[WLG]

WIENER LINGUISTISCHE GAZETTE

Ausgabe 88 (2021)

Themenheft

Sprache und Rassismus

Hg. v. Mi-Cha Flubacher

Universität Wien · Institut für Sprachwissenschaft · 2021

Eigentümer, Herausgeber und Verleger:

Universität Wien, Institut für Sprachwissenschaft
Sensengasse 3a
1090 Wien
Österreich

Redaktion: Markus Pöchtrager (Allgemeine Sprachwissenschaft),
Christian Bendl, Mi-Cha Flubacher, Jonas Hassemer & Sabine Lehner (Angewandte Sprach-
wissenschaft),
Stefan Schumacher (Historische Sprachwissenschaft)

Kontakt: wlg@univie.ac.at

Homepage: <http://wlg.univie.ac.at>

ISSN: 2224-1876

NBN: BL078,1063

Die *Wiener Linguistische Gazette* erscheint in loser Folge im Open-Access-Format.
Alle Ausgaben ab Nr. 72 (2005) sind online verfügbar.

Dieses Werk unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND 4.0
(Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen)

Inhalt

Mi-Cha Flubacher

Sprache und Rassismus

Einleitung zum Themenheft 1

Paige Ruth Isobel Anderson

The social status of Jamaican Patwa

Systematic invalidation of the language spoken by Jamaican immigrants
in the United Kingdom 11

Laura Bürger

What's othering got to do with me?

Über ›die Anderen‹ und ›uns‹ 21

Katharina Dieck

Menschen, Tiere und ihr Platz im Diskurs

Wie die Debatte um einen Corona-Impfstoff kolonialistische Denkmus-
ter offenbart 31

Lena Kovacic

Alte Strukturen – Neue Probleme

Die Verwendung alter rassistischer Feindbilder im Corona-Virus-
Diskurs 41

Sonja Kunz

Rassismus in aller Munde

Über die Rolle der Sprache im Ent- und Bestehen rassistischer Praktiken
53

Hannah-Seraphina Predecky

weiße unterschiede 61

Katharina Zaboј

Sprache und Alltagsrassismus

»Aber woher kommst du wirklich?« 83

Sibo Kanobana

Who is not on the list?

Navigating white academia 91

Sprache und Rassismus

Einleitung zum Themenheft

Mi-Cha Flubacher*

Wiener Linguistische Gazette (WLG)
Institut für Sprachwissenschaft
Universität Wien
Ausgabe 88 (2021): 1–10

Abstract

This introduction contextualises the contributions to this special issue in the two marking events of 2020, i.e. the Covid-19-pandemic and the *Black Lives Matter*-movement. It will briefly outline the challenges and stakes of research on language and *race*, first and foremost by touching on terminological issues that differ in Europa vs. the United States. Further, it will argue for the genre of the essay for discussing issues around language and racism, and, finally present each essay contribution to this special issue. These essays offer a broad thematical, methodological, and stylistic range: from auto-ethnographic accounts and reflections on experiences with racism and/or whiteness to papers on selected issues, e.g. the discrimination against speakers of Jamaican Patwa or racist discursive strategies in political discussions of Covid-19.

Schlagwörter: Angewandte Sprachwissenschaft, *race*, Rassismus, Essay

* Mi-Cha Flubacher, Institut für Sprachwissenschaft, Universität Wien, 1090 Wien, mi-cha.flubacher@univie.ac.at

Einleitung

Wir befinden uns mitten im Covid-19-geprägten Sommersemester, als Ende Mai die Nachricht der Ermordung Georg Floyds durch US-Amerikanische Polizisten die Welt erreicht. »I can't breathe«. Dieser verzweifelte Ausspruch Floyds wird über Nacht zum Wutschrei einer Bewegung, die sich bereits 2013 mit dem *#BlackLivesMatter* nach dem Freispruch von George Zimmerman formierte, dem Mörder des Teenagers Trayvon Martin. Nach George Floyds Ermordung werden Fragen des strukturellen und institutionellen Rassismus über die Grenzen der USA hinaus und mit neuer Verve verhandelt; in Wien marschieren 50.000 mehrheitlich junge Menschen in Solidarität mit Opfern von Rassismus, insbesondere von rassistisch motivierter Polizeigewalt. Es ist das Anliegen der österreichischen Organisator*innen der Wiener *Black Lives Matter*-Kundgebung zu betonen, dass Rassismus kein auf die USA beschränktes Phänomen ist, sondern durchaus genauso in Österreich ein Problem darstellt.¹ Auch im restlichen Europa muss sich die Mehrheitsgesellschaft unangenehme Fragen gefallen lassen, auf die sie mit unterschiedlichem Grad an Reflexionsbereitschaft reagiert – gerade bei der Verhandlung resp. Einforderung der Umbenennung von als rassistisch verstandenen Produkten (z.B. die Bezeichnung der Nachspeise ›Mohr im Hemd‹), Straßen (z.B. Mohrenstraße in Berlin) oder Insignien (z.B. das einen ›Mohren‹ darstellenden Wappen der deutschen Stadt Coburg, um beim selben Beispiel zu bleiben). Jahrhundertalte dominante Deutungshoheiten geraten genauso ins Wanken wie die Statuen historischer Persönlichkeiten, deren ›Ruhm‹ mittlerweile als Resultat und Teil einer rassistisch-kolonialen Geschichte gelesen werden muss. Kritische Stimmen junger Aktivist*innen, Journalist*innen und Schriftsteller*innen drängen in die Öffentlichkeit, vor allem vermehrt diejenigen *rassialisierter* Frauen (siehe bspw. Eddo-Lodge 2017; Erkurt 2020; Gümüşay 2020; Hasters 2019).

Es drängt sich dennoch die Frage auf, wie grundlegend und nachhaltig diese neue, medienwirksam inszenierte – aber eigentlich schon länger andauernde und längst hinfallige – Auseinandersetzung mit gesellschaftlichem Rassismus beispielsweise in Europa sein wird. Was davon wird als ›Oberflächenpolitik‹ in die Geschichte eingehen, als repräsentativer Dreh und (symbolische) Identitätspolitik – und was als tatsächlich struk-

¹ Siehe z.B. das Interview mit Mugtaba Hamoudah, einem der Organisator*innen: <https://mosaik-blog.at/black-lives-matter-wien/> (Abruf 22. Februar 2021)

tuelle Verbesserung der ökonomischen und politischen Bedingungen von rassialisierten Personen? Diese Auseinandersetzung fällt denn auch in eine Zeit, in der die Covid-19-Pandemie die existierenden sozialen Brüche und Gräben bereits schmerzhaft konturiert. Zum einen sind sozial bedingte Vulnerabilitäten klar zu Tage getreten, die oft mit Fragen des Geschlechts, der Bildung und der Herkunft korrespondieren; zum anderen sind althergebrachte Feindbilder (re)aktiviert worden, um diffuse Ängste in den entsprechenden Bevölkerungen zu schüren. Medial transportierte Schuldzuschreibungen von Virusursprung oder aber -übertragung haben denn auch – kaum überraschend – zu rassistisch motivierten Handlungen geführt: Während in den Vereinigten Staaten Gewalt an asiatisch gelesenen Mitmenschen zu Beginn des Jahres 2021 einen vorerst unrühmlichen Höhepunkt findet, nehmen in Österreich laut ZARA (Zivilcourage & Anti-Rassismus-Arbeit) rassistische Akte gegenüber Muslim*innen frappant zu.² Inwiefern angesichts brachialer physischer Gewalt der Rassismus in der Sprache eine gewichtige Rolle spielt, werden in den essayistischen Beiträgen zu diesem Themenheft behandelt.

Sprache und Rasse/*race*

Im europäischen Kontext hadert man im Wissenschaftlichen wie Politischen mit terminologischen Fragestellungen rund um die Begriffe *Rasse* (für einen einführenden ideologisch-/theoretisch-historischen Überblick bspw. Goodman et al. 2012) und *Rassismus* (für einen terminologisch-historischen Abriss siehe Bendl & Spitzmüller 2017). Im Schatten einer durch traumatische und mörderische Rassengesetze des Kolonialismus sowie des Nationalsozialismus geprägten Vergangenheit wurde der umstrittene und schlussendlich als Konstrukt verstandener Begriff der *Rasse* abgelehnt (Wekker 2019) und stattdessen mit demjenigen der *Ethnizität* ersetzt (Kanobana, im Druck) – oder, dem angelsächsischen anthropologischen Vorbild folgend, mit *Kultur* (Lo & Chun 2020).³ Diese terminologischen Verschiebungen von Rasse hin zu Ethnizität und Kultur tendieren jedoch die Gewalt von Zuschreibungen

² Siehe Pressemeldung vom 10. November 2020: https://www.zara.or.at/de/wissen/aktuelles/n/pressemeldungen/qVLgnoCz1/Zahlreiche_Meldungen_von_antimuslimischem_Rassismus (Abruf 10. Februar 2021)

³ Generell zum Thema Sprache und Kolonialismus siehe Stolz et al. (2016) oder aber Porstner (2020) bspw. zur Rezeption des Kolonialismus in Österreichs Schulen heute.

zu verschleiern, die nach wie vor existieren und rassistisch motiviert sind – egal, ob auf der Grundlage von Hautfarbe, Religion oder Herkunft (Kanobana, im Druck).

Ein weiteres europäisches Phänomen ist die Verwendung des ›neutral‹ erscheinenden Begriffs *Migrationshintergrund*, der mittlerweile allerdings selbst rassistisch aufgeladen ist (Rühlmann & McMonagle 2019), da dieser ›Hintergrund‹ nur bei als fremd gelesenen Personen in den ›Vordergrund‹ tritt – bspw. aufgrund Religion, Hautfarbe oder sozialer Schichtzugehörigkeit – und zu einem allumfassenden Erklärungsmuster wird. Erkurat (2020) spricht darum auch über einen *Migrationsvordergrund*; und Expert*innen fordern gar, von der Verwendung des Begriffs abzusehen.⁴

In Deutschland wird dieser Tage des Weiteren darüber debattiert, ob *Rasse* aus dem Grundgesetz gestrichen werden sollte, um, beispielsweise, mit *ethnischer Zugehörigkeit* ersetzt zu werden. Kritiker*innen dieses Vorschlags wie die Soziologin Natasha A. Kelly (2020) sind vehement gegen solch terminologische Korrekturen. Sie schreibt: »Der Erkenntnisgewinn, dass nur eine menschliche ›Rasse‹ existiert, hat nicht zum Fortgang von Rassismus geführt. Und das wird das Streichen oder Ersetzen von ›Rasse‹ auch nicht.« Bendl & Spitzmüller (2017: 11) zeigen ihrerseits auf, wie der Kulturbegriff rassistisch aufgeladen wird und in Diskursstrategien der Neuen Rechten (am Beispiel der *Identitären Bewegung Österreich*) als Verschleierungstaktik funktionieren kann: »Der sog. ›Neo-‹ oder ›Kultur-rassismus‹ zeichnet sich also offensichtlich gerade dadurch aus, dass zwischen zwei Personengruppen wertende Differenzen konstruiert werden, die auf kulturalistische Hochwertkonzepte rekurrieren, wobei jegliche Assoziation zu einem biologischen Rasseverständnis sorgfältig vermieden werden.« Angesichts dieser Debatten ist die entscheidende Frage, wie *Rasse* verstanden wird: als historisch-biologisches Konstrukt oder aber als sozialpolitisch wirksame Kategorie. Kelly (2020) argumentiert, dass der englische Begriff *race* die soziale Dimension betont und somit dem deutschen zu bevorzugen wäre.

Die soziale (und sozialpolitische) Erweiterung des Rassenbegriffs in den USA ist ein Grund dafür, dass er hier explizite Verwendung findet und die Rassismus-Forschung – gerade auch in der Linguistik – weit fortgeschritten ist. Diese Einleitung kann nun leider dem Anspruch nicht gerecht werden, einen Überblick über den Forschungsgegenstand Sprache und Rasse/*race* zu liefern. Vielmehr sei auf einschlägige Sammelbände (z.B. Alim et al. 2016)

⁴ Siehe z.B. <https://www.migazin.de/2021/01/21/kommission-integration-begriff-migrationshintergrund-nicht-mehr-verwenden/?fbclid=IwAR0QtiUL3qChBCzbhc83hGW2MGTbY9bvoOMwFPwyYkk87Ex1dwKBAUJRhYc> (Abruf 22. Februar 2021).

oder Handbücher (z.B. Alim et al. 2020) verwiesen. So ist die explizite Auseinandersetzung mit Fragen des Zusammenhangs und Zusammenspiels von Fragen der *race* in Bezug auf Sprachideologien, -praktiken und -varietäten in den USA eine etablierte Forschungstradition, die in den letzten Jahren als *raciolinguistics* eine dezidiert politische Ausrichtung erhielt (Rosa & Flores 2017; Rosa 2019). Lo & Chun (2020: 7–8) eruieren in ihrem informativen Übersichtsartikel das Vorhandensein von zwei grundsätzlich unterschiedlichen Forschungsorientierungen: Erstens der Fokus auf sprachliche Differenzierung und (oftmals damit einhergehende rassistische) Diskriminierung; zweitens ein prozessorientierter Fokus auf Sprache, Ideologien und Rassialisierung (*racialisation*). Sie schreiben des Weiteren:

[...] recent linguistic anthropological research has prioritized three crucial assumptions about language and race: (1) that racialized language is an *ideological construct*, produced as much by perceivers as by producers; (2) that racialization is a *discursive process* that takes places over various scales of time and space; and (3) that processes of racialization are embedded in *structures of power*. (Lo & Chun 2020: 7–8; Betonung hinzugefügt)

Diese drei Dimensionen des Sprache-und-Rasse-Komplexes – Ideologie, diskursive Prozesshaftigkeit und Macht – gilt es denn auch in jeglichen Analysen zu berücksichtigen, miteinander verwoben zu denken und nicht aus den Augen zu verlieren, um reduktionistische oder aber essentialistische Fallstricke zu vermeiden. Im Endeffekt geht es – wie so oft – weniger darum, was *Rasse* denn nun eigentlich ist, als vielmehr darum, was die Kategorie und das Konstrukt bewirken (Lentin 2015). Es gilt also die Frage, wie *Rasse* theoretisch zu denken ist, »whether as an emic concept, based in participants' own metalinguistic discourses, as a demographic category that participants inhabit, as a contingent interactional production, or as an economic and cultural formation that operates across the long timescale of history« (Lo & Chun 2020: 2–3).

Der Essay als transgressives Genre

Diese unterschiedlichen theoretischen Herangehensweisen an den Begriff *Rasse/race* spielen auch in das Verständnis von Rassismus hinein: Was ist Rassismus, wer ist davon betroffen und inwiefern? Wie hängen Sprache und Rassismus eigentlich zusammenhängen resp. inwiefern tradiert Sprache Rassismus, widerspiegelt und konstituiert diesen mit oder aber könnte ihn gegebenenfalls konterkarieren? Diesen und ähnlichen Fragen wird in den Essays im vorliegenden Themenheft nachgegangen. Diese Essays sind im

Kontext des Proseminars *Besondere Probleme der Sprachenpolitik: postkolonial* am Institut für Sprachwissenschaft, Universität Wien entstanden. Im Verlauf des Sommersemesters 2020 diskutierten wir die Bedeutung der postkolonialen Perspektive für die Sprachwissenschaft und Wissenschaft allgemein, für die Bildung (am Beispiel Schulsprachen), und nicht zuletzt für Österreich heute und jetzt. Gerade in diesem Diskussionskontext wurden wir mit rassistischer Covid-19-Berichterstattung und politischer Instrumentalisierung konfrontiert sowie mit der polizeilichen Ermordung Schwarzer US-Amerikaner*innen. Zum Abschluss des Proseminars waren die Studierenden gefordert, einen Essay zum Thema »Sprache und Rassismus« zu verfassen.

Der Essay wird als potentiell transgressives Genre verstanden (siehe z.B. Isoke 2018). Er bietet die Freiheit, sich ein Thema mit unterschiedlichem Grad an ›Wissenschaftlichkeit‹ resp. Formalität oder aber persönlicher Positionierung anzueignen. Während der Essay im angelsächsischen Raum als prinzipiell wissenschaftliches Genre formell-strukturell rigider gehandhabt wird, wird er im europäischen Kontext als »nicht-fiktionale literarische Prosaform [verstanden], die auf Montaignes Essais (1580) zurückgeht und [...] eine allgemein verständliche Sprache und Argumentationsweise« (Sommer 2006: 36, zitiert nach Fakultät für Erziehungswissenschaften Universität Bielefeld 2011) aufweisen kann. Ob nun ein Thema argumentativ abgehandelt wird oder aber der eigentliche Reflexionsprozess den Leser*innen dargelegt wird, ist Essayist*innen überlassen, solange sie den eigenen Standpunkt transparent darlegen und stringent argumentieren. Gerade beim Thema »Sprache und Rassismus« erschien diese angebotene Offenheit des Genres attraktiv: Die Studierenden konnten sich je nach Interesse und Anliegen dem Thema annähern.

Einblick in die Essays

Die thematische sowie formale Bandbreite der in diesem Themenheft enthaltenen Essays widerspiegelt zum einen die stilistischen Möglichkeiten: von eher informell (fest)gehaltenen Reflexionsprozessen, über sich in gewohnten Bahnen verlaufenden wissenschaftlichen Abhandlungen, bis hin zu auto-ethnographisch inspirierten theoretischen Auseinandersetzungen und introspektiven Erfahrungsberichten – oder aber verschiedenen Mischformen. Zum anderen zeigt die thematische Fülle der Beiträge auf, wie breit das Interesse der Studierenden gestreut ist. Gleichzeitig ist es auch Ausdruck davon, wie tief Rassismus in der Gesellschaft verankert ist, und in wie viele Bereiche er hineinspielt.

Die Anordnung der Essays der Studierenden ist alphabetisch gehalten: sie werden vom Beitrag Sibob Kanobanas abgerundet, der in diesem Proseminar einen für die Studierenden inspirierenden Gastvortrag hielt. *Paige Andersons* Essay zum Thema »The social status of Jamaican Patwa: Systematic invalidation of the language spoken by Jamaican immigrants in the United Kingdom« eröffnet den Reigen. Sie beschreibt die rassistisch motivierte Diskriminierung von Sprecher*innen des jamaikanischen Kreolisch im Vereinigten Königreich, insbesondere in Bildungsinstitutionen sowie in den Medien. Die Darstellungen von jamaikanischem Kreolisch in Filmen und Serien enthalten oft rassistische Stereotypen und die Sprache wird als Folge dessen mit Kriminalität assoziiert, was sich wiederum in der negativen Einschätzung von Schüler*innen durch *weiße* Lehrpersonen niederschlägt.

Der zweite Essay, »What's othering got to do with me? Über ›die Anderen‹ und ›uns‹«, stammt aus der Feder von *Laura Bürger*, die sich ausgehend von einer persönlichen Auseinandersetzung mit dem theoretischen Konzept des *Othering* befasst. Dieses versteht sie als dem Rassismus inhärent und beschreibt es folgendermaßen: »Es ist die Ordnung, die unser tägliches Leben strukturiert und bestimmt; es ist die Ordnung, die Eigenschaften zuschreibt und Teilungen vornimmt.« Im nachfolgenden Essay von *Katharina Dieck* »Menschen, Tiere und ihr Platz im Diskurs: Wie die Debatte um einen Corona-Impfstoff kolonialistische Denkmuster offenbart« wird dieses *Othering* resp. die damit einhergehende Ordnung und Kategorisierung von Spezies unter Berücksichtigung der Tierethik und Moralphysikologie diskutiert. *Lena Kovacic* fokussiert in ihrem Essay ebenfalls die Thematik des Covid-19-Virus: »Alte Strukturen – Neue Probleme: Die Verwendung alter rassistischer Feindbilder im Corona-Virus-Diskurs«. Sie interessiert sich hierbei vor allem für die rhetorische Auseinandersetzung in der Politik mit dem besagten Virus und den aktivierten Feindbildern in den Vereinigten Staaten sowie in Österreich. Sie kommt zum Schluss, dass hierfür lokale Formen (ja, Traditionen) des Rassismus zum Tragen kommen.

Alltagsrassismus ist ein Thema, das in den nachfolgenden Essays im Zentrum steht. So versucht *Sonja Kunz* in ihrem Essay mit Titel »Rassismus in aller Munde: Über die Rolle der Sprache im Ent- und Bestehen rassistischer Praktiken«, eine Argumentationsbasis zu liefern, um alltäglichen rassistischen Aussagen entgegen zu treten. *Hannah Prendecky* ihrerseits versucht in ihrem Essay »weiße unterschiede« auto-ethnographisch und theoretisch der Frage nachzugehen, was es bedeutet ›weiß‹ aufgewachsen zu sein. Wie sie treffend schreibt, ist die Frage der *Weißheit* eine grundsätzliche der Wissenschaft und somit auch der Angewandten

Sprachwissenschaft: »Sprache kann nicht ›neutral‹ und außerhalb unserer Norm und Wertvorstellungen gedacht und verstanden werden. Was heißt es nun, von und über Dinge zu ›sprechen‹, auf sie zu ›zeigen‹ und ihnen eine sprachliche Gestalt zu geben, sie von ihrer singulären phänomenalen Erscheinungsform zu abstrahieren, zu objektivieren?« Auch *Katharina Zabo* widmet sich in ihrem Essay »Sprache und Alltagsrassismus: ›Aber woher kommst du *wirklich*?‹« verschiedenen Formen des Rassismus. Sie arbeitet heraus, wie sich Alltagsrassismus im täglichen Leben manifestiert, bspw. in welchen Fragen er mitschwingt, und beschreibt dies näher an verschiedenen Anschauungsbeispielen (v.a. Verwendung des Begriffs *Mohr* und das Deutschgebot an Schulen). Der auto-ethnographische Erfahrungsbericht – quasi eine Vignette – mit dem Titel »Who is not on the list? Navigating white academia«, von *Sibo Kanobana* schließt dieses Themenheft ab: einerseits indem er eindrücklich die negativ nachhallende Erfahrung von Alltagsrassismus beschreibt, andererseits indem er die Komplexität aufzeigt, gewisse Erfahrungen im heutigen Europa tatsächlich legitim als rassistisch kategorisieren zu können. Gerade sein abschließender Beitrag zeigt auf, wie wirkungsvoll Rassismus im heutigen Europa wirkt, auf einer persönlichen Ebene sowie durch und durch strukturell.

Danksagung

Der Dank gilt als erstes den Studierenden des Proseminars »Sprachenpolitik: postkolonial«, die sich auf Diskussionen rund um das Thema Postkolonialismus und Rassismus eingelassen haben – dies in der Disziplin der Angewandten Sprachwissenschaft, die auf den ersten Blick nicht unbedingt damit zu tun hat. Weiters danke ich allen Studierenden für ihre Essays, wenn auch nicht alle in dieses Themenheft Eingang finden konnten. Den hier abgedruckten Autor*innen danke ich für ihren Einsatz über das Proseminar hinaus. An dieser Stelle muss auch den beiden WLG-Herausgeber*innen Sabine Lehner und Jonas Hassemer ausdrücklichen Dank ausgesprochen werden – ohne ihre editoriale Unterstützung wäre das Themenheft meiner Karenz zum Opfer gefallen. Nicht zuletzt bin ich Sibō Kanobana zum Dank verpflichtet: für seinen Gastvortrag und die Diskussionen mit den Studierenden, für die spontane Zusage, seinen Beitrag für dieses Themenheft zur Verfügung zu stellen, und nicht zuletzt für die anhaltenden inspirierenden Gespräche rund um das Thema Sprache und Rassismus. Sabine, Jonas und Sibō danke ich auch für ihre Kommentare zu dieser Einleitung.

Literatur

- Alim, H. Samy, Angela Reyes & Paul V. Kroskrity (Hgg.). 2020. *The Oxford handbook of language and race*. Oxford: Oxford University Press.
- Alim, H. Samy, John R. Rickford & Arnetha S. Fall (Hgg.). 2016. *Raciolinguistics: How language shapes our idea about race*. Oxford: Oxford University Press.
- Bendl, Christian & Jürgen Spitzmüller. 2017. »Rassismus« ohne Rassismus? Ethnoseparatistische Diskurse in sozialen Netzwerken. *Wiener Linguistische Gazette* 80. 1–26.
- Eddo-Lodge, Reni. 2017. *Why I'm no longer talking to white people about race*. London: Bloomsbury.
- Erkurt, Melisa. 2020. *Generation Haram: Warum Schule lernen muss, allen eine Stimme zu geben*. Wien: Zsolnay.
- Fakultät für Erziehungswissenschaften Universität Bielefeld. 2011. *Leitfaden zur Erstellung eines Essays*. <https://www.uni-bielefeld.de/erziehungswissenschaft/scs/lehrende/lehrmethoden/essay.html> (Abruf 18. Februar 2021)
- Goodman, Alan H., Yolanda T. Moses & Joseph L. Jones (Hgg.). 2012. *Race: Are we so different?* Chichester: Wiley-Blackwell.
- Gümüşay, Kübra. 2020. *Sprache und Sein*. Berlin: Hanser.
- Hasters, Alice. 2019. *Was weiße Menschen nicht über Rassismus hören wollen aber wissen sollten*. München: Carl Hanser Verlag.
- Isoke, Zenzele. 2018. Black ethnography, black (female) aesthetics: Thinking/writing/saying/sounding black political life. *Theory & Event* 21(1). 148–68.
- Kanobana, Sibō. Im Druck. A black perspective on the language of race in Dutch [Special Issue on language and white supremacy]. *Journal of Linguistic Anthropology*.
- Kelly, Natasha A. 2020. Warum die Grünen falsch liegen: Die Grünen fordern das Wort »Rasse« aus dem Grundgesetz zu streichen und zu ersetzen. Doch die Folgen dieses Vorschlags wären fatal. *taz* (1. Juli 2020). <https://taz.de/Vorstoss-gegen-Rasse-im-Grundgesetz/!5693371/> (Abruf 20. Februar 2020)
- Lentin, Alana. 2015. What does race do? *Ethnic and Racial Studies* 38(8). 1401–1406. DOI: 10.1080/01419870.2015.1016064
- Lo, Adrienne & Elaine Chun. 2020. Language, race, and reflexivity: A view from linguistic anthropology. In H. Samy Alim, Angela Reyes, and Paul V. Kroskrity (Hgg.), *The Oxford handbook of language and race*. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190845995.013.2

- Porstner, Ilse. 2020. ›Kolonialismus‹ im Geschichtsunterricht: Repräsentation und Rezeption historischen ›Wissens‹ als soziale Praxis. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Rosa, Jonathan. 2019. *Looking like a language, sounding like a race: Raciolinguistic ideologies and the learning of Latinidad*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosa, Jonathan & Nelson Flores. 2017. Unsettling race and language: Toward a raciolinguistic perspective. *Language in Society* 46(5). 621–647.
- Rühlmann, Liesa & Sarah McMonagle. 2019. Germany's linguistic ›Others‹ and the racism taboo. *Anthropological Journal of European Cultures* 28(2). 93–100.
- Sommer, Roy. 2006. *Schreibkompetenzen: erfolgreich wissenschaftlich schreiben*. Stuttgart: Klett.
- Stolz, Thomas, Ingo H. Warnke & Daniel Schmidt-Brücken (Hgg.). 2016. *Sprache und Kolonialismus: Eine interdisziplinäre Einführung zu Sprache und Kommunikation in kolonialen Kontexten*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Wekker, Gloria. 2019. *White innocence: Paradoxes of colonialism and race*. Durham & London: Duke University Press.

The social status of Jamaican Patwa

Systematic invalidation of the language spoken by Jamaican immigrants in the United Kingdom

Paige Ruth Isobel Anderson*

Wiener Linguistische Gazette (WLG)

Institut für Sprachwissenschaft

Universität Wien

Ausgabe 88 (2021): 11–19

Abstract

Das jamaikanische Kreolisch genießt im Vereinigten Königreich wenig Prestige. In Bildungsinstitutionen sowie in den Medien werden Sprecher*innen des Jamaikanisch-Kreolischen systematisch diskriminiert. Jamaikanisches Kreolisch wird in Schulen nicht als Sprache anerkannt, sondern als fehlerhaftes Englisch wahrgenommen. Darstellungen von jamaikanischem Kreolisch in Filmen und Serien enthalten oft rassistische Stereotypen und die Sprache wird häufig mit Kriminalität assoziiert. Dieser Artikel zeigt Beispiele dieser Diskriminierung auf und erläutert die negativen Konsequenzen davon.

Schlüsselwörter: Kreolsprachen, Black British English, Jamaican Patwa, Diskriminierung, rassistische Stereotypisierung

* Paige Ruth Isobel Anderson, paigeruthisobel@gmail.com.

1 Introduction

In order to combat labour shortages in the post war period, Caribbean workers were recruited to live and work in Great Britain. Those from commonwealth member states were entitled to automatic British citizenship. Many of these immigrants came from Jamaica, where an English-based Creole is spoken. *Jamaican Patois* (henceforth referred to by its endonym *Patwa*) is the most common language in Jamaica, with the majority of citizens being native speakers. In fact, only a minority are reported to speak English.

