

und -zentren haben durch vorbeugende Erziehung helfen können und darin, daß sie Opfern der Gewalt ihre Leiden milderten und sie wiederherstellten. Es hat nicht nur Initiativen gegeben, die die bestehenden Erziehungsmethoden und traditionellen Familienwerte kritisierten, sondern auch solche, die für eine alternative, feministische Erziehung, für ein alternatives Familienleben plädierten sowie für einen weltumspannenden Versuch einer feministischen Befreiungstheologie.

Es ist bezeichnend, daß in dem Frauen-Krisen-Zentrum, in dem ich tätig bin, die Frauen sich weigern, als Opfer bezeichnet zu werden. Sie wollen unbedingt Überlebende heißen, und sie haben Selbsthilfegruppen gebildet. Gewiß, solche Bemühungen mögen gering erscheinen angesichts der weiter bestehenden und häufig vorkommenden Gewalt gegen Frauen. Aber es ist wenigstens ein Stein ins Rollen gekommen. Der Teufelskreis ist unterbrochen worden. Aber es wird noch der vollen Wachsamkeit, des vollen Engagements und anhaltender Bemühungen einer jeden kompetenten Frau und eines jeden anständigen Mannes bedürfen, um letztendlich eine grundlegende Veränderung zu bewirken.

### Quellen

1. S. Griffin, Rape. The Politics of Consciousness (San Francisco 1979).
2. A. Ligo, Theological Reflections on Violence Against Women (unveröffentlichtes Manuskript 1993).
3. L. McLeod, Battered But not Beaten. Preventing Wife Battering in Canada (Ottawa 1987).
4. N.J. Profitt/N. Profitt/D. Perez, Tire el Silencio Afuera (Costa Rica 1992).
5. Komitee für soziale Fragen der Bischofskonferenz in Quebec, A Heritage of Violence (Quebec 1989).
6. E. Wilson, What is to be Done about Violence Against Women? (Middlesex 1983).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Mieke Korenhof

### MARY JOHN MANANZAN

Schwester Mary-John Mananzan OSB ist die nationale Vorsitzende von GABRIELA, einem Zusammenschluß der nationalen Frauenorganisationen. Sie ist auch Dekanin des St. Scholastica-Colleges sowie Direktorin des Institutes für Frauenstudien. Sie ist Mitbegründerin der Bürgerallianz für Verbraucherschutz, deren derzeitige Generalsekretärin sie ist, auch Mitbegründerin des Zentrums für Frauenressourcen, dort Vorsitzende im Beratungsausschuß. Anschrift: St. Scholastica's College, 2560 Leon Guinto Street, P.O. Box 3153, D-406 Manila, Philippinen.

Mark Taylor

## Wie man Monster zum Tanzen bringt

Männlichkeit, weiße Vorherrschaft, kirchliche Praxis

Die Erzählung «Going to Meet the Man» von James Baldwin beginnt damit, daß ein weißer Mann - er ist Sheriff - erleben muß, wie seine Männlichkeit ihn im Stich läßt. Die Zeitspan-

ne zwischen der Impotenz des Sheriffs zu Beginn und seiner wiederkommenden Bereitschaft zum Sex mit seiner weißen Frau, Grace, am Ende der Erzählung füllt Baldwin mit qualvollen Geschichten aus, die von der Verfolgung der Schwarzen handeln: wie sie in der Öffentlichkeit kastriert, gelyncht und verbrannt werden. Diese Geschichten rufen meist verdrängte Seiten der Geschichte der USA ins Bewußtsein, nämlich die Seiten, die von Tausenden Afro-Amerikanern erzählen könnten, wie sie einer oft geradezu rituellen Folter unterzogen wurden, die Ausfluß der weißen Vorherrschaft in Theorie und Praxis war. Was aber in der Erzählung Baldwins besonders auffällt, ist die Tatsache, daß diese Geschichte



als Bestandteil der psychischen und sexuellen Erinnerung des weißen Mannes dargestellt wird. In der Erzählung führt der Umgang mit dieser verdrängten Erinnerung dazu, daß der Sheriff seine Potenz wiedergewinnt. Die gräßliche Kastration, die Folter und das Feuer werden für ihn zu sexuell stimulierenden Phantasien<sup>1</sup>.

Szenenwechsel, wir sind im Jahr 1990. Im Kinofilm *A Bonfire of Vanities* (Fegefeuer der Eitelkeiten), mit Melanie Griffiths und Tom Hanks in den Hauptrollen, gibt es zu Beginn eine Szene, in der sich die beiden Darsteller mit ihrem Auto verfahren und schließlich einen Umweg durch die Bronx machen. Auf diesem Umweg begegnet das weiße Paar, das in sein Liebesnest in der 59. Straße kommen will, allen Stereotypen des schwarzen städtischen Lebens: brennende Auto-Karosserien, Zuhälter, die ihre widerstrebenden Prostituierten schlagen, usw. Grotteske afrikanische Gesichter bedrohen das Liebespaar durch die Fensterscheiben des Autos. Schläger scheinen das Paar zu bedrohen, bis sie schließlich einen verwegenen Ausbruch unternehmen, wobei sie einen der Afro-Amerikaner verletzen.

Als sie endlich das Liebesnest erreicht haben, ist allein schon die Sprache aufschlußreich, die sie gebrauchen. Die von Melanie Griffith dargestellte Frau zieht sich aus und seufzt: «Wir waren in einem Dschungel.» Der von Hanks dargestellte Mann stimmt zu: «Wir hätten getötet werden können.» Und das ganze angstvolle Keuchen von Griffith während des Umwegs in der Bronx mündet in ein Stöhnen: «Oh, das ist der beste Sex seit langem!»

Ich habe diese beiden Skizzen – die eine aus der Literatur, mit dem Scharfblick Baldwins in die unheilvollen Tiefen der weißen männlichen Seele, die andere eine anscheinend unbewußte Zurschaustellung der weißen Kultur mit ihrer eigenen rassistischen psychosexuellen Logik – mit Bedacht als Einstieg in mein Thema gewählt. Dieses Thema ist für den, der die Literatur über den Zusammenhang von Sexismus und Rassismus kennt, alles andere als neu;<sup>2</sup> ich möchte es hier unter dem Gesichtspunkt behandeln, wie die Reflexion hinsichtlich möglicher Antworten von kirchlicher Seite auf diese doch beträchtliche Herausforderung in Gang gebracht werden kann.

Die These lautet: Männliche Identität artikuliert sich in den USA nicht nur meist in einem sexistischen Paradigma, sie ist auch gebunden an Annahmen und Folgen der Vorstellung von einer weißen Vorherrschaft. Mit anderen Worten: Wenn die weiße männliche Auffassung des «Mann-Seins» Macht «über und gegen» die Frauen impliziert, dann sind diese Ansichten auch oft verbunden mit der – bewußten oder unbewußten – Annahme, daß dem weißen Mann als Weißem die Vorherrschaft über die Farbigen, und im besonderen über die Afro-Amerikaner (die «Schwarzen»), zusteht.

Das Thema mag für manche Leser widerlich und lästig sein und nur bewirken, daß sie heftig protestieren; das hat oft zur Folge, daß diese Fragen mit Schweigen übergangen werden und auch die notwendige sorgfältige Theoriebildung unterlassen wird. Ich möchte gerade deshalb mit meinen Ausführungen einen Beitrag zu dieser meist vernachlässigten Theoriebildung leisten. Ich beginne mit der Erörterung einiger Schlüsselbegriffe (Teil I), begründe die These über die wechselseitige Durchdringung von Sexismus und Rassismus, die mit Baldwins Text veranschaulicht werden kann (Teil II), und schlage dann eine bestimmte emanzipatorische Praxis vor, die als Gegenkraft wirken kann (Teil III).

Wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, gehe ich als weißer Mann an diese Fragen heran. Dieser soziale Ort ermöglicht mir, bestimmte Einsichten über den vorherrschenden Charakter des weißen Rassismus in den USA zu formulieren; gleichzeitig begrenzt er meinen Horizont. Sowohl meine Einsichten wie auch meine Begrenzungen bringen es mit sich, daß dieser Essay, wie alles Geschriebene, ein Experiment ist, das auf Diskussion, Kritik und Erprobung in der Praxis angewiesen ist.

