



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Martin Luther King und Malcolm X – Zwei  
Gesellschaftsrevolutionäre und ihr unterschiedlicher  
Zugang zum farbigen Amerika“

Verfasser

Manuel Stenger, bakk. phil.

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im August 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer: Mag.<sup>a</sup> Dr.<sup>in</sup> Evelyne Puchegger-Ebner

# Inhaltsverzeichnis

---

|                                                                                                                        |           |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>DANKSAGUNG .....</b>                                                                                                | <b>5</b>  |
| <b>VORWORT.....</b>                                                                                                    | <b>6</b>  |
| <b>1. EINLEITUNG UND UNTERTEILUNG DER ARBEIT .....</b>                                                                 | <b>8</b>  |
| <b>2. METHODE.....</b>                                                                                                 | <b>10</b> |
| 2.1. Zum Begriff der „Hermeneutik“ .....                                                                               | 10        |
| 2.2. Mayrings „Grundformen des Interpretierens“ .....                                                                  | 10        |
| 2.3. Die Dokumentenanalyse .....                                                                                       | 11        |
| 2.3.1. Biographische Erhebung.....                                                                                     | 12        |
| 2.3.2. Film- und Videoanalyse .....                                                                                    | 12        |
| <b>3. THEORIETEIL .....</b>                                                                                            | <b>14</b> |
| 3.1. Zur Problematik der Begriffsbestimmung von „Rasse“ und „Rassismus“ .....                                          | 14        |
| 3.1.1. Zum Begriff „Rasse“ .....                                                                                       | 14        |
| 3.1.1.1. Zur Unterscheidung der Begriff „race“ und „Rasse“ im deutschen und englischen Sprachraum.....                 | 16        |
| 3.1.1.2. Zur Bezeichnung „Ethnie“ oder „ethnische Gruppe“ .....                                                        | 17        |
| 3.1.2. Zum Begriff „Rassismus“ .....                                                                                   | 18        |
| 3.1.2.1. „Stereotyp, „Vorurteil“ und „Rassismus“ .....                                                                 | 19        |
| 3.1.2.2. Der Unterschied zwischen „Fremdenfeindlichkeit“ und „Rassismus“ .....                                         | 20        |
| 3.1.2.3. Ethnozentrismus, Selbst- und Fremdbezeichnung.....                                                            | 20        |
| 3.1.2.4. „Rasse“ und „Rassismus“ in der U.S.-amerikanischen Anthropologie am Beispiel von Franz Boas (1958-1942) ..... | 22        |
| 3.2. Formen des „Rassismus“ im Wandel der Zeit .....                                                                   | 23        |
| 3.2.1. Das Menschenbild der Antike .....                                                                               | 23        |
| 3.2.2. Mittelalter und Beginn der Neuzeit .....                                                                        | 24        |
| 3.2.3. Aufklärung .....                                                                                                | 25        |
| 3.2.3.1. Der wissenschaftliche Rassismus .....                                                                         | 26        |
| 3.2.3.2. Theologische Rechtfertigungen zu Rassismus .....                                                              | 27        |
| 3.2.3.2.1. Anthropologie und die Polygenese-Theorie in den Vereinigten Staaten .....                                   | 28        |
| 3.2.3.3. Kritik an der Aufklärung.....                                                                                 | 30        |
| 3.2.4. Charles Darwin und der Sozialdarwinismus.....                                                                   | 30        |
| 3.2.4.1. Charles Darwin.....                                                                                           | 30        |
| 3.2.4.2. Sozialdarwinismus.....                                                                                        | 32        |
| 3.2.5. Die Eugenik.....                                                                                                | 33        |

|                                                                                         |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 3.2.5.1: Exkurs: Nationalsozialismus.....                                               | 34        |
| Weiterführung des Kapitels 3.2.5. Die Eugenik .....                                     | 36        |
| 3.2.6. Die Genetik .....                                                                | 37        |
| 3.2.7. Der „Neue Rassismus“ .....                                                       | 38        |
| 3.2.8. Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit nach Ziai .....                         | 39        |
| <b>3.3. Rassismustheorien .....</b>                                                     | <b>40</b> |
| 3.3.1. Zur Debatte zwischen dem „race relations approach“ und dem „racism“-Ansatz ..... | 40        |
| 3.3.2. Erklärung von Rassismus durch die „rational choice theory“ .....                 | 41        |
| 3.3.3. Marxistische Rassismustheorie.....                                               | 43        |
| 3.3.3.1 Klassisch marxistischer Ansatz .....                                            | 43        |
| 3.3.3.2. Neo-marxistischer Ansatz.....                                                  | 44        |
| 3.3.3.2.1. Der Ansatz von Robert Miles (und Malcolm Brown) .....                        | 44        |
| 3.3.3.2.2. Neo-marxistischer Ansatz nach Stuart Hall .....                              | 44        |
| 3.3.4. Kolonialismus, Imperialismus und Rassismus .....                                 | 45        |
| 3.3.5. Soziobiologische Rassismustheorie (nach van den Berghe) .....                    | 47        |
| 3.3.6. Feministische Rassismustheorie.....                                              | 49        |
| <b>3.4. Sklaverei und Unabhängigkeit der AfroamerikanerInnen .....</b>                  | <b>52</b> |
| 3.4.1. Das Aufkommen des Sklavenhandels.....                                            | 52        |
| 3.4.2. Legitimierung.....                                                               | 53        |
| 3.4.3. Die Blütezeit der Sklaverei.....                                                 | 54        |
| 3.4.4. Spezifika der U.S.-amerikanischen Sklaverei nach Wirz .....                      | 54        |
| 3.4.5. Abschaffung und Abolitionsbewegung.....                                          | 55        |
| 3.4.6. Der Amerikanische Bürgerkrieg: Abraham Lincoln und die Frage der Sklaverei.....  | 57        |
| 3.4.7. Die Zeit vom Bürgerkrieg zur Wirtschaftskrise .....                              | 59        |
| 3.4.8. Exkurs: Die „Jim Crow“-Gesetze.....                                              | 61        |
| 3.4.9. AfroamerikanerInnen und der New Deal .....                                       | 63        |
| <b>3.5. Bekannte BürgerrechtlerInnen im 19. und 20. Jahrhundert.....</b>                | <b>64</b> |
| 3.5.1. Sojourner Truth.....                                                             | 64        |
| 3.5.2. Frederick Douglass .....                                                         | 65        |
| 3.5.3. Booker T. Washington.....                                                        | 66        |
| 3.5.4. William Edward Burghardt Du Bois.....                                            | 67        |
| 3.5.5. Marcus Garvey.....                                                               | 69        |
| 3.5.5.1. Exkurs: Frauen in der UNIA.....                                                | 70        |
| <b>4. HAUPTTEIL .....</b>                                                               | <b>72</b> |
| <b>4.1. Die politische und gesetzliche Situation in den USA .....</b>                   | <b>72</b> |
| <b>4.2. Kindheit, Jugend und die daraus resultierende Sozialisation .....</b>           | <b>74</b> |
| 4.2.1 Martin Luther King Jr.....                                                        | 74        |
| 4.2.2. Malcolm X.....                                                                   | 77        |
| 4.2.2.1 Kindheit.....                                                                   | 77        |
| 4.2.2.2 Umzug nach Boston .....                                                         | 80        |
| 4.2.2.3 Malcolm X als Hustler.....                                                      | 81        |
| <b>4.3. Bildung, Ideen und Festlegung erster ideologischer Standpunkte.....</b>         | <b>83</b> |
| 4.3.1 Martin Luther King .....                                                          | 83        |

|                                                                                              |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 4.3.1.1. David Henry Thoreau und sein Werk „Civil Disobedience“ .....                        | 83         |
| 4.3.1.2. Prägende Philosophen .....                                                          | 84         |
| 4.3.1.3. Martin Luther King und Marxismus.....                                               | 85         |
| 4.3.1.4. Gandhi und gewaltfreier Widerstand.....                                             | 85         |
| 4.3.1.5. Exkurs: Gandhis Philosophie.....                                                    | 87         |
| 4.3.1.6. Exkurs: Pazifismus nach Haspel .....                                                | 88         |
| 4.3.1.7. Reinhold Niebuhr .....                                                              | 89         |
| 4.3.1.8. Kritische Auseinandersetzung mit der Kirche .....                                   | 90         |
| 4.3.2. Malcolm X.....                                                                        | 90         |
| 4.3.2.1. Exkurs: Die Geschichte und Ideologie der Nation of Islam (NOI).....                 | 91         |
| 4.3.2.2. Verhaltensregeln in der Nation of Islam.....                                        | 94         |
| 4.3.2.3. Die Nation of Islam und ihre Beziehung zu jüdischen Menschen .....                  | 95         |
| 4.3.2.4. Aus Malcolm Little wird Malcolm X.....                                              | 95         |
| <b>4.4. Das Schaffen und Wirken beider Akteure.....</b>                                      | <b>97</b>  |
| 4.4.1. Martin Luther King .....                                                              | 97         |
| 4.4.1.1. Exkurs: Die National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)..... | 98         |
| 4.4.1.2. Der Busstreik von Montgomery.....                                                   | 98         |
| 4.4.1.3. Exkurs: Die Southern Christian Leadership Conference (SCLC).....                    | 101        |
| 4.4.1.4. Unabhängigkeit Ghanas und Treffen mit Nixon.....                                    | 101        |
| 4.4.1.5. Attentat in Harlem .....                                                            | 102        |
| 4.4.1.6. Reise in die Heimat Gandhis .....                                                   | 103        |
| 4.4.1.7. Die <i>sit-in</i> Bewegung .....                                                    | 103        |
| 4.4.1.8. Exkurs: Das Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC) .....                  | 104        |
| 4.4.1.9. Kennedy .....                                                                       | 105        |
| 4.4.1.10. Birmingham .....                                                                   | 105        |
| 4.4.1.11. „March on Washington for Jobs and Freedom“ .....                                   | 107        |
| 4.4.1.12. Bürgerrechtsgesetze und Friedensnobelpreis .....                                   | 108        |
| 4.4.1.13. Selma.....                                                                         | 110        |
| 4.4.2. Malcolm X.....                                                                        | 110        |
| 4.4.2.1. Die Rolle des Christentums und Weiße Liberale .....                                 | 112        |
| 4.4.2.2. Exkurs: <i>house</i> Negro vs. <i>field</i> Negro.....                              | 114        |
| 4.4.2.3. Separation, not segregation .....                                                   | 116        |
| 4.4.3. Zur Stellung der afroamerikanischen Frau ... ..                                       | 119        |
| 4.4.3.1. ... bei Martin Luther King und der Bürgerrechtsbewegung .....                       | 119        |
| 4.4.3.2. ... bei Malcolm X und der Nation of Islam .....                                     | 121        |
| 4.4.3.3. Fazit.....                                                                          | 123        |
| <b>4.5. Veränderungen im Denken/Die letzten Lebensjahre .....</b>                            | <b>125</b> |
| 4.5.1. Martin Luther.....                                                                    | 125        |
| 4.5.1.1. Vietnam.....                                                                        | 125        |
| 4.5.1.2. Strukturelle Benachteiligung der AfroamerikanerInnen .....                          | 127        |
| 4.5.1.3. Kampagne in Chicago .....                                                           | 128        |
| 4.5.1.4. Die letzten Monate .....                                                            | 130        |
| 4.5.1.5. Der Tod von Martin Luther King Jr. ....                                             | 130        |
| 4.5.2. Malcolm X.....                                                                        | 131        |
| 4.5.2.1. Die Abkehr von der Nation of Islam .....                                            | 131        |
| 4.5.2.2. Malcolm X und der Bruch mit der Nation of Islam.....                                | 133        |
| 4.5.2.3. Muslim Mosque, Incorporated (MMI) .....                                             | 133        |
| 4.5.2.4. Annäherung an die Bürgerrechtsbewegung.....                                         | 134        |

|                                                                                    |            |
|------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 4.5.2.5. Mekka und Afrikareise .....                                               | 135        |
| 4.5.2.6. Organization of Afro-American Unity (OAAU) .....                          | 136        |
| 4.5.2.7. Malcolms internationale Bemühungen nach Gründung der OAAU .....           | 138        |
| 4.5.2.8. Weitere wichtige Veränderungen in den letzten paar Monaten .....          | 140        |
| 4.5.2.8.1. Gemäßigtere Einstellung gegenüber Weißen gegen Ende seines Lebens ..... | 140        |
| 4.5.2.8.2. Verändertes Geschlechterdenken .....                                    | 142        |
| 4.5.2.8.3. Deutliche Distanzierung von Elijah Muhammad .....                       | 143        |
| 4.5.2.9. Der Tod von Malcolm X .....                                               | 143        |
| <br><b>5. ZUSAMMENFASSUNG.....</b>                                                 | <b>145</b> |
| <br><b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>                                                     | <b>152</b> |
| Literaturverzeichnis.....                                                          | 152        |
| Internetquellen .....                                                              | 166        |
| <br><b>ANHANG 1: ABSTRACT .....</b>                                                | <b>167</b> |
| <br><b>ANHANG 2: CURRICULUM VITAE.....</b>                                         | <b>168</b> |

## DANKSAGUNG

Als erstes möchte ich mich vor allem bei meiner Diplomarbeitsbetreuerin Frau Mag.a Dr.in Evelyne Puchegger-Ebner bedanken, die mir durch die gesamte Betreuungsphase eine große Unterstützung bot und stets mit Geduld auf meine Anliegen einging. Besonders hilfreich waren ihre Anregungen zur Verbesserung meiner wissenschaftlichen Arbeits- und Schreibweise sowie zum Aufbau meiner Diplomarbeit. Vor allem möchte ich mich aber für ihre Bereitschaft bedanken, eine Arbeit zu betreuen, welche weit über die geforderten 80 Seiten einer Diplomarbeit hinausging.

Manfred Kremser möchte ich an dieser Stelle erwähnen, da er mich durch seine Vorlesungen als erstes für das Fach der Kultur- und Sozialanthropologie begeistern konnte. Ursprünglich hatte ich eigentlich vor, die Lehrveranstaltungen der Kultur- und Sozialanthropologie nur im Zuge meiner freien Wahlfächer in Publizistik- und Kommunikationswissenschaften zu besuchen. Weiters danke ich allen Mitarbeiter und –innen des Instituts, sowie allen Lehrenden, die in den letzten Jahren mein Wissen erweitert und mein kritisches Denken gefördert haben.

Ein großes Dankeschön möchte ich auch meiner Familie aussprechen, die mich durch die gesamten Jahre meines Studiums hindurch emotional wie auch finanziell immer unterstützte und ohne deren Hilfe ich sicher länger gebraucht hätte.

Zum Schluss möchte ich noch all meine Freunden und Verwandten danken, die mir bei der Korrektur der Arbeit geholfen haben, vor allem meiner Mutter, die Stunden ihrer Zeit für das Korrekturlesen investiert hat.

Danke.

# VORWORT

Mit dem Thema meiner Diplomarbeit habe ich mich bereits im Zuge einer Seminararbeit<sup>1</sup> beschäftigt. Aufgrund dessen entwickelte ich ein starkes Interesse an der U.S.-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung rund um die Charaktere von Martin Luther King Jr. und Malcolm X. Ich beschloss daher, diese Thematik in einem umfangreicheren Rahmen zu betrachten.

Mir ging es in meiner Diplomarbeit besonders darum, eine soziodemographische Darstellung der beiden Persönlichkeiten zu bieten, um Eigenheiten bzw. Differenzen in ihrer ideologischen Entwicklung zu entdecken und somit ihr späteres Handeln erklären zu können.

Ich habe mich verstärkt auf Reden, Interviews, biographische Notizen, Wortmeldungen von Zeitzeugen etc. bezogen. Ebenfalls wurden eine stärkere Darstellung von Organisationen sowie eine ausführliche Auseinandersetzung mit den sozialen Faktoren *race*, *class*, *gender* eingearbeitet. Besonders wichtig war es mir, im Gegensatz zur Seminararbeit mein Quellenstudium zu vertiefen, um eine breitere Dichte an Erkenntnissen zu gewinnen und diese ausführlicher zu beschreiben.

Ein spezielles Augenmerk verdient die Autobiographie von Martin Luther King, Jr., welche von Clayborne Carson herausgegeben wurde (King, Jr./Carson 2000). Es ist keine Autobiographie im herkömmlichen Sinne, sondern eine Zusammenstellung von wichtigen Texten von King. Dies erwähnt Carson schon im Vorwort des Buches (King, Jr./Carson 2000:vii-xi). Er sieht das Werk als „autobiography that King might have written had his life not suddenly ended“ (King, Jr./Carson 2000:vii). Das Buch setzt sich vor allem aus autobiographischen Schriften, Artikeln und Essays, Reden, Briefen und Kommentaren in offiziellen Dokumenten zusammen (King, Jr./Carson 2000:x).

Da Martin Luther King den gleichen Namen wie sein Vater trug, ergänze ich beider Namen oftmals mit den Begriffen „Junior“ (Jr.) und „Senior“ (Sr.), um Verwechslungen zu vermeiden. Besonders in den Kapiteln zu Martin Luther Kings Kindheit und Jugend werden Vater und Sohn oft im gleichen Absatz erwähnt und so erschien es mir hilfreich, mit diesen Formulierungen dem Leser und der Leserin eine größere Übersicht zu verschaffen. In den weiteren Kapiteln habe ich diese zusätzliche Bezeichnung dem Textfluss zuliebe zum größten Teil weggelassen.

Es ist mir durchaus bewusst, dass die U.S.-amerikanische Bürgerrechtsbewegung bzw. die Proteste der AfroamerikanerInnen gegen ihre Unterdrückung nicht alleine durch Martin Luther King Jr. und Malcolm X geprägt wurden bzw. stattfanden. Die Leistungen der beiden waren nur durch die Hilfe verschiedener umfangreicher Netzwerke von Organisationen und engagierter Bürger und Bürgerinnen möglich. Da sich meine Arbeit aber wie erwähnt auf die soziodemographischen Details von Martin Luther King Jr. und Malcolm X konzentrierte und zeigen soll, wieso beide Charaktere gerade so agiert und gehandelt haben, wie sie es taten, lag der Schwerpunkt auf der Ausarbeitung dieser Punkte.

---

<sup>1</sup> Anm. d. Autors: Ebenfalls bei Frau Mag.a Dr.in Puchegger Ebner mit dem Titel „Public Relations – Decoding popular ideologies and visual stereotypes.“

Mit solchen Begriffen wie „BürgerrechtlerInnen“, „Bürgerrechtsbewegung“ oder „Bürgerrechts-Kämpfer“ beziehe ich mich in meiner Arbeit nicht nur auf Martin Luther King Jr., sondern prinzipiell auf alle Menschen, die sich für eine Gleichstellung der AfroamerikanerInnen einsetzen, ganz egal aus welcher Organisation oder politischen Richtung sie kamen – somit bezeichne ich Malcolm X ebenfalls als Bürgerrechtler.

In meiner Diplomarbeit hab ich mit dem Binnen-I gegendert, z. B. SklavInnen. Für einen besseren Textfluss des Lesers/der Leserin habe ich aber Begriffe wie z. B. Sklavenhandel oder Sklavenjäger nicht gegendert. Außerdem habe ich in manchen Fällen bewusst entweder nur die Männlichkeits- oder Weiblichkeitsform verwendet.

Begriffe wie „Schwarz“ und „Weiß“ habe ich großgeschrieben – als Vorbilder dienten mir hier das Buch von Amesberger/Halbmayer (1998) und ein Artikel von Christa Markom (2003). Letztere schreibt in einer Fußnote:

„Die Bezeichnungen ‚Schwarz‘ und ‚Weiß‘ werden im folgenden [großgeschrieben], um darauf hinzuweisen, dass es sich dabei nicht um eine Definition aufgrund phänotypischer Merkmale handelt sondern im Sinn einer Eigenbezeichnung politisch engagierter *African Americans*<sup>2</sup> verwendet wird“ (Markom 2003:130/Fußnote 2).

Amesberger/Halbmayer (1998:10-11) schreiben ähnliches:

„Die Großschreibung der Begriffe soll darauf hinweisen, da[ss] hierbei nicht eine Aufteilung von Menschen nach phänotypischen Merkmalen gemeint ist, sondern die Begriffe im politischen Sinne verstanden werden. Der Begriff ‚Schwarz‘, welcher von verschiedenen Befreiungsbewegungen als Kampfbegriff verwendet wird und für den gemeinsamen Kampf gegen Rassismus und Ausbeutung Identität stiften soll, steht vielmehr als Symbol/Synonym für marginalisierte und unterdrückte Gesellschaftsgruppen. Der Begriff ‚Weiß‘ wird als Synonym für die dominante Gesellschaftsgruppe oder Dominanzkultur verwendet. Auch hier ist nicht von der Hautfarbe die Rede. Wir verstehen unter den Begriffen Dominanzkultur und ‚Weiß‘ kulturelle und soziale Hegemonie.“

---

<sup>2</sup> Anm. d. Verf.: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

# **1. EINLEITUNG UND UNTERTEILUNG DER ARBEIT**

## **1. Methode und Theorie**

Im Methodenteil soll die Dokumentenanalyse näher vermittelt werden sowie unterschiedliche Formen des Interpretierens.

Auf Begriffe wie „Rasse“ oder „Rassismus“ wird gleich zu Beginn des Theorieteils näher eingegangen. Weiters werde ich verschiedene Rassismustheorien erläutern, die jeweils unterschiedliche Positionen zur Entstehung und dem Einsetzen von Rassismus haben. Ebenfalls wird gezeigt, wie sich unterschiedliche Formen des Rassismus im Laufe der letzten Jahrhunderte gebildet haben.

Als Überleitung zum Hauptteil wird im letzten Abschnitt des Theoriekapitels auf die Geschichte der AfroamerikanerInnen in den USA eingegangen – diese reicht von ihrer Versklavung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts und soll vor allem auf ihre rechtliche Situation aufmerksam machen. In einem weiteren Unterkapitel werden weitere VertreterInnen der Bürgerrechtsbewegung beschrieben.

## **2. Hauptteil der Arbeit**

Strukturell ist die Einteilung meines Hauptteils so gestaltet, dass chronologische und inhaltliche Schwerpunkte ineinander übergreifen sollen: Die chronologische Anordnung zeigt die jeweils zeitlichen Lebensabschnitte beider Personen. Diese Form der Darstellung eignet sich deswegen so gut, da Martin Luther King und Malcolm X ungefähr zur selben Zeit gelebt haben. In die chronologischen Phasen sollen die inhaltlichen Themen einfließen.

