

Fachbereich Erziehungswissenschaften  
der  
Philipps-Universität Marburg

Bachelorarbeit  
im Fach  
Erziehungs- und Bildungswissenschaft

„Rassifizierung von Körpern – rassismuskritische Implikationen  
für die *weißen* westlichen Erziehungswissenschaften“

vorgelegt von:

Paula Achenbach  
aus  
Marburg

Marburg, 02. Juli 2012

Erstgutachterin: Dipl.-Päd. Jasmin Scholle

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Susanne Maurer

## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>EINLEITUNG .....</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>DEFINITIONEN UND THEORETISCHE HINTERGRÜNDE .....</b>	<b>3</b>
2.1	Rassismus und Rassifizierung .....	3
2.2	<i>Schwarz – weiß</i> .....	9
2.3	Diskurs – Wissen – Macht – Körper in Anlehnung an Foucault .....	10
2.4	The „unmarked marker“ – <i>weißsein</i> .....	14
2.5	Kritische <i>weißseinsforschung</i> und Postkolonialismus .....	17
<b>3</b>	<b>RASSIFIZIERUNG VON KÖRPERN – <i>WEIßE</i> BLICKE, <i>SCHWARZE</i> KÖRPER .....</b>	<b>19</b>
3.1	Rassismus und deutscher Kolonialismus .....	19
3.2	Konstruktionen <i>Schwarzer</i> Körper im deutschen Kolonialismus .....	21
3.3	Konstruktionen <i>weißer</i> (weiblicher) Körper im deutschen Kolonialismus .....	23
3.4	<i>weiße</i> Blicke – <i>Schwarze</i> Körper .....	29
3.5	Rassifizierung von Körpern im alltäglichen Rassismus .....	32
<b>4</b>	<b>IMPLIKATIONEN FÜR DIE <i>WEIßEN</i> WESTLICHEN ERZIEHUNGSWISSENSCHAFTEN .....</b>	<b>37</b>
4.1	<i>weißsein</i> und Erziehungswissenschaften .....	38
4.2	Den markierenden Blick zurückverfolgen – Reflexion von <i>weißsein</i> als Aufgabe <i>weißer</i> Pädagog_innen .....	40
4.3	Implikationen für <i>weiße</i> westliche erziehungswissenschaftliche Diskurse .....	42
<b>5</b>	<b>FAZIT .....</b>	<b>45</b>
	<b>LITERATURVERZEICHNIS .....</b>	<b>47</b>

## 1 Einleitung

„When invoking the term >body<, we tend to think at first of its materiality – its composition as flesh and bone, its outline and contours, its outgrowth of nail and hair. But the body, as we well know, is never simply matter, for it is never divorced from perception and interpretation“ (Carla L. Peterson, zit. nach: Yancy, 2008: 1).

Am Körper manifestieren sich aus dekonstruktivistischer Perspektive diskursive Zuschreibungsprozesse, die durch Machtpolitiken geformt sind und das Wissen sowie die Wahrnehmung von Körpern nach außen generieren. Dies bedeutet, dass die Wahrnehmung von Körpern im Kontext einer historischen Entwicklung steht, welche über Macht- und Dominanzverhältnisse geformt wurde. In dieser Bachelorarbeit geht es um Rassifizierung, also einer Bedeutungskonstruktion aufgrund von körperlichen Merkmalen, von Körpern, um die Wahrnehmung von und Sichtweise auf Körper auf der Grundlage von gesellschaftlich hergestellten ‚Rasse‘-Hierarchien. Aufgrund dieser ‚Rasse‘-Hierarchien werden scheinbar unaufhebbare Differenzen in Körper eingeschrieben. Wollrad (2004) bezeichnet Körper als „Landkarten“ (Wollrad 2004: 184), deren physiognomische Zeichen unveränderliche Charakteristika und den ‚Wert oder Unwert‘ von Menschen bedeuten. Die Wahrnehmung von Körpern und den damit verbundenen Zuschreibungen ist durch Machtverhältnisse und Hierarchien geformt, die Aus- und Einschluss erzeugen. Körper gelten als scheinbar sichtbares Zeichen für Differenz und Ausschluss (vgl. ebd.: 184ff.).

Nun stellen sich verschiedene Fragen: Welche Körper werden als ‚anders‘ markiert? Welche Körper gelten andersherum als ‚normal‘ und werden nicht markiert? Wer besitzt die Definitionsmacht? Warum ist das so, wann hat das angefangen und durch welche Macht- und Hierarchieverhältnisse ist dies entstanden? Die Fragestellung dieser Bachelorarbeit lautet aus diesem Grund: Wer blickt wen wie an und woher stammt dieser Blick? Außerdem soll die Frage bearbeitet werden, welche Implikationen daraus für die *weißen*<sup>1</sup> westlichen Erziehungswissenschaften gegeben werden können. Konkret geht es um dämonisierende, sexualisierende und exotisierende Blicke auf *Schwarze* Körper und um das Zurückverfolgen des markierenden *weißen* westlichen Blicks, der zur Reflexion von *weiß*sein als unmarkierte und normalisierte Position führt. In Kapitel zwei werden Definitionen und theoretische Hintergründe zu Rassismus, *weiß*sein

---

<sup>1</sup> *Schwarz* und *weiß* werden hier nicht als Farbbeschreibungen gebraucht. Der Begriff *Schwarz* ist eine politisch-symbolische Kategorie und beschreibt die „Identität der Unterdrückungserfahrungen, die alle Gruppen von *People of Color* einschließt“ (Piesche 1999: 204, zit. nach Wollrad 2005: 20). Es bedeutet die Selbstbezeichnung und Selbstermächtigung, sowie das Widerstandspotential und politische Kämpfe *Schwarzer* Menschen und *People of Color*, deshalb schreibe ich *Schwarz* groß und kursiv. *weiß* bedeutet ebenfalls eine politisch-symbolische Kategorie und bezeichnet die Gruppe von Menschen, die als *weiß* konstruiert ist und Machterfahrungen besitzt, diese Machterfahrungen aber meistens verschleiert sind. Da es sich bei der Kategorie *weiß* um eine dominante Kategorie handelt, schreibe ich sie in dieser Arbeit klein und kursiv, um sie als politisch-symbolische sowie dominante Kategorie auszuweisen. Wenn die aus diesem Grund gewählte Großschreibung von *Schwarz* auf *weiß* übertragen würde, entspräche dies Strukturen *weißer* Aneignung (vgl. Wollrad 2005: 20).

und über Diskurs-Wissen-Macht-Komplexe und ihre Manifestationen am Körper gegeben. In Kapitel drei geht es explizit um Rassifizierung von Körpern, um *weiße* Blicke auf *Schwarze* Körper und historische sowie aktuelle Wirkungsweisen und Wirkmächtigkeiten des *weißen* markierenden Blicks auf *Schwarze* Körper. In Kapitel vier möchte ich *weißsein* bezüglich *weißer* westlicher Erziehungswissenschaften reflektieren. Außerdem soll die Bedeutung der Reflexion von *weißsein* als Aufgabe *weißer* Pädagog\_innen<sup>2</sup> und das Zurückverfolgen des *weißen* markierenden Blicks als wichtige Querschnittsaufgabe im erziehungswissenschaftlichen universitären Kontext deutlich gemacht werden.

„Eine Analyse von *weißsein* in ihren historischen wie identitätsbezogenen Dimensionen muss – will sie ihrem Gegenstand gerecht werden – berücksichtigen, dass differente Subjektpositionen der Forschenden den eigenen Zugang prägen und einer kritischen Reflexion bedürfen“ (Wollrad 2004: 194).

Ich persönlich habe lange überlegt und diskutiert, ob ich dieses Thema für meine Bachelorarbeit wähle. Ich hatte und habe Angst, dass ich mit meiner Bachelorarbeit bestehende Hierarchieverhältnisse reproduziere, dass ich mich ebenfalls zu Vereinnahmungen verleiten lasse, da ich von Paternalismus geprägt bin oder ich mich selbst als Angehörige der *weißen* Gruppe aus den Machtverhältnissen und Strukturen herausnehme und ungewollt eine neutrale Perspektive annehme. Es war/ist schwer zu begreifen, dass ich innerhalb rassistischer Strukturen lebe und zwar auf der privilegierten Seite, dass ich rassistischen Denkstrukturen unterliege und dass ich mich dessen nicht völlig entziehen kann. Ich kann mich meinem *weißen* Blick nicht entziehen. Mein Körper ist rassifiziert, er ist *weiß*. Das zu entdecken und anzunehmen war mit Abwehr verbunden. Mein Ziel ist, mich der Aufgabe zu stellen, meinen eigenen *weißen* Blick zurückzuverfolgen und mich mit gesellschaftlichen Gewaltstrukturen herrschaftskritisch auseinanderzusetzen. Ich weiß auch, dass ich mich mit dem Thema beschäftigte, weil ich es kann, nicht weil ich es muss, da ich keine Erfahrungen mit Rassismus als Diskriminierte gemacht habe.

Der Grund, warum ich mich trotz all dem entschieden habe, dieses Thema für meine Bachelorarbeit zu wählen, ist, dass ich es als persönliche Einschränkung sehe, dass meine Wahrnehmung oder mein Blick begrenzt sind. Ich versuche deshalb, mich weiter mit dem Themenkomplex Rassismus zu beschäftigen und mich selbst dafür zu sensibilisieren, da ich nicht in einer Gesellschaft leben möchte, in der Menschen aufgrund

---

<sup>2</sup> Diese Schreibweise wird als *Performing the Gap* bezeichnet. Unsere Sprache kennt „sie“ oder „er“ als Artikel sowie –in und –er als Wortendungen. Damit wird die Illusion von zwei sauber getrennten Geschlechtern aufrechterhalten, der Vorstellungshorizont unserer Sprache beschränkt sich auf diese binäre Ordnung. Für diejenigen, die sich nicht unter die Pole hegemonialer Geschlechtlichkeit ordnen wollen und/oder können, wurde mit dieser Schreibweise ein Ort geschaffen: Der *Gender Gap* bedeutet eine Sichtbarmachung von abweichender Geschlechtlichkeit, die bisher durch eine zweigeschlechtliche und normierte Schreibweise unsichtbar gemacht wurde. Durch diese Schreibweise wird ein politischer und gesellschaftskritischer Raum eröffnet (vgl. Herrmann 2003: 22).

ihrer Hautfarbe oder anderer Differenzlinien diskriminiert werden. Ich weiß, dass ich nicht heraus komme aus meiner Haut, trotzdem möchte ich den Prozess des Reflektierens weiterführen. Dies ist ein lebenslanger Prozess, der konfliktreich ist. Ich möchte zu Rassifizierungspraxen, in die ich involviert bin, aktiv Stellung beziehen und deutlich machen, dass ich mit einem rassistischen Diskurs nicht einverstanden bin. Diese Arbeit bedeutet für mich persönlich, den Prozess anzugehen, den Stimmen *Schwarzer* Menschen und *People of Color* aktiv zuzuhören und zu versuchen, in meinem Alltag als Pädagogin die Reflexion meines eigenen *weiß*seins umzusetzen.

„As an antiracist racist I believe that I should always feel conflicted, full of contradictions, never as though I have “arrived” (Christine Clark, zit. nach: Yancy 2008: 227).

## 2 Definitionen und theoretische Hintergründe

Die in diesem Kapitel dargelegten Definitionen und Grundlegungen beziehen sich auf die Wirkungsweisen von Rassismus und die binären Oppositionen *Schwarz* und *weiß*. Die Grundlegungen sollen verdeutlichen, in welcher Weise sich rassistische Diskurse am Körper manifestieren, diesen rassifizieren und die Wahrnehmung von Körpern prägen. Diese theoretischen Hintergründe sind konstitutiv für die reale Wirkmächtigkeit der Rassifizierung von Körpern, die anschließend im dritten Kapitel ausführlich bearbeitet wird.

### 2.1 Rassismus und Rassifizierung

„Race does not exist. But it does kill people” (Collette Guillaumin 1995: 107, zit. nach Wollrad 2005: 117).

Das Konzept von ‚Rassen‘ beruht nicht auf natürlichen oder biologischen Tatsachen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass es keinen Rassismus gibt, lediglich, dass es wissenschaftlich bewiesen ist, dass es zwar Unterschiede von Menschen in physiologischer und phänotypischer Hinsicht gibt, allerdings entzieht sich die Aufteilung von Menschen in biologisch unterscheidbare ‚Rassen‘ jeglicher wissenschaftlicher Grundlage. Vielmehr ist Rassismus eine soziale Praxis, bei der Menschen aufgrund von körperlichen Merkmalen kategorisiert und zu ‚Rassen‘ zugeordnet werden. Somit findet eine Klassifikation in Gruppen statt, die dann hierarchisch geordnet werden (vgl. Hall 2000: 7). Der Prozess der Rassenkonstruktion oder „*racialisation*“, der auf Fanon (1969: 162) zurückgeht, beschreibt die Strukturierung der Wahrnehmung der Gesellschaft durch die Idee der ‚Rasse‘, also die Konstruktion von sozialen Gruppen aufgrund biologischer Merkmale, denen Bedeutung zugeschrieben wird (vgl. Miles 2000: 20f.). Ich werde für Rassenkonstruktion in dieser Bachelorarbeit den Begriff Rassifizierung verwenden, üblich in der Literatur ist auch der Begriff *Rassisierung*.

Rassifizierung oder Rassenkonstruktion ist ein ideologischer, historisch spezifischer und dialektischer<sup>3</sup> Prozess der Bedeutungskonstruktion, eine Kategorisierung und Repräsentation von Wirklichkeit, da ‚Anderer‘ aufgrund somatischer Merkmale definiert werden. Bestimmte biologische oder quasi-biologische Merkmale (z.B. Hautfarbe) fungieren innerhalb rassistischer Diskurse als Bedeutungsträger, als diskursive Zeichen innerhalb von Differenzdiskursen (siehe auch Kapitel 2.3). Da das ‚Rassen‘-Konzept beispielsweise an die Hautfarbe andockt und nicht etwa an die Größe der Ohren, macht deutlich, dass es sich hier keineswegs um eine natürliche Aufteilung handelt, sondern um eine historische und gesellschaftliche Bedeutungsproduktion. ‚Rassen‘ sind somit sozial imaginiert und nicht biologisch real.

Somatische Merkmale werden wiederum mit Bedeutungen bewertet, sodass ‚Rasse‘ als ein Ensemble zunächst biologischer und in der heutigen Zeit auch kultureller Eigenschaften imaginiert wird (vgl. ebd.: 18f.). An dieser Stelle möchte ich auf den sogenannten kulturellen Rassismus hinweisen, der ebenfalls in diesem Kapitel definiert wird. In dieser Form des Rassismus werden Vorstellungen von Kultur essentialisiert und naturalisiert sowie dazu herangezogen, bestimmte Gruppen auszuschließen.

Hall (2000) spricht von rassistischen Praxen oder Rassifizierung, wenn das Klassifikationssystem auf ‚rassistischen‘ Merkmalen beruht und den Ausschluss bestimmter Gruppen von symbolischen und materiellen Ressourcen erwirkt. Diese mit Macht verbundene Bedeutungsproduktion bezeichnet er als ideologischen Diskurs. Rassistische Ideologien sind dann vorhanden, wenn die Bedeutungsproduktionen mit Strategien der Macht verknüpft sind und diese zu Ausschluss führen („*Ausschlusspraxen*“ (Hall 2000: 7)). Subjekte werden in jeweils homogene Gruppen zusammengefasst und vereinheitlicht. Dieser Prozess wird als *Homogenisierung* bezeichnet (vgl. Rommelspacher 2005: 3).

Ein weiterer wesentlicher Aspekt von Rassismus ist die *Naturalisierung*, das bedeutet, dass soziale Bedeutungen als ‚natürliche‘ dargestellt werden. Status und Herkunft sowie das Anderssein von Gruppen werden als angeborene Tatsachen festgeschrieben. Die Evidenz des angeblich Natürlichen liegt in der Sichtbarkeit des Unterschieds. Der rassistische Diskurs bündelt die den Gruppen zugesprochenen Eigenschaften in zwei binär entgegengesetzten Gruppen. Die markierte Gruppe repräsentiert und verkörpert den Gegensatz dessen, wodurch sich die eigene Identitätsgemeinschaft definiert. Jedes Charakteristikum des Selbst ist damit das umgekehrte Spiegelbild der ‚Anderen‘ innerhalb einer bestimmten Bedeutungswelt. Die Konstruktion dieser binären und hie-

---

<sup>3</sup> Dialektik meint hier eine Struktur der Wirklichkeit, ein Motor für alle Vorgänge und Bewegungen in der Wirklichkeit, die sich durch Gegensätze konstituiert, welche ineinander fließen, sich aber ihren gegensätzlichen Unterschied zueinander in einer bestimmten Art und Weise aufbewahren und sich wechselseitig umwandeln. Die beschriebenen Gegensätze weisen eine innere Abhängigkeit auf, sie bedingen sich gegenseitig. Als Beispiel wäre der Gegensatz von Leben und Tod zu nennen (vgl. Hegel 1986a: 281; vgl. Hegel 1986b: 173f.).

rarchischen Gegensätze produziert und stärkt die eigene Identität und Identifikation mit der sozialen Gruppe. Die sozialen Gruppen werden dann in eine hierarchische Ordnung gebracht (siehe auch Kapitel 2.3) (vgl. ebd.: 7ff.) (vgl. auch Brewer 1999 & Tajfel/ Turner 1986).

Diese Konstruktion des ‚Anderen‘ ist verbunden mit der Produktion von bestimmtem Wissen, das nicht als natürliche Tatsache gilt, sondern als diskursiv und gesellschaftlich erzeugt. Das mit dem Begriff „*Othring*“ beschriebene Konzept geht auf den exilpalästinensischen Autor E. W. Said und sein Buch „*Orientalism*“ (1978) zurück, in dem er die Konstruktion des ‚Anderen‘ zurückverfolgt. Darin beschreibt er, wie der Mittlere Osten für den Westen zum ‚Anderen‘ wurde und das Unbekannte, der ‚Orient‘, durch verschiedene wissenschaftliche Forschung etc. produziert wurde. Hall (2000) verweist auf Lacan und macht deutlich, dass die Konstruktion des ‚Anderen‘ dazu dient, das, wovon wir uns distanzieren wollen, also das Verworfenen oder negative Eigenschaften der eigenen Identität im ‚Anderen‘ zu fixieren und vom Selbst fernzuhalten. Die eigene Identität wird dadurch in dialektischer Beziehung zur Identitätsgemeinschaft und den ‚Anderen‘ definiert (vgl. Hall 2000: 14f.). Rassismus ist die Zurückweisung dessen, dass das ‚Anderen‘, das ‚Bedrohliche‘ und ‚Angsterregende‘, ein Teil des Selbst ist. Daraus entstehen Projektionen, Phantasien und Mythen über die ‚Anderen‘ (siehe Kapitel 3). Diese Phantasien entstehen einerseits aus Angst und andererseits aus dem Begehren des ‚Anderen‘. Die Phantasien und Mythen sind machtvoll und entfalten ihre Wirkmächtigkeit im Alltag. Der Diskurs des Rassismus ist Teil positiver Selbstkonzepte und konstitutiv für die (Re-)Produktion von Identitäten (vgl. ebd.: 15f.).

Wichtiges Charakteristikum von Rassismus ist seine historische, gesellschaftliche und kulturelle Spezifität, deshalb spricht Hall (2000) von Rassismen in der Mehrzahl. Rassismen unterliegen historischen Veränderungen, sind aber nicht historisch zufällig. Somit kommt der Erforschung der Flexibilität sowie ihrer historischen Kontinuitäten besondere Bedeutung zu. Bestimmte Elemente bleiben für eine bestimmte Zeit gleich, entwickeln sich bezüglich früherer Elemente oder es kommen neue Elemente hinzu (vgl. Miles 2000: 27). Insofern muss der rassistische Diskurs in seiner Tiefe und Widersprüchlichkeit analysiert werden (vgl. Hall 2000: 15f.).

Neben biologistischem Rassismus ist aktuell vielfach von kulturellem Rassismus die Rede. Hierbei geht es um einen Rassismus, in dem Sprache, Kultur und Ethnizität als Elemente für Ausschluss dienen (vgl. Wollrad 2005: 117f.). Etienne Balibar (1990) nennt dies „*Rassismus ohne Rassen*“, dessen

„vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit kultureller Differenzen ist; ein[es ] Rassismus, der – jedenfalls auf den ersten Blick – nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf >beschränkt<, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten“ (Balibar 1990: 28).

In der deutschen Rassismusforschung wird mehrheitlich angenommen, dass dieser kulturalistische Rassismus, der Menschen aufgrund der kulturellen Herkunft diskriminiert, den biologistischen Rassismus, also die Konstruktion von Differenzen am Körper, abgelöst habe (vgl. Wollrad 2005: 118). Balibar (1990) spricht von einer Naturalisierung des Kulturellen, des Sozialen und der Geschichte, sodass Gruppen und Individuen durch eine Naturalisierung des Kulturellen auf ihren kulturellen Ursprung fixiert werden, der dann mit unveränderlichen Traditionen, Verhaltensweisen und ‚Mentalitäten‘ verbunden wird, die wiederum abgewertet werden. Die in Deutschland mit kulturellem Rassismus beschriebenen Prozesse sind mit Rassifizierungsprozessen zu vergleichen (vgl. Balibar 1990: 30). Es lässt sich sagen, dass Kultur statt ‚Rasse‘ gebraucht wird, dass aber Kultur als „[...] *bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch [...]*“ dient (Adorno 1955, zit. nach: Lutz 2001: 224). Es werden also Wissens- und Machtformationen ausgeblendet, die auf Vorstellungen von ‚Rassen‘ rekurrieren. Der Begriff ‚Rasse‘ wird vielfach nicht verwendet, dies bedeutet allerdings nicht, dass die Vorstellungen darüber nicht mehr vorhanden sind, sondern dass er durch die Fokussierung auf den Nationalsozialismus explosiv aufgeladen ist (vgl. Wollrad 2005: 118).

Allerdings wird durch die Vermeidung des Begriffs eine Auseinandersetzung mit der realen Wirkmächtigkeit, dem deutschen Kolonialismus, kolonialen Kontinuitäten und Alltagsrassismen vereitelt. Der Verzicht auf den Begriff ‚Rasse‘ verschleiert, dass ‚ethnische Minderheiten‘ auf das Konzept homogener, differenter Kulturen fixiert werden, was mit einer „*Einschreibung unauflösbarer Differenzen in Körper*“ (Wollrad 2005: 119) zusammenhängt. Körperkonstrukte, die als visuelle Erkennungszeichen für differente ‚Rassen‘ und unter diesem Deckmantel auch für Kulturen, dienen und damit verbundene Wertigkeiten von Menschen sind keineswegs überholt (vgl. ebd.: 118f.). Ein anschauliches Beispiel stellt das Kopftuch als aktuelles Symbol für nationale und religiöse Zugehörigkeit, moralische Haltung und Bildungsstand dar<sup>4</sup> (vgl. Kalpaka/Räthzel 2000: 187). Das Kopftuch gilt innerhalb von gesellschaftlichen Diskursen als sichtbares Zeichen für den Opferstatus und die Unterdrückung muslimischer Frauen, deren muslimische Männer als sexistisch gelten. Hier wird eine vereinheitlichte kulturelle und moralische Haltung anhand von Zeichen, die am Körper sichtbar sind, festgemacht. Rassifizierte Körperkonstrukte verbleiben weiterhin ein Teil von gesellschaftlicher Wissensproduktion und von Interaktionen (vgl. Wollrad 2005: 119).

