

Critical Whiteness

Zur Psychologie hegemonialer Selbstreflexion an der Intersektion von Rassismus und Gender

Bearbeitet von
Martina Tißberger

1. Aufl. 2017. 2017. Buch. 270 S. Kartoniert / Broschiert
ISBN 978 3 658 17222 0
Format (B x L): 14,6 x 21,3 cm
Gewicht: 370 g

[Weitere Fachgebiete > Psychologie](#)

Zu [Inhaltsverzeichnis](#)

schnell und portofrei erhältlich bei

**beck-shop.de**
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

1 Rasse* und Rassismus

Race does not exist but it does kill people. (Guillaumin, 1995, S. 107)

Die Etymologie des Begriffs Rasse* ist in der wissenschaftlichen Literatur nicht einheitlich beschrieben. Vermutet wird, dass der Begriff ursprünglich in der Pferdezucht Anwendung fand und aus dem Arabischen ins Spanische *raza* übertragen wurde. Nach Kolumbus' ‚Entdeckung‘ Amerikas 1492 wurde der Begriff, der bis dahin nur in der Tierwelt Anwendung fand, im 15. und 16. Jahrhundert auf Menschen übertragen. In Frankreich fand *race* im 16. Jahrhundert zunächst vor allem noch zur Abgrenzung von Geburtsadel, Amtsadel und den ‚niederen Klassen‘ Verwendung und auch in seiner Übertragung ins Deutsche – zunächst noch *Race* – behielt er seine Funktion als Distinktionsbegriff in Aushandlungen über das genealogische Geschlecht, Abstammung und Nachkommenschaft. Im Englischen tauchte *race* erstmals 1508 in einem Gedicht von William Dunbar auf und blieb dann für etwa dreihundert Jahre eine deskriptive Kategorie in informellen Diskursen der Reiseliteratur (Dalal, 2002, S. 12). Nachdem sich der Begriff zur Klassifizierung von Tieren und als Distinktionsbegriff zwischen den Klassen menschlicher Gesellschaften etabliert hatte, übertrug ihn ein reiselustiger französischer Arzt – Francois Bernier (1620-1688) – erstmals als Differenzierung entlang von Phänotypen auf Menschen und „unterschied vier bis fünf ‚Rassen‘: Europäer (auch Ägypter und braunhäutige Inder), Afrikaner, Chinesen und Japaner sowie Lappen. Indianer betrachtete er als eine den Europäern nahestehende Rasse*“ (Hentges, 1999, S. 163-164). Erst mit dem wissenschaftlichen Rassismus im 18. Jahrhundert gewann der Begriff dann seine systematisierende, von phänotypischen Merkmalen ausgehend ontologisierende, Bedeutung.

Karriere machte der Begriff Rasse* also nicht zufällig im Kontext des europäischen Imperialismus zur Markierung der Differenzen zwischen Europäer*innen und ihren außereuropäischen Anderen in den Kolonien. Fortan stand der Begriff Rasse* immer in Verbindung mit Ausbeutung. Der Begriff Rassismus als Kritik tauchte erst in den 1930er Jahren in Frankreich und Großbritannien vor dem Hintergrund der Politik Nazi-Deutschlands auf (vgl. Kerner, 2009, S. 44). Der Rassismus, mit dem wir es bis heute zu tun haben und der sämtliche migrationsgesellschaftlichen Verhältnisse durchzieht, ist von der Geschichte der Semantik des Begriffs Rasse* jedoch nicht zu trennen. Die Vorstellungen, die

mit der Konstruktion Rasse* in allen ihren geschichtlichen Mutationen assoziiert sind, haben sich im kulturellen Symbolischen wie im individuellen Unbewussten sedimentiert. Da sich der Rassismus seit einigen Dekaden zunehmend durch Diskurse über Ethnizität und Kultur maskiert und dadurch schwerer erkennbar und adressierbar wird, soll in diesem Kapitel rekonstruiert werden, wie die symbolische Gewalt der Rassekonstruktion auch noch durch diese kulturalisierten Rassismen – den ‚Rassismus ohne Rassen‘ (Balibar & Wallerstein, 1990; Guillaumin, 1998; Hall, 1989) – hindurch wirkt.

Das früheste abendländische ‚Wissen‘ über ‚Europas Andere‘ stammt aus den Aufzeichnungen von Eroberern, Händlern, Forschern, Reisenden, Kolonisatoren und Missionaren und wurde im Zeitalter der europäischen Entdeckungen ab dem 15. Jahrhundert produziert. Im Rekurs auf Stephen Greenblatt beschreibt Celia Brickman (2003) den Geist dieser Zeit als besonders intensiven Traum des Beherrschens und Besitzens. Die schnelle Kolonisation, Versklavung und Dezimierung, welche jeder ersten Begegnung mit ‚den Fremden‘ folgte, wurde zum materiellen Kontext, in dem diese Dokumente entstanden (Brickman, 2003, S. 16). Rasse* in seiner Anwendung auf Menschen entstand also im Zuge von Imperialismus und Kolonialismus und diente als Legitimation für die Ausbeutung und Enteignung derer, die mit Rasse* in Verbindung gebracht wurden.

Die Aufzeichnungen der Eroberer, Abenteurer und Missionare über die außereuropäischen Anderen, die den europäischen Denker*innen vor dem 15. Jahrhundert vollkommen unbekannt waren, wurden ihnen zur Inspiration, sich selbst im Verhältnis zu diesen Menschen zu verstehen und sie nutzten die Aufzeichnungen, um universalistische Theorien über den Anfang der Menschheit, über Geschichte und Entwicklung zu generieren. Diese Theorien wurden zum Schauplatz mächtiger neuer Figurationen des europäischen Selbst in Bezug zu seinen kulturell Anderen (Brickman, 2003, S. 16-17). Als die europäischen Mächte auf dem Höhepunkt kolonialer Expansionsbewegungen Afrika und andere Kontinente unter sich aufteilten, beteiligten sich viele wissenschaftliche Disziplinen – vor allem die Anthropologie – an der Erzeugung von Alterität; „der Andere wurde nach Europa importiert – in naturhistorischen Museen, in öffentlichen Zurschaustellungen primitiver Völker usw. – und somit der Vorstellungskraft der Öffentlichkeit immer zugänglicher“ (Hardt & Negri, 2003, S. 138-139). Die außereuropäischen Subjekte und Kulturen sollten die prähistorische, unentwickelte Form der Europäer*innen darstellen,

sie symbolisierten Primitivität und standen für Entwicklungsstufen auf dem Weg zur europäischen Zivilisation. Man glaubte somit, dass die diachronen Stadien der menschlichen Evolution in Richtung Zivilisation in den verschiedenen primitiven Völkern und Kulturen rund um den Erdball synchron nebeneinander existierten. (Hardt & Negri, 2003, S. 139 im Rekurs auf Mudimbe, 1988)

Die Kategorien, die für ‚die Anderen‘ im Zeitalter der Expansion, des Imperialismus und Kolonialismus erfunden wurden, dienten der dialektischen Selbst-Ausarbeitung, mit der implizit das Weißsein* als de-thematisiertes Ideal hervorgebracht wurde. Die Konstruktion von ‚Indianer*innen‘ als ‚Wilde‘ ermöglichte das ‚zivilisierte‘ europäische Subjekt; die Erfindung von Schwarzen* oder gar ‚Neger*innen‘ als „natural candidates for slavery“, machte Weiße* zu ‚freien‘ Subjekten (Bonilla-Silva, 2005, S. 14). Die außereuropäischen Anderen wurden zum konstitutiven Außen einer europäischen Subjektivierung. Diese Interdependenz ist bis in heutige migrationsgesellschaftliche Verhältnisse und ihre Diskurse über Einwanderung hinein zu beobachten.

1.1 Primitivität – Entwicklung – Zivilisation

Beim Nachdenken über Europa und den ‚Rest der Welt‘ entstand schnell eine Polarität, welche Europa mit Zivilisiertheit und die zu erobernde außereuropäische Welt mit Primitivität assoziierte und beide auf einer Zeitachse in Beziehung zueinander setzte. So wurden Raum und Zeit verschränkt; die zeitgenössischen ‚Primitiven‘ sollten Europas Vergangenheit darstellen. Aus ihnen wurde ein für ihre Ausbeutung in der Sklaverei und im Kolonialismus dienliches Vorher (Primitivität) im Dienst des Nachher (Zivilisiertheit); sie wurden als Vor-oder-Außerhalb des europäischen Selbstverständnisses konstruiert.⁶ Dabei gewann der Begriff der Primitivität eine zentrale Bedeutung, die er bis heute nicht verloren hat. Eine Beobachtung der Situationen, in denen der Begriff heutzutage zur Abwertung von Menschen beziehungsweise ihrer Gewohnheiten oder Lebens- oder Verhaltensweisen herangezogen wird, lässt das schnell deutlich werden. Primitivität markiert in zeitlicher und struktureller Hinsicht den Anfang und platziert die als primitiv Bezeichneten am historischen Anfang menschlicher Entwicklung. Als solcher werden diese Subjekte in die Nähe der Natur gerückt oder mit ihr gleich gesetzt. Xenophobie und Exotismus als zwei Seiten des Rassismus spiegeln diese beiden Ebenen der Semantik von ‚Primitivität‘ wieder. Entweder leben diese ‚Primitiven‘ unbeeindruckt von den Lasten der Gesellschaft und der Geschichte als idealisierte Verkörperungen einer unentwickelten, unschuldigen und unkorrupten Natur – die Phantasie eines irdischen Paradieses – (Brickman, 2003, S. 18) oder die Abwesenheit der Zivilisation ruft Kannibalismus- und andere Phantasien von Gewalt und Brutalität im Kopf der Europäer*innen her-

6 Die Formulierung ‚Vor-oder-Außerhalb‘ ist Judith Butlers Vorwort zu Patricia Purtscherts (2006) Arbeit „Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche“ entnommen, auch das ‚Vorher-im-Dienst-des-Nachher‘ ist eine Formulierung Judith Butlers.

vor. Primitivität steht für Entwicklungsdefizit und verortet die so Bezeichneten auf einer Stufe, die am Anfang oder vor dem Beginn menschlicher Zivilisation imaginiert wird.