A large proportion of the generation of Jamaican ‘guest workers’, known as *the Windrush generation*, continued to live and work in Great Britain and the community remains an integral part of the nation today. Whilst it is often the case that the speaking of immigrant languages slowly fades as descendants grow up speaking the language of their host country, the Windrush generation and their descendants did not follow this pattern. There was a high level of racial tensions in the 1950s and ‘60s, (Jones’ [2007] overview of the Notting Hill Riots is a good introduction to the topic) and black citizens lived almost entirely separately, building their own communities in a particular district of each major city. Although the children and grandchildren of the Windrush generation spoke English, their daily lives were still heavily influenced by the Jamaican culture and language – see Bousquet (2019) on the musical legacy of the Windrush generation.

This essay focuses particularly on the second and third generations’ experience in Great Britain and the problems that surround the issue of integration and maintaining cultural identity in the face of discrimination. The essay aims to provide an account of the various ways in which the languages of Patwa and Black British English or BBE (which is in many ways a descendant of Jamaican Creole, as will be expanded on below) have been invalidated, mocked and trivialised, and to demonstrate the negative effects this has on its speakers. Discrimination against Patwa and its speakers in Great Britain is not an account of governmental legislature or policy – it is implicit rather than official. It is, however, still an institutional rather than a personal issue, perpetrated on a large scale by two institutions in particular: Entertainment media and education.

2 Language and identity of Jamaican Britons

As mentioned above, the post war immigrants from the Caribbean very quickly became a close-knit community within the cities of the United Kingdom. United under discriminatory conditions, Caribbean British culture and identity nevertheless thrived.

As a result of new waves of immigration over the years from other African countries such as Ghana, Nigeria and Zimbabwe, the Caribbean community grew into a larger *black* community, a process which is mirrored in the observed linguistic features of black British speech. BBE is a variety which is highly influenced by Caribbean Creoles (McArthur 2003; Patrick 2004). Although the variety in question is often generalised as *Black London English* in public discourse, this is a misnomer; the features of the ever-changing variety typically originate in London due to the high percentage of black citizens, but eventually find their way into the black communities of all major British cities, with social media accelerating this process significantly. The most prominent influence on BBE is Jamaican Patwa, which is why the two varieties will be discussed parallel to each other. They are so similar in structure and development that Patrick (2004) unites both varieties under the term *British creole*. Most forms of discrimination affect both, some problems are more specific; for example, problems faced by speakers of Patwa typically affect members of the first generation whereas discrimination against BBE is an issue for school age children, who are more likely to speak it than Patwa.

3 Discrimination in education

Statistically, black pupils are at a significant disadvantage in the British education system on every level, from performance in exams to rates of suspension and exclusion (Graham 2016; Joseph-Salisbury 2016). The reasons of this are of course manifold and mostly beyond the reach of this essay, but systemic discrimination is one of the most prominent factors. A lack of (socio)linguistic awareness interacts with racial prejudice to create hostile conditions for speakers of BBE in schools, as argued by Tomlin et al. (2014). A poor understanding of language and its mechanisms causes legitimate variance (on all levels – phonological, morphological, lexical

etc.) to be perceived as errors; in the climate of racial injustice, this means these perceived errors are taken to be a sign of unintelligence.

The notion of an English that is good, standard, and correct is a prevalent one within the British education system. Although it is no longer acceptable in public discourse to say as much, the colonial remnant of associating Standard English with professionalism and superior education is still ingrained in the attitudes of many Britons today. This fact alone creates an automatic disadvantage for those speaking varieties other than Standard English. In schools, students who are recognised as having a native language that is not English are typically given leniency and extra support. Unfortunately, this support is not extended to pupils whose first language is Patwa or BBE because they are often not perceived as separate languages, but as ‘broken’ English.

Bilingualism has become increasingly common for students in Britain who are children of immigrants – most often from Poland, Bangladesh and Pakistan (Rienzo & Vargas-Silva 2020). Primary and secondary schools offer particular care and attention to the needs of pupils who either grew up bilingual or are learning English as a foreign language. This kind of pastoral care is extremely beneficial for school children with an immigrant background. However, because English based creoles and patois languages are not conceptualised as separate languages, students of Afro-Caribbean heritage are not perceived as bilingual. This means that the below average performance of black students, rather than being recognised as arising from the difficulties of learning in one’s second language which has a different morphosyntax than one’s mother tongue is taken as a sign of reduced academic capability, a lack of effort or a combination of both.

Patwa distinguishes itself from English under the laws of sound change and analogy. For example, the English verb *ask* underwent metathesis to become *aks* in Patwa (Zorrilla & Beria 2006). The same process can be observed diachronically in Standard English; Middle English *bryd* and *thridd* became *bird* and *third* respectively (Czaplicki 2013). This phonological feature of Patwa was one of the many which influenced BBE. However, the lack of linguistic awareness combined with the ideological tendency to view modern day Standard English as correct whilst considering other related varieties as nothing but an error-studded English meant that students who for example made use of BBE *aks* rather than *ask* in their speech can be not only reprimanded by teachers, but also openly mocked by standard English speaking classmates (i.e. ‘please don’t ‘axe’ people!’).

The incident of variance being construed as error also occurs on the lexical level. *Vexation, to be vexed*, meaning ‘anger’, ‘to be angered’, is commonly used vocabulary in Patwa and has also found its way into BBE. The same terminology, whilst used in Shakespearean times, is not only archaic in present day English – it is virtually unheard of. It is for this reason that, when speakers of BBE use this vocabulary, they are met with accusations of ‘making up words’ by their peers. Even extralinguistic aspects of communication have been the target of discrimination. The act of ‘kissing your teeth’ is a type of mouth movement which expresses frustration or anger. It is of Caribbean origin and in the UK, it is used almost exclusively by members of the Black community (Patrick & Figueroa 2002). Given that the abbreviation *kmt* (‘kiss[ing] my teeth’) is frequently used in black British internet speech, the act of communication *kissing one’s teeth* can also be considered a feature of BBE. Pupils who use this act to show frustration are often punished harshly.

Aside from the teachers who overtly condemn or discriminate the use of BBE pronunciation, its speakers are left disadvantaged in more subtle ways. The perception that black pupils have failed to master English is one of the factors that leads to teachers having lower academic expectations of them. Describing the issue as a *self-fulfilling prophecy*, Joseph-Salisbury (2016: 146) argues that these inherently lowered expectations are one of the main contributors to the below average academic performance of black pupils. This issue is part of the wider problem of structural racism in education.

4 Patwa and BBE in British entertainment media

Discrimination against speakers of Patwa and BBE in entertainment media occurs on two levels. On one hand, ‘black speech’ is used as comedic relief in stereotypical characters. On the other hand, the association of BBE with inner city criminality and gang activity is a recurring theme in British television.

It is not only an invalidation that Patwa has undergone for generations. The manufacture of stereotypical, mocking imagery of Patwa speakers – sometimes subtle, other times less so – is a wide-reaching phenomenon. Actors have even used blackface as recently as 2010;

comedian Matt Lucas played ‘Precious’, an imitation of a Patwa-speaking Jamaican woman, in the BBC comedy *Come Fly With Me*¹.

One particular feature of Patwa morphosyntax that is highly subjected to racialised stereotyping is the use of *mi* (pronounced the same as Standard English *me*) as a first-person subject pronoun. Patwa *mi na kno* is the equivalent of Standard English *I don’t know*. This syntactic aspect is one of the heaviest signifiers of Patwa in stereotypical portrayals, and indeed, ‘Precious’s’ dialogue features it frequently.

One method of media mockery is to exaggerate aspects of Patwa, most typically phonology. The result of this is that Patwa, the first language of an entire community of Britons, is reduced to a joke, which in the climate of racial tensions and discrimination causes significant harm to Jamaican Britons. This is just one example of a trope that has been seen in British television for decades. Even genuine black British dialogue written by native speakers typically only receives airtime when it is exaggerated and contrasted for comedic effect. When it comes to genuine representation of Patwa and BBE by native speakers, it is found almost exclusively in the crime genre as well as series depicting inner city poverty. Typical examples include the drama *Top Boy* and the films *Kidulthood* and *Adulthood*.

Aside from the obviously problematic nature of white characters in blackface, some readers might see a flaw in the argument that current representation of black British speech, by actual black actors, is problematic. After all, these characters and often the sitcom themselves have black British writers, directors, and production teams. So, as one might ask, why should these portrayals be considered problematic and discriminatory?

To clarify, the problem does not lie in the portrayals in and of themselves. It is perfectly valid for characters in a show about black community issues in inner London to be speaking BBE, just as it is valid for a community to use exaggerated forms of its own language/variety for comic relief, such as in ‘Posh Kenneth’ in *Skins*². The problem is the fact that

¹ See clip from the series ‘Come Fly With Me’ for an example of blackface and mockery of Jamaican Patwa on: <https://www.youtube.com/watch?v=3gIfhA9r9Yk> (accessed 13 January 2021).

² See clip from the series ‘Skins’ for an example of authentic Black British speech, exaggerated for comedic effect on: <https://www.youtube.com/watch?v=FIN7Az7bhZO> (accessed 13 January 2021).

these are the *only* kinds of representation of BBE found in movies and television shows. This kind of disproportionate representation highlights the general reaction to and treatment of BBE speech in British society; either as a threatening, violent, criminal variety or as an error-ridden mockery of the ‘true’ English language that is not to be taken seriously. Unless the character’s storyline relates to their blackness, it is very untypical for their speech to show any hints of the black British variety.

Representation of black people in the media has overall favourably improved; whilst there are still struggles to be faced, black Britons are being increasingly cast in a wide variety of roles in British television (Marin-Lamellet 2019). The representation of black *language* is, however, a different story. As mentioned above, the vast majority of television series or movies where the main cast are speakers of BBE are inner city crime dramas. The specific linguistic features are again often heavily emphasised in the dialogue of a criminal character. BBE is very rarely heard from characters in shows or movies that do not have black community issues and topics as their theme – that is to say, black main or side characters in shows unrelated to blackness are not heard using BBE among themselves. Whether this is a cause or symptom of unconscious bias is a question with no definite answer, but the result is the same either way: The coding of BBE as aggressive, unacademic and something spoken in the context of criminality and delinquency, a coding that narrows the view of BBE speakers can be linked to the prejudices against black students mentioned above.

It is of course true that many of black Britons speak only the standard English variety, and so simply increasing the amount of BBE speaking characters is neither a meaningful nor a sufficient solution. But for a diverse range of black characters (e.g., criminals, doctors, average citizens), to be featured in a diverse range of programmes from comedies to serious legal dramas, would be a more accurate and less stereotypical representation of black British speech.

5 Summary

Whilst many communities with an L1 other than English face challenges in the UK, the lack of recognition of Creoles as languages creates unique problems for its speakers. Patwa speakers do not benefit from the same institutional aid that is granted to bilingual immigrants, such as the right

to an interpreter in legal or medical contexts. Older Patwa speakers with little to no mastery of English would benefit from an interpreter in contexts such as medical consultations. Because no such support is available, any misunderstandings could be perceived as cultural differences or failure of the patient to comprehend the medical content of the conversation.

Even research on the experience of the members of Afro-Caribbean communities is hindered by the misconception that Patwa is not a language, as Higginbottom & Serrant-Green (2005: 668) discuss. The linguistic colonialism that came with British expansion is mirrored today within its own institutions and this has demonstrable impacts on minority communities. An improved linguistic awareness would be one the first steps toward tackling the problems discussed here, but until the wider issue of racism in the UK is dealt with, discrimination against speakers of Jamaican Patois and black British speech will continue to exist, and as a result the dialects and varieties common in black communities will enjoy little prestige. The negative association of black Britons and criminality is reinforced by the limited portrayal of black British speech.

The interaction of institutional linguistic and racial prejudice is often difficult to tackle because it is a result of a lack of awareness about language and unconscious stereotyping. There is not always an explicit motivation of discrimination. In the context of education, it remains the responsibility of educators to account for linguistic diversity and not make assumptions about academic capability based on a student's ability to use Standard English. Likewise, in the context of public entertainment broadcasting, portraying speakers of Patwa and BBE in a more diverse set of roles would be the appropriate action for entertainment professionals to take. Discrimination as the result of unconscious bias is hard to identify and therefore often goes unaddressed for a long time, especially in the context of structural injustice.

References

- Bousquet, David. 2019. "Don't Call Us Immigrants" The musical and political legacy of reggae in Britain. In Trevor Harris (ed.), *Windrush (1948) and Rivers of Blood (1968)*, 135–149. London: Routledge.
- Czaplicki, Bartłomiej. 2013. R-metathesis in English: An Account Based on Perception and Frequency of Use. *Lingua* 137. 172–192.

- Graham, Karen. 2016. The British school-to-prison pipeline. In Kehinde Andrews & Lisa Amanda Palmer (eds.), *Blackness in Britain*, 130–142. London: Routledge.
- Higginbottom, Gina Marie Awoko & Laura Serrant-Green. 2005. Developing culturally sensitive skills in health and social care with a focus on conducting research with African Caribbean communities in England. *Qualitative Report* 10(4). 662–686.
- Jones, Cecily. 2007. Notting Hill riots. In David Dabydeen, John Gilmore & Cecily Jones (eds.), *The Oxford Companion to Black British History*. Oxford: Oxford University Press.
- Joseph-Salisbury, Remi. 2016. Black mixed-race British males and the role of school teachers: New theory and evidence. In Kehinde Andrews & Lisa Amanda Palmer (eds.), *Blackness in Britain*, 143–157. London: Routledge.
- Marin-Lamellet, Anne-Lise. 2019. Forever other? Black Britons on screen (1959–2016). In Trevor Harris (ed.), *Windrush (1948) and Rivers of Blood (1968)*, 150–164. London: Routledge.
- McArthur, Tom. 2003. British Black English. In Tom McArthur (ed.), *Concise Oxford Companion to the English Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Patrick, Peter L. 2004. British Creole: Phonology. In Bernd Kortmann and Edgar W. Schneider (eds.), *A Handbook of Varieties of English: A Multimedia Reference Tool*, 231–244. Berlin & Boston: De Gruyter Mouton.
- Patrick, Peter L. & Esther Figueroa. 2002. KISS-TEETH. *American Speech* 77(4), 383–397.
- Rienzo, Cinzia & Carlos Vargas-Silva. 2020. Migrants in the UK: An Overview. *Migration Observatory, COMPAS, University of Oxford*. <https://migrationobservatory.ox.ac.uk/resources/briefings/migrants-in-the-uk-an-overview/> (accessed 12 December 2020).
- Tomlin, Carol, Cecile Wright & Paul C. Mocombe. 2014. A structural approach to understanding Black British Caribbean academic underachievement in the United Kingdom. *Journal of Social Sciences for Policy Implications, American Research Institute for Policy Development* 2(2). 37–58.
- Zorrilla, Dario & José Beria. 2006. Analysis of Jamaican English Vowels and Consonants from Reggae and Dub Music. *SABER. Revista Multidisciplinaria del Consejo de Investigación de la Universidad de Oriente* 18(1). 72–78.

What's othering got to do with me?

Über ›die Anderen‹ und ›uns‹

Laura Bürger*

Wiener Linguistische Gazette (WLG)
Institut für Sprachwissenschaft
Universität Wien
Ausgabe 88 (2021): 21–30

Abstract

In the following essay, structural as well as everyday racism is discussed from multiple perspectives. By describing everyday situations, I aim at uncovering prevailing racist narratives and practices. I trace the origins of some racialized descriptions and nominations and make them visible in present day discourse. Finally, I shed light on current examples of language policy in different regions of the world and the role of scholarship in the process of racialization. With all of these elaborations, I try to show the everyday involvement of each one of us in racist practices and processes.

Schlagwörter: Angewandte Sprachwissenschaft, Sprach(en)politik, Alltagsrassismus, Othering, Kolonialismus

* Laura Bürger, Universität Wien, a01501495@unet.univie.ac.at

Die Entstehung ›der Anderen‹

Es ist also diese Sache, über die Sibö Kanobana bereits viele inspirierende Vorträge gehalten hat (z.B. Kanobana 2020); es ist diese Sache, die uns zu einer Poesie über das Ungenannte treibt. Es ist die Welt, die sich um unser alltägliches Leben ergibt. Kurz gesagt: Es ist die Ordnung, die unsere Welt zusammenhält. Es ist die Ordnung, die unser tägliches Leben strukturiert und bestimmt; es ist die Ordnung, die Eigenschaften zuschreibt und Teilungen vornimmt – das *Othering*.

Und doch ist es ein Problem – und zwar kein kleines: So finden sich Ausläufer davon in der Schule, in der Politik, aber auch im ganz alltäglichen Leben, wenn du die Straßenseite wechselst, wenn ein Mann ›ausländisch‹ aussieht, wenn du die Augen abwendest, wenn du eine schwarze Person in der Straßenbahn siehst. Es ist unsere Art zu sagen: ›Hey, ich weiß, wie die Welt funktioniert‹, ›Hey, du siehst in meinen gelernten Augen so aus, als ob du anders wärst – du siehst aus, als ob du von wo anders bist.‹ Und wie wir bereits seit Menschengedenken oder zumindest Kindesgedenken gelernt haben, sind Menschen, die ›von woanders‹ herkommen, ganz und gar anders. So finden wir diese Vorstellung in Zeichentrickserien und Filmen, besonders aber auch in alten Geschichten: von den ›barbarischen‹ Menschen im Schlaraffenland von Pippis Vater als ›Negerkönig‹ bis hin zur Südsee im ›35. Mai‹ (vgl. Opitz 1992). Das, was wir durch diese tradierten Narrative lernen, ist eine uralte ›Logik‹, die die Menschen in ›uns‹, die ›zivilisierten, gebildeten und rationalen‹ und ›die Anderen‹, die von ›barbarisch, unzivilisiert‹ bis hin zu ›kindlich, ungebildet‹ und auch ›nackt‹ reichen, teilt.

Laut Kanobana (2020) findet sich diese Einteilung bereits bei den ›Blaublütern‹, den Adeligen des Mittelalters, die sich durch ihre sichtbaren Adern und ihrer blassen Haut vom gemeinen, arbeitenden Volk abgrenzten. Doch besonders auch bei der Entstehung der ersten Kolonien im 15. Jahrhundert wurde diese Abgrenzung wieder stark sichtbar: Während die Europäer*innen etwa hundert Jahre zuvor durch die Pest unzählige Menschen verloren hatten, benötigten sie doch Arbeitskraft für ihre ausgiebigen ›Expansionsreisen‹: Diese fanden sie in den ursprünglichen Bewohner*innen der neuen Kolonien (vgl. Kanobana 2020).

Doch die aufkommenden Menschenrechtsgedanken erschwerte dann auch die Legitimation dieses Sklavenhandels: Um nun die ausbeuterische Logik beizubehalten, brauchten die Europäer*innen ein System, um ›die Anderen‹ in Schach zu halten und sich selbst als Spitze zu etablieren. Und so

folgte die ›Rationalisierung‹ der Vormachtstellung: Die ›Rasse‹ wurde legitimiert, sie wurde wissenschaftlich rationalisiert und abgesichert. Und so kamen die Denker*innen der Kolonialzeit auf die ›entdeckten Gesetzmäßigkeiten‹, die die Welt spalteten und es leider, in gewisser Weise, noch heute tun (vgl. Kanobana 2020).

Die Spaltung bleibt bestehen

Auch heute finden sich, leider in noch sehr ausgeprägter Form, Fälle, in denen Menschen, die, legitimiert durch das europäische Narrativ des Dunklen, des Schwarzen als Bösen (vgl. Opitz 1992) gequält werden und zu Tode kommen. Dabei handelt es sich um brutale Ausläufer einer historisch geprägten und bis heute verfestigten Vorstellung der barbarischen Bösen, die ›präventiv‹ verurteilt werden müssten; ›Wer hat Angst vorm Schwarzen Mann?‹ – ›Dann laufen wir davon‹. Nur leider ›verteidigen‹ wir uns im Gegensatz zum beliebten Kinderspiel in der wirklichen Welt eher präventiv ›zur Sicherheit‹, fast schon ›vor der Tat‹. ›Du bist schwarz, du wirst es schon gewesen sein.‹ Zugleich ist auch die Sprache unheimlich für uns: Die *linguistic paranoia* (vgl. Haviland 2003) nimmt überhand: Schon wird die Sprache, die sich von deiner unterscheidet, ganz gleich auch zur Bedrohung: So weißt du doch, auch wenn du's nicht verstehst, dass sie böse über dich reden? So siehst du doch, in ihren bösen Augen, dass sie dich verspotten? Ist es nicht dein eigenes Unsicherheitsgefühl, dass du etwas nicht weißt? Dass du nicht der*die Schlauste bist in diesem Raum? Dass es noch mehr Menschen gibt auf dieser Welt als dich? So ist die Kontrolle, die wir hier seit Menschengedenken erkennen, die es im Sklavenhandel auf die Spitze getrieben schien, noch heute zu sehen: So wurde auf La Réunion, das bis vor guten hundert Jahren noch in Kolonialbesitz war, das Kreol erst vor einigen Jahren offiziell anerkannt (vgl. Ledegen 2010); so lag es in der Kontrolle der weißen Institutionen, nur ›ihre‹ Sprache, die sie verstehen und kontrollieren konnten, zu akzeptieren. Es lag in der Kontrolle der ehemaligen Kolonialisator*innen, die Möglichkeiten der Menschen in den Kolonien zu boykottieren. Und auch noch heute findet sich eine gewisse Absenz der Sprachen der Menschen in den ehemaligen Kolonien: Während englische Unterrichtsmaterialien den Weltmarkt dominieren, können manche Sprecher*innen keine Ausbildung in ihrer Erstsprache erhalten (vgl. Bunyi 2008).

Wie das Kreol in der ehemaligen französischen Kolonie La Réunion erst vor ein paar Jahren anerkannt wurde, so fanden sich auch bis vor kurzem keine Möglichkeiten, in dieser Sprache zu studieren oder Prüfungen an Universitäten abzulegen (vgl. Ledegen 2010); Ähnliches trifft auch auf Kenia zu, wenn dort mindestens zehn indigene Sprachen keine Schulbücher aufweisen (vgl. Bunyi 2008). Eine ähnliche sprachpolitische Situation findet sich auch in Österreich, wo es noch immer nicht möglich ist, Türkisch als Maturafach zu wählen (vgl. Dirim & Mecheril 2017) und wo Sozialleistungen mit dem Nachweis von Deutschkenntnissen verknüpft sind (vgl. Faßmann et al. 2015). Und doch ist dieser »Natiolekt« Deutsch (Dirim & Mecheril 2017) eine Lüge; und doch wissen wir, dass wir alle Sprache unterschiedlich verwenden; dass wir viele verschiedene Sprechweisen und sprachliche Formen benutzen. So sprechen wir doch anders mit unserer Großmutter als mit unseren Vorgesetzten; so verwenden wir doch andere Ausdrucksweisen am Smartphone als im Bewerbungsgespräch. Und doch, so scheint es mir, ist auch diese Gesetzgebung eine scheinbar tolle Möglichkeit, ›uns‹ zu homogenisieren und naturalisieren: Wir sind wir, wir sind es, die homogene Masse, die ›unsere‹ Sprache spricht; ›die Anderen‹ sind es, die anders sind, die diese nicht sprechen.

Und doch, nicht nur die ›anderen‹ Sprachen verbieten wir! So breiten sich diese Einschränkungen auch in die andere Richtung aus; so plagen wir ›die Anderen‹ auch, in dem wir ›unsere‹ Sprache predigen; wir sprechen sie heilig, und sie soll nur ›unser‹ sein! Denn wir sind es auch, die diese ›können‹, die für diese ›bestimmt sind‹; und nur wir sind es auch, die mit den Hürden der Sprache und verantwortungsvollen Positionen umgehen können. Eine solche sprachpolitische Strategie ist ein bewährtes Element des kolonialen Machtrepertoires: So blieb beispielsweise im Kongo oder in Kenia vielen der Zugang zur prestigereicheren europäischen Kolonialsprache lange Zeit verwehrt (vgl. Bunyi 2008; Meeuwis 2011). So scheint das Motto zu gelten: Die Weisheit, die Klugheit und nicht zuletzt die legitime Sprache sind nur Europa vorbehalten. Nur wenn du die ›richtige‹ Sprache sprichst, kannst du am sozialen Aufstieg teilhaben. Doch nur europäische, reiche Kinder können die Sprache erlernen; nur weiße, weise Kinder können reich bezahlte Jobs bekleiden (vgl. Bunyi 2008). Was glaubst du denn, warum es so heißt! Weisheit ist nur den Weißen vorbehalten. Und doch will ich hier auf keinen Fall sagen, dass es nicht möglich ist, in anderen Sprachen weise zu sein! Doch die Struktur der Gesellschaft in vielen (ehemaligen) Kolonien ist so, dass alle wichtigen Ämter mit Sprecher*innen europäischer,

kolonialer Sprachen bekleidet sind. Und willst du dort nun auch Teil dieser sozialen Elite werden und höhere Positionen bekleiden – du benötigst die ›richtige‹ Sprache dann, ja was glaubst denn du! Und gerade das – du ahnst es schon – ist dann die Strategie: Auch wenn die meisten es doch wollen, so bleibt ihnen der Zugang verwehrt: Auch wenn sie gern die europäischen Sprachen lernen, so seien sie doch ›zu dumm‹; oder nein, sie sind nicht dumm, aber doch, die Sprachen sind einfach ›zu kompliziert‹ für sie. Und hier siehst du wieder die historisch gewachsene Strategie des Ungleich-Machens: Wenn du nur an die Spitze kommst, wenn du die mächtige Sprache sprichst, dann verwehre dies einfach ›den Anderen‹; wenn du, als alleinige Weis(s)heit, an der Spitze bestehen möchtest, dann teile die Spitze einfach nur dir zu (vgl. Bunyi 2008; Meeuwis 2011).

Aber, das fragst du dich nun vielleicht, *what's got othering to do with me?* Ja bewegst du dich nun nicht in universitären Kreisen? Versuchst du nicht Teil eines wissenschaftlichen Kollektivs zu werden? Dann pass gut auf: Gerade dieser eben beschriebene, in Ismails (2015: 152) Worten, »europäische Konsens zur eigenen Überlegenheit« wurde hauptsächlich von Politiker*innen, Philosoph*innen und eben auch Wissenschaftler*innen gemacht: »The ethnographer made the other black« (Isoke 2018: 149)! Die Menschen werden in der Geschichtsschreibung ihrer eigenen Identität beraubt; so haben sie, wie Opitz schon sagt, kaum einmal eine eigene Geschichte; so fängt ihre Geschichte an, wenn Europäer*innen sie kolonisieren; so findet sich ihre (europäische) Identität in der Fremdzuschreibung durch europäische Wissenschaftler*innen (vgl. Opitz 1992).

Erfahrungsberichte aus ›den Kolonien‹ sind geprägt von ›den un-zivilisierten Häuptlingen mit ihren Stämmen und Hütten‹, die sich so ganz klar von uns unterscheiden; die keine seidenen Tücher, goldene Throne oder auch richtige ›Häuser‹ hatten; die von keinem Herrscher oder König regiert werden, sondern vom verniedlichten Häuptling; die keine seriöse Religion praktizieren, sondern ›Naturreligionen‹ verfolgen oder an das Heidentum oder an spirituelle Kräfte glauben; deren Wissen nicht zählt und als ›Aberglaube‹ abgestempelt wird; die noch in der Vergangenheit feststecken, da sie mehrere Partner*innen haben. So ergibt sich auch die *Geschichtsschreibung*, die wir in uns tragen und weiter tradieren (vgl. Arndt 2004); wer hätte aufgrund europäischer Schulbildung damit gerechnet, dass kolonisierte Gesellschaften hochorganisiert waren und König*innen hatten und mit den Europäer*innen Handel trieben? Wer hätte gedacht, dass sich die Kolonisierten nicht so einfach kolonisieren ließen? Dass die Europäer*innen

dabei nicht immer die Held*innen waren? (vgl. Porstner 2020). So wird doch oft die Geschichte von den vermeintlichen Gewinner*innen *geschrieben*: Und wieder: »The ethnographer made the other black« (Isoke 2018: 149)! Aber dies lässt sich doch auch ganz einfach heute beobachten: So musst du nur an die Flüchtlingswelle zurückdenken, die Europa ›erschüttert‹ hat: Welches Bild wirft das in dir auf? Die *Welle* als Metapher ihrer unaufhaltsamen Kraft; die Welle, die die Menschen entmenschlicht. Woran denkst du bei einer ›alles erschütternden Welle‹? An eine Welle, die ›überschwemmt‹? An eine Naturkatastrophe, nicht wahr? Du denkst nicht an die Menschen, die in Leid und Krise zu dir flüchten; du denkst nicht an die Individuen, die das Schlimmste erlitten haben, und von dir nur Toleranz erwarten; nein; du denkst an die unpersönliche Welle, die dich ›übermannt‹ und alles überrollt, alles mit sich reißt. Und doch haben wir Platz. Und doch ist es keine Naturkatastrophe. Und doch ist es das Leben vieler einzelner Menschen, mit Familie, mit Träumen, mit Hoffnung; und doch, so ist es doch so oft, dass das aus den Augen gleitet und diese Menschen prägt – wie Nujeen Mustafa in ihrer Biographie festhält: »The year 2015 is when I became a fact, a statistic, a number. Much as I like facts, we are not numbers, we are human beings and we all have stories« (Mustafa & Lamb 2016: 12).