Bedeutend ist, dass deutsches Staatsbürgerrecht noch bis zum 1.1.2000 auf blutsmäßiger Abstammung (*ius sanguinis*) beruhte. Dieses wurde 2002 um das *ius soli* erweitert, welches das deutsche Staatsbürgerrecht jenen erteilt, die auf deutschem Staats-

---

<sup>4</sup> Dies ist ein Beispiel für Antimuslimischen Rassismus (auch Islamfeindlichkeit oder Islamphobie genannt). Im Antimuslimischen Rassismus wird Menschen aufgrund ihrer Herkunft, Kultur und/oder äußerlicher Merkmalen eine muslimische Religionsangehörigkeit zugeschrieben, die dann vereinheitlicht und abgewertet, wobei das eigene, also die ‚christlich-westliche‘ Kultur aufgewertet wird (vgl. DGB Jugend 2012: 3).



gebiet geboren sind (vgl. Bös 2000: 10f.) Im Sinne des *ius sanguinis* ist das unsichtbare und wirkmächtige Zeichen für ‚Rasse‘ das Blut, das auf die ‚Abstammung‘ verweist und an ‚angeborene‘ ‚nationale‘ Fähigkeiten und Tugenden wie Fleiß und Disziplin gekoppelt ist (vgl. Wollrad 2005: 119ff.). Dieses völkische ‚Rasse‘-Denken wurde und wird auch von der Wissenschaft in Form von rassistischen Biologismen als Lehre von ‚Menschenrassen‘ untermauert, womit die Überlegenheit der *weißen* ‚Rasse‘ weiterhin bekräftigt und bewiesen werden soll<sup>5</sup>.

Biologismen wirkten und wirken als Verstärker für Rassifizierungsprozesse in Alltagsdiskursen. Rassistisches Alltagswissen oszilliert zwischen kulturell-rassistischem und biologisch-rassistischem Wissen. Einige Analysen *Schwarzer* Deutscher machen deutlich, dass neben einem kulturalistischen Diskurs auch ein biologischer Rassismus existiert. Sie fokussieren auf „*historische Kontinuitäten hegemonialer Rassifizierungsprozesse*“ (Wollrad 2005: 121). Hier ist es bedeutend, die Aktualität von ‚Rasse‘-Vorstellungen in den Blick zu nehmen:

„Es gibt eine symbolische und faktische Rangordnung der Physiognomien. [...] hier gibt es nur einen Namen, der die reale Gewalttätigkeit nicht unterschlägt: >Rasse< Das Wort ist böse, es sticht, es tut weh – kein anderes Zeichen, das besser passte“ (Mecheril 1997: 198, zit. nach Wollrad 2005: 121).

*Schwarze* Deutsche machten auf die Verbindung von Deutschsein und *weiß*sein aufmerksam, die Phantasie eines visuell eindeutig und am Körper festmachbaren Deutschseins. Nach Ende des Nationalsozialismus wurde in Deutschland der Begriff ‚Rasse‘ und Rassismus bis in die 1990er Jahre nicht verwendet. Stattdessen wurde der Begriff ‚Ausländerfeindlichkeit‘ gebraucht. Dieser ging mit einer Enthistorisierung einher und förderte die Ignoranz gegenüber institutionalisiertem Rassismus. Kalpaka und Rätzkel (2000) dekonstruieren Begriffe wie ‚Ausländerfeindlichkeit‘, deren Gewalt auch Deutsche betrifft, die physiognomisch und/oder durch weitere abgewertete Differenzmerkmale wie Sprache und/oder Kultur als Nicht-Zugehörige imaginiert werden. Indem der Begriff ‚Ausländerfeindlichkeit‘ statt Rassismus gebraucht wird, wird versucht, das

---

<sup>5</sup> Ein Beispiel für rassistische Biologismen in der Wissenschaft ist innerhalb der Psychologie zu finden. Sir Francis Galton (1822-1911), der bis heute als einer der bedeutendsten Wissenschaftler seiner Zeit gilt, verknüpfte psychologische Theorien mit einem sogenannten *Scientific Racism*, einem vermeintlich wissenschaftlich begründeten Rassismus. Er erarbeitete Methoden zur Bestimmung des Anteils genetischen Erbes an der Intelligenz und an mentalen Fähigkeiten. Er fokussierte in dieser Forschung den Vergleich von Gruppen, vornehmlich von ‚Rassen‘. Die Einheit ‚Rasse‘ als Ursache von Unterschieden wurde von Galton von vornherein festgelegt, weshalb er alle Ergebnisse der Differenz sofort auf diese zurückführte. Seine Methodik wies damit eine deutliche rassistische Grundstruktur auf. Dies führte so weit, dass Galton eine Hierarchisierung von ‚Rassen‘ sowie Untersuchungsergebnisse durch Schätzungen entwickelte, die er dann als ‚wissenschaftlich‘, ‚objektiv‘ und ‚neutral‘ darstellte. Dazu gehörte auch die Vorstellung von einem Wettkampf der ‚Rassen‘. Es wurde behauptet, dass nicht-europäische ‚Rassen‘ geistig nicht fähig wären ‚Zivilisation‘ zu erreichen und damit aussterben würden (sogenannte *doomed races*). Dies legitimierte innerhalb des Kolonialismus Ermordungen unzähliger Menschen, da die Vorstellung bestand, der Evolution nur vorzugreifen. Im Kontext der ‚Verbesserung‘ der eigenen *weißen* ‚Rasse‘ wurde auch eine ‚Rassenvermischung‘ diskutiert. Galton nannte die selektive Zucht von Erbmaterial 1883 schließlich *Eugenics*. (vgl. Wandert/Ochsmann 2009: 307ff.).

heutige Verhalten von einem Rassismus in der Kolonialzeit oder auch von Antisemitismus abzulösen und so zu tun, als hätte es damit rein gar nichts zu tun. Dadurch wird eine kontinuierliche Ausgrenzung der Geschichte betrieben und ein Zusammenhang von geschichtlichen und heutigen Formen von Rassismus ignoriert (vgl. Kalpaka/Räthzel 2000: 178).

Der Begriff ‚Ausländerfeindlichkeit‘ verschleiert historische Kontinuitäten von Rassismus. Es lässt sich eine *Schwarze* deutsche Geschichte zurückverfolgen, die im hegemonialen Diskurs ausgelöscht wurde, um die Verknüpfung von Deutschsein = *weißsein* beizubehalten. Damit wurden Verfolgungsgeschichten *Schwarzer* Deutscher nach dem ersten Weltkrieg und im nationalsozialistischen Deutschland sowie Teile der deutschen Kolonialgeschichte und koloniale Kontinuitäten ausgelöscht (vgl. Wollrad 2005: 121f.).

„Körperkartografien auf der Basis von >Rasse<hierarchien haben bis heute nichts an Vitalität eingebüßt. Nach wie vor erschafft Rassismus Körper als visuelle >Evidenz< für Ausschluss oder Einschluss in die deutsche, als völkisch definierte Gemeinschaft [...]“ (ebd.: 123).

Die Wende zum Kulturellen in der *weißen* bundesdeutschen Rassismusforschung überdeckt oftmals biologistisch-rassistische Gewalt, die weiterhin aktuell ist (vgl. ebd.). *weißsein* ist Kern von Rassifizierungsprozessen, wobei *weißsein* eine politische Kategorie darstellt, die unter bestimmten Bedingungen an bestimmte Körper angeheftet wird, indem einer Lesbarkeit von Körpern als *weiße* Körper kognitiv vorgängige Abrichtungen zugrunde liegen, die eine Abstraktionsleistung voraussetzen. Ein Subjekt mit weißer Hautfarbe kann trotzdem Rassismuserfahrungen machen, wenn Differenzmerkmale wie Sprache sie aus einer *weißen* Gruppe ausschließen (vgl. ebd.: 127).

Schon im europäischen Mittelalter wurden die ‚Anderen‘ konstruiert und ausgeschlossen. Binäre Aufteilungen an sich lassen sich aber noch viel weiter zurückverfolgen. Das Christentum unterschied Menschen in Christ\_innen und Nicht-Christ\_innen. Nicht-Christ\_innen sollten bekehrt werden. Wenn sie dessen nicht willens waren, wurden sie verfolgt, terrorisiert und getötet. Hier fand eine klare Aufteilung in christlich und gut bzw. ‚heidnisch‘ und böse statt. Den Weg für einen biologistischen Rassismus ebnete die Verordnung der *limpieza de sangre* im 15. Jahrhundert in Spanien. Diese Verordnung bezog sich auf den in der Antike christlich-ideologisch begründeten Judenhass, der nun biologistisch begründet wurde. Das Gesetz der *limpieza de sangre* (Blutreinheit) verordnete den Ausschluss von Menschen jüdischer Abstammung aus der spanisch-christlichen Gesellschaft. Hier wurde die Abstammung als Ausschlusskriterium verwendet: „*Der Rassismus war geboren*“ (Wollrad 2005: 57). In der Denkweise des damaligen Spaniens galten sittliche wie biologische Eigenschaften als vererbbar. Die *limpieza de sangre* rechtfertigte die Unterwerfung bestimmter Gruppen aufgrund ihrer

blutsmäßigen Abstammung, eines unsichtbaren und damit willkürlich anwendbaren Merkmals (vgl. Wollrad 2005: 54ff.).

Die Grundlagen des modernen Rassismus sind in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu verorten. Die in der Aufklärung postulierten Werte Freiheit, Brüderlichkeit und vor allem Gleichheit aller Menschen hatten eben nicht für alle Menschen Gültigkeit. In diesem Zusammenhang lässt sich zeigen, dass es die *weiße* männliche Elite in Europa war, die sich mit der Frage beschäftigte, ob nicht-*weiße* ‚Anderer‘ von Natur aus minderwertig seien, ob sie dem Tierreich zuzuordnen sind oder ob sie generell ‚zivilisierbar‘ seien. So gliederte sich die Aufklärung in unterschiedliche Strömungen und Theorien zum Themenkomplex der verschiedenen ‚Menschenrassen‘, deren Vertreter John Locke, Charles de Montesquieu, David Hume oder auch Immanuel Kant waren. Die Aufklärung stellte zusammenfassend nicht den Menschen an sich ins Zentrum, sondern den „*Weiß[e][n], europäisch[e][n], intellektuelle[n] Mann*“ (Wollrad 2005: 67). Dieser besetzte ‚naturegeben‘ die Spitze des Universums. Durch die Aufklärung wurden die ‚Anderen‘ wissenschaftlich erforscht und, losgelöst von Religion, konnten Unterscheidungen zwischen Europäer\_innen und den ‚Anderen‘ wissenschaftlich objektiviert, naturalisiert, rationalisiert und fixiert werden. Auf der Grundlage dieser ‚wissenschaftlichen Gültigkeit‘ wurde die Unterwerfung der ‚Anderen‘ legitimiert (vgl. ebd.: 62ff.).

## 2.2 **Schwarz – weiß**

Die binäre Gegenüberstellung von *Schwarz* und *weiß* war schon im Christentum des Mittelalters geläufig. Hier galten *Schwarze* Körper als ‚hässlich‘, ‚teuflich‘ und ‚heidnisch‘, wohingegen *weiße* Körper als ‚göttlich‘, ‚gut‘ und ‚christlich‘ imaginiert wurden. Durch Taufe oder Bekehrung konnten *Schwarze* Menschen *weiß*sein erlangen. Diese symbolische Zuordnung der Farben im Christentum wurde durch Rassismus in eine biologische Zuordnung umgewandelt. Rassistische Ideologien schrieben diese imaginierten Zuordnungen als biologisch und damit unveränderbar fest. Zudem wurden *Schwarze* Menschen hierarchisch an das unterste Ende der Wertigkeitsskala verbannt, während *weiße* Menschen sich selbst an die Spitze dieser Skala setzten. Um sich kritisch mit dieser Hierarchisierung auseinanderzusetzen, muss die binäre Opposition *Schwarz-weiß* dekonstruiert werden, wie auch die damit verbundenen Zuschreibungen. Subjektpositionen müssen hinsichtlich ihrer Flexibilität und Pluralität sichtbar gemacht werden.

Eine Auseinandersetzung mit der binären Opposition *Schwarz-weiß* muss die Wirkmächtigkeit und die reale Gewalt der Kategorien in den Blick nehmen, welche Subjektpositionen generieren. *weiße* hegemoniale Vorherrschaft darf nicht unreflektiert und unsichtbar bezüglich ihrer realen Konsequenzen sein, sowie der Machtverhältnisse, die durch diese Konstruktionen produziert und reproduziert werden. *weiß*sein auf einen fiktionalen Charakter zu beschränken, bedeutet, Ausschlüsse, die damit zusammen-

hängen sowie die Reflexion der Privilegien und Machtausübung, die mit *weißen* Subjektpositionen einhergehen, zu umgehen. Die realen Erfahrungen, die auf rassistischen Herrschaftsverhältnissen basieren, würden so ausgeblendet (vgl. Wollrad 2005: 19).

### 2.3 Diskurs – Wissen – Macht – Körper in Anlehnung an Foucault

„What is at stake [...] is not merely that what we know to be bodies are always representations; what matters is that scientific and popular modes of representing bodies are never innocent but always tie bodies to larger systems of knowledge production and, indeed, to social and material inequality” (Terry/Urla 1995: 3, zit. nach Schmincke 2009: 93).

Aus dekonstruktivistischer Perspektive sind Körper historisch spezifisch diskursiv konstruiert. Die Materialität von Körpern ist als dynamisch und als Produkt diskursiver Praxis – also als Materialisierung – zu betrachten (vgl. Berg 2007: 81). Es ist zu reflektieren, „[...] wie Körper durch Narrative, durch Beschreibungs- und Repräsentationsweisen kodiert und so erst als sozial existierende, wirkliche produziert werden“ (ebd.). Es existieren Diskurse in Bezug auf ‚andere‘ Körper, die diese ‚anderen‘ Körper als reale Körper erst entstehen lassen. Foucault (1972) beschreibt den Zusammenhang von Diskurs, Wissen und Macht. Diskurs definiert er als Formation von Aussagen, die bestimmtes Wissen zur Verfügung stellen. Weiterhin spiegeln Diskurse Machtverhältnisse wider. Ein dominanter Diskurs ist beispielsweise *weißsein* (vgl. 2.4). Diskurse üben Macht aus, da sie gesellschaftliche Verhältnisse organisieren (vgl. Foucault: 1972). Diskurse werden als Repräsentationen der Wirklichkeit gesehen, nicht als deren ‚realer‘ Kern, da die Wirklichkeit immer diskursiv angeeignet wird. Diskurse produzieren somit Wirklichkeit beziehungsweise Wahrheiten und Sagbarkeiten – Sicht- und Unsichtbarkeiten.

Foucault (1983) verwendet einen positiven Machtbegriff. Macht hat produktive Effekte und produziert Diskurse über den Körper oder beispielsweise über Sexualität. Macht und Wissen sind als Strategien verbunden und manifestieren sich am Körper (vgl. Walgenbach 1998: 40f.; siehe auch Foucault: 1983). Hier kommt der Begriff der *Disziplinierung* ins Spiel. Der Körper steht hier immer im Zentrum des Politischen und wird mithilfe von modernen Macht- und Herrschaftsstrategien geformt, die sich in den Körper einschreiben und diesen disziplinieren, um ihn gesellschaftlich und ökonomisch ‚nutzbar‘ und produktiv zu machen, was immer mit der Unterwerfung der Körper einhergeht. Die Disziplinen sind in diesem Fall Technologien und Machtstrategien, die (Körper-) Verhalten, wie zum Beispiel Sexualität strukturieren, den Körper formen oder ihn zum Objekt der (eigenen) Kontrolle machen (vgl. Foucault 1994: 37ff.).

Foucault (1994) beschreibt die Verbindung von Macht, Wissen und Subjektivität und damit die körperlich-materielle Perspektive von Gesellschaft. Er legt dar, dass Wissen und Macht verknüpft sind und das Subjekt als Effekt des Zusammenwirkens konstitu-

iert ist. Foucault (1994) zeigt auf, dass Sinn und Wahrheit Effekte von historisch spezifischen Macht-Wissens-Strategien sind. Somit konstituiert sich das Subjekt über Macht- und Wissenskonstellationen und ist das Resultat der politischen Besetzung von Körpern (vgl. Foucault 1994: 37ff.).

„Aber der Körper steht auch unmittelbar im Feld des Politischen; die Machtverhältnisse legen ihre Hand auf ihn; sie umkleiden ihn, markieren ihn, dressieren ihn, martern ihn [...] verlangen von ihm Zeichen“ (Foucault 1994: 37).

Körper werden als Knotenpunkt der sozialen Regulierung und Wissensgenerierung gesehen. Der Blick auf Körper ist gesellschaftlich geprägt und historisch sedimentiert. In dieser Historizität wirken Machtverhältnisse und Normalisierungsprozesse sowie Normen, die die Blicke auf Körper formen. Fokussiert werden Normierungen innerhalb diskursiver und wissensproduzierender Netze. Es ist festzustellen, dass der Körper und die Art, wie er wahrgenommen wird von gesellschaftlichen Normen geformt ist (vgl. Junge/Schmincke 2007: 5ff.). Gesellschaftliche diskursive Prozesse drücken Körpern ihren Stempel auf. Weitergehend wird deutlich, dass diskursive Prozesse naturalisierte Vorstellungen von ‚Normalität‘ und ‚Abweichung‘ produzierten, die gesellschaftliche und politische Wirkmächtigkeit erlangten. Soziale Klassifizierungen werden auf körperliche Merkmale projiziert, die sich dann in sozialer Ungleichheit äußern. Interessant ist hier auch die Habitus-Theorie von Bourdieu (1993). Der Habitus vermittelt zwischen Gesellschaft und Subjekt. Gesellschaftliche Strukturen werden verinnerlicht, der Habitus ‚sitzt‘ im Körper und ist damit ein verkörpertes gesellschaftliches Prinzip der Wahrnehmung (vgl. Schmincke 2007: 11-20).

„[K]örperliche Erkenntnis“ bedeutet „wenn der Akteur die ihm vertraute Welt unmittelbar erfaßt, so deswegen, weil die dabei verwendeten kognitiven Strukturen aus der Einverleibung der Strukturen der Welt resultieren, in der er handelt; weil die Konstruktionselemente, die er verwendet, um die Welt zu erkennen, von der Welt konstruiert wurden“ (Bourdieu 2001: 174).

Soziale Prinzipien werden inkorporiert und naturalisiert. Soziale Differenzen erscheinen so als naturgegeben; Naturalisierungen sind soziale Einschreibungen (vgl. Schmincke 2007: 21). „*Als einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat*“ (Bourdieu 1993: 105). Eine historisch-kritische Analyse hat laut Foucault (1990a) die Absicht,

„in der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit auf[zuf]inden, nicht länger das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken“ (Foucault 1990a: 49, zit. nach Klöppel 2007: 56).

Eine historisch-kritische Analyse verweist auf Bedingungen und Grenzen der Macht-Wissensformationen und deren Auswirkungen auf das Denken und Handeln und auf eine Reflexion von unmarkierten Offensichtlichkeiten und Gewohnheiten (vgl. Klöppel 2007: 56). Die Diskursivierung moderner Körper ist verbunden mit der Konstruktion

‚fremder‘ und ‚anderer‘ Körper (vgl. Schmincke 2009: 103). Sarasin argumentiert, dass „gerade die härtesten Differenzdiskurse in der Moderne ihren Ausgangspunkt immer beim Körper“ (Sarasin 2001: 16) nehmen. Schmincke (2007) stellt in ihrem Text unter Bezugnahme von Sarasin fest, dass sich das körperliche Selbst über das körperliche ‚Andere‘ definiert und diese ‚Andersartigkeit‘ der Körper speziell im 18. und 19. Jahrhundert diskursiv wissenschaftlich-medizinisch begründet wurde. Eine bedeutende Rolle innerhalb dieser diskursiven Prozesse nahmen die Naturwissenschaften ein, die Wissen über den Körper produzierten, das zur Absicherung von Herrschaftsverhältnissen diene (vgl. Schmincke 2007: 15f.). Das Objekt der Naturwissenschaften „[...] war der therapierte, sezierte, operierte, weggesperrte, vermessene, kolonisierte, diskreditierte Körper“ (Planert 2000: 561, zit. nach Schmincke 2007: 16). Die Biowissenschaften machten Differenzen am Körper und seiner Beschaffenheit fest und verbanden diese mit sozialen Differenzen. Die Betrachtung der Körperoberfläche entwickelte sich zur Betrachtung des Körperinneren und legitimierte soziokulturelle Hierarchien, die in die Körper eingeschrieben wurden und dort ‚entdeckt‘ werden konnten (vgl. Schmincke 2009: 104f.). Der menschliche Körper wurde wissenschaftlich untersucht und als Ort bedeutsamer individueller und kollektiver Unterschiede vermessen und gelesen. Klassifikationen nach ‚Rassen‘-Unterschieden wurden erhoben, die eine hierarchische Ordnung beinhalteten. Somatische Wissenschaften verglichen Körper anhand physischer Kriterien, ordneten diese nach Typen oder Klassen und hierarchisierten jene bezüglich korrespondierender kultureller, moralischer und intellektueller Eigenschaften. In diesen Körperordnungen galt die idealisierte *weiße* ‚Rasse‘ nicht-*weißen* ‚Rassen‘ gegenüber als überlegen. Körper wurden sowohl biologisch als auch kulturell auf einer Menschheitsentwicklungsskala bewertet. Man ging davon aus, dass körperliche Merkmale und dazugehörige biologisch-körperliche Eigenschaften vererbt und damit unveränderlich seien (vgl. Berg 2007: 83f.).

Der Körper spielt eine bedeutende Rolle bei der Bildung der eigenen Identität (vgl. Hödl 2007: 63). In Bezug auf Lacan (1986) bedeutet dies, dass sich die moderne Subjektivität durch symbolisierende Praktiken, die das eigene Körperbild bezüglich des ‚anderen‘ Körpers bilden, vollzieht. Die Identifizierung mit dem eigenen Körper geschieht durch den Blick auf und die Abgrenzung von ‚anderen‘ Körpern und aufgrund internalisierter Ordnungs- und Klassifikationsmuster. Der ‚andere‘ Körper ist somit das, was der eigene Körper nicht ist. Das bedeutet, dass beispielsweise der *weiße* Körper sich in Bezug auf einen als ‚anders‘ imaginierten *Schwarzen* Körper definiert. Das, was auf den *Schwarzen* Körper projiziert wird, ist somit der Teil des Selbst, der verworfen wird; er verkörpert das Ausgeschlossene des eigenen Körpers, da ein Bedürfnis nach positiver Selbstbewertung besteht, die sich durch einen sozialen Vergleich der eigenen Gruppe mit einer fremden Gruppe vollzieht (vgl. Schmincke 2009: 103). Eine positive soziale

Identität entsteht durch die Abhebung der eigenen Gruppe von anderen Gruppen. Menschliche Gruppen werden kategorisiert, wobei Mitglieder differenter Gruppen als ‚anders‘ imaginiert werden und distanziert zur eigenen Gruppe. Der Unterschied zwischen der eigenen Gruppe und anderen Gruppen wird maximiert. Die eigene Gruppe bzw. Person wird strategisch als positiv bezüglich der fremden Gruppe unterschieden. Auf eine Kategorisierung von verschiedenen Gruppen folgt die Zuschreibung von bestimmten Merkmalen oder Eigenschaften, die generalisierend und homogenisierend sind, es entsteht eine Stereotypisierung, die andere Gruppe wird außerdem depersonalisiert (vgl. Tajfel/ Turner 1986: 7-24). Diese Andersheit und Differenz (des Körpers) gilt als fixiert und manifestiert sich in imaginierten spezifischen Merkmalen, die auf bestimmte Eigenschaften verweisen sollten. Der Körper wird zum Text, dessen verschiedene Codes identifiziert werden konnten (vgl. Hödl 2007: 71f.).