Was Sigmund Freud später als Triebhaftigkeit konstruiert – Liebes- und Todestrieb als ‚Es‘ seiner Strukturhypothese, das in der psychosexuellen Entwicklung durch das Einwirken des ‚Über-Ichs‘ (Kultur, Werte, Normen, Verbote) überwunden wird, damit sich ein ‚Ich‘ bildet – ist von solchen Vorstellungen von Primitivität abgeleitet. Freuds Kartographie der Psyche platziert das Ich als vermittelnde Instanz zwischen dem zivilisierenden Über-Ich und der ‚primitiven‘ Libido, dem Es (Torgovnick, 1990, S. 17). Die Psychoanalyse Sigmund Freuds beinhaltet jedoch so viel reaktionäres wie revolutionäres Potenzial (Boyarin, 1998; Brickman, 2003; Tißberger, 2013). Wie Marianna Torgovnick feststellt, wurden Juden in Europa oft wie die Primitiven dargestellt (trinken Blut etc.) (1990, S. 199). Freud – als Jude vom Antisemitismus betroffen – entwickelte die Psychoanalyse nicht zuletzt auch, um das Phänomen des Antisemitismus zu verstehen. Problematischerweise rekurrierte er dabei auf kolonialrassistische Ideologien. In seiner topologischen Konstruktion der Psyche sind die reaktionären Elemente der Psychoanalyse angelegt, in der Dynamik liegt dagegen ihr revolutionäres Potenzial (vgl. Tißberger, 2013). Wie Gail Rubin (1975) in ihrem einflussreichen Aufsatz „The Traffic in Women“ schreibt, ist Freuds Psychoanalyse eine feministische Theorie manqué (S. 185) weil sie die Subjektivierung unter Verhältnissen des Sexismus beschreibt. Daniel Boyarin (1998) ergänzt, dass sie auch eine zum Greifen nahe Rassismustheorie beinhaltet (S. 213). Statt jedoch die Unterwerfung der Subjekte unter die Verhältnisse des Sexismus und Rassismus als Psychodynamik zu beschreiben, wählte Freud ein strukturalistisches und topologisches Erklärungsmodell, in dem der Entwicklungsprozess archaischen Mustern folgt. Lou Andreas-Salomé, eine Freundin und Kollegin von Freud, glaubte, dass der Archäologe in Freud den Psychoanalytiker Freud kreierte (Torgovnick, 1990, S. 194); “as Freud’s collection of statues suggests, he possessed an intense visual imagination, and he dramatizes his ideas about the primitive by writing a scene (a ‘spectacle’ he calls it) from human ‘prehistory’” (S. 202).

In der Entwicklungspsychologie (nicht nur der Psychoanalyse Sigmund Freuds) wird davon ausgegangen, dass die Ontogenese die Phylogenese rekapituliert, Kinder also in ihrer frühen Individualentwicklung die Menschheitsgeschichte durchlaufen. So wird der Entwicklungspsychologie eine Genealogie eingeschrieben, die sich zwischen Primitivität und Zivilisiertheit aufspannt. Primitivität geht einher mit der Vorstellung der Unterentwicklung von Sprache und Vernunft, mit ungezügelter Sexualität und mit dem Horror der Gewalt. Die als primitiv Bezeichneten stellen die Kindheit der Menschheit dar, die sie – anders

als das weiße* Kind – niemals überwinden. Der Begriff der Primitivität ist das Vehikel für Rassismus. Stuart Hall (1989) charakterisiert noch den zeitgenössischen Rassismus durch dieses Muster: „... weil wir rational sind, müssen sie irrational sein, weil wir kultiviert sind, müssen sie primitiv sein, wir haben gelernt Triebverzicht zu leisten, sie sind Opfer unendlicher Lust und Begierde“ (S. 919).

Als Kolumbus in die Neue Welt aufbrach, existierten bereits zwei distinkte Diskurse: Ein mittelalterlich-schriftsprachlicher Diskurs über Außenseiter*innen als Barbar*inn*en, Wilde und edle Wilde und ein religiös-legaler Diskurs, welcher sich durch die Kreuzzüge konsolidierte und der die Behandlung Ungläubiger betraf, etwa das Recht, unbewohntes und von Nicht-Christ*inn*en bewohntes Land zu konfiszieren (Brickman, 2003, S. 19-20). Die negativen Konnotationen des Begriffs Rasse* – gemeint sind die ‚dunkleren Rassen*‘ – sind auch Teil der christlichen Mythologie. Wissenschaft und Religion waren in der christlichen Kultur lange eng verzahnt, anfänglich sollte die Wissenschaft lediglich das Werk Gottes belegen. So ging auch die christlich-mittelalterliche Licht- und Schattenmetaphorik mit ihren Konnotationen von Göttlichem und Teuflischem in die ‚Rassenforschung‘ ein (vgl. auch Husmann, 2010).

Die Vielfalt an Lebensweisen auf dem Globus stellte die biblische Genesis infrage und feuerte die Präokkupation der Aufklärer*innen mit der Frage nach dem Ursprung der Menschheit an (Brickman, 2003, S. 32). Durch die Begegnung mit den Bewohner*inne*n der Kontinente, die später von den Europäer*inne*n Amerika und Afrika genannt wurden, geriet die Lehre der Monogenese der jüdisch-christlich Religion, die von der Gleichheit aller Menschen vor Gott, der sie erschaffen hat, ausging, ins Wanken. Die entscheidende Frage der christlich motivierten Rassen*forschung war: Stammten alle Menschen von Adam (und Eva) ab oder hatten sie verschiedene Ursprünge? Die Antwort auf diese scheinbar kosmologische Frage war jedoch ganz und gar nicht abstrakt, sondern diente der Rationalisierung von Sklaverei und Kolonialismus (Dalal, 2002, S. 14). Die Vertreter*innen der Monogenese argumentierten, dass die Vielfalt menschlicher Erscheinungsweisen, vor allem ihre Hautfarben, durch Grade der Degeneriertheit zu erklären sei. Polygenetiker*innen waren radikaler. Sie unterstellten verschiedene Ursprünge der Menschheit, ihnen zufolge gab es also verschiedene Spezies. Damit musste auch Gottes Gesetz von der Gleichheit aller Menschen nicht mehr auf Nicht-Weiße* angewendet werden. Die Polygenese diente „als (pseudo-) naturwissenschaftliche Legitimation der aufkommenden Rassentheorien“ (Hentges, 1999, S. 165). Farhad Dalal (2002) bemerkt, dass die Struktur, wenn nicht gar der Inhalt der Debatten um Mono- und Polygenese auch in heutigen Diskursen zu finden sind und zwar in der Frage zur Un/Veränderbarkeit (S. 15) kultureller oder ethnischer ‚Eigenheiten‘ von Migrant*inn*en, die sich bei ge-

nauerem Hinsehen als Diskurse über Rasse* entpuppen. Samuel P. Huntingtons „The Clash of Civilizations“ (1996) bzw. in der Übersetzung „Kampf der Kulturen“ oder Thilo Sarrazins „Deutschland schafft sich ab“ (2010) sind zwei Beispiele dafür.

Bereits vor seiner wissenschaftlichen Verwendung wurde der Begriff Rasse* synonym mit Begriffen wie ‚Mohren‘, ‚Affen‘, ‚Neger‘, ‚Biester‘, ‚Wilde‘ oder ‚Teufel‘ verwendet und trägt damit die Konnotation des Monströsen, Teufelischen, Lüsternen und Ausschweifenden (Dalal, 2002, S. 12). Ehe der Begriff also zu seiner eigentlichen, durch die Rassen*theorien in der Moderne generierten Bedeutung gelangte, transportierte er bereits rassistische Konnotationen. Rassismus manifestierte sich bereits vor der Erfindung von Rassen* (Dalal, 2002, S. 13), wobei die als ‚Wilde‘ Bezeichneten für die Europäer*innen zunächst nicht zur Kategorie des Menschlichen zählten, sondern dem Tierreich zugeordnet wurden, was ihre Ausbeutung erleichterte. Die Wilden, Barbaren oder Primitiven wurden jenseits der menschlichen Gesellschaft und der politischen und religiösen Gesetze, durch welche eine Person ihre Humanität entfaltete, verortet. Solche Konzepte waren auch genährt von mittelalterlichen Vorstellungen Trompeten-blasender Affen, Anthropophagen und blauen Menschen mit quadratischen Köpfen (vgl. Jahoda, 1999). Die Begriffe, mit denen Menschen außereuropäischer Kulturen beschrieben wurden, fokussierten jeweils auf unterschiedliche Standards, mit denen kulturelle Differenz gemessen wurde.

Der Begriff ‚Wilde‘ platziert(e) sein Subjekt in der Natur, die in Opposition zur Kultur steht. Menschen, die in der Wildnis lebten, haftete die Vorstellung an, grausam, gewalttätig und gemein zu sein (Brickman, 2003, S. 18). ‚Wilde‘ und die ‚Wildnis‘ wurden in eins gesetzt; „Menschen ohne Grenzen, die die Bestimmung des menschlichen Geistes ‚fortzuschreiten‘ und Ordnung zu schaffen verfehlten. Eben jenen ‚Fortschritt‘ aber, eine ‚Vorwärts- und Aufwärtsbewegung‘ ‚durch die Zeit‘, drückten die Kolonisierenden in den räumlichen Koordinaten der Frontier-Grenzen aus“ (Dyer, 1997, zitiert nach Schneider, 2003, S. 139). Der Begriff ‚Barbar*in‘ wiederum operierte auf der Ebene politischer Arrangements der europäischen Gesellschaft. Die Griechen – stolz auf ihre Regierungsform, die Konflikte im Rahmen öffentlicher Rede durch Vernunft und Argumentation löste – blickten auf die aus dem Griechischen abgeleiteten ‚Barbaros‘ herab, welche der politischen Sprache, Grundlage jeder menschlichen Gesellschaft, nicht mächtig waren und stattdessen ‚brabbelten‘ (Brickman, 2003, S. 18). Im „Dorsch“, einem Wörterbuch, das bis heute Standardwerk der Psychologie ist, findet sich in der Ausgabe von 1994 noch der Eintrag des ‚Hottentottismus‘ als psychopathologischer Begriff für ‚Stammeln‘, eine komorbide Sprachstörung. Im mittelalterlichen Europa bedeutete der Begriff ‚Barbar‘ sowohl nicht-christlich als auch ‚Wilde*r‘ und vom 17. Jahrhundert an war die

Inferiorität der Barbar*inn*en nicht nur durch ihren Mangel an (europäischer) Sprache, sondern den Mangel an alphabetischer Schriftlichkeit begründet. Auch dies ist eine Konstruktion, die in zeitgenössischen Diskursen über Kultur und Ethnizität virulent ist.