### **Chronologische Ordnung**

1. Die politische Situation und Gesetze der USA zur damaligen Zeit
2. Kindheit, Jugend und die daraus resultierende Sozialisation
3. Bildung, Ideen und Festigung erster ideologischer Standpunkte
4. Schaffen und Wirken beider Akteure
5. Veränderungen ihrer Ideologien und in ihrem Denken in den letzten Lebensjahren

## **Inhaltliche Schwerpunkte**

### **1. Die Sozialisation im rassistischen Amerika**

Martin Luther King und Malcolm X wuchsen in unterschiedlichen sozialen und gesellschaftlichen Milieus auf. Es soll aufgezeigt werden, wie sich Kindheit und Jugend auf ihre spätere Denk- und Sichtweise auswirkten.

### **2. Das Verhältnis beider zu hellhäutigen Menschen und das Einbeziehen von Weißen in den Kampf um Gleichberechtigung**

Durch den unterschiedlichen Lebensverlauf der beiden Charaktere entwickelten sie auch unterschiedliche Einstellungen gegenüber Weißen U.S.-AmerikanerInnen. Gleichzeitig entstanden dadurch auch unterschiedliche Meinungen, welche Rolle die Weißen in ihren jeweiligen Bestrebungen spielen sollten.

### **3. Die Ideen beider, durch welche sie eine verbesserte Lebenssituation der AfroamerikanerInnen herstellen wollten/Situation im Norden und Süden der USA**

Da im Norden und im Süden der USA verschiedene Lebensbedingungen der AfroamerikanerInnen vorherrschten, hatten Martin Luther King und Malcolm X unterschiedliche Ansätze zur Problematik. Hinzu kam der Gegensatz ihrer religiösen Sichtweise, da Martin Luther King Christ war und Malcolm X im Erwachsenenalter zum Islam konvertierte und sich somit seine religiöse Einstellung veränderte.

### **4. In und mit welchen Organisationen Martin Luther King und Malcolm X agierten**

Um beide Personen besser verstehen zu können, soll auch auf die Organisationen, in denen sie mitarbeiteten oder welche sie unterstützten, näher eingegangen werden. Besonders Malcolm X wurde durch die Ideologie der Nation of Islam stark beeinflusst.

### **5. Veränderungen ihrer eigenen Positionen und Sichtweisen**

Dieser Punkt bezieht sich auf den geistigen Wandel, welchen beide während ihres Lebens immer wieder vollzogen. Speziell in den letzten Jahren ihres Lebens veränderten King und Malcolm X ihre ursprünglichen Einstellungen und Ideologien.

## 2. METHODE

Als Forschungsmethode für meine Arbeit habe ich die Dokumentenanalyse gewählt. Einerseits bezog ich mein Wissen aus Primärquellen wie Biographien oder Videos aus dem Internet. Ergänzend dazu habe ich mich mit der Sekundärliteratur verschiedenster Autoren beschäftigt. Diese Punkte werde ich genauer im Unterkapitel „Die Dokumentenanalyse“ erörtern. Zur Einführung möchte ich aber kurz auf die Thematik der Hermeneutik eingehen.

### 2.1. Zum Begriff der „Hermeneutik“

Das Wort „Hermeneutik“ kommt aus dem Griechischen und bedeutet: „*aussagen* (ausdrücken), *auslegen* (erklären) und *übersetzen* (dolmetschen)“<sup>3</sup> (Danner 2006:34). Dadurch soll laut Danner etwas zum „Verstehen“ gebracht werden. Wenn ich also eine Aussage mache, soll diese von anderen verstanden werden, wobei der Rezipient diese Aussage deutet und interpretiert (Danner 2006:34). „Unter Hermeneutik haben wir somit die ‚Kunst der Auslegung‘ zu verstehen“ (Danner 2006:35). Es gibt drei Richtungen der Hermeneutik: die philologisch-historische, die theologische und die juristische Hermeneutik (Danner 2006:36; s.a. Mayring 2003:27).

Erwähnenswert an dieser Stelle ist der sogenannte „hermeneutische Zirkel“. Um bestimmte Texte verstehen zu können benötigt es ein gewisses „Vorverständnis“. Dieses beeinflusst wiederum die Interpretation des gelesenen Textes, welcher nun wieder jenes Vorverständnis neu bestimmt. Somit stehen diese Punkte in einer dauerhaften Wechselwirkung (Stary/Kretschmer 1994:70).

Danner betont, dass Hermeneutik meist mit Textinterpretation gleichgesetzt wird, dies aber nur ein Teil davon ist. Hermeneutik kommt immer dann vor, wenn wir in Kontakt mit „*Menschen* und mit *menschlichen Produkten* im weitesten Sinn“<sup>4</sup> treten (Danner 2006:35-36).

### 2.2. Mayrings „Grundformen des Interpretierens“

Philipp Mayring definiert drei „Grundformen des Interpretierens“ (Mayring 2003:56-99): die Zusammenfassung, die Explikation und die Strukturierung. Diese zeigen, wie Quellen aller Art bearbeitet und aufbereitet werden können. Je nach Form und Brauchbarkeit des Mediums werde ich mit einer dieser drei „Grundformen“ arbeiten.

---

<sup>3</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>4</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

## 1. Zusammenfassung

Die Zusammenfassung soll den Überblick eines bestimmten Materials gewährleisten. Mayring veranschaulicht dies anhand eines Beispiels, bei dem eine Person auf einem Felsen steht und die Landschaft um sich betrachtet. Die meisten Details können vielleicht nicht erkannt werden, erhält aber eine Sicht in „groben Umrissen“. Das wichtigste dabei ist, die wesentlichen Inhalte zu erfassen (Mayring 2003:58).

## 2. Explikation

Die Explikation macht genau das Gegenteil der Zusammenfassung. Einzelne Textteile werden zusätzlich mit anderem Material erweitert, um jenes besser verstehen zu können (Mayring 2003:77). Mayring schreibt weiter, dass der Autor oder die Autorin mit dieser Methode „einzelne Teile herausbrechen und untersuchen“ will (Mayring 2003:58).

## 3. Strukturierung

Bei der Strukturierung werden zu Anfang bestimmte Kategorien und/oder Kriterien für die Arbeit benannt. Textstellen, die dann dem jeweiligen Muster entsprechen, werden sinngemäß verwendet (Mayring 2003:82-83).

## **2.3. Die Dokumentenanalyse**

Für die Dokumentenanalyse können die unterschiedlichsten Dinge herangezogen werden wie zum Beispiel

„(...) Texte, Filme, Tonbänder, aber auch Gegenstände wie Werkzeuge, Bauten, Kunstgegenstände. Sie müssen nur interessante Schlüsse auf menschliches Denken, Fühlen und Handeln zulassen, das heißt, sie müssen interpretierbar sein (...)“ (Mayring 2002:47).

Vor allem, wenn im historischen Kontext geforscht werden will, bietet die Dokumentenanalyse eine Form der Untersuchung (Mayring 2002:47). Sie ist besonders dann hilfreich, wenn „kein direkter Zugang durch Beobachten, Befragen, Messen möglich ist“ (Mayring 2002:49).

Die Dokumentenanalyse erfolgt in vier Punkten. Erstens kommt es zu einer „Formulierung der Fragestellung“. Zweitens zu einer Definition, was denn als Dokument gilt. Drittens folgt die Quellenkritik, in der nach Aussagen gesucht wird. Und zuletzt, viertens, kommt es zu einer „*Interpretation* der Dokumente“<sup>5</sup> (Mayring 2002:48-49).

Wie bereits oben erwähnt, werden meine Primärquellen vor allem aus Biographien und Videos bestehen.

---

<sup>5</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

### 2.3.1. Biographische Erhebung

Szczepanski schreibt, dass es bei der „biographischen Methode“, oder auch „Methode persönlicher Dokumente“, um eine gleichzeitige Erklärung von Strukturwandel und „sozialpsychologischen Prozesse[n]“ der jeweiligen Personen geht, die ihre eigenen Erfahrungen schildern (Szczepanski 1967:551-552). „Biographische Dokumente“ müssen nicht immer Autobiographien, Tagebücher oder Briefe sein, sondern meinen im weiteren Sinne auch „(...) wörtliche Niederschriften von Zeugenaussagen, Geständnissen, Interviews sowie alle anderen Dokumente, die einen Niederschlag von seelischen Zuständen irgend einer Person zum Inhalt haben (*projective documents*)“<sup>6</sup> (Szczepanski 1967:555-556).

Die biographische Methode wird einerseits dazu genutzt, durch eine alleinige Beschäftigung mit derartigen Dokumenten zu forschen, andererseits, um damit eine erweiterte Sicht zu leisten (vgl. Szczepanski 1967:553-555). Szczepanski kommt zu dem Schluss, dass die biographische Methode alleine keine Erklärungen liefern kann. Jedoch liegt ihre Stärke in der ergänzenden Form mit anderen Methoden und hilft dem Forscher „bei der Beleuchtung des Sozialbewu[ss]tseins einer bestimmten Schicht“ (Szczepanski 1967:568).

### 2.3.2. Film- und Videoanalyse

Heute gibt es zwei Arten des Films: den „klassischen“ (Kino und Fernsehen) und den privaten (Internetvideos oder Hochzeitsfilme etc.) (Lueger 2010:145). Durch den Film wird der „Eindruck von Wirklichkeit“ vermittelt, dies erfolgt nicht allein durch das bloße Aneinanderreihen von Bildern, „(...) sondern durch die *Prozessstruktur* des Geschehens (z.B. Interaktionen zwischen AkteurInnen)“<sup>7</sup> (Lueger 2010:144):

„Filme bzw. Videos sind also technische Projektionen von Ereignissen, die den Eindruck fließender Bewegung aufgrund der Nachbildwirkung auf der Netzhaut erwecken und deren Verstehen auf verfügbarem Wissen und dem sozialen Kontext der Darbietung beruht (z.B. gemeinsames Kinoerleben, Filme im Unterricht, Fernsehen allein oder in der Familie)“ (Lueger 2010:144).

Laut Manfred Lueger kann die Filmanalyse aus folgenden Perspektiven erfolgen (Lueger 2010:147-148):

1. Die „Perspektive vor der Kamera“ konzentriert sich auf „Inhalte und Geschichten (...) und welche Komponenten zur Stimmung beitragen.“
2. Die „Perspektive hinter der Kamera“ fragt, „mit welchen Mitteln auf welche Weise die Geschichte inszeniert wurde.“
3. Aus der Sicht des Zuschauers wird untersucht, „was die ZuschauerInnen mit den Aufnahmen machen, wie sie diese verstehen und welche Wirkung sie bei ihnen unter welchen Bedingungen auslösen.“

---

<sup>6</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>7</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

4. Die Frage des Kontextes: aus welchen Gründen werden Filme oder Videos produziert? Welche Intentionen und Strategien stecken dahinter?

5. Die Filmanalyse kann auch aus dem gesellschaftlichen Kontext heraus interpretiert werden. „Strukturen, Prozesse, Normen, Werthaltungen etc.“ werden untersucht und hinterfragt.

Durch die fünfte und letzte Perspektive kann laut Lueger die „Alltäglichkeit von Videos“ beobachtet werden. So können Videos über Polizeiübergriffe etc. leicht im Internet verbreitet und von einer breiten Masse gesehen werden (Lueger 2010:148).

Ralf Bohnsack nimmt eine etwas andere Unterscheidung vor. Einerseits gibt es Filme und Bilder, welche selber produziert werden, so zum Beispiel Familienvideos im privaten Bereich sowie Fernsehsendungen, Werbefilme und andere Formate der Massenmedien im öffentlichen Bereich. Andererseits finden wir aber auch Videos, die prinzipiell für die Forschung gemacht wurden; sie dienen somit als Erhebungsinstrument (Bohnsack 2009:117-118). Bei ersterem sind nicht nur die abgebildeten Menschen von Interesse, sondern auch die „Personen vor und hinter der Kamera in ihrem Zusammenspiel“ (Bohnsack 2009:118). Für Bohnsack ist es deshalb nicht wichtig, ob die Videos privat oder für die Massenmedien geschaffen werden, sondern ob sie eigens für die Forschung produziert oder erst später zum Objekt dieser wurden (Bohnsack 2009:118).

### **3. THEORIETEIL**

Um Begriffe wie „Rasse“ oder „Rassismus“ erklären zu können, habe ich im ersten Unterkapitel WissenschaftlerInnen mit unterschiedlichen Positionen zur Erklärung der Begriffe herangezogen. Vor allem will ich die Problematik einer Begriffsbestimmung von „Rasse“ und „Rassismus“ aufzeigen. Dies ist deswegen schwierig, da verschiedene Meinungen zur Definition bzw. zum Zeitpunkt der Entstehung dieser Begriffe vorherrschen. In den darauffolgenden beiden Unterkapiteln „Formen des Rassismus im Wandel der Zeit“ und „Rassismustheorien“ werde ich noch genauer auf die unterschiedlichen Strömungen eingehen, um schrittweise eine Erklärung geben zu können. Um dem Leser das bestmögliche Verständnis der Thematik zu bieten, schien mir eine Anordnung der Abschnitte in der von mir konzipierten Form am Sinnvollsten.

#### **3.1. Zur Problematik der Begriffsbestimmung von „Rasse“ und „Rassismus“**

„Racism is real. ‚Race‘ is not“ (Perry 2007:1).

##### **3.1.1. Zum Begriff „Rasse“**

Bettina Beer schreibt, dass in der heutigen Wissenschaft keine Einigkeit darüber vorherrscht, ob es „Rassen“ gibt und falls ja, wie viele. Neben der Anthropologie gibt es auch im Fach der Biologie Uneinigkeit über Relevanz und Kriterien dieses Untersuchungsbereichs. In der Biologie wurde in den letzten Jahren der „biologische Rassebegriff“ durch jenen der „menschlicher Biodiversität“ ersetzt (Beer 2002:44-45). Auch wenn geraten wird, Kategorien wie „Rasse“ oder „Rassismus“ nicht mehr zu verwenden, gebrauchen jene WissenschaftlerInnen den Begriff oftmals auch weiterhin. In den letzten Jahren wurde der Begriff „Rassismus“ immer öfter in der wissenschaftlichen Literatur verwendet. Bettina Beer ist der Ansicht, dass Begriffe wie „Rasse“ und „Rassismus“ in der Ethnologie aber benutzt werden müssen, wenn sich das Fach mit dieser Problematik beschäftigen will (vgl. Beer 2002:51-52).

Selbst in zwei bekannten Lexika wird der „Rasse“-Begriff heute nur mehr unkritisch in Bezug auf Pflanzen und/oder Tiere angewandt. Bei den Menschen wird auf die wissenschaftliche Diskussion dieser Thematik verwiesen. Im Duden (Scholze-Stubenrecht 2011) wird unter dem Begriff „Rasse“ zuerst einmal auf die Züchtung von Pflanzen und Tieren verwiesen. Auf die Menschen bezogen, kommt dieser zu folgender Definition:

„Bevölkerungsgruppe mit bestimmten gemeinsamen biologischen Merkmalen: niemand darf wegen seiner R. (Zugehörigkeit zu einer Rasse) benachteiligt werden“<sup>8</sup> (Scholze-Stubenrecht 2011:1411).

Jedoch wird am Ende der Begriffserklärung darauf verwiesen:

„Ob der biologische Begriff der Rasse auch auf Menschen anzuwenden ist, ist inzwischen wissenschaftlich höchst umstritten. Wenn auf entsprechende Unterschiede Bezug genommen werden muss, sollten deshalb Ausweichformen wie *Menschen anderer Hautfarbe* gewählt werden“<sup>9</sup> (Scholze-Stubenrecht 2011:1411).

Im „Brockhaus“ (Zwahr 2006:511) findet sich unter dem Begriff „Rasse“ prinzipiell nur eine Beschreibung der Tier- und Pflanzenwelt. Es gibt aber Erklärungen von Begriffen wie „Rassenkunde“<sup>10</sup> oder „Rassentheorien“, wobei an dieser Stelle die Diskussion um das Vorhandensein von „Menschenrassen“ erläutert wird. Der Beginn dieser wissenschaftlichen Diskussion wird mit der Aufklärung datiert (Zwahr 2006:512-513).

Kraler und Sonderegger (2009:4-5) sprechen davon, dass der exakte Ursprung des Wortes „Rasse“ unbekannt ist. Laut den beiden Autoren „borgten“ die EuropäerInnen dieses Wort zuerst von den AraberInnen, welche es für die Pferdezucht verwendeten. Francois Bernier (1625-1688) die beiden als einen der ersten, welcher diesen Terminus für Menschen auch schriftlich verwendete. Der Begriff „Rasse“ wurde in weiterer Folge durch die Verwendung mehrerer Natur-, Human- und Geisteswissenschaftler gebräuchlich und später von Gelehrten wie Carl von Linné (1707-1778), Immanuel Kant (1724-1804) oder Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) für Klassifizierungen verwendet. Dieses Ordnungsschema entsprach einer Hierarchisierung der Menschen und wurde im 19. Jahrhundert durch das Aufkommen des Evolutionismus noch verstärkt.

Brückmann, Maetzky und Plümecke sehen den (erstmalig schriftlich festgehaltenen) Ursprung des Begriffs „Rasse“ in Spanien gegen Ende des 15. Jahrhunderts, wo der Begriff „raza“ Menschen mit jüdischen oder maurischen Wurzeln bezeichnete und damit auch gleichzeitig negative Eigenschaften verbunden wurden (Brückmann/Maetzky/Plümecke 2009:23).

Brückmann/Maetzky/Plümecke sehen Bernier als Ersten, der den „Rasse“-Begriff in einem wissenschaftlichen Kontext verwendete:

„Die wissenschaftliche Verwendung von ‚Rasse‘ als Klassifikationsbegriff wurde zuerst von dem französischen Arzt François BERNIER<sup>11</sup> (...) 1684 (...) verwendet“ (Brückmann/Maetzky/Plümecke 2009:24).

Damit war Bernier für die drei AutorInnen der erste (bekannte) Wissenschaftler, der eine Unterteilung der Menschen dieser Erde nach dem Begriff der „Rasse“ vornahm. Auch das „Rassen“-Konzept von Johann Friedrich Blumenbach sowie vieler anderer sehen sie durch Berniers Einteilung beeinflusst (die AutorInnen nennen Blumenbach einen „Rezipienten“ von Bernier) (Brückmann/Maetzky/Plümecke 2009:24-25).

---

<sup>8</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>9</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>10</sup> Anm. d. Autors: Zur „Rassenkunde“ z. B. der Nationalsozialisten werde ich weiter unten noch eingehen.

<sup>11</sup> Anm. d. Autors: Im zitierten Text ebenfalls *GROß* geschrieben.

Auch Markom und Weinhäupl zufolge verwendete Bernier „(...) vermutlich als erster den Begriff ‚Rasse‘ in Bezug auf den Menschen, wobei er den von ihm postulierten Gruppen (...) aber noch keine Charaktereigenschaften zuordnete“. Dies wurde für die beiden erst durch Carl von Linné vorgenommen (Markom/Weinhäupl 2007:110)<sup>12</sup>.

Solomos and Back schreiben, dass die meisten Historiker zum Schluss kommen, dass zwischen der Mitte und dem Ende des 18. Jahrhunderts angefangen wurde, das Wort *race*<sup>13</sup> gebräuchlich zu verwenden, also am Höhepunkt der Aufklärung (Solomos/Back 1996:32). Erst zu dieser Zeit kam es ihrer Meinung nach zu einer Kategorisierung von Menschen nach physischen Charakteristika und dauerte bis zu Anfang des 20. Jahrhunderts an (Solomos/Back 1996:34). Die Autoren sind sich zwar bewusst, dass in den Schriften antiker Gesellschaften die AfrikanerInnen mit Stereotypen und negativen Bildern beschrieben wurden. Doch dies hat für sie nichts mit dem modernen Begriff *race* zu tun (Solomos/Back 1996:33-34).

Auch wenn die Wissenschaftler des 18. und 19. Jahrhunderts keine Einigkeit darüber erlangen konnten, wie viele unterschiedliche „Rassen“ es denn gäbe, so konnten sie in zwei Punkten übereinstimmen. Erstens war dies das Vorhandensein von „Rassen“ und zweitens das gleichzeitige Einhergehen mit unterschiedlichen und typischen Charaktereigenschaften, Gefühlen und Intelligenz je klassifizierter Gruppe. Somit konnte auch eine unterschiedliche Behandlung der Gruppen moralisch gerechtfertigt werden (Kraler/Sonderegger 2009:5). Für Markom und Weinhäupl kam es zuerst zu einer Unterteilung nach „Rassen“, welche dann „naturalisiert“ und somit als unveränderlich angesehen wurden. Diese Ordnung erfolgte aufgrund äußerlicher Merkmale, wollte aber gleichzeitig Schlüsse über Charaktereigenschaften der jeweiligen Gruppen ziehen (Markom/Weinhäupl 2007:111).

#### 3.1.1.1. Zur Unterscheidung der Begriff „race“ und „Rasse“ im deutschen und englischen Sprachraum

Für Norbert Finzsch ist der Begriff *race* im amerikanischen nicht so problematisch wie im deutschsprachigen Raum jener der „Rasse“. Dies hat damit zu tun, dass *race* nicht als biologische Komponente betrachtet wird, sondern kulturell (Finzsch 1999:85). In der amerikanischen *Cultural Anthropology* wird der Begriff „Rasse“ als soziales Konstrukt gesehen (Beer 2002:46).

Natasha A. Kelly (2010) ist in etwa derselben Meinung und gibt folgende Definition zur Unterscheidung der beiden Begriffe:

„Die Funktion der Kategorie ‚race‘ liegt darin, die im Kontext von ‚Rassismus‘ konstruierte Dichotomie von Schwarz und [Weiß] zu identifizieren. Auf diese Weise kann darauf hingewiesen werden, dass diese Dichotomie existiert und gesellschaftspolitisch relevant ist. Anders als die biologistische Kategorie ‚[Rasse]‘ baut ‚race‘ auf den Annahmen auf, dass die bloße Zugehörigkeit zur sozial als Schwarz oder [Weiß] definierten Gruppe weder mit gleichen Erfahrungen verbunden sein muss, noch auf gleichen Voraussetzungen basiert“ (Kelly 2010:345).

<sup>12</sup> Anm. d. Autors: Zu von Linné und Blumenbach folgen genauere Ausführungen im Kapitel zu Rassismus und Aufklärung (3.2.3.).

<sup>13</sup> Anm. d. Autors: Nähere Ausführungen zur Unterscheidung der Begriffe „Rasse“ und „race“ im nächsten Kapitel.

Der Ausdruck *race* ist aber auch im englischsprachigen Raum nicht unumstritten. Als Beispiel wäre zum Beispiel Chandra Mohanty zu nennen, die *race* genau wie *gender* als sozial und biologisch konstruierte Begriffe miteinander vergleicht:

„As history (and recent feminist scholarship) teaches us, ‘races’ and ‘nations’ haven’t been defined on the basis of inherent, natural characteristics; nor can we define ‘gender’ in any transhistorical, unitary way” (Mohanty 1991a:5).