Die Verantwortung liegt bei uns allen

Doch, so ist es auch ganz wichtig, nicht zu vergessen: *Du* trägst die Schuld! Du trägst die Schuld. Da wirst du dich jetzt fragen: Woran soll ich hier schuld sein? Was habe ich verbrochen? So war ich doch vor 500 Jahren noch lange nicht geboren? So war ich doch, als dies geschah, noch gar nicht mit dabei? Kein falscher Griff, kein falsches Wort, verlässt je meinen Mund? Es ist die Unschuld. Es ist die Unschuld, die uns prägt. Und doch – und doch – so sind wir doch ganz mittendrin. Wir sind es, wenn wir bestimmte Wörter benutzen. Wir sind es, wenn wir bestimmte Dinge voraussetzen. Wir sind es, wenn wir glauben, dass es genug ist, für die Rechte von privilegierten weißen Frauen einzustehen. Wir sind es, wenn wir einer Wissenschaft folgen, die von weißen, männlichen Menschen erfunden wurde. Wir sind es, wenn wir Stimmen unterdrücken. Wenn wir andere Sichtweisen ausschließen. Wir sind es, wenn wir Französisch als legitime Unterrichtssprache ansehen, aber nicht Türkisch. Wir sind es, wenn wir zwar von Gleichheit sprechen, aber andere sprachliche Varietäten nicht in Ämtern zulassen. Wir sind es, wenn

wir diese zulassen, aber nicht umsetzbar machen, indem keine Dolmetscher*innen oder Lehrer*innen in anderen Sprachen zur Verfügung stehen; oder es organisatorisch und bürokratisch fast unmöglich gemacht wird. Wir sind es, wenn wir Sprachen am Pausenhof verbieten. So prägt sich, ganz umfassend die *linguistic paranoia* in uns allen ein; und doch sind, aus kaum klarem Grund, Englisch, Französisch, Italienisch von ihr ausgenommen? So klagen wir über türkische Gespräche in der Straßenbahn; und so verschwindet die *paranoia*, bei einer französischen Unterhaltung in der U-Bahn, dann auch plötzlich.

Begriffe prägen die Wahrnehmung und was als ›normal‹ betrachtet wird: Verwendete Begriffe bestimmen unser Bild der Welt. So prägt doch auch das ›Mohrenbräu‹ mit ›Häuptlingsmütze‹ unser Bild; so lassen wir doch durch Ehrungen an Straßen, Plätzen, Häusern das Naziheiligtum unsere Umgebung bestimmen (ORF 2013). Und doch herrscht, so sagt schon Broeck (2002: 92, zit.n. Ismail 2015: 154), bei uns allen »ein Gefühl der persönlichen und historischen Unschuld« vor, während wir ›das Weiße‹ als erstrebenswert in der Werbung beklatschen (vgl. Kienscherf 2013; Kramper 2013).

Und doch, nach all dem Leid, so sage mir: Bist es doch du, der sich angegriffen fühlt? Bist es auch du, die beteuert, doch auch Rassismus zu erfahren, wenn ihr Dialekt belächelt wird? Fühlst dich auch ausgeschlossen, wenn andere über dich lachen? Doch glaube mir – das ist nicht das Ausmaß an Diskriminierung, von dem ich spreche. Und selbst, wenn ich das von mir gebe, zeugt das von meiner weißen Arroganz. Dass ich dir nun zu erklären versuche, wie es ist, nicht ›dazuzugehören‹, nicht die Maske der weißen ›Gleichheit‹ zu tragen (vgl. Fanon 2008) zeugt von meiner weißen Überheblichkeit. Doch trotzdem will ich es versuchen, doch trotzdem müssen wir uns dem stellen: Die weiße Unschuld breitet sich aus zur *white fragility*. Die Weißheit, jahrhundertlang geknüpft an gar unvorstellbare Privilegien, verbunden mit einer Neutralität, und dem Glauben, dies all sei die Errungenschaft individueller Arbeit, beginnt zu bröckeln, beginnt, sich im Entferntesten selbst zu sehen, und was ist die Reaktion? Du hast es dir vielleicht bereits gedacht: Es ist die Unschuld, erneut! Es ist die Leugnung, es ist die Abwehr. ›Das war ich nicht!‹, ›So bin ich nicht!‹, ›Ich bin ja nicht rassistisch, aber...!‹ Konfrontiert mit den Gräueltaten, konfrontiert mit den Ungleichheiten der Jahrhunderte, die sich noch immer manifestieren, reagieren Weiße mit Angegriffenheit. ›Was kann ich für die Gräueltaten vergangener Jahrhunderte?‹, ›Was kann ich dafür, wenn du keine Arbeit findest?‹, ›Was kann ich dafür, wenn dich andere blöd anschauen?‹ Und das,

meine Lieben, ist aber der Punkt: Die bestehende Benachteiligung, die andauernde Ungleichheit, sie ist nicht durch das Bestehen einzelner Unmutsäußerungen begründet, nein, sie ist ein strukturelles Problem. Sie ist ein andauerndes sich durch jegliches Leben schlängelndes Bewusstsein, das ›die einen‹ einschränkt, beschreibt und abstempelt, und ›die anderen‹ als »default position« (Broeck 2002: 89, zit.n. Ismail 2015: 152) bestimmt; es ist die Tatsache, dass ich einfacher eine Arbeit, eine Wohnung, einen Kredit bekomme, es ist die Tatsache, dass ›meine‹ Schulen als Eliteschulen fungieren, während ›ihre‹ Schulen ›Brennpunkte‹ sind (vgl. DiAngelo 2011: 58). Es ist die Tatsache, dass ich in einen Raum ›unmarkiert‹ komme, während sich die Blicke alle auf ›ihn‹, und vor allem auch auf ›sie‹ richten. Es ist die Tatsache, dass ich immer jemanden finden werde, der oder die sich zu mir bekennt bzw. mich einfach als ›normal‹ versteht, während ›die Schwarzen‹ immer nach ihrer ›wahren‹ Heimat gefragt werden (vgl. Jha et al. 2016). Die Tatsache, dass uns dies alles unsichtbar ist – wir wissen es nicht, wir spüren es nicht, und wir dann noch sagen können, wir können nichts dafür, wir sind als Weiße bedroht, wenn wir von *white fragility* reden – dies grenzt schon stark an Barbarei (vgl. DiAngelo 2011: 61).

So, *what's othering got to do with me?* Weißheit ist die *default position* (vgl. Broeck 2002; Ismail 2015) und wir merken es nicht! Weißheit ist die ›Weisheit‹ und wir wissen es nicht. Auch die europäische Wissenschaft ist von ethnozentrischen und rassistischen Denkmustern durchwoben (vgl. Ismail 2015). Schwarzes Wissen bleibt oft verdeckt; *People of Color* finden kaum Eingang in unsere Kurse an der Schule und Universität; es scheint: Die Weißen sind das Menschenbild, die Weißen sind das ›wahre Wissen‹. Die Weißen bestimmen Geschichte; die Weißen bestimmen Geschichtsschreibung. ›Das Schwarze‹ bleibt hier oft vergessen; das schwarze Wissen, so zahlreich in Quellen und Literatur, bleibt oft unterdrückt durch die weiße Zensur. Nur langsam, schleppend, können sie sich befreien, und ihre Geschichte endlich teilen: »The black ethnographer eases into living memories of the witness and arranges them on the page. [...] The black ethnographer dives into the mouldy crevices of erasure and finds breath« (Isoke 2018: 150).

Literatur

- Arndt, Susan. 2004. Kolonialismus, Rassismus, Sprache. Kritische Betrachtungen der deutschen Afrikaterminologie. *Bundeszentrale für politische Bildung* (30. Juli) <https://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/postkolonialismus-und-globales-geschichte/228137/sprache?p=all> (Abruf 25. August 2020).
- Bunyi, Grace. 2008. Constructing elites in Kenya: Implications for classroom language practices in Africa. In Marilyn Martin-Jones, Anne-Marie de Mejía & Nancy Hornberger (eds.), *Encyclopedia of language and education*, Volume 3, 147–157. 2nd edn. Boston: Springer Science + Business.
- Broeck, Sabine. 2002. Wird der weiße Feminismus seine „Default“-Position aufgeben? Gender Studies und Weißheit. In Insa Härtei & Sigrid Schade (Hgg.), *Körper und Repräsentation* (Schriften der internationalen Frauenuniversität, Technik und Kultur 7), 89–99. Opladen: Leske und Budrich.
- DiAngelo, Robin. 2011. White Fragility. *International Journal of Critical Pedagogy* 3(3). 54–70.
- Dirim, Inci & Paul Mecheril. Warum nicht jede Sprache in aller Munde sein darf? Formelle und informelle Sprachregelungen als Bewahrung von Zugehörigkeitsordnungen. In Karim Fereidooni & Meral El (Hgg.), *Rassismuskritik und Widerstandsformen*, 447–462. Wiesbaden: Springer.
- Fanon, Frantz. 2008. *Black skin, white masks*. London: Pluto.
- Faßmann, Heinz, Gudrun Biffl, Eva Grabherr, Kenan Güngör, Ilan Knapp, Wolfgang Mazal, Arno Melitopoulos, Rainer Münz, Thomas Oliva, Rainer Rößlhuber, Christian Stadler & Hans Winkler. 2015. *50 Punkte-Plan zur Integration von Asylberechtigten und subsidiär Schutzberechtigten in Österreich*. Wien: BMEIA.
- Haviland, John B. 2003. Some Reflections on Language and U.S. Law. *American Anthropologist* 105(4), 764–774.
- Ismail, Nermin. 2015. *Ungehörte Stimmen: Repräsentation und Wissensproduktion aus postkolonial-feministischer Perspektive*. Wien: Löcker.
- Isoke, Zenzele. 2018. Black ethnography, black (female) aesthetics: thinking/writing/saying/sounding black political life. *Theory & Event* 21(1). 148–168.
- Jha, Rega, Tommy Wesely & Jessica Massa. 2016. Wie privilegiert bist du? Check(list) Deine Privilegien. *BuzzfeedNews* (20. September). <https://www.buzzfeed.com/de/regajha/wie-privilegiert-bist-du> (Abruf 24. Mai 2020).
- Kanobana, Sibö. 2020. The Genealogy of Racialization. Vortrag im Proseminar „Besondere Probleme der Sprachenpolitik: postkolonial“ am Institut für Sprachwissenschaft, Universität Wien, 27. April.

- Kienscherf, Sven. 2013. Rassismus? Ferrero überarbeitet Küsschen-Kampagne. *Neue Osnabrücker Zeitung Online* (28. August). <https://www.noz.de/deutschland-welt/vermishtes/artikel/12417/rassismus-ferrero-uberarbeitet-kusschen-kampagne> (Abruf 9. Mai 2020).
- Kramper, Gernot. 2013. Ferrero bekommt eins auf die Nuss. *Stern Online* (29. August). <https://www.stern.de/wirtschaft/news/rassismus-vorwurf-gegenwerbe-spot-ferrero-bekommt-eins-auf-die-nuss-3909666.html> (Abruf 9. Mai 2020).
- Ledegen, Gudrun. 2010. Réalités et paradoxes du contact créole-français à La Réunion: ›Tééé atta je te raconte un zaffaire‹. In Eliane Wolff & Michel Watin (Hgg.), *La Réunion: une société en mutation* (Univers Créoles 7), 101–121. Paris: Economica & Anthropos.
- Meeuwis, Michael. 2011. Bilingual inequality: linguistic rights and disenfranchisement in late belgian colonization. *Journal of Pragmatics* 43. 1279–1287.
- Mustafa, Nujeen & Christina Lamb. 2016. *Nujeen: One girl's incredible journey from war-torn syria in a wheelchair*. New York: Harper Collins.
- Opitz, May. 1992. Rassismus hier und heute. In Katharina Oguntoye, May Opitz & Dagmar Schultz (Hgg.), *Farbe bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, 127-144. Frankfurt am Main: Fischer.
- ORF. 2013. 159 Straßennamen historisch belastet. *ORF.at* (3. Juli). <https://wien.orf.at/v2/news/stories/2591266/> (Abruf 25. August 2020).
- Porstner, Ilse. 2020. ›Kolonialismus‹ im Geschichtsunterricht: Repräsentation und Rezeption historischen ›Wissens‹ als soziale Praxis. Berlin: De Gruyter.

Menschen, Tiere und ihr Platz im Diskurs

Wie die Debatte um einen Corona-Impfstoff kolonialistische Denkmuster offenbart

Katharina Dieck*

Wiener Linguistische Gazette (WLG)
Institut für Sprachwissenschaft
Universität Wien
Ausgabe 88 (2021): 31–39

Abstract

This essay deals with a scandal spread by the media at the beginning of the corona pandemic in Europe in April 2020. In a television interview, two French physicians had made the case for testing a potential vaccine in Africa. Via social media, under the hashtag *#AfricansAreNotLabRats*, the statements were soon interpreted as dehumanizing and colonialist ideas. By drawing a connection to the fields of animal ethics and moral psychology, I will discuss the media responses and the human-animal analogies that are present in them. Finally, I claim that the specific form of resistance in social media shows something more profound about the way we engage in colonialist power structures: We still define ourselves as human beings by distancing us from other beings along a social hierarchy whose roots go back to colonial history.

Schlagwörter: Diskursanalyse, Othering, Postkolonialismus, Corona, Mensch-Tier-Vergleiche

* Katharina Dieck, Abteilung Ethik der Mensch-Tier-Beziehung, Messerli Forschungsinstitut, Veterinärmedizinische Universität Wien, Universität Wien, Medizinische Universität Wien, Veterinärplatz 1, 1210 Wien, katharina.dieck@vetmeduni.ac.at

Impfstoff-Tests in Afrika – Ein Vorschlag trifft auf starke Widerstände

Es passiert nicht allzu häufig, dass Fernsehauftritte von Mediziner*innen eine Diskussion um kolonialistische Einstellungen auf den Plan rufen. Aber wenn es passiert, ist die Debatte groß. Am 24. April 2020, während der Hochphase des Corona-Lockdowns in europäischen Ländern, traten zwei Virologen im nationalen französischen Fernsehsender LCI auf, um sich zur Entwicklung eines Impfstoffes gegen Corona zu äußern. Im medialen Gedächtnis würde nur eine Aussage verankert bleiben, die in den darauffolgenden Tagen eine Welle der Empörung auslöste. Die französischen Mediziner Jean-Paul Mira und Camille Locht stellten während der besagten Talkshow in den Raum, dass ein neuer Impfstoff gegen Corona auf dem afrikanischen Kontinent getestet werden sollte. Dort gebe es wenig bis keine infrastrukturellen, medizinischen Voraussetzungen, um dem Virus zu begegnen: »Wenn ich provokativ sein würde – sollten wir diese Studie nicht auch in Afrika durchführen, wo es keine Masken, keine Behandlungen, keine Wiederbelebungsmethoden gibt?« (zit. n. Schindwein 2020)

Die Äußerungen der Virologen blieben nicht lange unbeantwortet. Wenige Stunden später brach auf Twitter ein Shitstorm unter dem Hashtag *#AfricansAreNotLabRats* aus (Schindwein 2020), der das Geschehen als offensichtlich rassistisch anprangerte. Die provokativen Überlegungen der Wissenschaftler schienen das traditionelle Selbstverständnis einer ehemaligen Kolonialmacht offen zu legen, die nicht davor scheute, unterdrückte Menschen für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Auf Widerstand traf die Aussage besonders deswegen, da Afrika im Vergleich zu europäischen Ländern weniger von Covid-19 betroffen sei und die weltweit niedrigsten Infiziertenzahlen aufwies (Schindwein 2020). Gemäß der Einschätzung von Pantel & Reuß (2020), gilt Corona in Afrika zudem als »Virus der Weißen«, da die meisten afrikanischen Infektionscluster auf einen europäischen Ursprung deuten. Dass nun trotz der niedrigen Infektionszahlen und der europäischen bzw. asiatischen Herkunft des Virus in Afrika ein Impfstoff getestet werden soll, trug zur Empörung bei.

In einer Vielzahl von Kommentaren werden die Aussagen von Locht und Mira als Indiz für koloniale Hierarchien, die im Denken der Menschen ehemaliger Kolonialmächte noch immer präsent seien. So verweist der Generaldirektor der Weltgesundheitsorganisation WHO, Dr. Tedros Adhanom Ghebreyesus, in seiner Reaktion auf die koloniale Vergangenheit. Er

verurteilt die Aussagen der französischen Mediziner als rassistisch und beteuert, dass es keine Tests in Afrika geben würde: »It was a disgrace, appalling, to hear during the 21st Century, to hear from scientists, that kind of remark. We condemn this in the strongest terms possible, and we assure you that this will not happen« (BBC News 2020).

Dass die Aussage im Kontext der Sendung bewusst provozierend gemeint war, beruhigte die hitzigen medialen Diskussionen nur wenig. Auch die rasch folgende Entschuldigung, in der Camille Loch festhielt, dass klinische Tests zu einer Impfung in Australien und Europa angesetzt seien und in Afrika höchstens parallel dazu verlaufen würden, hatte keinen nennenswerten Einfluss auf die Debatte (vgl. Schindwein 2020).

Was diese Diskussion in meinen Augen jedoch so interessant macht, sind nicht die als rassistisch verurteilten Aussagen der französischen Mediziner. Auch nicht die Interpretation, nach der diese Aussagen auf koloniale Machtstrukturen zurückzuführen sind. Besonders an der Debatte ist für mich die Art und Weise, wie dem Vorschlag von klinischen Studien in Afrika kritisch begegnet wurde. Ich bin der Meinung, dass die unmittelbaren Reaktionen auf die Aussagen offenlegen, wie tief Denkmuster aus der Kolonialzeit in unseren Diskursen verankert sind: Sie gehen weit über das Anprangern von Alltagsrassismus hinaus, sind häufig unbewusst und fördern gerade dadurch Strukturen der Exklusion.

Die diskursive Konstruktion des Mensch-Seins

Ein Blick in die Tierethik und die Moralpsychologie kann helfen, die Debatte in ein neues Licht zu rücken. Wenn wir in diesem Rahmen unsere Einstellungen zu Tieren erforschen, beantworten wir häufig eine ganz andere Frage: Was macht Menschen zu Menschen? Es ist genau diese Frage, deren Beantwortung für die Debatte um den Corona-Impfstoff und für den postkolonialen Kontext grundsätzlich relevant ist. Denn sobald wir uns mit Tieren beschäftigen, beschäftigen wir uns mit uns selbst als Menschen – unseren kulturellen und identitätsstiftenden Praktiken im Umgang mit Wesen, die *anders* sind.

In seinem Buch *Subhuman* zeigt Kasperbauer (2018), wie wir uns als Menschen definieren, indem wir uns von Tieren abgrenzen. Viele unserer Einstellungen zu Tieren seien darauf zurückzuführen, dass wir sie diskursiv als grundlegend entgegengesetzt zu Menschen kategorisieren (Kasperbauer

2018: 1). Bei der Kategorisierung von Tieren kommen diskursive Mechanismen zur Anwendung, die Parallelen zur Dehumanisierung (vgl. Kasperbauer 2018) aufweisen.

Der Fokus im Prozess der Dehumanisierung liegt auf der diskursiven Verhandlung von der Frage, wer zur *Ingroup* und wer zur *Outgroup* gehört. Personen und Personengruppen, die als Mitglieder einer Outgroup gesehen werden, werden häufig dehumanisiert. Gleichzeitig besteht der Akt der Dehumanisierung darin, bestimmten Personen und Personengruppen Outgroup-Charakteristika zuzuschreiben (Kasperbauer 2018: 3).

Somit lässt sich die Dehumanisierung unter den Begriff des *Otherings* fassen, der u.a. von Edward Said und Gayatri Spivak in der postkolonialen Theorie genutzt wurde (vgl. Said 2003 [1978], Spivak 1985). Othing beschreibt die diskursiven Prozesse, in denen Subjekte geformt werden und Machtstrukturen durch die Konstruktion eines »Wir und die Anderen« legitimiert werden (Thomas-Olalde & Velho 2011: 27). Kasperbauer (2018) zufolge findet Othing ebenfalls dann statt, wenn wir diskursiv festsetzen, wer zur Ingroup der Menschen und wer zur Outgroup der Tiere gehört. Diese Theorie mag auf den ersten Blick wenig einleuchtend erscheinen, da ein moralischer Status hier über Speziesgrenzen hinaus verhandelt wird und der Begriff der ›Spezies‹ häufig als selbstverständliche biologische Zuschreibung gilt.

In der traditionellen Tierethik hingegen wurde der Begriff der ›Spezies‹ auf eine Stufe mit dem der ›Rasse‹ gestellt. Ein Wesen moralisch nicht zu berücksichtigen, nur weil es nicht der biologischen Spezies Mensch angehört, wird mit der Diskriminierung aufgrund von Zugehörigkeit zu einem Geschlecht oder einer rassifizierten Gruppe gleichgesetzt und als ebenso falsch angesehen (vgl. Singer 2009).

Wen und was wir moralisch zu berücksichtigen haben, hänge somit nicht von der Spezieszugehörigkeit ab, sondern von einer bestimmten speziesübergreifenden Eigenschaft. Wenn ein Wesen über diese moralisch relevante Eigenschaft, wie zum Beispiel Leidensfähigkeit, verfügt, müssen wir dieses Wesen moralisch berücksichtigen. Wenn ein Tier die Eigenschaft der Leidensfähigkeit nicht besitzt, sind wir nicht moralisch verpflichtet, seine entsprechenden Bedürfnisse wie Freiheit von Leid zu berücksichtigen.

Seit Beginn der traditionellen Tierethik wird verhandelt, welche Eigenschaften als moralisch relevant gelten können (Grimm et al. 2018). Unter den viel verhandelten Vorschlägen sind Empfindungsfähigkeit, Selbstbewusstsein oder Sprache (vgl. Grimm & Wild 2016). Was die letzten

Jahrzehnte der Diskussion jedoch eindeutig gezeigt haben: Egal, welches Kriterium als moralisch relevant angesetzt wird, keines gilt sowohl für alle Menschen und schließt gleichzeitig alle Tiere aus. Es gibt immer Menschen, die von einer moralisch relevanten Zuschreibung nicht erfasst werden, wie z.B. Wachkomatöse oder Neugeborene, die wir jedoch als besonders schützenswert erachten. Eine Erklärung dafür, dass wir Tiere grundsätzlich anders als Mensch behandeln, lässt sich über relevante moralische Eigenschaften nicht finden.

Durch Ansätze wie in Kasperbauer (2018), welche Konzepte aus der Sozialpsychologie zur Analyse der Mensch-Tier-Beziehung nutzen, scheint unser Umgang mit Tieren besser erklärbar. Kasperbauer (2018) zufolge konstruieren wir das Tier als das grundsätzlich Andere und konstituieren somit unser Mensch-Sein. Unsere Konzepte von Tier und Mensch sind also abhängig von den diskursiven Abgrenzungen, die wir tagtäglich vornehmen.

Die Beiträge zu *#AfricansAreNotLabRats* lassen sich als Phänomen eben dieser diskursiven Abgrenzung begreifen. Diese veranschaulichen, wie ein kulturelles menschliches Selbstverständnis gegen die Zuschreibung von Outgroup-Charakteristika verteidigt wird. So twitterte der kenianische Blogger Bravin Yuri: »Afrika hat die geringsten Zahlen von Covid-19-Infektionen und Toten weltweit. Und dennoch wollt ihr Impftests in Afrika einführen, als wären wir Laborratten« (Yuri 2020).

Implizit wird davon ausgegangen, dass es durch die Aussagen der französischen Wissenschaftler Menschen mit afrikanischer Herkunft dehumanisiert würden. Relevante moralische Konzepte von Tieren würden auf die Bewohner*innen von Afrika projiziert werden. Es werden Zuschreibungen der Mensch-Tier-Beziehung angenommen: Tiere sind demnach u.a. dadurch charakterisiert, dass Menschen Versuche mit ihnen machen, um wissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen.

In der alltäglichen Praxis ist durch den konzeptuellen Rahmen des Tierversuchs klar bestimmt, wer zur Ingroup und wer zur Outgroup gehört – die einen machen Versuche mit den anderen. Gegen die Einordnung in diesen konzeptuellen Rahmen mit den entsprechenden Handlungsnormen wird hier Widerstand geleistet: »Afrika ist kein Testlabor«, twittert Didier Drogba von der Elfenbeinküste (Drogba 2020).

Dass die Aussagen von Locht und Mira als dehumanisierend interpretiert wurden, zeigen auch andere Reaktionen, die betonen, dass Afrikaner Menschen sind und Versuche an ihnen daher inhuman seien. Denn ein

Setting, in dem Menschen Versuche an Menschen machen, ist moralisch nicht zulässig.

Ein Twitter-Kommentar stellt heraus, dass sich die ehemaligen Kolonialmächte der afrikanischen Bevölkerung nicht mitmenschlich gegenüber verhielten: »Wenn Bomben gezündet werden in Paris, zeigen wir alle Solidarität, obwohl sie Afrikaner umgekehrt nicht als Menschen betrachten« (zit. nach Schlindwein 2020). Durch die vermeintliche Einordnung in den Kontext des Tierversuchs, wird den Menschen ihre Menschlichkeit abgesprochen. Menschen dürfen nicht Versuche mit Menschen machen – wenn jemand dies dennoch vorschlägt, sieht er*sie – so die Annahme – Menschen schlicht nicht als Menschen an.

Auch auf der Petitionsplattform *change.org* ruft gleichzeitig der Benutzer Nodin Njanji (2020) internationale NGOs dazu auf, sich gegen alle klinischen Tests zu Corona-Impfungen in Afrika zu stellen: »the shocking and inhuman conversation between two french [sic!] researchers« veranlasste den Verfasser der Petition, Unterschriften u.a. mit den Hashtags *#HumanIsMyName* und *#HumanityBackInHumans* zu sammeln. Für den Verfasser und die Unterzeichner*innen der Petition zumindest ist klar: Mit Menschen machen wir keine Versuche und wer Versuche mit Menschen durchführen will, verhält sich unmenschlich.

Unbeachtet bleibt hier allerdings die Tatsache, dass in fortgeschrittenen Phasen der Zulassung eines Impfstoffes Tests an Menschen durchaus üblich sind. Es handelt sich hier vermutlich nicht um eine grundsätzliche Ablehnung von klinischen Tests an Menschen, sondern um die Ablehnung des Vorschlags, eine rassifizierte und somit vulnerable Personengruppe dafür zu wählen. Statt Rücksichtnahme auf die Vulnerabilität dieser Personengruppe würde diese durch Impfstofftests weiter exponiert und ihre Stellung als Benachteiligte ehemaliger kolonialistischer Strukturen gefestigt – dieses Verhalten wird als unmenschlich angeprangert.

Die als dehumanisierend interpretierten Aussagen der französischen Forscher wirken in der Interpretation umso drastischer, da sie die lange Tradition der Mensch-Tier-Analogien auf den Plan rufen. Diese waren fest verankert als Teil einer Rechtfertigung zur Ungleichbehandlung von Menschen aus rassifizierten Personengruppen und sind damit fester Bestandteil kolonialistischen Gedankenguts. So war es beispielsweise Teil der nationalsozialistischen Propaganda, Juden und Jüdinnen als ›Schädlinge‹ darzustellen. Auch Sklav*innen in Nordamerika wurden dehumanisiert, indem man sie mit ›Affen‹ verglich.

Die Debatte um klinische Tests in Afrika für einen Corona-Impfstoff veranschaulicht, wie das Prädikat Mensch-Sein diskursiv in der Frage verhandelt wird, wer zur Ingroup und wer zur Outgroup gehört. Die Aussagen der Wissenschaftler werden als Dehumanisierung verstanden, als Zuschreibung von Charakteristika einer Outgroup durch Parallelen im konzeptuellen Rahmen des Tierversuchs. In dem Kontext der Corona-Pandemie scheinen die Aussagen der Wissenschaftler Loch und Mira Folgendes zu implizieren: Man dürfe Versuche mit Menschen in Afrika machen, auch wenn die Rate an Neuinfizierungen und der Ursprung des Virus nicht primär für Tests in Afrika sprechen – wenn der Erkenntnisgewinn von Tests in Afrika also nicht in erster Linie Afrika zukommt, sondern stärker betroffenen, westlichen Ländern. Der einzige Bereich, in dem Versuche an anderen Wesen durchgeführt werden, ohne dass diese selbst davon profitieren, ist der des Tierversuchs. Personen aus Afrika würden dadurch mit Versuchstieren gleichgesetzt und entmenschlicht. Die Reaktionen auf die Aussagen bestehen folglich aus der Abgrenzung der Gruppe der afrikanischen Bevölkerung von Versuchstieren. Sie zeigen Widerstand gegen die als solche verstandene Analogie und tun dies, indem sie sich wiederum den Diskursmechanismen des *Otherings* bedienen.

Die Abgrenzung nach Unten – Wie exkludierende Sprachmuster kolonialistische Machtstrukturen festigen

Das Fatale an dieser Art von Widerstand ist, dass sie aufgrund ihrer Form ihren eigentlichen Zweck sabotiert. Sie prangert auf der einen Seite eine Exklusion durch die Einordnung in das Konzept des Tierversuchs an und exkludiert auf der anderen Seite Tiere, indem sie implizit auf menschliche Praktiken referiert.