Wilde galten im biblischen Denken als jene, die Gott aus seinem Reich verstieß; Adam und Eva wurden aus dem Garten Eden vertrieben und mussten in der Wildnis leben. Diese Bedeutung von Wildnis als Verfluchung war lange assoziiert mit der Vorstellung von Schwarzsein* und Gefangensein durch die Geschichte von Ham, dem Sohn Noahs (Brickman, 2003, S. 20). Der biblischen Kosmologie zufolge *mussten* alle Menschen von Noah abstammen und damit seinen drei Söhnen Ham, Sem und Jafet. In der hebräischen Tradition wurde mit dieser Geschichte die Verschiedenheit der Menschheit erklärt: Schwarze* stammen von Ham und seinem Sohn Canaan ab, Juden*Jüdinnen von Sem und die Hellhäutigen von Jafet (Dalal, 2002, S. 16). Auch durch die etymologische Beziehung des Namens Ham zu den Worten ‚dunkel‘ und ‚heiß‘, machte sich während des Mittelalters die Vorstellung breit, Hams Nachkommen seien nach Afrika vertrieben und dadurch dunkelhäutig geworden. Die Figur des Wilden kombinierte diese Vorstellung mit der griechischen Vorstellung des Barbaren: Jenseits religiöser und politischer Kontrolle in der Dunkelheit konnten die Wilden mittelalterlicher Vorstellung ihre Leidenschaften voll ausleben, wofür sie zugleich beneidet und gefürchtet wurden (Brickman, 2003, S. 20).

Gegen Ende des Mittelalters entwickelte sich eine Gegenfigur zum Wilden als feindseligem Gegner gesellschaftlicher und religiöser Werte: Der*die edle Wilde als Verkörperung natürlicher Freiheit, der die Zivilisation im Wege stand (ebda.). Diese*r Wilde, der*die auf die Tradition einer klassischen Figur der Griech*inn*en und Römer*innen rekurrierte, trat nun eine eigene Karriere als Repräsentation des natürlich Guten der Unzivilisierten an. Seit den Griech*inn*en brachte diese Figur innerhalb der westlichen Gedankenwelt die Tendenz des Bereuens der Zivilisation und die Sehnsucht nach einem einfacheren Leben zum Ausdruck (Brickman, 2003, S. 20-21.). Mit der*dem edlen Wilden wurde der Naturzustand nun idealisiert statt wie bisher dämonisiert zu werden. Die edlen Wilden lebten im Garten Eden während ihre Verwandten ohne den edlen Zusatz aus ihm vertrieben wurden. Im Zeitgeist dieser Diskurse dienten vor allem die Einwohner*innen des späteren Amerikas als Projektionsfläche für solcherlei Phantasien. Die Köpfe der französischen Aufklärung wie Rousseau oder Montaigne entlehnten aus den Berichten der ersten Reisenden in die Amerikas – Berichte, welche die antiken Denkfiguren sowohl perpetuierten als auch erweiterten – ihre Inspiration für eine Kritik an ihrer eigenen Kultur (Brickman, 2003, S. 21).

Als Kolumbus die ‚Neue Welt‘ erreichte, fand er diese ‚edlen Wilden‘ vor, die freundlich, vertraulich und offen auf die Eindringlinge zuzingen und die, wie er feststellte, keinen Sinn für Besitztum hatten, was seinem von der spanischen Krone erteilten Auftrag zu entdecken und in Besitz zu nehmen leicht machte. Nach europäischem Recht gehörte neu ‚entdecktes‘ Land jenen Europäer*inne*n, die zuerst Fuß darauf setzten. Die Umbenennung des Landes gehörte zum ersten Akt der Vereinnahmung und das Ritual der Besitznahme verlangte immer die juristische Auslöschung der Existenz der Bewohner*innen des ‚unbewohnten Landes‘, das ‚entdeckt‘ wurde. Weil die Einwohner*innen die Sprache der Spanier*innen nicht verstanden, konnten sie dem juristischen Ritual des Ausrufens der Inbesitznahme praktischerweise nicht widersprechen. Zur Hilfe kam die Doktrin der mittelalterlichen Kirche, welche den Papst in Rom als Vikar Gottes damit beauftragt sah, Barbar*inn*en und Ungläubige durch Missionierung zu ‚erlösen‘. Sollten sie sich weigern, war es die Pflicht, sie ihres ‚Dominium‘ – ihres Landes und ihrer Autonomie – zu enteignen (Brickman, 2003, S. 22-23).

Die Europäer*innen verfassten Berichte über (die ersten Begegnungen mit) den ‚Wilden‘ ohne der Sprache der Einheimischen mächtig zu sein. Inhalt der Beschreibung der Anderen war demnach nicht ihre Kultur, ihre sozialen Strukturen oder ihre Denkweisen. Kolumbus beschrieb die ‚Indianer*innen‘ – schon der Begriff gründet auf einem Irrtum – durch all das, was er nicht er/kennen konnte: Sie hatten keine Kleider, keine Religion, keine Vernunft, keine Gesetze, kein Privateigentum und sogar keine Sprache. Die kulturelle Differenz wurde also als *Mangel* am Eigenen wahrgenommen. Alles, was die Europäer*innen nicht verstanden, wurde zum Nichts erklärt und weil sie die Eigentumsverhältnisse nicht verstanden, begriffen sie das Land als ‚Terra Nullius‘ (Brickman, 2003, S. 23).

Die Charakteristiken des Mangels, der Exotik wie auch der Brutalität wurden für die Kolonialpolitik produktiv gemacht (Brickman, 2003, S. 24). Die Sanftmütigkeit der Indigenen diente als lebende Kritik an der ‚Last der Zivilisation‘ (was Freud später das Unbehagen in der Kultur nennt), nährte zugleich allerdings die Hoffnung auf ihre einfache Ausbeutung und Unterwerfung unter eben diese Zivilisation. Ihr Image als kannibalistische Wilde legitimierte andererseits die Brutalität mit der sie versklavt wurden. Innerhalb von drei Jahren nach der ‚Entdeckung‘ der ‚Süßesten‘ und ‚Sanftmütigsten‘ unter den Menschen erließ Kolumbus ein Gesetz, das ihre Arbeit in den Goldminen erzwang, ein feudales Abgabesystem etablierte und Sklav*inn*en aus der Karibik nach Spanien exportierte. Vor den Einheimischen, die sich ihrer Kolonisierung widersetzen, wurde verlesen:

[we] shall take you and your wives and your children and shall make slaves of them, and as such shall sell and dispose of them as their highnesses may command; and we shall take away your goods and shall do to you all the harm and damage that we can, as to vassals who do not obey and refuse to receive their lord and resist and contradict him. (Brickman, 2003, S. 25)

Nicht selten wurde der Text für das Protokoll menschenleeren Wäldern und Wiesen vorgetragen.

Sämtliche Kannibalismusphantasien der Europäer*innen schienen sich in ihren eigenen Praktiken im Umgang mit den Einheimischen zu realisieren. Augenzeug*innen berichteten von:

innumerable people dismembered and cut “to pieces as if ... sheep in the slaughter house” or hung on gallows and burned alive by fires set at their feet; infants taken “from their mothers’ breasts [and pitched] headfirst against the crags”; attack dogs set upon people to “tear [them] to pieces.” ... it was the Spanish themselves who “killed, cooked, and [ate]” children, and hung corpses of Indians in butcher shops where they were sold. (ebda.)

In theoretischen Schemata, welche mit der Kategorie der Primitivität operierten, wurde meist die Perspektive eingenommen, dass die zeitgenössischen ‚Indianer*innen‘ in der Vorgeschichte der Menschheit lebten oder wie John Locke es ausdrückte: „in the beginning all the World was America“ (zitiert nach Brickman, 2003, S. 33). Die Vorstellung des edlen Wilden hatte den Primitiven nicht nur außerhalb der Zivilisation, sondern auch als ihr vorgängig verortet. Afrika wurde nicht nur als dunkler, sondern auch als geschichtsloser Kontinent dargestellt (vgl. Wolf, 1986) und damit zum anachronistischen Raum von dem sich Europas Entwicklung, Zivilisation und Evolution absetzen ließ. John Locke vertrat etwa die Position, dass der Geist von Wilden, Kindern und ‚Idioten‘ derselbe wäre und trug damit zur Vorstellung bei, dass es einen vom europäischen Geist distinguierten primitiven Geist gäbe. David Hume argumentierte, dass sich das Bewusstsein von einem primitiven konkreten Stadium zu immer mehr Abstraktionsfähigkeit entwickelt. Charles De Brosses entlieh diese Konzeption und wandte sie auf die Geschichte der Religionen an (Brickman, S. 36-37). Er postulierte ein universales frühestes Stadium des Fetischismus – die Anbetung von konkreten Objekten – als Charakteristikum primitiver Religionen, aus denen sich die Menschheit in Richtung rationaler Aufklärung entwickelte. Sigmund Freud verfolgt in seinen kulturtheoretischen Schriften, allen voran „Totem und Tabu“ (1912) sowie „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930), eben diese rekapitulationalistischen Annahmen (vgl. Brickmann, 2003; Tißberger, 2013). In seiner Allegorisierung weiblicher* Sexualität als *Dark Continent* – Afrika –konfluieren

Rasse* und Gender, Nicht-Weißsein* und Weiblichkeit*, wobei beide durch Primitivität codiert sind. Diese europäischen Selbstaussarbeitungen durch das Prinzip des Ausschlusses – der Abjektion all dessen, was nicht zum europäischen Selbstverständnis gehören soll, worauf aber auch nicht verzichtet werden kann – verdeutlichen die Interdependenz, welche der modernen, im Kolonialismus und Imperialismus gründenden Episteme inhärent ist. Was auf der epistemologischen Ebene stattfindet, hat eine Parallele in der Ökonomie. Wie Michael Hardt und Antonio Negri (2003) über die Dialektik kolonialer Souveränität schreiben, dient „das dunkle Andere der europäischen Aufklärung ... als deren Fundament, so wie die Produktivbeziehungen zu den ‚dunklen Erdteilen‘ die ökonomische Grundlage der europäischen Nationalstaaten bilden“ (S. 127-128).

Die Theorien des primitiven Geistes dienten zugleich zur Selbst- wie zur Fremdkonstruktion und formierten sich in Tandem mit der modernen Entwicklung des Zivilisationskonzeptes (Brickman, 2003, S. 37). Dass der Begriff ‚Zivilisation‘ in Europa Mitte des 18. Jahrhunderts auftauchte, verdeutlicht die Rolle dieses Begriffs als Ausdruck europäischer Selbsterhebung im Angesicht der Begegnung mit den nicht-westlichen Anderen (ebda.). Wie Norbert Elias (1997) feststellt, fasst der Begriff der Zivilisation all das zusammen, worin sich die westliche Gesellschaft in den letzten drei oder vier Jahrhunderten gegenüber früheren oder ‚primitiven‘ Gesellschaften überlegen fühlte (ebda.). Ursprünglich sollte der Begriff ‚Zivilisation‘ die Distinktion zwischen Klassen leisten und zwar zur Abgrenzung der Aristokratie vom Rest der Bevölkerung. Dieser Distinktion diene, wie eingangs dieses Kapitels dargestellt, zu Beginn seiner Verwendung auch der Rasse*-Begriff. Die Kategorie Rasse* ist im Kontext des Zivilisationsdiskurses bedeutsam und zum Code für Primitivität geworden. Im Rassismus geht es immer um Aushandlungen über Primitivität und Zivilisiertheit.

