebildet werden nicht unsichtbar gemacht werden dürfen. Aufgrund dieser unterschiedlichen Diskriminierungs- und Privilegierungserfahrungen ist es wichtig die eigene Sprecher_innenposition stets zu markieren, um ein „Sprechen-Für“ zu verhindern. Eine paternalistische Auffassung von Solidarität soll durch die Annahme eines gemeinsamen Kampfes und einer offenen Kommunikation (die Hierarchien innerhalb der Gruppe reflektiert) über die zu wählende Strategie vermieden werden. Auch die Akzeptanz historischer Schuld lässt solidarische Leistungen in einem anderen Licht erscheinen. Schließlich soll nach Claudia Machold das zu bekämpfende Herrschaftssystem Rassismus möglichst gut historisiert und kontextabhängig verstanden werden, um es zu bekämpfen. Zuletzt soll ein Bewusstsein über die Unmöglichkeit der spontanen Abschaffung des rassistischen Herrschaftssystems durch reinen Willen im Hinterkopf behalten werden, weshalb die Neukonzeptionierung von Solidarität sprachlich als rassismuskritisch (also: den Rassismus bekämpfend) und nicht als antirassistisch (also: den Rassismus überwunden habend) markiert wird.

6. Fazit

In dieser Abschlussarbeit bin ich der Frage nachgegangen, wie mithilfe einer rassismuskritischen Analyse am Praxisbeispiel der politischen Gruppe ‚Karawane – für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen‘ ein rassismuskritischer, praktischer Begriff von Solidarität denkbar ist. Schon die Fragestellung zeigt dabei, dass viele Faktoren für die Bearbeitung der Fragestellung herangezogen werden. Zunächst einmal wurde der Solidaritätsbegriff historisch und kontextabhängig eingeordnet, um zu zeigen, in welchen Zusammenhängen der Begriff benutzt wurde und wird. In dem Zusammenhang konnte der Begriff für diese Arbeit auf den Begriff der internationalen oder globalen Solidarität mit Schwerpunkt antirassistische Bewegungen eingegrenzt werden. Zudem wurde ein Solidaritätskontext zugrunde gelegt, in dem Solidarität zumindest teilweise verstetigt und durch symbolischen, wie materiellen Austausch zwischen den Solidaritätsakteur_innen gekennzeichnet ist. Darüber hinaus wurden zwei herrschaftskritische, politische und trans- oder international gedachte Solidaritätskonzepte dargestellt, um so theoretische Solidaritätsverständnisse für die Analyse zu gewinnen. Danach wurde eine Arbeitsdefinition von Rassismus und Rassismuskritik dargelegt, die durch die Ausführung rassismuskritischer Analyse Kriterien für die rassismuskritische Analyse operationalisierbar gemacht wurde. In einem weiteren Kapitel wurde die ‚Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen‘ als Beispiel eingeführt und ihr praktisch orientiertes Solidaritätsverständnis erläutert. Dasjenige theoretische Solidaritätskonzept, das das Beispiel der *Karawane* am besten erfassen konnte und dabei eine konsequente Herrschaftskritik verfolgte, wurde für die rassismuskritische Analyse und konstruktive Bearbeitung fokussiert. Die Ungleichheit der solidarischen Akteur_innen in Bezug auf Rassismus spielte bei dieser Auswahl zudem eine wichtige Rolle. Ausgewählt wurde letztendlich das Solidaritätskonzept von Albert Scherr. Danach wurden Ergänzungen und Änderungen am Solidaritätskonzept von Albert Scherr vorgenommen. Dies geschah einerseits durch praktische Ansätze der *Karawane*, durch die Anwendung der rassismuskritischen Analysefragen und durch die Ergänzung des Konzeptes mit Elementen der Solidaritätstypologie von Peter Waterman.