Norbert Finzsch (1999:84) kritisiert, dass der Begriff „Rasse“ in Deutschland vor allem durch die Zeit der Nationalsozialisten diskreditiert wurde und wird, und nicht durch seine wissenschaftliche Unhaltbarkeit:

„Die faschistische Diktatur und der massenhafte Mord an den Juden hat den Rassebegriff in Deutschland diskreditiert, nicht die Einsicht in seine wissenschaftliche Unhaltbarkeit“ (Finzsch 1999:84).

### 3.1.1.2. Zur Bezeichnung „Ethnie“ oder „ethnische Gruppe“

Aufgrund der Genetik des Menschen kann eine Unterteilung der Menschen in „Rassen“ ausgeschlossen werden. Richard J. Perry führt an, dass das Ersetzen des Begriffs „Rasse“ durch jenen der „ethnischen Gruppe“ aber auch dann problematisch sein kann, wenn es um die Einordnung und Kategorisierung von Menschen geht. Zum Beispiel macht der Begriff „Hispanic“ in den USA wenig Sinn, wenn zum Beispiel Kubaner mit afrikanischen Wurzeln und Argentinier mit italienischen und deutschen Vorfahren einer gemeinsamen „ethnic group“ zugeschrieben werden. Außerdem können diese Kategorisierungen zu Diskriminierungen führen, da manche Gruppen mit Stereotypen vorbelastet sind (Perry 2007:46-47). So genannte „ethnische Gruppen“ schließen oft Menschen ein, die diese Kategorisierungskonzepte niemals mit geformt haben beziehungsweise nicht einmal wissen, dass sie dieser oder jener Gruppe angehören (Perry 2007:61). Weiters kann es bei der Identitätsbildung und einer zu starken Identifikation mit der eigenen ethnischen Gruppe ebenfalls zu Rassismus kommen. So schreibt Evelyne Puchegger Ebner (2004:692):

„Bei übersteigter Konzentration auf nationale bzw. ethnische Zugehörigkeit zur Selbst-Bewusstwerdung kann sich die Ab- und damit Ausgrenzung zu den Anderen ins Extreme steigern. Rassismus entsteht.“

Kraler/Sonderegger sehen im Begriff „Ethnizität“ als Kategorie keine großen Unterschiede zu jenem der „Rasse“. Einerseits wird Ethnizität zwar als etwas verstanden, was ständigen Veränderungen unterworfen und durchlässig ist. Andererseits wird Ethnizität genauso wie „Rasse“ zum Beschreiben von Unterschieden herangezogen, welche in der sozialen und politischen Praxis dann als unveränderlich vermittelt werden (Kraler/Sonderegger 2009:10-11). Durch Ethnizität wird also laut Kraler und Sonderegger nicht das Prinzip einer biologischen Ungleichheit beendet, da den unterschiedlichen Gruppen auch weiterhin verschiedene Charaktereigenschaften nachgesagt werden (2009:7-8).

### 3.1.2. Zum Begriff „Rassismus“

Brückmann/Maetzky/Plümecke schreiben, dass es in der Rassismusforschung keine Einigkeit über den Entstehungszeitpunkt von „Rassismus“ gibt, da es im Laufe der Zeit „sehr differente und in ihren gesellschaftlichen Dimensionen unterschiedlich wirkmächtige Rassismen“ gab. Dennoch sehen die AutorInnen in der Forschung Einigkeit darüber, dass „mit dem Zeitalter des europäischen Kolonialismus eine neue Qualität und Quantität“ an diskriminierenden Theorien und Praktiken entstand (Brückmann/Maetzky/Plümecke 2009:22).

Der Begriff „Rassismus“ wurde nach Markom und Weinhäupl zwar erst im 20. Jahrhundert ausdefiniert, aber das wissenschaftliche Denkgebäude dazu gab es bereits im 19. Jahrhundert (Markom/Weinhäupl 2007:111). Auch Johannes Zerger sieht die Entstehung des Begriffs im 20. Jahrhundert, vor allem infolge der kritischen Auseinandersetzung mit den „Rassentheorien“ der Nationalsozialisten (Zerger 1997:63-65).

Auch wenn der „Beginn“ des Rassismus umstritten ist (eine ausführlichere Beschreibung folgt im nächsten Kapitel), gibt es verschiedene Definitionen des Begriffs von AutorInnen.

Nach Bettina Beer wird „Rassismus“ wie folgt definiert:

„Rassismus‘ ist eine kulturelle, auf der Annahme der Existenz von ‚Rassen‘ basierende Vorstellung und Überzeugung, die aufgrund der verallgemeinernden und wertenden Verbindung von Rassenzugehörigkeit und psychischen, geistigen oder kulturellen Eigenschaften Hierarchien herstellt“ (Beer 2002:54).

Perry definiert Rassismus als

„(...)the grouping of people on the basis of physical appearance for the purpose of social discrimination“ (Perry 2007:2).

George M. Fredrickson gibt folgende Definition von „Rassismus“:

„Von der Existenz einer rassistischen Einstellung oder Ideologie kann man sprechen, wenn Differenzen, die sonst als ethnokulturelle betrachtet werden, für angeboren, unauslöschlich und unveränderbar erklärt werden. Eine solche Einstellung kommt am deutlichsten zum Ausdruck, wenn ethnische Differenzen, die in der Sprache sowie in Bräuchen und Verwandtschaftsbeziehungen wurzeln, zu Wesensmerkmalen eines imaginären Kollektivs umgedeutet werden (...)“ (Fredrickson 2004:13).

Fredricksons Konzept von Rassismus beruht auf zwei Begriffen: „Differenz“ und „Macht“. „Differenz“ schafft einen Unterscheid zwischen „uns“ und „ihnen“, der unüberbrückbar scheint. Diese Differenz erhebt dann letztendlich einen Machtanspruch, der es „uns“ ermöglicht, einen Vorteil zu fordern. Für den Rassismus scheint es unmöglich, dass dominante und die unterdrückte Gruppe neben- oder miteinander leben können (Fredrickson 2004:16-17). Gleichzeitig drückt sich Rassismus für Fredrickson aber nicht nur in der „Einstellung oder ein[em] Bündel von Überzeugungen“ aus, sondern auch in den „Praktiken, Institutionen und Strukturen“ (Fredrickson 2004:13).

Auch Markom und Weinhäupl vertreten einen ähnlichen Ansatz. Wie Rassismus gegenüber anderen Menschen gelebt wird, ist stets von der Macht beziehungsweise gesellschaftlichen Position der jeweiligen Personen abhängig (Markom/Weinhäupl 2007:112). Angelehnt an Philomena Essed (1991:375) unterteilen die beiden Autorinnen deshalb die Formen und Ausprägungen von Rassismus in drei Punkten (Markom/Weinhäupl 2007:113):

*Rassismus als Denksystem*<sup>14</sup> meint eine Diskriminierung „in Bezug auf körperliche Merkmale (z.B. die Hautfarbe), Ethnizität, kulturelle Elemente oder (nationale) Herkunft“. Somit kommt es zu einer Aufwertung der „eigenen“ und Abwertung der „fremden“ Gruppe. Diese Unterschiede werden als „natürlich“ angesehen.

Unter *Strukturellen Rassismus*<sup>15</sup> wird verstanden, dass Menschen aufgrund ihrer Herkunft institutionell benachteiligt werden; ihnen werden „Ressourcen verweigert“.

*Rassistische Handlungen*<sup>16</sup> zeigen sich dadurch, dass Menschen aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit benachteiligt werden oder ihnen gegenüber Aggressionen geäußert werden.

Diese drei Formen sind aber immer „(...) im Kontext der jeweiligen Gesellschaft, ihrer Geschichte sowie kapitalistischen, sexistischen und nationalistischen Strukturen zu sehen und zu verstehen“ (Markom/Weinhäupl 2007:113).

Wie bereits bei Fredrickson (2004) und Markom/Weinhäupl (2007) sichtbar wurde, kann es verschiedene Formen des Rassismus geben. Weitere Formen wären zum Beispiel „Kulturrassismus“, „Alltagsrassismus“, „wissenschaftlicher Rassismus“ u.s.w. (Zick 1997:41).

Ein weiterer Begriff ist jener des „positiven Rassismus“. Eigenschaften und Zuschreibungen können sowohl positiv als auch negativ bewertet werden. Manchmal „können positive wie negative Wertungen nebeneinander bestehen“. Zum Beispiel: werden Menschen aufgrund unterschiedlicher physiologischer Eigenheiten ein besserer Geruchssinn zugesprochen so „ordnet man sie gleichzeitig in einer imaginierten evolutionären Abfolge körperlicher Entwicklung auf dem unteren Ende in größerer Nähe zum Tierreich ein“. Ein weiteres Beispiel für positiven Rassismus wäre die Behauptung, dass dunkelhäutige Menschen bessere SportlerInnen sind (Beer 2002:55-56).

### 3.1.2.1 „Stereotyp, „Vorurteil“ und „Rassismus“

Für Bettina Beer werden die beiden Begriffe „Stereotyp“ und „Vorurteil“ oftmals miteinander verbunden:

---

<sup>14</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>15</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>16</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

„Teils wird also das Stereotyp dem Vorurteil untergeordnet, teils das Vorurteil dem Stereotyp. Dem kann man zumindest entnehmen, da[ss] beide eng miteinander zusammenhängen“ (Beer 2002:41).

Ebenso Andreas Zick:

„Die Übergänge zwischen Stereotypen, Vorurteilen und Rassismus sind durchaus fließend, denn nicht zuletzt basiert jede Form von Rassismus – auch solche Formen eines institutionalisierten Rassismus, die scheinbar unabhängig von Vorurteilen existieren – auf einer Reihe von Vorurteilen“ (Zick 1997:42).

Stereotyp und Vorurteil können sich gegenseitig beeinflussen – Stereotype können also zu Vorurteilen führen sowie umgekehrt. Jedoch sind „Vorurteile ohne [Stereotype] nicht denkbar“, während Stereotype nicht unbedingt Vorurteile benötigen (Beer 2002:42).

Der Unterschied des „Vorurteils“ zum „Stereotyp“ ist für Zick letztendlich jener, dass das Vorurteil eine negative Bewertung mit sich bringt, jedoch Stereotype eher „allgemein [als] Wahrnehmungsurteile über Personen und Gruppen“ zu verstehen sind (Zick 1997:44). Auch Bettina Beer sieht Stereotype eher als „Verallgemeinerungen“ und Vorurteile als „deren Bewertungen“. Diese können dann situationsbedingt positiv oder negativ ausfallen (Beer 2002:41).

#### 3.1.2.2. Der Unterschied zwischen „Fremdenfeindlichkeit“ und „Rassismus“

Begriffe wie „Fremdenfeindlichkeit“ und „Rassismus“ werden oft miteinander gleichgesetzt. Über Fremdenfeindlichkeit schreibt Bettina Beer:

„Unter Fremdenfeindlichkeit wird jede negative Haltung verstanden, die sich aufgrund deren Zugehörigkeit gegen Personen richtet, die nicht zur jeweiligen Wir-Gruppe gerechnet werden“ (Beer 2002:44).

Wird jedoch jemand aufgrund der Situation von der Wir-Gruppe als Fremder angesehen, weil er oder sie der Situation nach nicht dazu passt, spricht zum Beispiel ein Einbrecher oder Störenfried, so hat dies nichts mit Fremdenfeindlichkeit zu tun. Dies ist nur der Fall, wenn diejenige Person nicht dazugehört, weil er ein Fremder oder sie eine Fremde ist (Beer 2002:44).

Christoph Burgmer schreibt im Vorwort seines Buches „Rassismus in der Diskussion“, dass beim Begriff „Rassismus“, im Gegensatz zum Begriff „Fremdenfeindlichkeit“, noch zusätzlich „auch historische, gesellschaftliche und politische Gegebenheiten, die zur Stigmatisierung und Ausgrenzung von Minderheiten führen“, hinzugerechnet werden müssen (Burgmer 1999:6).

Auch für Fredrickson ist „Fremdenfeindlichkeit“ nicht gleichbedeutend mit Rassismus, jedoch kann er dessen Ausgangspunkt sein (Fredrickson 2004:14).

#### 3.1.2.3. Ethnozentrismus, Selbst- und Fremdbezeichnung

Der dtv-Atlas Ethnologie (2005) beschreibt den Begriff „Ethnozentrismus“ wie folgt:

„Fremdes Verhalten wird i. d. R. aus den Traditionen und Werten der eigenen (kulturellen) Realität heraus interpretiert“ (Haller 2005:17).

Karl-Heinz Kohl gibt eine etwas ausführlichere Definition:

„Als *Ethnozentrismus*<sup>17</sup> bezeichnet man die Tendenz, die eigenkulturellen Lebensformen, Normen, Wertorientierungen und religiösen Überzeugungen als die einzig wahren anzusehen. Ihre grundsätzliche Überlegenheit gegenüber denen aller anderen Kulturen steht außer Frage, ja sie machen eigentlich erst das ‚Menschsein‘ aus“ (Kohl 2000:30).

Die Selbstbezeichnung der meisten Ethnien bedeuten in etwa „menschliche Wesen“. Die angrenzenden Ethnien werden oftmals nach auffallenden Eigenschaften benannt, die sie dem Tierreich näher zuordnen als der eigenen Gruppe. Als bekanntestes Beispiel führt Kohl die „Inuit“ an, welche fälschlicherweise als „Eskimos“ bekannt wurden. Diese erhielten aufgrund ihrer Essgewohnheiten von der benachbarten Gruppe den Namen „Esquimantsic“, übersetzt „Rohfleischesser“. Diese und andere Bezeichnungen wurde später in der westlichen Welt gebräuchlich und führten dazu, dass uns „zahlreiche Ethnien nur unter der abwertenden Bezeichnung bekannt sind“ (Kohl 2000:30-31).

Als weiteres Beispiel können die Tarahumara im Norden Mexikos (Sierra Tarahumara) angeführt werden (vgl. Puchegger-Ebner 2001; s.a. Deimel 1980). Die Bezeichnung „Tarahumara“ ist ein „koloniale[r] Name“ (Deimel 1980:13), welcher „ursprünglich eine Bezeichnung der Missionare des 17. Jahrhunderts“ (Puchegger-Ebner 2001:50) war und all jene indigene Menschen beschreiben sollte, die in der Sierra Madre Occidental beheimatet waren (Puchegger-Ebner 2001:50). Laut Evelyne Puchegger-Ebner (2001) wird vermutet, dass die indigene Bevölkerung, welche als Tarahumara bezeichnet wurde, bis zum Einsetzen der europäischen Missionierung gar keine kollektive Eigenbezeichnung hatte, bzw. die einzelnen ethnischen Gruppen sich meist „nach auffälligen Naturmerkmalen ihres jeweiligen Wohnortes“ (Puchegger-Ebner 2001:50) benannten.

Von den Mestizen<sup>18</sup>, welche sich selber z. B. als „*los de razón* (die Vernünftigen)“<sup>19</sup> bezeichnen, werden die Tarahumara oft mit „*sin razones* (die ohne Vernunft)“<sup>20</sup> oder auch „*brancos*“<sup>21</sup> titulierte (Puchegger-Ebner 2001:51). Letzteres steht für ungezähmte Pferde:

„(...) auch diese Bezeichnung hebt die ‚Wildheit‘, ‚Unzivilisiertheit‘ der damit Adressierten hervor“ (Puchegger-Ebner 2001:51).

Die geläufigste Fremdbezeichnung der Tarahumara für die Mestizen ist wiederum „*chavochi*“<sup>22</sup>, was übersetzt so viel wie „die Bärtigen“ bedeutet. Dieses Merkmal war das Erste, was den Indigenen an den angekommenen Europäern auffiel. *Chavochi* wird bei den Tarahumara abwertend als Schimpfwort benutzt (Deimel 1980:36). Besonders wichtig bei Fremdbezeichnungen sind

---

<sup>17</sup> Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>18</sup> Anm. d. Autors: Bezeichnung für die Nachkommen von indigenen Menschen und EuropäerInnen.

<sup>19</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>20</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>21</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>22</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

„(...) die dahinter liegenden Bilder (*images*), welche eine ganz bestimmte Weltansicht tradieren“<sup>23</sup> (Puchegger-Ebner 2004:696).

Für Karl-Heinz Kohl Ethnozentrismus nicht dasselbe wie Fremdenhass, denn in ersterem kommt prinzipiell „(...) das Selbstwertgefühl zum Ausdruck, ohne das kaum eine Gesellschaft auskommt“. Der Ethnozentrismus dient zur Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen und steht für die Überzeugung, dass die eigene Gruppe die ideale Lebensform darstellt (Kohl 2000:32).

#### 3.1.2.4. „Rasse“ und „Rassismus“ in der U.S.-amerikanischen Anthropologie am Beispiel von Franz Boas (1958-1942)

Baker schreibt, dass Franz Boas bereits 1887 begann, den wissenschaftlichen Rassismus zu bekämpfen, indem er Museen für ihre Unterteilung der Ausstellungsstücke in „Wildheit“, „Barbarentum“ und „Zivilisation“ kritisierte (Baker 2009:113). Boas wandte sich gegen den evolutionistischen Ansatz in der Anthropologie und den Ansatz einer „linearen kulturellen Evolution“. Selbst wenn „Rassen“ wirklich bestünden, so hatte dies für ihn keine Aussagekraft in der historischen Entwicklung von Mensch und Kultur (Tilg 2009:86-88). Für Franz Boas überschritten sich die Eigenschaften verschiedener „Rassen“ (Tilg 2009:86). Außerdem war Boas der Meinung, dass sich „Rassen“ durch die Umwelt wandeln könnten. So kam Boas zu der Meinung, dass

„(...) die biologisch-rassische und die sprachlich-kulturelle Entwicklung als prinzipiell voneinander unabhängige Dimensionen der Völkergeschichte aufzufassen seien“ (Geulen 2009:131-132).

Franz Boas lehnte es ab, aufgrund der Unterschiede von „Rassen“ Wertungen zu ziehen. Stattdessen müssten

„(...) Anthropologie und Ethnologie versuchen, jede Kultur aus ihrer eigenen historischen Verfasstheit heraus zu sehen und zu verstehen“ (Tilg 2009:87-88).

Lee D. Baker führt an, dass Boas bereits im Jahr 1894 öffentlich darauf hinwies, dass die Position der AfroamerikanerInnen aus ihrer Geschichte zu lesen ist und berücksichtigt werden sollte, wie viel sie trotz „heavy odds“ geschafft hätten (Baker 2009:114). Zu diesem Zeitpunkt hätten seine Ansichten zwar Debatten ausgelöst, Auswirkungen auf die Frage der Gleichstellung jedoch nicht gehabt (Baker 2009:115-116). Bernhard Tilg schreibt, dass Franz Boas im Jahr 1906 in seiner „Commencement Address“ dafür eintrat, dass die Benachteiligung der AfroamerikanerInnen nicht auf biologische Ursachen, sondern als Folge der Sklaverei und sonstigen Diskriminierungen zu sehen sei (Tilg 2009:91). Boas betonte, dass die Geschichte weiter als 2000 Jahre zurückverfolgt werden müsse und wies damit auf die Errungenschaften des afrikanischen Kontinents (und deren Königreiche) hin, zum Beispiel in der Eisenherstellung oder Landwirtschaft (Tilg 2009:91-92). Aufgrund dieses Engagements stand Boas auch mit dem Bürgerrechtler W.E.B. Du Bois in engem Kontakt (vgl. Tilg 2009:90 ff.). Außerdem unterstützte er solche Organisationen wie die NAACP indem er zum Beispiel auf Veranstaltungen sprach und sich mit anderen SympathisantInnen austauschte (Baker 2009:124ff.).

---

<sup>23</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

## **3.2. Formen des „Rassismus“ im Wandel der Zeit**

Diskriminierung gegen Menschen oder Gruppen von Menschen hat es immer gegeben, doch war die Form der Diskriminierung oftmals verschieden. Ob wir dabei grundsätzlich schon von Rassismus sprechen oder nicht und ab wann dieser das erste Mal aufgetreten ist, wird im darauffolgenden Kapitel zu den unterschiedlichen Rassismustheorien näher erörtert. Auf den folgenden Seiten soll gezeigt werden, wie sich die Ansichten und Mittel der Diskriminierung im Laufe der letzten Jahrhunderte geändert haben.

### **3.2.1. Das Menschenbild der Antike**

Schon bei den Römern und Griechen gab es Abgrenzungen zu anderen Gruppen und damit verbunden gängige Feindbilder. Der bedeutendste Begriff, um „das Fremde“ zu bezeichnen, war jener des „Barbaren“. Dieser teilte die Menschen im alten Griechenland in „Hellene“ und „Barbar“ (Geulen 2007:19-20). Letzter Begriff stand für Christian Geulen „als Oberbegriff für sämtliche anderen möglichen Formen der Kulturzugehörigkeit“ und war für die Griechen „(...) zunächst identisch mit der Unterscheidung zwischen Kultur und ihrer Abwesenheit, zwischen Gesetz und Gesetzlosigkeit, zwischen Ordnung und Unordnung“ (Geulen 2007:20). Erst später verbanden solche Philosophen wie Aristoteles und Platon negative Eigenschaften mit dem Terminus „Barbar“ (Geulen 2007:20). Aristoteles führte die Minderwertigkeit der Barbaren gar auf ihre „Natur“ zurück. Dies bezeichnet Geulen auch als eine „rassistische Logik der Begründung von Ausgrenzung und Unterdrückung“ (Geulen 2007:20-21). Dennoch sieht dies Geulen nicht als „Geburt des Rassismus“, sondern als prinzipielle Weltwahrnehmung und -ordnung der Griechen. Die Barbaren wurden nicht grundsätzlich als Gefährdung oder „Krankheit“ wahrgenommen. Zudem wurden auch Pflanzen und Tiere von Aristoteles kategorisch geordnet. Viele der Ideen von Aristoteles wurden später im Rassismus der Neuzeit für dessen Argumentation herangezogen (Geulen 2007:21-23).

Patrick J. Geary bezeichnet das Römische Reich als konstitutionelle, nicht aber als ethnische Kategorie. Nicht nationale oder ethnische Identitäten hätten die Menschen vereint oder geteilt, sondern viel mehr Klasse, Wohnsitz oder die jeweilige Stadt. Religiöse Unterschiede konnten auch zur Identitätsbildung beitragen. Wer Römer und wer „Barbar“ war, wurde mit der Zeit durch die laufenden Verschiebungen der Grenzen des Römischen Reichs immer undurchsichtiger (Geary 2003:63-64).