Zivilisation war mit dem Glauben der Aufklärung verbunden, soziale Institutionen könnten durch Wissen reformiert werden; der Begriff der Entwicklung spielte hierbei eine wichtige Rolle. Im 19. Jahrhundert – der Zeit Napoleons – galt die Zivilisation als vollendet. Der Begriff war nun assoziiert mit Rationalität, Ordnung, Wissen, Kultiviertheit und der gesamten Idee des modernen sozialen Fortschritts, welcher sich vor allem im Kontrast zur Barbarei messen ließ (Brickman, 2003, S. 38). Die Konzeption von Zivilisation als Vormarsch des Fortschritts ließ sich gut in die Idee der Zivilisationsmission übertragen. Kolonisation erschien so nicht als das, was sie war: Ausbeutung, Enteignung und alles, was eigentlich unter Barbarei verstanden wurde, sondern repräsentierte Erlösung (S. 39). Der Zivilisationsdiskurs erhob Europa zur Manifestation menschlichen Entwicklungspotenzials und beinhaltete immer Primitivität als das, was Zivilisation nicht war. Das ist, was Toni Morrison (1993) in ihrer Kritik der modernen

‚Weltliteratur‘ herausarbeitet. Das weiße* Protagonist*inn*en-Selbst wird hervorgebracht, indem eine afrikanistische Präsenz auftritt, überwunden und zurück gelassen wird. Besonders die amerikanische Literatur, deren Gründungsmerkmale sich bis in die zeitgenössische Literatur fortsetzen, ist dadurch gekennzeichnet.

1.2 Aufklärung und Sklaverei

Das 17. und 18. Jahrhundert Europas war gekennzeichnet von einem aufstrebenden Bürgertum, dem Erstarren der Nationalökonomien, einer zunehmenden wirtschaftlichen Konkurrenz unter den Europäer*inne*n, den geographischen und naturwissenschaftlichen Entdeckungen und der Neuaufteilung der überseeischen Einflußsphären. Rasch entwickelte sich ein Welthandel „und die Kolonisation überseeischer Gebiete führte ab Mitte des 17. Jahrhunderts zu einem rasanten Verfall der christlichen Weltordnung“ (Hentges, 1999, S. 166). Den Menschen in Europa drängte sich „das Bild einer ins unendliche hinausgewachsenen, beängstigend gesetzlosen und chaotischen Welt“ (Martin, zitiert nach Hentges, ebda.) auf und die Philosophie bot sich nun als „neue Ordnungsmacht“ gegen die „Unordnung und das Chaos – in einer aus den Fugen geratenen alten Welt an“ (ebda.). Voltaire und andere Philosoph*inn*en entwickelten Stufenfolgen der Menschheit als „Kette des Seins“ (S. 169), deren einzelne Charakteristiken bemerkenswerte Ähnlichkeit mit der heute in den angewandten Sozialwissenschaften sehr populären „Bedürfnispyramide“ Abraham Maslows haben. Die ‚niederer‘ Menschen verharren im Stadium der Befriedigung ihrer Grund- und Existenzbedürfnisse. Den ‚höheren‘ beziehungsweise im Bewusstsein fortgeschrittenen Menschen wird das Streben nach ‚Selbstverwirklichung‘ zugeordnet.

Die Lehre der Monogenese wich nach und nach der Lehre der Polygenese und auch „die Suche nach dem fehlenden Verbindungsglied zwischen den Menschen und den Tieren muß als wichtige Triebfeder zur Entwicklung von Rassentheorien betrachtet werden“ (Hentges, 1999, S. 168). Die Primitiven – Afrikaner*innen – lieferten schließlich dieses ‚Missing Link‘ in der ‚Great Chain of Being‘. Hegel betrachtete die Sklaverei „an und für sich [als] Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit, doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmähliche Abschaffung der Sklaverei etwas Angemesseneres, und Richtigeres, als ihre plötzliche Abschaffung“ (zitiert nach Hentges, S. 264). Er sah die Sklaverei als „Ausdruck der niedrigen Entwicklungsstufe des Geistes der Unterjochten“ (Hentges, S. 262); Afrika als „Kinderland, (...) in die Schwarze Farbe der Nacht gehüllt“ (Hegel, zitiert nach Hentges, S. 261). Rassismus als Einteilung von Menschen entlang moralischer und geistiger Wertigkeiten im

engeren Sinn beginnt mit den modernen Wissenschaften zeitgleich zur europäischen Aufklärung (Kerner, 2009, S. 62). Karin Priester (2003) sieht Rassismus als „Versuch, unter den Bedingungen der Moderne vormoderne Strukturen und Hierarchien aufrechtzuerhalten oder durch die Biologisierung sozialer Beziehungen wieder herzustellen“ (S. 21). Pointiert schreibt Toni Morrison (1994) in Bezug auf Orlando Patterson, dass

wir uns nicht darüber wundern [sollten], dass die Aufklärung sich mit der Sklaverei abfinden konnte; wir müssten uns eher wundern, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre. Das Konzept der Freiheit entstand nicht in einem Vakuum. Nichts rückte die Freiheit derart ins Licht wie die Sklaverei – wenn sie sie nicht überhaupt erst erschuf Denn in jener Konstruktion von schwarzer Hautfarbe *und* Sklaverei ließ sich nicht nur das Nicht-frei-Sein finden, sondern auch, in der dramatischen Polarität, die durch die Hautfarbe entsteht, die Projektion des Nichtichs. (S. 65)

Der transatlantische Sklavenhandel war konstitutiv für die Ökonomien Amerikas und Europas und ihre wirtschaftlichen Vormachtstellungen, die sie bis heute genießen. Die Konstruktion der Primitivität der Afrikaner*innen legitimierte deren Versklavung. Schwarzsein* wurde in den europäischen Sprachen seit langem mit Dunkelheit, Schmutz und Sünde assoziiert. Afrika wurde schon im 16. Jahrhundert der ‚Dark Continent‘ genannt. Afrikaner*innen waren der europäischen Bevölkerung jedoch nicht erst durch ihre Versklavung in die Neue Welt bekannt, sondern bereits durch den sechs Jahrhunderte anhaltenden Konflikt zwischen Christ*inn*en und Moslems auf der iberischen Halbinsel, welche 1492 in der Reconquista kulminierte und während derer beide Seiten ihre Feind*innen versklavten. Da die ‚islamischen Mohren‘ dunkler waren als die Iberianer*innen, die sie versklavten und weil diese selbst afrikanische Sklav*inn*en in ihren Armeen hatten, wuchs unter den Iberianer*inne*n die Assoziation zwischen Ungläubigkeit, Sklaverei und dunkler Haut. Im Rassismus heutiger Islamophobien sind die Spuren dieser Geschichte deutlich zu erkennen. Der Islam selbst wird im Westen häufig als rückständige Religion dargestellt.

1.3 Auf dem Weg zum wissenschaftlichen Rassismus

Zunächst wurde Zivilisation im Rahmen soziokultureller Entwicklung definiert, wobei Begriffe wie Nation oder Volk von Bedeutung waren. Erst im 19. Jahrhundert kamen physische Attribute (Physiognomie) hinzu, welche zur Kategorie Rasse* als Basis für die Differenzierung zwischen Gruppen von Menschen führten. Mit den Rassen*theorien in der Moderne gewann die Kategorie Rasse* eine

neue *Funktion*. Die ‚Wilden‘ wurden aus dem Tierreich ins Menschenreich transferiert, allerdings nur, um dann die Menschheit zu teilen. Durch die Aufteilung in niedere und höhere Menschen ließen sich die Ausbeutungsverhältnisse als Machthierarchien naturalisieren. Mit dem Begriff Rasse* ließen sich fortan kulturelle Differenzen systematisieren und hierarchisieren. So nutzlos der Begriff Rasse* also in theoretischer und empirischer Hinsicht ist, so nützlich ist er zur Schaffung und Festigung von Macht- und Ausbeutungsverhältnissen.

In den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts machte Carl von Linné in seiner Arbeit „*Systema Naturæ*“ den ersten Schritt zur Klassifizierung von Menschen als Tiere, indem er sie neben Primaten aufstellte (Brickman, 2003, S. 41; Gould, 1983/2007, S. 32; Hentges, 1999, S. 166; Jahoda, 1999, S. 40ff.). Er unterteilte *Homo Sapiens* in Kategorien, die er zwar nicht Rassen* nannte, in denen jedoch Merkmale zur Unterscheidung benutzt wurden, die wir heute als Rasse*, als Kultur und als die Psychologie dieser Menschen bezeichnen würden. Er kategorisierte also nach Hautfarbe und anderen physischen Merkmalen (Rasse*); nach der Art und Weise der Kleidung (Kultur) und nach ‚internem Charakter‘, also einem psychologischen Register, wobei er die einzelnen Elemente zu integralen Bestandteilen der jeweils anderen machte. Linné machte vier verschiedene Menschentypen aus, welche entsprechend ihrer Hautfarbe und anderen anatomischen Markierungen zugeordnet wurden; Differenzierungen, die Menschen und Tiere vermischten. Er tat also damals im Prinzip schon das, was wir heute noch beobachten können – im Alltag aber auch in den Wissenschaften – die Ontologisierung entlang von körperlichen und kulturellen Merkmalen (Dalal, 2002, S. 17).