### *I. Begriffliche Orientierung*

Für die hier von mir behandelten Themen gibt es noch keinen definitiven begrifflichen Rahmen. Wohl aber lassen sich die hauptsächlichsten Begriffe, die für meine Argumentation kennzeichnend sind, näher bestimmen.



*Kulturelle Hegemonie*

Wenn wir untereinander zusammenhängende Probleme wie Sexismus und Rassismus erörtern und uns dagegen wenden, müssen wir die Begriffe sorgfältig wählen. Ich werde häufig den Begriff «kulturelle Hegemonie» verwenden.

Dieser Ausdruck wurde zwar auch schon früher verwendet, die deutlichste Ausprägung und den größten Einfluß hat er aber erst durch die Schriften des italienischen Marxisten Antonio Gramsci gefunden<sup>3</sup>.

In einem allgemeinen Sinn besagt «Hegemonie», daß eine bestimmte Gruppe der Gesellschaft eine überlegene Stellung innehat. Gramsci spricht von Hegemonie, wenn eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe in der Lage ist, durch Einsatz von zwei Arten von Macht die Herrschaft auszuüben; es handelt sich dabei zum einen um die zwingende Staatsgewalt, zum anderen um die Macht, die intellektuellen und moralischen Richtlinien vorzugeben. Die Staatsgewalt wird ausgeübt durch das Handeln der Regierung und der staatlichen Kräfte; man spricht in diesem Zusammenhang oft vom «politischen Sektor». Die zweite Art Macht artikuliert sich in den Medien, in den gesellschaftlichen Institutionen (wie Schulen, Hospitäler, Kirchen, Synagogen, Moscheen, Sozialdienste usw.) und deren eingespielten Ritualen, in den Klischees der Werbung; dieser Bereich wird oft als «bürgerliche Gesellschaft» bezeichnet. Hegemonie wird also nicht durch offensichtlich politische Mittel ausgeübt, sondern durch die Gesamtheit der kulturellen Repräsentationen und Praktiken einer Gesellschaft. Hegemonie ist also keine einfache Gewalt, die von oben nach unten ausgeübt wird, sie ist eine Art von Gewalt oder Macht, die nahezu alle Dimensionen der Gesellschaft durchdringt und der täglichen Interaktion, dem ständigen Umgang der Menschen untereinander den Stempel aufdrückt. Die Hegemonie einer bestimmten Gruppe ist dann nicht nur in der neuen Politik der Regierung oder in den Reden des Präsidenten greifbar, sondern auch in den Vorteilen einer Mitgliedschaft im Rotary-Club (in denen sich oft die männliche Dominanz in der Geschäftswelt zeigt), oder auch in Wer-

befilmen für Jeans, die einen Jugendkult pflegen und den blonden Typ mit blauen Augen herausstellen.

Dieser Begriff der kulturellen Hegemonie hat für unser Thema des Sexismus und Rassismus zahlreiche Folgen, ich möchte aber jetzt nur zwei davon herausgreifen.

Eine erste Folge ist, daß die Erforschung des Sexismus – als einer Machtausübung von Männern, die ihre Macht zum Schaden der Frauen (und oft ihrer selbst) mißbrauchen – sich nicht darauf beschränken kann, auf die offenkundigen krassen Fälle des Mißbrauchs hinzuweisen. Wir müssen auch die Handlungsweisen und unterschwelligeren Botschaften in den Blick bekommen, die die Grundannahmen sexistischer Haltungen und weißer Vorherrschaft stärken. Weiße Vorherrschaft findet sich, zum Beispiel, nicht nur im Ku Klux Klan; sie steckt auch in der kultivierten Blasiertheit der Wall Street. Die Rap-Gruppe «Public Enemy» sieht das ganz richtig:

Wenn du dich nur auf Radio und Fernsehen verläßt

in dieser Zeit

siehst du nicht, wer alles unter einer Decke steckt.

Denn auch der KKK

trägt jetzt feine Anzüge.

Es ist so wie überall,

ihr wißt ja, so ist es überall.

Die zweite Folge des Begriffs «kulturelle Hegemonie» für das Nachdenken über Rassismus und Sexismus sollte nun schon klar sein. Wenn sie hegemonial sind, durchdringen Sexismus und Rassismus die gesamte Kultur. Daraus folgt, daß wir sie nicht als gesonderte Strukturen der Unterdrückung vorfinden, sondern als Dimensionen in der Gesellschaft, in die sie verflochten sind. Rassismus und Sexismus betreffen offensichtlich nicht dasselbe Problem, und sie haben auch nicht dieselbe Dynamik; aber man kann davon ausgehen, daß sie, als Elemente der kulturellen Hegemonie, die Staat und Gesellschaft durchdringt, beständig zusammen wirksam sind.

Noch ein weiterer Begriff bedarf der Klärung. Es handelt sich in mehrerer Hinsicht um den Kulminationspunkt des Prozesses der kulturellen Hegemonie. Gemeint ist der Begriff *Einverständnis*. Die kulturelle Hegemonie



hat eine derart umfassende Macht, daß sie Einverständnis mit ihrer Macht nicht nur zu gewinnen sucht, sondern oft selbst schafft, und zwar nicht nur in den mittleren und oberen Rängen einer Kultur, sondern auch bei denen, die von der Gruppe, die die Hegemonie innehat, am meisten ausgebeutet werden. Oft machen die Opfer selbst sich die Unterdrückung zu eigen. Die Hegemonie setzt die Werbung in den Medien, die Populärliteratur, Kunst- und Geschmacksrichtungen nicht nur dazu ein, daß die Schwachen und Ohnmächtigen zum Schweigen gebracht werden, sondern auch dazu, daß sie sich selbst herabsetzen und immer weniger Ansprüche stellen.

Der Sexismus im Rahmen der kulturellen Hegemonie sucht also das Einverständnis der Frauen zu ihrer eigenen Ausbeutung zu gewinnen. Das kann so erfolgen, daß Theorien über die Fähigkeit bzw. Unfähigkeit von Frauen aufgestellt werden, über ihre Rolle, daß bestimmte religiöse Ansichten über ihre Stellung vor Gott usw. vorgetragen werden. Die Ideologie der Vorherrschaft der Weißen, eine Hegemonie, die auf die Hautfarbe fixiert ist und Schwarze mit schlechten Eigenschaften assoziiert, kann dazu führen, daß die Farbigen einen Selbsthaß entwickeln, der auf ihre eigene dunklere Pigmentierung der Haut gerichtet ist. Auf solche Weise funktioniert das «Einverständnis» der Ausgebeuteten so, daß es die weiteste Verbreitung der Macht der Hegemonie sichert und das Los der Unterdrückten noch schlimmer macht.

### *Politik der Bilder*

«Politik der Bilder» ist ein Ausdruck, der in Studien zu Kultur und Populärkultur immer öfter verwendet wird. «Politik der Bilder» bezieht sich auf die politische Wirkung facettenreicher Repräsentationen oder Darstellungen. Diese Repräsentationen sind für gewöhnlich Bilder, die in den Medien und in der Werbung zu finden sind, oder es sind Erzählungen, denen in der Kultur eine besondere Bedeutung zukommt, oder auch dramatische Ereignisse, die sich auf die gesamte Kultur auswirken. Wenn man sagt, solche Bilder haben politische Bedeutung oder sie «haben politi-

sche Wirkung»<sup>4</sup>, so anerkennt man damit, daß sie im Kontext der Macht wirken. Handelt es sich dabei um hegemoniale Macht, also darum, daß partikuläre Gruppen über nahezu die ganze Macht verfügen, dann muß man die Bilder mit Bezug zu dieser hegemonialen Macht untersuchen. Madonna zum Beispiel ist als Sängerin und als Phänomen eine Repräsentation mit vielen Facetten. Man kann fragen, welche Politik sie repräsentiert. Das heißt, wir können fragen, worin die politische Wirkung der Bilder besteht, die das Phänomen Madonna ausmachen, und wir können fragen, was sie im besonderen über die Macht der Frauen aussagen<sup>5</sup>.

Die «Politik der Bilder» in diesem Sinn untersuchen heißt analysieren, wie machtvolle Moden oder Trends der «bürgerlichen Welt» im täglichen Leben wirken und wem sie zu Macht verhelfen und wen sie der Macht anderer unterwerfen. Wenn wir das tun, erforschen wir die Art und Weise, wie kulturelle hegemoniale Praktiken auf subtile Weise wirken. Gerade in dieser Politik der Bilder treffen wir auf den innersten Kern der Hegemonie, denn hier, im politisch wirksamen Bild, fließen die Kräfte des «politischen Sektors» mit denen der «bürgerlichen Gesellschaft» zusammen und schaffen einen umfassenden hegemonialen Block.