Die Sklaverei der Antike kann für Christian Geulen nicht mit jener des transatlantischen Sklavenhandels verglichen werden, denn diese war für ihn nicht unmittelbar mit Rassismus verbunden. In den antiken Hochkulturen gab es eine Vielfalt an religiösen, kulturellen und/oder ethnischen Gruppen. Zum Sklaven/Zur Sklavin konnte der Mensch in der Antike durch Gefangennahme im Krieg werden und nicht

durch bestimmte diskriminierende Ideologien. Auch SklavInnen der Antike begehrt gegen ihre Umstände auf, doch kämpften sie für ihre Freiheit und nicht gegen die Sklaverei als solche, da diese in ihren Herkunftsgebieten ebenfalls gesellschaftlich anerkannt war (Geulen 2007:18-19).

### **3.2.2. Mittelalter und Beginn der Neuzeit**

Auch hinsichtlich dieser Periode sind die AutorInnen darüber uneinig, ob zum damaligen Zeitpunkt schon von Rassismus gesprochen werden kann bzw. welche genauen Ereignisse dafür angeführt werden können.

Christian Geulen spricht von „kaum (...) erkennbaren rassistischen Motiven“ im Mittelalter. Eine Einteilung in ethnische Gruppen wurde für ihn erst im Nachhinein zu Zeiten der Aufklärung vollzogen (Geulen 2007:29):

„Die Formen der kollektiven Selbst- und Fremdwahrnehmung im Mittelalter waren, wie die mittelalterliche Geschichte generell, vor allem vom Dualismus kirchlicher und weltlicher Macht geprägt. Diese standen häufig genug in Konkurrenz zueinander, wurden meist aber als sich ergänzende Teile einer Gesamtordnung gedacht“ (Geulen 2007:26).

Zu einem „System rassistischer Diskriminierung“ kam es aber laut Wulf D. Hund (2007) durch „die Erfindung der *limpieza de sangre*<sup>24</sup> im Spanien der Reconquista“ (Hund 2007:46). *Limpieza de sangre*, übersetzt: „Blutreinheit“, war ein Gesetz im 15. Jahrhundert, welches das Ausüben eines öffentlichen Amtes verbot, falls diese Person „(...) bis zur dritten Generation auch nur einen jüdischen (oder maurischen) Vorfahren hatte“ (Geiss 1988:117-118). Verfolgung, Ermordung, Zwangskonvertierungen gegen Juden gab es aber schon Jahrhunderte davor in Spanien – ebenso in Portugal. In Verbindung mit der *limpieza de sangre* wird diese Thematik auch bei Geiss (1988) und Hering Torres (2006) kritisch behandelt. Letzterer betrachtet das Prinzip der „Reinheit des Blutes“ nicht als (Proto-)Rassismus, schließt aber rassistische Denkweisen gleichzeitig nicht aus (Hering Torres 2006:247). Stattdessen betont er, dass sich die Vorstellungen von „Rasse“ im Laufe der Zeit ständig geändert haben und fordert deshalb, dass diese im Kontext der jeweiligen Zeit betrachtet werden müssen (Hering Torres 2006:249-250). Dies sollte im Vordergrund stehen und nicht die Frage, ab wann es denn „Rassismus“ gibt. Dadurch können einerseits die „mentalitätshistorischen Ursprünge“ (Hering Torres 2006:261), andererseits die Funktionen des Phänomens analysiert werden:

„Die von der Rassismus- und Antisemitismusforschung vorgeschlagenen Periodisierungsetappen müssen insofern hinterfragt werden, als jedes ‚Rasse‘-Konzept im Laufe der Geschichte in einer individuellen mentalhistorischen Bedingtheit fabuliert wurde, daher neue Seins-Formen erhielt und nicht einfach mit verallgemeinernden Termini wie etwa Antijudaismus, Antisemitismus oder Rassismus bezeichnet werden kann. (...) Darüber hinaus sollte aber nicht nur das Prinzip der Ausgrenzung analysiert werden, sondern ebenso die Bedeutungskonstruktion von ‚Rasse‘-Vorstellungen im historischen Kontext mitberücksichtigt werden“ (Hering Torres 2006:249-250).

---

<sup>24</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

Prinzipiell stellen „Rasse“-Konzepte für Hering Torres immer ein Mittel zur Ausgrenzung dar. Bedeutend ist aber – wie erwähnt – vielmehr der Kontext, in dem diese stattfand bzw. stattfindet (Hering Torres 2006:249-250). Im Fall der *limpieza de sangre* war diese „theologisch motiviert, auch wenn sie ‚biologisch‘ argumentierte“ (Hering Torres 2006:260). Die Staatsbildung und ein „altchristliche[s] Wir-Gefühl“ in Spanien führten dazu, Herkunft und Glauben miteinander zu verbinden und die biologische Komponente (des „Blutes“) zur Begründung heranzuziehen (siehe eingangs; Anm. d. Autors) (Hering Torres 2006:259-260).

Ob in der frühen Neuzeit von Rassismus gesprochen werden kann, ist unter vielen AutorInnen umstritten. Bei meinen Ausführungen zu den Rassismustheorien werde ich im Kapitel zu Kolonialismus und Imperialismus auf diese unterschiedlichen Positionen noch genauer eingehen. Für Immanuel Geiss (1988) gab es zum Beispiel ab 1492 nur einen Proto-Rassismus. Eine dieser Vorformen stellt für ihn das indische Kastenwesen dar (vgl. Geiss 1988:49). Mit dem Kolonialismus und Imperialismus setzte dann laut Immanuel Geiss die heute uns bekannte Form ein (Geiss 1988:109ff.). Den Proto-Rassismus stellt Hund aber in Frage, wenn er auf die (schon oben erwähnte) *limpieza de sangre* in Spanien hinweist. Jüdisch zu sein bedeutete nämlich nicht, einer Form des Glaubens oder einer ethnischen Gruppe anzugehören, sondern war in diesem Fall eine Frage der biologischen Auslegung (Hund 2003:10).

### 3.2.3. Aufklärung

Laut Geulen war „(...) der Rassenbegriff für die Aufklärer ein wesentliches Instrument zur Rationalisierung der Natur“ (Geulen 2010:20-21). Der Begriff „Rasse“ diente nun dazu, „die Idee ihres ewigen Kampfes [der „Rassen“; Anm. d. Autors] gegeneinander“ auszudrücken (Geulen 2010:20-21).

Über die Aufklärung schreibt George M. Fredrickson (2004:58):

„Das wissenschaftliche Denken der Aufklärung war eine Voraussetzung für die Entwicklung eines modernen, auf einer physischen Typologie basierenden Rassismus.“

Nach Christian Geulen war die Sklaverei nicht mit einem gleichzeitigen Aufkommen der Diskriminierung von Menschen verbunden (siehe oben), welche mit „natürlicher Minderwertigkeit“ gerechtfertigt wurde. Erst die Aufklärung im 18. Jahrhundert begann,

„(...) die Menschheit in ‚natürliche Rassen‘ [einzuteilen]: erkennbar an bestimmten Körpermerkmalen, erklärbar durch Umwelteinflüsse und hierarchisch entlang fortschrittstheoretischen Entwicklungsmodellen geordnet“ (Geulen 2010:20).

Die Aufklärung hatte somit einen ambivalenten Charakter. Einerseits hinterfragte sie die Gesetzmäßigkeiten der Sklaverei und des Sklavenhandels, andererseits bot sie aber die Theorien zur Rechtfertigung einer diskriminierenden Praxis aufgrund der physischen Eigenschaften der Menschen an (Geulen 2010:21).

In Zeiten der Aufklärung wurde der Begriff „Rasse“ verwendet, um Hierarchien, welche vorher durch die Berufung auf eine höhere göttliche Macht geschaffen wurden, nun mittels wissenschaftlicher Methoden aufgrund von „Natur“ zu rechtfertigen. Im

Vordergrund stand eine Ordnung nach menschlichen Entwicklungsstufen, vom „Wilden“ bis zum „Zivilisierten“, in welcher der Europäer an der Spitze dieses Modells stand. Mit diesen „Erkenntnissen“ nahmen die Naturwissenschaften eine wichtige Position zur Hierarchisierung der Menschen ein (Brückmann/Maetzky/Plümecke 2009:23-24).

1735 wurden die Menschen von Carl von Linné (1707-1778) in vier Gruppen („rot“, „gelb“, „weiß“ und „schwarz“) eingeordnet. Nicht nur nach dem Aussehen wurde klassifiziert, sondern jeder dieser Kategorien wurden auch unterschiedliche geistige Fähigkeiten und Charaktereigenschaften zugeordnet. Diese Ordnung wurde auch von Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), welcher oft als Begründer der modernen Anthropologie genannt wird, übernommen und durch ästhetische Merkmale erweitert. So führte dieser den Begriff „Kaukasier“ für die „Weißen“ ein und sah ihren Ursprung in Georgien (Finzsch 1999:88-89). George M. Fredrickson (2004:58-59) schreibt in etwa dasselbe über Carl von Linné und Blumenbach. Letzteren bezeichnet er „zu Recht als Vater der physischen Anthropologie“. Blumenbach konzentrierte sich nach Fredrickson bei seiner Einteilung der „Rassen“ im Gegensatz zu Linné auf die Einteilung in körperliche, und nicht geistige oder moralische Eigenschaften. Für Blumenbach gingen „Verschiedenheiten des Menschengeschlechts (...) in kaum merklichen Abstufungen ineinander über“ (Fredrickson 2004:59). Er betrachtete die AfrikanerInnen zwar nicht dem Affen näher stehender als andere Menschengruppen, sah jedoch im „weißen Europäer“ den Ursprung, von dem sich alle anderen „Rassen“ durch Degeneration abgespalten hätten (Fredrickson 2004:59).

Für Buffon, dem „größte[n] Naturforscher der Aufklärung“, waren die unterschiedlichen Hautfarben auf Temperatur und Klima zurückzuführen. Jedoch schrieb auch er von der geistigen Überlegenheit des Europäers über den Afrikaner, da er das Klima für deren „Degeneration“ verantwortlich machte (Fredrickson 2004:60).

Im 19. Jahrhundert wurde die Idee der „Rassen“ durch die Erkenntnisse von Charles Darwin auch dahingehend interpretiert, dass die Geschichte der Menschheit von einem „Kampf ums Überleben“ gezeichnet war (Geulen 2010:21). Auf diesen Punkt werde ich später noch Bezug nehmen.

In Zeiten der Aufklärung wurde versucht, eine Rangordnung von „Menschenrassen“ zu schaffen. Dazu gab es unterschiedliche Methoden. Zwei der am häufigsten angeführten sind der wissenschaftliche Rassismus und theologische Rechtfertigungen. Oftmals griffen diese beiden Methoden auch ineinander. Zudem wird unter AutorInnen eine Debatte darüber geführt, wann denn der Wissenschaftliche Rassismus überhaupt begonnen hat und ob er denn überhaupt schon zu Ende sei.

#### 3.2.3.1. Der wissenschaftliche Rassismus

Norbert Finzsch definiert den Begriff „wissenschaftlicher Rassismus“ als jene Form von Rassismus,

„(...) zu deren Begründung Wissenschaften wie Biologie, Medizin oder Soziologie herangezogen werden, d.h. jeder Begründungszusammenhang, der von sich behauptet, empirisch nachprüfbar zu sein“ (Finzsch 1999:85).

Brückmann, Maetzky und Plümecke geben folgende Definition:

„Mit dem Begriff werden üblicherweise überkommene naturwissenschaftliche Ansätze bezeichnet, die Menschen anhand von körperlichen Merkmalen, Herkunft und Religion in Gruppen unterteilen, sie in eine ‚Rangfolge der Rassen‘ einordnen und damit Unterdrückung, Ausbeutung und Ermordung rechtfertigen“ (Brückmann/Maetzky/Plümecke 2009:21).

Norbert Finzsch schreibt, dass der wissenschaftliche Rassismus vor allem in den Vereinigten Staaten eine besondere Rolle spielte, da er den Schwarzen eine biologische Minderwertigkeit attestierte und somit eine Unterdrückung der AfroamerikanerInnen rechtfertigte (Finzsch 1999:89).

AutorInnen setzen das Einsetzen des wissenschaftlichen Rassismus zu unterschiedlichen Zeitpunkten fest. Norbert Finzsch zum Beispiel sieht den Beginn seit der Einteilung der Menschen in vier Gruppen von Carl von Linné im Jahre 1735 (Finzsch 1999:88). Für George M. Fredrickson waren Linné oder Johann Friedrich Blumenbach aber nur die „Wegbereiter für einen säkularen beziehungsweise wissenschaftlichen Rassismus“ (Fredrickson 2004:59). Dies deswegen, da sie den Menschen als Teil des Tierreichs und nicht als Schöpfung Gottes ansahen (Fredrickson 2004:59). Kraler und Sonderegger legen in einem Artikel zwar nicht den genauen Zeitpunkt der „Geburt“ des wissenschaftlichen Rassismus fest, betonen aber, dass dieser erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch das Aufkommen der Massenmedien präsent wurde. Davor war er nur für die europäische Elite von Nutzen um ihren „natürlichen“ Herrschaftsanspruch zu rechtfertigen. Mit dem Aufkommen des Nationalismus und einer darauffolgenden Gleichstellung der Menschen innerhalb eines Staates richtete sich der wissenschaftliche Rassismus mehr auf die Unterschiede zwischen Menschen unterschiedlicher Hautfarben und Herkunftsregionen (Kraler/Sonderegger 2009:5-6).

Für Brückmann/Maetzky/Plümecke ist wissenschaftlicher Rassismus keine zeitlich begrenzte Form von Rassismus, sondern findet auch heute noch statt. Die AutorInnen sehen mit dem Ende des Kolonialismus und Nationalsozialismus nicht unbedingt auch ein Ende der „Rassifizierungen in den Lebenswissenschaften“ (Brückmann/Maetzky/Plümecke 2009). Als Beispiel nennen Brückmann, Maetzky und Plümecke (2009:29ff.) die weitere Verwendung von „Rasse“-Konzepten und –Klassifikationen in den Biowissenschaften.

### 3.2.3.2. Theologische Rechtfertigungen zu Rassismus

Die Frage, ob AfrikanerInnen dieselben Rechte wie EuropäerInnen zustehen sollten, wurde auch auf religiöser Ebene debattiert. Je nachdem, ob jemand Verfechter der Monogenese oder der Polygenese war, wurden unterschiedliche Argumente angeführt. Vertreter der ersten Position glaubten daran, dass alle Menschen von Adam und Eva abstammen, hatten jedoch Probleme, die Unterschiede zwischen den Menschen zu erklären. Die zweite Richtung war der Meinung, dass Gott die Menschen an

unterschiedlichen Punkten auf die Welt setzte, mussten aber entsprechende Stellen in der Bibel finden, um dies zu beweisen (Perry 2007:137). Die Anhänger der Theorie der Monogenese wollten einen Unterschied zwischen den Menschen damit rechtfertigen, indem sie auf die Zeit nach der Sintflut verwiesen. Hem, Ham und Japheth, die drei Söhne Noahs, hätten durch dieses Ereignis drei unterschiedliche „Rassen“ hervorgebracht. Da Ham als Vorfahr der AfrikanerInnen galt, gleichzeitig aber durch seinen Verstoß als „Diener unter den Dienern“ galt, konnten die ChristInnen dadurch auch die Sklaverei gutheißen. Jedoch kann in der Bibel keine Stelle gefunden werden, die darauf hinweist, dass Ham aus dem sub-saharanischen Raum stammt (Perry 2007:137-138).

Die Vertreter der Polygenese waren der Meinung, dass nur der Weiße Mensch von Adam und Eva abstammen könne, alle anderen Menschen wären somit unabhängig davon entstanden. Beide Richtungen, Monogenese und Polygenese, ließen Spielraum für Diskriminierung zur Aufrechterhaltung der Sklaverei. Stephen Jay Gould schreibt, dass die Lehre der Polygenese im 19. Jahrhundert schlussendlich aber als „Rechtfertigung für die Sklaverei und Vorherrschaft in Europa sowie für die Unterdrückung in den Kolonien“ die Oberhand gewinnen konnte (Gould 1989:154-155). Um die Theorie der Polygenese in den USA zu rechtfertigen, benötigte es einen gewissen Interpretationsspielraum der Bibel, welcher aber den protestantischen Geistlichen im Süden ein Dorn im Auge war. Letztendlich konnten Wissenschaftler wie zum Beispiel Josiah Nott (dessen Werk im nächsten Kapitel ausführlicher beschrieben wird) auch die Geistlichen von ihrer Theorie der Polygenese überzeugen. Denn nach christlicher Sicht war die Welt gerade mal 6.000 Jahre alt und in diesem Zeitraum schien eine körperliche Veränderung hin zu einer dunkleren Hautfarbe unmöglich (Perry 2007:138-139).

Solche Einwände waren für Politiker wie zum Beispiel Thomas Jefferson nicht argumentationswürdig. Denn Jefferson bezeichnete sich selber als Deisten. Somit war Gott zwar für die Schöpfungsgeschichte verantwortlich, alles Weitere lag jedoch nicht in dessen Händen (Perry 2007:135-136).

Für viele AfroamerikanerInnen war Theologie, besonders der „Christian monogenism“, ein gutes Mittel, um der pseudo-wissenschaftlichen Lehre der westlichen Welt mit Argumenten entgegenzutreten (Stepan/Sander 1991:82).

#### 3.2.3.2.1. Anthropologie und die Polygenese-Theorie in den Vereinigten Staaten

Stephen Jay Gould nennt die Polygenese als „eine der ersten Theorien vorwiegend amerikanischen Ursprungs“, bestehend aus „Wissenschaftlern mit eigenen Ideen und einer inneren Dynamik“ (Gould 1999:39), welche auch in Europa an Beachtung fand. Die drei einflussreichsten Vertreter dieser Theorie in den USA jener Zeit waren Samuel Morton, Josiah Nott und Louis Agassiz (Baker 1998:14).

Der Amerikaner Samuel George Morton lebte von 1799 bis 1851 (Finzsch 1999:91) und war einer der Vertreter in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Er konzentrierte sich auf die Vermessung von Gehirnvolumen von Menschen unterschiedlicher Erdregionen. Morton war der Meinung, dass die unterschiedlichen „Menschenrassen“ durch den Schöpfungsakt entstanden waren und wollte mit seinen Untersuchungen beweisen, dass

„(...) eine hierarchische Ordnung der Rassen objektiv aufgrund der physischen Merkmale des Gehirns aufgestellt werden könne, besonders nach seiner Größe“ (Gould 1999:49-50).

Seinen Untersuchungen zufolge hatte der Weiße durchschnittlich 87 Kubikzoll Gehirnmasse, der indigene Amerikaner 82 und der von AfroamerikanerInnen lag bei 78 Kubikzoll. Als der Wissenschaftler Stephen Jay Gould (1983) dieselbe Untersuchung 1977 noch einmal durchführte, kam dieser aber zu einem ausgeglichenen Ergebnis. Alle Gruppen hatten ein Gehirnvolumen zwischen 83 und 87 Kubikzoll (Koller 2009:43). Gould nennt Mortons Messungen „ein[en] Mischmasch aus Pfusch und Mogelei, eindeutig vom Interesse an der Bestätigung vorgefa[ss]ter Überzeugungen motiviert“ (Gould 1999:54).

Gould erläutert in seinem Buch „Der falsch vermessene Mensch“ (1999), wie es Morton gelang, unsachgemäße Ergebnisse unter dem Banner der Wissenschaft zu erreichen. Jede seiner „Menschenrassen“ war in weitere unterschiedliche Bevölkerungsgruppen unterteilt. Die Relation dieser einzelnen Gruppen untereinander war aber alles andere als ausgeglichen. So wurden zum Beispiel die Schädel jener Gruppen von *Native Americans* überproportional zur Messung herangezogen, welche ein kleineres Schädelvolumen besaßen als andere Gruppen derselben Kategorie. Bei den Messungen der „Kaukasier“ (wie die Gruppe der Weißen von ihm genannt wurde) war es genau umgekehrt. Hier war die Anzahl der Schädel der „Hindus“, welche kleiner waren als jene der Europäer, nur in sehr geringem Ausmaß vertreten. Da die Gehirngröße für Morton gleichbedeutend für die Intelligenz des Menschen war, konnten die Schädel der Weißen somit auch besser abschneiden, da für deren Untersuchung größere Kopfformen zur Untersuchung herangezogen wurden (Gould 1999:54-59).

Josiah Nott (1804-1873) war ein Schüler von Morton und schlug wissenschaftlich in dieselbe Kerbe. Er war der Meinung, dass Schwarze und Weiße einer jeweils unterschiedlichen Spezies angehören und sagte ersteren eine angeborene Minderwertigkeit nach, womit für ihn auch die Sklaverei gerechtfertigt war (Baker 1998:15). Eine der Ansichten von Nott

„(...) was the idea that Negroes were like children who needed direction, discipline, and the parentlike care of a master. Negroes, he argued, were better off enslaved because this imposed at least a modicum of civilized culture“ (Baker 1998:15).

Gemeinsam mit George Gliddon schrieb Josiah Nott „Types of Mankind“ (1854), ein Buch, welches gute Verkaufszahlen erreichte, in dem er seine Argumente einer breiten Öffentlichkeit zugänglich machte (Baker 1998:15). Nach den Vorstellungen von Nott waren die unterschiedlichen Menschengruppen unveränderlich und schon seit Anbeginn der Menschheit gleich geblieben (Perry 2007:139).

Louis Agassiz (1807-1873) (Gould 1999:39) war ein Schweizer Wissenschaftler, welcher 1846 in die USA auswanderte, um dort einen Posten an der Harvard University zu übernehmen. Eigentlich ein Vertreter der Monogenese, wurde er nach einiger Zeit in den Vereinigten Staaten zum Anhänger der Polygenese und vertrat sogar die Ansicht, dass Schwarze eine eigene Spezies wären. Einer der Gründe für seinen geistigen Wandel war ein Treffen mit Samuel Morton und der Besichtigung seiner Schädelammlung (Baker 1998:15-16). Stephen Jay Gould nennt Louis Agassiz im

Inhaltsverzeichnis seines Buches „Der falsch vermessene Mensch“ (Gould 1999) „Amerikas führende[n] Theoretiker der Polygenie“, Samuel George Morton den „Empiriker der Polygenie“ (Gould 1999:7). Letzterer lieferte somit die „Beweise“ für die Hypothesen von Agassiz, welcher für seine Mutmaßungen selbst nie Daten sammelte (Gould 1999:49). Ein weiterer wichtiger Grund für seinen Sinneswandel war, dass Agassiz in Europa noch nie einen dunkelhäutigen Menschen gesehen hatte. Bei seinen ersten Zusammentreffen mit AfroamerikanerInnen in den USA bezeichnet Stephen Gould diese Erlebnisse als eine „Schockerfahrung“, die Agassiz dazu trieben, Menschen mit afrikanischer Abstammung als eigene Art zu sehen. Besonders die sexuelle Vermischung von „Rassen“ löste große Ängste in ihm aus (Gould 1999:41ff.). Als „gläubiger Anhänger des Schöpfungsgedankens“ wurde Louis Agassiz später der bedeutendste Gegner der Evolutionstheorie (Gould 1999:40).