Gleichzeitig führte Peter Camper den Gesichtswinkel als Maßstab für die Differenzierung zwischen verschiedenen Menschen und Tieren ein – der erste einer Reihe von physiognomischen Maßstäben, die folgen sollten, um mittels *einer* Rangfolge Menschen und Tiere einzuteilen (Brickman, 2003, S. 41). Eine andere einflussreiche Arbeit der Rassen*theorie war Georges Cuvier’s „*Le règne animal*“ von 1817. Cuvier unterschied drei Rassen*: Weiße*, Gelbe* und Schwarze* und zwar hierarchisch in der genannten Reihenfolge. Der Deutsche Carl Gustav Carus (1789-1869) war mit der Kategorisierung der Menschen allein entlang der äußerlichen Erscheinung nicht zufrieden und teilte die Menschheit in vier gleichermaßen hierarchische Kategorien in Relation zur Sonne ein. Die ‚Tagvölker‘ stellten die reinste Form dar, die in der Region des Kaukasus ihren Ursprung nahm und sich über Europa verteilt hatte; ‚Völker der Morgen- und Abenddämmerung‘ (östlich die Mongol*inn*en, Malay*inn*en, Hindus, Türk*inn*en und Slaw*inn*en und westlich die amerikanischen ‚Indianer*innen‘) bildeten die Mitte und die niedrigen ‚Nachtmenschen‘, also Afrikaner*in-

nen und Australier*innen sollten die unreinste Form darstellen (Banton, zitiert nach Dalal, S. 17).

Der deutsche Anthropologe Johann Friedrich Blumenbach formalisierte 1865 dann den Begriff Kaukasier*innen. Er glaubte, dass ein bestimmter Schädel, der in den kaukasischen Bergen gefunden wurde, den Schädel einer bestimmten Rasse* exemplifizierte, und zwar der europäischen. Auch er benutzte zur Klassifizierung Farben und teilte die Menschheit in Kaukasier*inn*en, Mongol*inn*en, Amerikaner*innen, Malay*inn*en und Äthiopier*innen ein (Dalal, S. 17). Während also die Anzahl der Rassen* und ihre Unterscheidungsmerkmale von Beginn an variierten und willkürlich waren, wurde die Hautfarbe zum bestimmenden Merkmal – nicht nur der Rassen*, sondern auch der Namen: Schwarze*, Weiße*, Gelbe*, Rote*; Farbe wurde zum Synonym für Rasse* (S. 18).

1.4 Von der Physis in die Psyche – Ontologisierung

Bereits Voltaire projizierte den phänotypischen Unterschied von Menschen in ihr Innerstes und legitimierte damit eine unterschiedliche Wertigkeit (Hentges, 1999, S. 175). Die Anthropologie systematisierte diese Wertigkeiten dann ‚wissenschaftlich‘. Die Anthropologie als Wissenschaft vom Menschen wurde vom Göttinger Naturwissenschaftler Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) begründet (Hentges, 1999, S. 170-171). Die von Paul Broca begründete Disziplin der physischen Anthropologie ging davon aus, mittels physischer Strukturen eindeutige Einteilungen unter Menschen vornehmen zu können. Die Idee der Anthropologie beinhaltete also von Beginn an das Bedürfnis, Rassen*theorien zu generieren. Physische Maße wie Höhe, Form und/oder Proportionen des Schädels oder Gehirns, sogar die Haarstruktur sollten nun ‚erklären‘, warum der ‚primitive Geist‘ unfähig zur Vernunft war und keinerlei Befähigung zur Zivilisation hatte. Damit brauchten die Besitzer*innen dieses ‚primitiven Geistes‘ auch nicht die Rechte und den Schutz des ‚zivilisierten Geistes‘. Krianiometrik*inne*n und Phrenolog*inn*en, die Gesichtswinkel maßen, Schädel indexierten und Hirnmasse wogen, ordneten Menschen entlang einer Skala, die mit Affen, Orang-Utans und Afrikaner*inne*n anfang und mit Europäer*inne*n endete. Zwischen diesen beiden Polen reihten sie alle anderen Rassen* auf, denen unterschiedliche Forscher*innen unterschiedliche Namen gaben, wie oben bereits dargestellt wurde. Hier fanden sich also von ‚Völkern der Morgendämmerung‘ über Mongol*inn*en, Asiat*inn*en und Oriental*inn*en alle, die mehr oder weniger rassistisch markiert und damit ‚off white‘ waren.

Diese Untersuchungen fügten sich wunderbar in die althergebrachte ‚Great Chain of Being‘ ein, in der leblose Objekte, Tiere, Menschen, dann Engel und schließlich Gott eine Linie bildeten. Afrikaner*innen wurden in der Kette direkt nach den Affen eingeordnet und somit eine Verwandtschaft zwischen ihnen suggeriert, die in den europäischen Wissenschaften im 19. Jahrhundert als Fakt galt (Brickman, 2003, S. 41). Zur Verbreitung dieses rassistischen Wissens verschleppten die Europäer*innen immer wieder Menschen aus den kolonisierten Gebieten nach Europa. Saartje Baartman beispielsweise wurde Ende des 19. Jahrhunderts aus dem heutigen Südafrika nach Europa gebracht und starb 1815 in Paris, nachdem sie fünf Jahre lang als „Hottentottenvenus“ ausgestellt wurde. Die ‚pornotropische‘ Repräsentation der vermeintlichen Anomalie ihrer Genitalien sollte als Beweis für die primitive und pathologische schwarze* Sexualität gelten. Manchen Europäer*inne*n galt Baartman als monströses Lebewesen, das ein Produkt aus der Vereinigung von Affe und Mensch sei (Hentges, 1999, S. 170). Selbst nach ihrem Tod wurde sie seziiert und ausgestellt.

Mit der ‚Great Chain of Being‘ war eine allumfassende Theorie gefunden, die sämtliche disparate Themen vom Bösen zum Guten, Biest zum Menschen, Unreinen zum Reinen, Dunkelheit zu Licht und Teufel zu Gott zusammen brachte (Dalal, 2002, S. 15). Die Bandbreite der Farben wurde über die Bandbreite der Moral auf die Bandbreite der Menschen übertragen. Zwar hat diese Theorie ihre wissenschaftliche Glaubwürdigkeit verloren, ihre Struktur blieb jedoch als Sediementierung in Sprache und Psyche erhalten (ebda.). Bis heute besteht die Gewohnheit der Überlagerung dieser Dichotomien; Dunkelheit wird mit Illegitimität, dem Unmoralischen und Schwarzen assoziiert, das Licht mit dem moralisch Guten, Erhabenen und Weißen (ebda.). Nirgendwo wird das so deutlich wie in der deutschen Sprache, beispielsweise mit der Rede von Schwarzfahrer*inne*n, schwarzen Kassen und Schwarzarbeit gegenüber weißen Westen, hellen Köpfen und der Aufklärung schlechthin.

Die Insistenz des Glaubens an Rasse* bis heute hängt also auch damit zusammen, dass diesem sinnlichen Merkmal, dem visuellen Aspekt der Hautfarbe an der Oberfläche eines Menschen, von Beginn der Rassenkonstruktion an kulturelle und psychologische Bedeutung eingeschrieben war. In ihrer Untersuchung über Rassismus als „Carnal Knowledge and Imperial Power“ verdeutlicht Ann Stoler (2002), dass die Verknüpfung ‚rassischer Phänotypen‘ mit ‚psychologischer Essenz‘, die bis heute unbewusst fortwirkt, die Gleichzeitigkeit inkludierender Rhetorik und exkludierender Praxis ermöglicht (S. 84). Im Kern des Rassismus geht es um Zugehörigkeit und Ausschluss, gibt Stoler zu bedenken:

Racism is commonly understood as a visual ideology in which somatic features are thought to provide the crucial criteria of membership. But racism is not really a vis-

ual ideology at all. Physiological attributes only signal the nonvisual and more salient distinctions of exclusion on which racisms rest. (ebda.)

Noch ehe die eigentliche wissenschaftliche Bearbeitung von ‚Menschentypen‘ begann, waren die Grundlagen gelegt. Rasse* wurde in der Biologie des Menschen verortet; bereits die ersten Diskurse des Konstrukts schrieben Rasse* in den Körper ein. Das Denken von Rasse* ist daher ‚eingefleischt‘, die sinnliche Wahrnehmung mit rassistischem Wissen verschmolzen.

Als Charles Darwin 1859 über die Entstehung der Arten schrieb, war bereits ein Diskurs im Gange, der Menschen und Tiere in *einer* Entwicklungslinie einordnete, die eindeutig rassistisch strukturiert war. Proto-evolutionäre Theorien kursierten bereits seit den ersten Berichten europäischer Reisender. Mitte des 19. Jahrhunderts dominierte dann das evolutionäre Paradigma in Westeuropa und beschäftigte viele Zeitgenoss*inn*en Darwins, so auch Herbert Spencer oder Francis Galton. Evolutionäre Perspektiven bildeten nun den wesentlichen Teil der nicht enden wollenden Debatten über die Ursprünge der Menschheit, die Vielfalt menschlicher Erscheinungsweisen und den Bezug beider zur biblischen Schöpfungsgeschichte sowie zur europäischen Zivilisation (Brickman, 2003, S. 42). Früh betätigte sich damit auch die Psychologie in der sozialdarwinistischen Rassen*forschung. Herbert Spencer, einer der Hauptideologen der wissenschaftlichen Rassen*forschung, plädierte 1870 in seiner Arbeit „Principles of Psychology“ für die ‚pragmatische Eugenik‘. Aufgrund der Vererbung menschlicher Charakteristiken sei die selektive Fortpflanzung notwendig, um die niederen menschlichen Wesen (unter ihnen vor allem Schwarze* und arme Weiße*) zu eliminieren (Howitt & Owusu-Bempah, 1994, S. 5). Edward Thorndike, dessen Rassismus in Lehrbüchern der Psychologiegeschichte ebenso selten wie der von anderen Autor*innen thematisiert wird – schlug vor, die ‚Unwürdigen‘ einer Massensterilisation zu unterziehen, denn das sei viel ökonomischer als in ihre psychologische und soziale Bildung zu investieren. Thomas Malthus (1766-1834) wollte gar die Ausrottung von Armen, Kranken, Schwachen und den ‚Unfähigen‘ und meinte damit alle Schwarzen* (Howitt & Owusu-Bempah, 1994, S. 4). Er betrachtete Hungerkatastrophen als natürliche Folge von Überbevölkerung. Zu solchen sozialdarwinistischen Ansichten, die seinerzeit viele Wissenschaftler*innen teilten, gehörte auch die Ablehnung von Sozialreformen wie Bildung für alle, Gesundheitsversorgung oder Arbeitsrecht, denn das würde ja dazu führen, dass sich die ‚Unfähigen‘ statt der ‚natürlichen Auslese‘ anheim zu fallen noch vermehren (S. 5). Die experimentelle Psychologie reicht bis in den deutschen Kolonialismus zurück (vgl. Grosse (1997; 2000) und ihre Nützlichkeit führte im Nationalsozialismus während des Zweiten Weltkrieges zu der

Professionalisierung der Psychologie in Deutschland – dem Beruf der*des Psycholog*in (vgl. auch Sonntag, 1990; Tißberger, 2006a).⁷

Mit der Idee der natürlichen Auslese lieferte Darwin eine Erklärung für den biologischen Mechanismus der Evolution (Brickman, 2003, S. 43). Die Vorstellung, dass jede Spezies und so auch der Mensch einzeln von Gott erschaffen wurden, wurde von dem Gedanken abgelöst, dass jede Spezies Veränderungen unterworfen ist und sich die eine aus der anderen entwickelt hat. Nach Darwin stammen alle Spezies ursprünglich von einer gemeinsamen primordialen (primitiven) Form ab und durch natürliche Auslese überleben die Besseren. Die ‚Unterlegenen‘ in Form und Funktion sterben ‚natürlich‘ aus. Mit den fossilen Funden von Mammuts und Menschen in der Brixham Höhle in England und der 1863 veröffentlichten Schrift des Geologen Charles Lyell über die Bedeutung dieser Funde wichen dann die Griechen und Hebräer als ‚Vorfahren‘ einem für damalige Verhältnisse unfassbar weit zurückliegenden Ursprung der Menschheit. Die *Geschichte* sollte aber nach wie vor mit den Griechen beginnen; diese hatten allerdings nun eine *Vorgeschichte* (ebda.).