Auch wenn die Abgrenzung nicht mehr an der Grenze einer konstruierten ›Rasse‹, sondern einer *Speziesgrenze* verläuft, das Muster bleibt dasselbe: Abgrenzung nach unten anhand einer kolonialistischen Hierarchie, die traditionell einigen Wesen einen größeren moralischen Wert als anderen zuschreibt.

Durch die Beschäftigung mit unserer Beziehung zu Tieren, schafft es die Tierethik, unsere Begriffe und Praktiken in moralischer Identitäts- und Gruppenkonstruktion zu schärfen. Es zeigt sich schnell, dass viele Prozesse in unserem alltäglichen Leben auf exkludierenden Mustern aufbauen. Die

Tierethik hinterfragt unser Verhalten gegenüber einer anderen Gruppe über die Speziesgrenze hinaus und deckt dabei auf, dass die Muster in der Konstruktion eigener Gruppenidentitäten nicht bei der Abgrenzung zu rassifizierten Gruppen aufhören. Es scheint vielmehr so, als wenn wir bestimmte Denk- und Sprachmuster nutzen, die durch ihre Form darauf abzielen, eine Abgrenzung nach unten zu schaffen und dadurch eine traditionelle Machtstruktur begünstigen.

In Fällen wie dem Widerstand gegenüber Studien für einen Corona-Impfstoff in Afrika, in denen gerade kolonialistische Machtstrukturen und Selbstverständnisse kritisiert werden, ist diese Form des *Otherings* unbewusst und gerade deswegen so verheerend: Die Reaktionen in der Impfstoff-Debatte prangern an, dass die eigene Gruppe abgegrenzt wird und in einen konzeptuellen Rahmen der Tierversuche eingeordnet wird. Sie bedienen sich dabei jedoch genau desselben exkludierenden Musters, gegen das sie sich stellen.

Solange die moralische Idee von Gleichheit nur durch Abwertung anderer denkbar ist, sind wir weit davon entfernt, einen solchen Ansatz in Form von gleicher Berücksichtigung tatsächlich zu implementieren. Denn die diskursiven Sprechmuster, die wir tagtäglich verwenden, formen unsere moralischen Einstellungen. Langfristig kann es nicht wirkungsvoll sein, auf Konzepte von Gleichheit zu referieren und gleichzeitig dehumanisierende, abgrenzende Sprachstrukturen zu verwenden. Wenn wir inkludierende moralische Einstellungen wollen, dürfen wir uns nicht exkludierender Sprach- und Denkmuster bedienen. Denn diese stehen moralischen Überzeugungen von gleicher Berücksichtigung, unabhängig von Gruppenzugehörigkeiten, entgegen. Vielmehr sollten wir darüber nachdenken, wie wir eine Sprache der Inklusion schaffen – identitätsstiftend, ohne eine abwertende Abgrenzung nach außen vornehmen zu müssen. Eine Sprache, die über bestehende Muster der Exklusion hinausgeht, potentiell langfristig inkludierende Denkmuster schafft und damit unsere moralischen Diskurse zu wandeln vermag. Denn verändern wir unsere Sprachmuster, ändert sich der Diskurs mit.

Literatur

- BBC News. 2020. Coronavirus: Africa will not be testing ground for vaccine, says WHO. *Bbc.com* (06. April). <https://www.bbc.com/news/world-africa-52192184> (Abruf 15. Dezember 2020).
- Didier, Drogba. 2020. [Forumsposting auf: Twitter 2020]. *Twitter.com* (02. April). <https://twitter.com/didierdrogba/status/1245798251720314880?lang=de> (Abruf 15. Dezember 2020).
- Grimm, Herwig, Andreas Aigner & Peter Kaiser. 2018. Moralischer Status. In Johann Ach & Dagmar Borchers (Hgg.), *Handbuch Tierethik*, 185–192. Stuttgart: Metzler.
- Grimm, Herwig & Markus Wild. 2016. *Tierethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Kasperbauer, Tyler Joshua. 2018. *Subhuman*. Oxford University Press: New York.
- Nganji, Nodin. 2020. I stand against hate, racism, and colonialism #PleaseNotMyLife. *Change.org*. <https://www.change.org/p/i-stand-against-hate-racism-and-colonialism-pleasenotmylife-africansarenotlabrats> (Abruf 21. Juli 2020).
- Sch lindwein, Simone. 2020. Afrika ist kein Testlabor. *taz.de* (07. April). <https://taz.de/Shitstorm-nach-Corona-Vorschlag/!5677455/> (Abruf 21. Juli 2020).
- Singer, Peter. 2009[1975]. *Animal liberation: The definitive classics of the animal movement*. New York: Harper Perennial.
- Spivak, Gayatri C. 1984. The Rani of Sirmur. In Francis Barker (Hg.), *Europe and its others. Vol. 1: Proceedings of the Essex conference on the sociology of literature July 1984*. Essex: University of Essex Press.
- Thomas-Olalde, Oscar & Astrid Velho. 2011. Othering and its effects: Exploring the concept. In Heike Niedrig & Christian Ydesen (Hgg.), *Writing postcolonial histories of intercultural education*, 27–51. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Pantel, Nadja & Anna Reuß. 2020. »Wir sind keine Versuchskaninchen«. *Sueddeutsche.de* (03. April). <https://www.sueddeutsche.de/politik/rassismus-wir-sind-keine-versuchskaninchen-1.4867427> (Abruf 15. Dezember 2020).
- Said, Edward. 2003. *Orientalism*. London: Penguin.
- Yuri, Bravin. 2020. [Forumsposting auf Twitter 2020]. *Twitter.com* (04. April). <https://twitter.com/bravinyuri/status/1246337039588626432> (Abruf 15. Dezember 2020).

Alte Strukturen – Neue Probleme: Die Verwendung alter rassistischer Feindbilder im Corona-Virus-Diskurs

Lena Kovacic*

Wiener Linguistische Gazette (WLG)
Institut für Sprachwissenschaft
Universität Wien
Ausgabe 88 (2021): 41–51

Abstract

The coronavirus first appeared prominently in political discourse in the USA and Europe at the beginning of 2020. Focusing on Austria and the US, I discuss differences and similarities between the rhetoric used by prominent politicians and the way their discourse strategies connect to racialized perceived enemies, previously established in public discourse. Some clear continuities can be identified here with discursive actors in both countries using remarkably similar strategies to convey these connections. These strategies are discussed also within the given context of the US presidential election 2020 and the Viennese election 2020.

Schlagwörter: Sprachwissenschaft, Diskursanalyse, Corona-Virus, Rassismus

* Lena Kovacic, lena.b.kovacic@gmail.com.

Alte Strukturen – Neue Probleme

Das erste Mal, dass ich jemals von dem Corona-Virus gehört habe, war wohl im Jänner oder Februar, am Anfang des Jahres 2020. Den genaueren Kontext habe ich dazu nicht mehr im Kopf, aber es kann wohl angenommen werden, dass es sich zuerst nicht um etwas gehandelt hat, das besonders viel Platz in meiner Realität eingenommen hätte – natürlich nur, bis es sie dann mehr oder weniger komplett übernommen hat. Dieser Prozess hat für mich unter anderem damit angefangen, dass Politiker*innen in Österreich begonnen haben, zuerst über das Virus zu sprechen und bald auch damit zusammenhängende Maßnahmen zu verkünden. Die rhetorische Auseinandersetzung in der Politik mit dem Virus – hierzulande und anderswo – hatte einen großen Einfluss darauf, wie natürlich auf gesetzlicher, aber auch auf individueller Ebene mit dessen Folgen umgegangen wurde. Diese Rhetorik entstand selbstverständlich in keinem Vakuum, sondern hing immer auch stark mit den jeweiligen politischen Rahmenbedingungen und Strukturen zusammen, an die angeknüpft oder von denen abgelenkt werden sollte. Oft, und vor allem auch hierzulande und in den USA, geschah dieses Anknüpfen an beispielsweise anti-muslimische bzw. anti-chinesische Ressentiments mithilfe rassistischer Diskursstrategien.

Bevor ich näher auf die diversen Benennungsstrategien und -varianten der verschiedenen politischen Akteur*innen in den USA und in Österreich eingehe, sollte hier erst einmal in Erinnerung gerufen werden, was von der WHO (der Weltgesundheitsorganisation der Vereinten Nationen) im Zusammenhang mit dem Virus und vor allem dessen Benennung gesagt wurde. Die WHO selbst spricht beispielsweise von »the virus responsible for Covid-19« (vgl. WHO o. D.), also von dem Virus, das für Covid-19 verantwortlich ist. Die Organisation geht sehr sorgsam mit der Benennung von Krankheiten um, da intern ein Bewusstsein darüber existiert, welche Konsequenzen der unbedachte Umgang mit Sprache in Situationen wie dieser haben kann. Zu diesem Zweck und um diese vor allem negativen Konsequenzen so gut wie möglich vorzubeugen, bietet die WHO ein »Best Practices«-Dokument (WHO 2015) für die Benennung von Viren an. Darin wird explizit erklärt, dass man vermeiden sollte, Krankheiten nach Orten oder Personengruppen zu benennen.

Während in den USA die Zahlen Corona-Infizierter massiv anstiegen, kämpfte der damalige Präsident Donald Trump gegen sinkende Beliebtheitswerte und die Folgen jahrzehntelanger Diskriminierung von *People of*

Color durch die Polizei und andere Institutionen, welche sich 2020 in massiven Demonstrationenbewegungen äußerten (Buchanan et al. 2020). Seitdem die Pandemie die USA erreicht hatte, verwendete der Präsident rassistische Umschreibungen, wenn er in der Öffentlichkeit von der Krankheit sprach. Mit Benennungen wie »[the] Chinese virus« (The Guardian 2020a), also dem ›chinesischen Virus‹, oder, etwas neuer, auch »kung flu« (The Guardian 2020b), wird eine klare Nachricht an die Zuhörer*innen entsandt. Wenn das noch zu subtil erscheint, erklärte der US-amerikanische Präsident auch ausdrücklich, dass China »die Pest« in die USA geschickt habe (Beech & Lawder 2020). Das Virus kommt also aus China und China trägt somit die Verantwortung für dessen Folgen, auch in den USA. Diese Strategie funktioniert gleich auf zwei Arten: Erstens ist es ein gutes Ablenkungsmanöver von dem desaströsen Umgang der US-Regierung mit dem Virus und zweitens ist ein klares Feindbild zu erkennen – und die steigende Anzahl von rassistischen Übergriffen gegenüber Personen, die als ›asiatisch‹ eingestuft werden, spricht für sich selbst (vgl. Tavernise & Oppel 2020). Wenn Präsident Trump auf diese Thematik angesprochen wird, beruft er sich darauf, bei der Benennung des Virus genau sein zu wollen, denn das Virus hätte ja seinen Ursprung in China gehabt (vgl. The Guardian 2020a). Rassistische Hintergründe werden aufs Strengste abgewiesen. Einige Zeit berief sich der US-amerikanische Präsident auch immer wieder auf den Verschwörungsmythos, wonach es sich bei dem Virus eigentlich um eine Krankheit handeln sollte, die sich nach einem Unfall in einem geheimen Labor in Wuhan ausbreitete (vgl. BBC 2020). Für diese Vorwürfe gibt es keinerlei Beweise, sie spielen aber reibungslos in das lang etablierte Narrativ des Feindbilds China, das jetzt die unschuldigen USA mit diesem tödlichen Virus infiziert haben soll. Diese negative Repräsentation Chinas wird in den USA seit langer Zeit immer wieder deutlich gemacht und ist dadurch tief verankert, sodass schon eine einfache Anspielung darauf reicht, um es den Leuten sofort wieder ins Bewusstsein zu rufen.

Als die Pandemie erstmals in Österreich ein großes Thema wurde, wurde von lokalen Medien ebenfalls die Herkunft des Virus aus Wuhan thematisiert. Während dieser Zeit, noch bevor die ersten Ausgangsbeschränkungen in Kraft traten, wurden ZARA (Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit) vermehrt rassistische Übergriffe gemeldet, die sich, wie in den USA, gegen Personen richteten, die als ›asiatisch‹ wahrgenommen wurden (siehe ZARA 2020). Doch anders als in den USA knüpften unsere Politiker*innen diskurstechnisch nicht an diesen medial aufbereiteten

Strang an. Die mediale Berichterstattung in Österreich verlor mit der Zeit ebenfalls das Interesse an China als Herkunftsland des Virus. Das fehlende, etablierte Feindbild China wurde in Österreich durch ein anderes ersetzt. Die Zahl jener rassistischen Vorfälle, die mit dem Corona-Virus zusammenhängen, begann gegenüber geflüchteten Personen und Muslim*innen zu steigen.

Die Rhetorik, welcher sich Politiker*innen in Österreich anfangen zu bedienen, nachdem der erste Schock des Virus erstmal überstanden war, wich von der ab, die in den USA von dem Präsidenten verwendet wurde. Statt sich bei der Suche nach den Verantwortlichen auf China oder den asiatischen Raum zu beziehen, beschäftigte man sich in Österreich diskurstechnisch mit jenen Personengruppen, welche bereits seit Jahren ein aktives Feindbild für Politik sowie für Individuen boten. Was in den USA »the Chinese virus« (The Guardian 2020a) ist, kann bei uns mit dem Ausdruck »das Asylantenvirus« (Der Standard 2020a) verglichen werden. Ähnlichkeiten in der Richtung der benutzten Rhetorik zeigen sich auch bei der Verteidigung der Verwendung dieser Ausdrücke gegen Kritik von außen. Als er auf die Verwendung der Bezeichnung »Asylantenvirus« durch seinen Parteikollegen, den geschäftsführenden Landesparteiobmann Dominik Nepp, angesprochen wurde, erklärte FPÖ-Generalsekretär Michael Schnedlitz: »Wenn er wahrscheinlich einen Grund dafür gehabt hat, bin ich auch ein Freund davon, dass man die Dinge beim Namen nennt« (Der Standard 2020a). Hier zeigen sich die Parallelen sehr deutlich: Genauso wie Präsident Trump behauptet, in seinen Aussagen nur genau sein zu wollen, so möchte Dominik Nepp die Dinge nur beim Namen nennen.

Die FPÖ macht auf diese Weise schnell explizit, was sie mit »Asylantenvirus« meint. Ein Cluster des Virus tritt im Mai im »Haus Erdberg« auf, einem Quartier für Asylwerber*innen. Die dort lebenden Personen werden evakuiert und Großteils in der Messe Wien unter Quarantäne gestellt. Nachdem die vom Ausbruch betroffenen Personen in Erdberg auf das Virus getestet wurden, will die FPÖ hier eine Bevorzugung der Asylwerber*innen sehen (vgl. FPÖ 2020). Dies stellen sie als »bezeichnend« für die »rot-grüne Willkommenskultur« (FPÖ 2020) dar. Es wird hier klar auf die »Flüchtlingskrise« von 2015 Bezug genommen. Damit knüpft die FPÖ an Diskursstränge an, die sie selbst damals maßgeblich mitgeschaffen hatte. Von der grundlegenden Unterstellung des »Asylmissbrauchs« bis zur vermeintlichen Kriminalität von Asylwerber*innen ließ die FPÖ im Jahr 2015 keine Chance aus, geflüchtete Personen als Bedrohung

darzustellen – auch, unter anderem, mithilfe einiger erfundenen Vorwürfe und Artikel, wie es dem jährlichen ZARA Rassismus-Report aus dem Jahre 2015 zu entnehmen ist (vgl. Gießelmann & Frankenberg 2015). Schon 2010 schrieben Ruth Wodak und Katharina Köhler über diesen »Missbrauchs-Topos« (Wodak & Köhler 2010: 45). Mit dieser diskurstechischen Strategie im Asyldiskurs wird darauf angespielt, dass Personen, die in Österreich Asyl beantragen, dies unter vorgetäuschten Tatsachen tun würden. Sie schrieben damals: »Derartige Annahmen müssen nicht (mehr) ausgesprochen werden, sie werden mit verstanden und fungieren somit als Stütze für den explizit vorgebrachten Teil von Argumentationen (Präsuppositionen)« (Wodak & Köhler 2010: 46). Eine frühere Folge dieser Rhetorik war wohl auch, dass laut Integrationsbarometer 2017 (Hajek & Siegl 2017) 53% der befragten Personen angaben, dass sich ihr persönliches Sicherheitsgefühl aufgrund der angekommenen geflüchteten Personen verschlechtert hat. Mithilfe dieser diskursiven Mittel wurde auch immer wieder auf eine Verschärfung des Asylrechts hingearbeitet.

Der Rassismus-Report 2015 beschreibt zusammenfassend, dass im Jahr seiner Veröffentlichung, »aus dem vereinzelt Zündeln mittels falscher Anschuldigungen [...] in der Zwischenzeit ein dominantes und komplex konstruiertes Feindbild von Flüchtlingen geworden« (Gießelmann & Frankenberg 2015: 69) sei. Weder dieses Feindbild noch die damals verwendeten Diskursstrategien sind verschwunden. All dies kann auch im Jahr 2020 noch vorgefunden werden – sei es explizit oder implizit. Diese rhetorische Vorarbeit hat es umso leichter gemacht, diese Feindbilder in der Gegenwart mit wenigen Worten zu reaktivieren.

Edma Ajanović und Stefanie Mayer, zwei Politikwissenschaftlerinnen, beschreiben im selben Report (Ajanović & Mayer 2015) verschiedene Strategien, die von der Politik in Österreich – insbesondere von der FPÖ, aber auch von anderen Parteien – artikuliert und instrumentalisiert werden. Eine der präsentesten Formen – im Jahr 2015, aber klar ersichtlich auch noch 2020 – findet sich im »antimuslimischen Rassismus« (Ajanović & Mayer 2015: 76). Dieser wiederum verwendet Strategien der »Rassialisierung« (Ajanović & Mayer 2015: 76) um *Othering* zu betreiben. Spezifisch auf den antimuslimischen Rassismus bezogen bedeutet das, dass Personen aufgrund bestimmter äußerlicher Merkmale der muslimischen Religion zugeordnet werden (vgl. Ajanović & Mayer 2015: 77). Es werden also auf diese Art ›Andere‹ konstruiert, während die Gruppe des ›Wir‹ als Gegensatz dazu in ein positives Licht gestellt wird, als »demokratisch, modern und

emanzipiert« (Ajanović & Mayer 2015: 76) gegenüber einer konstruierten, homogenen Gruppe mit negativen Eigenschaften.

Eine weitere hier relevante Artikulationsform wird von den Autorinnen »Xeno-Rassismus« (Ajanović & Mayer 2015: 76) genannt. Diese Art von Rassismus beruht auf der Vorstellung, dass, um den ›Anderen‹, den Asylwerber*innen, etwas zu geben, der ›Wir‹-Gruppe, den ›Österreicher*innen‹, etwas genommen werden muss. Diese Logik ist in den Beschwerden der FPÖ über das Testen der Asylwerber*innen aus Erdberg klar wiederzuerkennen. Es wird hier ein Konkurrenzkampf zwischen den beiden Gruppen konstruiert. Diesen Gedanken zu seinem logischen Ende verfolgend schreiben die Verfasserinnen, dass so »schon die Idee einer Forderung nach einem besseren Leben für *alle* in den Bereich des Undenkbaren« (Ajanović & Mayer 2015: 76; Hervorh. im Original) fallen würde.

Kurz nach dem Vorfall in Erdberg gingen Gerüchte um, dass die evakuierten Asylwerber*innen teilweise verschwunden seien (vgl. ORF 2020a). Dabei handelt es sich um einen Verschwörungsmythos, den Nepp bekräftigend wiederholte. Er nannte die vermeintlich verschwundenen Personen dabei unter anderem »Virenschleudern« (ORF 2020a). Neben der offensichtlichen Entmenschlichung durch solche Aussagen, schadet solch eine Benennung dem allgemeinen Verständnis der Ausbreitung des Virus. Es wird dadurch unterbewusst ein Bild skizziert, laut dem es allein die Schuld einer bestimmten Menschengruppe sei, dass das Virus sich verbreitet, anstatt anzuerkennen, dass jede einzelne Person, unabhängig von ihrer Herkunft oder Religion, ein potenzielles Ansteckungsrisiko bieten kann (vgl. The Guardian 2020b).

Für weite Teile dieser Rhetoriken um das Virus und etablierte Feindbilder – und die Nachdrücklichkeit dieser Rhetoriken – sind sicher auch die zeitgleichen Wahlkämpfe in den USA und Österreich verantwortlich. Für Trump stand im November 2020 die Präsidentschaftswahl an. In Österreich stand im Oktober die Wien-Wahl an, bei der es für die FPÖ, die von der *Ibiza-Affäre* (ORF 2020b), die zur Auflösung der von ihr mitgetragenen Regierungskoalition im Vorjahr und schließlich zu Neuwahlen geführt hatte, stark angeschlagen war, auch um Einiges ging. Dass Bundesparteiobmann Norbert Hofer und Kolleg*innen also auf vertraute Themen zurückgreifen, die in der Vergangenheit ja durchaus für Wahlerfolge gesorgt hatten – Stichwort ›Flüchtlingskrise‹ und Migration – ist daher nur wenig überraschend. Die FPÖ und der ehemalige US-

amerikanische Präsident Trump ähneln sich auch in so mancher anderen Wahlkampfretorik. Was für Trump »America First« ist, so beschreibt sich die FPÖ in einer Aussendung als einzige Partei, die für eine »Österreicher zuerst«-Politik stehen würde (vgl. APA 2020).

Es wird oft die Ansicht vertreten, dass in Österreich und in Deutschland so etwas wie (struktureller) tiefsitzender Rassismus nicht existiere. Diese Ansicht ist natürlich auf vielen Ebenen nicht haltbar, da ihre Vertreter*innen die realen Erfahrungen von von Rassismus betroffenen Personen und Personengruppen komplett ausblenden oder als Einzelfälle abtun, anstatt sie in dem Kontext eines politischen und gesellschaftlichen Rahmens zu sehen. Auch mit Blick auf die hier besprochene Rhetorik finde ich diese Behauptung unschlüssig. Wie könnte ein*e Politiker*in in einem Land ohne tief strukturell eingebetteten Rassismus eine Wahlkampfstrategie verfolgen, im Zuge welcher er*sie davon ausgehen kann, dass ihm*ihr Aussagen wie die oben genannte einen Vorteil verschaffen würden, und damit vermutlich auch Recht behalten? Rassismus als wirksame Wahlkampfstrategie wäre unmöglich. In einem Land ohne tief liegenden Rassismus würden Worte wie »Asylantenvirus« reale Konsequenzen für den/die Sprecher*in haben und nicht eine Erhöhung der Zahl der rassistischen Vorfälle gegen geflüchtete Personen und Muslim*innen mit sich bringen.

Was mich vielleicht nicht überrascht, aber für mich überraschend klar ersichtlich ist, ist wie schnell und direkt sich diese Rhetorik anscheinend auf das reale Leben auswirkt. Was mit den Wahlen im Herbst passierte, ist die eine Sache. Was man aber den bereits genannten Statistiken von ZARA entnehmen kann, ist, dass man nicht lange warten musste, um die Auswirkungen menschenverachtender Rhetorik zu sehen. Die unsichere Zeit und die Pandemie, in der wir leben, haben vermutlich auch einen verstärkenden Effekt auf all diese Problematiken. Wir alle sind darauf angewiesen, so viel wie möglich über dieses Virus zu erfahren und auch die rasanten Veränderungen in der Politik aufmerksam mit zu verfolgen, was heißt, dass wir alle häufiger Nachrichten hören, sehen oder lesen, in welchen auch diese Kommentare der Politiker*innen wiedergegeben wurden. Eine globale Pandemie sorgt in jedem*jeder von uns für viel Unsicherheit und Sorge und macht uns dadurch wohl alle anfälliger für diese Art von Rhetorik. Dazu kommt, dass es eigentlich keine*n Feind*in gibt, gegen den*die man seine Frustration richten könnte. Alles, was es gibt, sind mikroskopisch kleine Tröpfchen in der Luft. Gekoppelt mit Politiker*innen, die nicht davor

zurückscheuen, diese Situation zu ihrem Vorteil zu nutzen, bietet das alles eine gute Basis für diese Art von Reaktionen.

Das soll natürlich nicht heißen, dass sich die Behandlung von Muslim*innen und Asylwerber*innen in Österreich als ›Andere‹ nur auf die Wahlkampfmonate beschränkt. Das kann man beispielsweise an dem »Kopftuchverbot« (BGBl I Nr. 54/2019) der ÖVP-FPÖ-Regierung (siehe auch Antrag von Rosenkranz et al. 2018) erkennen, welches das Tragen eines Kopftuches in Volksschulen verbieten und dadurch angeblich die Integration fördern soll. Hieran kann man auch sehen, dass diese Muster nicht einzig der FPÖ überlassen werden.

Veröffentlicht im Rassismus-Report 2016 halten Theresa Gottschlich, Katharina Hochfellner und Phillippe Schennach klar fest: »Verbale Gewalt kann den Weg für physische Gewalt ebnen.« (Gottschlich et al. 2016: 72) Verbale Gewalt als Wahlkampfstrategie zu verwenden bedeutet in meinen Augen dann, dass man sich der realen Folgen für die betroffenen Personengruppen entweder bewusst ist und bereit ist, diese im Gegenzug für Macht in Kauf zu nehmen, oder dass man diese Folgen absichtlich ignoriert.

Diese Narrative der Angst vor und Misstrauen gegenüber geflüchteten und muslimischen Personen wurde also bereits vor Jahren im Diskurs der österreichischen Politik entwickelt. Sie haben sich tief in unserer Gesellschaft verankert, so tief, dass sie für jeden Zweck ins Bewusstsein gerufen werden können. Ein tödliches Virus, für das kein Mensch verantwortlich ist, kann mit wenigen Worten so eng mit diesen Narrativen verbunden werden, dass die realen Folgen für die betroffenen Personengruppen fast sofort spürbar werden. Norbert Hofer sagt auf einer Kundgebung, dass der Koran gefährlicher sei als Corona (Der Standard 2020b) und es wird natürlich sofort geklagt und dagegeengehalten, aber der Schaden ist bereits angerichtet, die Assoziation bereits hergestellt und selbst eine Verurteilung kann das nicht wieder gut machen. Es ist schwer, sich eine Zukunft vorzustellen, in der diese Strukturen ausgegraben und komplett widerlegt werden können. Und wenn es für mich, als nicht von Rassismus betroffene Person, manchmal so hoffnungslos wirkt, kann ich mir nicht vorstellen, wie es für Betroffene ist. Deswegen ist es auch nicht in Ordnung, sich diesem Pessimismus hinzugeben. Auf einen Schritt in die richtige Richtung mögen als Gegenreaktion oft drei Schritte in die andere Richtung folgen, aber Aufgeben ist keine Option. Diese Narrative müssen immer und immer wieder offengelegt und besprochen werden. Sie müssen so lange

bearbeitet werden, bis sie keine Rolle mehr spielen. Das ist die Aufgabe von uns allen, aber vor allem von denen von uns, die nicht direkt betroffen sind.

Literatur

- Ajanović, Edma & Stefanie Mayer. 2015. *Rassismus in politischen Diskursen - Sonderfall Österreich*. Rassismus Report. ZARA – Verein für Zivilcourage und Anti-Rassismus Arbeit. <https://assets.zara.or.at/download/pdf/rassismus-report-2015.pdf> (Abruf 10. Februar 2021).
- APA. 2020. Nepp: Wien braucht starke Allianz gegen den Corona-Wahnsinn. *APA* (6. Mai). https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20200506_OTS0143/nepp-wien-braucht-starke-allianz-gegen-den-corona-wahnsinn (Abruf 30. Juli 2020).
- BBC. 2020. Coronavirus: Trump stands by China lab origin theory for virus. *BBC.com* (1. März). <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-52496098> (Abruf 30. Juli 2020).
- Beech, Eric & David Lawder. 2020. Trump says he is “not interested” in trade talks with China. *Reuters.com* (14. Juli). <https://www.reuters.com/article/us-usa-trade-china-trump/trump-says-he-is-not-interested-in-trade-talks-with-china-idUSKCN24F2Q4> (Abruf 30. Juli 2020).
- Buchanan, Larry, Quoc Trung Bui & Jugal K. Patel. 2020. Black Lives Matter May Be the Largest Movement in U.S. History. *TheNewYorkTimes.com* (6. Juli 2020). <https://www.nytimes.com/interactive/2020/07/03/us/george-floyd-protests-crowd-size.html> (Abruf 13. Dezember 2020).
- Der Standard. 2020a. FPÖ gegen “Knechtschaft” der Bürger, Schnedlitz verteidigt Nepp. *Der Standard* (5. Mai). <https://www.derstandard.at/story/2000117287433/fpoe-gegen-knechtschaft-der-buerger-schnedlitz-verteidigt-nepp> (Abruf 30. Juli 2020).
- Der Standard. 2020b. Anzeige gegen Norbert Hofer nach Koran-Sager. *Der Standard* (17. Juni). <https://www.derstandard.at/story/2000118131368/anzeige-gegen-norbert-hofer-nach-koran-sager> (Abruf 30. Juli 2020).
- FPÖ. 2020. Nepp: Skandalöse Bevorzugung von Asylanten bei Coronavirus-Tests in Wien. *FPÖ* (4. Mai). <https://www.fpoe-wien.at/news-detail/artikel/nepp-skandaloese-bevorzugung-von-asylanten-bei-coronavirus-tests-in-wien-1/> (Abruf 30. Juli 2020).
- Gießelmann, Bente & Teresa Frankenberg. 2015. *Rassismus Reloaded: Hetze gegen Geflüchtete – Eine Topografie der Zuspitzung von Rassismus*. Rassismus Report.