### 3.2.3.3. Kritik an der Aufklärung

Marshall Sahlins (2000[1999]:501-502) kritisiert an der Aufklärung, dass sie als Werkzeug der europäischen Expansion, der „*mission civilisatrice*“<sup>25</sup>, diene. Der Begriff „Zivilisation“ wurde von den Philosophen erfunden und auf ihre eigene Gesellschaft bezogen. Diese damalige Entwicklung ist der Ansicht von Sahlins nach noch heute zu spüren. Imperialismus und Kapitalismus bzw. solche Begriffe wie „Modernisierung“ und „Entwicklung“ trugen für ihn die Gedanken der Aufklärung später fort. Weiters ist Sahlins der Meinung, dass in der Anthropologie andere Kulturen oft als „geschichtslos“ dargestellt werden – ihre Geschichte beginnt also erst mit dem Zeitpunkt, an dem sie von den Europäern „entdeckt“ werden. Er nennt dies sarkastisch „an epiphanal moment“. Es entsteht somit der Eindruck, dass die „Entdeckten“ vorher keinen Kontakt mit anderen Gesellschaften hatten und somit „isoliert“ waren (Sahlins 2000[1999]:502-503).

Auch Norbert Finzsch betont, dass die Klassifizierungen von Linné, Blumenbach etc. Argumente für die „biologische Minderwertigkeit“ der AfrikanerInnen begünstigten. Im Kontext der USA brachte dies auch eine Rechtfertigung der Sklaverei mit sich (Finzsch 1999:89).

Wie weiter oben schon erwähnt wurde, führt auch Christian Geulen den Widerspruch der Aufklärung an, indem diese einerseits die Sklaverei verurteilte, gleichzeitig aber mit ihren Theorien die entsprechenden Voraussetzungen für eine soziale Hierarchisierung schuf (Geulen 2010:21).

### 3.2.4. Charles Darwin und der Sozialdarwinismus

#### 3.2.4.1. Charles Darwin

Charles Darwin wurde am 12. Februar 1809 in Shrewsbury, England geboren, sein Vater war Arzt, sein Großvater ein Intellektueller der Aufklärung (Voss 2008:38; s.a.

---

<sup>25</sup> Anm. d. Autors.: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

Howard 1996:14-15). Nach der Schule begann er ein Medizinstudium, welches er aber wieder abbrach und stattdessen Theologie wählte. Letzteres Fach beinhaltete damals auch noch naturwissenschaftliche Vorlesungen, wodurch er seine bereits vorhandenen Interessen noch weiter vertiefen konnte (Voss 2008:38-39). Auf die Empfehlung seines Botanik-Professors durfte er im Alter von 22 Jahren auf der *HMS Beagle* an einer Weltumseglung teilnehmen, welche von 1831 bis 1836 dauerte. Diese Reise sollte sein weiteres Leben und seine Laufbahn nachhaltig beeinflussen, weil dadurch der wissenschaftliche Grundstein für seine spätere Evolutionstheorie gelegt wurde (Howard 1996:15). Auch wenn Darwin viel las, war dies nicht der erste Anstoß zu seiner Evolutionstheorie. Ausschlaggebender war vielmehr das Ordnen der während der Reise bereits gesammelten Objekte nach der Rückkehr in seine Heimat (Voss 2008:58), denn bereits im letzten Jahr seiner Weltumseglung war Charles Darwin von der „Artkonstanz“ überzeugt (Voss 2008:66). „Der direkte Ertrag bestand in Mineralien, Korallen, Fossilien, Säugetieren, Reptilien, Amphibien, Wirbellosen und Pflanzen“ (Voss 2008:63). Diese wurden jedoch nicht nach einem wissenschaftlichen Ordnungsschema gesammelt, sondern meist ungefragt mitgenommen, wenn es sich anbot (Voss 2008:67-68).

Mit seinen Publikationen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts machte Charles Darwin die Debatte zwischen den Anhängern der Mono- und Polygenese praktisch zunichte. Eine unterschiedliche Entwicklung der Menschen spielte sich bei ihm auf der Zeitachse ab und nicht in einer starren Kategorisierung von Gruppen, die unabänderlich von der Natur geschaffen waren. Außerdem sah Darwin einen gemeinsamen Ursprung der Menschen, von welchem es einen „dynamic process of biological change“ gab (Solomos/Back 1996:44-45). Eine Unterteilung nach „Rassen“ gab somit keinen Aufschluss mehr über eine vorbestimmte Rangordnung, denn nach seiner Auffassung von Evolution entstand das unterschiedliche Aussehen von Lebewesen durch die Anpassung an ihre Umwelt. Dabei hatten all jene überlebt, welche diese Anpassung am besten vollziehen konnten, es kam und kommt somit zu einer „natural selection“. Für Darwin passierten diese Veränderungen aber „zufällig“ (Solomos/Back 1996:44-45). Sozialdarwinisten und Eugeniker, welche weiter unten noch beschrieben werden, benutzten dieses Prinzip der „natürlichen Auslese“ für ihre eigenen Ausführungen. So wurde beispielsweise angenommen, dass AfrikanerInnen dazu bestimmt waren, der stärkeren europäischen „Rasse“ zu weichen. Somit wurde Darwins Wissenschaft als Rechtfertigung benutzt, im Zuge der „natural selection“ eine Rangordnung unter den „Rassen“ auszufeuchten und dadurch sich und seinen Nachkommen ein Weiterleben zu ermöglichen (Solomos/Back 1996:45).

Für Darwin gab es zwei wichtige Punkte in Bezug auf das unterschiedliche Aussehen von Menschen. Erstens waren für ihn eine unterschiedliche helle/dunkle Hautfarbe Produkte der klimatischen Verhältnisse in den jeweiligen Regionen. Und zweitens hätten die Menschen deswegen unterschiedliche Gesichtsformen wie Nasen, Ohren, Mund etc., da sich in den Gebieten der Erde verschiedene lokale Schönheitsideale gebildet haben. So vermehrten sich besonders jene Menschen in höherem Maße fort, welche diesen Vorstellungen am meisten entsprachen. Diese Faktoren trugen nach den Ideen von Darwin zum unterschiedlichen Aussehen der Menschen bei (Gould 1989:35-36).

### 3.2.4.2. Sozialdarwinismus

„Der Sozialdarwinismus stellte eine Mixtur aus biologischen ‚Erkenntnissen‘ und politischer Ideologie dar und entwickelte sich zur dominanten soziologischen Schule des späten 19. Jahrhunderts“ (Finzsch 1999:93).

„Survival of the fittest“ und „the struggle for existence“ werden oftmals mit Charles Darwin in Verbindung gebracht, waren in Wirklichkeit jedoch zwei Begriffe, welche von Herbert Spencer (1820-1903) geprägt wurden (Baker 1998:29). Dieser versuchte damit eine Verbindung zwischen der Evolutionstheorie und einer ethischen Moral zu finden, wenn es um die Entwicklung von Populationen ging. Für Spencer war „[h]umanitäre Hilfe für Arme und Bedürftige“ ein Widerstand gegen die „Natur“ und ihre Auslesemechanismen, „(...) da sie [die humanitäre Hilfe; Anm. d. Autors] diejenigen vor dem Untergang bewahre, der ihnen biologisch vorbestimmt war“ (Finzsch 1999:93). Die Aussagen von Herbert Spencer dienten den Kolonialmächten gegen Ende des 19. Jahrhunderts daher zur Rechtfertigung von Unterdrückung und Imperialismus (Finzsch 1999:93-94).

Wie so viele Wissenschaftler vor ihm verband auch Spencer die Farbe Schwarz mit „(...) evil, savagery, and brutishness, thus recapitulating the widely held idea that the lighter races are superior to the darker ones“ (Baker 1998:30-31). Solche Vorstellungen wurden mittels Massenmedien in der Bevölkerung sowie in der Politik verbreitet und erst nach dem Zweiten Weltkrieg weitläufig in Frage gestellt (Baker 1998:31).

Tanja Reusch schreibt, dass der Sozialdarwinismus nicht unbedingt viel mit den Ansichten von Charles Darwin gemeinsam hatte, denn für Darwin waren primär die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse von Bedeutung, nicht die sozial-politische Komponente (Reusch 2000:37-38). Nicht Determinismus, wie im Sozialdarwinismus, sondern Zufall und Willkür bestimmten Darwins Theorie (Reusch 2000:39). Darwin geht es viel weniger um eine „Höherentwicklung“, sondern eher um „die Angepasstheit an bestimmte Umweltbedingungen“. Selbst wenn es zu einer „Höherentwicklung“ kommt, bedeutet das nach Darwin nicht unbedingt „das Aussterben der Vorgänger“, sondern diese ehemaligen Stufen können neben neuen in der Evolution weiterbestehen, es kommt zur Ausdifferenzierung (Reusch 2000:40).

Für Darwin gab es nur eine Spezies Mensch. In „Die Abstammung des Menschen“ (Darwin 2008) führt Charles Darwin in seinen Schlussfolgerungen an, dass der Begriff „Rasse“ passender als „Sub-Spezies“ ist. Diesen (den „Rassen“) schreibt er zwar oft deutliche Unterschiede zu, zum Beispiel zwischen „Neger“ und Europäer, dennoch betont er:

„Es stimmen aber alle Rassen in so vielen unbedeutenden Details der Struktur und in so vielen geistigen Besonderheiten überein, da[ss] sie nur durch Vererbung von einer gemeinsamen Stammform erklärt werden können; und eine so charakterisierte Stammform würde wahrscheinlich als Mensch bezeichnet werden müssen“ (Darwin 2008:253).

Selbst wenn Darwin nicht als Rassist bezeichnet werden kann, bietet er mit seinen Aussagen Spielraum für eine Interpretation seines „Kampf[es] ums Dasein“:

„Da der Mensch aber denselben physischen Übeln wie die Tiere unterworfen ist, hat er kein Recht, Verschonung vor den aus dem Kampf ums Dasein hervorgehenden Übeln zu erwarten. Wäre er in den Urzeiten nicht der natürlichen Zuchtwahl unterworfen gewesen, so würde er allem Anschein nach seine gegenwärtige Stellung nicht erreicht haben“ (Darwin 2008:178).

Seine Aussagen in „Die Abstammung des Menschen“ (2008) wirken mitunter nationalistisch und ethnozentristisch und bieten Argumente für ein Überlegenheitsgefühl gegenüber anderen „Völkern“:

„So dunkel auch das Problem des kulturellen Fortschritts bleibt, so können wir doch wenigstens sehen, da[ss] ein Volk, das innerhalb eines langen Zeitraums die größte Zahl hochintelligenter, energischer, tapferer, patriotischer, gemeinnütziger Menschen hervorbringt, über weniger begünstigte Nationen das Übergewicht erlangt“ (Darwin 2008:177).

### **3.2.5. Die Eugenik**

Im Unterschied zum Sozialdarwinismus, in welchem die Welt eigenständig ihren Lauf nehmen sollte, wollte die Eugenik die Vererbung beeinflussen (Finzsch 1999: 96):

„Erklärtes Ziel der Eugenik war der Versuch, durch Eingriffe in das biologische und gesellschaftliche Leben die Verteilung erblicher Merkmale im kollektiven Reproduktionsproze[ss] von Bevölkerungen zu steuern. Dabei sollte zum einen die Reproduktion gewünschter Eigenschaften gefördert, andererseits die Reproduktion unerwünschter Eigenschaften verhindert werden“ (Geulen 2007:92).

Christian Geulen stellt die Frage in den Raum, ob es sich bei der Eugenik denn überhaupt um Rassismus handelt, bei dem der Begriff „Rasse“ im ursprünglichen Sinn noch eine Rolle spielte:

„Demgegenüber bedarf die eugenische Logik keiner präexistenten Rassen mehr, sondern kann jedes individuelle wie kollektive Merkmal nach Maßgabe des Erwünschten für schädlich oder förderungswürdig erklären. Sie konzentriert sich allein auf die eigene Rasse und deren Perfektion, für welche die Ausgrenzung anderer nur Mittel zum Zweck ist“ (Geulen 2010:24).

Francis Galton wird von Weingart/Kroll/Bayertz (1992) als der „Begründer der Eugenik“ bezeichnet (Weingart/Kroll/Bayertz 1992:32; s.a. 36). Er lebte von 1822 bis 1911 und war der Cousin von Charles Darwin. Galton war ein Vertreter der quantitativen Methode und versuchte, durch Messungen zu wissenschaftlichen Ergebnissen zu kommen. 1883 prägte Galton den Begriff „Eugenik“ und „trat für eine Reglementierung von Heirat und Familiengröße nach den Erbanlagen der Eltern ein“ (Gould 1999:75). Dabei ging es ihm vordergründig darum, „Vermehrung im Interesse der Verbesserung des Erbguts zu kontrollieren“ (Finzsch 1999:95).

Auch wenn die Eugenik eine Evolutionskontrolle anstrebte, die „beim Individuum ansetzen müsse“, wurde dennoch in Erwägung gezogen, „ganze Gruppen, Schichten und Rassen an ihrer biologischen Reproduktion zu hindern“ (Geulen 2007:93).

Einer der berühmtesten Namen, die mit der Eugenik in Verbindung gebracht werden können, ist jener von Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816-1882). Er war der Ansicht, dass „die Arier die Grundrasse der Weißen“ seien. In seiner „reinen“ Form existierte der Arier für ihn nur mehr in England und Norddeutschland, da etwa Perser, Griechen oder Römer „(...) trotz ihrer ursprünglich arischen Rassengrundlage durch Rassenmischung vor allem mit den Semiten und den Slaven und Finnen dem Untergang preisgegeben waren“ (Weingart/Kroll/Bayertz 1992:94). Laut Christian Geulen konnte für Gobineau der „Kampf der Rassen nicht mehr nur als eine lange historische Schlacht, sondern als physische[r] Verdrängungsvorgang auf dem Wege der sexuellen Rassenmischung“ gesehen werden. Der Darwinismus führte letztendlich zum „Prinzip einer alltäglichen biologischen Verantwortung ins soziale wie natürliche Leben“ (Geulen 2010:21). Bei Gobineau ging es weniger um die „Ungleichheit“ als vielmehr um die „Mischung der Rassen“ (Geulen 2007:71).

Auch wenn die Ideen Gobineaus von den Nationalsozialisten benutzt wurden, um die Überlegenheit der „Deutschen“ zu interpretieren, sieht ihn George L. Mosse nicht als Antisemiten. Für Gobineau waren die Juden wie alle anderen „Rassen“ durch „Rassenmischung“ „abgesunken“. „Die Juden teilten das Schicksal der Arier“ (Mosse 2006:78-79).

#### 3.2.5.1: Exkurs: Nationalsozialismus

Die Eugenik war in Deutschland auch schon vor Beginn der nationalsozialistischen Diktatur populär. Vor dem Ersten Weltkrieg war diese unter dem Terminus „Rassenhygiene“ bekannt. Viele Vertreter, auch im akademischen Bereich, konnten ihre Karrieren besonders im Nationalsozialismus vorantreiben (Benz 2010:3). So schreibt Stefan Kühl, „(...) da[ss] führende deutsche Rassenhygieniker auch schon vor 1933 keinen Hehl aus ihrer Sympathie für Hitler machten“ (Kühl 1997:123).

Für Hitler hatte „der völkische Staat die Rasse in den Mittelpunkt des allgemeinen Lebens zu setzen“ (Kühl 1997:122). Bereits im Unterricht in der Schule wurde die Eugenik behandelt. So gab es ab 1933 in den deutschen Grundschulen das Fach „Rassenkunde“, welches auch auf den Universitäten gelehrt wurde (Benz 2010:4). Beim Lesen des Buches „Rasse, Blut und Gene“ (Weingart/Kroll/Bayertz 1992) meinte mein Großvater: „Da steht ja genau das drin, was wir in der Schule gelernt haben“ (pers. Anm. d. Autors).

Dass die Eugenik einen wichtigen Punkt in der Ideologie von Adolf Hitler einnahm, kann an seiner Schrift „Mein Kampf“ (Hitler 1938[1925/1927]) erkannt werden. Das Buch ist geprägt von Begriffen wie „Verpestung unseres Blutes im Innern“, „jüdische Weltbolschewisierung“ (Hitler 1938[1925/1927]:752) oder auch „Bastardierung“ (Hitler 1938[1925/1927]:444). Wenn laut Hitler die „Rassenschranken“ fallen würden und es zu „einem „Einheitsbrei“ käme, so schreibt er:

„Die Mission der Menschheit könnte damit als beendet angesehen werden“ (Hitler 1938[1925/1927]:444).

Hitler betont in seinem Werk, dass auf „Menschenrechte“ keine Rücksicht genommen werden kann, da diese nur im Wege stehen würden, wenn es darum geht, „(...) durch

die Bewahrung des besten Menschentums die Möglichkeit einer edleren Entwicklung dieser Wesen“ zu garantieren (Hitler 1938[1925/1927:444).

Im Nationalsozialismus gab es zwei Schwerpunkte der Rassenhygiene:

„(...) in der einen die eugenische Zielsetzung der bewu[ß]ten, erbbiologisch informierten Fortpflanzung, in der anderen die rassenhygienische, die ihre Wurzel in der anthropologisch begründeten Furcht vor den vermeintlichen Gefahren der Rassenmischung hatte“ (Weingart/Kroll/Bayertz 1992:369).

Die Lehre der Eugenik bezog sich nicht nur auf die Kategorie „Rasse“, sondern auch auf „geistig oder körperlich Behinderte (...) [und] sozial Unangepasste“. Diese wurden besonders als finanzielle Last empfunden, da durch die Hilfeleistungen eine große Anzahl „gesunder“ Menschen hätte versorgt werden können (Benz 2010:4). Mit „sozial Unangepasste“ waren zum Beispiel Alkoholiker oder Langzeitarbeitslose gemeint. Von Juli 1933, als das „Erbgesundheitsgesetz“ beschlossen wurde bis zum Ende des Dritten Reiches wurden ungefähr 400.000 Menschen zwangssterilisiert. Ab 1939 kam es zur systematischen Ermordung von Millionen Menschen durch die Nationalsozialisten (Benz 2010:7).

Schon in „Mein Kampf“ schreibt Hitler über sein weitreichendes Programm in Bezug auf die Eugenik:

„Eine nur sechshundertjährige Verhinderung der Zeugungsfähigkeit und Zeugungsmöglichkeit seitens körperlich Degenerierter und geistig Erkrankter würde die Menschheit nicht nur von einem unerme[ß]lichen Unglück befreien, sondern zu einer Gesundung beitragen, die heute kaum fa[ss]bar erscheint. Wenn so die bewu[ss]te planmäßige Förderung der Fruchtbarkeit der gesündesten Träger des Volkstums verwirklicht wird, so wird das Ergebnis eine Rasse sein, die, zunächst wenigstens, die Keime unseres heutigen körperlichen und damit auch geistigen Verfalls wieder ausgeschieden haben wird“ (Hitler 1938[1925/1927:448).

Für Hitler schien es unverantwortlich, die Auswahl der vererbten Gene nicht zu kontrollieren:

„Wie grenzenlos unideal und unedel ist doch dieses ganze System! Man bemüht sich nicht mehr, das Beste für die Nachwelt heranzuzüchten, sondern lä[ss]t die Dinge laufen, wie sie eben laufen“ (Hitler 1938[1925/1927:445).

Weiters schreibt er über die Aufgabe des Staates und der moralischen Pflicht der Menschen:

„Was auf diesem Gebiete heute von allen Seiten versäumt wird, hat der völkische Staat nachzuholen. Er hat die Rasse in den Mittelpunkt des allgemeinen Lebens zu setzen. Er hat für ihre Reinerhaltung zu sorgen. Er hat das Kind zum kostbarsten Gut eines Volkes zu erklären. Er mu[ss] dafür Sorge tragen, da[ss] nur, wer gesund ist, Kinder zeugt; da[ss] es nur eine Schande gibt: bei eigener Krankheit und eigenen Mängeln dennoch Kinder in die Welt zu setzen, doch eine höchste Ehre: darauf zu verzichten“ (Hitler 1938[1925/1927:446).

Da dieses Thema besonders für Österreich und dem europäischen Raum von großer Bedeutung ist, verweise ich auf die Bibliographie meiner Arbeit, indem weiterführende Literatur zum Nationalsozialismus zu finden ist. Diese bezieht sich auf Kernthemen wie dem Holocaust im Dritten Reich (Gellately 2003; Friedländer 1998, 2006; Hilberg 1990), Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg (Evans 2009), Antisemitismus in Wien (Safrian/Witek 2008), jüdische Augenzeugenberichte bzw. Erzählungen

(Bacharach 2006; Sloan 2006) oder Jugenderinnerungen österreichischer AutorInnen (wie zum Beispiel Christine Nöstlinger) an die Nazizeit (Bruckner et. al 1978).

### **Weiterführung des Kapitels 3.2.5. Die Eugenik**

Die Geschichte der Eugenik ist aber nicht nur auf die Zeit des Nationalsozialismus beschränkt (Weingart/Kroll/Bayertz 1992:23). Diese „Verwissenschaftlichung der menschlichen Fortpflanzung“ erfolgte laut Weingart/Kroll/Bayertz bereits nach dem Bekanntwerden der Evolutionstheorie von Charles Darwin, da diese ein neues Weltbild erzeugte. Im Zuge der „natürlichen Auslesemechanismen“ wurde „eine Gefahr für die menschliche Evolution“ befürchtet und somit standen die Fortpflanzung beziehungsweise deren Auswahl im Mittelpunkt für den Erhalt weiterer Generationen. Krankheiten, welche früher unter medizinischen Aspekten behandelt wurden, galten nun als Beispiel von „Degenerationssymptomen“. Durch die Eugenik wurden zum Beispiel auch Alkoholismus und Kriminalität auf das Erbgut zurückgeführt (Weingart/Kroll/Bayertz 1992:17-18):

„Die Eugeniker belassen es nicht bei abstrakten Deduktionen, sondern propagieren politische Maximen: die Interessen der gegenwärtig lebenden Generationen hätten hinter denen aller künftigen zurückzustehen“ (Weingart/Kroll/Bayertz 1992:18).