Faced with the problem of the huge span of time in the fossil records between the emergence of the first ancestors of European civilization, on the one hand, and the rest of the animals, on the other, Darwinian theory responded by “throw[ing] living savages into the fossil gap.” (ebda.)

Die ‚Primitiven‘ wurden somit zum Bindeglied zwischen Vorgeschichte und Geschichte und zwischen Mensch und Tier (ebda.). Sie wurden zur Grenzfigur zwischen Subjekt und Objekt, Geschichtlichem und Vorgeschichtlichem und daraus abgeleitet Erzählbarem und Nicht-Erzählbarem als Diskursivem und Prädiskursivem; sie wurden im anachronistischen Raum einer panoptischen Zeit (McClintock, 1995) verortet. Darwin verlieh den bereits virulenten evolutionistischen Teleologien wissenschaftliche Legitimation (Brickman, 2003, S. 44). Der im 19. Jahrhundert weit verbreitete soziokulturelle Evolutionismus entlieh von Autoren wie Herbert Spencer, Jean-Baptiste de Lamarck oder Ernst Haeckel ebenso wie von Charles Darwin.

Im Zuge der ‚Verwissenschaftlichung‘ des Rassismus fand auch eine Verknüpfung von Schwarzsein* und ‚Jüdischsein‘ statt (Hentges, 1999, S. 49ff.).

Hatte der Antijudaismus noch das Judentum als Religion bekämpft, so entwickelte sich seit Ende des 18. Jahrhunderts und verstärkt ab den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts die Tendenz, nicht etwa der jüdischen Religion, sondern der jüdischen

7 Zur Kontinuität und Aktualität des wissenschaftlichen Rassismus siehe beispielsweise Kaupen-Haas & Saller (1999) oder Plümecke (2013).

„Rasse“ den Kampf anzusagen. Der wissenschaftlich legitimierte Antisemitismus ist demnach ein Resultat des Säkularisierungsprozesses und des Aufkommens der modernen Naturwissenschaften. (Hentges, 1999, S. 155)

Aus dem Antijudaismus wird Antisemitismus. Schwarzen* und Juden*Jüdinnen werden dieselben negativen Qualitäten zugeschrieben: Sie lügen und betrügen und haben eine statische Religion.

Johann Gottlieb Fichte schrieb 1793, dass Bürger*innenrechte nur Köpfen ohne jüdische Idee zugestanden werden sollen (Hentges, 1999, S. 116). Die enge Verschlingung von Aufklärung und Rassismus zeigt bis in die zeitgenössischen wissenschaftlichen Rassismen ihre Wirkung.

1.5 Kontinuitäten – zeitgenössischer wissenschaftlicher Rassismus

Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Schock über den Holocaust und den vernichtenden Rassen*wahn des Nationalsozialismus ist nicht, wie lange geglaubt wurde, das wissenschaftliche Interesse an der Rassen*forschung zu Ende gegangen. Die Kardinalfehler der (pseudo)wissenschaftlichen Rassen*forschung, die Stephen Gould (1983/2007) in „Der falsch vermessene Mensch“ beschrieben hat, werden wiederholt. Die Rassen*forschung ist ein Fortsetzungsroman. Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts findet sie in der Soziobiologie statt. Zwar ändert sich die Sprache, die Ideologie bleibt jedoch dieselbe. Aus Phänotypen werden Genotypen und Rasse* spielt sich nun in der Genetik als Amalgam aus Ethnizität und Kultur ab. Mit dem Einzug des Evolutionismus setzt sich in der Rassen*forschung nun die Auffassung durch, dass evolutionäre Auswahlmechanismen diejenigen Gruppen zu den stärksten machen, deren Verhalten und Attribute die Chancen der Fortpflanzung ihrer Gene erhöhen (Dalal, 2002, S. 18). Damit erhält die Hierarchisierung der Rassen* ein weiteres wissenschaftliches Fundament. Die Besten setzen sich durch. Die theologisch-philosophische These der Monogenetiker*innen, dass die Verschiedenheit der Menschen durch Degeneration zu erklären sei, bekommt im Evolutionismus eine Neuauflage indem die Hierarchisierung durch die Natur erklärt wird.

Mit der Genetik lässt sich nun auch argumentieren, dass diejenigen mit genetischen Gemeinsamkeiten ethnische Solidarität entwickeln. 1969 schreibt Arthur Jensen in einem viel beachteten, zweihundert Seiten langen Aufsatz im „Harvard Education Review“, dass die schlechten Schulleistungen von afroamerikanischen Kindern an der Minderwertigkeit ihrer Gene lägen und die hohe Geburtenrate unter Schwarzen* gestützt durch die Wohlfahrtspolitik zu einer ‚genetischen Versklavung‘ der Gesamtbevölkerung führen würde (Bhavnani &

Haraway, 1994, S. 26; Howitt & Owusu-Bempah, 1994, S. 6). Der einflussreiche europäische Psychologe H.J. Eysenck popularisierte Jenses Ansichten über die genetische Vererbung von ‚Intelligenz‘. In „Race, Intelligence and Education“ von 1971 bringt er zum Ausdruck, dass die schlechten Bildungsabschlüsse von Schwarzen* durch ihren genetisch bedingt niedrigeren IQ begründet seien. Demnach entspräche es einer natürlichen Ordnung, dass Schwarze* körperliche Arbeit verrichteten während es Menschen mit höherem IQ vorbehalten sei, geistige Arbeit zu verrichten (Howitt & Owusu-Bempah, 1994, S. 6).

Der Soziologe van den Berge argumentiert 1988 mit der Soziobiologie, dass Ethnizität eine Erweiterung der Verwandtschaft darstelle. Irenäus Eibel-Eibesfelds 1989 publizierte Arbeit über den natürlichen Charakter der Xenophobie steht in dieser Forschungsstradition (Räthzel, 1994, S. 90). Daraus erklären sich angeblich die Solidarität innerhalb von Gruppen und die Feindseligkeit gegenüber anderen Gruppen als natürliche menschliche Eigenschaft im Dienst der Fortpflanzung (Dalal, 2002, S. 19). Diesem Argument liegt jedoch ein fundamentaler Widerspruch zugrunde. Wie Dalal ausführt, liegt die genetische Übereinstimmung der Individuen einer Population, die als Rasse*, Ethnie oder Kultur beschrieben wird, bei etwa 15% und das wirft die Frage auf, was mit den 85% ist, in denen sie sich unterscheiden. Der Mythos der genetischen Gemeinsamkeit und mit ihr die Naturalisierung von Solidarität und Feindseligkeit zwischen Gruppen wird von der Tatsache durchkreuzt, dass viele Menschen unterschiedlicher vermeintlich ‚sichtbarer Rassen‘ genetische Gemeinsamkeiten aufweisen. Testet man die genetische Übereinstimmung von Personen unterschiedlicher ‚sichtbarer Rassen*‘, ‚Ethnizitäten‘ und Geschlechter*, dann häuft sie sich nicht entlang rassischer*, ‚ethnischer‘ oder geschlechtlicher* Linien, sondern im Gegenteil: Genau diese Linien werden durchkreuzt (ebda.). Die Wahrscheinlichkeit, dass eine schwarze*, christliche Frau* die höchste genetische Gemeinsamkeit mit einem weißen, jüdischen Mann* in einer Gruppe aufweist, ist genauso groß wie die Wahrscheinlichkeit der höchsten Gemeinsamkeit mit einer anderen schwarzen*, muslimischen Frau* in dieser Gruppe. Wir teilen außerdem 98% unserer DNA mit Schimpansen. Warum solidarisiert sich die ‚europäische Rasse*‘ nicht mit ihnen gegen ‚Afrikaner*innen‘, fragt Dalal (ebda.). Er resümiert die Diskussion der genetischen Begründung für Rasse* mit der Feststellung, dass unsere Gene in solch hohem Ausmaß Übereinstimmungen aufweisen und das Verhältnis zwischen Genen und Verhalten so unpräzise sei, dass eine genetische Begründung für ‚rassisches*‘ oder ‚ethnisches‘ Bewusstsein wie es die Soziobiolog*inn*en und Evolutionspsycholog*inn*en postulieren, nicht haltbar sei. Egal, ob Ethnizität oder Rasse*, es gibt keine mathematische Korrelation zwischen ethnischer/rassischer* Gemeinsamkeit und der Proportion gemeinsamer Gene (Dalal, 2002, S. 20). Das Interesse an solch einer Beweisfüh-

rung ist jedoch ungebrochen wie Tino Plümecke (2013) in seiner Arbeit über die Lebenswissenschaften herausarbeitet. Der Effekt dieser Art von Argumentation ist, dass die Diskurse über Rasse* ihrer Historizität entledigt werden. Biologie wird verwendet, um Soziologie zu erklären (Dalal, 2002, S. 20).

Ein anderer wesentlicher Bestandteil der Genetik-Diskurse ist die Debatte um Abstammung. In (populär-)wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum Thema der genetischen Determinierung einer Rasse* von Menschen, in denen behauptet wird, dass mittels neuer Forschungsmethoden genetische Gemeinsamkeiten innerhalb von Rassen* zu bestimmen wären, taucht auch immer die Herkunftsfrage auf. Die postulierte genetische Gemeinsamkeit kann demzufolge an geographische Ursprungsorte gebunden werden. Bestimmend ist also nicht, wo eine Person geboren wurde, sondern wohin ihre Gene als Ursprungsort verweisen. Die Implikation ist, dass es geographische Orte gibt, wo die Rassen* ihren Ursprung nehmen und dass sie immer noch dort hingehören. Damit lassen die zeitgenössischen Rassen*-Genforscher*innen Vorstellungen von natürlichen Ursprungsorten der Rassen* aus dem 19. Jahrhundert wieder aufleben, welche die Annahme mit sich bringen, dass die jeweiligen Rassen* in bestimmten Klimazonen beheimatet sind und ihre Migration *unnatürlich* ist (Dalal, 2002, S. 20).