- ZARA – Verein für Zivilcourage und Anti-Rassismus Arbeit. <https://assets.zara.or.at/download/pdf/rassismus-report-2015.pdf> (Abruf 10. Februar 2021).
- Gottschlich, Theresa, Katharina Hochfellner & Philippe Schennach. 2016. *Die Sprache kommt vor der Tat*. Rassismus Report. ZARA – Verein für Zivilcourage und Anti-Rassismus Arbeit. <https://assets.zara.or.at/download/pdf/rassismus-report-2016.pdf> (Abruf 10. Februar 2021).
- Hajek, Peter & Alexandra Siegl. 2017. *Integrationsbarometer - Integrationsbefragung*. Wien: Österreichischer Integrationsfonds. https://www.integrationsfonds.at/fileadmin/user_upload/OEIF_Integrationsbarometer_2017.pdf (Abruf 10. Februar 2021).
- Nehammer, Karl, Walter Rosenkranz, Rudolf Taschner & Wendelin Mölzer. 2018. Antrag 495/A vom 22.11.2018 (*XXVI.GP*). https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXVI/A/A_00495/imfname_722814.pdf (Abruf 12. Oktober 2020).
- ORF. 2020a. Rassistischer Sager: Nepp nimmt Anzeige gelassen. *ORF* (6. Mai 2020). <https://wien.orf.at/stories/3047399/> (Abruf 30. Juli 2020).
- ORF. 2020b. Die Konsequenzen eines Videos. *ORF* (17. Mai 2020). <https://orf.at/stories/3165393/> (Abruf 13. Dezember 2020).
- Tavernise, Sabrina & Richard A. Oppel Jr. 2020. Spit On, Yelled At, Attacked: Chinese-Americans Fear for Their Safety. *NewYorkTimes.com*. <https://www.nytimes.com/2020/03/23/us/chinese-coronavirus-racist-attacks.html> (Abruf 30. Juli 2020).
- The Guardian. 2020a. “Not racist at all”: Donald Trump defends calling coronavirus the “Chinese virus” – video. *TheGuardian.com* (14. März 2020). <https://www.theguardian.com/world/video/2020/mar/18/not-racist-at-all-donald-trump-defends-calling-coronavirus-the-chinese-virus-video> (Abruf 30. Juli 2020).
- The Guardian. 2020b. Donald Trump calls Covid-19 “kung flu” at Tulsa rally. *TheGuardian.com* (21. Juni 2020). <https://www.theguardian.com/us-news/2020/jun/20/trump-covid-19-kung-flu-racist-language> (Abruf 30. Juli 2020).
- WHO. 2015. World Health Organization Best Practices for the Naming of New Human Infectious Diseases. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/163636/WHO_HSE_FOS_15.1_eng.pdf (Abruf 10. Februar 2021).
- WHO. O. D. Naming the coronavirus disease (COVID-19) and the virus that causes it. *Who.com*. [https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/technical-guidance/naming-the-coronavirus-disease-\(covid-2019\)-and-the-virus-that-causes-it](https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/technical-guidance/naming-the-coronavirus-disease-(covid-2019)-and-the-virus-that-causes-it) (Abruf 12. Februar 2021).

Wodak, Ruth, & Köhler, Katharina (2010). Wer oder was ist "fremd"? Diskurshistorische Analyse fremdenfeindlicher Rhetorik in Österreich. *SWS-Rundschau*, 50(1), 33-55. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-321150>.

ZARA - Verein für Zivilcourage und Anti-Rassismus Arbeit. 2020. Pressestatement: Rassismus Report 2019. *ZARA - Verein für Zivilcourage und Anti-Rassismus Arbeit*. https://www.zara.or.at/de/wissen/aktuelles/n/pressemeldungen/kPbdjXoUO/Pressestatement:_Rassismus_Report_2019 (10. Februar 2021).

Rassismus in aller Munde

Über die Rolle der Sprache im Ent- und Bestehen rassistischer Praktiken

Sonja Kunz*

Wiener Linguistische Gazette (WLG)
Institut für Sprachwissenschaft
Universität Wien
Ausgabe 88 (2021): 53–60

Abstract

This essay aims to offer an argumentation basis to encourage sensitive language use in our fellow humans. I argue that racism and language are inseparably connected for two reasons: First, racist thoughts and attitudes are not only expressed through but also shaped by language practices. Second, the idea of race itself is a discursive construct. Therefore, in order to combat systematic racism, it is essential to use language in a sensitive way and especially avoid expressions with racist connotations. Still, many people continue to use these expressions, claiming that they mean no harm. In this essay, I explain some people's persistent use of racist vocabularies with two psychological theories: the *theory of cognitive dissonance* and *theory of reactance*. Eventually, I discuss possible strategies how to approach people who use racist vocabulary.

Schlagwörter: Angewandte Sprachwissenschaft, Sprachenpolitik, Rassismus, kognitive Dissonanz, Reaktanz

* Sonja Kunz, sonja@kunz.co.at.

Rassismus ist untrennbar mit Sprache verbunden. Nicht nur äußern sich rassistische Gedanken und Ideologien in Sprache, sondern Sprache ist maßgeblich am Entstehen und Bestehen rassistischer Gedanken beteiligt. Erstens bestimmt die Art, wie über Menschen gesprochen wird, mit, wie wir über sie denken und sie behandeln. Zweitens ist die ganze Idee von menschlichen *races* als solche diskursiv, also auch durch Sprache hervorgebracht worden. Dieses Essay ist ein Versuch, eine Argumentationsbasis für all jene zu liefern, die angemessen auf Stammtisch-Aussagen wie die folgenden reagieren wollen:

»Das wird man doch wohl noch sagen dürfen.«

»Das hab ich immer schon so gesagt.«

»Ich meins ja nicht bös, wenn ich [beliebige rassistische Beleidigung hier einfügen] sage.«

Rassismus in aller Munde! Im Jahre 2020 ist er das nicht nur in Form (subtiler) rassistischer Äußerungen, sondern auch in Form von heftigen Diskussionen *über* Rassismus. Am 4. Juni 2020 gingen in Wien 50.000 Menschen auf die Straße, um gegen Rassismus und Polizeigewalt zu demonstrieren und in vielen anderen Ländern überall auf der Welt war es ähnlich. Auslöser war das Video eines 17-jährigen Mädchens, das zeigt, wie der Afroamerikaner George Floyd bei einem Polizeieinsatz Ende Mai 2020 in Minneapolis (USA) von einem weißen Polizisten getötet wird. Dieser Vorfall war der Auslöser, aber Gründe zu protestieren gab und gibt es viele. Polizeigewalt gegen Schwarze in den USA ist leider keine Ausnahme. Aber den Menschen, die demonstrieren gegangen sind, ging es längst nicht mehr ›nur‹ um diesen letzten grausamen Vorfall, noch ging es ihnen ›nur‹ um die Polizeigewalt gegen Schwarze in den USA. Vielmehr ging es ihnen darum, uns daran zu erinnern, dass Rassismus und Diskriminierung als soziale und institutionelle Probleme Menschen überall auf der Welt betreffen. Nicht immer äußern sie sich so gewalttätig und tragisch wie im Fall von George Floyds Tod, manchmal können sie auf den ersten Blick sogar nur schwer zu erkennen sein. Oftmals tritt Rassismus im Alltag auf, vielleicht in der Gestalt einer klischeebehafteten Figur in einer Fernsehserie, getarnt als Witz, in einem Straßennamen oder in einem Kinderlied. Eine wesentliche Rolle spielt dabei die Sprache, denn nicht nur gibt sie wieder, wie über Menschen gedacht wird, sondern sie trägt auch zu eben diesem Denken bei. Wer Menschen sprachlich kategorisiert, nimmt diese Kategorisierungen auch gedanklich vor und letztendlich ist zu befürchten, dass Menschen, die über andere als ungleich sprechen und denken, auch dazu bereit sind, diese

ungleich zu behandeln. Sprache drückt somit letztendlich Denkmuster und Handlungstendenzen aus. Vereinfacht gesagt kann man davon ausgehen, dass das, was aus jemandem herauskommt, auch in einem drin ist. Oder andersherum, um es mit dem bekannten Zitat von E.M. Forster auszudrücken: »How can I tell what I think till I see what I say?« (Forster 2002 [1927]: 71).

Was wir sagen, bestimmt mit, wie wir über etwas oder jemanden denken. Bereits Mitte des 20. Jahrhunderts wurde die Idee einer weitreichenden Verbindung zwischen Sprache und Denken in der Linguistik populär. Damals postulierten Benjamin Lee Whorf und Edward Sapir die Theorie der *linguistischen Relativität*, welche auch als *Sapir-Whorf-Hypothese* bekannt ist (Whorf 1997; Kay & Kempton 1984). Die Kernaussage dieser Theorie ist, dass Sprache das Denken beeinflusst oder – in der radikalen Auslegung der Theorie – Sprache das Denken sogar determiniert. In Anlehnung an diese Theorie wage ich zu behaupten, dass unsere Sprache unsere Realität mitkonstruiert. Bezeichnenderweise ist der Begriff *race* – wir würden auf Deutsch wohl ›Ethnie‹ dazu sagen – selbst ein soziales und diskursives Konstrukt, also letzten Endes durch Sprache (mit)geprägt. Die Einteilung von Menschen in *races* (*racialization*) entbehrt jeglicher biologischen Grundlage, auch wenn in dieser Debatte ›biologische‹ Argumente durchaus angeführt werden. Obwohl die Idee, Menschen in *races* einzuteilen, also nicht biologisch fundiert, sondern rein sprachlich konstruiert ist, macht sie etwas; sie wirkt und hat sichtbare und spürbare Auswirkungen auf uns: Durch die Schaffung von imaginären *races* entsteht der Glaube, dass es klar abgrenzbare Gruppen von Menschen gebe, die sich voneinander unterscheiden, und dass diese Unterschiede unüberwindbar und naturgegeben seien. Bei der Einteilung von Menschen in *races* schwingt immer auch eine Wertung mit. Die resultierenden Kategorien sind nicht neutral, sondern die einen verstehen sich als den anderen überlegen, was sich in einer systematischen Diskriminierung der als unterlegen betrachteten Gruppen auswirkt. Der Glaube an eine Art ›natürliche‹ Überlegenheit der einen Gruppe rechtfertigt die Diskriminierung der anderen Gruppen (vgl. Dieck i.d.Bd.).

Tatsächlich ist der Rassebegriff aus dem Bedarf heraus entstanden, die Unterdrückung und Beherrschung anderer Menschen zu rechtfertigen. In der Kolonialzeit war der Rassebegriff eine willkommene Legitimation für die Kolonialherren, Macht über die kolonialisierten Gebiete auszuüben, da sie dadurch deren Bewohner*innen entmenschlichen konnten. Auch das in

einer nicht immer offenkundig feindseligen Art und Weise, nein, vielmehr spielten sich die Kolonialmächte nicht selten als Beschützerinnen ihrer Kolonien auf. Sie müssten für die Bewohner*innen der Kolonien bestimmen, denn diese seien ja kognitiv minderbemittelt und wüssten ja nicht, was gut für sie sei. Erst durch die Kolonialisierung würden die ›armen Wilden‹ endlich ›zivilisiert‹. ›Gern geschehen, Wilde.‹ Um die Kolonien zu unterwerfen und ihnen gleichberechtigten Zugang zu wirtschaftlichem Erfolg der Kolonialmächte zu verwehren, wurden auch sprachpolitische Maßnahmen getroffen. So wurden beispielsweise die Bewohner*innen in ihrer eigenen Sprache unterrichtet und ihnen die Sprache der Kolonialmächte vorenthalten, die ihnen Zugang zu höherer Bildung ermöglicht hätte (siehe hierzu Meeuwis 2011). Somit wurde Sprache auch als Objekt instrumentalisiert, um gezielt Ungleichheiten zwischen den Kolonialmächten und den Kolonialiserten beizubehalten.

Die Kolonien sind zwar glücklicherweise größtenteils, wenn auch nicht überall, Geschichte. Im Jahre 2020, ebenfalls angeregt durch die *Black Lives Matter-Bewegung* (in der Folge *BLM*) fallen in zahlreichen großen Städten (ehemaliger) Kolonialmächte die Denkmäler der Schlüsselfiguren der Kolonialzeit, die durch ihre Gräueltaten zweifelhaften Ruhm erlangt haben. Allerdings wirkt sich die *racialization* auch in postkolonialen Zeiten mehr als deutlich auf das Leben der so kategorisierten Menschen aus. Immer noch werden Menschen aufgrund ihrer Einordnung in eine bestimmte Gruppe Opfer von Rassismus.

In den schlimmsten Fällen äußert sich Rassismus in Krieg, Genozid, oder physischer und psychischer Gewalt gegen Einzelpersonen. In den weniger drastischen, aber nicht weniger ernst zu nehmenden Fällen äußert er sich in Klischees und Stereotypen. Mitunter werden von Menschen bestimmte (negative) Charakterzüge oder Verhaltensweisen allein aufgrund ihrer Einordnung in eine bestimmte Gruppe erwartet. Als ein weit verbreitetes Symptom von gesellschaftlichem Rassismus und als ein ›Überbleibsel‹ der Kolonialzeit sind auch die Namensgebungen manch öffentlicher Plätze, Geschäfte oder Produkte anzusehen, sowie die Abbildungen und Symbole, mit denen diese beworben werden. Anlässlich der *BLM*-Proteste ist auch in Österreich die Diskussion um rassistische Straßen-, Geschäfts- oder Produktnamen wieder entfacht. Beispielsweise wurde dem ›Meinl-Mohr‹, dem Logo des gleichnamigen österreichischen Kaffeeunternehmens, schon vor geraumer Zeit ein weißer Anstrich verpasst (!!!). Seit 2004 wird das Logo in roter Farbe auf weißem Hintergrund, seltener auch in weißer Farbe auf

rotem Hintergrund abgebildet. In so manchem österreichischen Wirtshaus kann man Rassismus sogar essen. Siehe ›*Mohr im Hemd*‹, ›*Zigeunerschnitzel*‹ oder dergleichen. Vor Kurzem wurde außerdem über die ›*Mohrenapotheke*‹ in der Wiener Innenstadt berichtet, die ihren Namen zukünftig ändern wird (vgl. derStandard 2020). Auf der Homepage der Apotheke wird argumentiert, dass die Bezeichnung ›*Mohren-*‹ wertschätzend gegenüber Heilkundigen und der Medizin aus Afrika und dem Orient gemeint sei, aber dass man sich der verletzenden Wirkung des Wortes bewusst sei (vgl. Mohren Apotheke 2020). Wie aber soll man Menschen begegnen, die darauf beharren, dass das Wort ›*Mohr*‹ keine abfällige Bedeutung habe? Eine Recherche des Wortes »*Mohr_in*« im Nachschlagewerk *Wie Rassismus aus Wörtern spricht: (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache* (Arndt & Hamann 2015: 649) liefert ein paar konträre Hinweise: Ursprünglich bezeichnete ›*Mohr*‹ einen Bewohner* Mauretaniens – alle schwarzen Menschen derart zu bezeichnen, ist also schlichtweg faktisch inkorrekt. Im Altgriechischen bedeutet *morós* ›stumpf, töricht, dumm‹. Na, da haben wir es ja schon: Davon, dass das Wort keine abfällige Bedeutung habe, kann hier keine Rede sein. Im deutschsprachigen Raum wurde *mor* auch synonym für den Teufel verwendet, der üblicherweise mit schwarzer Hautfarbe dargestellt wurde. Zufall? Ich glaube nicht. Das Argument, dass ›*Mohr*‹ keine abfällige Bedeutung habe, gerät hierdurch weiter ins Wanken.

Aber auch, was nicht bedeutungsinhärent negativ oder abfällig, vielleicht auf den ersten Blick sogar gut gemeint ist, kann tiefgreifend rassistisch sein. So war in der Kolonialzeit auch die Rede von ›*edlen Mohren*‹ oder ›*Hofmohren*‹, also Menschen mit dunkler Hautfarbe, die zur Unterhaltung der Adelligen und Reichen von Afrika oder Amerika an die europäischen Höfe gebracht wurden. Es galt als edel, ›sich einen Mohren zu halten‹ und ihm wie einer Puppe schöne Kleider anzuziehen. Als prominentes Beispiel ist hier Angelo Soliman zu nennen, der ›*Hofmohr*‹, dessen Körper nach seinem Tod sogar präpariert und ausgestopft wurde. Selbst nachdem man mit ›*Mohr*‹ also nicht mehr den Teufel oder einen ›stumpfsinnigen‹ Menschen bezeichnete, war es nach wie vor eine Bezeichnung für Menschen, die man als minderwertig betrachtete, als exotische Kuriosität, die man sich wie ein Haustier halten konnte. Es geht also nicht nur darum, was ein Wort bedeutet, sondern auch darum, in welchem Kontext es verwendet wurde, welche Geschichte hinter diesem Begriff steckt und mit ihm verknüpft ist und welche Gedanken und Bilder dieses Wort hervorruft. Das ist der Grund, warum diese kolonialen Begriffe und Bezeichnungen abgeschafft werden

sollten. Mit den Bezeichnungen, die aus der Kolonialzeit stammen, wird dieser Zeit und ihren Praktiken ein Denkmal gesetzt, genauso wie mit den Statuen der Kolonialherren diesen Herren ein Denkmal gesetzt wurde. Nun werden diese Denkmäler nach und nach gestürzt, von jenen Menschen, die sie für falsch halten, aus Überzeugung, dass durch sie die Kolonialzeit fortgesetzt wird. Auf dieselbe Art sollten neben den steinernen Denkmälern auch die sprachlichen Denkmäler gestürzt werden.

Gerade diese scheinbar ›milden‹ Formen des Rassismus, die über die Sprache transportiert werden, sind schwer zu bekämpfen, da vielen Menschen nicht klar zu sein scheint, welche Macht Sprache besitzt. Dabei ist die Bekämpfung rassistischer Gewalttaten bis hin zu Mord bereits schwierig genug. Häufig haben rassistisch motivierte Morde nicht einmal rechtliche Konsequenzen für die Täter*innen, was auch einer der Gründe für die Massenproteste rund um *BLM* ist. Wenn selbst bei rassistischen Verbrechen eine konsequente Strafverfolgung oft ausbleibt, kann man sich ausmalen, wie schwierig es sein muss, sich gegen ›milden‹ Rassismus in sprachlicher Form zu wehren. Bei diesem stößt man mit Unmutsäußerungen tatsächlich oft auf Unverständnis. Oma ist beleidigt, wenn man sie höflich bittet, doch nicht mehr das N-Wort zu verwenden. Man wird als übermäßig politisch korrekte ›Sprachpolizei‹ belächelt. Oder die Bitte um etwas mehr sprachliche Sensibilität wird *ad absurdum* geführt und so ins Lächerliche gezogen: »Aha, also statt Mohr im Hemd sagen wir jetzt Afroamerikaner in feiner Kleidung.«

Eine offene Frage bleibt, warum manche Menschen so an diesen Begriffen festhalten. Warum ist es ihnen so wichtig, diese Worte weiterhin zu benutzen, auch wenn sie wissen, dass manche Menschen diese abwertend und verletzend finden? Tut es irgendjemandem weh, einfach nicht mehr ›Mohr‹ oder das N-Wort zu sagen oder sich den rassistischen Witz zu verkneifen? Anderen tut es nämlich weh, wenn sie so etwas hören. Sind deren Gefühle weniger wert als die eigenen? Auch wenn sie sich nichts dabei denken, können sie nicht einfach akzeptieren, dass andere dieses Wort als verletzend empfinden und darauf Rücksicht nehmen?

In der Psychologie finden sich zwei mögliche Erklärungen dafür, warum das so schwierig ist. Nach der *Theorie der kognitiven Dissonanz* (vgl. Festinger 1957) wollen Menschen sich nach Möglichkeit im Einklang mit ihren Überzeugungen und Werthaltungen verhalten. Passen Verhalten und Überzeugungen nicht zusammen, erzeugt das kognitive Dissonanz, die als unangenehm empfunden wird und daher aufgelöst werden muss. Wenn ich

mir zum Beispiel eingestehe, dass ein Wort, das ich benutze, rassistisch ist, würde das ja bedeuten, dass ich eine Rassistin bin, was in unserer Gesellschaft im Allgemeinen negativ konnotiert ist. Wenn ich nun aber der festen Überzeugung bin, keine Rassistin zu sein, passt das nicht zusammen. Daher kann das Wort auch nicht rassistisch sein. Wenn man anerkennt, dass ein gewisser Ausdruck, den man verwendet hat, falsch ist, müsste man sich eingestehen, dass man sich lange Zeit falsch verhalten hat. Das ist psychologisch sehr schmerzhaft, daher ändert man lieber seine Überzeugungen und passt sie den eigenen Taten und Äußerungen an. Ich schiebe die Schuld auf die anderen, »die sollen nicht so empfindlich sein«. Allerdings laufen diese Prozesse unbewusst und automatisch ab, wodurch man sie nur schwer reflektieren und korrigieren kann. Das zu erkennen, sich einzugestehen, dass man sich falsch verhalten hat und bereit zu sein, sein Verhalten zu ändern, ist demnach sehr schwer und erfordert sehr viel Stärke.

Ein anderer Grund könnte sein, dass Menschen sich durch die Kritik an ihrer Ausdrucksweise in ihrer persönlichen Freiheit eingeschränkt fühlen. In der Psychologie spricht man dann von *Reaktanz* (vgl. Brehm 1966): Das ist das »Jetzt erst recht«-Gefühl, wenn man etwas nicht haben kann oder nicht tun darf und es dadurch umso verlockender erscheint. Vielleicht ist es den Leuten eigentlich egal, ob sie »*Mohr*« sagen, aber sobald jemand kommt und es ihnen verbietet, fühlen sie sich in ihrer persönlichen Freiheit bedroht und versuchen, diese wiederherzustellen, indem sie darauf beharren. Schulmeisterndes »Das sagt man nicht« kommt wohl deshalb bei vielen nicht an. Darüber hinaus lässt sich niemand gern belehren, niemand lässt sich gern ausbessern. Kritik an der eigenen Ausdrucksweise ist unglaublich persönlich und kann sehr schnell als sehr kränkend empfunden werden.

Wie also kann man Rassismus in der Sprache begegnen? Vielleicht nicht belehren, sondern nachfragen: Warum verwendest du dieses Wort, was glaubst du, woher es kommt, was glaubst du, bedeutet es für die Menschen, die du damit bezeichnest? Auch das ist allerdings oft wenig zielführend, weil natürlich meinen sie es ja nicht böse und »ja, natürlich, das sagen wir ja nur unter uns, vor »denen« würd' ich das ja nicht sagen«. Dann versuche ich es gerne doch mit Erklären: »Aber Sprache macht auch etwas mit dem Denken, es zählt also auch, wie wir »unter uns« sprechen, weil »die« erst durch die Sprache geschaffen wurden«. Da steigen viele aus. Bei einigen wenigen kann man vielleicht wirklich ein Aha-Erlebnis erzielen: »So hab' ich das ja noch gar nicht gesehen.« Oft ist die beste Methode, gar nicht viel zu sagen, sondern einfach mit gutem Beispiel voranzugehen, indem man selbst auf

seine Ausdrucksweise achtet. Natürlich gibt es Grenzen des Tolerierbaren, manche Aussagen müssen klar als Rassismus benannt und entschieden zurückgewiesen werden, ohne Rücksicht auf die Befindlichkeiten der Sprecher*in. Andernfalls haben die Aussagen eher den Effekt, die Sprecher*in auf gewisse (negative) Art und Weise zu positionieren. Ich gebe zu, Menschen mit einem gewissen Wortschatz sind bei mir schnell abgestempelt und auch das ist wahrscheinlich nicht immer gerechtfertigt. Denn wie bereits erwähnt, erfordert es viel Stärke, sich sprachliche Entgleisungen einzugestehen. Daher sollten wir im Gespräch bleiben und den Menschen auch zugestehen, ihre Aussagen zu überdenken und ihre Meinung sowie ihr Verhalten zu ändern. Aber manchmal, wenn mich jemand fragt, »Darf man das noch sagen?«, dann antworte ich nur mehr »Man darf grundsätzlich alles sagen«. Und füge hinzu, »Aber es kann sein, dass man dann halt als Rassist*in dasteht.«

Literatur

- Arndt, Susan & Ulrike Hamann. 2015. *Mohr_in*. In Susan Arndt & Nadja Ofuatey-Alazard (Hrsg.), *Wie Rassismus aus Wörtern spricht: (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: Ein kritisches Nachschlagewerk*, 649–652. Münster: Unrast-Verlag.
- Brehm, Jack W. 1966. *A theory of psychological reactance*. Oxford: Academic Press.
- derStandard. 2020. Wiener Mohren-Apotheke will ihren Namen ändern. *derStandard.at* (26. Juni). <https://apps.derstandard.at/privacywall/story/2000118338295/wiener-mohren-apotheke-will-den-namen-aendern> (Abruf 20. November 2020).
- Festinger, Leon. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press.
- Forster, Edward Morgan. 2002 [1927]. *Aspects of the novel*, 1st electronic edn. New York: RosettaBooks. https://www.academia.edu/9745138/Aspects_of_the_novel_written_by_E_M_forster (Abruf 27. November 2020).
- Kay, Paul & Willett Kempton. 1984. What is the Sapir-Whorf hypothesis? *American Anthropologist* 86(1). 65–79.
- Meeuwis, Michael. 2011. Bilingual inequality: Linguistic rights and disenfranchisement in late Belgian colonization. *Journal of Pragmatics* 43(5). 1279–1287.
- Mohren Apotheke. 2020. Anmerkung zum Mohren. <https://mohrenapo.at/> (Abruf 14. November 2020).
- Whorf, Benjamin Lee. 1997. The relation of habitual thought and behavior to language. In Nikolas Coupland & Adam Jaworski (Hrsg.), *Sociolinguistics*, 443–463. London: Palgrave.

weiße unterschiede

Hannah-Seraphina Predecky*

Wiener Linguistische Gazette (WLG)
Institut für Sprachwissenschaft
Universität Wien
Ausgabe 88 (2021): 61–82

Abstract

To provide a perspective on the blind spot of one's own 'whiteness', an auto-ethnographic method is used in this essay. The goal will be to obtain a new/different narrative structure along randomly selected segments of memory and thus a new perspective on one's own past self and (>white<) growing up. With a special focus on the interplay of language, identity formation, social positioning, and stereotyped expectations, various theoretical concepts are used as templates to better trace the effect of socially constructed categories such as 'white'. Especially related to my lived experience of growing up as a white and therefore privileged young woman, there is a need to reflect on the influence and impact of this social determinant in my coming of age. This essay aims to establish a relationship between acquired theoretical knowledge about postcolonial theories, language policy, racism, and critical whiteness and what is experienced, without ignoring or even concealing one's own well-placed social position. The written thoughts show that further critical reflection and deeper theoretical and practical discussions are needed to better trace the blind spot mentioned at the beginning.

Schlagwörter: Angewandte Sprachwissenschaft, Sprachenpolitik, Autoethnographie, kritisches Weißsein

* Hannah Predecky, hannah.predecky@univie.ac.at

anfang

Was bedeutet es, ›weiß‹¹ aufzuwachsen? Im Folgenden werde ich ausgewählte Erinnerungssegmente meiner Kindheit und Jugend unter dem Gesichtspunkt des ›weiß-Seins‹ näher beleuchten. Das (gewagte) Ziel wird sein, mittels gelesener Literatur aus dem Bereich der sprachwissenschaftlichen Postcolonial Studies eine neue Einordnung des eigenen Aufwachsens zu schaffen und dabei hingenommene soziale ›Gegebenheiten‹ kritisch zu hinterfragen. Dass ich mich selbst als ›weiß‹ bezeichne, verweist auf ein gesellschaftliches und historisches Diskursphänomen, mittels einer Farbmethapher eine oberflächliche und augenscheinliche Unterscheidung und ein Rassifizieren von Menschen vornehmen zu können. Eine sprachliche Einteilung, die sich in sozialen und normativen Gesellschaftsordnungen widerspiegelt und ihren eigenen Beitrag zur (Re-)Produktion von gewaltvollen strukturellen Ungleichbehandlungen in einem Gesellschaftssystem leistet. Ziel dieses Essays wird die (persönlich-subjektive) Reflexion um das eigene ›weiß-Sein‹ als noch un-gedachtes Identitätsmerkmal sein. Dieses (Neu-)Erkunden der damit einhergehenden Privilegien und feinen ›weißen‹ Unterschiede werde ich auf Basis meiner autoethnographischen Beobachtungen und Wiedererinnerungen hier zu skizzieren versuchen. Damit kann ich zeigen, dass diese historischen und sprachlich geschaffenen Differenzen, die mich am deutlichsten von mir nahestehenden Personen in punkto Erleben und Sozialerfahrungen auseinander differieren lässt, Ausdruck konstruierter Macht- und Möglichkeitsverhältnisse sind. Dies ist kein Versuch, *Othering*² zu betreiben, sondern meine *Farbenblindheit*³ zu hinter-

¹ ›weiß‹ wird in dieser Arbeit, außer am Satzanfang, kleingeschrieben. Unabhängig von orthographischen Normen.