Daraus folgt, daß die Kräfte des Widerstands und der Veränderung die Politik der Bilder verstehen müssen. Und ich bin in der Tat der Meinung, daß die Kirche, wenn sie den strukturellen Übeln von Rassismus und Sexismus auf dem Feld der kulturellen Hegemonie entgegengetreten will, ihrerseits eine neue und emanzipative Politik der Bilder formulieren muß.

### *Kirchliches Handeln*

Die Kirche als kollektive Verkörperung des Geheimnisses Christi in der Welt muß für alle, die unter Hegemonien leiden, Prozesse der Emanzipation auslösen und sie zu voller Freiheit führen<sup>6</sup>. Aus dieser Sicht haben christliches Zeugnis und Dienst den Charakter eines emanzipatorischen Kampfes und der Hoffnung. Kirchliches Handeln ist emanzipa-



tives Handeln. Weil kirchliches Handeln ein Kampf *gegen* und *inmitten* kultureller Hegemonie ist, gewinnt dieses Handeln besondere Komplexität. Vor allem drei Kennzeichen des kirchlichen Handelns sind von besonderer Relevanz:

1. Weil die Macht der kulturellen Hegemonie alles durchdringt, muß kirchliches Handeln in Bewußtsein und Strategie flexibel sein. Wie jede andere kulturelle Anstrengung, die sich einer Hegemonie entgegenstellt, darf es nicht die Strategie einschlagen, die Gramsci mit dem Frontalangriff des Bewegungskrieges («una guerra manovrata o frontal») verglichen hat, in dem alle Anstrengungen unternommen werden, um eine entscheidende Schlacht zu gewinnen;<sup>7</sup> statt dessen ist vorzuziehen, was er einen «Stellungskrieg» nennt, das ist «eine langsame, Schritt-für-Schritt-Eroberung einer vorteilhaften Stellung nach der anderen, im Wissen darum, daß die wichtigen Stellungen, denen die Aufmerksamkeit gelten muß, nie an einem Ort konzentriert sind, sondern immer zerstreut liegen, so daß ein Vorgehen an vielen Fronten gleichzeitig nötig ist»<sup>8</sup>.

2. Zwar muß das kirchliche Handeln an vielen Fronten gleichzeitig einsetzen, aber es muß seinen emanzipatorischen Kampf auch in besonderer Weise konzentrieren. Es muß Bilder, Symbole und Geschichten bereitstellen, die auf der Ebene der Politik der Bilder eine Alternative darstellen. Kirchliches Handeln trägt auf diese Weise zur Emanzipation bei, indem es auf die kritische Stelle der kulturellen Hegemonie zielt, wo das politisch wirksame Bild aus der Zusammenführung des politischen Sektors mit der bürgerlichen Gesellschaft seinen Platz hat.

3. Da die kulturelle Hegemonie alles durchdringt, muß das kirchliche Handeln sowohl innerhalb der Hegemonie wie auch gegen sie aktiv sein; und das heißt, der emanzipatorische Kampf der Kirche ist nie nur oppositionelles Handeln. Der emanzipatorische Kampf muß sich der Zweideutigkeit stellen, daß die hegemonialen Kräfte, denen widerstanden wird, ebenso innerhalb wie außerhalb der Widerstand leistenden kirchlichen Gemeinschaft anzutreffen sind<sup>9</sup>. Am Ende dieser Ausführungen werde ich ein alternatives emanzipatorisches Projekt für die Kirche beschreiben, das

nicht einfach nur oppositionell ist. Es wird darum gehen, Methoden zu finden, die die Monster des Unrechts zwischen den Geschlechtern und der weißen Vorherrschaft ins Bild bringen. Man kann sich ihnen nicht einfach nur aufgrund moralischer Entrüstung entgegensetzen. Man muß sie benennen, absorbieren, rekonstruieren und ihnen gewissermaßen den Giftzahn ziehen. All das findet statt durch eine geschickte und einfallsreiche Methode des emanzipatorischen Kampfes, der einen Tanz darstellt. In diesem Sinn schreibe ich über Monster und Tänze.

## *II. Wahrnehmung der Monster Männliche Hegemonie und weiße Vorherrschaft*

Wenn sich Christen im emanzipatorischen Kampf inmitten der Hegemonie und gegen sie engagieren, tun sie gut daran, sich die Natur der Dinge, denen sie sich widersetzen, zu vergegenwärtigen. Im folgenden möchte ich zeigen a) daß es ein Ineinander von Sexismus und weißer Vorherrschaft in der kulturellen Hegemonie gibt, und b) wie Monster-Produktion und Monster-Tötung zwei entscheidende Triebkräfte innerhalb des hegemonialen Sexismus und Rassismus sind.

### *a) Die Position des «weißen Mannes»*

Wie der Kino-Hit «Falling Down - Ein ganz normaler Tag» aus dem Jahr 1992 gezeigt hat, gibt es unter uns weißen Männern eine Tendenz, uns als die neue gequälte Minderheit darzustellen, die inmitten einer multikulturellen Masse von Menschen, die sich über unsere Bedürfnisse hinwegsetzen, ihre Stellung behaupten muß. «Falling Down» ist ein Film, in dem sich viele Weiße wiederfinden: Er drückt ihre Wut aus über unlösbare individuelle und soziale Probleme, und bedauerlicherweise bringt der Film eine ganze Reihe übelster Stereotypen von Farbigen (Koreaner, Latinos und Latinas, Afro-Amerikaner), um den Gewalttausch zu erklären, in den sich der Hauptdarsteller im heutigen Los Angeles hineinsteigert. In dieser Form der Selbstverteidigung eines weißen Mannes geht die Realität der



Position des weißen Mannes in der kulturellen Hegemonie oft verloren. «Weißer Mann» ist tatsächlich zu einem Ausdruck geworden, der auf saloppe Weise auf eine bestimmte Kategorie von Schurken angewendet wird. Man sollte nicht so tun, als wäre dies ohne Bedeutung und ohne Zusammenhang mit der Organisation der Macht.

Sehen wir einfach einmal auf die «weißen Männer» vom Einkommen her. Von den Leuten, die mehr als 50.000 Dollar im Jahr verdienen, sind 8,6 Millionen weiße Männer. Das sind 11% aller weißen Männer. Sehen wir auf die «weißen Frauen», finden wir ein drastisches Gefälle; nur 1,5 Millionen oder 1,8% ihrer Gruppe gibt es in der Staffel derer, die 50.000 Dollar oder mehr im Jahr verdienen. Auch der Anteil von 11% liegt signifikant höher als bei den schwarzen Männern und Frauen. Nur 229.000 schwarze Männer (2,3% ihrer Gruppe) und bloß 89.000 schwarze Frauen (0,7% aller schwarzen Frauen) verdienen mehr als 50.000 Dollar<sup>10</sup>.

Es mag scheinen, als würde ich nur auf eine Selbstverständlichkeit hinweisen: daß der Ausdruck «weißer Mann» eine Bezeichnung für eine Machtposition ist. Vom Einkommen her gesehen besteht für einen weißen Mann eine größere Wahrscheinlichkeit, daß er Zugang zur Macht gewinnt und daß er stärker daran interessiert ist, die Strukturen, die diese Stellung aufrechterhalten, zu verteidigen. Sicher, viele sagen gerne, daß der weiße Mann «wohltätig», fürsorglich sein kann, indem er seinen Reichtum zum Wohl anderer einsetzt. Mehr noch, es stimmt, daß der Großteil der weißen Männer keine 50.000 Dollar macht; viele befinden sich auf dem Weg nach unten oder sind schon unten angekommen und rausgefallen. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß strukturell die weißen Männer mehr Chancen haben als die Frauen und die Schwarzen, auf der Skala von Null auf 50.000 hochzusteigen.