Die Vorstellung von körperlicher Andersartigkeit verweist immer darauf, dass es einen ‚normalen‘ Körper gibt. Die eigene Körperlichkeit wird durch den Bezug auf ‚andere‘ Körper normiert. Deshalb sind Körperdiskurse nur analysierbar, wenn sowohl Diskurse über ‚andere‘ Körper, wie auch Diskurse über das Selbst, über den eigenen normalisierten Körper reflektiert werden. Körperdiskurse wirken normativ und verorten Differenz im Bereich des Naturgegebenen und Natürlichen. Biologisches Denken führt kulturelle und soziale Verhaltensweisen auf biologisch-körperliches zurück (vgl. Berg 2007: 89- 93). Dies hängt auch eng mit der Bildung eines hegemonialen normalisierten und homogenisierten Volkskörpers zusammen, der gegen ‚Anderes‘ und ‚Abweichendes‘, ‚Nicht-Zugehöriges‘ abgeschirmt werden sollte, das als Bedrohung der Gesellschaft gesehen wurde (vgl. Schmincke 2007: 15). Dieser Aspekt wird in Kapitel 3.3 aufgegriffen, in dem es um die Formierung eines *weißen* deutschen Volkskörpers geht, der in der Kolonialzeit eine bedeutende Rolle spielte. Planert (2000) stellt die These auf,

„daß die Produktion von gesellschaftlicher Differenz am wissenschaftlich definierten und damit in spezifischer Weise markierten Körper ansetzte“ (Planert 2000: 546, zit. nach Schmincke 2007: 15).

Foucault (2001) beschreibt die machtvollen Wirkungen der Norm auf den Körper als moderne Form der Vergesellschaftung. Die Norm und Macht-Wissensformationen disziplinieren laut Foucault den individuellen Körper und regulieren den kollektiven Körper. Der individuelle Körper wird so als Produktivkraft nutzbar gemacht, während die Bevölkerung (der Kollektivkörper) durch Steuerungsprogramme der Reproduktion, Gesundheit, Mortalität und Natalität gesteuert wird. Diese Machttechniken, die sich auf den Kollektivkörper beziehen, auf die Bevölkerung und den ‚Gattungs-Menschen‘, bezeichnet Foucault (1983) als „*Biopolitik*“ oder „*Biomacht*“ (vgl. Schmincke 2007: 17f.).

„Die Norm, das ist das, was sich auf einen Körper, den man disziplinieren will, ebenso gut anwenden läßt wie auf eine Bevölkerung, die man regulieren will“ (Foucault 2001: 298, zit. nach Schmincke 2007: 18).

Foucault (1983) macht deutlich, dass sowohl der individuelle wie auch der kollektive Körper vergesellschaftet werden. Es ist darauf hingewiesen worden, dass Prozesse der nationalstaatlichen Formierung eine körperliche Dimension besitzen, dahingehend, dass die „*imagined community*“ (Anderson: 1983) bzw. deren Mitglieder nicht nur kulturell, sondern auch physisch ähnlich beschaffen sein sollen, sodass dazugehörige Körper das Innere und kontrastierende, ‚andere‘ Körper das Außen des Gesellschaftskörpers bilden (vgl. Berg 2007: 81).

„Die Kontrolle der Gesellschaft über die Individuen wird nicht nur über das Bewusstsein oder durch die Ideologie, sondern ebenso im Körper und mit dem Körper vollzogen. Für die kapitalistische Gesellschaft war vor allem die Bio-Politik wichtig, das Biologische, das Somatische und das Körperliche“ (Foucault 2003: 275, zit. nach Schmincke 2009:11).

Die bedeutenden gesellschaftskonstituierenden Prinzipien sind hier Differenz und Norm. Die Gesellschaft, in der Norm und Regulation auf diese Weise verknüpft sind, nennt Foucault (2001) „*Normalisierungsgesellschaft*“ (vgl. Schmincke 2009: 106; 112).

#### 2.4 The „unmarked marker“ – *weißsein*

„Mein Projekt ist das Bemühen darum, den kritischen Blick vom rassistischen Objekt zum rassistischen Subjekt zu wenden; von den Beschriebenen und Imaginierten zu den Beschreibenden und Imaginierenden; von den Dienenden zu den Bedienten“ (Toni Morrison 1995: 125, zit. nach Wollrad 2004: 191).

Dieser Blickwechsel, auf diejenigen, die Bilder über ‚Andere‘ herstellen, ist im Sinne einer postkolonialen Kritik die Infragestellung der dominanten, machtvollen und gesellschaftlich unsichtbaren Position und Norm des *weißen* westlichen Subjekts und der als homogen konstruierten Kollektive, wie ‚Volk‘ oder ‚Nation‘ (vgl. Wollrad 2004: 191). Wollrad (2005) bezieht sich auf Christine Morgenstern (2002), die deutlich macht, dass in Deutschland über äußerliche Zuordnungen entschieden wird, wer als deutsch oder nicht-deutsch, also als der Nation zugehörig oder als ‚Ausländer\_in‘ gesehen wird (vgl. Wollrad 2005: 125). In Deutschland wird ‚normal‘ mit *weiß* gleichgesetzt. Der kritische Blick muss auf *weißsein* als „*unmarked marker*“ (Frankenberg 1993: 198), als normalisierte und normative Position gerichtet werden. *weißsein* wird in Diskursen über Rassismus mehrheitlich außerhalb von Rassifizierungsprozessen positioniert, oft wird nur *Schwarzsein* in Bezug auf diese Prozesse thematisiert; *weißsein* bleibt unmarkiert; wird „*kategorial ausradiert*“ (Wollrad 2004: 191f.). *weißsein* beschreibt den

„[...] Kern rassistischer Hegemonie, Initiator und Motor von Rassialisierungsprozessen sowie Ordnungsprinzip gesellschaftlicher Beziehungen und Ressourcenverteilung“ (Wollrad 2004: 190).



*weißsein* als Konzept und diskursive Konstruktion umfasst Subjektpositionen, soziale Ordnung, soziale Erfahrung, Wahrnehmungsmuster, sowie auch Dominanz und Macht. Es umfasst ein bestimmtes Wissen, das gesellschaftliche Machtverhältnisse ausdrückt und organisiert (vgl. Walgenbach 2003: 136). Soll *weiße* Hegemonie entnaturalisiert werden, muss der Blick auf *weißsein* gerichtet werden, um deutlich zu machen, dass alle Menschen eine Position in einer rassistischen Gesellschaft innehaben. Es ist bedeutend zu analysieren, welche Formen *weißsein* in spezifisch historischen und geografischen Kontexten annimmt und unter welchen Bedingungen es an bestimmte Körper ‚andockt‘. Wollrad nennt fünf Charakteristika von *weißsein*. Es bildet sich innerhalb von Rassialisierungs- bzw. Rassifizierungsprozessen, d.h. innerhalb von (Re-)Konstruktionsprozessen von ‚Rasse‘ (vgl. Wollrad 2004: 191). *weißsein* ist aber nicht nur Teil von Rassifizierungsprozessen, sondern deren „Initiator“ und „Motor“ (Wollrad 2005: 21).

Da *weißsein* nicht unverlierbar und für immer festgelegt am Körper sowie der Identität anhaftet und in Abhängigkeit sozioökonomischer Kontexte erkämpft oder verloren werden kann, ist der Prozess sprunghaft und dialektisch. Es ist außerdem relational, es konstituiert sich über einen Gegenpart, über homogenisierte Konstruktionen von ‚Anderen‘, ‚Nicht-weißen‘, *Schwarzsein* ist hierbei der äußerste Gegensatz. *weißsein* ist somit keine unabhängige und kohärente Größe, sondern bildet sich in der Verbindung mit weiteren Machtachsen, wie Klasse und Geschlecht und ist räumlich und zeitlich spezifisch. *weißsein* ist außerdem eine politische Kategorie. Es bezieht sich weder auf die Hautfarbe noch auf andere körperliche Merkmale oder visuelle Evidenzen. Vielmehr wird die „Lesbarkeit von Körpern“ (Wollrad 2004: 193) erst dadurch ermöglicht, dass diskursive und historisch sedimentierte Konstruktionen den Blick und die Wahrnehmung in der Art vorprägen, dass Körper zu Bedeutungsträgern werden, deren Inhalte vorproduziert sind und beständig reproduziert werden<sup>6</sup>. Das bedeutet, dass es eine Abstraktion und kognitiv vorgängige Zurichtung ist, Hautfarben mit den Farbbeschreibungen schwarz und weiß zu identifizieren. Diese kognitiven Zurichtungen naturalisieren *weißsein* als Norm und sichern Privilegien. *weißsein* ist durch relative Privilegierung geprägt. Diese Privilegierung produziert spezifische Sichtweisen, Wahrnehmungen, Blicke, Identitäten und Standpunkte. Auch wenn weitere Differenzlinien wie Geschlecht eine Rolle spielen und intersektional mit ‚Rasse‘ verschränkt sind und dadurch Privilegien divergieren können, macht es einen Unterschied, ob man über das *weiße*

---

<sup>6</sup> Hier eröffnet sich ein Konflikt um die Differenzierung *weiß/Schwarz*. Die *Schwarze* Gruppe bezeichnet sich selbst als *Schwarz*, *Schwarz* fungiert als politische Kategorie. Diese Selbstbezeichnung hebt sich von rassistischen Fremdbezeichnungen bewusst ab. Es ist also bedeutend, die Formen der Reproduktion der Bedeutungen von *weißer* Seite zu kritisieren sowie die Kategorie *Schwarz* als politische Identität zu betrachten, mit der sich die *Schwarze* Gruppe identifiziert und Empowerment entwickelt – in historischer und aktueller Form. Die politische Selbstbezeichnung als *Schwarz* drückt einen Widerstand gegen Fremdmarkierung aus. Es geht hier darum, *weiße* Definitionsgewalt von *Schwarzsein* und *weiße* Zuschreibungen in Frage zu stellen.

Privileg verfügt oder nicht, ob man schmerzhaft Erfahrungen mit Rassismus auf Seiten der Diskriminierten macht oder nicht. Verhaltensweisen gelten nicht als ‚typisch *weiß*‘ sondern bleiben neutral. Die Normativität von *weiß*sein verschleiert den Einfluss von *weiß*sein auf unser Denken, Handeln und Möglichkeiten (vgl. Wollrad 2004: 192f.). Die Abwesenheit der Markierung von *weiß*sein bezieht sich auch auf eine „sozio-historische Amnesie“ (ebd.: 193), also

„[...] das Fehlen eines Bewusstseins bezüglich der historischen Gewordenheit und der Kontinuitäten der kollektiven Weißen Identität sowie bezüglich der Positionierung Weißer Menschen innerhalb einer rassistisch strukturierten Gesellschaft [...]“ (ebd.).

Die eigenen Machtpositionen werden weder reflektiert noch historisch oder spezifisch verortet (vgl. Walgenbach 2002: 126). *weiß*sein ist nicht angeboren, sondern man wird dazu gemacht. Daher ist es bedeutend, Prozesse des *weiß*werdens zu erforschen. Wollrad (2005) bezieht sich auf Thandeka (1999) wenn sie den Lohn, also die Privilegien beschreibt, die mit *weiß*sein einhergehen, wie auch den Preis, also das Akzeptieren widersprüchlicher Ausschlusslogiken und das Beschädigen der eigenen Integrität, um sich einen Platz in der *weißen* Gemeinschaft zu sichern. Dieser Prozess geht mit Verdrängung und Schamgefühl einher (vgl. Wollrad 2005: 81). *weiß*werden ist verbunden mit

„Gefühle[n] von Entsetzen, Schmerz, Verlust, Wut und Zorn über das eigene *weiße* Umfeld, da es das Selbst daran hindert, reichhaltigere und einschließendere Dimensionen der eigenen Empfindungsfähigkeit zu bewahren“ (Thandeka 1999: 75, zit. nach Wollrad 2005: 84).

Der Lohn für *weiß*sein ist größtenteils ideologischer Art, nämlich, sich in Bezug auf diese Differenzkategorie als ‚normal‘, durchschnittlich und menschlich wahrzunehmen und sich vielfach repräsentiert zu sehen (vgl. Wollrad 2005: 85ff.). An dieser Stelle möchte ich darauf verweisen, dass dies natürlich nicht generalisierbar ist, da aus einer intersektionalen Perspektive Subjekte auch aufgrund weiterer Differenzmerkmale wie Behinderung Diskriminierungen ausgesetzt sind, wobei diese nicht additiv zusammengedacht werden oder eine Kategorie die Hauptkategorie bildet, sondern spezifische Subjektpositionen generiert werden. Dies bedeutet, dass Subjekte sich aufgrund vielfacher Ausgrenzungsmechanismen nicht als ‚normal‘ fühlen/behandelt werden sowie wenig repräsentiert sehen.

Die relativen Privilegien bleiben verborgen, sie scheinen für *weiße* als zu ihrer Normalität und Individualität zugehörig und selbstverständlich. Vorstellungen von Kultur, Nation und Zivilisation sind beispielsweise durch und durch von *weiß*sein geprägt. In der Beschreibung des *weiß*werdens liegt eine Dynamik bezüglich der Mehrdimensionalität und Instabilität von *weißen* Subjektpositionen. Kann also die eigene *weiße* Position rückgängig gemacht und *weiß*sein aufgegeben werden? Die Vorstellung, dass sich

Individuen dafür entscheiden können, *weiß*sein abzulegen, lässt gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse außer Acht. Es muss eine gesamtgesellschaftliche Veränderung stattfinden (vgl. ebd.).

## 2.5 Kritische *weiß*seinsforschung und Postkolonialismus

Die Kritische *weiß*seinsforschung beschäftigt sich mit der Sichtbarmachung und Reflexion der Normativität von *weiß*sein. Die akademische Disziplin der Kritischen *weiß*seinsforschung (im angloamerikanischen Raum Critical Whiteness Studies) ist eine relativ junge Wissenschaft, obwohl ihre Wurzeln bis in die Zeit der Sklaverei zurückreichen. Zur Zeit der Sklaverei tauschten Sklav\_innen ihre Beobachtungen und ihr Wissen über *weiß*sein mündlich untereinander aus und produzierten kritische Gegenblicke auf *weiße* und *weiß*sein, um in einer von *weißen* beherrschten Gesellschaft überleben und ihre Erfahrungen bewältigen zu können. Die Wurzeln der Kritischen *weiß*seinsforschung sind somit innerhalb mündlicher *Schwarzer* Traditionen und Wissensproduktionen zu verorten. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts wurde *Schwarzes* Wissen über *weiß*sein in den USA durch Essays und Theaterstücke von beispielsweise W. E. B. DuBois, Toni Morrison oder bell hooks breiter rezipiert. Seit Beginn der 1990er Jahre stieg das wissenschaftliche Interesse an der Reflexion von *weiß*sein an (vgl. Wollrad 2005: 30-33). Einen weiteren Eckpfeiler der Kritischen *weiß*seinsforschung stellt die Kritik *Schwarzer* Feministinnen am *weißen* Feminismus in den USA Ende der 70er Jahre dar. *Schwarze* Feministinnen forderten *weiße* Feministinnen dazu auf, ihr eigenes hegemoniales *weiß*sein zu reflektieren und die Verwobenheit verschiedener Achsen der Unterdrückung wie ‚Rasse‘ und Geschlecht zu erkennen. Sie kritisierten eine rassistische us-amerikanische Frauenbewegung, die von *weißen* Mittelschichtfrauen getragen wurde und andere Stimmen marginalisierte und ausschloss (vgl. Wollrad 2005: 30-33).

In Deutschland gibt es ebenso wie im angloamerikanischen Raum eine Tradition *Schwarzer* Wissensproduktion über die Normativität und gewaltvolle Realität von *weiß*sein und Alltagsmythen. Deutsche *Schwarze* Wissensproduktion ist allerdings durch Isolationserfahrungen geprägt und dadurch weniger dicht. Bedeutend für die Kritische *weiß*seinsforschung ist die Verankerung im Referenzrahmen der Postkolonialität (vgl. ebd.: 43f.). Postkolonialismus wird definiert als eine

„[...] kritische politische Analysekategorie, die die politischen, kulturellen und diskursiven Aspekte des unabgeschlossenen und in Deutschland verdrängten Kolonialdiskurses sichtbar macht“ (Wollrad 2005: 44).

Diese politische Analysekategorie fördert Echos kolonialer Wahrheits- und Wissensproduktion sowie deren Kontinuitäten und Diskontinuitäten zutage. Wichtig für einen postkolonialen Diskurs ist die Durchkreuzung herrschender Räume des Sprechens durch diejenigen, die gesellschaftlich als ‚anders‘ konstruiert werden. Herrschende

*weiße* Räume des Sprechens konstruieren eben diese marginalisierten Subjektpositionen mitsamt ihrer Zuschreibungen. Ziel der postkolonialen Wissensproduktion ist es demnach, den Dominanzdiskurs aufzubrechen, koloniale Kontinuitäten aufzuzeigen, die Verbindung von Deutschsein und *weißsein* zu hinterfragen, ebenso wie Herrschaftskritik zu üben. Der Band „*Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*“ (Erscheinungsjahr 1986) sowie allgemein postkoloniale Kritik zeigen auf, dass es ein Kontinuum *Schwarzer* Anwesenheit in der deutschen Geschichte und Gegenwart gibt. „*Farbe bekennen*“, herausgegeben von Katharina Oguntoye, May Ayim und Dagmar Schultz, fokussierte eine *Schwarze* deutsche Geschichtlichkeit, artikuliert vielfältiges *Schwarzes* kulturelles Wissen und gilt als bedeutend für eine *Schwarze* deutsche Bewegung (vgl. ebd. 23). *Schwarzes* Wissen fokussiert die kritische Auseinandersetzung mit Normativitäten, Selbstverständlichkeiten und fixierten Bedeutungen. Außerdem werden hegemoniale Vorstellungen und der Mythos von einem homogenen *weißen* Deutschlands hinterfragt (vgl. Wollrad 2005: 44f.).

Innerhalb postkolonialer Kritik geht es um eine Selbstermächtigung *Schwarzer* Menschen und *People of Color*, die quer zu *weißen* Wissens- und Wahrheitsregimes verläuft und um den Widerstand gegen hegemoniale Bezeichnungspraxen und binären Identitätslogiken. Wichtig hierbei ist die Auseinandersetzung mit Machtdimensionen und Herrschaftsverhältnissen, also der Bezug auf die reale Wirkmächtigkeit rassistischer Konstruktionen. Bezüglich der Reflexion von *weißsein* geht es darum, *weißsein* zu dekonstruieren, allerdings nicht zu entpolitisieren, sondern die realen Machtverhältnisse zu reflektieren. Dies bedeutet, dass in der Analyse von *weißsein*, die eigene Subjektposition und die eigene Verstrickungen in Macht- und Herrschaftsverhältnisse reflektiert werden müssen (vgl. ebd.: 46ff.).

Die bundesdeutsche Rassismusforschung blendet *weißsein* mehrheitlich aus. Somit wird ein Rassismus theoretisiert und vielleicht auch reproduziert, der keine Agent\_innen bzw. praktizierende Subjekte und keinen Bezug zum Körper aufweist. Diese, auf die privilegierte Position zurückzuführende Strategie, ermöglicht *weißen* Forscher\_innen, sich selbst außerhalb der Strukturen zu verorten und als neutrale und objektive Analysierende zu sprechen (vgl. Wollrad 2004: 191f.). Innerhalb deutscher *weißseinsforschung* ist jedoch auch ein Fehlen von Black Studies und Postkolonialen Studien zu problematisieren, obwohl diese Teile desselben Diskurses darstellen. Dadurch wird die Normativität und Naturalisierung von *weißsein* innerhalb hegemonialer *weißseinsforschung* perpetuiert. Zu beobachten ist, dass die Forschungen zu *weißsein* meist von *weißen* Forschenden gemacht werden und diskursanalytisch und dekonstruktivistisch gearbeitet wird. Viele Forschungen im Bereich der Kritischen *weißseinsforschung* trennen außerdem das Thema *weißsein* von der Reflexion des eigenen

*weiß*seins sowie eigener Erfahrung von Privilegien und Dominanz (vgl. Wollrad 2005: 48-51).

Die Gefahr dabei ist, dass *weiß*seinsforschung zu einer Disziplin von ausschließlich *weißen* Wissenschaftler\_innen wird und *Schwarze* Analysen ausgeblendet oder für einen ‚*weiß-weißen*‘ Diskurs vereinnahmt werden (vgl. Piesche 2009: 15). Dies ignoriert, dass *weiß*sein eine relationale Kategorie ist, die sich über *Schwarz*sein bildet und damit nicht isoliert reflektiert werden kann. Damit würden wieder einmal die Erfahrungen *Schwarzer* Menschen und *People of Color* marginalisiert und ausgeschlossen, ebenso wie sich einer Auseinandersetzung mit *weiß*sein unter postkolonialer Perspektive und ihrer Wirkmächtigkeit und definitionsmächtigen Gewalt entzogen wird. Dies führt zu einer Reproduktion und erneuten Normalisierung von bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen und blendet *Schwarze* Befreiungs- und Widerstandskämpfe aus (vgl. Wollrad 2005: 51). Damit werden privilegierte Positionen verschleiert und das *weiße* Subjekt re-zentriert (vgl. Piesche 2009: 16). Es ist essentiell für die Analyse von *weiß*sein, sich ernsthaft mit *Schwarzen* Perspektiven zu *weiß*sein auseinanderzusetzen, die durch Beobachtungen entstanden sind und über Generationen hinweg tradiert wurden. Es ist bedeutend, dass Kritische *weiß*seinsforschung *weiße* Vorherrschaft historisch analysiert. Es sollte eine kritische Auseinandersetzung damit stattfinden, wie rassifiziertes Wissen in der deutschen Aufklärung, in der ‚Rasse‘-Forschung im 19. Jahrhundert, im deutschen Kolonialismus etabliert wurde und sich entwickelt hat. Des Weiteren sollte reflektiert werden, wie *weiß*sein als Norm durch Kontinuitäten im Nationalsozialismus und heute wirksam ist. Es gilt, rassifizierte Identitäten und dazugehörige Wahrnehmungen und Erfahrungen zu analysieren (vgl. Wollrad 2004: 194).

### **3 Rassifizierung von Körpern – *weiße* Blicke, *Schwarze* Körper**

In diesem Kapitel geht es um die realen Wirkmächtigkeiten rassifizierender Blicke im Kolonialismus und deren Kontinuitäten im alltäglichen Rassismus. Ich gehe darauf ein, welche wirkmächtigen Konstruktionen *Schwarzer* und *weißer* Körper im deutschen Kolonialismus existierten. Des Weiteren geht es mir darum, zu beschreiben, dass Repräsentationen der Wirklichkeit historische Kontinuitäten besitzen, die sich beispielsweise im alltäglichen Rassismus durch *weiße* Blicke auf *Schwarze* Körper äußern und wie diese dazu führen, dass *Schwarze* Subjekte durch machtvolle *weiße* Markierung als ‚anders‘ konstruiert und koloniale Szenen reaktualisiert werden.