² Diesen Begriff verwende ich, obschon durch die Benennung und Beschreibung von Personen und Erlebten, eine Unterscheidung und Trennung konstruiert wird, ich sozusagen aus dem Othering-Modus nicht herauskomme. Denn letztlich bin ich es, die schreibt und erzählt und damit ein Sprechen über eingehen muss, um das Thema ›weiße‹ Privilegien ansprechen zu können.

³ *Farbenblindheit* ist eine ausgewählte Metapher, die darauf aufmerksam machen soll, dass dieser Text nicht nur eine Kritik an einer konstruierten Gegenüberstellung zweier Farben ›Schwarz‹ gegen ›weiß‹ stellt, sondern, dass ein großes ›Dazwischen‹ existiert. Diskriminierung und Privilegiiertheit schneiden keine klaren Grenzen in Gesellschaften ein, sondern verlaufen graduell mit einer gewissen Unschärfe. ›Fremdheit‹ wird in dieser Arbeit den Gegenpol zu ›weiß‹ bilden, um all den Farbmethaphern ihren ablenkenden ›Glanz‹ zu nehmen. Schließlich geht es um kontext- und personenabhängige Andersartigkeit und nicht um wahrnehmbare Farben. Die Bedeutung und das Benennen als ›fremd‹

fragen, und zwar durch die bewusste Auseinandersetzung mit ›weißen‹ Aspekten meiner Identitätsbildung und Sozialisation. Identitätsbildung werde ich hier sozialpsychologisch verstehen, als eine »sozial-interaktive Situiertheit und Bedingtheit des Selbst« (Bauer 2002: 134), die nicht frei ist von Identitätszuschreibungen in Form von »Stigmatisierungen, rigiden Grenzziehungen von ich und anderen« (Bauer 2002: 135) und im Wesentlichen dynamisch beeinflusst wird durch gesellschaftliche Rollen, Regeln, Normen und Erwartungen. Dies sind im Grunde soziale Einflussfaktoren deren das Selbst sich niemals entziehen kann (vgl. Bauer 2002: 135).

Natürlich werde ich mich im Zitieren üben und werde den geforderten akademischen Schreibstilmormen entsprechen. Nichtsdestotrotz lasse ich es mir nicht nehmen, durch den Einsatz des Pronomens *Ich* meinen subjektiven Blick zu betonen, um gewissermaßen etwas spielerischer mit dem klassischen ›Bild‹ eines wissenschaftlichen Essays umzugehen. Somit werde ich formale Strukturelemente reproduzieren, um einen selbst gewählten Spagat zwischen Universitätskonformität und Eigensinn – oder vielmehr wie meine Mutter es beschreiben würde: ›Dickkopf‹ – aufrecht zu erhalten. Dieses Essay ist in verschiedene Abschnitte gegliedert, die ein Sammelurium an erzählenden Erinnerungsbildern bilden. Jeder Abschnitt umkreist ein solch ausgewähltes Erinnerungsbild, das infolge der sprachlichen Aufbereitung strukturiert und abstrahiert wird, ohne dabei einen Analyse-spalt zwischen die sprachliche Ebene und die Erinnerungsebene schieben zu wollen.

Der erste Teil beginnt mit einer örtlichen und zeitlichen Verortung meiner Erzähl- und Erinnerungsstimme, der Beschreibung des städtischen Umfelds und der darin gefundenen ›Normalität‹ und Präsenz von Personentypen. Anschließend werden im zweiten Abschnitt ›struktur-gehindert‹ soziale Hindernisse, die als Ursache für separierende Lebenswege

steht in semantischer Abhängigkeit zu der sich ›aussprechenden‹ hegemonialen Norm und ›Eigenheit‹ in einem spezifischen situierten Diskurs, der sich horizontal und vertikal durch weitere Diskurse zieht oder überlagern kann. Was dem einen als fremd gilt, kann der anderen wieder als eigen gelten, nichtsdestotrotz obliegt eine generelle Beanspruchung des Behauptens und Zuschreibens von Fremdheit in der Hand dominanter und machtausübender Gesellschaftsgruppen. Gruppen, Schichten, Klassen, wie man es nennen mag, zu denen ich als Autor*in dieses Essay mich in bestimmten Aspekten dazu zählen muss. Allein die Tatsache hier eine Plattform zu erhalten, zeugt von einer privilegierten sozialen Stellung innerhalb mir bekannter und bewohnter Diskurse und sozialen Strukturen.

gesehen werden, kurz gestreift. Das dritte Kapitel ›frauen‹ leitet in die deutlich konkretere Auseinandersetzung mit den eigenen Erinnerungen und Erfahrungen aus einem früheren Lebensabschnitt ein. Es handelt exemplarisch von den wahrgenommenen sozialen, normativen Bewertungs- und Objektifizierungsvorstellungen über Frauen, die aus meinem direkten Sozialisationsumfeld stammen.

Diese Erinnerungsschau erfolgt vordergründig auf Basis der Bewusstwerdung meines ›wandelbaren weißen hintergrunds‹. Gerade dieser ›hintergrund‹ ermöglichte und ermöglicht mir einen vielfältigeren Umgang mit verschiedenen Normierungsdiskursgrößen – hier vor allem gewisse forcierte Körperideale. Das Privileg eine größere Bahnbreite an Anpassungsmöglichkeiten zu besitzen (hinsichtlich Tarn- und Retuschieroptionen beispielsweise) gewährt mir solch ein ›neutral/</normal› gedachter Background.

Die abschließenden zwei Punkte konzentrieren sich mehr auf die Rolle von Mehrsprachigkeit, Sprach- und Sprecher*innenideologien, sowie der damit verbundenen sozialen Positionierung von Personen.

Das Spannungsfeld zwischen der Darstellungs-, Ausdrucks- und der Organisationsfunktion von Sprache und den gemeinten ›Dingen der Welt‹ muss hier als methodologischer Rahmen kurz Erwähnung finden (vgl. Wittgenstein 1980)⁴. Es wird mir darum gehen, anzuerkennen, dass mit der

⁴ In Anlehnung an Wittgensteins *Tractatus*, 3.32 – »Das Zeichen ist das sinnlich Wahrnehmbare am Symbol« – Das ist eine interessante Annahme, ob eine Unterscheidung vorgenommen wird zwischen einem sinnlich Wahrgenommenen und einem theoretischen abstrahierten Angenommenen. Letzteres kann durch beispielsweise den Einsatz von Sprache wahrnehmbar gemacht werden und dadurch verweist das Zeichen auf das Symbol. Was aber in diesem Essay zugänglich gemacht werden soll, löst sich von derartigen Trennungen; die Formulierung ›sprechen über‹ streiche ich hier aus dem gebrauchten Wortschatz, denn es würde in die Irre führen. Das ›Sprechen/Schreiben über‹ ist zwar nicht gänzlich meine Erinnerung, aber das Schreiben konstituiert als Prozess, das, was es ›darstellt‹. Das Spannungsfeld der Darstellungs- und Konstitutionsfunktion von Sprache in diesem Essay lässt sich auflösen und die Gleichzeitigkeit beider Funktionen in ein und demselben Prozess der schriftlichen Erinnerungsproduktion und -darstellung kann anerkannt werden. Wenngleich das hier keine allzu neuen Gedanken sind (für mich natürlich schon, da sie zeigen wo ich selbst mit meiner Erkenntnis und Denken über Sprache stehe), denke ich, dass gerade mit meiner gezeichneten Betrachtungsposition in diesem Essay, die Ausschnitthaftigkeit und Perspektivierung auf ›Dinge‹ mittels

Auswahl an Ereignissen und der jeweiligen Beschreibung und Zuschreibung nicht nur meine Erinnerungen auf ihr ›weiß-Sein‹ hin dekonstruiert werden, vielmehr findet eine re-konsolidierende Rekonstruktion⁵ statt. Konzepte wie *Referenz* und *Bezugsobjekt* machen hier nicht so viel ›Sinn‹. Das Erinnern passiert akut sprachlich und somit ist dieses reflexive Vorgehen keine ›treffsichere‹ Suche nach einer bestimmten/zu bestimmenden ›Wahrheit‹. Die zeichenhafte Sprache hier ist das letztlich bewusst Erinnertere. Das in diesem Essay Skizzierte liegt in den Grenzen der Sprache und so, wie sich für Wittgenstein ›die Welt‹ in den Grenzen des logischen Raums befindet, so müssen diese Absätze als das gelesen werden, was sie sind: Zeichenhafte Symbolerzählungen. Hinter dieser (Symbol-)Sprache gibt es also nichts zu sehen. Und somit wird dieses Essay ein bewusstes Spiel mit Sprache, Perspektivierung und der daran gekoppelten Wahrnehmung, Bewertung und Konstitution der ›dargestellten‹, sich präsentierenden Erinnerungen. Im Grunde genommen werde ich mein autoethnographisches Schreiben als bewussten, reflexiven und erkenntnisproduzierenden Prozess betrachten. Dieser Prozess wird als Ergebnis ein Narrativ ergeben, das einen ganz spezifischen Blick und eine gewisse Wertung auf die erlebten Dinge wiedergeben wird, die in einer engen Beziehung zu gelesenen und nennenswerten Konzepten und ausgewählten Texten wie *White Fragility* (DiAngelo 2011), *Race, Language, and Representations* (Lo 2019), *Black Ethnography*, *Black(Female)Aesthetics: Thinking/Writing/Saying/Sounding Black Political Life* (Isoke 2018) und einigen weiteren Inspirations-, Einblicks- und Ideenressourcen steht, ohne dabei meinen ›weißen‹ Ausgangspunkt zu vergessen.

Beginnen möchte ich mit der Bedeutungsbesetzung/-eingrenzung des Begriffes ›weiß‹ in diesem Essay. ›Weiß‹ (siehe Fn. 1 und Fn. 3) will ich hier

und dank Sprache, die erst in der sprachlichen Schau zu Dingen werden, nachvollziehbarer wird.

⁵ Ein jedes Wieder-Erinnern ist eine Re-Konsolidierung des abgerufenen ›Inhalts‹. Es ist der Versuch einer Wiederherstellung von etwas Konstruierten, Interpretierten und völlig Gegenstandslosen, aber eben zugleich auch die Darstellung eines damit neu geformten Bildes eines neu abgespeicherten mentalen Sachverhalts. Da Erinnerungen in sich konstruiert sind, also der Schaffungsprozess und das Resultat nicht voneinander zu trennen sind, so sind sie dennoch im mentalen Speicher als Tatsachen eingeordnet. Würde ich als Träger*in dieser Erinnerungen nicht davon ausgehen, dass es sich hierbei um mentale Sachverhalte handeln würde, würde ich mich für verrückt erklären oder behaupten, ich träume mein Leben.

verstehen als eine sozial kategorisierende Farbmetapher, die instrumentalisiert werden kann, um gewisse vorherrschende Machtstrukturen und Hierarchien innerhalb einer Gesellschaftspopulation aufrecht zu erhalten, die bestimmte Personengruppen aufgrund von zugewiesenen Eigenschaften bevorzugt oder benachteiligt: »White privilege is an institutional (rather than personal) set of benefits granted to those of us who, by race, resemble the people who dominate the powerful positions in our institutions.« (Johnson 2002: 1). Eine wie auch immer geartete Hautfarbe sehe ich weder als eine hinreichende noch notwendige *alleinige* Bedingung an, um als ›weiß‹ (in einem deutschsprachigen Diskurs) gelten zu können. Es sind die Namen, das ›Wissen‹ (oder die Annahmen) einer fremdmachenden superioren Normalgesellschaft, die über die eigene Familiengeschichte und Herkunft sowie über soziale und ökonomische Milieu-Verortungen (vgl. Keim & Neef 2000: 265-266), die über den entscheidenden ›weißheitsgrad‹ letztendlich bestimmen.

Allein das sozioökonomische Kapital, in einem Bourdieu'schen Sinne, kann ausschlaggebend sein für eine sich ändernde ›Farbwahrnehmung‹: Dass Personen mal als ›weiß‹ gelten und dann wieder als nicht ›weiß‹ in rechtlichen, politischen oder bloß alltäglichen Diskursebenen zeugt von dieser nicht-essentiellen Determiniertheit (vgl. Kincheloe 1999: 3). Es ist ebenso, dass eine sonst identische soziale Variablenkonfiguration an Indizkategorien⁶ an einem anderen Ort, zu einer anderen Zeit, in einem anderen Diskurs zu einer anderen Einsortierung und Bewertung führen würde. Es sind die Sprecher*innen- und Sprachideologien, exkludierende Vorstellungen wie über Nation oder Heimat, die in einer Gesellschaft vorherrschen, und weitere Faktoren, die letztlich entscheiden, wo wir uns in

⁶ Damit meine ich, dass verschiedene soziale Kategorien, wie zum Beispiel verschiedene ›Bildungsniveaus‹, eine unterschiedliche und graduell verlaufende Wertung erfahren. Diese Werteskalen lassen sich bereits bei der Benennung dieser unterschiedlichen Bildungsniveaus feststellen. So ist es immer noch üblich von ›niedrigen‹ Bildungsabschlüssen zu sprechen und von ›Hochschulen‹. Wird eine Person mit einem bestimmten Bildungsniveau assoziiert, werden weitere damit zusammenhängende Vorstellungen, Wertungen und Zugehörigkeiten zu diesem Label mit aktiviert. Nichtsdestotrotz kann eine Hochschulausbildung, die spezifischen Zwecken dient, nicht in allen Kontexten als ›nützlich‹, angemessen oder relevant angesehen werden. Es gibt Kontexte, in denen eine zu ›hohe‹ Ausbildung eben nicht diesen ›hohen‹ sozialen Wert wieder-erfährt oder zugeteilt bekommt.

diesem ›Spektrum‹ befinden, genauer gesagt, wo wir zugeordnet werden und wann wir als ›fremd‹ gelten.

Natürlich spielt das äußere Erscheinungsbild eine Rolle, aber Hautfarbe bleibt nicht das entscheidende Merkmal per se, es sind auch die Kleidung, die Haarstruktur, die linguistische Varietät, der Habitus, das Wissen und einiges mehr, die zu einer Identitätskonstruktion, also auch Fremd- und Selbstpositionierung führen (vgl. Spitzmüller et. al. 2017: 4–5). Konstruktion in dem Sinne, dass Identitäten in einem diskursiven Aushandlungsprozess dynamische und veränderbare Produkte gewisser Narrationen für das Selbst und andere sind. (vgl. Browyn & Harré 2007: 4).

›Weiß-Sein‹ kann nie kontextlos gedacht oder verstanden werden. Es hat keine biologische oder genetische Grundlage und zieht im Wesentlichen seine ›Seins-Bedeutung‹ aus dem Benutzen und Funktionieren und Wirken dieser Kategorie. Weil ›weiß-Sein‹ schon vor mir funktioniert hat, als legitimierendes Konzept, Ungleichheiten und Bevorteilungen zu rechtfertigen und zu verfestigen, kann und konnte ich als ›weiße‹ Person davon profitieren, ob nun mit meinem Einverständnis oder ohne.

vorstellen

In einer gutbürgerlichen Kleinstadt aufzuwachsen, inmitten des wohlhabendsten Bundeslands Deutschlands, birgt so manch Vor(ur)teile – für eine (nicht-)weiße Person.

Rein äußerlich mit braunen, glatten Haaren, blauen Augen, heller Haut, schlank und mit leichter Körperbehaarung entspreche ich einer gewachsenen und propagierten Körper-Norm, einem gewissen *Lookismus*, der mir auf unterschiedlichen (medialen) Plattformen und von zahlreichen in der Öffentlichkeit stehenden (erfolgreichen und als gesund und ›normal‹ dargestellten) Personen widergespiegelt wurde und wird. Ob nun in illustrierten Kinderbüchern, durch Fernsehmoderator*innen von Kindersendern, Rollen in Serien und Filmen, Figuren aus weltberühmten Bücherwelten, Models in Modezeitschriften, das Lehrpersonal in der Schule, die Polizist*innen, die Mehrzahl der Studierenden in den hippen Cafés, die Stadtverwalter*innen und der kontroverse Bürgermeister und mein Hausarzt... All diese Menschen und viele weitere, die einem tagtäglich begegnen, sehen mir ähnlich oder zumindest wurde mir das suggeriert, dass sie mir ähneln – anscheinend mehr als meine damaligen Kindergarten- und Grundschulfreund*innen Fatma, Hayet, Khaled und Daniel.

Voll NORMAL, oder? Nicht ganz. Die Bus- und Taxifahrer, die morgendlich anzutreffende Schul-Reinigungskraft, die Bösewichte in großen Blockbustern, junge Männer in den Shisha-Bars, Imbissbetreiber und die Arbeiter*innen in Fast Food Ketten bilden einen deutlichen Kontrast zu den zuvor aufgezählten Personen. Eine Ein- und Zuteilung von Menschen in und zu bestimmten Typen und Kategorien, die nicht nur namentlich (die ›Migranten [sic]‹ mit ihrem Hintergrund), sondern auch durch Prädikationen sprachlich verankert wird und von mir als gelerntes Wahrnehmungsschema und Erwartungshaltung an Umwelt und Alltagsbegegnungen ein konstruiertes (›weißes‹) Bild meines sozialen Umfelds darstellt. Ein Zufall?

Dass wir uns an gesellschaftlichen Normen und Rollenbildern orientieren und dass diese eine identitätsstiftende Funktion übernehmen – und das gerade zu Zeiten des Aufwachsens –, ist keine neue Erkenntnis. Die Frage, die man sich dennoch stellen sollte, ist, wieso diese stereotype Aufzählung heute noch so gut funktioniert?

Und damit meine ich nicht, dass ich mit ›empirischen Augen‹ in einer stichhaltigen Analyse mein Umfeld inspiziert und aus diesen gewonnenen Daten eine Ein-Sicht generiert hätte, sondern die Frage, die sich mir hier stellt, ist, wieso ich solch eine scharfe Trennlinie damals und heute noch in meiner Wahrnehmung vollziehe, die zeitgleich eine Sortierung meines sozialen Umfelds inklusive meines eigenen Standpunktes ist. Kann ich überhaupt aus meinem ›weißen‹ Blickfeld heraustreten (und ist das überhaupt ein anzustrebendes Ziel)?

Diese teilweise von mir erwartete und gelernte Gratwanderung findet einige ähnliche Beispiele in Bereichen wie der ›hochkulturellen‹ Kunst und der klassischen Musik, Beamtenberufsfeldern und akademisierten Berufszweigen. Diese Domänen weisen eine hohe Dichte an kulturbewanderten und sozioökonomisch privilegierten Personen auf und zugleich kaum Menschen mit einem sogenannten ›Migrationshintergrund‹. Eine Folge dieser subtilen und irgendwann erlernten Einteilung meines sozio-kulturellen Raumes ist, dass ich beispielsweise mit der vagen und unausgesprochenen Erwartung aufgewachsen bin, keinen Mann mit türkischen ›Wurzeln‹ als potentiellen Deutschlehrer zu haben. Denn wenn dem so gewesen wäre, dann wäre es mir nicht nur aufgefallen, es wäre etwas ›Besonderes‹ gewesen, etwas ›anderes‹, das in seiner Andersartigkeit Erwähnung und Beachtung finden ›sollte‹(?).

Im Gegensatz dazu ist es nichts ›Außer-Gewöhnliches‹ mehr, in bestimmten wirtschaftlichen Industriezweigen eine Führungskraft zu

haben, die eben nicht so aussieht wie aus *Bibi und Tina* oder *Bob der Baumeister*. Meine Wahrnehmung und Bewertung von Personen ist stark gekoppelt an gesellschaftliche Vorstellungen von ›richtig‹ und ›falsch‹, ›gut‹ und ›schlecht‹, ›fremd‹ und ›eigen‹ und sowohl Wahrnehmung als auch Bewertung⁷ stehen in Verbindung mit andauernden Aushandlungsprozessen über normative Kategoriegrößen, die entscheiden wie Menschen in spezifischen Kontexten sich zu verhalten oder auszusehen haben. In sich ständig wandelnden Gesellschaftsdiskursen werden solche Vorstellungen nicht nur verhandelt, sondern viel eher bauen wir uns als Diskursgemeinschaft(en) ein komplexes Netz aus Ideologien, Werten, Normen, Erwartungen und Rollenbildern. Aus jenen ›Diskursweltbildern‹, die in politische und wirtschaftliche Maßnahmen und Strukturen eingebettet sind, organisieren wir unsere Gesellschaft – also uns als Einzelne und zu Gruppen zugehörig. Dabei besitzen wir als Diskursgemeinschaft(en)-mitglieder nicht einmal einen Überblick für hierarchisierte Aufstellungen und diskriminierende Barrieren. Zumindest wird das von einigen Stimmen behauptet.

strukturgehindert

Die Einflussnahme eines dominierenden Diskurses auf die Reproduktion von Ungleichbehandlung in Form einer Bevorzugung und Vernachlässigung gewisser Personen(-gruppen) konnte im Falle von Geschlecht im Berufsleben sehr konkret verdeutlicht und bereits empirisch nachgewiesen werden (vgl. Schlamelcher 2011). Es geht vor allem um die Vervielfältigung und Tradierung von Vorstellungen und Wertungen ÜBER gewisse Personenmerkmale. Das ›Problem‹ sind nicht die ›marginalisierten‹ Personengruppen, sondern die dominant geteilten Vorstellungen und Klischees in einer Gesellschaft über bestimmte Merkmale als ›besser‹, als ›kompetenter‹ etc., die zu Barrieren in Köpfen und Berufslaufbahnen führen. Als Beispiel kann hier die Korrelation von ›normgerechten‹ Aussehen mit beruflichem Erfolg erwähnt werden. Insgesamt spielen multiple Faktoren und *Intersektionalität* (vgl. Ferree 2013: 76) eine zentrale

⁷ Wahrnehmung will ich nicht getrennt sehen als einen isolierbaren unbewussten und automatischen kognitiven Zustand. Viel eher ist Wahrnehmung diskursgebunden und lässt sich nur schwer von weiteren Ebenen der Informationsverarbeitung, Deutung und Interpretation und damit auch Bewertung und Einordnung trennen.

Rolle bei strukturellen Ungleichheiten, die in spezifischen Branchen wie in der Kommunalpolitik zu politischer Machtakkumulation führen (Muñoz 2020; Prengel 2012). Domänen, die schließlich mit Menschen, denen ohnehin privilegierte Eigenschaften zugeschrieben werden, besetzt werden. So auch in meinem Wohnort.

Umgemünzt auf mein Leben: Diese beschriebenen Dynamiken drücken sich so aus, dass durch meinen Habitus und meiner exklusiven ›universitären‹ Sprechart ich Anhaltspunkte indiziere, die an gewisse soziale Zugehörigkeiten gekoppelt sind. Diese sozialen Zuschreibungen mögen wahrscheinlich angesehene und prestigeträchtige Vorstellungen von Akademiker*innen und damit vielleicht auch von einem gutbürgerlichen Leben sein. Gerade deswegen kann ich mir gut vorstellen, dass mein Bekanntenkreis es stark bedauern würde, wenn ich ›bloß‹ eine Karriere als Busfahrer*in anstreben würde. Man würde es zu mindestens als ›unÜBLICH‹ bezeichnen und mir davon abraten. Ein sozialer (Klassen- oder Milieu-) Druck, der auch in meinem Fall vorherrscht, würde aber nicht zu einer breitflächigen Beschränkung der Berufsmöglichkeiten führen. Wobei die sozialen Sanktionen, die mit solch einer Milieu-untypischen Entscheidung Busfahrer*in werden zu wollen einhergehen würden, ich nicht einschätzen kann. Vielleicht gerade, weil ich nie die Idee hatte eine solche Berufsaufsicht ernsthaft anstreben zu wollen.

Die prinzipielle Freiheit zur Auswahl (sofern das bourdieu'sche Kapitalspektrum es zulässt, vgl. Kunze 2008: 7–8) und das Beibehalten großer Teile der Selbstbestimmtheit sind ein für mich als selbstverständlich angenommenes Privileg, das mich, wie ich es definieren möchte, als ›weiße Frau‹ kennzeichnet. Zwar bewegen wir uns da in einem intersektionalen Rahmen (vgl. Crenshaw 1994: 98) und ich kann aufgrund meines zugeschriebenen Geschlechts oder meines ökonomischen Hintergrunds strukturell gehindert⁸ werden, bestimmte Ziele (Zertifikate oder prestige-

⁸ Damit meine ich, dass ich zusätzliche Bildungsangebote wie Sprachkurse und oder Konferenzreisen in den allermeisten Fällen nicht wahrnehmen kann, dass ich neben dem Studium arbeiten muss und die generelle Finanzierung meines Studiums zeitlich begrenzt ist, sodass jede alltägliche oder studiumsgebundene Investition oder Mehrausgabe in dieser Ausbildungsphase mit einem Risiko verbunden ist, abgesehen von der ständigen Beschäftigung mit Geldsorgen, die einen weiteren Stressfaktor bildet, der phasenabhängig Einfluss auf die Qualität meines Studiums hat/nimmt. Interessant auch, dass dieses beschriebene Verhältnis keinen Einzelfall bildet, sondern bei weitem mehr Studierende/

trächtige und unbezahlte Praktika) oder Positionen (Stellen in Unternehmen, die unter anderem durch Kontakte vergeben werden, die ich durch meine soziale Herkunft nicht besitze) in einer Leistungsgesellschaft (vgl. Moriz 2018: 112–120) in einer Art zu erreichen, wie es vielleicht einige meiner Uni-Kollegen*innen vermögen. Allerdings darf ich vor diesem skizzierten Hintergrund nicht die Augen verschließen und weitere von mir übersehene und unerfahrene intersektionale Benachteiligungen anderer und ignorierte Privilegien meinerseits als gegeben und ›normal‹ hinnehmen. Wie gesagt, dieser Text ist einer von weiteren notwendigen Schritten, den eigenen ›weißen‹ Blick zu entschärfen. Gerade im Vergleich zu meinen Freund*innen aus Kindergarten und Grundschule kann ich – in der Retrospektive – deutliche Unterschiede im Zugang zu Bildung und beruflichen Perspektiven feststellen.

frauen

Als eine ›Frau‹ weiß ich, wie es ist, eine ›Frau zu werden‹ (vgl. de Beauvoir 1960: 94). Das ›Frau-Werden‹ geht heutzutage immer noch in großen Teilen mit einer breiten und öffentlich ausgetragen Körperbewertung und -kontrolle einher. Konzepte wie *Fatshaming* oder *Lookismus* verweisen auf eine komplexe und diskriminierende Behandlung von Menschen, die einem physischen Idealbild einer Gesellschaft nicht entsprechen. Gemeint sind Aspekte wie Hautfarbe, Körperbehaarung, Haarstruktur, Körperbau und Nicht-Behinderung. Gleichermassen zähle ich das verdeckte Spiel um Look und Zugehörigkeit dazu. Klasse und ökonomisches Kapital kann sich in *modischer Armut* ausdrücken. Eine für mich besonders herablassenden Art und Machtdemonstration, da der oder die Look-Träger*in eine ironisch-romantisierete Haltung gegenüber Armut einnimmt. Einst verrufene Adiletten werden so zum Mega-Hype und verdeutlichen wieder gut, dass Wert und Prestige nicht in den Dingen liegen, sondern durch Zuschreibungen und Aneignungen dominanter Diskursgruppen vergeben werden.

Es gibt eigene Erinnerungen, die davon zeugen, dass Fatma (eine Freundin) und meine Schwester Samira sich nicht nur Gedanken um Hautunreinheiten machten (die ich wiederum mit passenden ›hautfarbenen‹ Cremes und Pudern zu verstecken versuchte), vielmehr kämpften beide auch

Auszubildende trifft als sich vielleicht manche Gesetzgeber*innen sich vorstellen können.

mit ihren dunkleren Damenbärten, Armbehaarungen, Haarstrukturen und Haut-Teints. Alles Merkmale, die für eine mehrheitlich sehende Gesellschaft die ersten Anhaltspunkte sind für eine vorläufige soziale Einsortierung.

Es war eine Seltenheit, dass Fatma uns Freund*innen ins Freibad begleitete oder bei heißen Temperaturen unbesorgt kurzärmelige Shirts tragen konnte – zu groß war die Scham für ihre eigene Armbehaarung und zu groß der Zwang, sich verstecken und verhüllen zu müssen. Als Fatma das ständige Abrasieren leid war, kam nur noch eine überteuerte Laserbehandlung für sie infrage. Auch meine Schwester beschäftigte sich mit weiteren, mir unbekanntem ›Problemen‹. Dass sie sich dick mit Sonnencreme einschmierte, um ja nicht ›noch brauner‹ zu werden, war mir prinzipiell egal, schließlich wurde ich im Winter automatisch wieder ›weiß‹ und fand es lange Zeit auch sehr angenehm etwas ›brauner‹ zu werden.