Wenn wir uns gegenwärtig halten, wie die Hegemonie funktioniert, bedeuten diese ökonomischen Daten nicht gerade eine Tyrannei des ökonomischen Komplexes, aber sie legen die Vermutung nahe, daß politische und gesellschaftliche Einrichtungen (Medienkonzerne, Schulen, Sport usw.) in ähnlicher Weise

die bevorzugte Stellung des weißen Mannes festigen. Wenn wir die diesbezüglichen Verflechtungen der Hegemonie in den Blick bekommen wollen, müssen wir auf die Politik der Schlüsselbilder der Kultur sehen. Ich greife dazu auf die zu Beginn erwähnte Erzählung von James Baldwin zurück, deren Grund-Triebkräfte auch an anderen kulturellen Repräsentationen, wie etwa an dem ebenfalls erwähnten Film «Fegefeuer der Eitelkeiten», ablesbar sind.

### *Monster-Erzeugung und Monster-Tötung*

Die ständige Triebkraft, die entscheidend ist für die zwei strukturellen Übel des Sexismus und des Rassismus, ist eine Dialektik zwischen Monster-Erzeugung und Monster-Tötung; es handelt sich um einen Prozeß, der den anderen derart zum Monster macht, daß der Prozeß lebensbedrohend wird. Im Kopf des Weißen beginnt dieser Prozeß meist damit, daß er die «Andersheit» der Afro-Amerikaner oder der Frauen überbetont. Sicher kann man den anderen als «anderen» sehen, aber in dieser Dialektik wird der andere auf eine Weise gesehen, daß in der Wahrnehmung, hier des weißen Mannes, die Andersheit zur Fremdheit wird, daß aus «dem anderen» ein fremdartiges oder gefährliches Geschöpf wird.

Ich denke, die Literatur zeigt uns zunehmend, daß und wie diese psychologischen Mechanismen wirken. In der Vorstellung des weißen Sheriffs in der Erzählung von James Baldwin ist die Frau nicht nur anders, ihr Anderssein ist fremdartig oder bedrohlich. Für den weißen Sheriff ist die schwarze Frau als Objekt seines sexuellen Begehrens eine «neue Erregung», ein «weit entferntes Licht». Die «Vorstellung eines schwarzen Mädchens» ruft im Sheriff, wie Baldwin ihn schildert, eine Art Erregung hervor, die «eher ein Schmerz» ist<sup>11</sup>. Die Frau als Gegenstand des männlichen Begehrens ist ein fernes, provozierendes, erregendes, aber Schmerz hervorrufendes Geschöpf. Sie wird zu einem Monster.

Ähnliches geschieht mit der weißen Frau, Grace, wenn auch die monströse Andersheit in der Phantasie des Sheriffs nicht so deutlich ist. Er liegt «stumm, wütend, hilflos» neben Grace. In der ganzen Erzählung wird sie als anders



dargestellt, sie ist beides, «schlafendes Unge-  
tüm» und «zerbrechliche Zuflucht». Sie liegt  
erschöpft und abgespannt da, während er ver-  
geblich versucht, sein sexuelles Verlangen zu  
stimulieren. Aber sogar in ihrem gar nicht  
bedrohlichen Zustand des Schlafens ist sie  
doch irgendwie bedrohlich genug, daß «er sie  
nicht bitten konnte, wie er es bei einem  
Niggermädchen gekonnt hätte, etwas für ihn  
zu tun, ihm ein bißchen zu helfen ...»<sup>12</sup> Für  
den weißen Sheriff hat seine weiße Frau etwas  
Gewaltiges, sie ist für ihn eine «Zufluchts-  
stätte», in der er sich wie ein Kind vergraben  
will, aber sie reagiert nicht auf ihn. Und als  
sich die Wahrnehmung von ihr als Zuflucht  
mit ihrer Unzugänglichkeit verbindet, wird sie  
in ihrer Andersheit monströs.

Diese Monster-Erzeugung zeigt sich deutlich  
auch in den Phantasie-Bildern, die der weiße  
Sheriff von den Schwarzen – Männern und  
Frauen – hat. Daß «die Vorstellung von einem  
schwarzen Mädchen» bei ihm Erregung her-  
vorruft, liegt nicht nur daran, daß es um eine  
Frau geht; es liegt auch daran, daß sie als eine  
Schwarze anders ist. Und wenn Baldwin den  
Sheriff an ein «Nigger-Girl» denken läßt, zeigt  
er auch, wie dieser den psychologischen Re-  
geln der Beherrschung folgt. Eine schwarze  
Frau könnte er, anders als seine Ehefrau, «bit-  
ten, ... etwas für ihn zu tun». Ihr kann man  
sogar befehlen; über sie hat er viel spürbarere  
Macht. Bemerkenswert ist, daß so in sein  
Verlangen nach Lust ein Gefühl von Schmerz  
eindringt. Ihr Schmerz, der daraus entsteht,  
daß sie beherrschbar ist, stimuliert ihn und  
erweckt sein Verlangen.

Diese Bedeutung des Schmerzes, wie ihn die  
Vorstellung von den Schwarzen als den be-  
herrschten anderen hervorruft, kommt noch  
unverhohlener zum Ausdruck in den Kind-  
heitserinnerungen des Sheriffs: Er hat zuge-  
sehen, wie schwarze Männer gefoltert und ge-  
lyncht wurden. Baldwin gibt uns Einblick in  
die unheimliche Gedankenwelt der weißen  
Vorherrschaft, und wir sehen, wie im Gehirn  
der Weißen eine Monster erzeugende Tendenz  
wirksam ist. Der Sheriff hat die Stereotypen  
von schwarzen Männern im Kopf: Sie sind  
eine Bedrohung für «seine» weiße Frau, sie  
haben riesige Genitalien und glänzende, über-  
aus schöne Körper.

Was diese Stereotypen der Monster-Erzeu-  
gung so erschreckend macht, ist die Tatsache,  
daß sie ganz schnell tödliche Konsequenzen  
nach sich ziehen. Genau darin besteht ihre  
zerstörerische Dialektik. Die schwarzen Män-  
ner als glänzende und überaus schöne Körper  
werden zu «hängenden und glänzenden Kör-  
pern» und zum «Schönsten und Schrecklichstem»,  
was er je gesehen hat<sup>13</sup>. Geschichtlich gesehen  
folgt das als Feiertagsritual veranstaltete Töten  
durch Lynchen, Kastrieren und Verbrennen  
unerbittlich aus den Vorstellungen der Wei-  
ßen, die vorher aus den schwarzen Männern  
Monster gemacht haben<sup>14</sup>.

Schwarze und weiße Frauen waren ebenfalls  
diesen Triebkräften des Tötens ausgesetzt. So  
wurden schwarze Frauen nicht nur vergewal-  
tigt, sondern auch gelyncht<sup>15</sup>. Wie die Vorstel-  
lungen des Sheriffs zeigen, hatte die schwarze  
Frau in der Welt der weißen Kultur und  
Politik eine Stellung inne, in der sie allein als  
verfügbarer Reiz gesehen wurde, sie erhielt  
keine Achtung und hatte keine Befugnis. Aber  
auch die weiße Frau, wie Grace sie darstellt,  
fügt sich in der weißen Vorstellung in diesen  
Rahmen. Sie schläft weiter, ein teilnahmsloses  
Ungetüm, eine «zerbrechliche Zuflucht», die  
bemitleidenswert geschützt werden muß, aber  
auch aus dem Schlaf gerüttelt werden kann,  
«um es mit ihr zu machen», wenn, wie es beim  
Sheriff der Fall ist, schmerzvolle Kindheitser-  
innerungen (vom Lynchen schwarzer Männer)  
das sexuelle Verlangen wecken:

«Etwas wallte in ihm auf, seine männliche  
Kraft kehrte zurück ... Komm, Süße, ich  
mach's dir jetzt wie ein Nigger, genau wie ein  
Nigger. Komm, Süße, mach du's mir auch wie  
einem Nigger.»<sup>16</sup>