Die Geschichte der Entwicklung von Rassekonstruktionen verdeutlicht, wie eng der Begriff Rasse* seit seiner Entstehung mit den Begriffen Ethnizität und Kultur verknüpft ist. Bis heute werden die Begriffe synonym verwendet. Wann immer es jedoch darum gehen soll, Kultur oder Ethnizität zu naturalisieren und zu essenzialisieren, ihnen also Historizität und Flexibilität abzusprechen, wird Rasse* in den Diskursen um Ethnizität und Kultur virulent.

1.6 Ethnizität – Rasse* – Kultur

Dalal (2002) zufolge gibt es eine klassische Unterscheidung der drei Kategorien Ethnizität, Rasse* und Kultur: Rasse* beschreibt, wie Menschen aussehen, Kultur wie sie fühlen und denken und Ethnizität wie sie handeln. Rasse* soll eine Beschreibung von biologischer und physischer Differenz, vor allem der Hautfarbe zwischen Gruppen darstellen. Kultur soll soziale Gewohnheiten, Glauben, Denken und Fühlen einer Gemeinschaft beschreiben, Ethnizität bestimmt dagegen das Gefühl der Zugehörigkeit von Menschen. Wie Dalal feststellt, beinhalten diese Beschreibungen nach wie vor Linnés Konzept, nur werden die Elemente, die Linné in ein System integrierte, jetzt auf drei Ebenen separiert (S. 21). Aus dem beschreibenden Charakter der Kategorien wird ein erklärender (S. 31).

Neil Altman (2010) gibt im Rekurs auf mehrere Autor*inn*en eine Reihe von unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes Kultur wieder. Einmal soll sie

die Gesamtheit der Lebensweise einer Gruppe darstellen, dann das soziale Erbe, das ein Individuum von seiner Gruppe erwirbt und schließlich wird sie als eine Abstraktion des Verhaltens beschrieben und als eine Theorie wie sie Anthropolog*inn*en über die tatsächlichen Lebens- und Verhaltensweisen einer Gruppe aufstellen (S. 151). Grob gesagt könnte man Kultur auch als das beschreiben, was an der Umwelt von Menschen ‚gemacht‘ ist: Physische Elemente wie Häuser oder Werkzeuge und ‚subjektive‘ Elemente wie soziale Normen, Rollen, Überzeugungen, und Wertvorstellungen (ebda.). Ethnie dagegen, vom griechischen ‚ethnikos‘ abgeleitet, das ‚national‘ oder ‚gentil‘ bedeutet, impliziert einen Ethnozentrismus, denn im Hebräischen heißt ‚goy‘ gleichsam ‚Nation‘ und ‚nicht-jüdisch‘, also sind Nationen durch ihre Divergenz vom Standard – Gottes Kinder – abgeleitet (ebda.). Ethnie wird aber auch definiert als einer Rasse* zugehörig oder großen Gruppen von Menschen, die nach gemeinsamen Eigenschaften bzw. Merkmalen oder Gewohnheiten klassifiziert werden (ebda.). Altman schlägt abschließend vor, Kultur als System von Bedeutungen zu fassen. Das zentrale Kennzeichen von Kultur sei, Dingen, Verhalten, Gefühlen und Vorstellungen Bedeutungen zuzumessen und damit die Sozialisation zu beeinflussen (ebda.).

Rasse* wird dem Bereich der Biologie, Ethnizität und Kultur dem Bereich der Soziologie zugeordnet. Rasse* wurde zunehmend in Führungszeichen gesetzt, um eine Distanz zu biologistischen Vorstellungen zu markieren. Im deutschsprachigen Raum wurde der Begriff aufgrund seiner nationalsozialistischen Konnotation lange Zeit gänzlich vermieden, der auf biologistischen Vorstellungen gründende Rassismus blieb jedoch, wie bereits erwähnt, erhalten. Rassismus wurde als Fremdenfeindlichkeit oder Ausländer*innenfeindlichkeit bezeichnet und Rasse* als Kultur oder Ethnizität. Es soll an dieser Stelle nochmals darauf hingewiesen werden, dass es in dieser Arbeit nicht darum geht, die Vorstellung von Rasse* zu reifizieren. Der Begriff wird nur deshalb beibehalten weil seine Bedeutung für das Verständnis des Operierens von Rassismus unentbehrlich ist. Wenn man Rassismus analysieren und Wege aus dem Rassismus herausfinden will, kann man nicht Rasse* durch Kultur oder Ethnizität ersetzen. Man würde am Problem vorbei arbeiten. Die Tabuisierung des Begriffs Rasse* nach 1945 vertrieb nicht rassistisches Denken, sondern die Rassismusforschung. Diese hinkt in Deutschland im internationalen Vergleich hinterher. Die im November 2011 öffentlich gewordenen NSU-Morde, die bei einer angemessenen Sensibilität für Rassismus in der Bevölkerung und vor allem im Staatsapparat nicht passiert wären, sind nur ein Beispiel für die Auswirkungen dieses Versäumnisses. Die Vorstellung von Rasse* hat sich dermaßen ins kulturelle Symbolische und (damit) ins individuelle Unbewusste eingeschrieben, dass der Versuch, unterschiedliche kulturelle Existenzweisen auf dem Globus oder auch

innerhalb nationaler Grenzen mit Kultur oder Ethnizität zu bezeichnen, die darunter liegende Vorstellung von Rasse* nicht verdrängen kann. Die deutsche Staatsangehörigkeit schützt migrierte und/oder rassistisch markierte Menschen in deutschsprachigen Ländern nicht vor ‚ausländer*innenfeindlichen‘ Angriffen. Es sind nicht die Kultur, Nation oder Ethnie als Zugehörigkeitsmerkmal, welche Menschen zur Zielscheibe rassistischer Angriffe werden lassen, sondern ihre rassistische Markierung. Es ist die imaginierte Normativität des Weißseins* – eine rassistische Kategorie –, von der aus Abweichung bestimmt und der (symbolischen) Gewalt unterworfen wird. Ich werde im Kapitel vier darauf zurückkommen.

Wie Colette Guillaumin (1998) es formuliert, besitzt das Wort Rasse* „keine semantischen Grenzen“ (S. 162); „die rassistische Ideologie ist ein Synkretismus“ (S. 166). Die physische, soziale, imaginäre oder symbolische Ebene des Rassismus ist austauschbar. Deshalb funktioniert Rassismus auch ohne Rassen* und lebt in kulturalisierten Formen weiter nachdem seine biologistische Form diskreditiert wurde. Die ideologische Form des Rassismus, „der Rassismus, der impliziert und voraussetzt, daß jede gesellschaftliche und historische Menschen-Gruppe, jede psychologische und/oder symbolische Form, die in und von diesen Gruppen entwickelt wird, Ausdruck einer beständigen, endgültigen und abgeschlossenen somatischen Natur wäre, besteht fort“ (S. 171).

Im englischsprachigen Raum wird Rasse* oft als soziale Kategorie verstanden und mitunter sogar affirmativ (vgl. Carter, 1995) verwendet. Dieser Umgang mit der Rassekonstruktion gründet in der Annahme, es gäbe Rassen* ohne Rassismus. So argumentierte auch schon Ruth Benedict in den 1940er Jahren, dass Rasse* dem Bereich der Biologie zuzuordnen wäre, Rassismus aber dem der Soziologie und sie behauptete, dass Rasse* eine neutrale wissenschaftliche Kategorie der Taxonomie und an sich nicht rassistisch wäre. Während Rasse* auf sorgfältiger wissenschaftlicher Forschung beruhe, sei Rassismus eine unbegründete Annahme biologischer Überlegenheit von einer Gruppe über die andere (Dalal, 2002, S. 21). Diese positivistische Zuordnung ist im Fall von Rasse* jedoch so abträglich wie im Fall von Ethnizität und Kultur. Solange Menschen entlang von Kategorien Essenzen zugeordnet werden, sind diese Kategorien für jegliche Biologisierung und Naturalisierung und damit auch für Hierarchisierung anfällig. Die Zuordnung der drei Kategorien zum Soziologischen versus Biologischen wird außerdem selten konsequent eingehalten, vielmehr kollabieren die Diskurse um Rasse*, Ethnizität und Kultur ineinander. Jede Konstruktion – Ethnie, Kultur oder Religion – ist so Ideologie-anfällig wie Rasse* wenn sie dazu genutzt wird, eine Trennung zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ herzustellen (Dalal, 2002, S. 23). Das im kulturellen Symbolischen und dem Unbewussten der Individuen sedimentierte ‚evolutionistisch-rassistische Wissen‘ sorgt dafür, dass die

Beziehung zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ hierarchisch und hegemonial strukturiert ist; dass ‚wir‘ aus der ‚weißen*‘ Position immer die Vormachtstellung haben. Zur Differenzierung zwischen Menschen und nicht etwa zur Beschreibung bestimmter Lebensweisen, Vorlieben oder Praktiken verwendet, können sämtliche Differenz-Kategorien ideologisch werden. Entscheidend ist die Funktion von Differenz-Kategorien. Wer ordnet zu und wer wird zugeordnet und zu welchem Zweck? Und was macht das mit dem Verhältnis der Ordnenenden zu den Geordneten (Dalal, 2002, S. 24)? Ob Fremdzuschreibung oder Selbstverortung – ethnische, kulturelle oder rassische* Identifizierungen verweisen immer auf einen Ursprung, eine Abstammung und sie unterliegen damit der Gefahr der Fixierung. Die Funktion dieser Kategorien ist außerhalb von Machtverhältnissen nicht zu denken. Es gibt keine Rasse* ‚Kultur‘ oder ‚Ethnie‘ jenseits von Machtverhältnissen.