Zwischen 1860 bis 1900 kamen ungefähr 80 Prozent der Einwanderer der Vereinigten Staaten aus Nord- und Westeuropa. Doch gegen Ende des 19. Jahrhunderts stieg die Anzahl der MigrantInnen aus Ost- und Südeuropa so dermaßen an, dass sich ihr Anteil von zwei auf 70 Prozent der ankommenden Menschen erhöhte (Baker 1998:88). Diese Entwicklung führte in einigen Teilen der U.S.-amerikanischen Bevölkerung zur Befürchtung, dass diese Einwanderer und Einwanderinnen die „Nordic purity“ der Vereinigten Staaten gefährdeten und billige Arbeitskräfte andere als – bisher gewohnte kulturelle Eigenheiten ins Land brachten etc. (Baker 1998:88-89). Das Aufkommen der Eugenik als Wissenschaft kam zu diesem Zeitpunkt vielen Skeptikern der U.S.-amerikanischen Einwanderungspolitik sehr gelegen, da diese „wissenschaftliche“ Methoden ermöglichte, um strengere Einwanderungsgesetze zu rechtfertigen. Durch die Eugenik sollte sich die Gesellschaft durch bewusste Planung entwickeln (Baker 1998:89-90). Eugeniker hatten auch Einfluss auf die Politik, so zum Beispiel auf die Bildung des *Immigration Restriction Act* von 1924 (Baker 1998:94).

Christian Geulen erwähnt eine Studie von Franz Boas (1911) im Jahre 1911<sup>26</sup>, in welcher er nachwies, dass sich die Schädelformen der Kinder von MigrantInnen von jenen ihrer Eltern unterschieden. Somit müsse es keine Angst vor „Überfremdung“ geben, da sich die Menschen auch körperlich an ihre neue Umwelt anpassen würden. Für ihn waren die Umwelteinflüsse primär der entscheidende Faktor für die Entwicklung von „Rassen“, und nicht das „Darwinsche Selektionsmodell“. Diese Erkenntnis ließ Boas zu der Annahme kommen, dass es durch die klimatischen Bedingungen zu einer „Anpassung“ der Hautfarbe der AfroamerikanerInnen kommen würde, d.h. eine Veränderung hin zu einem helleren Hautton. Dadurch könnte dieser

---

<sup>26</sup> Im Werk von Christian Geulen (2007) kann keine Quellenangabe zu dieser Studie gefunden werden. Im Kapitel über die U.S.-amerikanische Anthropologie (Silverman 2005:262) im Buch „One discipline, four ways“ (Barth/Gingrich/Parkin/Silverman 2005) wird aber dieselbe Studie von Boas beschrieben: „Change in Bodily Form of Descendants of Immigrants“ (Boas 1911).

Form des Rassismus entgegenwirkt werden (Geulen 2007:94-95). Christian Geulen (2007:95) fügt zu dieser Erkenntnis kritisch an:

„Hier schlug das liberale Gleichheitsideal endgültig in ein Phantasma der totalen biologischen Angleichung um.“

Viele der WissenschaftlerInnen, die auch schon vor dem Zweiten Weltkrieg die Lehre von der Eugenik vorantrieben, taten dies auch danach, aber in abgewandelter Form. Auch in Sach- und Schulbücher herrschten bis in die 1960er Jahre jene rassistischen Denkweisen vor, die bereits im 19. Jahrhundert vertreten wurden (Geulen 2007:106).

Für Geulen ist die Eugenik vergleichbar mit dem heutigen „Kulturrassismus“, da es hier auch um den Schutz der Gesellschaft vor „Überfremdung“ oder „[schädliche] Elemente“ geht (Geulen 2010:24-25).

### **3.2.6. Die Genetik**

Vor allem durch die Erfahrungen und Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs bzw. den Praktiken der Nationalsozialisten kam es zu einer Diskreditierung der Eugenik. Laut Geulen wurde diese sodann durch die Genetik ersetzt:

„Während die Eugenik, ob durch Selektion oder Umweltbeeinflussung, immer noch von außen den Reproduktionsproze[ss] steuern wollte, konzentrierte sich die Genetik ganz auf den Vererbungsvorgang als solchen. Dabei folgte sie weniger einem evolutions- als einem kommunikationstheoretischen Ansatz (...)“ (Geulen 2007:104-105).

Das Fach der Genetik gewann in der westlichen Wissenschaft vor allem durch die 1953 von James Watson und Francis Crick entdeckte DNA-Struktur an Bedeutung (Geulen 2007:106). Durch Forschungen konnte ermittelt werden, dass ein Gen „keineswegs ein Träger einer bestimmten Information und damit eines bestimmten Merkmals ist“. Die Wissenschaft hat bis jetzt nur die „Schrift“, also die Reihenfolge, des genetischen Codes des Menschen herausgefunden, daraus aber noch keine weiteren Erkenntnisse gewonnen (Geulen 2007:107).

„Insofern wundert es auch nicht, da[ss] sich eine genauere oder gar eindeutige Bestimmung von Rassen auf Grundlage des genetischen Codes sehr rasch als unmöglich erwiesen hat. (...) Genetisch betrachtet, gehen die körperlichen Eigenschaften der Menschen noch viel fließender ineinander über, als es äußerlich den Anschein hat“ (Geulen 2007:107).

Kritisiert wird vor allem an der Genetik, die Natur kontrollieren zu wollen. Wenn WissenschaftlerInnen versuchen, das „verantwortliche Gen“ für Homosexualität zu suchen, so verbindet Christian Geulen damit rassistische Denkweisen der Vergangenheit. Solche Praktiken können zu einer gesellschaftlichen Ordnung führen, welche erst recht wieder auf Ausgrenzung basiert (Geulen 2007:108ff.).

In Bezug auf den Versuch, körperliche Unterschiede zwischen Menschen festzustellen, sei Richard Perry erwähnt. Er schreibt, dass die Menschen größere biologische Gemeinsamkeiten haben, als sie denken, denn die Gene der Menschen überschneiden sich zu 99,9 Prozent (Perry 2007:1). Richard Perry schreibt weiter, dass ein wissenschaftliches Aufkommen des Rassismus nicht bedeutet, dass die Menschen davor

keine Unterschiede zwischen der eigenen und den fremden Gruppen zogen. Doch müssen wir uns ansehen, auf welche Art und Weise sie diese Grenzen zogen und noch immer ziehen (Perry 2007:2-3). Jeder Mensch unterscheidet sich von den anderen, doch Differenzen werden meist nicht unter den einzelnen Individuen erachtet, sondern nach Gruppen. Perry weist also darauf hin, dass obwohl Menschen auch in jeder Gruppe eine unterschiedliche Genetik besitzen, sie sich jedoch primär in eine Gruppe einordnen oder von anderen eingeordnet werden. Somit kommt er zu dem Schluss, dass es bestimmte Kriterien geben muss, durch welche Menschen einer Gruppe angehören oder auch nicht (Perry 2007:3).

### **3.2.7. Der „Neue Rassismus“**

Beim „Neuen Rassismus“ geht es um einen kulturellen Rassismus, welcher auch ohne den Begriff „Rasse“ auskommt. Diese Form des Rassismus kann heutzutage in vielen europäischen Ländern gefunden werden, auch in Österreich.

Christian Geulen betont, dass sich der Rassismus seit dem Darwinismus dahingehend verändert hat, dass der Begriff „Rasse“ nicht mehr in Abhängigkeit von biologischen Merkmalen gesehen wird, sondern sich auf Kultur und Lebensweise der Menschen bezieht beziehungsweise deren „Schutz“ propagiert, d.h. der Begriff „Rasse“ als Grundlage für „Rassismus“ obsolet wurde. Deshalb kommt es für ihn heutzutage oftmals zu einer problematischen Begriffsbestimmung von „Rasse“ und „Rassismus“, weil wir eben zur Annahme kommen, dass dort, wo es keine „Rassen“ gibt, es auch keinen „Rassismus“ geben kann (Geulen 2010:25). Schlussendlich schreibt Geulen (2010:25):

„500 Jahre Geschichte des Rassismus aber beweisen das Gegenteil: Denn wo hätte es je Rassen wirklich gegeben? Der Rassismus jedenfalls kam eigentlich immer schon ohne sie aus.“

Geulen weiter (2007:115):

„Was im Konzept des Kampfes der Kulturen wiederkehrt, ist der Mythos vom Rassenkampf.“

Christina Lutter erwähnt ergänzend den Faktor Staat, indem sie schreibt, dass sich diese neue Form von Rassismus nicht mehr auf die Biologie bezieht, sondern auf Kultur und Nation.

„Kulturelle Identität und Differenz wird in diesen Diskursen – vermischt mit Vorstellungen von nationaler Zugehörigkeit – als stabil und unveränderbar angenommen (...). Auf diese Weise sind offene und versteckte Rassismen im politischen, institutionellen und sozialen Alltag (...) in vielfältiger Weise unhinterfragt vorhanden und werden zumindest teilweise toleriert“ (Lutter 1999:5).

Während Nationen sich aber auf einen gemeinsamen Ursprung berufen, tun dies „[g]egenwärtige Kulturkonzeptionen“ eher nicht. Kultur wird als etwas gesehen, das einem stetigen Wandel unterliegt und von innen und außen definiert wird. Dadurch müssen „auch Rassismus bzw. Antirassismus als singuläre, geschlossene Konzepte in Frage gestellt werden“, da diese Konzepte erst „unter verschiedenen institutionellen und ökonomischen Bedingungen wirksam werden“. Nur wenn diese verstanden

werden, können nach Christina Lutter Gegenstrategien entworfen werden (Lutter 1999:6-7).

Als gutes Beispiel für die falsche Annahme, dass „Kultur“ als etwas Geschlossenes, nicht Wandelbares ist, und dem daraus resultierenden Widerspruch kann auch sehr gut der „HC Strache-Rap“ (Url 11) angeführt werden. Heinz Christian Strache, Bundesparteiobmann der FPÖ und Nationalratsabgeordneter im österreichischen Parlament (Url 12), nutzt mit diesem Lied eine Musikform, welche er als geeignet empfindet, vor allem junge Menschen als Zielgruppe anzusprechen. Leider vergessen Strache und die Freiheitliche Partei Österreichs, dass Hip Hop und Rap Musikrichtungen sind, die aus den Ghettos amerikanischer Großstädte entstammen und als Ausdruck des Widerstandes gegen Unterdrückung von Minderheiten verstanden werden können. Indem „Rap“ zur eigenen Propaganda instrumentalisiert wird, „entfällt“ der FPÖ, dass sie einen Musikstil benutzt, welcher in der Auflehnung gegen eine Politik der Ausgrenzung und Diskriminierung seine Wurzeln trägt und erst durch seinen Aufschwung in den Mainstream große Verbreitung gefunden hat. Durch die größer werdende Popularität wurde diese Art von Musik letztendlich auch für die Weiße Mittel- und Oberschicht der USA zugänglich (vgl. Zips/Kämpfer 2002).

### **3.2.8. Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit nach Ziai**

In seinem Artikel „Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit“ schreibt Aram Ziai, dass es trotz der Dekolonisierung vieler Staaten noch immer zu einem hierarchischen Denken und Handeln kommt, zu einer „dualistischen Grundstruktur“ (Ziai 2008:198ff.). Dies führt ihn mitunter zu dem Schluss, dass lediglich Begriffe durch andere ersetzt werden. So wurde früher von „Zivilisation“ gesprochen, heute von „Entwicklung“. Für Ziai „dient das Eigene als ideale Norm, anhand derer die Defizite des Anderen aufgezeigt werden.“ Er betont aber auch, dass dadurch negative Merkmale des Westens wie zum Beispiel sexuelle Gewalt oder hohe Selbstmordraten ausblendet werden (obwohl es diese ja auch überall auf der Welt geben kann; Anm. d. Autors) (Ziai 2008:201). Durch den Begriff „Entwicklung“ werden auch „EntwicklungsexpertInnen“ geschaffen. Diese stammen aber hauptsächlich aus den westlichen Industrieländern und zeigen sozusagen nun den anderen Ländern „wie es richtig geht“. Dieses „ExpertInnenwissen“ wird aber wiederum meist nur mit den westlichen Ländern in Verbindung gebracht. Durch diese Sichtweise werden diese allein als kompetent angesehen, Wissen weiterzugeben. Ziai schreibt weiter: „Der ‚Entwicklungsprozess‘ ist ohne Wissenstransfer aus den ‚entwickelten Ländern‘ kaum vorstellbar.“ Dies Denkweise verstärken wiederum die vorangegangenen „alten“ Hierarchien (Ziai 2008:200-202).

### 3.3. Rassismustheorien

Um einen ersten Überblick über diese umfangreiche und stellenweise komplizierte Kapitel zu erhalten, haben mir vor allem die Bücher von Bettina Beer (2002) und Rex/Mason (1986) geholfen. Mithilfe dieser beiden Bücher habe ich mich immer weiter an das Thema herangetastet und (Primär-)Literatur gefunden, die für eine ausführlichere Darstellung hilfreich war.

#### 3.3.1. Zur Debatte zwischen dem „race relations approach“ und dem „racism“-Ansatz

Seit den 1970er gibt es in der britischen Soziologie eine Diskussion um die Begriffe *race relations* beziehungsweise *racial discrimination* im Vergleich mit dem Begriff *racism*. Erster wurde unter anderem von Michael Banton vertreten und dieser wiederum von Robert Miles kritisiert. Dies deswegen, weil Miles ihm vorwarf, dass er „Mitschuld am Fortbestehen rassistischer Ideologien“ hätte. Während Miles und andere VertreterInnen Rassismus für ein Phänomen hielten, dass vor allem durch die kapitalistischen westlichen Systeme entstanden wäre, wurde dies von Michael Banton deswegen kritisiert, da mit dieser Sichtweise keine Vergleiche mit außereuropäischen Gesellschaften möglich wären. Ein weiterer Unterschied ist, dass die VertreterInnen des *race relations approach* davon ausgingen, dass Rassismus eine globale Erscheinung wäre und „normaler Bestandteil menschlichen Lebens“, während die VertreterInnen des *racism*-Ansatzes überzeugt waren, dass das Phänomen „Rassismus“ von den kapitalistischen Gesellschaften erst entwickelt und ideologisiert wurde. Für Michael Banton war es auch deswegen wichtig, nicht alle Menschen einer bestimmten Gruppe als rassistisch zu bezeichnen, da diese Kategorisierung nicht offen lässt, ob auch andere Gründe wie zum Beispiel Geschlecht oder Klasse für Diskriminierung verantwortlich sein könnten (Beer 2002:249-251).

Robert Miles will gar nicht abstreiten, dass sich Menschen mit dem Begriff *race* selbst einordnen und sich damit zu Menschen einer anderen *race* in Beziehung (*race relations*) setzen und abgrenzen. Für ihn steht aber die Frage im Vordergrund, wieso wir, die Menschen, dies tun und wie und warum der Begriff *race* überhaupt geschaffen wurde bzw. reproduziert wird (Miles 1982:42-43).

„It is these real human beings and these real conditions and circumstances that should be the focus of our attention“ (Miles 1982:43).

Miles lehnt den Begriff *race* auch deswegen ab, da er ein „die wahren ökonomischen Beziehungen verschleiernde Begriff“ sei. Stattdessen verwendet er den Term *racialisation*, welcher verwendet wurde, um mittels biologischer Merkmale sozial unterschiedliche Gruppen zu schaffen. Diese Kritik ist aber für Bettina Beer nur bedingt vertretbar, da auch die AnhängerInnen des *race relations-approach* von „Rassen“

als Konstruktion ausgingen (Beer 2002:283-284). Banton schreibt, dass sich die Bedeutung des Begriffs „Rasse“ im Laufe der Zeit veränderte. Dieser wurde seiner Meinung nach im 18. Jahrhundert benutzt, um äußerliche Unterschiede zwischen Menschen festzuhalten und diese einzuordnen. Genauso hätten die WissenschaftlerInnen einen anderen Begriff verwenden können. Erst später wurde der Begriff benutzt, um die Menschen in Gruppen einzuteilen, deren Eigenschaften unabänderlich waren und schon seit jeher Bestand hatten (Banton 1998:5-6). Michael Banton schreibt über den Begriff *race*, dass diese Definition weniger als 500 Jahre alt ist und erst in den letzten 200 Jahren ausformuliert wurde, aber es schon seit jeher körperliche Unterschiede zwischen den Menschen gab. Laut Banton muss der Begriff „Rasse“ historisch betrachtet werden, da sich seine Definition im Laufe der Zeit gewandelt hat (Banton 1988:16).

Wenn davon ausgegangen wird, dass *race* und *race relations* soziale Konstruktionen sind, so haben diese Begriffe für Miles keinen Wert, wenn es um die Erklärung und die Beschreibung von Rassismus geht. Für Miles steht bei der Verwendung des Begriffs *race* im Vordergrund, dass dieser als soziale Realität dargestellt wird. Wenn mit derlei Begriffen zwecks Analyse gearbeitet wird, so müssten diese mit Anführungszeichen gekennzeichnet werden (Miles 1982:40-41). Dieser formalistischen Forderung kommt Michael Banton aber von selbst nach (vgl. Banton 1998). Denn Michael Banton ist sich durchaus bewusst, dass Miles mit dem Begriff *race* das Weiterführen eines biologischen Konzepts von „Rasse“ sieht und somit das wahre Problem, den Rassismus verschleiert (vgl. Banton 1998:184).

Für Bettina Beer sind beide Ansätze legitim, ergänzen sich sogar, vor allem deswegen, da sie aus unterschiedlichen theoretischen Richtungen hervorkamen. Während sich der *race relations approach* mehr auf die „soziale Interaktion und Inter-Gruppen Beziehungen“ konzentriert und in die Gruppensoziologie einzuordnen ist, versuchen Miles und seine AnhängerInnen „Rassismus aus Kolonialismus, Sklaverei und westlicher Hegemonie im Rahmen von marxistischen, neo-marxistischen oder postmodernen Theorien zu erklären“, die VertreterInnen der ersten Gruppe aber eher mit der *rational choice-theory* (Beer 2002:251-252).

### **3.3.2. Erklärung von Rassismus durch die „rational choice theory“**

Bei der *rational choice theory* steht das Verhalten des Individuums im Vordergrund beziehungsweise die sozialen Interaktionen untereinander. VertreterInnen dieses Ansatzes sind zum Beispiel der oben erwähnte Michael Banton und Michael Hechter. Nicht primär eine bestimmte Ideologie, sondern das Verhalten und die Entscheidung des Einzelnen sind von Bedeutung. Menschen handeln und entscheiden, dies ist immer in Beziehung zu anderen Individuen zu sehen, wodurch es durch Interaktion zu einer Beeinflussung kommen kann. Die Prozesse fließen also ineinander (Beer 2002:330).

Positiv sieht Beer an der *rational choice theory*, dass „eine Verbindung von Mikro- und Makroebene hergestellt wird“ (Beer 2002:330-331). Vor allem erfolgt eine nähere Beschreibung der Mikroebene:

„Jede Handlung bzw. Entscheidung wirkt sich wiederum auf die nächste aus. Aber gerade auf dieser Ebene des alltäglichen Handelns und sozialer Interaktionen sind

die Bedeutung körperlicher Unterschiede in interethnischen Beziehungen und Rassismus bislang am wenigsten untersucht“ (Beer 2002:330).

Nach Michael Hechter kann diese Theorie so erklärt werden, dass „this doctrine assumes the theoretical primacy of individual actors rather than of pre-existent social groups“ (Hechter 1986:264). In einer Welt mit begrenzten Ressourcen müssen die Menschen um diese kämpfen (Hechter 1986:264). Auch Bettina Beer schreibt, dass bei der *rational choice theory* die „Knappheit der Güter“ von Bedeutung sein kann, das heißt, dass es einen ständigen Wettkampf um die verfügbaren Ressourcen gibt (Beer 2002:333-334).

Ursprünglich erklärten sich die SoziologInnen „both social order and social change“ (Hechter 1986:266) durch Gruppendynamiken, da diese sich ihrer Meinung nach nicht auf individuelle Handlungen zurückführen ließen (Hechter 1986:266). Was die *rational choice theory* laut Hechter davon unterscheidet, ist die Ansicht, dass eine rational handelnde Person nur dann nach Gruppennormen bzw. im Interesse der Gruppe handelt, „when there is a positive or negative sanction, or selective incentive, for so doing“. Deswegen ist für diese Richtung die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung „highly problematic“ (Hechter 1986:271-272). Während *rational choice* TheoretikerInnen positive oder negative Sanktionen als ausreichend für die Stabilität der sozialen Ordnung sehen, machen SoziologInnen auch andere Faktoren wie zum Beispiel internalisierte Normen hierfür verantwortlich (Hechter 1986:272).

Zielt zum Beispiel die soziobiologische Theorie (welche weiter unten noch genauer erklärt wird) auf den reproduktiven Erfolg ab, so kann dies bei der *rational choice theory* unterschiedlich sein. „Ziele und Erfolge sowie Strategien und Mittel sind kulturell unterschiedlich.“ Das ist für diese Theorie deswegen wichtig, da Menschen als Individuen sowie als Gruppen „eigennützig und zielorientiert handeln“ und dabei situationsabhängig Entscheidungen treffen (Beer 2002:332-333).

Michael Banton drückt es so aus, dass Individuen versuchen zu „optimieren“ (übersetzt: „optimise“). Damit meint er, dass der Mensch darauf bedacht ist, seinen maximalen Vorteil zu erlangen – dies kann sowohl auf materieller, als auch auf immaterieller Ebene, welche auch psychologische Faktoren beinhaltet, stattfinden (Banton 1998:200). Im Laufe seiner Sozialisation lernt der Mensch, dass er in bestimmten Situationen auf die anderen Mitglieder einer Gruppe angewiesen ist. Dies macht die immateriellen Vorteile auch so bedeutend, da das Anpassen an Gruppennormen oftmals wichtiger ist, als alleine den materiellen Vorteil zu verfolgen (Banton 1998:200-201). Weiters beeinflussen Handlungen auch immer spätere Entscheidungen. Beide Punkte sind laut Banton gleich wichtig (1998:103-104). Der größte Nutzen zum jeweiligen Zeitpunkt muss aber nicht zwangsläufig immer dazu führen, die Wahl an Entscheidungen in der Zukunft zu optimieren beziehungsweise auch langfristig eine Verbesserung herbeizuführen (Banton 1992:104-105).

Die *rational choice theory* beinhaltet nach Banton (1992:104) drei wichtige Punkte im Hinblick auf „Rassismus“:

1. Individuen benützen körperliche wie auch kulturelle Unterschiede um Gruppen nach dem Auswahlverfahren von Inklusion und Exklusion zu bilden.
2. Ethnische Gruppen entstehen nach Merkmalen der Inklusion und *racial categories* nach jenen der Exklusion.

3. Durch Wettstreit können sich die Grenzen der Gruppen verändern. Wenn der Kampf zwischen den Individuen groß ist, schwächt dies die Grenzen der Gruppen. Kämpfen diese aber als Gruppen, so tritt das genaue Gegenteil ein.

Besonders der zweite Punkt wird von Bettina Beer kritisiert, indem sie schreibt:

„Auch ethnische Zugehörigkeiten können die Exklusion Fremder stark betonen. In- und Exklusion hängen so eng miteinander zusammen, da[ss] die von Banton vorgeschlagene Trennung problematisch ist“ (Beer 2002:335).