Es ist diese Dialektik der Monster-Erzeu-  
gung und Monster-Tötung, die im Kopf des  
weißen Sheriffs seinen Sexismus und seine  
weiße Vorherrschaft in einen todbringenden  
Komplex zusammenführt. Und ich behaupte  
ferner, daß diese Dialektik, wie wir sie bei  
Baldwins weißem Sheriff beobachten können,  
auch oft in der Politik der Bilder der herr-  
schenden kulturellen Hegemonie am Werk ist.  
Das kommt zum Beispiel ganz klar heraus in  
der Art, wie in vielen Kinofilmen Frauen und  
Schwarze porträtiert sind, wie etwa in «Fege-  
feuer der Eitelkeiten», auf den ich vorhin



hingewiesen habe<sup>17</sup>. Diese Dynamik läßt sich in zahlreichen kulturellen Repräsentationen beobachten, und wir sehen darin eine in Bildern gefaßte Politik, die wie im Kopf des weißen Sheriffs von Baldwin funktioniert.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß diese machtvollen hegemonialen Kräfte oft auch das Einverständnis der Opfer ebenso wie der Unterdrücker hervorrufen, mit der Folge, daß Unterdrückung als alltäglich oder sogar natürlich angesehen wird, dann kann es uns nicht mehr überraschen, daß die Wahrnehmung des weißen Mannes, eine «Männlichkeit» zu haben, verbunden ist mit der Psychologie des Monster-Erzeugens und Monster-Tötens gegenüber Frauen und Farbigen. Innerhalb einer sexistischen und rassistischen kulturellen Hegemonie würde dann die Weigerung, Frauen und Schwarze erst zu Monstern zu machen und dann zu töten, nahezu hinauslaufen auf die «Weigerung, ein Mann zu sein», um es mit einem Buchtitel auszudrücken<sup>18</sup>. Welche Art kirchlichen Handelns könnte nun eine angemessene Antwort auf diese Monster-Problematik sein?

### *III. Kirchliches Handeln: Ein Tanz emanzipatorischer Tiere*

Die Triebkräfte der rassistisch-sexistischen Hegemonie sind tief in den Seelen der Menschen verankert, sie prägen die gesamte Kultur und entfalten eine Wirkung, die sogar das Einverständnis der Unterdrückten zu gewinnen vermag; darin ist begründet, daß es mit moralischer Entrüstung und Opposition nicht getan ist. Um noch einmal an Gramsci anzuknüpfen: Eine frontale Attacke ist nicht der beste Widerstand. Nötig ist eine flexiblere, subtilere und somit effektivere Antwort.

Eine bloß oppositionelle kirchliche Praxis würde wohl mit dem christlichen Engagement für volle Freiheit für alle Menschen einsetzen und dann einfach versuchen, dem Drang zu widerstehen, Frauen und Farbige zu Monstern zu machen und dann zu töten. Eine solche oppositionelle Haltung bringt allerdings eine doppelte Schwierigkeit mit sich:

Erstens wird dabei übersehen, daß die Kirche oft mit darin verwickelt war, wenn Frauen

und Schwarze erst zu Monstern gemacht und dann getötet worden sind. In der jüdischen und christlichen Tradition liegt der Anfang, Frauen als monströs zu sehen, schon darin, wenn sie als «anders» gegenüber einem Gott gesehen werden, der in männlichen Begriffen vorgestellt wird; und das setzt sich fort, wenn ihnen ungeordnete «versucherische Sexualität», ungehemmtes Verlangen, befleckendes Blut usw. zugeschrieben wird. So machte man Monster aus ihnen, gegen die Strategien zur Kontrolle und Eindämmung gefunden werden müssen, und zugleich schloß man sie aus von lebenspendenden Diensten und lebensschützenden Möglichkeiten. Entsprechend wurden in der christlichen und westlichen Kunst zum Beispiel die Schwarzen gewöhnlich als Teufel dargestellt, und diese «Teufel» wurden dann oft mit negroiden Zügen versehen. Und das war wiederum oft das Vorspiel dafür, daß die Schwarzen ein dem Teufel vorbehaltenes Schicksal erlitten<sup>19</sup>. Nein, so geht es nicht, daß man einfach die wahre christliche Tradition dem Sexismus und Rassismus entgegenstellt.

Die oppositionelle Haltung im Sinne eines «Frontalangriffs» übersieht, zweitens, wie sehr unsere eigene Identität von den Kräften der Unterdrückung durchsetzt ist, und zwar auf individueller Ebene (als Männer, als Frauen usw.) und auf der Ebene unserer gesellschaftlichen Verhaltensweisen. Die Wahrnehmung unserer Männlichkeit zum Beispiel kann nur schwer herausgelöst werden aus der Dialektik der Unterdrückung, von der ich gezeigt habe, daß sie den innersten Kern des Sexismus und der weißen Vorherrschaft mit ihren vielfältigen Folgen ausmacht. Wenn ich das Problem auf meine eigene soziale und persönliche Stellung zuspitze: Ist es möglich, sich als Mann gegen Sexismus und Rassismus zu stellen, wenn mein Mannsein soziologisch und psychologisch bestimmt ist durch eine verzerrende sexistische und rassistische Hegemonie? Diese Frage kann Verzweiflung und Untätigkeit provozieren; aber sie muß es nicht. Die Frage ist, wenn man sie einmal gestellt hat, unausweichlich, und es gibt auch eine Antwort, wie ein angemessenerer und wirksamerer Widerstand gegen die Hegemonie aussehen könnte.



Als eine Art Tanz des Widerstands will ich drei strategische Dimensionen kirchlichen Handelns skizzieren, auf die wir uns als Christen näher einlassen sollten. Ich möchte versuchen, jede dieser Dimensionen zu erläutern und die Implikationen sowohl für das christliche Handeln wie die theologische Reflexion aufzuzeigen. Zum strategischen Handeln, das ich vorschlagen möchte, gehören drei Vorgangsweisen: Es geht um Absorption, Kontestation und Revision der Elemente der Hegemonie. Ich behaupte nicht, daß sich daraus eine starre Ordnung für das christliche Handeln ableiten ließe. Es sind Dimensionen, die ineinander übergehen können, deren Reihenfolge nicht festgelegt ist und die je nach Situation variieren können. Diese Vorgangsweisen sind die Grundlage für das improvisierende emanzipatorische Handeln der Kirche.

### *Absorption*

Die Dialektik des Monster-Erzeugens und Monster-Tötens als innerster Kern des Sexismus und des Rassismus in der Hegemonie erfordert erstens eine Strategie der Absorption<sup>20</sup>. Ich meine damit, daß eine christliche Gemeinschaft, die sich dem von mir skizzierten Sexismus und Rassismus widersetzt, sehen muß, daß diese Verzerrungen in ihrem eigenen gemeinschaftlichen Leben wirksam sind.

«Absorption» bedeutet erstens, daß das Vorhandensein dieser systematischen Verzerrungen in der christlichen Gemeinschaft (und wohl in jeder Widerstand leistenden Gruppe) *benannt* wird. Das Benennen als Strategie der Absorption wird wahrscheinlich nicht nur dazu führen, daß auf das Problem aufmerksam gemacht wird, sondern auch dazu, daß die Muster des Sexismus und Rassismus im Leben der christlichen Gemeinschaft gesehen und gründlich untersucht werden.

Die Strategie der Absorption verweist damit auf etwas noch viel Beunruhigenderes: Nötig ist das volle Eingeständnis bzw. die nüchterne Wahrnehmung, daß hegemoniale Kräfte so mächtig sind, daß es kaum möglich sein wird, Sexismus und Rassismus aus unserem Leben auszutreiben, wenn wir nicht bereit sind – zumindest im Gefühl, aber auch faktisch –,

Eigenschaften oder Haltungen auszumerzen, die für uns als in Gesellschaft lebende Personen wesentlich sind. Als weißer Mann, der mit diesen Problemen gerungen hat, und aus Gesprächen mit anderen, die in einer ähnlichen Situation sind, weiß ich, daß der Weg in den Widerstand zu immer weiterer und tieferer Selbst-Kritik meines eigenen Lebens und zur Suche nach immer wirksamerem Widerstand gegen die äußeren Strukturen der Unterdrückung führt. Unter Selbstkritik verstehe ich hier nicht den Rückzug auf billige Schuldeingeständnisse oder Schamrituale. Ich weise damit vielmehr auf die wichtigere und vielleicht nüchterne Wahrnehmung hin, daß das In-der-Welt-Sein des weißen Mannes – und unsere Identität als Personen, die dieses Sein leben – durchzogen ist von Neigungen der Art des Monster-Machens und Monster-Tötens, wie ich sie beschrieben habe.