Wie sehr die Kategorien Rasse*, Ethnizität und Kultur konfluieren, veranschaulicht Dalal am Beispiel der Diskurse in Großbritannien. Das ist für den deutschsprachigen Raum besonders interessant, da gegenwärtig viel Sprachpolitik um Begrifflichkeiten stattfindet, die aus dem englischsprachigen Raum übernommen werden. Als ‚Schwarze‘ oder ‚People of Color‘ gruppierte Menschen werden im Alltagsdiskurs oft als „‚blacks‘ and *other* ethnic minorities“ beschrieben (Dalal, 2002, S. 25). Diese Formulierung impliziert, dass es ethnische Minderheiten gibt, die schwarz* sind und andere, die nicht schwarz* sind, jedoch werden ‚Schwarze‘ hier zu einer Ethnie (ebda.). Andererseits ist von „‚blacks‘ and Asians“ (ebda.) die Rede. Wenn die Bezeichnung Asiat*inn*en auf die Herkunft aus einer bestimmte geographischen Region verweist, dann müsste die Bezeichnung ‚Schwarze‘ das auch tun, etwa auf Afrika verweisen. Warum heißt es also nicht Asiat*inn*en und Afrikaner*innen? Die Formulierung verweist implizit auf Kultur und Geschichte. Die Implikation ist, dass Asiat*inn*en einen starken kulturellen Ethnos mit viel Gewicht auf Tradition haben. Im Kontrast dazu müssen Afrikaner*innen lediglich durch ihre Hautfarbe gekennzeichnet werden weil sie auf keine Geschichte oder Tradition zurückblicken können. In der Formulierung signifiziert Schwarzsein* also den *Mangel* an Kultur (ebda.). Was im vorangegangenen Abschnitt über den primären Umgang von Europäer*inne*n mit den außereuropäischen Anderen im 15. Jahrhundert beschrieben wurde, ist also derart im kollektiven Bewusstsein verankert, dass wir es bis heute reproduzieren. Zugleich gibt es den Begriff der „black culture“, etwa in Paul Gilroys Buch „Small Acts“ (1993) mit dem Untertitel: „Thoughts on the Politics of Black Cultures“. Auch Kultur wird also als ‚schwarz‘ oder ‚weiß‘ und damit durch eine rassische* Kategorie bezeichnet (Dalal, 2002, S. 25). Moritz Ege (2007) betitelt sein Buch über ‚Afroamerikanophilie‘ in den 1960er und 1970er Jahren, in dem es unter anderem um „Das Unbehagen im Weißsein und

die Frage der Schuld“ (S. 141) geht „Schwarz werden“. Während die Begrifflichkeiten also von Rasse* zu Ethnizität und Kultur wandern, stellen sie allesamt eine Art von Reifizierung dar.

Es geht nicht darum, die Existenz von Kultur zu bestreiten – kulturelle Artefakte, Gewohnheiten und Gebräuche, die sich von einem Ort zu einem anderen auf der Welt unterscheiden. Nicht die Differenz ist problematisch, sondern das Gruppieren von Clustern spezifischer Unterschiede in diskrete, sich gegenseitig ausschließende Sets (Dalal, 2002, S. 26) und ihre Hierarchisierung. Begriffen wie Assimilation oder Multikulturalismus liegt die Vorstellung zugrunde, dass es vorab homogene, sich voneinander differenzierende und separate Kulturen gab, die nun assimiliert werden müssen (Dalal, 2002, S. 26; vgl. auch Hall, 1994). Auch ‚Interkulturalität‘ transportiert die Vorstellung, es gäbe klar voneinander abgrenzbare Kulturen, deren Aufeinandertreffen in der Regel Schwierigkeiten mit sich bringt. Kultur wird als etwas Statisches betrachtet. Wie sehr sich ‚das Kulturelle‘ verändert – innerhalb eines sozialen Raumes, im Verlauf der Zeit und erst recht durch Migration – wird nicht berücksichtigt. Mark Terkessidis (2010) zeigt sehr anschaulich, wie viel Neues durch Migrationsbewegungen entsteht; nicht nur verändern sich die kulturellen Praktiken der Menschen, die migrieren, sondern ändert sich auch ein kultureller Kontext, der durch Migrant*inn*en beeinflusst wird. Sein Programm der ‚Interkultur‘ unterscheidet sich jedoch grundsätzlich von dem, was gemeinhin unter dem Begriff ‚interkulturell‘ praktiziert wird.

Das Konzept der Interkulturalität, welches im deutschsprachigen Raum seit den 1980er Jahren in Gebrauch ist und das eine breit gefächerte Karriere gemacht hat: Interkulturelle Kommunikation, Interkulturelle Soziale Arbeit, Interkulturelle Pädagogik, Interkulturelle Öffnung von Institutionen, Interkulturelles Management etc., gründet auf einer Differenz- und Defizitperspektive. Man wollte mit dem Begriff der Interkulturalität ursprünglich die in die Kritik geratene „Ausländerpädagogik“ ablösen (vgl. Krüger-Potratz, 2005), die Vorstellung, dass diese ‚Ausländer*innen‘ vor allem Defizite aufweisen und der ‚deutschen Kultur‘ angepasst werden müssten, blieb jedoch erhalten. Die ‚Einheimischen‘ erwerben in interkulturellen Programmen ‚Wissen‘ über die vermeintliche Kultur der ‚Anderen‘ und erlangen dabei ‚interkulturelle Kompetenz‘; ein Konzept, das sich recht gut in Bildungsprogrammen verkauft. Die Machtverhältnisse zwischen den vermeintlichen ‚Kulturen‘ werden meist nicht thematisiert, geschweige denn der Rassismus, der diese Verhältnisse prägt. Konflikte, die durch Diskriminierung und soziale Ungleichheit entstehen – eine Ungleichheit, von der die Einheimischen profitieren – werden als kulturelle Konflikte interpretiert. Als ginge es um Missverständnisse, die durch kulturelle Differenzen entstehen, braucht es dann von Seiten der Anwärt*innen ‚interkul-

tureller Kompetenz' lediglich das ‚Wissen‘ über die Inhalte dieser interkulturellen Differenzen. Die Einheimischen erwerben ‚Wissen‘ über die kulturellen ‚Eigenheiten‘ der ‚Anderen‘ und lernen dann ‚kompetent‘ mit der Differenz – der Anderen – umzugehen. Die Normativität des ‚Eigenen‘ und mit ihr die Dominanzkultur wird unhinterfragt reproduziert. Damit ist der Begriff der Interkulturalität zu einer Institution geworden, die vorgibt, sich migrationsgesellschaftlichen Herausforderungen zu widmen ohne dass sich diejenigen, die als Mitglieder der Dominanzkultur von der Diskriminierung profitieren, verändern müssen. Was zuvor als das ‚Problem mit den Ausländer*innen‘ gesehen wurde – ihre Defizite, die es zu kompensieren galt – wird durch ein ‚konstruktives Miteinander der Kulturen‘ ersetzt. Konstruktiv ist dabei nur der Mehrwert, den die ‚Einheimischen‘ – Mitglieder der Dominanzkultur – durch ihr vermeintlich ‚interkulturelles Wissen‘ erlangt haben: ‚Interkulturelle Kompetenz‘, die sie auf dem Arbeitsmarkt verkaufen können.

Die Verwendung von ‚Ethnizität‘ und ‚Kultur‘ findet häufig im Versuch statt, vom Körper weg zu kommen und die zwischenmenschliche Differenz vom Biologischen zum Soziologischen zu verschieben. Dabei wird die Differenz jedoch nicht von den Körpergrenzen in die Umwelt verschoben, sondern unter die Haut – in das tiefere Territorium der Psychologie. Die rassische* Terminologie wird dabei nicht überwunden. Begriffe wie ‚Schwarze Musik‘ oder ‚White Lies‘ verdeutlichen, dass selbst in kritischen Diskursen Rasse* als Kategorie für Kulturelles und das Verhalten erhalten bleibt (Dalal, 2002, S. 25). Ethnizität und Kultur sind keine inneren Eigenschaften, sondern psychologische Prozesse, die mit sozio-historischen Prozessen einhergehen. Es sind Machtprozesse, in die die Subjekte eingeschrieben werden und in die sie sich einschreiben. Rasse* oder Ethnizität als analytische und konzeptionelle Begriffe sind sinnlos. Sie verfügen weder über biologischen, noch epistemologischen Wert. Dennoch hat ihre Verwendung materialisierende Effekte und solange das der Fall ist, müssen sie beibehalten werden, um den Prozess ihrer Instrumentalisierung für Machtverhältnisse bezeichnen und dekonstruieren zu können. Obwohl es keine Rassen* gibt, gibt es Rassismus und dieser Rassismus kann als Problem globalen Ausmaßes bezeichnet werden. Um auf das Eingangs-Zitat dieses Kapitels von Colette Guillaumin zurückzukommen: Zwar gibt es keine Rassen*, der Effekt des Glaubens an sie – Rassismus – ist jedoch nach wie vor mörderisch.

Dalals Arbeitsdefinition für Rassismus ist: Alles – Gedanke, Gefühl oder Aktion – dem die Annahme von Rasse* als aktivierendes oder organisierendes Prinzip zugrunde liegt. Anders formuliert ist Rassismus die Manufaktur und der Gebrauch der Vorstellung von Rasse* (Dalal, 2002, S. 27). Rassismus ist also eine Aktivität und zwar die des Rassierens (ebda.). Somit kann die Definition erweitert werden: Rassismus ist eine Form, Menschen, Güter und die Beziehung

zwischen ihnen mit dem Bezug auf Rasse* zu organisieren (ebda; vgl. auch Mecheril & Tißberger, 2013). Rasse*, Ethnie und Kultur sollen beschreibende Kategorien sein, in ihrer Verwendung erlangen sie aber immer erklärenden Charakter. Rassismus ist die Methode, die Vorstellung von Rasse* zu erzeugen; die Rede von Ethnizität produziert Ethnien. Rassismus operiert also nicht nur in den Wissenschaften, im Sozialen, im Diskurs, in der Politik, den Institutionen oder in den Medien. Rassismus könnte nicht existieren wenn die einzelnen Individuen ihn nicht aktiv perpetuieren würden – bewusst oder unbewusst. Im nächsten Kapitel soll der Disziplin Raum gegeben werden, die sich für das Individuum zuständig erklärt hat. Die Psychologie will die Wissenschaft sein, die das Denken, Fühlen und Handeln von Individuen erklären kann. Damit sollte sie auch die Disziplin sein, die Rassismus auf der Subjektebene erklären kann. Wie bereits gezeigt wurde, trug sie jedoch nicht nur in ihren Anfängen eher zum Problem als zu seiner Lösung bei. Ich will im folgenden Kapitel sowohl den Rassismus der Psychologie nachzeichnen als auch die Ansätze, Rassismus psychologisch zu erklären.



<http://www.springer.com/978-3-658-17222-0>

Critical Whiteness

Zur Psychologie hegemonialer Selbstreflexion an der
Intersektion von Rassismus und Gender

Tißberger, M.

2017, VII, 262 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-17222-0