Man mag Oberflächlichkeit und eventuell Eitelkeit hinter diesem Erleben sehen. Ich dagegen stelle die These auf, dass gerade diejenigen, die diesen hier nur kurz angerissenen Bewertungszwang nicht erfahren haben, eben nicht in der Lage sind, das Ausmaß an emotionalen Schmerzen und alltäglichen Gewalterfahrungen, rassistischer verbaler Zuschreibungen und *Microaggressions* nachzuvollziehen. Schließlich kann ich als Nicht-Betroffene auch nicht das Ausmaß der Erfahrungen nachzeichnen – das bleibt mein Privileg.

weißer hintergrund ist wandelbar

Nicht nur, dass ich Zeit, Stress und Geld sparen konnte im Vergleich zu meiner Schwester. Darüber hinaus konnte ich ›kreativ‹ werden, um aus der ständigen Beobachtungs-Bewertungskontrolle heraus zu flüchten – in anderen Worten: Ich durfte mich frei ausprobieren. Egal ob nun Emo-Phase, Punk, Hip-Hop oder ›seriöses Blazertragen‹ usw., all das wurde Teil meiner ›Selbstfindungsphase‹ und dem konnte ich, ohne groß aufzufallen, als ›weißer‹ Mensch nachgehen.

Mit dem Heranwachsen wandelten sich neben der Kleidung und Interessen auch mein Sprechen. Von einem vorstädtischen ›Slang‹ hin zu einem stärker angepassten Schul- und Bildungsduktus, bewegte ich mich zwischen unterschiedlichen Milieus. Alles angelernte Varietäten mit verschiedenen Domänen. Die gemeinsame Funktion: das Etablieren von Zugehörigkeit (und die Identifikation mit einer Gruppe) und das Ausweisen derselben im öffentlichen Sprechen. Je weiter die Zeit auf dem Gymnasium

voranschritt, desto schwerer fiel es mir, beide Zugehörigkeiten ›authentisch‹ und aufrichtig aufrecht zu erhalten. Zwar sprach mir niemand meine Rollenauswahl ab, aber die subtil vorgeschriebenen sozialen Performanz-Kriterien konnte ich irgendwann nicht mehr erfüllen. Schrittweise löste sich ein Repertoire an Werten, Verhalten und Sprechen auf und gleichzeitig vollzog sich ein Austausch und Wandel meiner bisherigen Beziehungen und Freundschaften. Das Nennenswerte hierbei ist nicht die Tatsache, dass ich mich für das ›eine‹ (den Bildungsaufstieg) und gegen das ›andere‹ (mein Viertel, mein Milieu) ›entschieden‹ habe, sondern in welche Richtung ich mich weiter entwickelte (entwickeln musste, konnte und durfte) im Vergleich zu den Wegrichtungen, die meine ehemaligen Freund*innen mit einem deutlicheren ›Migrationshintergrund‹ einschlagen konnten.

Was diesen ›Hintergrund‹ betrifft: Das Muster an Fremd- und Andersartigkeitszuschreibung spiegelt sich auch in einem medialen und öffentlichen Diskurs wider (vgl. Banse 2019), der für mein und das Aufwachsen meiner Schwester Samira sehr prägend war. Die deutschsprachige Film- und Fernsehlandschaft vermittelt bis heute den Eindruck, dass *People of Color*/›schwarze‹ Menschen und Personen, die als Muslim*innen sichtbar gekennzeichnet werden (vgl. Hafez & Schmidt 2020), im Grunde genommen immer Geflüchtete, Migrant*innen, Prostituierte oder gar Schwerverbrecher*innen seien (vgl. Ratmann 2020).

Die reduzierenden Benennungen, Beschreibungen und Behandlungen von verschiedenen ›angeblichen‹ Personengruppen auf ihr ›Schwarz sein‹, ›Frau sein‹, ›behindert sein‹, ›psychisch erkrankt sein‹, ›muslimisch sein‹, ›jüdisch sein‹, ›homosexuell sein‹ führen immer wieder dazu, dass der vermeintliche Hintergrund oder die ›Andersartigkeit und Fremdheit‹ in den Vordergrund rückt. Ein einziges Merkmal soll einen ganzen Menschen ausmachen und die gesamte Wesenheit und Essenz einer Person wird auf diesen einen Punkt zugespitzt und reduziert.

Das Ausmaß an milieuspezifischem Medien- und Fernsehkonsum meiner Schwester Samira und mir, war nicht nur etwa gleich hoch, sondern auch die Auswahl ähnelte sich stark. Ich frage mich, wie in welcher Art und Weise und mit welchen Folgen, so eine unterschiedliche Spiegelung medialer ›Vorbilder‹ sich in unseren Identifikations- und Identitätsbildungsprozessen ›eingedrückt‹ hat.

Teil meiner Erinnerungen an Samiras Aufwachsen sind auch die unzutreffenden Beschreibungen und Erwartungen an ihre ›orientalische‹, ›arabische‹ und ›muslimische‹ Art. Wie oft sie beispielsweise ›gefragt‹

wurde, warum sie kein Kopftuch trage, wann sie ein Kopftuch trage, ob sie ein Kopftuch trage und so weiter und so fort. An meinem Rücken klebte ein ›einfarbiger Hintergrund‹, der es anderen Menschen ›erlaubte‹, mich mit anderen Menschen mit ›gleichem Hintergrund‹ zu verwechseln (vgl. Reese 2019).

Meine Schwester konnte und kann diesen ›Touch vom Anderssein‹ nie ablegen (schließlich liegt diese Zuschreibung nicht ihren Händen) und das engte sie im Vergleich zu mir in ihrer ›coming-of-age‹-Phase erheblich ein. Denn was mich betrifft, so kann ich maximal von einem ›weiß grundierten Hintergrund‹ sprechen. Da dieser ›weiß‹, und irgendwie dadurch ›neutral‹ und ›normal‹ ist, kann ich bunte Erscheinungsideen und Identitätsbilder von mir aufgreifen, ausleben und frei(er) nach Außen projizieren. Daher im Bild gesprochen: weißer hintergrund ist wandelbar.

privates sprechen

In einem Plattenbauviertel aufgewachsen, hatte ich keine*n Freund*in, die*der nicht mehrsprachig unterwegs war. Selbst Emma und Elisa sprachen Englisch und Italienisch mit ihren Vätern. Nie sprach auch nur eine oder einer außerhalb des Elternhauses ihre – was nun?, zweite, erste *Mutter-* oder soll ich *Vater-* oder doch lieber *Elternsprache* sagen?! – ›andere‹ Sprache. Freund*innen zu besuchen bedeutete, die verschiedenen Varietäten anhand der Tonmelodie, der Lautstärke, der Gestik und Mimik und dem Handlungsablauf zu erraten. Die seltenen Telefonate mit den Eltern wurden in großen Teilen auf Deutsch geführt – außer es wurde stressig oder laut, dann switchten die meisten in die Sprache der Eltern. Die Begrenzung aufs Private oder Intime galt nicht für alle Sprachen und Sprecher*innen gleichermaßen: Emma beispielsweise gab auf dem Pausenhof der Grundschule gerne ›English phrases‹ von sich. Und man galt auch als ›cool‹, wenn man bereits einige Worte auf Englisch sprechen konnte. Mit libanesisch-arabischen Glückwünschen oder Abschiedsgrüßen hätte ich mir zu dieser Zeit keine Freunde gemacht, zumindest nicht bei den ›deutschen‹ Kindern und Lehrer*innen.

heimatliches sprechen

Es gibt kurze Augenblicke, wo jemand über meinen Namen stolpert, innehält oder am Telefon irgendwann das Buchstabieren aufgibt (weil die Anzahl an Konsonanten ein bestimmtes Maß überschritten hat), ihn falsch

ausspricht/aufschreibt, mir erklären will, dass dieser Name definitiv aus Polen/Russland/Ukraine/irgendwo aus Osteuropa kommt und so weiter und so fort. In diesen kurzen Zeitspannen der Irritation und leichten Genervtheit bei meinem Gegenüber komme ich mir unfair behandelt vor.

Obleich meine helle Hautfarbe, mein ›klares‹ Standarddeutsch und Bildungsregister für mein Gegenüber ausreichen als Indiz für meine nicht-›fremde‹ Position im geteilten sozialen Raum. Letztlich spielen diskursabhängige Faktorenmischungen und das soziale Gegenüber eine zentrale Rolle bei der Entscheidung, ob ich oder man ›hierhergehört‹, ob ich oder man mit Fremdheit assoziiert wird oder eben nicht. Es reicht also nicht aus, zu sagen, ich solle mich doch anpassen, dann werde ich von allein hier reinpassen. ›Aus dem Muster fallen‹ ist keine Entscheidung der betroffenen Individuen, vielmehr eine (kommunikative) Handlung anderer diskursdominanter Akteur*innen. (Und mein leichter Einzelfall ist nur die Bergspitze weitaus gravierender und gewaltvollerer Othering-Taten; mich schützen meine Privilegien als deutschsprachige weiße Student*in).

Mein internalisiertes Hochdeutsch, das selbst lokale Varietät-Färbungen wie etwa das ›Schwäbische‹ abblättern ließ, erlaubt es mir in großen Teilen, über meine ›Heimat‹ und meine soziale Zugehörigkeit zu der ›akademischen Welt‹ entscheiden zu können. Selbstbestimmt darf ich mir aussuchen, ob ich diese schwäbische Kleinstadt als identitätsstiftendes Zuhause definiere oder nicht. Es gab nie massive Einwände und Abstreitungen meiner selbst gesetzten Zugehörigkeit oder ein bevormundendes ›Hinweisen‹ darauf, dass ich ja eigentlich nur formalerweise hierhergehöre.

Als Fatma mir das erste Mal von Kurdistan erzählte, hielt ich es für einen Witz. *Was und wo liegt Kurdistan?* Fatma fährt jeden Sommer ihre Familie in *Kurdistan* besuchen. Wenn ich meine Familie besuche, dann sind das keine Big News. Ich werde auch nicht für den ökologischen Fußabdruck meines Familienbesuchs bewertet, weil meine Familienmitglieder an Orten wohnen, die sehr leicht und schnell mit dem Zug zu erreichen sind. Die Flugreise und der Besuch nach Kurdistan ist für Fatma ein wesentlicher Teil ihres Aufwachsens, ihrer Identität und auch die ›andere Hälfte‹ (aus meiner Perspektive) ihrer Heimat (die der deutsche Staat nicht als autonomes Regierungsgebiet anerkannt hat, vgl. Deutscher Bundestag 2019).

Gerade die Verflechtung zwischen Nation und Sprache kann verdeutlichen, wie wichtig die idealisierte Kopplung eines ausgewählten Natiolekts mit einem ›offiziellen Staat‹ als identitätsstiftendem Moment für Staatsbürger*innen sein kann. Fatma spricht türkisch und kurdisch (wobei es DAS Kurdisch nicht gibt), was entsprechend der kommunikativen

Situation auf ›ich spreche türkisch‹ ›vereinfacht‹ wurde und immer noch wird. Selbst habe ich erst spät als Jugendliche erfahren, dass Fatma eigentlich Kurdin ist und hauptsächlich kurdisch mit ihrer Familie spricht. Sie hat und vermeidet es weiterhin (über) Kurdisch zu sprechen, um sich längere Erklärungen zu ersparen. Denn

[a] speaker who is made ashamed of his own language habits suffers a basic injury as a human being: to make anyone, especially a child, feel so ashamed is as indefensible as to make him feel ashamed of the colour of his skin. (Halliday 1968: 165).

Das Nicht-kurdisch Sprechen ist nicht einfach ein Verstummen oder Vermeiden, sondern ein Zeichen dafür ganze Teile der eigenen Identität und Person verstecken oder schützen zu müssen/zu wollen.

Ein Blick in die Wissenschaftsgeschichte der Sprachwissenschaft verrät, dass um das 19. Jahrhundert herum gerade die Dialektologie instrumentalisiert wurde, um nationalstaatliche Ideologien wissenschaftlich zu begründen, wie Auer (2004) das in seinem Artikel thematisiert oder wie Thomauske (2017: 57) bündig darstellt: »Seit dem 18. und 19. Jahrhundert, als sich Menschen in bestimmten Territorien zu Nationen formierten, wird die Zugehörigkeit zu einer Nation an die Beherrschung einer einzigen Nationalsprache gekoppelt«.

Es ist schwierig, eine Vermutung darüber zu äußern, ohne meiner Freundin etwas in den Mund legen zu wollen, also bevormundend zu sein, warum wir beide in Sachen Offenlegung unserer Sprachzugehörigkeit ein abweichendes Verhalten zeigen. In der mangelnden makropolitischen Anerkennung ihrer (Teil-)Heimat Kurdistan, sehe ich eine Prekarisierung einer ihrer identitätsstiftenden Zugehörigkeiten, die mittels eines bejahenden Sprachgebrauchs Ausdruck finden könnte, sofern dieser nicht weitestgehend sanktioniert oder missachtet wird. Es besteht ein Bedarf an weiteren Überlegungen und Gedankengänge über die Auswirkungen von sozial-politischen Makrostrukturen auf das alltägliche gesellschaftliche Miteinanderleben und Ausleben und Aussprechen von verschiedenen Zugehörigkeiten.

In meinen nanopolitischen Fall als deutsche Staatsbürgerin sehe ich hier ein Privileg. Das Privileg diese Staatsbürgerschaft zu besitzen, die global anerkannt wird und dank dieser ich überall reisen kann mit meinem deutschen Pass und ich ausgiebige Rechte und Freiheiten besitze. Man denke nur an Hannah Arendts Aufsatz über Staatenlose, der klar die Ohnmacht

ohne solch ein Privileg offenbart (Arendt 2001). Nie werde ich mich in einer Situation befinden, in der ich mich erklären und verteidigen müsste, wo mein Aufwachsen stattgefunden hat und was ich als Heimat bezeichnen würde. Mir ist eine nationalstaatliche Zugehörigkeit nicht wichtig, sie kann mir aber deshalb nicht wichtig sein, da sie weder stigmatisiert noch marginalisiert ist und im Besonderen, weil ich dadurch Rechte und Freiheiten erlebe, die Menschen mit anderer oder keiner (offiziell anerkannten) staatlichen Zugehörigkeit nicht besitzen.

Das Spannungsfeld, das sich aufspannen kann zwischen Sprache und Raum, bietet fruchtbare Einblicke in das Funktionieren und miteinander Wirken von Sprachpraktiken, Identitäts(bildungen) und Sprach- und Sprecher*innenideologien. Als anschaulicher Fall dient das in Teilen kontrovers gedeutete Paar ›Sprache und Heimat‹, das gleichweise einen interessanten Blickwinkel für meine Suche nach ›weißen Linien‹ in meinen Erinnerungen und für meine Identitätsbildung bereithalten kann.

Das Denken und Sprechen über die Beziehung von Sprache und Heimat empfinde ich als schwierig, wenn nicht sogar als heikel (vgl. Detering 2019: 16). Nun erhalten Dialekte eine gewisse höhere Relevanz, bezogen auf das Signalisieren von regionalen Zugehörigkeiten. Nic Craith (2012: xiii) argumentiert, dass infolge einer zunehmenden Globalisierung und Migrationsbewegungen, das Bedürfnis nach einer Identifikation mit einem bestimmten Ort und einer bestimmten Varietät zunimmt. Der Begriff »Gesprochene Heimat« (Göttert 2011: 11) bringt diese Dynamik und den Funktionswechsel von Dialekten als ehemaliges zentrales Kommunikationsmedium hinzu »symbolischer und emblematischer Performanzen« (Horan 2016: 2) gut auf einen Punkt. Zugegebenermaßen spreche ich keinen Dialekt, allerdings besitze ich eine deutliche Süddeutschlandfärbung, die wissende Hörer*innen erkennen und die relationale Abhängigkeit der Bedeutungs- und Wertzuschreibung der eigenen Sprachkompetenzen gut wieder verdeutlichen kann.

Ich besitze hier ein Privileg – eine weiße Trennlinie – denn *meine* ›Heimatvarietät‹ und damit auch Ort meiner emotionalen und privaten Ausdrucksmöglichkeiten, ermöglicht mir gleichzeitig ein reibungs- und widerstandsloses, sowie effizientes Bewegen und Navigieren in meinem direkten sozialen Umfeld und Lebensmittelpunkt. Diesen Vorzug, dass meine Erstsprache und Heimatsprache in den Wohnorten, wo ich gelebt habe und lebe, offiziell und im Alltäglichen als ›normal‹ und ›anerkannt‹ gesehen wird, bietet sich nicht jedem Menschen, der in Deutschland und oder Österreich lebt. Es erleichtert den Alltag, Behördengänge und Arztbesuche und vieles Weitere mehr. Daher besitzen beispielsweise

Minderheitensprachenrechte und -gesetze in meinen Augen zu Recht in Österreich einen Verfassungsstatus und sind auf mehreren Rechtsstufen fest verankert. Damit werden gleichermaßen die Sprecher*innen geschützt und in ihrer sozialen Mobilität (also Behördengängen, Schulbesuche und Ähnlichem) gleichgestellt beziehungsweise nicht benachteiligt. Wobei hier wie zurecht angemerkt wurde, dass dies als erstes eine auf Papier festgelegte Einigung ist. Über die praktische Umsetzung muss ein andermal gesprochen werden.

Kurz zusammenfassend: ›Zugehörigkeit zu‹ wird über und dank Sprache konstituiert und interaktiv ausgehandelt in den sozial-politischen und kulturellen Rahmenbedingungen und normativen Vorstellungen, in denen man sich bewegt. Als sozial-politische*r Akteur*in ist man (ein kleiner) Teil der Bedeutungsbestimmung von ›Heimat‹ und Legitimierung von Sprach(en)rechten, aber nicht jede*r kann für sich in gleicher Weise einen gleich großen Bestimmungseinfluss auf die konkrete gesellschaftliche Festlegung behaupten. Es ist eine an Machtpositionen gebundene privilegierte Auswahl. Diese dominante Fremdzuweisung in einem politischen Diskurs, entscheidet darüber, was als *die* (eigene) *Heimat* zu gelten hat und was nicht.

Ich merke: Schattierungen von Privilegien ziehen sich entlang verschiedener sozial ausgehandelter (Norm-)Kategorien, was zeigt, dass Sprach- und Sprecher*innenideologien keine bloßen abstrakten und wirkungslosen akademischen Deutungsrahmen sind, sondern dass sich ihre vielfältigen alltäglichen Manifestationen ausfindig machen lassen. Als ›weiß‹ gelesene Person habe ich Freiheiten in Form von Unmerklichkeit und nichtiger Nicht-Erwähnenswertheit, die es mir ermöglichen, eine klare, selbstbestimmte Auswahl von Heimat und Sprache treffen zu können. Und ohne dabei zu riskieren – anders als Fatma – in Folge meiner Wahl (erst recht) als anders oder fremd gelten zu müssen.

abschließend

Die Sprache, die ich zur Wieder-Festmachung meiner Erinnerungen im Sichtfeld eines bewussten und reflektierten ›weißen‹ Blickwinkels verwendet habe, ist nicht nur eine Menge an ausgewählten, aufgelisteten Wörtern, Phrasen, Zeichen- und Syntaxsetzungen. Meine aufgeschriebenen Erinnerungen und autoethnographischen Reflexionen sind nicht nur bloße Träger gemeinter Propositionen. Nirgendwo anders als im System von Sprache wird die verwobene Gegenseitigkeit von Form und Inhalt so

offensichtlich, dass sie fast schon unsichtbar wirkt. Gerade bei Erinnerungen ist ihre Benennung zugleich eine Festlegung ihrer Erscheinungs- und kohärenten Bedeutungsform. Gleich einer bildlichen Metapher, die eben nicht nur mehr auf etwas ›zeigt‹, sondern ›wortwörtlich‹ auch etwas ganz anderes bedeutet.

Bewegt man sich von einer zweidimensionalen und formalisierten Betrachtung von Sprache weg und eröffnet mithin einen plastischen Raum, so wird greifbar, dass beim Gebrauch und Erleben von Sprache mit anderen Menschen die sozial-kulturellen und pragmatischen Dimensionen von Sprache auftauchen. Ein phänomenologischer Blick auf Sprache offenbart ihre Durchsetzung mit Machtstrukturen, Normen, Erwartungen und dergleichen, die nicht mehr methodisch weg zu ignorieren oder (weg) zu formalisieren sind. Sprache kann nicht ›neutral‹ und außerhalb unserer Norm- und Wertvorstellungen gedacht und verstanden werden. Was heißt es nun, von und über Dinge zu ›sprechen‹, auf sie zu ›zeigen‹ und ihnen eine sprachliche Gestalt zu geben, sie von ihrer singulären phänomenalen Erscheinungsform zu abstrahieren, zu objektivieren? Diese Fragen lasse ich mal so stehen, in diesem Rahmen kann ich sie nicht beantworten, aber sie bildet einen Baustein zu weiteren Überlegungen, die aus dieser essayistischen Auseinandersetzung entstanden sind.

In diesem Essay bin ich entlang meiner spontan auftauchenden Erinnerungen auf der Suche nach meinen eigenen ›weißen‹ Privilegien und ›weißen‹ Unterschieden gefolgt. Es ist mir deutlich schwerer gefallen als vermutet. Ein Gefühl der eigenen ›Blindheit‹ bleibt auf jeden Fall erhalten. Es reicht schließlich nicht aus, sich isoliert im eigenen Kämmerchen den Kopf darüber zu zerbrechen, wo die eigene Privilegiertheit nun liegen mag. Mein autoethnographisches Essay stellt erneut Trennungen und Dichotomien dar und es bleibt in Teilen ein Schreiben über ›Andere‹. Selbst wenn ich das will, daran arbeite und thematisiere – meine weiße Position kann ich in solch kritischen und postkolonialen Diskurs nicht verlassen. Mittlerweile stehe ich diesem autoethnographischen Essay selbst kritisch gegenüber.

Obschon die Auseinandersetzung mit dem ›weiß-Sein‹, eingebettet in einen elitären Universitätskontext, ein erster Schritt einer längerfristigen Konfrontation mit Privilegien und Diskriminierungen sein kann. Diese ausschnittshafte Betrachtung erhebt keinen Anspruch auf Objektivität und Generalisierbarkeit und ich bin mir meiner eigenen Monologhaftigkeit als ›weiße‹ Linguist*in bewusst. Trotz des neu erworbenen Wissens um

postkoloniale (linguistische) Prozesse und Strukturen, die ich nicht von meinem persönlichen Leben trennen kann, wird es keine Loslösung meiner Privilegiertheit und Unerfahrenheit geben. Die Bereitschaft, in den direkten Austausch und offenen Dialog zu treten, gerade mit anderen Nicht-/Akademiker*innen, nicht/privilegierten Menschen, kann zu nachhaltigen Erkenntnissen und Veränderungen meiner Haltung und Verhalten und Arbeit als Linguist*in führen.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah. 2001. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, 8. Aufl. München: Piper.
- Auer, Peter. 2004. Sprache, Grenze, Raum. *Zeitschrift für Sprachwissenschaft*, 23(2). 149–179.
- Banse, Philip. 2019. Rassismus in den Medien – Der Reflex im Kopf. *Deutschlandfunkkultur.de* (14. Dezember). https://www.deutschlandfunkkultur.de/rassismus-in-den-medien-der-reflex-im-kopf.1264.de.html?dram:article_id=465774 (Abruf 20. Juli 2020).
- Bauer, Walter. 2002. Identitätsbildung und gesellschaftlicher Wandel. In Werner Friedrichs & Olaf Sanders (Hgg.), *Bildung/Transformation*. 129-149. Bielefeld: transcript. doi: <https://doi.org/10.14361/9783839400944-008> (Abruf 19. Juli 2020).
- Beauvoir, Simone de. 1960. *Das andere Geschlecht: Eine Deutung der Frau*. Hamburg: rohwoit deutsche enzyklopädie.
- Crenshaw, Kimberlé Williams. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* 43(6). 93–118.
- Cornelius, Moriz. 2018. Ist jeder seines Glückes Schmied? Über den Mythos der modernen Leistungsgesellschaft. *Leviathan* 46(1). 109–134.
- Davies, Bronwyn & Harré, Rom. 2007. Positioning: The Discursive Production of Selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20(1). 43–63.
- Detering, Heinrich. 2019. *Was heißt hier "wir"?* Stuttgart: Reclam.
- Deutscher Bundestag. 2019. *Kurzinformation Autonome Region Kurdistan*. WD 2-3000 – 063/19 (13. Mai). <https://www.bundestag.de/resource/blob/650666/e7f52530e31bce9e92f5eb94479188e5/WD-2-063-19-pdf-data.pdf> (Abruf 19 Juli 2020).
- DiAngelo, Robert. 2011. White Fragility. *International Journal of Critical Pedagogy* 3(3). 54-70.
- Ferree, Myra Marx. 2013. Die diskursiven Politiken feministischer Intersektionalität. In Helma Lutz, María Teresa Herrera Vivar & Linda Supik (Hgg.), *Fokus Intersektionalität: Geschlecht und Gesellschaft*. Bd. 47, 75–89. Wiesbaden: Springer VS.

- Göttert, Karl-Heinz. 2011. *Alles außer Hochdeutsch. Ein Streifzug durch unsere Dialekte*. Berlin: Ullenstein
- Halliday, Michael. 1968. The users and the uses of language. In Joshua A. Fishman (Hg.), *Readings in the Sociology of Language*. 139–170. Boston: De Gruyter Mouton.
- Horan, Geraldine T. 2016. *Sprache der Heimat: Discourses of dialect and identity in modern-day Cologne*. Peter Lang.
- Isoke, Zenzele. 2018. Black Ethnography, Black (Female)Aesthetics: Thinking/Writing/Saying/Sounding Black Political Life. *Theory & Event*. 21(1). 148–168.
- Johnson, Allen. 2002. *Power, Privilege, and Difference*. Washington: American University. <https://www.american.edu/ocl/counseling/upload/understanding-white-privilege.pdf> (Abruf 20. Juli 2020).
- Kai Hafez & Sabrina Schmidt. 2020. Rassismus und Repräsentation: das Islambild deutscher Medien im Nachrichtenjournalismus und im Film. *Bundeszentrale für politische Bildung.de* (27. August). <https://www.bpb.de/lernen/projekte/oray/314621/islambild-deutscher-medien> (Abruf 20 September 2020).
- Keim, Rolf & Rainer Neef. 2000. Ausgrenzung und Milieu: Über die Lebensbewältigung von Bewohnerinnen und Bewohnern städtischer Problemgebiete. In Annette Harth, Gitta Scheller & Wulf Tessin (Hgg.), *Stadt und soziale Ungleichheit*. 248–273. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kincheloe, Joe L. 1999. The Struggle to Define and Reinvent Whiteness: A Pedagogical Analysis. *College Literature* 26(3). 162–194.
- Kunze, Klarissa Theresa. 2008. *Der Mythos von der Chancengleichheit: Wie der Habitus die berufliche und soziale Laufbahn bestimmt*. München: AVM.
- Lo, Adrienne. 2019. Race, Language, and Representations. *International Journal of the Sociology of Language* 2020(263). 77–83.
- Muñoz, Tatiana. 2020. Rassismus in der Kommunalpolitik: Es ist nicht so gemeint. *vorwärts.de* (12. Juni). <https://www.vorwaerts.de/blog/rassismus-kommunalpolitik-so-gemeint> (Abruf 20. Juli 2020).
- Nic Craith, Mairead. 2012. *Narratives of Place, Belonging and Language. An Intercultural Perspective*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Pregel, Heiko. 2012. Schönheit im Job: Quasimodos machen seltener Karriere. *Zeit.de* (4. Juni). <https://www.zeit.de/karriere/beruf/2012-05/erfolg-aussehen-karriere> (Abruf 18. Juli 2020).
- Ratmann, Mirjam. 2020. Ist der deutsche Film rassistisch? *Fluter.de* (18. Mai). <https://www.fluter.de/rassismus-deutsche-filme-serien> (Abruf 20. Juli 2020).
- Reese, Julika. 2019. Schwarze Models gegen „Elle“ – „Wir sind kein Trend“. *FrankfurterAllgemeine.de* (30. Oktober). <https://www.faz.net/aktuell/stil/mode-design/schwarze-models-gegen-elle-wir-sind-kein-trend-16459634.html> (Abruf 20. Juli 2020).
- Schlamelcher, Ulrike. 2011. Führungskräfteerkrutierung und Geschlecht: Zwischen Exklusion und Inklusion der Geschlechterdifferenz. In Ulrike Schlamelcher

- (Hg.), *Paradoxien und Widersprüche der Führungskräfteerekrutierung*. 175-220. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Spitzmüller, Jürgen, Flubacher, Mi-Cha, & Bendl, Christian. 2017. Soziale Positionierung als Praxis und Praktik. *Wiener Linguistische Gazette* 81. 1–18.
- Thomauske, Nathalie. 2017. Sprachpolitik und Sprachideologie(n) – eine historische Verortung. In Nathalie Thomauske (Hg.), *Sprachlos gemacht in Kita und Familie*. 57-106. Wiesbaden: Springer VS.
- Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Tractatus Logico-philosophicus* (4. Aufl. ed.). Frankfurt Am Main: Suhrkamp.
- Zürcher Hochschule der Künste. o. J. Othering. <https://www.zhdk.ch/forschung/ehemalige-forschungsinstitute-7626/iae/glossar-972/othering-5894>. (Abruf 20. Juli 2020).