Würden die Kirche und ihre Theologen das erkennen und anerkennen, bekämen ihre Lehren über die Erbsünde durch solche tiefe psychologische und umfassende soziologische Dimension neue Relevanz. Die Lehre der Kirche, daß die Schöpfung und die Menschen gut geschaffen wurden, einmal dahingestellt: Die Probleme, die sich mit dem hegemonialen Sexismus und Rassismus stellen, bestätigen das Wissen der Kirche von einer alles durchdringenden Sünde, einer «Ursünde» oder «Erbsünde», von der Schleiermacher ganz richtig herausgestellt hat, sie sei «zugleich so sehr die eigene Schuld eines jeden, der daran Teil hat, daß sie am besten als die Gesamttat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechts dargestellt wird»<sup>21</sup>.

Die «Absorption» des hegemonialen Sexismus und Rassismus besagt erstens, daß ausgesprochen wird, daß sie auch in Widerstand leistenden christlichen Gemeinden vorhanden sind, und bedeutet zweitens das volle Eingeständnis, daß sie alles und jedes durchdringen. Es gibt keine einfache Methode, diese Monster auszutreiben, wie sehr wir auch beten sollen, daß diese Dämonen gebunden werden.

### *Kontestation*

Mit der Strategie der Kontestation gegenüber den hegemonialen Zügen des Sexismus und



Rassismus nähere ich mich begrifflich den traditionellen Formen von prophetischer Kritik und von Protest. Aber auch hier ist es nicht mit einer einfachen oppositionellen Anprangerung getan. Gefordert ist eine Art von Kontestation, die dadurch, daß von den Opfern des Sexismus und der weißen Vorherrschaft Geschichten erzählt und Berichte vorgelesen werden, ein Forum für Kritik und Protest schafft.

Die Kirche und ihre Theologen wenden diese Strategie der Kontestation an, wenn sie das Schweigen brechen und berichten, wie groß die Zahl der Frauen ist, die tätlichen Angriffen ausgesetzt sind (alle 18 Sekunden eine), wie viele in den USA an der Armutsgrenze leben, bei wie vielen die medizinische Versorgung unzulänglich ist, wessen Belange als «Angelegenheiten von Minderheiten» abgetan werden, deren aufopferungsvolle Arbeit und Beiträge zur internationalen Wirtschaft in ökonomischen Analysen oft gar nicht auftauchen<sup>22</sup>.

Kontestation dieser Art findet auch statt, wenn durch die Erzählungen der Kirchen alle Mit-Bürger mit den Schrecken konfrontiert werden, die in diesem Land durch die weiße Vorherrschaft ausgeübt wurden. Kirchliche Gemeinschaften tun gut daran, sich immer wieder die Erzählungen von James Baldwin, Richard Wright und von anderen Schriftstellern und Historikern ins Gedächtnis zu rufen, in denen die Erinnerung bewahrt wird an das Lynchen, Verbrennen, Kastrieren, Vergewaltigen, an die krasse und unterschwellige Diskriminierung – kurz, an den schrecklichen und tiefsitzenden Schmerz, von dem so viele in unseren Tagen nichts mehr hören wollen, der aber für das leidende Volk das Feuer war, in dem Hoffnung und neues Leben geschmiedet wurden. Wenn solche Geschichten – als Strategie der Kontestation – nicht mehr erzählt werden, läßt es die kirchliche Gemeinschaft, und oft auch die Gesellschaft, in die sie eingebettet ist, am nötigen Problembewußtsein fehlen<sup>23</sup>. Und nur eine Trivialisierung des Evangeliums der Kirche wird dann Erfolg haben.

Kritik und Protest und damit die Strategie der Kontestation gegenüber der Hegemonie entwickeln sich am besten in einer kirchlichen Gemeinschaft, die diese konkreten schmerzvollen Erzählungen bewahrt und bereithält. Sie

sind der Stoff für eine Rhetorik des Protests. Dabei darf nicht vergessen werden, daß dieses Geschichten-Erzählen, diese Strategie der Kontestation, nicht abseits der erwähnten Strategie der Absorption erfolgen kann und darf. Das bedeutet zum Beispiel: Wenn wir weißen Männern Geschichten von denen erzählen, die gelitten haben, berichten wir nicht nur von einer Unterdrückung, die von anderen ausging, sondern auch von einer Unterdrückung, die jedenfalls zum Teil von uns ausging und aufrechterhalten wurde. Geschichten über erlittenen Schmerz durch vorrangige Opfer des hegemonialen Sexismus und Rassismus werden also zu Geschichten vom Schmerz der ganzen Gemeinschaft. Kontestation durch Geschichten-Erzählen wird so zu einem wirkungsvollen Weg, zwischen verschiedenen Sektoren der Widerstand leistenden Gemeinschaft Solidarität zu stiften.

### *Revision*

Mit der Strategie der Revision erreicht der Widerstand der kirchlichen Praxis seinen Höhepunkt. «Revision» ist die Strategie, mit der die emanzipativen Triebkräfte der Kirche versuchen, eine neue Politik der Bilder in Gang zu setzen; dazu müssen packende Bilder und eine Sprache mit politischer Wirkung gefunden werden, die der herrschenden sexistischen und rassistischen Hegemonie entgegenzutreten und sie zurückdrängen können. Wie läßt sich das in der Auseinandersetzung mit den Monstern des Sexismus und Rassismus bewerkstelligen?

Es beginnt, natürlich, mit der Bibel: Sie wird gelesen, angeeignet, und es wird feierlich ihre Vision einer erneuerten Gemeinschaft, eines «neuen Reiches» Gottes verkündigt; in diesen Visionen, die wir in den Schriften der jüdischen Propheten und in der apokalyptischen Literatur finden, werden anschaulich zerstörerische Monster dargestellt, wie sie ihrer Vernichtung zutreiben oder gebändigt und transformiert werden zu Gemeinden friedvollen Zusammenlebens.

Aber eine Revision unter den Monstern des Sexismus und Rassismus erfolgt nicht schon durch den Einsatz dieser ursprünglichen biblischen Erzählungen, es müssen neue Erzäh-



lungen in neuen Sprachen hinzukommen, die einprägsam zeigen, wie die uns bedrohenden Monster gezähmt und verwandelt werden können. Ich bin der Meinung, daß kirchliche Gemeinschaften, die sich wirksam der kulturellen Hegemonie entgegenstellen, solche neuen Erzählungen und Sprachen bereitwillig aufgreifen sollten, wo immer sie sie antreffen. Sie können aus den schöpferischen Vorstellungen und Visionen heute lebender Christen oder auch Gläubiger anderer Religionen hervorgehen, sie können auch aus dem Fundus genommen werden, den Künstler, Musiker und andere bereitstellen, die von Gemeinschaften träumen, in denen die monströse Dialektik von Sexismus und Rassismus eine immer geringere Rolle spielt.

Entscheidend für die Revision ist nicht so sehr eine von Monstern freie Utopie, sondern eine Politik der Bilder, die die Monster allmählich in wilde Tiere verwandelt, die tanzen lernen und deren Tanzbewegungen die Lösung aus dem monströsen Übel ermöglichen. Ich möchte jetzt kurz darlegen, zuerst hinsichtlich des Sexismus und dann hinsichtlich der weißen Vorherrschaft, was damit gemeint ist.

Im Sexismus wird die Andersheit der Frau, wie wir gesehen haben, als Bedrohung interpretiert. Eine von Monstern befreite utopische Antwort würde versuchen, alle Vorstellungen von einer Macht der Frau als anderer und eventuell sogar jede Aussage über ihr Anderssein als Sprache der Unterdrückung zurückzuweisen. Das ist löblich als ein Versuch, oft projizierte sexistische Ängste in den Hintergrund zu drängen, um das Gespür für die gemeinsame Menschlichkeit der Geschlechter wiederzugewinnen. Es würde damit aber übersehen, welche Überlebenskraft die Bilder von «monströsen Frauen» in der Psychologie und Soziologie einer männlich bestimmten Hegemonie haben. Es ist daher notwendig, die Macht der Frau als einer anderen in der hegemonialen kollektiven Psychologie anzuerkennen und diese Macht für die emanzipatorische Befreiung der Frauen einzusetzen, statt sie mit Tendenzen zu verbinden, die in der Macht der Frau eine Bedrohung sehen und dann tödlichen Systemen das Feld überlassen, die die Frau als andere vernichten wollen.