#### **3.1 Rassismus und deutscher Kolonialismus**

Arndt (2001) macht deutlich, dass in einem *weißen* deutschen Diskurs die deutsche Kolonialgeschichte ausgeblendet wird (vgl. Arndt 2001: 54). Wegen der im europäischen Vergleich kurzen Dauer des deutschen Kolonialismus von 30 Jahren wird die

Bedeutung der Kolonialzeit als marginal eingeschätzt. Jedoch bedeutet dies nicht, dass die deutsche Kolonialgeschichte überwunden ist. Vielmehr ist der deutsche Kolonialismus vielschichtig und geht über formalen Kolonialbesitz hinaus. Der deutsche Kolonialismus kann in eine gesamteuropäische Expansion eingeordnet werden (vgl. Dietrich 2007: 91). Die Kolonialisierung von Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas durch europäische Großmächte begann schon im 15. Jahrhundert. Deutschland beteiligte sich hier vereinzelt, 30 Jahre vor dem ersten Weltkrieg wurde der afrikanische Kontinent schließlich vom deutschen Staat kolonisiert. Zu den Ländern in Afrika gehörten Kamerun, Togo, Gebiete Namibias (damals ‚Deutsch-Südwestafrika‘) und Teile Tansanias, Rwandas (damals ‚Deutsch-Ostafrika‘) und Burundi sowie auch einige Inseln im Pazifik (Teile Neuguineas, der Salomonen, der Marshallinseln und Samoas) und später die Handelskolonie Kiautschou in China. Die Kolonisierung begann in den Jahren 1884/1885 (vgl. ebd.: 119). Allerdings lassen sich Kolonialbestrebungen schon früher ausmachen:

„Jenseits des realen Kolonialreichs haben koloniale Phantasien und der Drang, das Fremde zu erforschen, sich in den neu entstehenden oder nach 1871 aufblühenden deutschen Wissenschaften niedergeschlagen“ (Conrad/Osterhammel 2004: 22, zit. nach Dietrich 2007: 93).

Zu diesen wissenschaftlichen Disziplinen gehören Ethnologie, Koloniallinguistik und Tropenmedizin. Es bildete sich ein koloniales Denken auf diskursiver Ebene heraus, indem Wünsche und Phantasien auf das koloniale Projekt projiziert wurden (vgl. Dietrich 2007: 93).

„To understand how >real< and long-lived German colonialism was – not just for the colonized, but for German society itself – it is necessary to go beyond historical facts and programmatic statements to investigate the mentalities and imaginary configurations that persisted throughout the colonial period and lingered long after“ (Friedrichsmeyer et. al.1998: 18, zit. nach Dietrich 2007: 94).

Diese Kolonialphantasien gelten als „*imaginäre Versuchsorte*“ (Dietrich 2007: 95), mit denen die Deutschen versuchten, sich in einen kolonialen Kontext der europäischen Kolonialmächte zu setzen. Der Wunsch nach dem kolonialen Projekt äußerte sich in philosophischen Schriften, Kolonialtheorien etc. (vgl. ebd.: 94).

„Der Drang nach kolonialer Besitzergreifung – und damit meine ich Verfügungsgewalt über fremde Ländereien, Bodenschätze und, nicht zuletzt, Menschenkörper und Menschenarbeit – drückte sich [...] nicht so sehr als bewusste Absicht aus, sondern eher in unbewußt geäußerten Kolonialphantasien: Geschichten von sexueller Eroberung bzw. Willfährigkeit, von Liebe und gesegnetem häuslichen Einvernehmen zwischen Kolonisator und Kolonisierten auf gemeinsamem Boden – Geschichten, die das Fremde vertraut und das Vertraute familiennah, „familiär“ machten“ (Zantop 1999: 10).

In kolonialen Phantasien und Bildern drückten sich gesellschaftliche Prozesse und Probleme aus, durch die nationale, geschlechtliche, rassifizierte und Klassenidentitäten (re-)produziert wurden. Der Kolonialismus war damit ein subjektkonstituie-

rendes Projekt. Koloniale Phantasien verwiesen auf die Sehnsucht nach Identität, nationaler Bedeutung, Macht und internationalem Prestige (vgl. Dietrich 2007: 96). Sklaverei, Menschenrechtsverletzungen und Kolonialismus wurden moralisch als „*Bürde des Weißen Mannes*“ (Arndt 2001: 37) legitimiert. Afrika sollte aus der ‚Unzivilisiertheit‘ und ‚Kulturlosigkeit‘ ‚gerettet‘ werden (vgl. ebd.). Das Bild des ‚kulturlosen‘ afrikanischen Kontinents war geschaffen, den die deutschen überlegenen und ‚zivilisierten Herrenmenschen‘ aus der ‚Barbarei‘ zu befreien und die Kolonisierten zu ‚guten Untertan\_innen‘ zu erziehen hatten. Es entstanden Mythen und Bilder von ‚animalischen‘ Eingeborenen, ‚Wilden‘ und ‚Menschenfressern‘, die ‚zu ihrem Besten‘ kolonisiert wurden. Diese Bilder lenkten die Brutalität der Deutschen auf die ‚brutalen *Schwarzen*‘ und rechtfertigten somit das Vorgehen, welches die Zerstörung der gesellschaftlichen Strukturen, Enteignungen, Zwangsarbeit und das Überstülpen fremder Bewusstseinsstrukturen beinhaltete (vgl. Scholle 2011: 33, siehe auch Oguntoye u. a. 1991: 34). Weiterhin wurde der kolonialisierte Raum als weiblicher Körper und damit unter Bezugnahme einer vergeschlechtlichten Metapher angesehen, als ‚jungfräuliches‘ oder ‚leeres‘ Land, das eine männliche Penetration, also die Eroberung, Entdeckung, das Eindringen und die ‚Befruchtung‘ durch den *weißen* Mann erwartete. Hierauf wurden Sehnsüchte und Ängste projiziert, der weibliche Kolonialkörper war verführerisch und doch gleichzeitig bedrohlich (vgl. Dietrich 2007: 99f.).

„Diese Konstruktion eines modernen Rasse-Geschlecht-Modells zwischenmenschlicher Beziehungen fand in einem ausdrücklich >kolonialen< Kontext statt: erst durch den Rückgriff auf kolonisierte Völker, auf >anziehende< oder >abstoßende< Menschen anderer Kultur und Hautfarbe, die sie beehrten oder von ihrem angestammten Platz vertrieben, konnten weiße europäische Männer sich als >der Europäer<, >der Deutsche< oder >der Engländer< behaupten, der biologisch zur körperlichen und kulturellen Vorherrschaft prädestiniert sei“ (Zantop 1999: 15).

Sexualisierung und Rassifizierung wurden dazu verwendet, sich selbst herzustellen, das *weiße*, deutsche, männliche Subjekt, das an der Spitze der Schöpfung stehend imaginiert wurde. In diesem Prozess fand eine Abgrenzung bzw. Zuteilung nationaler, sexueller, geschlechtlicher und ‚rassischer‘ Eigenschaften statt (vgl. Dietrich 2007: 100), die nun näher beleuchtet werden bzw. gezeigt wird, wie sie sich an Körper anhafteten.

### **3.2 Konstruktionen *Schwarzer* Körper im deutschen Kolonialismus**

Grada Kilomba (2010) macht deutlich, dass das *Schwarze* Subjekt nicht nur als das ‚Andere‘ erscheint, als die Differenz, an der das *weiße* Selbst sich misst, sondern das absolute ‚Andere‘, die unterdrückten Aspekte des *weißen* Selbst, also das, was das *weiße* Selbst nicht sein möchte. Dieses ‚Verworfenen‘ wird auf *Schwarze* Identität projiziert und dort festgeschrieben. Die Stereotype, die im Kolonialismus zu identifizieren sind und Kontinuitäten bis in die Gegenwart erzeugen, sind exotisierend, sexualisie-

rend und dämonisierend. Diese Projektionen, Phantasien und Blicke auf *Schwarze* Körper und Identitäten sind *weiße* Artefakte. Produzierte Stereotype reichen von *Schwarzen* (edlen) ‚Wilden‘ und brutalen Krieger\_innen, *Schwarzen* Barbar\_innen, treu ergebenen *Schwarzen* Diener\_innen, *Schwarzen* Prostituierten, hyperpotenten animalischen sexbesessenen *Schwarzen* zu *Schwarzen* Kriminellen, Drogendealer\_innen und Mörder\_innen (vgl. Kilomba 2010: 19). Hier wird deutlich, dass Rassismus mit weiteren Achsen der Unterdrückung wie Geschlecht und Sexualität etc. verzahnt ist und in der Verschränkung verschiedenste stereotype Identitäten produziert werden.

Stereotype spiegeln hierbei Unterdrückungsmechanismen und Machtverhältnisse wider. Das als ‚anders‘ und ‚fremd‘ imaginierte und damit auch *Schwarze* Körper sind einerseits etwas Reizvolles, da es das ist, was wir angeblich nicht haben, andererseits stellt es eine Bedrohung dar, die die eigenen Gesellschaftswerte angreift. Bilder von *Schwarzen* Identitäten sagen somit nichts über die Wirklichkeit aus, sondern über *weiße* Identität, die diese Bilder produziert (vgl. Arndt 2001: 36f.). Im Kolonialismus wurde das Bild des „*unzivilisierten, primitiven Afrikaner[s]*“ produziert, der alles ‚Böse‘ verkörperte (ebd.: 37). Diese Vorstellungsweise nennt Frantz Fanon (1967) *manichäisch*:

„Die koloniale Welt ist eine manichäische Welt. Dem Kolonialherrn genügt es nicht, den Lebensraum des Kolonisierten psychisch, das heißt mit Hilfe der Polizei und seiner Gendamerie, einzuschränken. Wie um den totalitären Charakter der kolonialen Ausbeutung zu illustrieren, macht der Kolonialherr aus dem Kolonisierten eine Art Quintessenz des Bösen...Der Schwarze, heißt es, ist für die Ethik unerreichbar, ist Abwesenheit von Werten, aber auch Negation der Werte. Er ist, sagen wir es offen, der Feind der Werte. Insofern ist er das absolute Übel: ein zersetzendes Element, das alles, was mit ihm in Berührung kommt, zerstört, alles, was mit Ästhetik oder Moral zu tun hat, deformiert und verunstaltet, ein Hort unheilvoller Kräfte, ein unbewußtes und nicht faßbares Instrument blinder Gewalten...“ (Fanon 1967: 34).

Koloniale Verbrechen blieben dadurch verschleiert; es fand eine Projektion der eigenen kolonialen Brutalität auf die Opfer statt. Beispielsweise hatte das Bild des kannibalischen, *weiße* fressenden *Schwarzen* die Funktion der Projektion von Grausamkeiten auf *Schwarze*.<sup>7</sup>

Durch solche Darstellungen wurde gerechtfertigt, dass nur der *weiße* Mann Afrika aus dessen ‚Unzivilisiertheit‘ retten könne, mit der Moral christlicher Religion und europäischer politischer Gesinnung. Hier wird auch deutlich, dass die Darstellung impliziert, dass Afrikaner\_innen ihre Bodenschätze und ihren Reichtum nicht sinnvoll nutzen würden. Die Darstellungen von Afrikaner\_innen waren außerdem oft dem Tierreich ent-

---

<sup>7</sup> Diese Grausamkeit findet sich auch in der Darstellung eines angeblich willkürlichen *Schwarzen* Herrschers (vgl. Arndt 2001: 38):

„Dann streifte die mächtige Gestalt den Karroß ab und stand vor uns – ein wahrhaft beunruhigender Anblick. Es war ein riesiger Kerl, mit dem abstoßendsten Gesicht, das wir je gesehen hatten. Die Lippen waren dick wie die eines Negers, die Nase war platt. Er hatte nur ein schwarschimmerndes Auge, statt des zweiten war eine dunkle Höhle im Gesicht, und das Ganze spiegelte Grausamkeit und sadistische Wollust wider. Auf seinem mächtigen Schädel trug er einen prächtigen Busch weißer Straußenfedern ... In seiner Rechten trug er einen riesigen Speer, um den Hals lag eine dicke Goldkette, und an der Stirn prangte ein einzelner, un-gemein großer, ungeschliffener Diamant“ (Haggard 1982: 153, zit. nach ebd.: 39f.)



lehnt. *Schwarze* Körper wurden mit Vokabeln wie ‚Nüstern‘ oder ‚scharfe Zähne‘ beschrieben (vgl. Arndt 2001: 35-42). Diese Herabwürdigung auf eine Tierebene und die Gleichsetzung mit einer ‚wilden‘ Natur war eine bedeutende Strategie des Kolonialismus, die als „*Entmenschlichung*“ (Fanon: 1967: 35) bezeichnet werden kann. Eine weitere bedeutende Strategie ist die der ‚Infantilisierung‘. Afrikaner\_innen wurden demnach als ‚kleine Kinder‘ und ‚unmündig‘ oder ‚unterentwickelt‘ dargestellt, sodass sie Führung von ‚überlegenen‘ *weißen* benötigten und sie außerdem nicht ernst genommen werden brauchten und somit ihrer eigenen Meinung beraubt und sprachlos gemacht wurden (vgl. Arndt 2001: 38-42). Grada Kilomba (2010) verdeutlicht dies in „*Plantation Memories*“, im Kapitel „*The Mask*“. Jene Maske wurde über und im Mund *Schwarzer* Sklav\_innen befestigt und zwang sie, sprachlos zu sein. Diese Sprachlosigkeit wurde auf zwei Ebenen erzwungen, zum einen auf der physischen Ebene durch die Maske an sich, zum anderen auf der psychischen Ebene, da ihnen die Sprache genommen wurde. Es symbolisiert die sadistische und brutale Eroberung der sogenannten ‚Anderen‘ im Kolonialismus, die sprachlos gemacht wurden, sowie eine Geschichte gefolterter Stimmen, unterbrochener Gespräche, aufgepfropfter und auseinandergerissener Sprachen, deren Auswirkungen sich bis heute zeigen lassen (vgl. Kilomba 2010: 12-16).

*Schwarze* Körper wurden ihres Landes beraubt, Familienbande wurden auseinandergerissen und diese Körper beschlagnahmt und brutal behandelt. Dies lässt sich mit Foucault (1994) als Disziplinierung bezeichnen, durch die Individuen aus ihrem Raum vertrieben wurden. Der *Schwarze* Körper wurde beschlagnahmt, erkundet, markiert, gequält. Sie wurden als Arbeitskräfte produktiv gemacht, wurden als ‚unmenschliche Tiere‘ und ‚hypersexuelle Wilde‘ konstruiert (vgl. Yancy 2008: 144).

### **3.3 Konstruktionen *weißer* (weiblicher) Körper im deutschen Kolonialismus**

Der Körper ist zentraler Angelpunkt für den *weißen* deutschen Feminismus. Insbesondere in Kämpfen um Selbstbestimmung kam und kommt dem Körper eine bedeutende Rolle zu. Vielfach wurde der Begriff *Kolonisierung der Frau* verwendet, um die Herrschaftsverhältnisse des Rassismus und Sexismus zu vergleichen. Allerdings blendet diese Gleichsetzung die Positionierung und Privilegierung *weißer* Frauen innerhalb rassistischer Herrschaftsverhältnisse aus. Im Folgenden soll ein Zusammenhang zwischen dem Kolonialismus und den Konstruktionen *weißer* (weiblicher) Körper(konzepte) hergestellt werden. Der Körper wird aus dieser Betrachtungsweise als Ort von Einschreibungen rassifizierender und kolonisierender Praxen beschrieben. Ich richte den Blick unter anderem auf Diskurse der ersten Frauenbewegung und deren Mitwirkung an der Konstruktion *weißer* Körperlichkeit (vgl. Dietrich 2009: 363). In feministischer Theoriebildung wird vielfach die Kategorie Geschlecht fokussiert, wodurch weitere Differenzachsen wie Klasse oder ‚Rasse‘ nicht berücksichtigt werden. Damit

werden Positionierungen innerhalb einer gesellschaftlichen rassistischen Struktur sowie *weißsein* als gesellschaftliche Positionierung ausgeblendet und bleiben unmarkiert. Geht es um rassifizierte Körper, werden oftmals nur *Schwarze* Körper als rassifiziert gesehen, *weiße* Körper werden lediglich als sexualisiert betrachtet. Der *weiße* Körper bleibt so farblos und wird nicht rassifiziert. Ausgeklammert bleibt, dass *weiße* deutsche Feministinnen eine Kolonialgeschichte haben, sowie auch, dass *weißsein* ebenfalls eine ‚Rassen‘-Konstruktion ist (vgl. ebd.: 363f.).

„Bei der Beschäftigung mit whiteness ergibt sich nicht nur die Schwierigkeit, daß [sic!] sich der weiße Körper als Norm hartnäckig der Betrachtung und somit einem kritischen Diskurs entzieht, sondern daß [sic!] whiteness nur implizit zu existieren scheint, das heißt, daß [sic!] ihre Qualität nur im Kontrast zu dem in Erscheinung tritt, was sie nicht ist“ (Rosenthal 2001: 98, zit. nach Dietrich 2009: 364).

Unter Bezugnahme auf Toni Morrison (1992) verweist Dietrich (2009) darauf, dass *Schwarze* Repräsentation eine zentrale Bedeutung für die Konstruktion *weißer* Identität hat. In den Repräsentationen von *weißsein* schwingen auch koloniale Bilder mit. Trotzdem soll keine Reduktion darauf stattfinden, da so reproduziert würde, dass sich *weißsein* nur über das ‚wirklich‘ rassifizierte ‚Andere‘ konstituiert. In der imperialen Gesellschaftsordnung des 19. Jahrhunderts war Rassismus in seiner Verbindung mit Rassenhygiene und Sozialdarwinismus dessen konstitutiver Bestandteil. Es wurden rassifizierte und vergeschlechtlichte Körperkonzepte produziert. Der Körper innerhalb eines Machtfeldes war Kern kolonisierender Praxen und kolonialer Politiken. Der Körper war in Zeiten des Kolonialismus zentral für *weiße* bürgerliche Selbstkonstitution und verkörperte hier ‚Zivilisation‘ und ‚Kultur‘. Koloniale ‚Andere‘ wurden im Gegensatz dazu auf ihren Körper und ihre Sexualität reduziert (vgl. 3.2). Ungezügelter Sexualität wurde auf *Schwarze* Frauen projiziert. Diese ungezügelter Sexualität galt in *weißem* bürgerlichem Verständnis als Bedrohung der Zivilisation (vgl. Dietrich 2009: 364f.). *Schwarze* Frauen

„verkörperten all das, was weiße Frauen nicht waren, bzw. nicht sein durften. Diese Dichotomie rechtfertigte zum einen die Kontrolle weißer Frauen [...] zum anderen die sexuelle Gewalt gegen schwarze Frauen“ (El Tayeb 2001: 152f.).

*weiße* Weiblichkeit wurde über die Abgrenzung der Repräsentationen *Schwarzer* als ‚rein‘, ‚zivilisiert‘ und ‚keusch‘ konstruiert. In der philosophischen Trennung von Körper (minderwertig, schwach, triebhaft) und Geist (als etwas Transzendentes, Reines) wurde *weiße* Männlichkeit mit der Oszillation zwischen Körper und Geist verbunden. *weiße* Frauen galten als von triebhafter Körperlichkeit, Sexualität und Begehren befreit. Körper hatten also eine unterschiedliche Qualität, die für Rassifizierung und Sexualisierung bedeutend waren und noch sind (vgl. Dietrich 2009: 365ff.):

„All concepts of race, emerging out of eighteenth-century materialism, are concepts of bodies, but all along they have had to be reconciled with notions of embodiment and incarnation. The latter become what distinguish white people, giving them a special relation to race” (Dyer 1997: 14).

*Schwarze* Menschen wurden auf ihre triebhafte Körperlichkeit, ‚sexuelle Entartung‘ und auf ihre ‚Rasse‘ reduziert, *Schwarze* Körper wurden zum Ort disziplinierender und diskursiver Bedeutungen. *weiße* hingegen können über ihren Körper, ihre ‚Rasse‘ hinausgehen, transzendieren (vgl. Dietrich 2009: 367). Der in dieser Weise dargestellte *Schwarze* Frauenkörper begründete *weiße* Überlegenheit und Schönheitsideale und hing eng mit dem Vergleich *Schwarzer* Frauen und Prostituerter hinsichtlich der ‚Minderwertigkeit‘ und ‚abnormer‘ Sexualität zusammen (vgl. Dietrich 2007: 340). *Schwarzen* Männern wurde ebenfalls eine ausufernde Sexualität unterstellt. Ein wiederkehrendes Motiv ist hier auch die Angst vor Vergewaltigungen *weißer* Frauen durch *Schwarze* Männer. Die sexualisierte Gewalt *weißer* Männer an *Schwarzen* Frauen im Kolonialismus wurde hierüber verschleiert und verschoben. *weiße* Männlichkeitskonzepte schwankten zwischen Körper und Kultur, während die *weiße* Frau nicht einmal über zu bekämpfende Triebe verfügt (vgl. Dietrich 2009: 365f.). Der Widerspruch im *weißen* Körperkonzept liegt in der Frage der Reproduktion, da Körperlichkeit und Sexualität den rassifizierten ‚Anderen‘ zugeschrieben wurden (vgl. Dietrich 2009: 367).

„Whites must reproduce themselves, yet they must also control and transcendent their bodies. Only by (impossibly) doing both can they be white” (Dyer 1997: 30).

Der *weiße* weibliche Körper nahm eine bedeutende Position in der Grenzmarkierung der *weißen* ‚Rasse‘ ein. Er spielte eine symbolische und politische Rolle in der Repräsentation und Grenzmarkierung imaginierter Gemeinschaften – eines Kollektivkörpers (‚Volk‘; ‚Rasse‘). Wie in Kapitel 2.3 beschrieben, wird der Kollektivkörper oder Volkskörper durch Reproduktion, Regulierung der Sexualität und durch den Geschlechterdualismus organisiert und gegen ‚Äußeres‘ abgeschirmt. Der *weiße* weibliche Körper spielte insbesondere im Kolonialismus eine bedeutende Rolle in der biologischen, sozialen und kulturellen Reproduktion des *weißen* Kollektivs und der ‚Rassenreinheit‘. Frauen beteiligten sich entgegen der Mythen, die dies negieren, ebenfalls am kolonialen Projekt. Der *weiße* Frauenkörper wurde zum Symbol der Reinheit und Vorherrschaft der *weißen* ‚Rasse‘. So trug auch die erste Frauenbewegung zum Diskurs über die Sorge um den gesunden Volkskörper bei, sie unterstützte damit sozialdarwinistische Vorstellungen und Verknüpfungen von ‚Rassenhygiene‘ mit den Themen Hygiene, Sexualmoral und Sittlichkeit. Die Auseinandersetzungen über ‚Mischehen‘ in den Kolonien sind hierfür bedeutendes Beispiel, die auch eine Kontinuität bis in die heutige Zeit darstellen. Der deutsche Kolonialismus war konstitutiv für die Stabilisierung eines Nationalbewusstseins und die Herausbildung des deutschen Nationalstaats, der rassifizierte nationale Identität hervorbrachte und als homogen *weiß* imaginiert wurde und

weiterhin wird. Oder wie die Leipziger Neuen Nachrichten schreiben (vgl. Dietrich 2009: 366):

„Das Deutsche Reich wird in Zukunft viele farbige Untertanen haben, farbige Deutsche wird es allerdings niemals geben“ (Leipziger Neue Nachrichten 1906, zit. nach Walgenbach 2009: 383).