Die Fragestellung, wie ein praktischer, rassismuskritischer Solidaritätsbegriff am Beispiel der *Karawane* denkbar ist, kann also durch die Neukonzeptionierung in Kapitel 5.2 wie folgt beantwortet werden: Ein rassismuskritischer, praktischer Begriff von Solidarität kann in Anlehnung an das Konzept von Albert Scherr gedacht werden, wenn die-

ses um das Bewusstsein der Verstricktheit der solidarischen Akteur_innen in die zu bekämpfenden Herrschaftsverhältnisse, das Bewusstsein um die historische Vorbelastung des Solidaritätsbegriffes und die rassismussensible Bearbeitung von Exklusionsmechanismen ergänzt wird. Zudem müssen die Lücken im Konzept von Scherr, die das Verhältnis zwischen ungleichen Solidaritätsakteur_innen offen lassen, paternalismuskritisch durch eine ständige Positionierung der Akteur_innen und eine Wahrnehmung des Solidaritätsverhältnisses als auf gemeinsamen Interessen beruhend, gefüllt werden. Dadurch kann auch ein „Sprechen-Für-Andere“ verhindert werden. Auch die Problematik unfreiwilliger Reproduktion des Herrschaftssystems Rassismus durch ein vages Rassismusverständnis oder die Wiederherstellung rassistischer Diskurse durch deren Kritik muss in diesem Solidaritätsverständnis enthalten sein und sprachlich bearbeitet werden.

Während des Arbeitsprozesses hat sich gezeigt, dass die eingangs gestellte dritte These, dass eine Rassismuskritik an Solidaritätskonzepten nicht sinnvoll sei, verworfen werden musste. Es wurden viele rassistische Elemente in der Solidaritätskonzeption von Scherr und auch in anderen Solidaritätskonzepten gefunden. Was die (vorläufige) Bestätigung der anderen beiden Thesen angeht, kann festgehalten werden, dass keine überzeugenden Argumente für eine vollständige Verwerfung eines rassismuskritischen Solidaritätskonzeptes gefunden wurden. Jedoch sind auch einige Widersprüche zurückgeblieben, die die Möglichkeit einer rassismuskritischen Solidaritätskonzeption zumindest erschweren. Zu nennen wäre da die Unmöglichkeit Rassismus nicht zu reproduzieren oder der Konflikt zwischen Paternalismus und Gleichgültigkeit. Ich habe mich aufgrund dieser uneindeutigen Ergebnisse dazu entschieden, an der These der Möglichkeit einer Rassismus-abbauenden Solidaritätskonzeption festzuhalten und zugleich deren Grenzen und innere Widersprüche als Herausforderung für die praktische Solidaritätsarbeit und wissenschaftliche Untersuchungen anzuerkennen. Die vorgeschlagene Neukonzeption von Solidarität behauptet daher nicht, Rassismus überwunden zu haben, sondern ihn kritisch zu bearbeiten.

Bei der Bearbeitung der Fragestellung traten einige methodische Schwierigkeiten und Anschlussstellen für weitere Forschung auf. Zum Beispiel bezieht sich die rassismuskritische Analyse auf die Bekämpfung eines bestimmten Herrschaftssystems, nämlich Rassismus, während sich der Solidaritätsbegriff von Scherr auf alle Herrschaftsverhältnisse bezieht. Es müsste also untersucht werden, ob die vorgeschlagene Solidaritätskonzeption auch für den Kampf gegen andere Herrschaftsverhältnisse wie zum Beispiel Kapitalismus oder Sexismus sinnvoll ist. Das Einnehmen einer intersektionalen Perspektive

hätte die Neukonzeption von Solidarität sicherlich komplexer und treffender gemacht, musste jedoch ausbleiben, um die Fragestellung in diesem engen Rahmen bearbeitbar zu machen. Auch muss der Kontext bedacht werden, in dem diese Solidaritätskonzeption entwickelt wurde. Sie ist nämlich auf einen regelmäßigen Austausch und auf enge persönliche bzw. medial vermittelte Kommunikation zwischen den solidarischen Akteur_innen ausgerichtet. Somit erfasst diese Solidaritätskonzeption rein einseitige, symbolische, einmalige Akte der Solidarität nicht und ist stark eingeschränkt auf den Kontext des Praxisbeispiels.