In einer früheren Veröffentlichung habe ich auf die Macht Christi in einer emanzipatorischen Gemeinschaft hingewiesen und in diesem Zusammenhang von der Macht eines «wilden Tieres» gesprochen<sup>24</sup>. Ich wollte damit auf die die Menschen irritierende, Schrecken hervorrufende und manchmal Furcht einflößende Art hinweisen, in der Jesus Menschen geheilt hat; das war die Art, in der konkret die Menschheit und die Schöpfung in der Fülle ihrer Möglichkeiten wiederhergestellt werden sollte. Entsprechend darf eine christliche Praxis, die sich den Monster produzierenden Tendenzen der Kultur gegenüber Frauen entgegenstellen will, nicht völlig von der «tierischen» Macht der Frau als anderer absehen wollen; denn diese Macht der Frau, in und mit ihrer Andersheit ein irritierendes, Schrecken hervorrufendes und manchmal Furcht einflößendes Wesen zu sein, ist trotz allem verbunden mit dem Ereignis menschlicher und schöpferischer Heilung.

Wir treffen oft in der Politik der Bilder der Kirche auf ein solches Ereignis, wenn sie frauenspezifische Bilder für Gott und die Macht des Heiligen gebraucht. Ich verteidige natürlich nicht eine undifferenzierte Identität dieser Bilderwelt mit Gott, noch glaube ich, diese Bilderwelt allein sei adäquat. Aber diese Bilderwelt macht es möglich, daß die höchste Macht und Liebe, die wir in der traditionellen Sprache mit Gott verbinden, uns in frauenspezifischer Sprache begegnet, und sie verschafft den Frauen und ihren Bildern die Teilhabe am Heiligen. Die männerzentrierte Hegemonie wendet sich *nicht* nur deshalb so heftig gegen die frauenspezifischen Bilder von Gott, weil die weibliche Bildwelt im Gegensatz steht zur männlichen Bildwelt; der eigentliche Grund ist, daß die frauenspezifische Bildwelt mit der männer-spezifischen Bildwelt etwas gemeinsam hat, nämlich die Fähigkeit, die machtvolle Dynamik der Geschlechter-Repräsentation in Gang zu setzen, die beides bewirken kann: den Schrecken der Monster und, positiv, deren Verwandlung in wilde Tiere. Kirchliche Gemeinschaften tun gut daran, die ganze weibliche Bildwelt des Heiligen mit ihrer unersetzlichen Bedeutung für die Fülle der Schöpfung und der Menschheit einzusetzen.

Was die weiße Vorherrschaft betrifft, besteht



die Dialektik des Widerstands oft ebenfalls darin, beim ethnischen Anderssein oder bei der anderen Hautfarbe anzusetzen, die übersteigert werden und dann eine Bedrohung darstellen, die zu beseitigen die hegemonialen Weißen sich herausgefordert fühlen. Und es besteht – wie beim Sexismus – die Versuchung, den ganzen Begriff des monströsen «anderen» nicht mehr zu gebrauchen und nur noch die Sprache einer «allgemeinen Menschheit» zu verwenden, die die Unterschiede als sekundär oder «zufällig» sieht. Aber eine solche Strategie allein wird das Monster des Rassismus nicht austreiben<sup>25</sup>.

Auch hier bin ich der Meinung, daß eine Politik der Bilder, die auf eine Revision der Macht der «Schwarzen» als «anderer» oder der Afro-Amerikaner als Zugehöriger einer anderen Kultur abzielt, sowohl die Art des Andersseins achten als auch die ausbeuterische Dialektik des Andersseins kritisieren muß. Selbst wenn wir alle darauf warten und darum beten, daß die Gesellschaft eines Tages farben-blind wird und es mit der Fragmentierung des kulturellen Bewußtseins ein Ende hat, das kollektive Wissen (und das *Unbewußte*) in bezug auf Farbe und Kultur wird nicht so leicht verschwinden. Sie sind zu sehr verbunden mit tief verankerten und sozial verstärkten monströsen Kräften. Die Kirche tut dann gut daran, diese Kräfte in Dienst zu nehmen und zuzugestehen, daß die Schwarzen *als* Schwarze, die Afro-Amerikaner *als* Afro-Amerikaner oder als Afrikaner über diese verwandelnde Kraft des «wildes Tieres» verfügen. Wie sehr es eine «wilde» Kraft sein mag, und wie bedrohlich sie zu Zeiten den Weißen erscheinen mag, Schwärze (schwarze Körper, Schwärze der Galaxie, schwarze Geschichte, schwarzer Kampf und schwarze Hoffnung) muß von der Kirche dargestellt werden als überraschende Schönheit, als verwandelnde Anmut. Ja mehr noch, wir Weißen und alle Menschen sollten, wie Joel Kovel es ausgedrückt hat, unsere eigene unbekanntes Dunkelheit, unsere eigene reiche Schwärze entdecken<sup>26</sup>.

Wir brauchen immer noch, was Gayraud Wilmore vor langer Zeit die «Einschwärzung» der Kirche und ihrer Sprache genannt hat, wir brauchen die Wiederherstellung der Heiligkeit dessen, was lange durch viele kirchliche und

kulturelle Hegemonien geschändet wurde<sup>27</sup>. Die Gegenwart Gottes in der Nacht, die sakrale Leuchtkraft des Dunkels,<sup>28</sup> die Fülle der Farben im Reich der Schwärze, das lockende Versprechen, daß alle Farben und Völker die Schönheit des Schwarzen empfinden können: in all dem liegt eine Möglichkeit für eine neue Politik der Bilder<sup>29</sup>. Es ist eine Bilderpolitik, die an biblische Visionen anknüpfen kann:

Wenn ich sage: Dunkelheit soll mich  
bedecken,  
selbst die Nacht soll Licht sein für mich ...  
Die Dunkelheit und das Licht sind  
gleich vor dir (Ps 139,11f).

Und wiederum ist festzuhalten: Die «Einschwärzung» ist keinesfalls nur Gegenpol der Rhetorik, die allein das Weißsein gelten läßt. Es ist vielmehr eine Art Entsprechung zu dieser Rhetorik, mit der sie sich verbindet, indem sie die dunkle und alles durchströmende Kraft der Farbe aufgreift, um unseren tiefsten Ängsten und der schlimmsten Furcht eine Ausdrucksmöglichkeit zu geben, und das im Zusammenhang unserer Kulturgeschichte der USA, die von Anfang unter der Zwangsvorstellung der Farbe leidet. Eine Revision dieser Politik der Bilder von seiten der Kirche muß hier einsetzen und die hegemonialen Monster in einen neuen, schöpferischen Tanz der wilden Tiere einbinden, der uns allen die Emanzipation ermöglicht. Es ist diese Politik der Bilder, die langsam, aber wirkungsvoll der übermächtigen Dialektik von Monster-Erzeugen und Monster-Töten widersteht und sie schließlich zersetzt, jene Dialektik, die in den Schriften von James Baldwin und anderer als der innerste Kern des männlichen und von weißer Vorherrschaft bestimmten Handelns anschaulich dargestellt wird.

So ist vielleicht ein Gedicht wie Margaret Walkers «Dies ist mein Jahrhundert ... Schwarze Aneignung der Zeit», das mit der Wendung «O Man» beginnt, nicht nur Ausdruck der Hoffnung für ihre eigenen afro-amerikanischen Landsleute, sondern auch eine Herausforderung der ganzen Menschheit, ihren Platz zu finden in einer Welt, in der die Schwarzen dazugehören. Vielleicht kann «O Man» auch als eine Herausforderung des weißen Mannes gehört werden, unseren befreienden Platz im



Gesamt der Menschheit zu finden: als begrenzter Teil des Ganzen, in der geheiligten Leuchtkraft der «schwarzen und schönen Götter» vor dem Dunkel des Himmels:

*O Man, behold your destiny.  
Look on this life  
and know our future living;  
our former lives from these our present days  
now melded into one.*

*Queens of the Nile,  
Gods of our Genesis,  
Parade of centuries  
behold the rising sun.  
The dying Western sky  
with yawning gates of death,  
from decadence and dissonance  
destroying false and fair;  
worlds of our galaxies,  
our waning moons and suns  
look on this living bell  
and see the rising sun.*

*This is my century  
I saw it grow  
from darkness into dawn.  
I watched the molten lava pour  
from red volcanic skies;  
Islands and Mountains heave*

<sup>1</sup> J. Baldwin, *Des Menschen nackte Haut*, in: *Gesammelte Erzählungen* (Hamburg 1974) 230–253.