Der Kolonialismus war für ‚Rasse‘-Diskurse in Deutschland und für die Idee eines deutschen Volkes, das als ‚Bluts- und Abstammungsgemeinschaft‘, sowie ‚rassenrein‘ imaginiert wurde, von erheblicher Wichtigkeit. Er war ein konstitutives Element des gesellschaftlichen Selbstverständnisses. Verdeutlicht wird dieses Thema mit Bezug auf die deutsche ‚Rassenpolitik‘ und Tabuisierung von ‚Rassenmischung‘. Die ‚Mischehen-debatte‘ verwies auf die Sicherung von Macht und *weißer* Vorherrschaft in den Kolonien, sowie auf die klare Grenzziehung zwischen *Schwarz* und *weiß*. Die Angst vor ‚Mischehen‘ hängt mit der Angst vor dem Verlust von der machtvollen und privilegierten *weißen* Position sowie mit politischem Kontrollverlust zusammen. ‚Mischehen‘ wurden in den Kolonien letztendlich verboten und bereits vollzogene annulliert. Hierin verband sich die Regulierung männlicher Sexualität mit Bevölkerungs- und ‚Rasse‘-Fragen (vgl. Dietrich 2009: 367)

Frauenverbände wurden in dieser Zeit ebenfalls zu Gegnerinnen der ‚Mischehe‘, die ‚Mischehenfrage‘ symbolisierte die Verbindung zwischen bürgerlicher Sexualmoral und ‚rassen‘- bzw. bevölkerungspolitischen Zielen. Die ‚Mischehenverbote‘ waren Ausdruck einer ‚Rassenmoral‘, die einen Verhaltenskodex für Männer entwarf. Einerseits spiegelte die ‚Mischehendebatte‘ die bürgerlich-christliche Moral vom Schutz der Ehe und Familie und damit die Eingrenzung männlicher Sexualität, andererseits den Appell an ‚Rassenreinheit‘ wider. Des Weiteren hing die ‚Mischehendebatte‘ eng mit den Sittlichkeitsdebatten der Frauenbewegung zusammen, die einen kolonialen biopolitischen Diskurs ausdrückten und rassifizierte Körperkonzepte hervorbrachten. In den 1880er Jahren entwickelten *weiße* Frauenverbände eine sogenannte „*purity campaign*“ (Dietrich 2009: 369), die eine kontrollierte und zugelassene Prostitution in den Kolonien stürzte, um *weiße* männliche Sexualität zu disziplinieren. Prostitution, Vergewaltigung und Gewalt *weißer* gegen *Schwarze* Frauen waren in den Kolonien an der Tagesordnung (vgl. ebd.: 367ff.).

Außerdem wurden Zwangsuntersuchungen *Schwarzer* Frauen auf Geschlechtskrankheiten angeordnet, nicht Vergewaltigungen waren der Grund für die Untersuchungen, sondern die sozusagen kulturelle und moralische ‚Verseuchung‘ *Schwarzer* Frauen (vgl. Dietrich 2007: 346). Die männliche Sexualität wurde Gegenstand des öffentlichen Interesses und dadurch kontrolliert und moralisiert. Unkontrollierte *weiße* männliche Sexualität wurde als Gefahr für die gesamte Gesellschaft gesehen, als ursächlich für eine Krise von gesellschaftlicher Moral und Kultur, beispielsweise durch die Verbrei-

tung von Geschlechtskrankheiten. In dieser Debatte um Sittlichkeit wurde von *weißen* Männern wie auch Frauen Selbstdisziplin und sexuelle Enthaltbarkeit gefordert (vgl. ebd.: 313ff.). Mit der Verhandlung von männlicher Sexualität wurde die Sorge um einen ‚gesunden‘ Volkskörper verbunden, der durch eine heterosexuelle und eheliche, reproduktionsorientierte Sexualität zwischen *weißen* gesichert werden sollte. Etwas später wurde diese Debatte im Deutschen Reich aufgegriffen und in den Kontext der körperlichen und sexuellen Selbstbestimmung von Frauen eingeordnet, die jedoch ebenfalls mit einem normierenden Sittenkodex, mit sexueller Enthaltbarkeit und ehelicher Reproduktion zusammenhing. In den Sittlichkeitsdebatten ging es um Geschlechterverhältnisse, Sexualmoral, Prostitution und Bevölkerungspolitik, die eine zentrale Rolle in der Etablierung kolonialer Rassenkonstruktionen einnahm. Das Spektrum der Themengebiete reichte von sozialen oder sexualhygienischen sowie ethnischen oder medizinischen Diskursen, über Normalität und Moral, bis hin zu nationalökonomischen und bevölkerungswissenschaftlichen Diskursen. Ziel war es, eine regulierte und ‚sozial verantwortliche‘ Sexualität zu etablieren (vgl. Dietrich 2009: 369).

Frauenrechtlerinnen kritisierten hier meist nicht den Kolonialismus an sich, denn die Kritik an der Form der Ausübung männlicher Sexualität in den Kolonien hatte rassistische, kulturalistische und kolonialistische Argumente (vgl. Dietrich 2007: 341). Innerhalb dieser Debatte wurde die *weiße* männliche und weibliche Sexualität diskutiert. *weiße* Feministinnen kritisierten an dieser Stelle eine ungezügelter männlicher Sexualität, die den Gesellschaftskörper, die Kultur und Moral gefährde.

Das Kulturideal der *weißen* ‚reinen‘, ‚sittlichen‘ und ‚tugendhaften‘, ‚christlichen‘ und ‚völkisch gesinnten‘ Weiblichkeit wurde durch sexuell-asketische Mütter und fortpflanzungsorientierte Sexualität verkörpert (vgl. Dietrich 2009: 369f.). Wollrad (2005) bezeichnet dies als „*Institution der Weißen Mutterschaft*“ (Wollrad 2005: 93). Das *weiße* weibliche Geschlecht sollte *weiße* Zivilisiertheit und Kultur in den Kolonien sicherstellen. Dies wurde als Argument für die Anwesenheit und den Einfluss *weißer* Frauen in den Kolonien verwendet, außerdem wurde argumentiert, dass *weiße* Männer sich in Abwesenheit *weißer* Frauen wegen ihres Geschlechtstriebes mit *Schwarzen* Frauen ‚vermischen‘ ‚müssten‘ und damit die Kultur gefährdeten (vgl. Dietrich 2009: 370). Innerhalb des Diskurses um sexuelle Beziehungen zwischen *weißen* Männern und *Schwarzen* Frauen wurde eine ‚Vermischung‘ auch *Schwarzen* Frauen angelastet, die angeblich *weiße* Männer durch ihre ‚zügellose Sexualität‘ verführten. Es kam in den Kolonien jedoch oftmals zu brutaler Gewaltausübung durch *weiße* Männer gegen *Schwarze* Frauen in Form von Vergewaltigungen (vgl. Dietrich 2007: 254).

Weitere Aufgabe der deutschen Frauen sollte die Erziehung der Kolonisierten zu Arbeit, Ordnung und Christentum darstellen, das daraus entstehende Verhältnis zu kolonisierten Frauen war durch Maternalismus und Konkurrenzhaltung geprägt (vgl. Wal-

genbach 2005: 126). Frauen wollten in den Kolonien mitwirken und viele Frauenverbände unterstützten eben dieses Vorhaben. Es existierten verschiedene Frauenverbände, die sich, wie der *Frauenbund der Deutschen Kolonialgesellschaft*, propagandistisch für die koloniale Sache einsetzten und daran interessiert waren, mit ihrer Anwesenheit in den Kolonien, *weiße* Herrschaft in den Kolonien zu stabilisieren und etwas gegen die ‚Rassenmischung‘ zu unternehmen. In den verschiedenen Frauenverbänden dominierte der Wunsch, die Kolonien mit aufzubauen und zu gestalten (vgl. Dietrich 2007: 237-243). Diese Frauen waren nicht nur nationalistisch, konservativ oder kolonialbegeistert, die Kolonien wurden für *weiße* Feministinnen zur Projektionsfläche für bisher fehlgeschlagene Emanzipationsversuche im Deutschen Reich, die sich um die gesellschaftliche Stellung der Frau und eine Umgestaltung der Gesellschaft auf sittlicher Grundlage drehten (vgl. Dietrich 2009: 367; 374f.). In den Sittlichkeits- und ‚Mischehen‘-Debatten zeigt sich der Kampf um Selbstbehauptung und Erprobung der Emanzipation *weißer* bürgerlicher Frauen, die im Deutschen Reich ausblieb. Dieser Versuch der Emanzipation wurde innerhalb des Systems herrschender Rassenpolitik unternommen und grenzte sich nicht von dieser ab (vgl. ebd.: 371).

Walgenbach (2005) bezeichnet die Projektion patriarchaler Unterdrückung auf andere Gesellschaften als „*kolonialen Maternalismus*“ (Walgenbach 2005: 127), in der *weiße* Frauen ihre Stellung gegenüber kolonisierten Frauen verhandelten und sich auf Kosten der Kolonisierten einen Machtzuwachs verschafften, der auch noch für die heutige *weiße* Frauenbewegung prägend ist (vgl. ebd.). Ein solches Emanzipationskonzept war mit rassifizierenden Praxen verzahnt. Frauen nahmen eine privilegierte Position in Bezug auf ‚Rasse‘-Konstruktionen ein, die Kolonien dienten als Projektionsfläche für Unabhängigkeit und Selbstständigkeit (vgl. Dietrich 2007: 369). Deutsche Frauen hatten Anteil an der Unterwerfung der kolonialisierten Bevölkerung. Es zeigt sich zudem die Verstärkung der Ideologie rassistischer Reproduktion, die sich um den *weißen* Frauenkörper herum entfaltete (vgl. Dietrich 2009: 371.). „*Das Bild weißer Reinheit entwickelte sich zu einem zentralen ideologischen Moment kolonialer Herrschaft*“ (Dietrich 2009: 371). Der *weiße* Frauenkörper wurde mit dem Volkskörper in eins gesetzt, sowie für rassifizierte Reproduktion gebraucht (vgl. Dietrich 2007: 366). Rassifizierung und Vergeschlechtlichung von Körpern greifen hier ineinander und konstruieren eine *weiße* Weiblichkeit (vgl. Dietrich 2009: 371).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die „*Schwarze Schmach*“. *Schwarze* französische Kolonialsoldaten wurden nach Abschluss des Versailler Vertrags und dem damit verbundenen Verlust deutscher Kolonien in Deutschland stationiert. Frauenverbände beteiligten sich in dieser Zeit an der Propaganda gegenüber den Kolonialsoldaten. *weiße* Frauen wurden in dieser Propaganda als Opfer ungezügelter Sexualität *Schwarzer* Soldaten inszeniert. Auch wurden sexuelle Übergriffe und angebliche Vergewaltigungen, sogenannte Lustmorde, thematisiert. Der vergewaltigte *weiße* Frauenkörper wurde mit dem Bild eines vergewaltigten Deutschlands verbunden, mit der Penetration des *weißen* Frauenkörpers und damit des Volkskörpers (vgl. Dietrich 2007: 358f.).

### 3.4 *weiße* Blicke – *Schwarze* Körper

*Schwarze* Körper haben historische Wurzeln und sind durch *weiße* Blicke diskursiv und historisch geformt worden. Sie wurden durch historisch mächtige (koloniale) *weiße* Blicke markiert, diszipliniert, objektiviert, stereotypisiert, kriminalisiert und fixiert. Der *Schwarze* Körper ist ein Ort langanhaltender *weißer* rassifizierter Konstruktionen und historischer Machtbeziehungen, die diesen Körper als bestimmten Typ von Körper markieren und einschreiben; als nicht klar erkennbaren, ‚bedrohlichen‘ und ‚bösen‘ Körper. Der *Schwarze* Körper ist die Quintessenz, das faszinierende Objekt eines ethnografischen *weißen* Blicks, das ‚Andere‘, ‚Exotische‘. *Schwarze* Körper wurden durch den *weißen* Blick, der die (Repräsentations-)Macht hat, immer schon ‚erkannt‘ und definiert. *weiße* haben den privilegierten Status derjenigen, die die ‚Anderen‘ ‚erblicken‘ ohne ‚erblickt‘ zu werden, der historisch sedimentiert ist (vgl. Yancy 2008: xi-xviii).

Die Phantasie des *Schwarzen* Körpers als Quintessenz des Bösen blieb und bleibt historisch seit langem bestehen (vgl. ebd.: x). Der *Schwarze* Körper wurde zum Text aus Fleisch und Blut, auf den *weiße* ihre Ängste, Begehren und Phantasien projizieren konnten und der innerhalb des eigenen Systems der Repräsentation decodiert wurde. Durch wissenschaftliche ‚Wahrheiten‘ konnten *weiße* Imaginationen verdeckt bleiben, da sie so als ‚entdeckt‘, nicht konstruiert erschienen (vgl. ebd.: 149f.). *Schwarze* Subjekte werden vom *weißen* Blick ‚entdeckt‘, es wird in sie ‚eingedrungen‘, sie werden ‚attackiert‘, ‚bezwungen‘ und ‚besetzt‘ (vgl. Kilomba 2010: 138). Angeblickt zu werden, kann mit ‚entdeckt werden‘ gleichgesetzt werden. In diesem Kontext bedeutet ‚blicken‘ keine individualisierte und isolierte Verhaltensweise, sondern die Wiederholung eines performativen<sup>9</sup> kollektiven Blicks, die Reproduktion einer rassistischen epistemischen<sup>10</sup> Ordnung, die von einer strukturell rassistischen Gesellschaft getragen wird (vgl. Yancy 2008: 233).

---

<sup>9</sup> „Eine performative Handlung ist eine solche, die das, was sie benennt, hervorruft oder in Szene setzt und so die konstitutive oder produktive Macht der Rede unterstreicht“ (Butler 1993:123f. zitiert nach: Villa 2001:128). Ein Performativ funktioniert, indem auf historisch abgelagerte und bereits im Diskurs bestehende sprachliche Bedeutungen aufgebaut wird und diese wiedergegeben werden. In diesem Sinne schaffen Sprechakte Realitäten, indem Bedeutungen zitiert werden (auch abgrenzend oder in Opposition), die bereits bestehen und historisch entstanden sind. Ein Sprechakt verweist auf historisch akkumulierte und immer wieder veränderte Bedeutungen, aus diesem Grund kann kein Ursprung eines Wortes oder einer Bedeutung bestimmt werden. Dadurch können keine völlig neuen Bedeutungen geschaffen werden, die sich nicht auf etwas beziehen, was bereits diskursiv existiert. Umdeutungen sind möglich, allerdings sind diese nur im Rahmen der bereits bestehenden diskursiven Gepflogenheiten sinnvoll (vgl. Villa 2001: 128f.). „Von Sprache konstituiert zu sein, heißt hervorgebracht werden, und zwar innerhalb eines gegebenen Macht- und Diskursgeflechtes, das für Umdeutung, Wiederentfaltung und subversive Zitate von innen und für Unterbrechungen und unerwartete Übereinstimmungen mit anderen Netzwerken offen ist“ (Butler 1993:125 zitiert nach: Villa 2001:135).

<sup>10</sup> Ein Epistem ist laut Foucault (1990b) eine anonyme Ordnungsstruktur des Wissens, eine Bedingung der Möglichkeit von Wissen innerhalb einer bestimmten Epoche. Dies bedeutet, dass ein Epistem einen Hintergrund darstellt, der bestimmt, welches Wissen zu bestimmten Zeiten als ‚wahr‘ akzeptiert wird, innerhalb von Diskursen sinnhaft ist und Bedeutung erlangt. Ein Epistem ordnet Diskurse und hierarchisiert Diskursarten. Diese Ordnungsleistung bleibt implizit, sie wird nicht in Frage gestellt, da sie aus den Diskursen heraus nicht erkannt werden kann. Da sie nicht in Frage gestellt wird, ist ihre Machtwirkung verschleiert (vgl. Geiger 2005: 196).

*Schwarze* wie auch *weiße* Körper können nicht über eine ontologische Essenz entdeckt werden, sondern über eine Geschichte, einen ideologischen Rahmen, historische Formationen und den Wandel der Bedeutungen. Die Bedeutungen des Körpers sind symbolischer Art, ihnen liegen Normen zugrunde, die beständig (re)produziert werden. Wie der *Schwarze* Körper, so ist auch der *weiße* Körper symbolisch, benötigt Demystifizierung und die Offenlegung des Status als Norm, als Inbegriff der Schönheit, Ordnung, Reinheit, Unschuld, Selbstbeschränkung und Vornehmheit (vgl. ebd.: xxif.). Der *weiße* Blick ist nicht nur ein Sehen, ein Akt direkter Wahrnehmung, sondern die rassistische Produktion des ‚Sichtbaren‘, die Wirkung rassistischer Beschränkungen des Sehens. Der *weiße* Blick auf *Schwarze* Körper funktioniert wie eine Camera Obscura. Der Blick besteht aus einer rassistischen Blende, die sich aus Zuschreibungen; Symbolisierungen und Kategorisierungen zusammensetzt, durch die das *weiße* ‚Licht der Wahrheit‘ durchscheint und in der Wahrnehmung ein verdrehtes Bild vom *Schwarzen* Körper erzeugt (vgl. ebd.: 10; 13).

Die Angst und das Begehren bezüglich *Schwarzer* Körper sind von *weißen* inkorporiert und im Unterbewusstsein verankert (vgl. ebd.: 17). Der *weiße* Blick und *weiße* Verhaltensweisen bezüglich *Schwarzer* Körper sind im körperlichen Repertoire *weißer* habitualisiert. Diese Verhaltensweisen schreiben *Schwarze* Körper auf die Identität der *Schwarzen* Wilden fest, sie markieren ihn, schreiben dieses Bild in den Körper ein (vgl. ebd.: xix). Der *weiße* Blick sieht im *Schwarzen* Körper allerdings ein Phantasma (vgl. ebd.: 19). *weiß*sein beinhaltet kognitive, somatische und habituelle Strukturen, die erlernt werden und bewirken „*weiß in der Welt zu sein*“ (ebd.: 22). Der *weiße* Blick folgt einem rassifizierten Bewusstsein und verweist auf eine als ‚natürlich‘ geordnete Welt. Dies sind Teile einer historisch gewachsenen Vorstellungswelt, die einher geht mit Mythen, Persionen, Imaginationen und verzerrten Identitätsvorstellungen bezüglich des nicht-*weißen* Körpers. Wenn der *weiße* Blick ausgeführt wird, wird der *Schwarze* Körper erschaffen und auf eine rassifizierte Essenz, auf ein stereotypes Objekt reduziert (vgl. ebd.: 23; 69). Unmarkiert ist, dass *weiße* Körper ebenfalls rassifiziert sind, als *weiß* (vgl. ebd.: 38).

„I wish to account for both the material and the rhetorical understandings of the body by acknowledging that the body is not accidental. It exists in the form (color) because of a history of individual acts, informed by social and cultural norms, that then produced bodies. In other words, the body is a result of a repetition of acts – acts that are both discursive (through reifying racial categories, the process of racial naming and identification, and metaphorically embedded understandings of race) and reproductive through the implicit and explicit discursive constructions that dictated who could mate with whom that then created the very skin color that continues to mark one as white“ (Warren 2001b: 187f., zit. nach Yancy 2008: 48).

Kriminalisiert, exotisiert, objektiviert, sexualisiert und rassifiziert zu werden und die Einschreibung von Mythen und Codes in den Körper, ihn dahingehend zu ontologisieren, bedeutet einen Angriff, ein Eindringen in die Integrität, in die Selbstkonzeptualisierung



von *Schwarzen* Subjekten. Damit wird dem *Schwarzen* Körper die Möglichkeit versperrt, etwas anderes zu sein als eine vom *weißen* Blick besetzte und verzerrte Konstruktion (vgl. Yancy 2008: 55; 68). *Schwarze* Körper werden durch soziale Räume der Bedeutung und Interaktionen innerhalb einer rassistischen Ideologie beschlagnahmt. Dies geschieht nicht nur unter Einsatz physischer Handschellen, sondern auf psychischer und sozialer Ebene. Yancy (2008) beschreibt, dass *Schwarze* Körper automatisch im *weißen* Blick und *weißem* Bewusstsein determiniert werden. Er legt dar, dass er als *Schwarzer* derjenige ist, der angeschaut wird, die *weiße* Position ist Träger\_in des *weißen* Blicks (vgl. ebd.: 4; 10). Yancy beschreibt ein Gefühl, in dem er sich von seinem Körper entfernt fühlt, der durch *weiße* Phantasien bestimmt wird und so zu ihm zurückkehrt (vgl. ebd.: 2). Er beschreibt das Gefühl, seinen Körper nicht länger zu besitzen, sondern einen ‚Ersatz-Körper‘, dessen Bedeutung nicht vor der Ausführung des *weißen* Blicks existierte. Dies beschreibt Yancy damit, sich gleichzeitig unsichtbar und hypersichtbar zu fühlen (vgl. ebd.: 70).

„It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one’s self through the eyes of others, of measuring one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity” (Du Bois 1903: 45, zit. nach ebd.: 85).

Es entsteht ein zweifaches Bewusstsein, das sich auf die eigene Definition von sich selbst und die Fremddefinition durch den *weißen* Blick bezieht, in der das *Schwarze* Subjekt gezwungen wird, sich selbst als ‚anders‘ zu sehen, mit den Augen des *weißen* Blicks (vgl. Yancy 2008: 85).

„The ways in which black people, black experiences, were positioned and subjected in the dominant regimes of representation were the effects of a critical exercise of cultural power and normalization. Not only, in Said’s “Orientalist” sense, were we constructed as different and other within categories of knowledge of the West by those regimes. They had the power to make us see and experience ourselves as “Other”. Every regime of representation is a regime of power formed, as Foucault reminds us, by the fatal couplet “power/knowledge”” (Hall 1994: 394, zit. nach ebd.: 151).

Fanon (1967) beschreibt das Gefühl, seinen Körper als verzerrt durch den *weißen* Blick zurückzubekommen (vgl. Fanon 1967: 113f.)

„My body was given back to me sprawled out, distorted, recolored, clad in mourning in that white winter day. The Negro is an animal, the Negro is bad, the Negro is mean, the Negro is ugly; look, a Negro, it’s cold, the Negro is shivering because he is cold, the little boy is trembling because he is afraid of the nigger, the nigger is shivering with cold that goes through your bones, the handsome boy is trembling because he thinks that the nigger is quivering with rage, the little boy throws himself into his mother’s arms: Mama, the nigger’s going to eat me up” (ebd.).

Hier wird der Mythos des *Schwarzen* als primitives Tier und Kannibale ausgedrückt. Die Angst, die der *weiße* Junge bezüglich des *Schwarzen* Körpers erfuhr, war schon durch soziale Ideologien und Narrative vorkonstruiert, durch rassifiziertes Lernen über Kinderspiele, Kurzgeschichten, die ihn so auf den *Schwarzen* Körper reagieren lehrten

(vgl. Yancy 2008: 72f.). *weiße* sehen den *Schwarzen* Körper durch ein Medium historisch strukturierter Formen des ‚Wissens‘ (vgl. Kapitel 2.3). Diese akkumulierten und einverleibten, affektiven und diskursiven Verhaltensweisen und Wahrnehmungen sind sinnstiftend. Für den Jungen ergibt sein Verhalten Sinn, es ist intelligibel, sich auf diese Weise in der Welt zu bewegen. Er hat bereits akzeptiert, dass *weiß* überlegen und *Schwarz* ‚unzivilisiert‘ und ‚unterlegen‘ bedeutet (vgl. ebd.: 3). Er ist Teil jener Orientierung, die diese Verhaltensweisen als ‚natürlich‘ erscheinen lässt. Er erkennt allerdings nicht die Historizität dieser Seinsweise. Seine Wahrnehmung ist bereits präreflexiv strukturiert, sein Verhalten ist so natürlich für ihn, wie nach einer Tasse Tee zu greifen. Hier greift ein Verschleierungsmechanismus, der nicht thematisiert wird und den eigenen Körper als nicht rassifiziert erscheinen lässt. *weißsein* bedeutet, die Macht zu haben zu sehen, zu blicken, zu kontrollieren (vgl. ebd.: 74; 78).

### 3.5 Rassifizierung von Körpern im alltäglichen Rassismus

Grada Kilomba (2010) beschreibt alltäglichen Rassismus<sup>11</sup> als zeitlose traumatische Realität, in der das *Schwarze* Subjekt in eine koloniale Szene platziert und gefangen ist, als untergeordnet und ‚exotische(r) Andere(r)‘. Damit treffen Vergangenheit und Gegenwart aufeinander, das *Schwarze* Subjekt erlebt die Gegenwart als qualvolle Vergangenheit (vgl. Kilomba 2010: 13).