Methodisch zu reflektieren ist zudem, dass durch die Auswahl der Analysekriterien eine Reduktion der Kritik stattgefunden hat und nicht auszuschließen ist, dass andere Kriterien, andere Ergebnisse zur Folge gehabt hätten. Jedoch wurde bei der Auswahl auf Repräsentativität geachtet und diejenigen Kriterien unberücksichtigt gelassen, die nicht nah genug an der Fragestellung waren oder zu Doppelungen geführt hätten.

Ein wichtiges Ergebnis der Analyse ist daher, dass die vorgeschlagene Neukonzeption des Solidaritätsverständnisses als Vorschlag angesehen werden muss, der durch weitere kritische Betrachtung und Untersuchungen hinterfragt, verbessert, oder sogar verworfen werden muss. Die tatsächlichen Handlungsoptionen nehmen in dieser Arbeit beispielsweise nur einen geringen Anteil ein, gehen aber aus der rassismuskritischen Analyse hervor. Auch müssen Lücken, die aus der normativen Ausrichtung auf den Abbau von Herrschaft und vor allem aus meiner Privilegierung im bearbeiteten Herrschaftsverhältnis resultieren, als mögliche Einschränkung für die Aussagekraft der Ergebnisse berücksichtigt werden. Zudem kann Voreingenommenheit nie ganz ausgeschlossen werden, besonders in diesem Fall, wo das normative Festhalten an Solidarität im eigenen Interesse liegt, wie eingangs bereits beschrieben. Tatsächlich wurde die Möglichkeit Solidarität als ganzes Konzept zu verwerfen nicht wahrgenommen, jedoch immer wieder geprüft.

Trotz dieser Einschränkungen konnten einige Ergebnisse – wie oben geschildert – aus der Analyse gewonnen und diskutiert werden und so eine praxisorientierte Neukonzeptionierung des Solidaritätskonzeptes von Albert Scherr vorgenommen werden.

Literaturverzeichnis

- Aithal, Vathsala (2004): Von den Subalternen lernen? Frauen in Indien im Kampf um Wasser und soziale Transformation. Königsstein: Ulrike Helmer Verlag
- Akpulu, Uche/Darwisch, Ahmad/Eberl, Hans-Georg et. al. (2007): Der Kampf der Karawane für die Rechte der Flüchtlinge, Migrantinnen und Migranten. In: re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland. 1. Aufl, Münster: Unrast Verlag, S. 373-387
- Arndt, Susan (2011a): »Rasse«. In: Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast, S. 660-664
- Arndt, Susan (2011b): Rassismus. In: Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast, S. 37-43
- Bayertz, Kurt (1998): Begriff und Problem der Solidarität. In: Bayertz, Kurt (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 11-53
- Berliner Entwicklungspolitischer Ratschlag e.V. (2012a): People of Color. Schwarz/Schwarzsein. Weiß/Weißsein. In: Berliner Entwicklungspolitischer Ratschlag e.V. (Hg.): Wer ändern einen Brunnen gräbt ... Rassismuskritik//Empowerment//Globaler Kontext. Berlin, S. 17
- Berliner Entwicklungspolitischer Ratschlag e.V. (2012b): Warum Weiße nicht Opfer von Rassismus sein können. In: Berliner Entwicklungspolitischer Ratschlag e.V. (Hg.): Wer ändern einen Brunnen gräbt ... Rassismuskritik//Empowerment//Globaler Kontext. Berlin, S. 22
- Brinkmann, Ulrich (2000): Paternalismus. In: Holtmann, Everhard (Hg.): Politik-Lexikon. 3. völlig. überarb. u. erw. Auflg., München/Wien: Oldenbourg Verlag

- Brunkhorst, Hauke (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Busche, Mart/Maikowski, Laura/Pohlkamp, Ines/Wesemüller, Ellen (2010): Feministische Mädchenarbeit weiterdenken. Eine Einleitung. In: Busche, Mart/Maikowski, Laura/Pohlkamp, Ines/Wesemüller, Ellen (Hg.): Feministische Mädchenarbeit weiterdenken. Zur Aktualität einer bildungspolitischen Praxis. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 7-20
- Can, Halil (2011): Empowerment – Selbstbemächtigung in People of Color – Räumen. In: Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast, S. 587-590
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: Transcript Verlag
- Dallinger, Ursula (2009): Die Solidarität der modernen Gesellschaft. Der Diskurs um rationale oder normative Ordnung in Sozialtheorie und Soziologie des Wohlfahrtsstaates. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Durkheim, Emile (1977/1893): Über die Teilung der Sozialen Arbeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Fateh-Moghadam, Bijan/Sellmaier, Stephan/Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.) (2010): Grenzen des Paternalismus. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH
- Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? Berlin: Merve Verlag
- Groser, Manfred (2002): Solidarität. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hg.): Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe. Band 2: N-Z, München: Verlag C. H. Beck, S. 846-849

- Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hrsg. u. übers. von Ulrich Mehlert et. al., Hamburg: Argument Verlag
- Hall, Stuart (2000): Rassismus als ideologischer Diskurs. Vortrag von 17.05.1989 in Hamburg. In: Rätzsch, Nora (Hg.): Theorien über Rassismus. Hamburg: Argument Verlag, S. 7-16
- Hanke, Peter (2000): Macht und Herrschaft. In: Holtmann, Everhard (Hg.): Politik-Lexikon. 3. völlig. überarb. u. erw. Aufl., München/Wien: Oldenbourg Verlag, S. 364-367
- Hillmann, Karl-Heinz (2007): Wörterbuch der Soziologie. 5. vollst. überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, S. 669
- Hondrich, Karl O./Koch-Arzberger, Claudia (1992): Solidarität in der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- hooks, bell (1990): Schwesterlichkeit: Politische Solidarität unter Frauen. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Rassismus. Antisemitismus. Fremdenhaß. Geteilter Feminismus. 1. Aufl. 13. Jg., Heft 27, S. 77-92
- Karakayali, Serhat (2013): Kosmopolitische Solidarität. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 63. Jg. Heft 13-14/2013, S. 21-26
- Köbler, Reinhart/Melber, Henning (2009): „Hoch die ...“. Zur Geschichte, Aktualität und Problematik internationaler Solidarität. In: Gerlach, Olaf/Hahn, Marco/Kalmering, Stefan et. al. (Hg.): Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika. Berlin: Karl Dietz Verlag, S. 19-32
- Machold, Claudia (2009): (Anti-)Rassismus kritisch (ge-)lesen. Verstrickung und Reproduktion als Herausforderung für die pädagogische Praxis. Eine diskurstheoretische Perspektive. In: Scharathow, Wiebke/Leiprecht, Rudolf (Hg.): Rassismuskritik. Band 2: Rassismuskritische Bildungsarbeit. Schwalbach: Wochenschauverlag, S. 379-396

- Mecheril, Paul/Melter, Claus (2010): Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem Rassismus. In: Mecheril, Paul/Castro Varela, María do Mar/Dirim, İnci et. al.: Bachelor | Master. Migrationspädagogik. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, S. 150-178
- Merz, Sibille (2011): „Dritte Welt“. In: Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast, S. 683
- Metz, Karl H. (1998): Solidarität und Geschichte. Institutionen und sozialer Begriff der Solidarität in Westeuropa im 19. Jahrhundert. In: Bayertz, Kurt (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 172-194
- Mohanty, Chandra T. (1991): Cartographies of Struggle. Third World Women and the Politics of Feminism. In: Mohanty, Chandra T./Russo, Ann/Torres, Lourdes (Hg.): Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington: Indiana University Press, S. 1-47
- Morton, Stephen (2010): Gayatri Chakravorty Spivak. 5. Aufl. Abingdon: Routledge
- Olejniczak, Claudia (1999): Die Dritte-Welt-Bewegung in Deutschland. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag
- Olejniczak, Claudia (2008): „Hoch die internationale ... Entwicklungslinien der bundes-deutschen Dritte-Welt-Bewegung bis Mitte der 1990er Jahre. In: INKOTA-Netzwerk/Stiftung Nord-Süd-Brücken (Hg.): INKOTA-Dossier 3. Solidarität – Auslaufmodell oder Zukunftshoffnung? INKOTA-Brief Jg. 2008, Heft 146
- Scherr, Albert (2013): Solidarität im postmodernen Kapitalismus. In: Billmann, Lucie/Held, Josef (Hg.): Solidarität in der Krise. Gesellschaftliche, soziale und individuelle Voraussetzungen solidarischer Praxis. Wiesbaden: Springer VS, S. 263-270