<sup>2</sup> Als ein Beispiel dieser Literatur, das auch auf die ökonomische Ausbeutung eingeht, sei genannt: N.C.M. Hartsock, *Money, Sex, and Power. Toward a Feminist Historical Materialism* (Baltimore, MD 1983).

<sup>3</sup> A. Gramsci, *Gefängnishefte* (Hamburg 1991ff). Eine ausgezeichnete Zusammenfassung bietet T.J. Jackson Lears, *The Concept of Cultural Hegemony. Problems and Possibilities*, in: *The American Historical Review* 90/3 (1985) 567–593.

<sup>4</sup> C. Schwichtenberg, *The Madonna Connection. Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory* (Boulder 1993) 2.

<sup>5</sup> AaO. 3ff.

<sup>6</sup> Zu dieser wesentlichen Verbindung zwischen gemeinschaftlichem christlichen Handeln und Emanzipation oder Freiheit siehe P.C. Hodgson, *God in History. Shapes of Freedom* (Nashville, TN) Kap. 5; M. Kline Taylor, *Remembering Esperanza. A Cultural-Political Theology for North American Praxis* (Maryknoll, NY 1990) Kap. 5.

<sup>7</sup> D. Germino, Antonio Gramsci. *Architect of a New Politics* (Baton Rouge 1990) 257.

*into the Sea  
Move Man into the spiraled axis turn  
and saw six suns and sunsets rise and burn.*

*Osiris, Isis, black and beauteous gods,  
whence come your spectacle  
of rhymed life and death?  
You gods of love  
on pyres of sacrifice  
our human hearts become  
old hearthstones of our tribal birth and  
flame:  
the hammer and the forge,  
the anvil and the fire,  
the righteous sparks go wild  
like rockets in the sky.  
The fireworks overhead  
flame red and blue and gold  
against one darkened sky.  
O living man behold  
your destined hands control  
the flowered earth ablaze,  
alive, each golden flower unfold.*

*Now see our marching dead  
The tyrants too, have fled.  
The broken bones and blood  
Have melted in the flood.<sup>30</sup>*

<sup>8</sup> Zur Notwendigkeit, im Prozeß der christlichen Jüngerschaft Kriegsmetaphern zu verwenden und zugleich zu kritisieren, siehe W. Wink, *Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis, MN 1992) 308–314.

<sup>9</sup> In der Tat wird das Begriffspaar innen/außen insgesamt in Frage gestellt durch den Begriff der Hegemonie, wie ich ihn entwickelt habe, und auch durch den begleitenden Begriff des emanzipatorischen Widerstands, wie ich ihn vorschlage.

<sup>10</sup> J. Malveaux, *Popular Culture and the Economics of Alienation*, in: G. Dent (Hg.), *Black Popular Culture. A Project by Michele Wallace* (Seattle, WA 1992) 200–208.

<sup>11</sup> Baldwin, aaO. 230.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> AaO. 251.

<sup>14</sup> Näheres dazu bei T. Harris, *Exorcising Blackness. Historical and Literary Lynching and Burning Rituals* (Bloomington 1984) 91–94.

<sup>15</sup> Siehe die Erinnerungen von C. Freeman in: *Studs Terkel, Race. How Blacks and Whites Think and Feel about the American Obsession* (New York 1992) 34.

<sup>16</sup> Baldwin, aaO. 253.



<sup>17</sup> Eine Untersuchung neuerer Filme, in denen diese Dialektik sichtbar wird, liegt vor: B. Hooks, *Eating the Other*, in: *Black Looks. Race and Representation* (Boston 1992) 21–39. In ihrer Darstellung der Dialektik spricht Hooks von der Vorstellung der «Primitivität» der schwarzen Frauen als anderer als Teil einer Ausbeutung, die ihren untergeordneten Platz im status quo verstärkt und so – in meiner Sprache – die Dynamik des Tötens sicherstellt.

<sup>18</sup> J. Stoltenberg, *Refusing to be a Man. Essays on Sex and Justice* (New York 1990).

<sup>19</sup> J. Vercoutter/J. Leclant/F.M. Snowden Jr./J. Desanges, *The Image of the Black in Western Art. I. From the Early Christian Era to the «Age of Discovery»* (Cambridge, MA 1979), bes. 64ff (Weißer Gott und schwarzer Teufel).

<sup>20</sup> Ich übernehme diesen Ausdruck von L. Stephen, die damit einen Aspekt des Widerstands bezeichnet, den Zapotec-Frauen leisten in einem hegemonialen Kontext, der nicht nur patriarchalisch ist, sondern auch rassistisch (gegenüber diesen eingeborenen Mittelamerikanern im tiefen Süden Mexikos) und ökonomisch ausbeuterisch. Siehe L. Stephen, *Zapotec Women* (Austin 1991) 14–15.

<sup>21</sup> F.D.E. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, Bd. I, 7. Aufl., hg. von Martin Redeker (Berlin 1960), § 71, S. 374.

<sup>22</sup> Zu Berichten über den Status von Frauen siehe M. French, *The War against Women* (New York 1992); M. Waring, *The System of National Accounts or The Measure and Mis-Measure of Value and Production in Economic Theory*, in: L. Foerstel (Hg.), *Women's Voices on the Pacific. The International Pacific Policy Congress* (Washington, D.C. 1991) 63–78.

<sup>23</sup> Dazu, wie wichtig es ist, daß diese Geschichten weitererzählt werden, und zwar sowohl für die Afro-Amerikaner wie auch für die andern, siehe nochmals T. Harris, o. Anm. 14

<sup>24</sup> Taylor, *Remembering Esperanza*, aaO. Kap. 5 (o. Anm. 6).

<sup>25</sup> Damit ist nicht gesagt, daß eine Rhetorik der «Gemeinsamkeiten der Menschheit» unnötig ist. Auf keinen Fall. Aber ich bin der Meinung, daß das allein nicht genügt, daß eine Rhetorik der Andersheit erhalten bleiben muß, die ein Gespür für Unterschiede zeigt, ob es nun um den Unterschied der Geschlechter, der Ethnizität oder der Kultur geht. Zur Notwendigkeit der Wahrnehmung des Unterschieds im Eintreten für die Freiheit siehe I.M.

Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ 1990).

<sup>26</sup> J. Kovel, *White Racism. A Psychohistory* (New York 1984).

<sup>27</sup> G. Wilmore, *Black and Presbyterian. The Heritage and the Hope* (Philadelphia 1983) 125.

<sup>28</sup> Es ist schon lange her, daß Howard Thurman uns angeregt hat, vom «leuchtenden Dunkel» zu träumen; siehe Thurman, *The Luminous Darkness. A Personal Interpretation of the Anatomy of Segregation and the Ground of Hope* (New York 1965).

<sup>29</sup> Ein Bemühen, neu schätzen zu lernen, was lange mißachtet worden ist, ist auch wirksam in den Bestrebungen von Afro-Amerikanern, eine afro-zentrische Perspektive wiederzugewinnen. Die damit zusammenhängenden Probleme eines Afro-Zentrismus werden innerhalb und außerhalb dieser Strömungen erörtert, wobei sich Berührungspunkte ergeben mit den Problemen und Möglichkeiten einer Neubewertung der schwarzen Hautfarbe. Für eine Sicht des Afro-Zentrismus aus weiblicher Perspektive siehe Ch.J. Sanders, *Afrocentrism and Womanism in the Seminary*, in: *Christianity and Crisis*, 13. April 1992, 123–126.

<sup>30</sup> M. Walker, *This is My Century... Black Synthesis of Time*, in: Amiri v. Amina Barake (Hg.), *Confirmation. An Anthology of African American Women* (New York 1983), 361–363. Wir geben das Gedicht im Original wieder, da eine Übersetzung nur eine anspruchsvolle Nachdichtung sein könnte, zu der wir uns leider nicht in der Lage sehen (Anm. d. Red.).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

## MARK TAYLOR

Professor für Theologie und Kultur am Princeton Theological Seminary; wichtige Veröffentlichungen: *Beyond Explanation. Religious Dimensions in Cultural Anthropology* (Mercer 1985); Paul Tillich. *Theologian of the Boundaries* (Fortress 1987); *Remembering Esperanza. A Cultural Political Theology for North American Praxis* (Orbis 1990). Anschrift: Princeton Theological Seminary, CN 821 Princeton, NJ 08542–0803, USA.