In diesem Kapitel möchte ich unter Bezugnahme auf Grada Kilomba einige Beispiele von Alltagsrassismen geben. Grada Kilomba führte Interviews und hat in ihrem Buch „*Plantation Memories*“ (2010) Beispiele von Alltagsrassismus dargestellt. Kilomba führt das Beispiel von Alicia an, die als *Schwarze* Deutsche immer danach gefragt wurde, wo sie herkomme. Diese Frage konfrontierte Alicia mit der Annahme, dass *Schwarze* nicht deutsch sein könnten. Sie wird durch ihre Hautfarbe, ihre ‚Rasse‘, als Nicht-Zugehörige imaginiert. Dieses Beispiel verdeutlicht *weiße* Phantasien zu ‚Rasse‘ und Territorialität sowie zu der Verbindung von Deutschsein und *weißsein*. Es entspricht der kolonialen Phantasie, dass ‚deutsch‘ *weiß* bedeutet und *Schwarz* ‚fremd‘ oder ‚ausländisch‘. *weißsein* wird mit Deutschsein, mit Nationalität und der Aufrechterhaltung von Grenzen verbunden. Diese historische Kontinuität bewirkt, dass eine Verbindung von *Schwarzsein* und Deutschsein im hegemonialen Diskurs als nicht existent imaginiert wird. Aufgrund von ‚Rasse‘-Vorstellungen wird Alicia ihre faktische nationale Zugehörigkeit genommen. Wenn die Frage des „Woher kommst du?“ mit „aus Deutschland“ beantwortet wird, erlebt Alicia oft, dass Nachfragen gestellt werden und sie sich

---

<sup>11</sup> Alltäglicher Rassismus bezieht sich auf Diskurse, Bilder, Sprache, Verhalten und Blicke, die *Schwarze* Subjekte und *People of Color* als das ‚Andere‘ platzieren, an dem sich das *weiße* Subjekt misst, als das absolute ‚Andere‘, die Personifikation dessen, was eine *weiße* Gesellschaft unterdrückt hat. *Schwarze* Subjekte werden dazu gezwungen, das ‚Andere‘ von *weißsein* zu verkörpern. Dadurch wird ihnen das Recht verweigert, als gleichwertig zu existieren. Die Erfahrungen mit alltäglichem Rassismus sind nicht punktuell, sondern stellen eine Konstellation von Lebenserfahrungen dar, die sich im Laufe der Biografie wiederholen, zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten (vgl. Kilomba 2010: 43ff.).

für ihre Anwesenheit im *weißen* Territorium rechtfertigen muss. Dadurch wird eine Machtkonstellation aufgebaut, die eine Grenze markiert zwischen dem Territorium der *weißen* und ihr als ‚Fremde‘, die durch diese Nachfragen kontrolliert wird (vgl. ebd.: 64ff.).

Kilomba vergleicht diese Machtasymmetrie mit der historischen Machtbeziehung Herr\_in/Sklav\_in, in welcher der/die Herr\_in kontrolliert und der/die Sklav\_in zu antworten hat; eine koloniale Situation. Das *weiße* Subjekt stellt hier die absolute Autorität dar, während das *Schwarze* Subjekt in die Rolle des/der Unterworfenen gezwungen wird, was eine historische Kontinuität aufweist. Das *Schwarze* Subjekt wird zum Objekt für *weiße* Blicke und Fragen, jederzeit und überall. Für Alicia ist der *weiße* Blick verwirrend, da es ein deformiertes unerwünschtes Selbstbild zurückwirft, das sie nicht an sich selbst erinnert, sie wird von ihrer Selbstdefinition getrennt. Des Weiteren möchten *weiße* Subjekte von Alicia eine exotische Geschichte über ihre Herkunft hören. Hier wird die Verbindung von ‚Rasse‘ und Voyeurismus deutlich. *weiße* Subjekte möchten durch diese exotische Geschichte über den ‚fernen‘ ‚Anderen‘ hören, die ihnen Vergnügen bereitet. Das *Schwarze* Subjekt wird in dieser Phantasie als primitiv und naturverbunden imaginiert, was das beschreibt, was das *weiße* Subjekt nicht hat und sich deshalb daran vergnügt. Alicia verkörpert somit Exotik und Vergnügen, hier wird *weißes* Begehren ausgedrückt. Wenn sie diese Geschichte nicht hat, wird ihr nicht zugehört, es scheint, dass sie nur in diesem Fremdbild existieren könnte. Das macht das *Schwarze* Subjekt zu einem Fetischobjekt, zu einem Objekt des Begehrens und des Verlangens (vgl. ebd.: 66ff.).

In solchen Situationen komme es zu einer „*absolute depersonalization*“ (Fanon 1967: 63), da das *Schwarze* Subjekt sich als ‚Andere‘ erfährt und sich der Vorstellung des/der Kolonisierers/in gemäß verhält. Alicia beschreibt weiterhin, dass *weiße* Subjekte ihr Haar berührten, ohne zu fragen, einfach so, weil es ‚anders‘ sei. Hier wird Alicia als ‚Andere‘ fixiert, während *weiße* die Macht besitzen, sich als ‚normal‘ zu definieren und sie somit zur ‚Anderen‘ zu machen. Diese Situation ist ein Eindringen in Alicias körperliche Integrität; *weiße* Subjekte markieren Alicia mit diesem Eindringen, während sie selbst unmarkiert bleiben (vgl. ebd.: 68ff.). Das Berühren der Haare drückt eine Machtkonstellation aus, in der der/die eine die Macht hat, zu berühren (*weiße* Subjekte) und der/die ‚Andere‘ berührt wird (*Schwarzes* Subjekt) (vgl. Ferreira 2003: 150). Alicia wurde des Weiteren oft gefragt, ob sie ihr Haar kämmen/waschen würde. Dies drückt die Phantasie aus, *Schwarze* Frauen seien schmutzig und wild. Schmutz und Wildheit wurden mit von der *weißen* Gesellschaft unterdrückten Aspekten wie Aggression und Sexualität verbunden, die auf die ‚Anderen‘ projiziert wurden. Sexualität wird oft mit Aggression verbunden und gilt damit als ‚schmutzig‘. Alicia wird zur Verkörperung von Sexualität (schmutzig) und Aggression (Wildheit) und damit zur Ablagerung dieser un-

terdrückten Aspekte. Wenn sich *weiße* Subjekte also für die Hygiene der *Schwarzen* Frau interessieren, drückt das zum einen den Wunsch aus, den *Schwarzen* Körper zu kontrollieren und andererseits die Angst, vom *Schwarzen* Körper ‚beschmutzt‘ zu werden. Der *Schwarze* Körper wird als ‚ansteckend‘, als ‚Krankheit‘, als ‚körperlicher Fluch‘ gesehen, den das *weiße* Subjekt fürchtet. Diese Fragen stellen eine Gefangenschaft in der Identität der ‚schmutzigen Anderen‘ dar (vgl. Kilomba 2010: 71f.).

Kilomba (2010) bezieht sich auf Banks (2000) und macht deutlich, dass das Haar *Schwarzer* Menschen als das sichtbarste Stigma von *Schwarzsein* historisch abgewertet wurde und zur Rechtfertigung der Unterwerfung von Afrikaner\_innen diente. In der Periode der Sklaverei wurde das Haar, mehr noch als die Hautfarbe, zum Zeichen für die Sklaverei. Das Haar wurde zum Zeichen für Unordnung, Primitivismus, Unziviliertheit und Minderwertigkeit, es wurde als ‚schlechtes Haar‘ degradiert. Das Haar *Schwarzer* Menschen sollte geglättet und mit europäischen Chemikalien behandelt werden, um dieses ‚abscheuliche Zeichen‘ von *Schwarzsein* zu kontrollieren und auszulöschen. Haare wurden ein wichtiges Instrument für politisches Bewusstsein für *Schwarze* Subjekte. Die natürlichen Haare *Schwarzer* Subjekte wurden zum politischen Zeichen für den Protest gegen Unterdrückung aufgrund von ‚Rasse‘-Konzepten, wie auch für Empowerment (vgl. ebd.: 72ff.). Natürliches Haar gilt bis heute als einer der bedeutendsten Marker für Differenz zu einer *weißen* Norm. Es bedeutet eine politische, soziale und historische Ermächtigung und Ausdruck der Selbstverständnisse *Schwarzer* Subjekte, die als *Hair Politics*, also als eine politische und körperliche Performance, bezeichnet wird. Es vereint Positionen bezüglich ‚Rasse‘, Geschlecht und hegemonialer Schönheitsideale. Allerdings existiert auch eine Form der *weißen* Aneignung und Vereinnahmung von *Schwarzen* Kulturen, auch bezüglich der Haarstile, ein Beispiel wären Dreadlocks. Innerhalb dieser Aneignung werden zusammenhängende Bezüge und Bedeutungen von *weißen* ignoriert und/oder zu eigen gemacht, indem das *weiße* Subjekt sich sozusagen auf die ‚andere‘ Seite begibt und so die eigene privilegierte Position verschleiern kann (vgl. Aikins 2009: 285-293).

Um öffentliche Demütigungen zu vermeiden, sollen *Schwarze* Subjekte ihr Haar oft *weißen* Mustern von Schönheit anpassen; dies ist ein gewaltsamer Akt der erzwungenen Anpassung an die *weiße* Gesellschaft. Alicia wurde von ihrem Freund wegen ihrer Haare mit einem Affen verglichen, indem dieser das koloniale Lied ‚Die Affen rasen durch den Wald‘ sang (vgl. Kilomba 2010: 72ff.).

In kolonialen Diskursen wurden *Schwarze* Subjekte mit Affen verglichen. Die Metapher des Affens für Afrikaner\_innen funktionierte auf diskursiver Ebene und wurde dadurch in der Realität wirkmächtig. Diese Diskurse und Assoziationsketten funktionieren durch einen Prozess der Verschiebung eines Bildes auf etwas anderes. Die Verschiebung, in der ‚der Affe‘ ein Synonym für ‚den/die Afrikaner\_in‘ wird, ermöglicht einen zensierten

Diskurs, die Aggressivität dieses rassistischen Diskurses bleibt verdeckt, da es ja auf den ersten Blick in dem Lied ‚nur um Affen geht‘. Diese Diskurse verändern das *Schwarze* Subjekt über mehrere Assoziationsketten und Äquivalente in ein Tier. Identitäten werden so versteckt fixiert. Diese Art der Verschleierung ermöglicht es *weißen* Subjekten, sich nicht der eigenen Verantwortung bewusst zu werden. Das Lied bedeutet eine *weiße* Repräsentation kolonialer Territorien und ihrer Menschen als Tiere, die in Chaos und Unzivilisiertheit leben. Diese Repräsentationen sollten das koloniale Projekt rechtfertigen, die ‚Anderen‘ zu zivilisieren und domestizieren. Die wirkliche Bedeutung des Liedes wird im Unbewussten registriert. Die Situation, Rassismus zu erfahren, beschreibt Alicia als entfremdend oder schizophoren, da sie das Gefühl hat, einen Teil von sich verdrängen oder beschneiden zu müssen (vgl. ebd.: 75f.).

bell hooks (1994) schreibt in ihrem Text „*Das Einverleiben der Anderen. Begehren und Widerstand*“ über die Vermarktung von *Schwarzsein* (vgl. hooks 1994: 48). Sie beschreibt, dass für viele *weiße* Männer die sexuelle Erfahrung mit einer nicht-*weißen* Frau als sexuelle Aneignung des ‚Anderen‘, des sinnlichen, exotischen und weltlichen, das in Kontrast zum ‚öden *weißsein*‘ steht, gilt. Dabei gehe es nicht nur um die sexuelle Aneignung an sich, sondern darum, dass *weiße* Männer durch das Zusammenspiel von Lust und Anderssein ‚verändert‘ würden. Die Körper der ‚Anderen‘ werden dazu genutzt, dem *weißen* Mann dienlich zu sein. Der ‚andere‘ Körper stellt die Differenz, ein unerforschtes Territorium, dar und wird als ein Grenzgebiet imaginiert, in das *weiße* Männer eindringen können, die Grenze überschreiten können, um sich ‚auszuleben‘ und eine maskuline Norm wiederherzustellen (vgl. ebd.: 36f.).

Auch *Schwarze* männliche Körper gelten als Quelle körperlicher Lust und intensiven Erlebens (vgl. ebd.: 49). Dadurch, dass ihr Körper, also das ‚Andere‘ in Harmonie mit der Natur und ursprünglich idealisiert und sozusagen der Begriff ‚primitiv‘ positiv besetzt wird, entsteht eine neue Phantasie, welche die Vergangenheit und Geschichte der Bilder über die ‚primitiven Anderen‘ verklärt (vgl. ebd.: 39). hooks erklärt, dass die Begegnung mit dem ‚Anderen‘ in den Massenmedien als Lust und Gefahr dargestellt wird. Durch das ‚lebendige Andere‘ soll eine spirituelle und sinnliche Erneuerung stattfinden; es wird etwas Neues, Spannendes aufgetischt, um *weiße* Langeweile zu tilgen (vgl. ebd.: 40; 56). Es ist die Suche nach dem ‚primitiven Paradies‘, eine imperialistische Nostalgie. Was als Verkörperung dieser Phantasie angesehen wird, ist beliebig; es mag ein Körper, ein Kontinent oder ähnliches sein (vgl. ebd.: 41; 44f.).

Gleichzeitig mit dem Verlangen muss aber der\_ die ‚Andere‘ zerstört werden, da sie/er etwas repräsentiert, das dem Selbst angeblich fehlt. In Situationen des alltäglichen Rassismus erfahren *Schwarze* Subjekte Schmerz und Überraschung. Im alltäglichen Rassismus werden, wie in einer kolonialen Szene, *weiße* plötzlich zu symbolischen Herr\_innen und *Schwarze* Subjekte durch Erniedrigung und Beleidigung zu symboli-

schen Sklave\_innen, wobei diese Vorgänge sehr verdeckt ablaufen und unklar bleiben. *weiße* Subjekte haben in diesen Situationen die Möglichkeit, Macht und Autorität auszuüben, die aus der Abwertung der ‚Anderen‘ entspringen. Diese Situationen können als Reaktualisierung der Geschichte und kolonialer Ordnung gesehen werden, in denen das *Schwarze* Subjekt Scham und Ehrlosigkeit erfährt. Vergangenheit und Gegenwart verschränken sich auf diese Art und Weise. Kilomba (2010) beschreibt, dass der Schmerz des Rassismus sich nicht nur kognitiv äußert, denn das Erlebnis ist so schrecklich, dass es unaufgearbeitet bleibt und in den Körper als somatisch eingeschrieben wird, um das Selbst zu schützen. Der unbegreifliche Schmerz äußert sich in einem physischen und psychischen Trauma (vgl. Kilomba 2010: 95ff.).

Kathleen beschreibt, dass sie die einzige *Schwarze* Studentin in ihrer Klasse war und damit als Repräsentantin ‚ihrer Rasse‘ galt. Sie musste diejenigen *Schwarzen* repräsentieren, die nicht da sind, da ihnen der Zugang zu diesen Strukturen verweigert wird. Sie wird als ‚Rasse‘ gesehen und hat das Gefühl, verantwortlich für ‚ihre Rasse‘ zu sein. Ihr wird damit das Recht auf Subjektivität genommen. Kathleen ist nicht nur sie selbst, sie ist ein Körper, eine ‚Rasse‘ und eine ‚Geschichte‘ (vgl. ebd.: 108). Fanon (1967) nennt dies „*racial epidermal schema*“ (Fanon 1967: 112), das *Schwarze* Subjekt wird in eine dreifache Person zersplittert, es wird gezwungen, diese drei Dinge zu repräsentieren und dafür Verantwortung zu übernehmen. Es bedeutet ein rassifiziertes Schema des Körpers, das in die Haut eingeschrieben ist, welches das *Schwarze* Subjekt auf ihren Platz verweist. Kathleen ist in rassifizierten Bildern gefangen, die sie widerlegen muss (vgl. Kilomba 2010: 109).

Kathleen erzählt davon, dass ihre Nachbarin, die viele Häuser im Süden der USA besaß, eine *Schwarze* Jungen-Puppe auf ihrem Balkon hatte. Diese *Schwarze* Puppe weist darauf hin, wie rassistische Repräsentationen ganz selbstverständlich platziert werden und dadurch die Privatsphäre *Schwarzer* Menschen einnehmen. Die *Schwarzen* Figuren sind dekorative Objekte in *weißen* Haushalten in der Post-Sklaverei-Periode. Diese *Schwarzen* Figuren bedeuten allerdings Personifikationen von nicht mehr existierenden Sklaven. Dadurch wird die Vergangenheit in die Gegenwart geholt. Kilomba argumentiert, dass *weiße* Subjekte durch diese Objekte einen Verlust zurückgewinnen. Die Puppen wirken als Ersatz für die verlorenen Sklaven. Ein Szenario der Sklaverei wird so wieder lebendig gemacht. Die Gegenstände repräsentieren den ‚Platz‘, den *Schwarze* Subjekte in der *weißen* Vorstellung zugewiesen bekommen, wie auch den heimlichen Wunsch *weißer* nach einem eigenen Sklaven (vgl. ebd.: 122f.).

*Schwarze* Subjekte an ‚ihren Platz‘ zu verweisen nennt Ferreira (2003) „*Situierung von Schwarzen*“ oder „*Placing the Black*“ (Ferreira 2003: 146). Das ‚Erinnern‘ an den ‚Platz‘ wird als „*Kolonisierung des Selbst*“ „*Colonizing the Self*“ verstanden, in der eine Invasion und Besetzung des *Schwarzen* Subjekts stattfindet (ebd.).

Kilomba (2010) spricht hier von einem „*kolonialen Trauma*“, das erinnert wird. In Situationen des alltäglichen Rassismus wird eine kollektive *Schwarze* Geschichte der Unterdrückung, des Schmerzes, der Demütigung zum Leben erweckt. *Schwarze* Subjekte werden durch Szenen des alltäglichen Rassismus innerhalb Szenen der Vergangenheit gefangen. Diese Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart stellt die Unvernunft des alltäglichen Rassismus als traumatisch dar (vgl. Kilomba 2010: 132).<sup>12</sup> Alltäglicher Rassismus stellt sich durch eine Aneinanderreihung von Situationen dar, die eine historische und gewaltvolle Struktur enthalten. Im alltäglichen Rassismus wird ein historisches Trauma<sup>13</sup> reinszeniert, in dem das *Schwarze* Subjekt das unterworfenen und exotischen ‚Andere‘ von *weißsein* wird. Fanon (1967) schreibt, dass er mit dem kolonialen Trauma mit dem Beanspruchen von Anonymität umgeht (vgl. Kilomba 2010: 132f.): *“I took myself far off from my own presence, far indeed, and made myself an object“* (Fanon 1967: 112). Er hofft, nicht bemerkt zu werden. Dies drückt laut Kilomba (2010) den Wunsch aus, nicht vom kolonialen Trauma verfolgt zu werden. Alltäglicher Rassismus kann durch Zeitlosigkeit charakterisiert werden, da *Schwarze* Subjekte in der Gegenwart so adressiert werden, wie in der Vergangenheit. Die Identität *Schwarzer* Subjekte wird durch einen alten kolonialen Blick fixiert, *Schwarze* Subjekte werden symbolisch erneut kolonisiert. *weiße* nahmen im Kolonialismus ohne Erlaubnis ein Territorium ein, das nicht ihnen gehörte, genau dasselbe passiert im alltäglichen Rassismus, in dem in die Integrität *Schwarzer* Subjekte wie in ein Stück Land eingedrungen wird (vgl. Kilomba 2010: 135-138).

„Their bodies are explored like continents, their stories given names, their languages changed; and above all, they see themselves being shaped by intrusive fantasies of subordination. For a moment they become metaphorical colonies. It seems the white subject has an urge to recover its object of loss. In a state of grief and despair, the *white* subject performs a ritual of colonial occupation, rejecting the idea that such loss has occurred“ (Kilomba 2010: 138).

#### 4 Implikationen für die *weißen* westlichen Erziehungswissenschaften

Die *weißen* westlichen Erziehungswissenschaften sind eng mit *weißer* Bemächtigungsgeschichte verzahnt. Damit sind *weiße* westliche Erziehungswissenschaften nicht ‚neutral‘, sondern unterliegen *weißen* Dominanzstrukturen, die verschleiert und beständig reproduziert werden. In diesem Kapitel wird dargestellt, dass *weiße* westli-

---

<sup>12</sup> Kilomba bezieht sich auf Laplanche und Pontalis (1988) und beschreibt jenes Trauma als durch eine unerwartete und gewaltsame Situation hervorgerufen, auf die das Subjekt wegen der Intensität der Situation nicht adäquat reagieren kann. Dadurch bleiben andauernde Effekte für die psychische Organisation vorhanden (vgl. Kilomba 2010: 132).

<sup>13</sup> Das Trauma erwächst aus dem traumatisierenden Kontakt mit der gewaltsamen Irrationalität des Rassismus der *weißen* Welt (vgl. Fanon 1967: 118):

„I was hated, despised, detested, not by the neighbor across the street or my cousin on my mother’s side, but by an entire race. I was up against something unreasoned. The psychoanalysts say that nothing is more traumatizing for the young child than this encounter with what is rational. I would personally say that for a man whose weapon is reason there is nothing more neurotic than contact with unreason“ (ebd.).

che Erziehungswissenschaften einen *weißen* Raum darstellen, in dem Stimmen *Schwarzer* Subjekte und *People of Color* marginalisiert sind. Ich möchte unter Bezugnahme auf *Schwarze* Kritik Implikationen für die *weißen* westlichen Erziehungswissenschaften geben, die eine gleichberechtigte Wissenschaft und den Aufbruch hegemonial *weißer* Strukturen zum Ziel haben. Dazu gehört auch das Zurückverfolgen des historisch machtvollen *weißen* Blicks als Aufgabe *weißer* Pädagog\_innen.

#### 4.1 *weiß*sein und Erziehungswissenschaften

Astrid Albrecht-Heide (2009) bezieht sich auf Rieger-Ladich (2002) und macht deutlich, dass *weiße* westliche Erziehungswissenschaften mit Herrschaft und Macht durchzogen ist. Auf Foucault (1977; 1981) Bezug nehmend führt sie aus, dass die *weißen* westlichen Erziehungswissenschaften als „*Herrschafts- und Kontrollwissenschaft des weißen, bürgerlichen, heterosexuellen, gesunden Mannes*“ (Albrecht-Heide 2009: 444) fungieren. Die Dimension der Herrschaft und Kontrolle ist nicht nur in der Entstehungsgeschichte sichtbar, sondern äußert sich im Erkenntnisblick. Dieser Erkenntnisblick und die Definitions- bzw. Repräsentationsmacht machen sich dadurch bemerkbar, dass ‚Anderer‘ ‚gesehen‘ werden, ohne dass der eigene Blick oder die eigene (*weiße*) Subjektposition sichtbar wird. In der subjektiven Wahrnehmung wird ‚Wahrheit‘ über ‚Anderer‘ (ergo über die pädagogische Klientel) erzeugt, deren subjektiver Ursprung verschleiert wird und als objektiv gilt. Dieser Blick wird als Herrschaftsblick bezeichnet; dem Objekt der Erkenntnis wird keine Rechenschaft über diesen Blick abgelegt. Wird der eigene *weiße* Blick nicht benannt, so wird auch der eigene subjektive Zugang zum Thema, der biografische und historische Verbindungen trägt, nicht hinterfragt (vgl. ebd.: 444f.). In diesem Herrschaftsblick spielt die Geschichte eine bedeutende Rolle, da der Kolonialismus einen Aspekt einer Zivilisationsmission darstellt, der als „*Vorherrschaftsgeübtheit*“ (Albrecht-Heide 2009: 448). weiter wirkt, was auch im erziehungswissenschaftlichen Rahmen eine Bedeutung hat.