- Schieder, Siegfried (2009): Zur Theorie der Solidarität und internationalen Gemeinschaft. In: Harnisch, Sebastian/Maull, Hanns W./Schieder, Siegfried (Hg.): Solidarität und internationale Gemeinschaftsbildung. Beiträge zur Soziologie der internationalen Beziehungen. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 11-62
- Sow, Noah (2011): Farbig/e. In: Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast, S. 684-686
- Verfassung der Französischen Republik (1793): Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. In: Franz, Günther (Hg.) (1964): Staatsverfassungen. München: R. Oldenbourg, S. 327-296
- Waterman, Peter (2001): Globalization, Social Movements and the New Internationalisms. 2. Aufl. London: Continuum
- Wichterich, Christa (2009): Gemeinsam und verschieden: fragend schreiten wir voran. Internationale Frauensolidarität im Kontext von Global Governance. In: Gerlach, Olaf/Hahn, Marco/Kalmring, Stefan et. al. (Hg.): Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika. Berlin: Karl Dietz Verlag, S. 45-59
- Ziai, Aram (2009): Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit. In: Berliner Entwicklungspolitische Ratschlag e.V. (Hg.): Von Trommlern und Helfern. Beiträge zu einer nicht-rassistischen entwicklungspolitischen Bildungs- und Projektarbeit. 3. Aufl. Berlin: BER, S. 12-19

Onlinere Ressourcen

Giesinger, Johannes (2006): Paternalismus und Erziehung. Zur Rechtfertigung pädagogischer Eingriffe. In: Zeitschrift für Pädagogik, Jg. 2006, Heft 52, S. 265-284 In: http://www.pedocs.de/volltexte/2011/1490/pdf/Giesinger_Paternalismus_und_Erziehung_D_A.pdf (eingesehen: 19. Juni 2013)

Hong, Eun-Young (2011): Rassismus als Problem kritischer Bildung. Widersprüche von Aufklärung, Solidarität und Vielfalt. In: http://opus.bsz-bw.de/phka/volltexte/2011/7/pdf/Hong_Rassismus_als_Problem_kritischer_Bildung.pdf (eingesehen: 19. Juni 2013)

Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen (2006): Positionspapier. Wer und was ist die Karawane? In: http://thecaravan.org/files/caravan/Positionspapier_Karawane_de.pdf (eingesehen: 19. Juni 2013)

Karawane für die Rechte der Flüchtlinge und MigrantInnen/The Voice Refugee Forum (2011): The Voice of Refugees and Migrants. Zeitung der Karawane für die Rechte der Geflüchteten und MigrantInnen. Jg. 2011, Heft 1 In: http://thecaravan.org/files/caravan/The%20Voice%20of%20Refugees%20and%20Migrants%202011_12_web.pdf (eingesehen: 19. Juni 2013)

Messerschmidt, Astrid (2006): Solidarität unter postkolonialen Bedingungen. Vortrag. In: <http://www.esg.uni-jena.de/media/Downloads/Solidaritaet.pdf> (eingesehen: 19. Juni 2013)

Erklärung der Eigenständigkeit

Hiermit erkläre ich, dass ich meine Bachelorarbeit zur Erlangung des Grades Bachelor of Arts (B.A.) mit dem Thema:

Das Verhältnis von Solidarität und Paternalismus in der
kritischen Rassismus-Debatte

selbstständig und ohne unerlaubte Hilfe verfasst, ganz oder in Teilen noch nicht als Prüfungsleistung vorgelegt und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die anderen Quellen (einschließlich des World Wide Web und anderen elektronischen Text- und Datensammlungen) im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen wurden, sind durch Angabe der Herkunft kenntlich gemacht. Mir ist bewusst, dass ich im nachgewiesenen Betrugsfall die eventuell entstehenden Kosten eines Rechtsstreits zu übernehmen sowie mit weiteren Sanktionen zu rechnen habe.

Ort, Datum

Unterschrift der Kandidatin