Sprache und Alltagsrassismus

»Aber woher kommst du *wirklich*?«

Katharina Zaboĵ*

Wiener Linguistische Gazette (WLG)
Institut für Sprachwissenschaft
Universität Wien
Ausgabe 88 (2021): 83–90

Abstract

In current times, racism is an issue more relevant and spoken about than ever. Even though awareness concerning the topic seems to grow, it is undeniable that racism is deeply ingrained in society and encountered by many people on a day-to-day basis. The goal of this essay is to explore linguistic aspects of everyday racism, talk about the role language plays in this issue and reflect upon the underlying problem concerning racism and language.

Schlagwörter: Angewandte Sprachwissenschaft, Sprachenpolitik, Alltagsrassismus

* Katharina Zaboĵ, Universität Wien, kathi.zaboĵ@gmail.com

[Racism is] the belief that people's qualities are influenced by their race and that the members of other races are not as good as the members of your own, or the resulting unfair treatment of members of other races.
(Cambridge Dictionary o. J.)

In einer Welt mit unterschiedlichen Hautfarben ist Rassismus seit jeher ein präsenes Problem, das in verschiedenen historischen Zeiten unterschiedlich behandelt und diskutiert wird, einmal mehr und einmal weniger Aufmerksamkeit erhält. Im Laufe des Jahres 2020 wurde vor allem in Folge der Ermordung des Afro-Amerikaners George Floyd durch den Polizisten Derek Chauvin und der Ermordung Breonna Taylors durch das Louisville Metro Police Department weltweit eine neue Welle an Protestbewegungen gegen Polizeigewalt an *PoC*¹ hervorgerufen und die öffentliche Diskussion über das Thema Rassismus rückte mehr in den Vordergrund. Neben diesen tragischen und sehr medienpräsenten Vorfällen ist allerdings auch nicht zu vergessen, dass rassistische Denkweisen und Handlungen tagtägliche Vorkommnisse sind, die sich in diversen Alltagssituationen bemerkbar machen. Nur die wenigsten Menschen würden sich selbst als ›rassistisch‹ bezeichnen, doch bedeutet das, dass sie sich nicht rassistisch ausdrücken? Unter *Alltagsrassismus* werden die ›kleinen‹ Formen des Rassismus verstanden, die in das alltägliche Leben integriert und von der Mehrheitsgesellschaft normalisiert werden. Selbstverständlich gehören offene Beleidigungen und diskriminierende Kommentare in diese Kategorie, es treten aber auch subtilere und eventuell unscheinbare Formen des Rassismus auf, sogenannte *Microaggressions* (vgl. Lilienfeld 2017: 139). Diese reichen von abwertenden Blicken im Bus über das typische »Woher kommst du ursprünglich?« bis zum »Mohr im Hemd«. Sprache spielt hier, wie in den meisten Lebensbereichen, eine große Rolle. Durch Sprache können Machtverhältnisse angezeigt und ausgeübt, Beziehungen definiert und

¹ *PoC* steht für *Person/People of color* und bezeichnet alle nicht-weißen Personen und Gruppen, die verschiedenen Formen von Rassismus ausgesetzt sind.

bestimmte Personen (gruppen) diskriminiert werden. In diesem Essay sollen einige dieser subtileren sprachlichen alltagsrassistischen Praktiken aufgegriffen werden – inklusive der Frage, ›warum gut gemeint nicht automatisch gut ist‹ und gute Absichten nicht immer reichen. Anschließend soll der Schaden, den diese anrichten, diskutiert und mögliche Lösungsvorschläge für eine nicht-diskriminierende Sprache gemacht werden.

Im Smalltalk ist die Frage »Woher kommst du eigentlich?« nicht ungewöhnlich. In den meisten Fällen wird »Wien« oder »Hamburg« etc. dann als ausreichende Antwort erachtet und das Gespräch fortgeführt. Stammt diese Antwort nun aber von einer *PoC*, so nimmt die Konversation schnell einen anderen Lauf. »Aber woher kommst du *wirklich*?« und, sollte das nicht reichen, »und deine Eltern?« – eine Frage, die einer weißen Person wohl kaum gestellt würde. Erzählt die Person nun von ihrer vermeintlich ›ursprünglichen‹ Herkunft, unter welcher oft das Geburtsland der Person oder das ihrer Eltern verstanden wird, folgt oft ein ›gut gemeintes‹ ›Kompliment‹. »Du sprichst aber gut Deutsch« oder »Da war ich letztes Jahr auf Urlaub, war sehr schön!« Gerade bei dunkelhäutigen Frauen kann oft auch beobachtet werden, wie ›typische‹ äußere Merkmale wie lockige Haare als ›exotisch‹ gesehen und teilweise wie bei einem Tier in einem Streichelzoo einfach berührt werden. Die genannten Beispiele sind eng verbunden mit dem Vorgang des *Othering* (vgl. Thomas-Olalde & Velho 2011: 27), bei dem Menschen mit anderen Merkmalen als den eigenen als ›fremd‹ kategorisiert werden und eine Distanzierung zu diesen hergestellt wird. Dadurch werden Minderheitsgruppen zu ›den Anderen‹ und ein Machtgefälle zwischen einem ›wir‹ und ›den Anderen‹ wird hergestellt. Diese ›gar nicht böse gemeinten‹ Fragen und Anmerkungen über die ›ursprüngliche‹ Herkunft einer Person und deren ›Andersheit‹ sind so alles andere als angebracht und lösen in den Betroffenen oft Gefühle des Unwohlseins aus.

Ein anderer Aspekt des Alltagsrassismus im Sprachgebrauch wären konkrete Wörter, die ohne großes Bedenken benutzt und somit verharmlost werden, bei näherer Betrachtung aber hochproblematisch sind. Es sollte kein Geheimnis mehr sein, dass das Wort ›*Mohr*‹ eine beleidigende Benennung für schwarze Personen ist. Die Problematik um diesen Begriff und seine rassistischen Konnotationen sind bekannt und werden doch gerade in Österreich nicht ernst genug genommen. In Wörterbüchern (z.B. Duden) wird bei Begriffen wie ›*Mohr*‹ zumeist angemerkt, dass sie »veraltet« und »oft als abwertend empfunden« (Duden o.J.) werden, was

impliziert, dass diese Wörter selbst nicht abwertend seien, sondern nur von einigen so empfunden würden. Namen von Süßspeisen wie ›Negerküsse‹ oder auch der ›Mohr im Hemd‹ werden mit Händen und Füßen verteidigt, weil sie ja ›einfach zur Kultur gehören‹. Die Anderen mögen doch nicht so empfindlich sein, es sei ja nicht böse gemeint. Die lauten Stimmen, die sich für die Erhaltung dieser Benennung einsetzen und über die angebliche ›Hypersensibilität‹ der unter diskriminierender Sprache leidenden Personen wettern, sind dennoch im Großteil der Fälle weiße Personen, die selbst nicht von dieser betroffen sind. Die Gefühle und Stimmen der tatsächlich betroffenen Personen werden ironischerweise häufig verworfen und weiße Personen entscheiden für diese, ob sie sich beleidigt zu fühlen haben oder nicht. Schon seit einigen Jahren sind die ›Mohrenköpfe‹ in der Schweiz ein großes Thema medialer Debatten. Die meisten Hersteller haben diese bereits umbenannt und zu Namen wie ›Schokoküsse‹ oder ›Schaumküsse‹ gewechselt. So nennt die Berner Firma *Chocolat Amman* die ursprünglichen ›Mohrkönige‹ nun ›Big King‹. Der Hersteller *Dubler* beispielsweise bleibt jedoch bei seinem ursprünglichen Namen und hat so mehrere Proteste ausgelöst. Der Händler *Migros*, eine der größten Supermarktketten in der Schweiz, hat sich nun dazu entschieden, das Produkt von Dubler aus dem Sortiment zu nehmen. In einem Interview mit der Aargauer Zeitung, einer Schweizer Tageszeitung, vom 11.06.2020 äußert sich der Firmeninhaber Robert Dubler zu dieser Entscheidung (Ritter 2020). Auf die Aussage, dass viele dunkelhäutige Menschen sich von der Bezeichnung ›Mohrenköpfe‹ herabgesetzt fühlen, antwortet er wie folgt: »Das sehe ich nicht so. Im Zusammenhang [sic] wie ich das Wort benutze, ist es positiv. Ich mache etwas, von dem ich das Gefühl habe, dass es sehr gut ist. Der Mohrenkopf ist qualitativ hochstehend. Dafür benutze ich doch keinen zweitklassigen Namen« (Ritter 2020). Herr Dubler ist wohlgermerkt ein weißer Mann und verdeutlicht mit seiner Position wieder die implizierte Annahme vieler, sie könnten die Entscheidung für PoC fällen, was für diese beleidigend sei und was nicht. Bei dem Artikel ist auch eine Umfrage zu finden. Auf die Frage »Hat die Migros richtig reagiert?«, stimmten lediglich 4% mit einem »Ja, solche Produkte gehören aus dem Sortiment«, während die restlichen 96% sich für »Nein, ›Mohrenköpfe‹ haben nichts mit Rassismus zu tun« entschieden.

Auch in Österreich läuft eine Debatte über Nahrungsmittel mit diskriminierenden Namen. Schon 2012 wurde in der *Wiener Zeitung* der Artikel »›Negerbrot‹ wäre klagbar« über die Problematik der Benennung

der beliebten Speisen ›*Mohr im Hemd*‹ und ›*Zigeunerschnitzel*‹ veröffentlicht (Weiss 2012). Die Kommentare darunter entsprechen dem Ergebnis der soeben erwähnten Umfrage in der Aargauer Zeitung:

Wenn das Ganze nicht so traurig wäre, könnte man ja schon fast darüber lachen. Wenn man sich im Gasthaus eine Nachspeise, die eben »Mohr im Hemd« heißt, bestellt, wird dies niemand aus der Absicht heraus tun, Menschen herabzuwürdigen. Ich selbst habe dabei nur das Bild mit dem kleinen Kuchen und der warmen Schoko-Sauce und einer Portion Schlag im Kopf. (Nick 2013)

oder

Man kann schon auch alles übertreiben! Das N-Wort ist natürlich zu vermeiden, aber bei traditionellen Speisen, bei denen niemand mehr an Böses denkt außer einiger Gutmenschenvereine, die eben davon leben, dass sie sich ständig empören, wie Mohr im Hemd, verstehe ich die Aufregung nicht ganz. (Nurtel Roblak 2013)

Kommentare wie diese verdeutlichen die Uneinsichtigkeit vieler Personen bezogen auf diskriminierende Sprache. So behauptet die Autor*in des ersten Posts, dass durch die Bezeichnung ›*Mohr im Hemd*‹ niemand die Absicht habe, Menschen herabzuwürdigen. In einem weiteren Kommentar wird erneut das Argument genutzt, dass niemand an etwas Böses denken würde. Eine gängige Strategie der Verteidigung dieser rassistisch konnotierten Begriffe ist in diesen Kommentaren auch die Gewohnheit beziehungsweise die ›*Tradition*‹ – im Sinne von ›so haben wir es eben gelernt‹. Die Bedeutungsgeschichte der Wörter wird zur Seite gekehrt. Das Wort ›*Mohr*‹ hat seine Wurzeln im griechischen *mōrós*, welches für ›dumm‹ steht, und im lateinischen *maurus*, das ›schwarz‹ bedeutet (vgl. Haar 2012). Der Begriff wurde im Laufe der Zeit als Bezeichnung für verschiedene Bevölkerungsgruppen genutzt, stets allerdings in einem negativen Kontext, der die so bezeichneten PoC auf ihre Hautfarbe reduziert. ›*Mohr*‹ hat(te) die Bedeutung »afrikanischer Sklave« (vgl. Haar 2012). Hinzu kommen auch den Begriff häufig begleitende stereotypische Illustrationen. Die Rechtfertigung, der Begriff ›*Mohr*‹ habe ›ja nichts mit Rassismus zu tun‹, ist also nicht valide.

Ein anderer Aspekt von Alltagsrassismus, den ich gerne besprechen möchte, und der auch in Österreich sehr relevant ist, ist das immer wieder diskutierte *Deutschgebot* in Schulen und Kindergärten (vgl. Peilter-

Hasewend 2018). Schüler*innen werden, wenn sie sich in den Pausen in ihrer Erstsprache, welche nicht Deutsch ist, unterhalten, manchmal von den Lehrenden getadelt oder erhalten sogar Strafen dafür. Wohlgermerkt handelt es sich in diesen Situationen um Sprachen, die in Österreich mit weniger Prestige besetzt sind, wie Türkisch, Albanisch etc. Würden sich dieselben Kinder untereinander auf Englisch oder Französisch unterhalten, würden sie wahrscheinlich gelobt und für ihre Mehrsprachigkeit bewundert werden. Auf diese Weise wird Rassismus bereits in der Schule ›erlernt‹, da Kindern indirekt vermittelt wird, gewisse Sprachen und somit auch Herkünfte seien wertiger als andere. Auch in den öffentlichen Verkehrsmitteln oder auf der Straße kann ich oft böse Blicke und Kommentare beobachten, wenn sich Personen in einer ›anderen‹ Sprache unterhalten. Diese Abneigung lässt sich oft auf das Argument zurückführen, es könne ja über eine*n selbst schlecht gesprochen beziehungsweise ›gelästert‹ werden. Diese ständige Angst, dass in einer ›fremden‹ Sprache über eine*n selbst gesprochen wird, hängt oft mit der Furcht zusammen, die eigene Sprache würde dadurch gefährdet. Außerdem ist sie mit der Überzeugung verbunden, es sei unhöflich, in einer Sprache zu sprechen, welche nicht alle verstehen. Diese Logik ist allerdings nur schwer nachzuvollziehen, da Gespräche im Bus meiner Erfahrung nach zumeist nur die jeweiligen Gesprächspartner*innen betreffen und die übrigen Passagiere nicht miteinbeziehen, sei es auf Deutsch, Türkisch oder Italienisch.

Das Erlernen von Rassismus in der Schule und von klein an macht sich allerdings auch in anderen Zusammenhängen bemerkbar. In meiner Kindheit (welche im Jahr 2020 noch nicht allzu lange her ist) haben wir noch regelmäßig und selbstverständlich Kinderlieder wie *Drei Chinesen mit dem Kontrabass* gesungen und Geschichten über die ›Hottentotten‹ gelesen. Die Ursprünge und Hintergründe wurden von uns Kindern nie hinterfragt. Auch auf diese Weise internalisieren Kinder schnell das Prinzip des *Othering* und lernen, dass ein anderes Aussehen nicht ›normal‹ ist:

Bereits mit zwei Jahren besitzen Kinder die Fähigkeit, Geschlechter, Farben und eben auch Hautfarben zu unterscheiden, [und sie können] bereits mit drei Jahren Unbehagen gegenüber Merkmalen zeigen, die nicht der gesellschaftlichen Normvorstellungen entsprechen – in Bezug auf Geschlecht, Hautfarbe, Herkunft und körperliche Beeinträchtigung. (Piper et al. 2014: 11)

Kindern werden also schon im frühen Alter verschiedene Wertigkeiten in Verbindung mit Herkunft und Hautfarbe vermittelt.

Es ist nicht zu bestreiten, dass Menschen täglich aufgrund ihres Aussehens, ihrer Herkunft und ihrer Sprache diskriminiert werden. Durch Sprache wurde schon immer und wird auch in Zukunft Macht ausgedrückt. Sie stellt sowohl ein wichtiges Instrument der Diskriminierung dar, so, wie sie auch Missstände und Ungerechtigkeit in der Gesellschaft aufzeigt. Durch Sprache wird unterdrückt, ausgegrenzt und es werden Gefühle und Gedanken vermittelt. Aus diesem Grund muss ebenso an einer anti-rassistischen Sprache gearbeitet werden, wie auch rassistische Grundgedanken hinterfragt werden müssen. Oft sind Äußerungen und Handlungen unbedacht und »nicht böse« oder sogar »gut« gemeint. Darum muss eine bewussteren Handlungsweise bei Sprecher*innen entstehen und explizit von diesen hinterfragt werden, ob etwa bestimmte Begriffe diskriminierend sind. Es ist hier wichtig, den historischen Kontext zu beachten und es ist noch wichtiger, die Meinungen und Gefühle von PoC zu hören und zu bedenken. Rassismus ist schlussendlich ein ›weißes Problem‹ und es steht niemandem zu, zu bestimmen, ob eine andere Person sich durch bestimmte Worte herabgesetzt fühlen darf oder nicht. Kommentare, die in den Augen mancher Personen als Kompliment gemeint sind, verdeutlichen das rassistische System beziehungsweise die Betrachtung von PoC als ›fremd‹ und die Zuordnung von diesen zu ›den Anderen‹. Bevor ›Komplimente‹ wie »du sprichst aber gut Deutsch« oder »deine Haare sehen so toll aus, darf ich mal angreifen?« gemacht werden, sollten diese hinterfragt und auf ihre Wurzel zurückgeführt werden. Auch in den schweizerischen und österreichischen Debatten um die Namen der beliebten Süßspeisen muss die Herkunft der Begriffe kritisch betrachtet und reflektiert werden. »So haben wir es gelernt« sollte keine Rechtfertigung mehr sein. In Diskussionen wie dieser und in der Hartnäckigkeit vieler, die zum Erhalt der ›Mohrenköpfe‹ oder des ›Mohr im Hemd‹ an den Tag gelegt wird, wird auch die Abneigung gegen die in der heutigen Zeit so dringend notwendige Veränderung klar. ›Weiß‹ wird immer noch oft als ›normal‹ gesehen und nicht-weiß als ›anders‹. Auch wenn die ›kleinen‹ und subtilen Praktiken des Rassismus nicht denselben ›Schockwert‹ haben wie die häufigen Vorfälle von Polizeigewalt in den USA, so darf Alltagsrassismus (auch bei uns) nicht heruntergespielt oder vergessen werden.

Literatur

- Cambridge Dictionary. o.J. Racism. <https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch/racism> (Abruf 13. Dezember 2020).
- Duden. (o.J.) Mohr. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Mohr> (Abruf 14. Dezember 2020).
- Haar, Ania. 2012. Wie rassistisch der Begriff ›Mohr‹ wirklich ist. *DiePresse.com* (20. März). <https://www.diepresse.com/741984/wie-rassistisch-der-begriff-bdquomohr-ldquo-wirklich-ist> (Abruf 24. Juni 2020).
- Lilienfeld, Scott O. 2017. Microaggressions: Strong Claims, Inadequate Evidence. *Perspectives on Psychological Science* 12(1). 138–169. doi:10.1177/1745691616659391.
- Nick. 2013. [Forumposting zu: Weiss, Yordanka. 2012. ›Negerbrot‹ wäre klagbar. *WienerZeitung.at* (26. März) https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/politik/oesterreich/446064-Negerbrot-waere-klagbar.html?em_cnt_page=1 (Abruf 24. Juli 2020).
- Nurtel Roblak. 2013. [Forumposting zu: Weiss, Yordanka. 2012. ›Negerbrot‹ wäre klagbar. *WienerZeitung.at* (26. März) https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/politik/oesterreich/446064-Negerbrot-waere-klagbar.html?em_cnt_page=1 (Abruf 24. Juli 2020).
- Peitler-Hasewend, Sebestyen. 2018. Darüber kann ich nur den Kopf schütteln. *KleineZeitung.at* (09. November) https://www.kleinezeitung.at/politik/innen/politik/5526721/Schulsprache-Deutsch_Darueber-kann-ich-nur-den-Kopf-schuetteln (Abruf 23. Juli 2020).
- Ritter, Pascal. 2020. «Mohrenkopf»-Produzent Dubler: «Süssigkeiten sind nicht schuld, wenn sich Menschen plagen». *AargauerZeitung.chr* (11. Juni) <https://www.aargauerzeitung.ch/schweiz/mohrenkopf-produzent-dubler-suessigkeiten-sind-nicht-schuld-wenn-sich-menschen-plagen-138139829> (Abruf 24. Juli 2020).
- Piper, Gabriele, Daniela Bröhl, Aynur Tönjes & Heike Kasch. 2014. Sprache – Macht – Rassismus: Dokumentation der Fachtagung vom 22. Oktober 2014. Diakonie Düsseldorf. https://www.abpaed.tu-darmstadt.de/media/gender/onlinepublikationen/Duesseld_Sprache-Macht-Rassismus-5MB.pdf (Abruf 23. Juli 2020).
- Thomas-Olalde, Oscar & Astride Velho. 2020. Othering and its Effects – Exploring the Concept. In Heike Niedrig & Christian Ydesen (Hgg.), *Writing Postcolonial Histories of Intercultural Education*, 27–51. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Weiss, Yordanka. 2012. ›Negerbrot‹ wäre klagbar. *WienerZeitung.at* (26. März) https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/politik/oesterreich/446064-Negerbrot-waere-klagbar.html?em_cnt_page=1 (Abruf 24. Juli 2020).

Who is not on the list?

Navigating white academia

*Sibo Kanobana**

Wiener Linguistische Gazette (WLG)
Institut für Sprachwissenschaft
Universität Wien
Ausgabe 88 (2021): 91–95

Abstract

In onderstaande auto-etnografische tekst reflecteert Sibō Kanobana over een alledaags voorval aan een Europese universiteit tijdens de coronapandemie van 2020. Daarbij toont hij aan hoe alledaags racisme in werking treedt in een witte academische omgeving en hoe een klein voorval het zelfbeeld van de betrokkene aantast. De tekst beschrijft vervolgens hoe op die manier zelftwijfel aangewakkerd wordt en bijdraagt tot de moeilijkheid om in een witte wereld zonder schroom over racisme te praten.

Keywords: structural racism, whiteness, academia

* Sibō Kanobana, Department of Translation, Interpreting and Communication, Ghent University, sibo.kanobana@ugent.be. A version of this text was first published on June 29, 2020 on *Disruptive Inequalities* at <https://disruptiveinequalities.com/2020/06/29/who-is-not-on-the-list-navigating-white-academia/>.

“Your name is not on the list”, she said, “I can’t let you in”. She wasn’t unfriendly but made clear that I wasn’t supposed to be there, that I should leave.

A few weeks ago, I got an e-mail from the head of my department at university asking for volunteers to invigilate the exams. Due to Covid-19, exams had to be organized differently. Instead of one auditorium with one hundred students supervised by two or three academics, the group had to be split in four and spread over four different auditoriums. Consequently, there was a need for more invigilators and I volunteered to help.

I was assigned to a location, but when I arrived the people in front of the building responsible for registering the students and distributing facemasks said they couldn’t let me in. I said I was here with Mark Van der Steen¹, that he was also an invigilator, and that he should already be inside. She took a look at her list again and said: “There is no Mark Van der Steen either, sorry, I think you are at the wrong location.”

I started to doubt myself, so I took my phone and checked my e-mails. Did I miss something? Did I forget to read a last urgent e-mail? Or did I come on the wrong day? Was it yesterday or rather next week? I started to get stressed, scrolling through my e-mails and using the search function to find any mails I could have missed, went through my spam. Nothing. I couldn’t find any other e-mails than the communication in which I responded and confirmed that I would be there. I showed the lady my e-mail, but she wasn’t interested. She repeated: “Sorry, you’re not on the list, you can’t get in.”

She had other things to do, as students started to arrive. I didn’t have Mark’s phone number, so I sent him an e-mail with my phone, telling him I was in front of the building but that they wouldn’t let me in. I withdrew myself from the entrance and started to think while standing on the sidewalk. What now? I returned to my e-mails, searching for my mistake but couldn’t find it, when suddenly after a few minutes Mark stood behind me and said, “Hi Sibó, come on in”.

I was surprised. Where did he come from so suddenly? “I was already in the auditorium”, he said, “I arrived fifteen minutes ago. I just opened my computer and saw your e-mail”. “But your name is not on the list”, I said, “How did you get in?” He didn’t know, he didn’t even know there was a list, they just let him in, he said. I was puzzled, so I went to the lady with him and said, “Well this is Mark Van der Steen, my colleague with whom I will supervise the exam in auditorium A1.” She looked at her list and seemed a little confused or embarrassed, and then said to Mark, “So, he is with you?”,

¹ This is a pseudonym.

while pointing at me with her pen. Mark said yes and that was it. It was confirmed. It was all good now. I could get in.

I was perplexed. What happened? I couldn't stop thinking: "But Mark is not on the list either. Why did they let him in? Why is he a trustworthy source of information for letting me in? Why does he have to confirm that I'm okay while she doesn't know him either? Why did she let him in in the first place? Why didn't she ask his name? He isn't on the list and didn't suddenly appear on the list."

I didn't say anything, but I was kind of pissed off. I didn't show it though. I am a nice guy. I knew that being angry wouldn't help much. But I kept on thinking about what happened. Why was I treated that way, and Mark wasn't? Mark and I are the same age, we're both fathers, we're both middle class, we both have facial hair, we both speak fluent Dutch, we both have the same educational background. So, what has happened here? Is it our bodies? I'm taller and slimmer than Mark and he's balding while I have long hair, dreadlocks actually. And yes, maybe it's that. The dreadlocks. Maybe my father was right all along. I should cut my hair and wear a suit and tie. Just not to scare people. Because, you see, I am black. The brown skin, mixed race type. The fashionable type. But still black. Still a threat. Mark, however, is white.

But thinking that is really problematic. I mean how could *race* matter here, in this progressive university? We're in Western Europe, in a rich, clean, well-organized, liberal university town. The local mantra is that racism is relative, that if you speak the local language, all doors will open for you. Well, in this case, the door stayed closed. Even if I did speak Dutch perfectly, if that is even possible. I speak Dutch with the local accent, the local well-educated version of Dutch.

So, I keep on thinking, wouldn't it be shortsighted from me to label this woman and her colleagues racists? Race can't be the thing here. I just wasn't on the list. It's a bureaucratic matter. An administrative mistake. Moreover, we are in a predominately white town. Very few people with my appearance live here, even less work at university. And this university brands itself as a progressive institution. Can I blame this mistake onto racism? I think so, but I don't want to. To protect myself. Because if I would have dared to say there was something racist going on, that I demanded an apology for the mix up, that wouldn't be constructive. That would have made me *an angry black man*. You don't want anyone to think you're angry and black. That's dangerous. Moreover, I would be made responsible for the situation to escalate. I would

be framed as oversensitive. Another black stereotype. So why bother, just keep silent.

I didn't say a thing. I didn't make a scene. I focused on my privileges. I didn't have a cop's knee on my neck, after all. I wasn't going to die. I could breath. So I didn't ask why she didn't refuse Mark the entrance if he's not on her list. I didn't confront her. Who cares. It's not my problem, it's hers. She was just doing her job, right?

I asked Mark, though, what he thought had gone on. I was disappointed as there was no outrage on his part. He didn't seem puzzled. We were both not on the list, because we were both replacing a professor, so he guessed that the professor's name would be on the list and therefore not ours. I agreed, but it didn't make sense. "Why did she let you in, and not me? Why did you have to confirm that I was an invigilator? What kind of power do you have that I haven't? White power?"

I didn't say these things, I didn't want to make him feel bad. White power? Seriously? I kept that for myself. My past experiences told me that making white people feel uncomfortable about race, is not solving problems. At least, not in the moment. I focus on the good intentions, ignore the bad effects it has on me. The insecurity, the self-doubt. I relativize. I tell myself that's what happens when you're one of the few black people in a white world. Of course, she thinks I might be up to no good. That's what people of color are mediatized for. That's our specialty. Being up to no good.

Still, what Mark said didn't explain a thing. We were both not on the list. We were eight invigilators spread over four locations to supervise one exam for one professor. His analysis didn't address my question. However, I'm a well-behaved law-abiding citizen, I didn't say anything, I didn't want to go over this again, I didn't want to cause unease. They were all acting and talking with the best intentions, I assumed. I was being complicated. I felt insecure. I said, "Thank you", to the lady and I thanked Mark, my *white savior*. And I promised myself I would try to forget this episode as quickly as possible.

But I didn't forget. The rollercoaster of news about *Black Lives Matter* and the effects it had worldwide made me aware that I had to tell this story. Until now, I always chose to dismiss the importance of such personal experiences. After all, most people weren't intentionally racist. I kept my anger for the fascists, not for the nice people who had learned to assume that I could be a threat. It wasn't their fault. It was the system. I told myself this wasn't racism, it was ignorance. However, the pain and distress it caused, made me realize that ignorance is racism.

I've been talking about race for decades, but always in theoretical, historical, and sociological terms. Never about myself, never about my experience. It seemed impossible, it wasn't objective, it was anecdotal, and it was traumatizing. However, through my ethnographic work I came to learn that society, history and theory are there, in these little everyday interactions, and that if we want to talk about racism, we need to look at these everyday interactions to understand how racism works. Even if my current research project is not centered around my personal experiences, it taught me clearly that racism is not a matter of bad individuals, it's indeed a systemic problem. Racism is not this specific lady's problem, not Mark's problem, not my problem. It's our problem. And if I keep silent about it, I am part of the problem. I could have made that point at the time it happened, but my point wouldn't have landed well. I would be an *angry black man* and thus a public danger. I would be overreacting. Writing seemed to be one of the limited ways I had, to break the silence without harming myself. Still, it's me who has to revisit something I'd rather forget. In the moment, Mark with his power might have been able to achieve more than I could. I had to control my outrage, to protect myself. But where was his outrage? Why didn't he call out what happened? Of course, it is not his personal responsibility, it's not just *his* problem. Again, it is *our* problem. And as long as we don't address it as such I'm afraid that we will never be able to change racism's systemicity.