Auch spielt hier eine Kultur-Natur-Dichotomie und ein Entwicklungsverständnis eine Rolle, in der die Klient\_innen ‚erzogen‘, ‚kultiviert‘, ‚diszipliniert‘, ‚zivilisiert‘ und ‚moralisiert‘ werden müssen, damit sie sich ‚entwickeln‘, ‚mündig‘ werden. Mit ‚Kultur‘ wird die *weiße* westliche Kultur und als ihr Sinnbild der *weiße* westliche bürgerliche Mann beschrieben. Albrecht-Heide (2009) beschreibt, dass ein *weißes* Wissenschaftssystem ungehörte Stimmen produziert und damit als herrschaftliches *weißes* Selbstgespräch gilt, in dem *weiße* Subjekte privilegiert und damit gesellschaftliche Marginalisierungen und hegemoniale Diskurse reproduziert werden. *weiß*sein oder der *weiße* westliche Blick bleiben auch im erziehungswissenschaftlichen Kontext unmarkiert und unsichtbar (vgl. ebd.: 448-452). Des Weiteren sind *weiße* Wissenschaftler\_innen überrepräsentiert und gelten meist als ‚omnikompetent‘, mit den verschiedensten Gruppen zu arbeiten. Wenn die sogenannten ‚Anderen‘ nicht als eigenständige Subjekte auftauchen, son-



dern in einem erziehungswissenschaftlichen Diskurs ‚über sie‘ geredet wird, werden sie erneut zu einer „*Projektionsfläche für eine weiße ideologische wie wissenschaftliche Positionierung*“ (Schramm 2009: 466).

Kilomba (2010) macht ebenfalls deutlich, dass Wissenskonzepte und Wissenschaften an sich mit Macht und rassifizierter Autorität verknüpft sind. Dies hängt mit den Fragen zusammen, welches Wissen produziert wird, wer dieses Wissen produziert, als welches Wissen es markiert wird, ob es überhaupt markiert wird, welches Wissen nicht auftaucht, welches Wissen Teil des Lehrplans ist und welches nicht sowie wer welches Wissen hat und wer dies lehren darf bzw. wer außen vor bleibt. Kilomba beschreibt das akademische Zentrum als *weißen*, nicht, wie vermeintlich angenommen, neutralen Raum, der Ausschlüsse produziert. *Schwarzen* Menschen und *People of Color* wurde das Privileg entzogen, zu sprechen (vgl. Kilomba 2010: 27f.). Gayatri Chakravorty Spivak (1988) fragt in ihrem Essay „*Can the subaltern speak*“ ob subalterne<sup>14</sup> Subjekte die Möglichkeit haben, innerhalb dominanter wissenschaftlicher Diskurse zu sprechen und gehört zu werden. Sie kritisiert westliche Wissenschaftler\_innen, die davon ausgehen, dass Subalterne die Möglichkeit hätten, sich Gehör zu verschaffen. *weiße* westliche Wissenschaftler\_innen ignorieren durch diese Annahme die Macht dominanter Diskurse sowie *weiße* Privilegien. Innerhalb dieser hegemonialen, macht- und herrschaftsdurchdrungenen Wissensproduktion sind Subalterne Subjekte sprachlos, sie werden daran gehindert zu sprechen und weder gehört noch verstanden (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 69-77). Spivak schlägt hier als Methode des Widerstands das ‚subversive Zuhören‘ vor. Diese Art des Zuhörens geht damit einher, dass Privilegien und gesellschaftliche Positionen hinterfragt werden. Es verlangt ebenfalls, dass die Zuhörenden schweigen, wenn alternative Perspektiven zum Ausdruck kommen. Die Zuhörenden müssen sich in diesem Sinne darauf einlassen, dass ihre privilegierten Positionen angegriffen werden (vgl. Castro Varela/Dhawan 2003: 278f.).

In einer *weißen* Wissenschaftstradition wurden *Schwarze* Subjekte zu Objekten wissenschaftlicher Diskurse gemacht, selten tauchen sie als Subjekte darin auf. Dies beschreibt das Fehlen des Zugangs für *Schwarze* Selbstrepräsentation. *Schwarzes* Wissen wurde durch ein rassistisches System als ‚nicht objektiv‘ oder ‚unwissenschaftlich‘ und ‚zu subjektiv‘ weil ‚selbst zu stark in das Thema eingebunden‘ disqualifiziert oder von *weißen* angeeignet, die sich selbst zu deren Experten erklären (vgl. Kilomba 2010: 27f.). *weiß*sein ist unmarkiert, weil es als ‚allgemein‘, ‚normal‘, ‚objektiv‘ und ‚kompetent‘ gilt. Somit wird *weiße* Überlegenheit gesichert; es herrscht eine gewaltvolle Hie-

---

<sup>14</sup> Als Subalterne werden Menschen bezeichnet, die weder zu einer hegemonialen Klasse gehören, noch politisch organisiert sind. Sie sind von sozialer und räumlicher Mobilität abgeschnitten. Konkret werden unter den Begriff Subalterne unorganisierte Arbeitskräfte ohne Besitz sowie indigene Analphabet\_innen gefasst (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 69f.). Im Kontext dieser Arbeit können auch diejenigen Subjekte als Subalterne bezeichnet werden, die als ‚anders‘ und ‚nicht-zugehörig‘ zur *weißen* Gruppe betrachtet werden, folglich *Schwarze* Subjekte und *People of Color*.

rarchie, die definiert, wer sprechen darf. Das Wissen, das in der *weißen* westlichen Wissenschaften produziert wird, ist eurozentristisch: es ist spezifisch *weißes* Wissen, das durch Macht und Geschichte generiert ist (vgl. Kilomba 2010: 28f.). Die Verschleierung dessen geschieht durch das Postulat der Universalität, in dem Lehrbücher beispielsweise nicht als *weiße*, eurozentristische Lehrbücher der Pädagogik markiert werden, sondern als ‚allgemeine‘ Werke, wie zum Beispiel „*Einführung in die Allgemeine Erziehungswissenschaft*“ (vgl. Albrecht-Heide 2009: 452)

Es existieren aber weder neutrales Wissen noch neutrale Diskurse, deshalb plädiert Kilomba (2010) für die Anerkennung dessen, dass Wissen immer subjektiv ist und mit der eigenen Position sowie auch mit Macht zusammenhängt. Kilomba schreibt, dass es im *weißen* akademischen Raum schwierig ist, seinem Körper und den damit verbundenen Zuschreibungen zu entfliehen, da auch hier die Markierung als ‚Andere‘ durch *weiße* stattfindet. Darüber hinaus wird im *weißen* akademischen Raum *weißes* Wissen produziert, das *Schwarzen* Subjekten und *People of Color* in kolonialistischer Tradition übergestülpt wird (vgl. Kilomba 2010: 31-35).

#### **4.2 Den markierenden Blick zurückverfolgen – Reflexion von *weißsein* als Aufgabe *weißer* Pädagog\_innen**

Juliane Strohschein (2009) beschreibt, dass sie sich in ihrer Anfangslaufbahn in der Universität nur mit Dominanzverhältnissen auseinandersetzte, von denen sie sich unmittelbar betroffen fühlte. Sie fokussierte die Analyse der Kategorie Geschlecht und die damit verbundenen Machtstrukturen. Sie fühlte sich in dieser Phase weder von Rassismus betroffen, noch empfand sie, dass *weißsein*, also machtvolle Positionen innerhalb rassistischer Strukturen, etwas mit ihr zu tun haben. Hier stellt sich die Frage, welches Wissen *weiße* Subjekte über *weißsein* haben (vgl. Strohschein 2009: 506; 509):

„Dieses Wissen über *Weißsein* ist mir in Form *weißer* Sozialisation zum Profit von Rassismus und zur Reproduzierung dieser unmarkierten normativen Hegemonie eingeschrieben und ich lebe darin/davon. Ziel der Sozialisation ist, zu wissen, wie ich mich im Sinne der Aufrechterhaltung von *Weißsein* zu verhalten habe, dass ich nicht rebelliere, dass ich *weiße* Dominanzstrukturen reproduziere und Privilegien schütze und gleichzeitig *Weißsein* als Norm in >Unsichtbarkeit< verstecke. Dieses >Wissen< über *Weißsein* ist nicht benannt oder kritisch reflektiert“ (Strohschein 2009: 509).

Ich lerne als *weißes* Subjekt Abwehrmechanismen, die es mir möglich machen, mich selbst als nicht rassistisch zu sehen. Dies sind Formen der Verdrängung, in denen ich die alltägliche rassifizierte Gewalt, die ich ausübe, nicht wahrnehme, aber davon profitiere (vgl. ebd.). Genau so erging es mir lange Zeit während meines Studiums ebenfalls. Erst im letzten Drittel meines Studiums wurde ich mir meiner *weißen* Position durch Seminare, die sich explizit mit Rassismus und *weißsein* beschäftigen, bewusst. Ich denke, dass dies bezeichnend ist für Strukturen *weißer* Unsichtbarkeit, die sich

auch durch das (erziehungswissenschaftliche) Studium ziehen. Die Auseinandersetzung mit *weißsein* als *weiße(r)* Pädagog\_in sehe ich als bedeutend an, um die Verbindung von sich selbst; von der Art und Weise unseres Handelns, Denkens, Fühlens und Blickens mit Rassismus, *weißer* Hegemonie und Kolonialismus zu erkennen. Es geht darum, den eigenen *weißen* markierenden Blick zurückzuverfolgen, seine geschichtlichen Wurzeln und Wirkmächtigkeiten zu erkennen und zu reflektieren, wie wir die Welt wahrnehmen, markieren und was dies für uns und diejenigen bedeutet, die dem markierenden Blick ausgesetzt sind.

Diese spezifisch *weiße* Wahrnehmung, der *weiße* Blick, strukturiert unsere Realität und diejenige derer, die von uns in rassifizierter Weise wahrgenommen werden (vgl. ebd.: 506; 509). *weißsein* ist in unseren Habitus und in unseren Einstellungen zur sozialen Welt eingeschrieben; es ist mit dem Unbewussten verflochten und wirkt sich auf jede Bewegung aus (vgl. Yancy 2008: 230). Dadurch ist das *weiße* Selbst

„[...] always already historically esconded in frames of reference that render the social world intelligible and meaningful. As this white self is prereflectively constituted through various racial and racist discursive regimes, the sedimentation of experience shapes perceptions of, and mediates embodied transactions with, the social world in ways that reinforce the social order of things as normative and stable” (Yancy 2008: 233).

Wenn ich als Pädagogin mit Menschen arbeiten möchte oder im wissenschaftlichen Kontext schreibe, ist genauso wie in allen Situationen des Lebens mein *weißer* Blick existent. Ich kann diese *weiße* Art und Weise der Wahrnehmung nicht einfach ablegen, sondern ich muss kontinuierlich daran arbeiten, mir dessen bewusst zu sein; meiner eigenen Positioniertheit in der Welt und dem gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Standpunkt, von dem aus ich blicke und wahrnehme. Dies muss ich tun, um deutlich zu machen, dass mein Blick machtvoll, spezifisch und partiell ist.

Die Fragen im wissenschaftlichen Kontext sollten deshalb lauten: „Wer spricht? Für wen? In welchem Kontext?“ (Schramm 2009: 469). Damit einher geht eine Selbstreflexion über die eigene Rolle, ob als Forscher\_in, Schreibende\_r oder Beobachter\_in. Ich verstehe es als Notwendigkeit, die Reflexion von *weißsein* als Aufgabe *weißer* Pädagog\_innen für sich selbst und in die Strukturen des Studiums aufzunehmen.

Wichtig für die Reflexion der eigenen *weißen* Subjektposition ist das Zulassen von Hinterfragungen der eigenen hegemonialen Subjektposition durch unterschiedliche Gegenüber. Diese Reflexion ist demnach nicht etwas, das jeder mit sich selbst ausmacht, sondern wird innerhalb eines Interaktionsprozesses produziert. Es ist bedeutend, sich mit dem Bewusstsein der geschichtlichen und aktuellen gesellschaftlichen Verflechtungen, die Beziehungen herausbilden, zu verhalten und in Dialog mit *Schwarzen* Subjekten zu treten (vgl. ebd.: 469f.). Mit der Infragestellung der eigenen Machtposition gehen auch die kontinuierliche Anwendung von und die Konfrontation mit *Schwarzer* Kritik einher (vgl. Hornscheidt 2009: 486). Die oben angesprochene Verschleierung von

*weiß*sein hat System. *weiße* müssen sich nicht mit Rassismus auseinandersetzen, da sie nicht von rassistischer Diskriminierung betroffen sind. Dies ist ein Privileg. Wir sind nicht konfrontiert mit Rassismus, sind uns dessen nicht bewusst und wissen nichts davon. Dies ist Teil jener Struktur, in der die Privilegien, die wir durch Rassismus haben, unsichtbar und ‚normal‘ erscheinen. Über *weiß*sein und Rassismus zu lernen erfolgt dann darüber, dass *Schwarze* Subjekte und *People of Color* auf die Gewalt und Wirkmächtigkeit von Rassismus und *weiß*sein aufmerksam machen. Durch diese Formen des Inputs lernen zu können, stellt ein weiteres Privileg dar. Wir lernen über *weiß*sein also auf Kosten derer, die schmerzhaft Erfahrungen damit machen und die sich dieses Wissen über *weiß*sein aneigneten, um in einer von *weißen* dominierten Welt Gewalt und rassistische Repressionen zu überleben und zu bewältigen. Es ist also ein Unterschied, wenn *weiße* über *weiß*sein lernen, denn hier geht es darum, über das zu lernen, was verdrängt wurde. Die Beschäftigung mit der eigenen *weißen* Position geht mit Verunsicherung einher (vgl. Strohschein 2009: 507-510):

„Lässt man sich auf das Thema ein, so wird man auf Grund der gesellschaftlichen Tabuisierung von Rassismus mit großer persönlicher Verunsicherung rechnen müssen – eine Verunsicherung, die [...] eine notwendige Phase in der Entwicklung der Weißen ist. Diese Verunsicherung ist notwendig, um alte Einstellungs-, Gefühls-, und Verhaltensmuster aufzubrechen und neue zu entwickeln“ (Wachendorfer 2001: 98f. zit. nach ebd.: 511).

Diese Verunsicherungen sind nötig für den Aufbruch *weißer* Selbstverständlichkeiten. Die Auseinandersetzung mit sich selbst sowie mit den vorhandenen Abwehrmechanismen benötigt viel Zeit. Es ist auch schwierig, eigene Privilegien loszulassen, da es gegen das läuft, was wir von klein auf gelernt haben und für uns ‚normal‘ erscheint. Hier geht es auch darum, subjektive Grenzen und eigenes Unwissen anzuerkennen, da dies zum Prozess gehört, die angelernte ‚Allmächtsphantasie‘ loszulassen. Ich muss anerkennen, dass in einer rassistisch strukturierten Gesellschaft eben nicht alle gleich sind: „*Ich fühle mich irritiert und angegriffen, wenn meine verdrängten Anteile aufgedeckt werden und meine Maske fällt*“ (Strohschein 2009: 512).

„If I am a product of history, a generation after generation construction, then the notion of undoing that performative work in my lifetime totally simplifies the complexity that is race“ (Warren 2001a: 454, zit. nach Yancy 2008: 233).

Wir müssen anerkennen, dass wir nicht die Deutungshoheit über Bedeutungen und Kontexte besitzen (vgl. Yancy 2008: 234).

#### **4.3 Implikationen für *weiße* westliche erziehungswissenschaftliche Diskurse**

Eine *weiße* Wissenschaftstradition ermöglicht es *weißen* Wissenschaftler\_innen, Arbeiten zu verfassen, die nicht-westliche Geschichte und alternative Perspektiven ignorieren (vgl. Chakrabarty 2002: 284). Durch diese von Spivak als ‚gestattete Ignoranz‘ (Castro Varela 2007: 2) bezeichnete Vorgehensweise wird die eigene Machtposition

stabilisiert und historisch gewachsene Macht- und Herrschaftsverhältnisse aufrechterhalten. Innerhalb von Lehrplänen an deutschen Universitäten ist zu beobachten, dass *weiße* Subjekte und ihre Interpretationen von gesellschaftlichem Geschehen fokussiert werden. Innerhalb *weißer* westlicher erziehungswissenschaftlicher Diskurse muss diese Ignoranz aufgedeckt werden. Im universitären erziehungswissenschaftlichen Feld geht es darum, zu Lernen. Es muss aber eine neue Perspektive hinzutreten, die des ‚Verlernens‘ dieser ‚erlernten Ignoranz‘. Hier müssen sich auch die Lehrenden selbst als Lernende begreifen sowie als Teil hegemonialer Wissenschaftstradition und sich damit selbst hinterfragen (vgl. ebd.).

Bedeutend ist deshalb die Integration von Postkolonialer Theorie und Kritischer *weiß*-seinsforschung in (erziehungs-) wissenschaftliche Curricula. Hierbei ist es wichtig, dass Kritische *weiß*-seinsforschung nicht zu einem ‚*weiß-weißen*‘ Selbstgespräch verkommt, sondern dass *Schwarze* Wissensproduktion und Postkoloniale Theorie integrale Bestandteile Kritischer *weiß*-seinsforschung sind und deutlich gemacht wird, dass das Wissen über *weiß*-sein ohne kritische *Schwarze* Wissensproduktion nicht möglich gewesen wäre und ist (vgl. Lück/Stütze 2009). Es sollte sich auch innerhalb der Seminare der Kritischen *weiß*-seinsforschung eine gleichberechtigte Zusammenarbeit zwischen *Schwarzen* und *weißen* Lehrenden einstellen, um struktureller Ungleichheit entgegenzuwirken. Es sollte damit ein gleichberechtigter Lehr- und Lernraum geschaffen werden (vgl. Strohschein 2009: 508). Diese Zusammenarbeit im universitären Kontext wird, wie Dagmar Schultz (2009) beschreibt, durch institutionelle Strukturen erschwert, da beispielsweise erst 1992 die Alice-Salomon-Fachhochschule in Berlin erstmalig den Zusatz in Stellenausschreibungen aufnahm, dass besonders Angehörige ethnischer Minderheiten aufgefordert werden, sich zu bewerben (vgl. Schultz 2009: 525).

Damit war und ist der universitäre Raum ein *weißer* Raum, sowohl in der Besetzung der Lehrkörper als auch der Student\_innen. Dies macht deutlich, dass rassistische Strukturen und *weiße* Hegemonie auf institutioneller, struktureller und alltäglicher Ebene existieren, die Chancenungleichheit und Exklusion produzieren. Außerdem sollte der Diskurs durch alternative Stimmen bereichert werden, durch das aktive Anhören *Schwarzer* Stimmen. Stimmen, die verdrängt und die zum Schweigen gebracht wurden und werden, um sich vor unangenehmen Wahrheiten zu verstecken und die *weiße* Machtposition zu erhalten, sprechen zu können und gehört zu werden. Kilomba (2010) beschreibt dies als *weiße* Angst, da durch *Schwarze* Subjekte offen gelegt werden könnte, was durch Unterdrückung weit weg vom *weißen* Bewusstsein gehalten wurde (vgl. Kilomba 2010: 21). ‚Objektiv‘ und ‚wissenschaftlich‘ zu arbeiten bedeutet in einem *weißen* erziehungswissenschaftlichen Diskurs, nicht ‚Ich‘ und ‚Wir‘ zu benutzen. Das bedeutet, sich „*herrschaftlich im weißen Wissenschaftskartell*“ (Albrecht-Heide 2009:

445) zu verstecken und seine eigene *weiße* Position als ‚neutral‘, ‚normal‘ und als ‚Norm‘ zu (re-) produzieren (vgl. ebd.).

„Im Zulassen des Rück-Blicks, des Erkennens dessen, was der und die Minorisierte über sich und auch über mich weiß, in meinem eigenen Sichtbarwerden und Mich-Zeigen wird die Herrschaftssituation aufgebrochen“ (ebd.).

Wird die Herrschaftssituation nicht gebrochen, wird das ‚Objekt‘ weiterhin durch den eigenen *weißen* Blick fixiert. Es ist damit nicht gleichwertiges Subjekt innerhalb einer Kommunikation auf Augenhöhe. Diese gleichberechtigte Kommunikation auf Augenhöhe sollte jedoch das Ziel eines (erziehungs-)wissenschaftlichen Diskurses darstellen. Es geht also um die Entmystifizierung von *weißsein*; darum, den Blick auf sich selbst, auf *weißsein* zu richten – auf den Blick der ‚Anderer‘ markiert und darum, diesen zurückzuverfolgen.

Es muss deutlich werden, dass Wissen immer nur partiell und subjektiv ist, da jede/r in machtpolitische Prozesse eingebunden ist und durch Wissen und ‚Wahrheit‘ immer Macht und Geschichte wirkt; dass Wissen immer Repräsentation ist und mit Positionierung zusammenhängt (vgl. Schramm 2009: 467ff.). Alternative Perspektiven müssen in den Bildungskanon eingebunden und eigene Privilegien hinterfragt werden. Diese Hinterfragung der eigenen Privilegien muss, soll hegemoniale Wissenschaft aufgebrochen werden, mit der Erkenntnis einhergehen, dass diese Privilegien Zugänge versperren, dass sie kein Gewinn sind, sondern eine Form des Gedächtnisverlusts, an dessen Aufhebung wir interessiert sein sollten, um unsere Wahrnehmung zu erweitern und zu kritisieren, dass mit einer Privilegierung einerseits eine Deprivilegierung anderer einherging und geht.

Jede wissenschaftliche Arbeit ist ein „*hierarchisches Arrangement von Diskursen*“ (Schramm 2009: 468). In der eigenen Praxis sind immer Macht- und Exklusionsmechanismen wirksam. Der Neutralitäts- und Universalitätsanspruch ignoriert die Partikularität von *weißer* Identität sowie auch die Verbindung von Wissensproduktion und Herrschaft. Die machtpolitische Verortung von Wissenschaft wird so ignoriert (vgl. ebd.: 467ff.). Ziel sollte also ein Wandel im Wissenschaftskontext sein, wenn Wissenschaft nach Gleichberechtigung, Transnationalität und Barrierefreiheit streben sowie dazu beitragen möchte, gesellschaftliche Veränderungen voranzutreiben. Dazu gehört, dass *weißsein* als machtpolitische Kategorie anerkannt und reflektiert wird. Kolonisierungs-, Macht-, und Ausbeutungsprozesse sollten aus vielfältigen Perspektiven betrachtet werden. Außerdem sollte nicht weiterhin im Namen der ‚Anderen‘ und aus einer unbenannten *weißen* Perspektive über sie gesprochen werden, sondern eine kritische Reflexion von *weißsein* muss beim eigenen Selbst beginnen, damit *weißsein* dezentralisiert werden kann (vgl. ebd.: 471; siehe auch Hornscheidt: 2009: 477). Gerade in dem erziehungswissenschaftlichen Feld, das auch auf die Praxis in der Pädagogik, auf die

Arbeit mit Menschen, die sich in unterschiedlichsten Lebenswelten befinden, vorbereitet, kann eben nicht eine begrenzte Perspektive beibehalten werden. Eine eingeschränkte Perspektive stellt in diesem Zusammenhang einen Widerspruch zu einer Arbeit in einer sich durch Diversität konstituierten Gesellschaft dar, in der Macht- und Herrschaftsstrukturen wirken, die Subjektpositionen konstituieren. In der pädagogischen Arbeit, die sich durch (Macht-)Beziehungen zwischen Pädagog\_in und Klient\_in ausdrückt, ist es bedeutend, Stück für Stück Privilegien und Strukturen der Macht aufzubrechen und aufzuheben.