### **3.3.3. Marxistische Rassismustheorie**

VertreterInnen dieser Position sind zum Beispiel Robert Miles (wie oben erwähnt) und Stuart Hall. Beide kommen aus der neo-marxistischen Richtung, die sich seit den 1980er Jahren in Großbritannien entwickelte. Bettina Beer sieht zudem Überschneidungen zwischen der kolonialen/imperialistischen und der klassischen marxistischen Rassismus-Theorie (Beer 2002:276). John Solomos weist darauf hin, dass der Marxismus per se nicht eine homogene Strömung darstellt, sondern unterschiedliche Meinungen vorherrschen. Dies trifft ebenso zu, wenn es um die Formulierung einer marxistischen Rassismustheorie geht. Solomos will mit dieser Aussage das Vorurteil beseitigen, dass marxistische Theorie immer mit ökonomischem Determinismus verbunden ist (Solomos 1986).

#### **3.3.3.1 Klassisch marxistischer Ansatz**

In den „klassischen“ marxistischen Theorien wurde davon ausgegangen, dass Rassismus eine Erfindung der herrschenden Klasse war, um die ArbeiterInnen untereinander zu spalten und somit den eigentlichen Konfliktursprung zu verdecken. Rassismus wird hier als Ideologie betrachtet, um den Kapitalismus zu rechtfertigen und aufrechtzuerhalten (Beer 2002:281).

Als einen Vertreter der klassisch marxistischen Position sieht Bettina Beer Oliver C. Cox. „Für ihn war Rassismus eine Ideologie mit dem Ziel, die Arbeiterklasse von den eigentlichen gesellschaftlichen Gegensätzen abzulenken“ (Beer 2002:277). John Solomos vertritt dieselbe Meinung, betont aber, dass die Arbeit von Cox von den heutigen MarxistInnen nicht als adäquate Analyse angesehen wird, sondern diese vielmehr als das Produkt seiner Zeit betrachtet werden kann (Solomos 1986:87-88). Robert Miles kritisiert zwei Punkte an Cox (Cox 1970). Erstens sieht er dessen Rassismustheorie als deterministisch an, da er z. B. die (Weiße) bürgerliche Klasse für das Aufkommen des Rassismus verantwortlich mache, obwohl es in dieser Schicht auch GegnerInnen gab bzw. auch Menschen aus der ArbeiterInnenschicht zu Rassismus neigen konnten und können. Und zweitens hält er die historischen Angaben von Cox für undurchsichtig, da er den Beginn des Rassismus um 1600 und dessen Höhepunkt im 19. Jahrhundert festlegt. Für die dazwischenliegenden 300 bis 400 Jahre gibt es aber keine hinreichende Erklärung (Miles 1982:85-86).

### 3.3.3.2. Neo-marxistischer Ansatz

Hier wird Kapitalismus noch immer als Auslöser für Rassismus gesehen, doch „haben sich jeweils der Klassenbegriff sowie Auffassungen davon verändert, was unter Rassismus zu verstehen sei“ (Beer 2002:281).

#### 3.3.3.2.1. Der Ansatz von Robert Miles (und Malcolm Brown)

Miles und Brown führen an, dass der aufkommende wissenschaftliche Rassismus die Bildung der Nationen aufgrund von biologischen Unterschieden rechtfertigen wollte (Miles/Brown 2003:145-146). Als Hauptverantwortliche für das Aufkommen eines Nationalbewusstseins sehen sie die aufstrebende Bourgeoisie des 19. Jahrhunderts, welche die aristokratische Monarchie stürzen wollte, um innerhalb eines Territoriums ein kapitalistisches System aufrechtzuerhalten. Um diese Interessen durchzusetzen, mussten jene VertreterInnen Gemeinsamkeiten zwischen Menschen konstruieren, um ihre Idee vom Staat zu ermöglichen (Miles/Brown 2003:146-147). Dabei spielte der Begriff *race* oft eine wichtige Rolle; auf jeden Fall begründete sich Rassismus immer auf das *Self* und das *Other*, wodurch eine Aufwertung des „Selbst“ und eine Diskreditierung des „Anderen“ ermöglicht wurde/wird (Miles/Brown 2003:147). Wenn Miles von „den Anderen“ spricht, meint er aber nicht nur die Menschen außereuropäischer Gesellschaften, sondern auch oft jene innerhalb des Landes. Die Bourgeoisie übernahm eine zivilisatorische Funktion gegenüber dem Proletariat, welches zuerst in diese Rolle gedrängt wurde, um eine Rangordnung rechtfertigen und aufrechterhalten zu können (Miles 1991b:200ff.).

Letztendlich muss für Miles und Brown Rassismus immer bedingt mit anderen sozialen Faktoren gesehen werden, der ökonomische Faktor ist aber für Miles und Brown dabei unerlässlich:

„Racism cannot be reduced to relations of class, agreed, but any analysis of racism that ignores class relations, especially those inherent in the political economy of migration, is in our view deficient“ (Miles/Brown 2003:6).

Weiters schreibt Robert Miles zum Verhältnis zwischen Rassismus und Kapitalismus:

„Das historische Material (...) zeigt, da[ss] Rassenkonstruktion und Rassismus keine ausschließlichen ‚Produkte‘ des Kapitalismus sind, sondern sich bereits in präkapitalistischen europäischen Gesellschaften finden lassen“ (Miles 1991a:131).

Auch verweist Robert Miles darauf, dass Rassismus in Gesellschaften gefunden werden kann, die zwar nicht kapitalistisch organisiert, aber mit solchen Systemen verbunden sind. Bei Rassismus handelt es sich für ihn somit um eine Ideologie, „deren Existenzbedingungen zumindest teilweise von den Interessen der Bourgeoisie unabhängig [sind]“ (Miles 1991a:131-132).

#### 3.3.3.2.2. Neo-marxistischer Ansatz nach Stuart Hall

Entgegen dem „ökonomischen Reduktionismus“, wie er in der klassisch-marxistischen Theorie vertreten wird, sieht Hall Rassismus in einem „Wechselverhältnis mit

politischen und ökonomischen Faktoren“ – diese Komponenten beeinflussen sich also gegenseitig (Zerger 1997:150).

Außerdem ist Stuart Hall der Meinung, dass es zwar bestimmte Grundzüge des Rassismus gibt, dieser aber immer im historischen Kontext und der jeweiligen Umwelt betrachtet werden muss – diese Komponente ist für Hall viel wichtiger. Somit gibt es für ihn unterschiedliche Formen des Rassismus, welche aber immer unter den „jeweiligen historisch-politischen Rahmenbedingungen betrachtet“ (Zerger 1997:148-149) werden müssen.

Zusammenfassend gibt es für Stuart Hall drei wichtige Punkte, wenn wir uns mit Rassismus aus marxistischer Sicht auseinandersetzen wollen. Erstens ist Stuart Hall nicht der Meinung, dass Rassismus in allen Gesellschaften vorkommt. Möglicherweise gibt es Gemeinsamkeiten zwischen allen „racially structured societies“, doch sind diese nur in der jeweiligen historischen Situation verständlich, es gibt laut Hall „*historically specific racisms*“<sup>27</sup>. Zweitens steht Rassismus immer in Verbindung mit sozialen Beziehungen, zum Beispiel im ökonomischen Bereich. Drittens müssen die Faktoren *race* und *class* immer in ihrem Wechselspiel miteinander betrachtet werden (Solomos 1986:91-92).

#### **3.3.4. Kolonialismus, Imperialismus und Rassismus**

Die Ansätze dieser Richtung gehen davon aus, dass Rassismus seinen Ursprung in Europa und später den USA hatte. Bettina Beer führt aber an, dass ein direkter Zusammenhang zwischen Kolonialismus und einem ersten globalen Aufkommen von Rassismus (der von Europa ausging) problematisch ist, da es bereits davor andere Formen gab (Beer 2002:255).

„Proto-rassistische Dispositionen“ (z. B. Ethnozentrismus oder das indische Kastenwesen) gab es für Imanuel Geiss schon immer. Diese Form der Diskriminierung sieht er nur als „Vorformen des Rassismus“ (Geiss 1988:48-49). Ab 1492, der „Entdeckung“ Amerikas, setzte für Geiss dann eine Übergangsphase des „moderne[n] euramerikanische[n] Rassismus“ ein. Während die „Neue Welt“ durch die Sklaverei und dessen Handel „realhistorische Bedingungen für Rassismus“ lieferte, kam es in Europa zu einer „theoretisch-wissenschaftliche[n] Verarbeitung“. Aus diesen beiden Komponenten entstand für Geiss der Rassismus, welcher von Europa und seinen „Nachkommen“ ausging (Geiss 1988:109). Mit dem Beginn des Amerikanischen Unabhängigkeitskriegs 1776 kam es für Geiss nun zum „Beginn des Rassismus im engeren Sinn“. Ausschlaggebend sieht er nicht nur die „Schwarz-Weiß-Problematik“ in den USA, sondern auch die theoretische Formulierung des Rassismus in den Wissenschaften. Als weitere Gründe nennt er z. B. die Industrielle Revolution, da Rassismus für ihn ein wesentliches Produkt der Industrialisierung darstellt bzw. des Abolitionismus und der daraus erfolgende Versuch der Rechtfertigung der Sklaverei (Geiss 1988:151ff.).

Bettina Beer kritisiert, dass die Sichtweise von Geiss zu der Annahme eines „Nicht-Vorhandensein vorkolonialer Rassismen“ (Beer 2002:257) führt. Laut Beer

---

<sup>27</sup> Anm. .d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

(2002:257ff.) können nach den Aussagen von Geiss (1988) Formen der Diskriminierung in außereuropäischen Gesellschaften vor dem Einsetzen des Kolonialismus nicht als Rassismus bewertet werden:

„So ist eine beinahe schon gängige Meinung, Rassismus habe seinen Ursprung im Kolonialismus und sei von weißen Europäern in den Rest der Welt exportiert worden“ (Beer 2002:258).

Auf das Herrschaftsverhältnis zwischen Kolonialmacht und Kolonisierten und dem dadurch entstehenden Rassismus gehen Autoren wie Albert Memmi oder Frantz Fanon näher ein.

Albert Memmi behandelt dieses Thema, indem er von seinen eigenen Erfahrungen aus seinem Heimatland Tunesien berichtet (vgl. Memmi 1992; s.a. 1999). Für Albert Memmi bedeutet Kolonialismus aus Herrschersicht fast immer Rassismus. Durch diesen wird „das *Kolonialverhältnis veranschaulicht, komprimiert und symbolisiert*“<sup>28</sup> (Memmi 1992:44). Er sieht den Rassismus der Herrschenden (aus dessen Sicht) sogar für notwendig, da dieser somit seine Übermacht zeigen kann (Memmi 1992:40). Nicht primär Kolonialismus benutzt Rassismus zur Rechtfertigung von Unterdrückung, sondern Herrschaft und Macht als solche (Memmi 1999:47). In Bezug auf den Kolonialismus spricht Memmi immer dann von Rassismus, wenn sich die Kolonialmacht zum Beispiel aufgrund der Behauptung einer technischen Überlegenheit das Recht zugesteht, die Kolonisierten zu unterdrücken, auszubeuten und beherrschen zu dürfen (Memmi 1992:46-47).

Albert Memmi sieht aber nicht nur die KolonisatorInnen als RassistInnen, sondern auch die Kolonisierten. Diese diskriminieren entweder aufgrund ihrer Erfahrungen die Unterdrücker, oder sie hegen Rassismus gegenüber anderen Gruppen, die sie eventuell als noch schwächer als die eigene Gruppe erachten (Memmi 1992:38-40).

Eine Verbindung zwischen Kolonialismus und Rassismus sieht er am Beispiel der Sklaverei. Hier wurden äußerliche Unterschiede zwischen EuropäerInnen und AfrikanerInnen herangezogen, um dunkelhäutige Menschen zu diskriminieren und sie als minderwertiger darzustellen, indem ihnen zu ihren körperlichen Merkmalen gleichzeitig auch negative geistige Eigenschaften unterstellt wurden (Memmi 1999:47-48). Zusätzlich kam es im 18. Jahrhundert zu einem Aufschwung in der Biologie, in der nicht nur die Tiere, sondern auch die Menschen klassifiziert wurden (Memmi 1999:48-49).

In dem Textband „Für eine afrikanische Revolution“ (1972a) beschreibt Frantz, wie das Leben für die Algerier und ihre Kolonisatoren während und nach der algerischen Revolution verlaufen ist.

In seinem Essay „Rassismus und Kultur“ geht er auf das Phänomen der Dominanzkultur ein. Er führt aus, dass die Kolonialmacht versucht, den Kolonisierten ihre Kultur aufzuzwingen, indem sie die indigene Kultur diskreditiert. Durch diese Unterdrückung des Kolonialismus entsteht für ihn erst der Rassismus. Die Kolonisierten versuchen nun, sich der Kolonialmacht anzupassen und so kommt es laut Fanon durch „Assimilation“ zu „Entfremdung“. Doch wenn diese Anpassung erst einmal erfolgt ist, merken sie, dass auch dies nicht ihre gesellschaftliche Position verändert. Die

---

<sup>28</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

Kolonialisierten können also machen was sie wollen, Rassismus ist ihnen körperlich „eingeschrieben“, d. h., aufgrund ihrer physischen Merkmale ist für sie die rassistische Barriere unüberwindbar (Fanon 1972b:39ff.).

Dies weckt in den Kolonialisierten ein Gefühl der Ungerechtigkeit. „Er vergi[ss]t den Rassismus-als-Konsequenz und stürzt sich wie wild auf den Rassismus-als Ursache“ (Fanon 1972b:48). Fanon folgt weiter:

„Der Rassismus ist also keine Konstante des menschlichen Geistes. Er ist, wie wir gesehen haben, eine Anlage, die einem bestimmten System innewohnt. Und der jüdische Rassismus unterscheidet sich nicht vom schwarzen Rassismus. Eine Gesellschaft ist rassistisch, oder sie ist es nicht. Es gibt keine verschiedenen Stufen von Rassismus“ (Fanon 1972b:49).

Hat der/die Kolonialisierte somit erst einmal die „Sinnlosigkeit seiner Entfremdung“ (Fanon 1972b:49) erkannt, versucht er nun, die aufgegebene Kultur wiederzuentdecken und von Neuem zu erforschen (Fanon 1972b:49-50). Jedoch passiert dies der Meinung von Fanon nach unhinterfragt, denn die Tradition, das Vergangene, wird ab sofort mit „der Wahrheit“ gleichgesetzt, sie wird „absolut“ (Fanon 1972b:50-51). Diese Identifikation mit der Vergangenheit bedeutet für Fanon aber die „Quelle der Freiheit“ – sie wird zur Basis für den Kampf nach Unabhängigkeit (1972b:51-52). Dieser ist laut Frantz Fanon „einwandfrei menschlicher“. Um Vorteile zu erhalten, beruft sich die Kolonialmacht verstärkt auf rassistische Argumente, nur haben diese jetzt eine geringere Wirkung (1972b:52).

Bettina Beer betont, dass Rassismus zwar häufig im Zusammenhang mit Kolonialismus auftritt, aber nicht zwingend. Außerdem zeigen die Beispiele, dass es Formen von Rassismus auch außerhalb von Europa gibt und gab (Beer 2002:275).

### **3.3.5. Soziobiologische Rassismustheorie (nach van den Berghe)**

Van den Berghe reduziert das menschliche Verhalten nicht nur auf die Genetik von Menschen, sondern betont auch „the importance of learning and culture“ (van den Berghe 1986:247). Er sieht sich als falsch verstanden, wenn WissenschaftlerInnen seinen soziobiologischen Ansatz als biologischen Determinismus definieren. Für ihn sind Kultur und Genetik nicht als Gegensätze zu verstehen, sondern beide Bereiche greifen ineinander (van den Berghe 1986:247):

„Sociobiology refuses to conceptualise nature and nurture, or heredity and environment, as binary oppositions. It insists on looking at culture *in* nature. Sociobiology *complements* the social sciences; it does not threaten them”<sup>29</sup> (van den Berghe 1986:247).

Nach van den Berghe muss das menschliche Verhalten auf drei Stufen untersucht werden: der genetischen, der ökologischen und der kulturellen (van den Berghe 1981:5). „Culture is important but not all-important“ (van den Berghe 1981:6). Kultur muss gemäß van den Berghe daher immer in Verbindung mit den ökologischen und genetischen Faktoren betrachtet werden, diese sind miteinander verbunden.

---

<sup>29</sup> Anm. d. Autors.: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

Außerdem werden für ihn die Erbfaktoren durch die Umwelteinflüsse geformt, welche wiederum Auswirkungen auf die Kultur haben (van den Berghe 1981:6).

Für van den Berghe ist der Faktor der Reproduktion in der Evolution der Menschheit deswegen von Bedeutung, da Kultur zwar von keiner bestimmten Genetik abhängig ist, um weiter vermittelt zu werden, aber Menschen braucht, die in Folge ihrer Reproduktion ihre Kultur weitergeben. Dies ist für ihn eine Standardvoraussetzung. Weiters sind seiner Meinung nach Kultur und Reproduktion deswegen miteinander verbunden, da die mentalen Voraussetzungen, um Kultur zu erzeugen, erst durch die in der biologischen Evolution angeeigneten Eigenschaften und Fähigkeiten entstanden sind (van den Berghe 1986:255).

Ohne die Umwelteinflüsse wäre das Evolutionsmodell von Darwin für van den Berghe unvorstellbar. Für ihn stellen „[o]nly naive social scientists“ Umwelt und Erbfaktoren als Gegensatzpaare einander gegenüber. Durch den dritten Punkt, der Kultur, hat der Mensch Fähigkeiten entwickelt, um mit seiner Umwelt besser anzupassen (van den Berghe 1981:6).

Kulturelle Evolution geht für ihn schneller vonstatten als biologische. Sie kann, anders als die Genetik, durch *social learning* individuell weitergegeben werden (van den Berghe 1981:6).

Außerdem vergleicht van den Berghe das soziale Verhalten der Menschen mit jenem der Tiere, denn auch wir arbeiten zusammen oder konkurrieren. Es ist ein Kampf um *scarce resources* und um *fitness* („reproductive success“<sup>30</sup>) (van den Berghe 1981:6-7). Van den Berghe sieht die menschlichen und tierischen Gesellschaften vom Selbstinteresse der einzelnen Individuen bestimmt – je nach Situation orientiert nach Wettbewerb oder Zusammenarbeit. Um ihre *individual fitness* zu verbessern, haben sie drei Möglichkeiten: durch Verwandtschaftsselektion, Reziprozität und Zwang (van den Berghe 1981:11). Ein wichtiges Konzept der SoziobiologInnen ist jenes der *inclusive fitness* (bezüglich van den Berghe die oben erwähnte Verwandtschaftsselektion) von W. D. Hamilton (1964). Hier geht es um das Bemühen eines jeden Individuums, „möglichst viele der eigenen Erbanlagen in die nächste Generation weiterzugeben“ (Beer 2002:321-322). Auch wenn dieser Ansatz vom Individuum ausgeht, geht Pierre van den Berghe einen Schritt weiter und behauptet, dass Menschen prinzipiell die nächsten Verwandten, also genetisch ähnliche Menschen, unterstützen, wodurch sich im nächsten Schritt auch Rassismus erklären könnte. Für Bettina Beer sind diese Annahmen „nachvollziehbar“. Doch „besteht [für Bettina Beer; Anm. des Autors] die Schwierigkeit darin, die Verbreitung der Gene als ‚letztes Ziel‘ anzunehmen“ (Beer 2002:323-324).

Einen großen Unterschied zwischen sich und den *rational choice* TheoretikerInnen sieht van den Berghe in der unbedingten Annahme der Vernunft (*rationality*). Für ihn funktioniert das individuelle Modell der Nutzenmaximierung auch ohne diesen Faktor. Er nimmt hier wieder einen Vergleich aus der Tierwelt: zum Beispiel gibt es viele *social insects* welche auch ohne Bewusstsein und Rationalität in der Gemeinschaft arbeiten. Er sagt: „The utilitarian choice model works with or without consciousness.“ Bewusstsein ist für ihn zwar wichtig, aber nicht unbedingt notwendig. Was ihm bei Banton und

---

<sup>30</sup> Anm. d. Autors.: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

Hechter fehlt, ist eine Erklärung der nicht-rationalen Faktoren (van den Berghe 1986:259-260).

Im Buch „The ethnic phenomenon“ (1981) erläutert van den Berghe seine eher pessimistische Vorstellung von der Zukunft der Menschheit. Dabei bezieht er sich wieder auf die drei Faktoren „Genetik“, „Umwelt“ und „Kultur“, welche seiner Meinung nach immer miteinander verbunden sind. Denn durch unser Verhalten haben wir eine Umwelt und Situation geschaffen, „that increasingly outpaces our biological capabilities“. Mit anderen Worten: das Verhältnis zwischen den einzelnen Faktoren ist aus dem Gleichgewicht geraten (van den Berghe 1981:11-12). Um zu überleben, bzw. länger zu überleben, müssen die Menschen ihr Verhalten ändern, um dieses Gleichgewicht wiederherzustellen:

„To modify our behavior we need to understand it; that is, we must understand what kind of an animal we are“ (van den Berghe 1981:12).

### **3.3.6. Feministische Rassismustheorie**

Einen feministischen Ansatz positioniere ich am Ende des Theorieteils, da manche Teile auch in die vorigen Kapitel gepasst hätten. So beschäftigt sich Angela Davis in ihrer Argumentation auch mit dem Begriff „Klasse“, hätte also ebenso im Kapitel zur marxistischen Rassismustheorie Platz gefunden. Eigentlich hätte ich gerne ein Kapitel mit dem Titel „Genderorientierte Rassismustheorie“ konzipiert, doch zum Thema „Feministische Rassismustheorie“ habe ich zu wenig Material und Aussagen von Wissenschaftlern gefunden. Dadurch war es mir auch nicht möglich, auch die Männersichtweise einzubeziehen.

Die Aussagen von Angela Davis sind für diese Arbeit deswegen sehr interessant, weil sie eine U.S.-Amerikanerin ist und direkt auf das Rassismusproblem in den Vereinigten Staaten eingeht. Sie spricht in ihrem Essay „Violence against women and the ongoing challenge to racism“ (Davis 2006) über die Mystifizierung des Schwarzen Mannes als Vergewaltiger und die dadurch hervorgerufene Furcht der Weißen Frau vor dem Schwarzen Mann. Sie führt an, dass 90 Prozent aller Vergewaltigungen *intra-racial* sind, nicht *inter-racial* und dass „proportionately more white men rape black women than black men rape white women“ (Davis 2006:142-143). Da es nun aber diese stereotypen Vorstellungen gibt, sieht sie es als schwierig an, „an effective multiracial anti-rape movement“ (Davis 2006:142-143) auf die Beine zu stellen.