## 5 Fazit

*weiße* Blicke auf *Schwarze* Körper sind durch tief verankerte, historisch sedimentierte, diskursive Wahrnehmungsweisen geformt. Der *weiße* Blick, der *Schwarze* Körper als äußersten Gegensatz zu *weißen* Körpern konstruiert, ist ein machtvoller, markierender und rassifizierender Blick, der eng mit Rassismus, Kolonialgeschichte; mit einer Geschichte der *weißen* Herrschaft über konstruierte ‚Andere‘ verwoben ist. Ziel dieser Arbeit war es, aufzuzeigen, dass diese erlernte und im Subjekt verankerte *weiße* Wahrnehmungsweise bewusst gemacht und verlernt werden muss. Der *weiße* Blick auf ‚Andere‘, der diese marginalisiert und ausschließt, muss geschichtlich zurückverfolgt und erkannt werden. Hier kommen auch *weiße* westliche Erziehungswissenschaften ins Spiel, die als *weißer* Raum fungieren und an imperialistische Traditionen anknüpfen, da die Herrschaft über das Sprechen und Gehörtwerden im wissenschaftlichen Kontext *weißen* Machtstrukturen unterliegt. Hier werden alternative Stimmen ausgeblendet, womit die Vorherrschaft *weißer* Subjekte perpetuiert wird und sich als neutral und allgemeingültig darstellt. Da sich die *weißen* westlichen Erziehungswissenschaften kolonialer Traditionen der Herrschaft über ‚Andere‘ anschließen, müssen diese dekolonisiert werden. Es geht darum, Blicke, Wahrnehmungen und Stimmen von *Schwarzen* Subjekten, die in einer *weißen* Gesellschaft ausgeblendet werden, als Teil der Norm zu repräsentieren und die eigene *weiße* Wahrnehmung zu erweitern, wie auch die Erziehungswissenschaft mit diesen Blicken und Wahrnehmungen als *weißen* herrschenden Raum aufzubrechen und zu erweitern. Das von Castro Varela/Dhawan (2003) beschriebene „*subversive Zuhören*“ bedeutet Zuhören und Schweigen, wenn alternative Perspektiven, die quer zu *weißen* herrschenden Räumen des Sprechens verlaufen, zutage treten. Es heißt, die Gefahr einzugehen, ‚irritiert‘ zu werden und zuzulassen, dass die eigene Position angegriffen wird (vgl. ebd.). Es geht vor allem darum, Geschichte neu einzuweben und damit den Kanon zu ändern, indem die ‚Anderen‘ mit einbezogen werden.

Unerlässlich ist hierbei, eigene Privilegien aufzugeben und sich bewusst zu machen, dass das Verlieren dieser Privilegien eine Erweiterung der Wahrnehmung bedeutet, die

uns in einem hegemonial *weißen* Blick auf die Welt versperrt bleibt. Privilegien müssen innerhalb *weißer* westlicher Erziehungswissenschaften hinterfragt und schließlich aufgehoben werden, was mit einer Öffnung des *weißen* Wissenschaftsraums einhergeht. Bedeutend ist hier der Blick auf die Geschichte, die heutige *weiße* Blicke und Wissenschaften geprägt hat. Ich selbst sehe es als bedeutend an, meine eigene beschränkte Wahrnehmung zurückzuverfolgen und meine Privilegien zu hinterfragen, da ich es als schmerzhafteste Einschränkung sehe, in rassistischen Denk- und Handlungsstrukturen festzustecken. Ich bin mir nun am Ende dieser Arbeit weiterhin unsicher, ob es richtig war, als *weiße* eine Arbeit im Themenkomplex Rassismus zu verfassen. Es ist möglich, dass ich durch diese Arbeit in *weiße* Fallen der Vereinnahmung getappt bin, ohne dies zu wollen. Mit dieser Erkenntnis gestaltete sich der Prozess des Schreibens als kontinuierliches Unwohlsein bezüglich meines Vorgehens. Würde ich mich allerdings ausklinken, um nichts Falsches zu tun oder zu sagen und mich darum nicht mit dem Thema Rassismus beschäftigen, käme das einer Vermeidung; einem Weglaufen vor schwierigen und die eigene Position angreifenden Zusammenhängen gleich, was nicht das Ziel sein kann. Ich versuche deshalb, mich irritieren zu lassen und mir meiner Fehler sowie meinem eigenen begrenzten Blick Stück für Stück bewusster zu werden – und diesen zu erweitern.



## Literaturverzeichnis

- Aikins, Joshua Kwesi (2009): Wer mit Feuer spielt...Aneignung und Widerstand – Schwarze Musik/Kulturen in Deutschlands weißem Mainstream. In: Eggers, Maureen Maisha/ Kilomba, Grada/ Piesche, Peggy/ Arndt, Susan (Hrsg.) (2.Auflage) (2009): Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast, S. 283-304
- Albrecht-Heide, Astrid (2009): Weißsein und Erziehungswissenschaft. In: Eggers, Maureen Maisha/ Kilomba, Grada/ Piesche, Peggy/ Arndt, Susan (Hrsg.) (2.Auflage) (2009): Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast, S. 444-460
- Anderson, Benedict (1983): Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso
- Arndt, Susan (Hrsg.) (2001): AfrikaBilder: Studien zu Rassismus in Deutschland. Münster: Unrast
- Arndt, Susan (2001): Impressionen. Rassismus und der deutsche Afrikadiskurs. In: Arndt, Susan (Hrsg.) (2001): AfrikaBilder: Studien zu Rassismus in Deutschland. Münster: Unrast, S. 11-71
- Balibar, Etienne (1990): Gibt es einen „Neo Rassismus“? In: ders. und Wallerstein, Immanuel: Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg: Argument-Verlag, S. 23-39
- Balibar, Etienne/ Wallerstein, Immanuel (1990): Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg: Argument-Verlag
- Benhabib, Seyla/ Butler, Judith/ Cornell, Drucilla/ Fraser, Nancy (1993): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Fischer
- Berg, Jens-Rainer (2007): Dunkel, klein, krank, dreckig – „New Immigrants“ und die Produktion „anderer“ Körper im US-amerikanischen Diskurs um 1900. In: Junge, Torsten (Hrsg.) (2007): Marginalisierte Körper: zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers. Münster: Unrast, S. 79-97
- Bös, Mathias (2000): The Legal Construction of Membership: National Law in Germany and the United States. Harvard University: Minda de Gunzburg Center for European Studies
- Bourdieu, Pierre (2001): Meditationen zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Brewer, M. B. (1999): The psychology of prejudice: ingroup love and outgroup hate? Journal of Social Issues, 55 (3)
- Butler, Judith (1993): Für ein sorgfältiges Lesen. In: Benhabib, Seyla/ Butler, Judith/ Cornell, Drucilla/ Fraser, Nancy (1993): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Fischer, S.122-132

- Castro Varela, Maria do Mar (2007): Verlernen und die Strategie des unsichtbaren Ausbesserns. *Bildung und Postkoloniale Kritik*. o.O. URL: <http://www.linksnet.de/de/artikel/20768>. Letzter Aufruf: 30.10.2013, 11:34 Uhr
- Castro Varela, Maria do Mar/ Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: Transcript
- Castro Varela, Maria do Mar/ Dhawan, Nikita (2003): Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik. In: Steyerl, Hito/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hrsg.) (2003): *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast, S. 270-290
- Chakrabarty, Dipesh (2002): Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte. In: Conrad, Sebastian/ Randeria, Shalini (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M./ New York: Campus Verlag, S. 283-312
- Conrad, Sebastian/ Osterhammel, Jürgen (Hrsg.) (2004): *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871-1914*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Conrad, Sebastian/ Osterhammel, Jürgen (2004): Einleitung. In: Conrad, Sebastian/ Osterhammel, Jürgen (Hrsg.) (2004): *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871-1914*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 7-28
- Conrad, Sebastian/ Randeria, Shalini (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M./ New York: Campus Verlag
- DGB Jugend (Hrsg.) (2012): *Blickpunkt. Antimuslimischer Rassismus*. URL: [https://www.dgb-bestellservice.de/besys\\_dgb/pdf/DGB41556.pdf](https://www.dgb-bestellservice.de/besys_dgb/pdf/DGB41556.pdf). Letzter Aufruf: 20.10.2013, 17:47 Uhr
- Dietrich, Anette (2009): Konstruktionen weißer weiblicher Körper im Kontext des deutschen Kolonialismus. In: Eggers, Maureen Maisha/ Kilomba, Grada/ Piesche, Peggy/ Arndt, Susan (Hrsg.) (2. Auflage) (2009): *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast, S. 363-377
- Dietrich, Anette (2007): *Weißer Weiblichkeit. Konstruktionen von „Rasse“ und Geschlecht im deutschen Kolonialismus*. Bielefeld: transcript
- Du Bois, W. E. B. (1903): *The Souls of Black Folk*. Chicago: A.C. McClurg & Co
- Dyer, Richard (1997): *White*. London: Routledge
- El-Tayeb, Fatima (2001): *Schwarze Deutsche. Der Diskurs um >Rasse< und nationale Identität 1890-1933*. Frankfurt a. M.: Campus
- Eggers, Maureen Maisha/ Kilomba, Grada/ Piesche, Peggy/ Arndt, Susan (Hrsg.) (2. Auflage) (2009): *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast
- Fanon, Frantz (1980): *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt a. M.: Syndikat
- Fanon, Frantz (1967): *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- Ferreira, Grada (2003): Die Kolonisierung des Selbst – der Platz der Schwarzen. In: Steyerl, Hito/ Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hrsg.) (2003): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast, S. 146-165
- Foucault, Michel (2001): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76). Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel (1990a): Was ist Aufklärung? In: Erdmann, Eva/ Forst, Rainer/ Honneth, Axel (Hrsg.) (1990): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a. M./ New York: Campus, S. 35-54
- Foucault, Michel (1990b): Die Ordnung der Dinge: eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Band I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel (1981): Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel (1972): The Archeology of Knowledge. London: Routledge
- Frankenberg, Ruth (1993): White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press
- Friedrichsmeyer, Sara/ Lennox, Sara/ Zantop, Susanne (1998): Introduction. In: Friedrichsmeyer, Sara/ Lennox, Sara/ Zantop, Susanne (Hrsg.) (1998): The Imperialist Imagination. German Colonialism and Its Legacy. University of Michigan Press, S. 1-29
- Friedrichsmeyer, Sara/ Lennox, Sara/ Zantop, Susanne (Hrsg.) (1998): The Imperialist Imagination. German Colonialism and Its Legacy. University of Michigan Press
- Geiger, Daniel (2005): Wissen und Narration. Der Kern des Wissensmanagements. Berlin: Schmidt
- Gelbin, Cathy S./ Konuk, Kader/ Piesche, Peggy (Hrsg.) (1999): AufBrüche. Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, S. 195-205
- Guillaumin, Colette (1995): Racism, Sexism, Power and Ideology. London: Routledge
- Haggard, Rider (1982): König Salomons Diamanten: Zürich
- Hall, Stuart (2000): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Rätzsch, Nora (Hrsg.) (2000): Theorien über Rassismus. Hamburg: Argument Verlag, S. 7-17
- Hall, Stuart (1994): Cultural Identity and Diaspora. In: Williams, Patrick/ Chrisman, Laura (Hrsg.) (1994): Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader. New York: Columbia University Press, S. 392-401
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): Werke: [in 20 Bd.]: 6. Wissenschaft der Logik: 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b): Werke: [in 20 Bd.]: 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830; Teil 1.: Die Wissenschaft der Logik: mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Herrmann, Steffen K. (2003): Performing the Gap – Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung. Berlin: arranca! Nr.28, Aneignung I, S. 22-26
- Hödl, Klaus (2007): Der „jüdische Körper“ in seiner Differenz. Textuelle und performative Konstruktionen. In: Junge, Torsten (Hrsg.) (2007): Marginalisierte Körper: zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers. Münster: Unrast, S. 63-79
- hooks, bell (1994): Black Looks. Popkultur – Medien – Rassismus. Berlin: Orlanda Frauenverlag
- hooks, bell (1994): Das Einverleiben des Anderen. Begehren und Widerstand. In: hooks, bell (1994): Black Looks. Popkultur – Medien – Rassismus. Berlin: Orlanda Frauenverlag, S. 33-57
- hooks, bell (1989): Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black. Toronto: Between the Lines
- Hornscheidt, Antje (2009): (Nicht)Benennungen: Critical Whiteness Studies und Linguistik. In: Eggers, Maureen Maisha/ Kilomba, Grada/ Piesche, Peggy/ Arndt, Susan (Hrsg.) (2. Auflage) (2009): Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast, S. 476-491
- Junge, Torsten (Hrsg.) (2007): Marginalisierte Körper: zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers. Münster: Unrast
- Junge, Torsten/ Schmincke, Imke (2007): Marginalisierte Körper – eine Einleitung. In: Junge, Torsten (Hrsg.) (2007): Marginalisierte Körper: zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers. Münster: Unrast, S. 5-11
- Kalpaka, Annita/ Rätzkel, Nora (2000): Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein. In: Rätzkel, Nora (Hrsg.) (2000): Theorien über Rassismus. Hamburg: Argument Verlag, S. 177-191
- Kilomba, Grada (2010): Plantation Memories: episodes of everyday racism. Münster: Unrast Verlag
- Klöppel, Ulrike (2007): Problematische Körper? Überlegungen zur Historiographie von Problematisierungsweisen im Anschluss an Foucault. In: Junge, Torsten (Hrsg.) (2007): Marginalisierte Körper: zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers. Münster: Unrast, S. 45-63
- Laplanche, Jean/ Pontalis J.B. (1988): The Language of Psychoanalysis. London: Carnac
- Lück, Mitja Sabine/ Stütze, Kevin (2009): Zwischen Selbstreflexion und politischer Praxis: Weißsein in der antirassistischen Bildungsarbeit. In: Mende, Janne/ Müller, Stefan (Hrsg.) (2009): Emanzipation in der politischen Bildung: Theorien – Konzepte - Möglichkeiten. Schwalbach/Taunus: Wochenschau-Verlag, S. 330-353
- Lutz, Helma (2001): Differenz als Rechenaufgabe: über die Relevanz der Kategorien Race, Class and Gender. In: Lutz, Helma/ Wenning, Norbert (Hrsg.) (2001): Unterschiedlich verschieden: Differenz in der Erziehungswissenschaft. Opladen: Leske + Budrich

- Lutz, Helma/ Wenning, Norbert (Hrsg.) (2001): Unterschiedlich verschieden: Differenz in der Erziehungswissenschaft. Opladen: Leske + Budrich
- Mecheril, Paul (1997): Rassismuserfahrungen von Anderen Deutschen – eine Einzelfallbetrachtung. In: Mecheril, Paul/ Teo, Thomas (Hrsg.) (1997): Psychologie und Rassismus. Hamburg: Rohwolt Taschenbuch Verlag
- Mecheril, Paul/ Teo, Thomas (Hrsg.) (1997): Psychologie und Rassismus. Hamburg: Rohwolt Taschenbuch Verlag
- Mende, Janne/ Müller, Stefan (Hrsg.) (2009): Emanzipation in der politischen Bildung: Theorien – Konzepte - Möglichkeiten. Schwalbach/Taunus
- Miles, Robert (2000): Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus. In: Rätzzel, Nora (Hrsg.) (2000): Theorien über Rassismus. Hamburg: Argument Verlag, S. 17-34
- Morgenstern, Christine (2002): Rassismus – Konturen einer Ideologie. Einwanderung im politischen Diskurs der Bundesrepublik Deutschland. Hamburg: Argument Verlag
- Morrison, Toni (1995): Im Dunkeln spielen. Weiße Kultur und literarische Imagination. Reinbek: Rohwolt
- Morrison, Toni (1992): Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination. Cambridge MA: Harvard University Press
- Oguntoye, Katharina/ Opitz, May/ Schultz, Dagmar (Hrsg.) (1991): Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte. Berlin: Orlanda Verlag
- Piesche, Peggy (2009): Das Ding mit dem Subjekt, oder: Wem gehört die Kritische Weißseinsforschung? In: Eggers, Maureen Maisha/ Kilomba, Grada/ Piesche, Peggy/ Arndt, Susan (Hrsg.) (2. Auflage) (2009): Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast, S. 14-18
- Piesche, Peggy (1999): Identität und Wahrnehmung in literarischen Texten Schwarzer deutscher Autorinnen der 90er Jahre. In: Gelbin, Cathy S./ Konuk, Kader/ Piesche, Peggy (Hrsg.) (1999): AufBrüche. Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, S. 195-205
- Planert, Ute (Hrsg.) (2000): Nation, Politik und Geschlecht: Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne. Frankfurt a. M.: Campus
- Rätzzel, Nora (Hrsg.) (2000): Theorien über Rassismus. Hamburg: Argument Verlag
- Rieger-Ladich, Markus (2002): Mündigkeit als Pathosformel. Konstanz: UVK
- Rohr, Elisabeth (Hrsg.) (2004): Körper und Identität: Gesellschaft auf den Leib geschrieben. Königstein: Helmer Verlag
- Rommelpacher, Birgit (2005): Was ist eigentlich Rassismus? Vortrag auf der Tagung des Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismuserbeit e.V. (IDA) „Rassismus – eine Jugendsünde?“ Bonn. URL: [http://www.birgitrommelpacher.de/was\\_ist\\_rassismus.pdf](http://www.birgitrommelpacher.de/was_ist_rassismus.pdf) Letzter Aufruf: 28.10.2013, 11:53 Uhr

- Rosenthal, Angela (2001): Die Kunst des Errötens. Zur Kosmetik rassischer Differenz. In: Uerlings, Herbert/ Hölz, Klaus/ Schmidt-Linsenhoff, Victoria (Hrsg.) (2001): Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Berlin: Erich-Schmidt-Verlag, S. 95-118
- Said, Edward (1978): Orientalism. New York: Routledge & Paul
- Sarasin, Philipp (2001): Reizbare Maschinen: Eine Geschichte des Körpers. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schmincke, Imke (2009): Gefährliche Körper an gefährlichen Orten: eine Studie zum Verhältnis von Körper, Raum und Marginalisierung. Bielefeld: transcript
- Schmincke, Imke (2007): Außergewöhnliche Körper. Körpertheorie als Gesellschaftstheorie. In: Junge, Torsten (Hrsg.) (2007): Marginalisierte Körper: zur Soziologie und Geschichte des anderen Körpers. Münster: Unrast, S. 11-27
- Scholle, Jasmin (2011): Die *Andere* und der *weiße* deutsche feministische Diskurs. Schritte in Richtung einer gleichberechtigten Wissenschaft. Marburg: Zentrum für Gender Studies und Feministische Zukunftsforschung
- Schramm, Katharina (2009): Weißsein als Forschungsgegenstand. Methodenreflexion und >neue Felder< in der Ethnologie. In: Eggers, Maureen Maisha/ Kilomba, Grada/ Piesche, Peggy/ Arndt, Susan (Hrsg.) (2.Auflage) (2009): Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast, S. 460-476
- Schultz, Dagmar (2009): Witnessing Whiteness – ein persönliches Zeugnis. In: Eggers, Maureen Maisha/ Kilomba, Grada/ Piesche, Peggy/ Arndt, Susan (Hrsg.) (2.Auflage) (2009): Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast, S. 514-530
- Steyerl, Hito/ Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hrsg.) (2003): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast
- Strohschein, Juliane (2009): Als *weiße* Studierende in einer *weißen* Universität: erste Positionierung. In: Eggers, Maureen Maisha/ Kilomba, Grada/ Piesche, Peggy/ Arndt, Susan (Hrsg.) (2.Auflage) (2009): Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast, S. 506-514
- Tajfel, H./ Turner J.C. (1986): The social identity theory of intergroup behavior. In: Worchel, S./ Austin W. G. (Hrsg.) (1986): Psychology of intergroup relations. Chicago: Nelson Hall, S. 7-24
- Thandeka (1999): Learning to be White. Money, Race and God in America. New York: Continuum
- Uerlings, Herbert/ Hölz, Klaus/ Schmidt-Linsenhoff, Victoria (Hrsg.) (2001): Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Berlin: Erich-Schmidt-Verlag
- Villa, Paula-Irene (2001) (2.Auflage): Sexy Bodies: eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper. Opladen: Leske + Budrich
- Wachendorfer, Ursula (2001): Weiß-sein in Deutschland. Zur Unsichtbarkeit einer herrschenden Normalität. In: Arndt, Susan (Hrsg.) (2001): AfrikaBilder. Studien zu Rassismus in Deutschland. Münster: Unrast, S. 87-101

- Walgenbach, Katharina (2009): „Weißsein“ und „Deutschsein“ – historische Interdependenzen. In: Eggers, Maureen Maisha/ Kilomba, Grada/ Piesche, Peggy/ Arndt, Susan (Hrsg.) (2.Auflage) (2009): *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast, S. 377-394
- Walgenbach, Katharina (2005): *Die weiße Frau als Trägerin deutscher Kultur. Koloniale Diskurse über Geschlecht, „Rasse“ und Klasse im Kaiserreich*. Frankfurt a.M./ New York: Campus
- Walgenbach, Katharina (2003): Zwischen Selbstaffirmation und Distinktion: Weiße Identität, Geschlecht und Klasse in der Zeitschrift „Kolonie und Heimat“. In: Winter, Carsten/ Hepp, Andreas/ Thomas, Tanja (Hrsg.) (2003): *Medienidentitäten – Identität im Kontext von Globalisierung und Medienkultur*. Köln: Halem, S. 136-152
- Walgenbach, Katharina (2002): Weiße Dominanz – zwischen struktureller Unsichtbarkeit, diskursiver Selbstaffirmation und kollektivem Handeln. In: Bartmann, Sylke/ Gille, Karin/ Hanns, Sebastian (Hrsg.) (2002): *Kollektives Handeln. Politische Mobilisierung zwischen Struktur und Identität*. Düsseldorf: Hans Böckler Stiftung, S. 123-136
- Walgenbach, Katharina (1998): Whiteness und Weiblichkeit: Zur Konstruktion des Weißseins. *Alaska* Nr. 222, S. 39-42
- Wandert, Timo/ Ochsmann, Randolph (2009): „Even the rat was white.“ Whiteness, Rassismus und ‚Race‘ in der Psychologie. In: Eggers, Maureen Maisha/ Kilomba, Grada/ Piesche, Peggy/ Arndt, Susan (Hrsg.) (2.Auflage) (2009): *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast, S. 304-318
- Warren, John T. (2001a): Performing Whiteness Differently: Rethinking the Abolitionist Project. *Educational Theory* 51.4: 451-466
- Warren, John T. (2001b): The Social Drama of a “Rice Burner”: A (Re)Constitution of Whiteness. *Western Journal of Communication*, S. 184-205
- Williams, Patrick/ Chrisman, Laura (Hrsg.) (1994): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press
- Wollrad, Eske (2005): *Weißsein im Widerspruch: Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*. Königstein: Ulrike Helmer Verlag
- Wollrad, Eske (2004): Körperkartografien. Konstruktionen von „Rasse, Weißsein und Geschlecht. In: Rohr, Elisabeth (Hrsg.) (2004): *Körper und Identität: Gesellschaft auf den Leib geschrieben*. Königstein: Ulrike Helmer Verlag, S. 184-198
- Worchel, S./ Austin W. G. (Hrsg.) (1986): *Psychology of intergroup relations*. Chicago: Nelson Hall
- Yancy, George (2008): *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race*. New York: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Zantop, Susanne (1999): *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870)*. Berlin: Erich Schmidt Verlag GmbH