Viele Schwarze Frauen stoßen *anti-rape strategies*, welche auf der Verbesserung und Durchsetzung von Gesetzen bestehen, ab, da sie im Alltagsleben immer wieder mit Rassismus durch die Exekutive konfrontiert werden. Als Beispiel nennt Angela Davis ein Erlebnis in ihrer Studienzeit, als ein Freund und sie am Straßenrand ein junges dunkelhäutiges Mädchen fanden, welches von ein paar Weißen Männern vergewaltigt worden war. Als die Polizei eintraf, wurde sie von den Beamten abermals vergewaltigt. Solche Ereignisse verringern das Vertrauen in die zuständigen Behörden (Davis 2006:146).

Angela Davis kritisiert feministische Theorien, welche Vergewaltigung „as an inevitable product of masculine nature“ sehen. Diese Ansätze lassen ihrer Meinung nach Begriffe

wie „Klasse“ oder *race* außer Acht. Als frühes Beispiel nennt sie sexuelle Gewalt der Sklavenhalter gegen Sklavinnen. Diese Situation fand ihren Fortlauf in Form von Weißen Haushaltsarbeitsvorständen zu dunkelhäutigen Dienstmädchen. Auch der Ku Klux Klan sowie andere rassistische Organisationen benützen Vergewaltigung als *weapon of political terror*. Davis bezieht sich auf das Buch „Women in Vietnam“ von Arlene Eisen, wenn sie darüber schreibt, dass Vergewaltigung im Vietnam Krieg zur alltäglichen Kriegsführung gehörte (Davis 2006:144-145).

Erwähnenswert ist auch das Essay „Under western eyes“ von Chandra Mohanty (1991b), in welchem sie den westlichen Feminismus kritisiert, welcher die konstruierte soziale Kategorie „Frau“ als homogene Gruppe sieht, in welcher angeblich alle Frauen dieselbe Erfahrung der Unterdrückung machen. Jedoch gibt es hier keine Unterscheidung bezüglich Bedürfnissen, Klasse, Ethnie etc. Stattdessen wird versucht, Formen der Unterdrückung anhand der „third-world women“ zu beweisen. Dabei wird diese Gruppe im Inneren als ebenfalls homogen betrachtet. Eine Unterscheidung zur westlichen Frau wird aber vorgenommen: Diese wird im Gegensatz zu den *third-world women* als gebildet und „modern“ dargestellt. Außerdem behält diese auch die Kontrolle über ihren Körper. Gleichzeitig werden aber unterschiedliche Mechanismen gesucht, um eine generelle Unterdrückung jener Frauen zu beweisen (1991b:55-57, s.a. 1991a:5-6). Eine Schaffung der *third world* führt somit erst zu einer Konstruktion der *first world* (Mohanty 1991b:74, s.a. Mohanty 1991b:56). Zum Beispiel gibt es die Annahme, dass alle Frauen der „Dritten Welt“ Opfer männlicher Gewalt sind. Dadurch entstehen in einer Gesellschaft immer zwei Gruppen: eine in der Machtposition und die andere in der Rolle der Unterdrückten. Mohanty plädiert aber dafür, diese Annahme gesellschaftsspezifisch zu prüfen und sich jeweilige Mechanismen anzusehen (1991b:57-58).

Außerdem empfiehlt Mohanty (wie kurz im vorigen Absatz angedeutet), bei der Diskussion um *third world feminism* immer „geographically, historically, and culturally“ unterschiedliche Ansätze zu entwickeln (1991b:51). Geraldine Heng erwähnt zum Beispiel, dass immer auch die Rolle des Staates betrachtet werden muss, um Feminismus und dessen Form im jeweiligen Kontext verstehen zu können. Zum Beispiel gibt es in Südostasien viele Länder, dessen Regierung (aber auch Banken, die Tourismusindustrie etc.) bewusst eine Unterdrückung der Frau unterstützen, um ökonomisch einen Vorteil zu erhalten: So macht Thailand und auf den Philippinen die Sexindustrie einen großen Teil des Bruttoinlandsproduktes aus (Heng 1997:32).

Einen ähnlichen Ansatz vertritt Birgit Rommelspacher, wenn sie über die Machtrolle der westlichen Frau schreibt. In ihrem Buch „Dominanzkultur“ (1995) beschreibt Birgit Rommelspacher die unterschiedlichen Ebenen von Beherrschung und Diskriminierung. Ein Mensch kann somit sowohl Opfer als auch TäterInnen gleichzeitig sein. Dominanz, im genaueren der Begriff „Rassismus“, kann auf mehreren unterschiedlichen Ebenen stattfinden und stärker oder schwächer ausgeprägt sein. Es gibt laut Birgit Rommelspacher „eine Vielfalt von Rassismen“, die aufgrund eines anderen Aussehens oder Verhalten als dem eigenen angewendet werden (1995:39). Diesen Ansatz, dass Menschen sowohl Opfer als auch TäterInnen sein können, kann meiner Meinung nach auch auf andere Gebiete umgesetzt werden. Als Beispiel können Musikrichtungen wie Dancehall oder Hip-Hop genannt werden, welche als Sprachrohr von diskriminierten Minderheiten als Zeichen des Widerstands gesehen werden können, gleichzeitig

teilweise andere Minderheiten wie Homosexuelle diskreditieren und/oder frauenfeindlich sind.

Birgit Rommelspacher sieht die Weiße Frau einerseits als „Opfer patriarchaler Dominanz“, andererseits aber auch als Nutznießerin dieses Systems und somit als „in dieser Gesellschaft Ein- und [Ausgeschlossene] zugleich“ (vgl. Rommelspacher 1995:89-90). „Weiße Frauen sind zugleich dominant und diskriminiert“ (Rommelspacher 1995:90).

Für sie gibt es einen Zusammenhang zwischen Sexismus und Rassismus in der Hinsicht, da beide Ideologien darauf aus sind,

„eine bestimmte Gruppe von Menschen zu diskriminieren, indem die Gruppe als eine homogene Einheit konstruiert und mit Hilfe zum Beispiel eines biologischen Merkmals stigmatisiert wird“ (Rommelspacher 1999:111).

Für Rommelspacher misst sich der westliche Feminismus meist am „Selbstverständnis weißer, christlich sozialisierter Frauen aus der Mittelschicht“ und wird „als allgemein gültig für alle Frauen formuliert“. Damit nimmt sie einen ähnlichen Standpunkt wie Mohanty ein. Diese Norm wird dann auf alle anderen Gesellschaften übertragen, aber „Frauenunterdrückung und –befreiung kann in jeder Klasse und Kultur etwas anderes bedeuten“ (Rommelspacher 1995:98-99). Als weiteres Beispiel nennt sie den Stellenwert der Frauen für die Hausarbeit. Umso höher sich Weiße Frauen in der sozialen Schicht befinden, umso weniger attraktiv ist die Hausarbeit. Bei Weißen Frauen der unteren Schichten können körperlich anstrengende Berufe im Vergleich zur Hausarbeit aber sehr belastbar sein. Für viele Schwarze Frauen bietet nach Rommelspacher die Familie zu Hause auch einen Rückhalt gegen eine rassistische Umwelt. Wird die Hausarbeit somit als positiv bewertet, heißt das noch lange nicht, dass diese Frauen sich „rückständig“ verhalten (Rommelspacher 1995:99). Deswegen plädiert sie auch dafür, Sexismus in anderen als der eigenen Kultur zu kritisieren, dabei aber nicht „die Verschiedenheit in den Formen des Sexismus“ zu übersehen (Rommelspacher 1995:99-100).

### 3.4. Sklaverei und Unabhängigkeit der AfroamerikanerInnen<sup>31</sup>

#### 3.4.1. Das Aufkommen des Sklavenhandels

Laut Albert Wirz wurden bis 1600 die meisten SklavInnen nach Europa transportiert, erst danach kam es langsam aber sicher zu dem, was unter dem „transatlantischen Sklavenhandel“ verstanden wird (Wirz 1984:21). Eine andere Bezeichnung wäre auch „Triangular Trade“, übersetzt: „Dreieckshandel“, welcher dem Namen nach drei Stationen beinhaltet: Rohstoffe wurden aus Nord- und Südamerika nach Europa gebracht, wo sie zu Fertigwaren verarbeitet wurden. Diese Produkte wurden später als Bezahlung für SklavInnen in Afrika verwendet, welche wiederum unter den widrigsten Umständen in die beiden Amerikas verschifft wurden. Dort mussten sie auf den Plantagen Zwangsarbeit leisten, um die entsprechenden Agrarprodukte zu erwirtschaften. Von hier aus begann die Waren- und Menschenreise von Neuem (Lerg 2010:89-90). Für die SklavInnen selbst war die sogenannte „middle passage“, die den Schifffsweg von Afrika nach Amerika bezeichnet, die schwierigste und unerträglichste Belastung. Auf geringstem Raum und unter menschenverachtenden Umständen mussten sie eine sechs- bis achtwöchige Reise (zum größten Teil unter Deck) überstehen. Viele von ihnen starben an Krankheiten, Erschöpfung oder Misshandlungen (Finzsch/Horton/Horton 1999:37ff.). Eine Beschreibung der Schiffsreise auf der „middle passage“ kann auch in der Autobiografie „The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano“ nachgelesen werden (Equiano 2004[1789]:34ff.)

„Why Africa?“ fragt Eric R. Wolf in seinem Buch „Europe and the people without history“ (Wolf:1997). Sklaverei und dessen Handel gab es im europäischen (und angrenzenden) Raum ebenfalls seit Jahrhunderten. So zum Beispiel infolge der Kreuzzüge. Mitte des 15. Jahrhunderts herrschte auch im mediterranen Raum bereits verstärkter Sklavenhandel. Jedoch war zu jener Zeit der westliche Mittelmeerraum vom östlichen durch Kriege und Machteinflüsse abgeschnitten. Für Wolf (1997:201-204) sind vor allem zwei Gründe dafür ausschlaggebend, dass afrikanische SklavInnen den Indigenen Amerikas für die Zwangsarbeit vorgezogen wurden:

1. Da es aber über die Handelsroute entlang der westlichen Küste Afrikas schon damals einen regen Austausch zwischen Portugiesen und Afrikanern gab, ist das, laut Wolf, möglicherweise ein Grund für deren Versklavung. Später segelten auch die Holländer, Franzosen und Engländer auf dieser Handelsroute.
2. Wolf schreibt den *Native Americans* ein größeres Potential zum Aufstand gegen die fremden UnterdrückerInnen zu. Ihre Nähe zur eigenen Gruppe erhöhte die Chance einer Rebellion. AfrikanerInnen waren durch die lange Schiffsreise unmittelbar von ihrer ursprünglichen Umwelt getrennt und als

---

<sup>31</sup> Anm. d. Autors: In diesem Kapitel wird bei einigen Wörtern wie z. B. „Tabakpflanze“ oder „Plantagenbesitzer“ nur die Männlichkeitsform verwendet. Damit will ich herausstreichen, dass Frauen zum jeweiligen Zeitpunkt nur stark beschränkte Besitzrechte hatten z. B. verloren Frauen im Falle einer Heirat alle Rechtsansprüche auf das gemeinsame Eigentum. Im Falle einer Scheidung oder dem Tod des Ehemannes erbten die Frauen nur einen geringen Teil des Vermögens (vgl. Shammas 1989).

Gruppe in Amerika entstand eine Mischung unterschiedlicher Ethnien und Sprachen. Zusätzlich konnten die „Ureinwohner“ Amerikas selbst als Hilfe herangezogen werden, um entlaufene (afrikanische) SklavInnen einzufangen. Als eventuelle Verbündete waren sie im Falle eines Krieges ebenso von Vorteil für die europäischen MachthaberInnen (Wolf 1997:201-204).

Wie bereits erwähnt, wurde für die versklavten AfrikanerInnen bezahlt, das heißt, die Europäer kauften die ZwangsarbeiterInnen von den Einheimischen in Afrika. In der öffentlichen Meinung werden die Europäer daher oft als Sklavenjäger zur Verantwortung gezogen, welche die AfrikanerInnen somit aus ihrer Heimat „entführten“. Jedoch waren hauptsächlich die Herrschenden der großen Königreiche an der Küste West- und Ostafrikas die Hauptquelle des Menschenhandels, welche Profit mit ihren Kriegsgefangenen machen wollten (vgl. Wirz 1984; Wirz 2003; Iliffe 2003:179ff.; Meissner/Mücke/Weber 2008:50-51). Nur zu Beginn des transatlantischen Sklavenhandels handelten die Europäer selbstständig, dies wurde aber bald von den örtlichen Obrigkeiten unterbunden (Meissner/Mücke/Weber 2008:51-52).

In Nordamerika griffen die Tabakpflanzer bis zum Ende des 17. Jahrhunderts auf einheimische Schuldknechte<sup>32</sup> als Arbeitskräfte zurück. Als deren Löhne aber in die Höhe schnellten, stellten sich die Tabakpflanzer innerhalb weniger Jahre auf die Sklaverei um (Wirz 1984:129). Da Arbeitskräfte in der Landwirtschaft meist sehr teuer und deren Gehälter im Steigen begriffen waren, konnten sich bald jene Farmer einen finanziellen Vorteil verschaffen, welche SklavInnen zur Rohstoffgewinnung heranzogen. Infolge dessen gab es einen wirtschaftlichen Druck, SklavInnen als billige Arbeitskräfte zu erwerben. So kam es, dass im 18. Jahrhundert die Sklaverei zu einem ökonomischen Eckpfeiler des Südens der USA wurde (Meissner/Mücke/Weber 2008:198-199).

### **3.4.2. Legitimierung**

In seinem Buch „The African Slave Trade“ (Davidson:1961) erklärt Basil Davidson mitunter den Unterschied zwischen afrikanischer Sklaverei und jener auf den Plantagen in Nordamerika, vor allem im ersten Kapitel (Davidson 1961:1-31). Erstere waren keine SklavInnen in „unserem“ (europäischen) Verständnis, d. h., keine Massenware wie beim Dreieckshandel. Sie können eher als DienerInnen und Untergebene beschrieben werden, „often with valued individual rights“, welche teilweise verantwortungsvolle Aufgaben übernahmen. Die europäischen Befürworter der Sklaverei und des Handels konnten sich somit nicht auf das Argument stützen, dass es auch schon in Afrika Sklaverei in jener Form gab, da sich diese von der Behandlung der Menschen auf den Plantagen in großem Maße differenzierte (vgl. Davidson 1961:18-19). Als Sklave/Sklavin in Afrika bestand berechtigterweise die Hoffnung, dass sich die eigene Situation eines Tages verbessern würde. Sie wurden in ihrem „Mensch-Sein“ nicht herabgestuft und durften von ihrem Sklavenhalter nicht „grundlos“ misshandelt

---

<sup>32</sup> Dadurch, dass weite ländliche Teile Englands unter großer Armut litten, kam es im 17. Jahrhundert zu einer starken Auswanderung der betroffenen Personen nach Übersee, um dort als Schuldknechte zu arbeiten. Die Verträge wurden entweder im Heimatland oder bei Ankunft unterschrieben, wobei in letztem Fall schlechtere Verhandlungsbedingungen vorlagen. Die Verträge liefen in der Regel über vier bis sieben Jahre und konnten bei Verstößen auch verlängert werden (Finzsch/Horton/Horton 1999:56-57).

werden (Finzsch/Horton/Horton 1999:28-29). Außerdem war der Status des Sklaven/der Sklavin in den Amerikas im Gegensatz zu jenem in Afrika erblich (Meissner/Mücke/Weber 2008:30).

Basil Davidson schreibt, dass zur Zeit des 15. Jahrhunderts, in dem es auch schon Kontakt zwischen Europa und Afrika gab, noch nicht das Stereotyp über die „von Natur aus gegebene Minderwertigkeit des Afrikaners/der Afrikanerin“<sup>33</sup> vorherrschte. Seiner Meinung nach wurde diese Position erst dann vertreten, als auch ökonomische Interessen (in Form von SklavInnen) aufkamen (Davidson 1961:5).

### **3.4.3. Die Blütezeit der Sklaverei**

Schon während des Amerikanischen Unabhängigkeitskriegs (1776-1783) (Sautter 2000:2) wurde an einer neuen Verfassung gearbeitet. Um keine Konflikte für die Zeit nach der gewonnenen Freiheit zu schaffen, musste diese so konzipiert sein, dass auch der Süden zufrieden sein konnte. So wurde zum Beispiel der Sklavenhandel bis mindestens 1808 erlaubt. SklavInnen, welche in Bundesstaaten flüchteten, in denen die Sklaverei verboten war, mussten somit wieder ausgeliefert werden (Meissner/Mücke/Weber 2008:199-200). Vor 1808 kam es daher nochmals zu einer steigenden Nachfrage afroamerikanischer SklavInnen. Dieser Umstand trat vor allem deshalb ein, da es gegen Ende des 18. Jahrhunderts zu einer Vereinfachung der Herstellung von Baumwollprodukten kam. Durch eine gleichzeitig erhöhte Nachfrage stiegen viele Weiße Farmer auf den Baumwollanbau um. Die Kleinbauern wurden aber bald von den Großplantagenbesitzern verdrängt, da sie sich die notwendigen teuren Maschinen nicht leisten konnten (vgl. Franklin/Moss 1999:132-134).

Laut Albert Wirz erreichte die Sklaverei erst nach der Abschaffung des Sklavenhandels ihren Höhepunkt, vor allem in den U.S.-amerikanischen Südstaaten von 1830 bis 1862 (Wirz 1984:128). Obwohl dieser 1808 per Bundesgesetz verboten wurde, nahmen die Kaufleute wegen der hohen Gewinne den illegalen Handel trotz eventueller Strafen in Kauf. Weite unbewachte Küstenteile und halbherziges Vorgehen gegen diese Verstöße von Seiten der (Behörden der) USA förderten das rege Treiben (Franklin/Moss 1999:176-177). Franklin und Moss schreiben diese Entwicklung vor allem den Südstaaten zu, da sich diese im Fall eines Zusammenbruchs des Handels ein Reservoir an SklavInnen zulegen wollten. Außerdem sehen die beiden Autoren einen zusätzlichen Faktor in der Expansion gen Westen des Kontinents, dessen Erschließung für die Autoren ohne die SklavInnen in dem Maße nicht möglich gewesen wäre (1999:177-178).

### **3.4.4. Spezifika der U.S.-amerikanischen Sklaverei nach Wirz**

Etwas mehr als 400.000 afrikanische SklavInnen wurden zwischen 1700 und 1861 in das Gebiet der USA verschifft, allein die Hälfte davon zwischen 1740 und 1780. Diese Zahl entspricht etwa sechs Prozent aller über den Atlantik verschifften afrikanischen

---

<sup>33</sup> Anm. d. Autors: Vom Verfasser unter Anführungszeichen gesetzt. Kein direktes Zitat, da aus dem Englischen sinnbildlich übersetzt.

SklavInnen. In diesen vormaligen Staaten der USA blieb der Anteil der SklavInnen immer in der Minderheit. 1770, am Höhepunkt der Sklaverei, war ihr Anteil in den Südstaaten auf 40 Prozent angewachsen. Im Gegensatz zu den Plantagegebieten in der Karibik, gab es in Nordamerika eine stete Zuwanderung von EuropäerInnen, welche Siedlergesellschaften in den dortigen Plantagegebieten bildeten (Wirz 1984:130).

Die hohe Geburtenrate war nach Albert Wirz ein weiterer Punkt, welcher für die nordamerikanische Sklaverei charakteristisch war. Im Vergleich zur Karibik kam es hier oftmals zu mehr Geburten als Sterbefällen, viele der SklavInnen, welche auf den Plantagen arbeiteten, waren schon auf diesen geboren worden (Wirz 1984:130-131).

### **3.4.5. Abschaffung und Abolitionsbewegung**

Die Beendigung der Sklaverei ist für Basil Davidson auch auf wirtschaftliche Gründe zurückzuführen. Durch das Einsetzen der Industrialisierung standen für England nun bald andere Ziele im Vordergrund, nämlich der Bedarf an Rohstoffen und neuen Absatzmärkten. Billige Arbeitskräfte für die industrielle Wirtschaft waren in der Heimat durch britische ArbeiterInnen vorhanden. Im Bedarf an Rohstoffen sieht Davidson auch den Kernpunkt für den Kolonialismus, welcher gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Afrika einsetzte (Davidson 1961:68-69). Laut Albert Wirz wurde der „Scramble for Afrika“<sup>34</sup>, also der „Wettlauf um Afrika“, welcher die afrikanischen Gebieten unter den europäischen Mächten aufteilte, auch als Rechtfertigung benutzt, die innerafrikanische Sklaverei samt Handel zu bekämpfen (Wirz 2003:73).

Auch Meissner/Mücke/Weber sehen ökonomische Gründe für das Auflehnen gegen die Sklaverei innerhalb der USA. Kritik gegen dieses ausbeuterische System gab es vor allem in jenen Staaten und Gebieten, die nur in geringem Maße Sklaverei betrieben, beziehungsweise davon Gewinne erzielten. Widerstand gegen die Abolitionsbewegung<sup>35</sup> fand vor allem dort statt, wo von der Sklaverei profitiert wurde und diese weit verbreitet war (Meissner/Mücke/Weber 2008:162).

Diese unterschiedlichen Gegensätze zwischen dem Norden und Süden und das Argument der wirtschaftlichen Notwendigkeit der Sklaverei für Teile der USA werden von den meisten AutorInnen als Gründe angegeben, weshalb diese beiden Streitpositionen geradewegs in den Amerikanischen Bürgerkrieg mündeten. Horst Dippel (2002) sieht in der Auflehnung des Südens gegen die Abolition aber andere Gründe (beziehungsweise nicht ausschließlich ökonomische), für ihn steht die Macht der Eliten im Vordergrund. Nur ein kleiner Teil der Sklavenbesitzer im Süden besaß einen Großteil der SklavInnen – diese hätten sich durchaus auch bezahlte Arbeitskräfte

---

<sup>34</sup>: Ab den 1870er Jahren kam es zu einem „Wettlauf“ der europäischen Mächte um Gebiete und Rohstoffe in Afrika. Der Kontinent Afrika „diente“ praktisch zur Austragung der imperialistischen und strategischen Interessen der Europäer. Auf der Berliner Konferenz 1884/1885 wurden erste Protektorate unter den europäischen Mächten aufgeteilt bzw. festgelegt, wie zukünftige Gebietsansprüche zu regeln wären (vgl. Iliffe 2003:251ff.).

<sup>35</sup> Die Abolitionsbewegung forderte die Abschaffung der Sklaverei. Meissner/Mücke/Weber (2008:179ff.) sehen vor allem Abolitionsbemühungen der Quäker in England und Nordamerika als Vorreiter dieser Bewegung. Die Quäker sprachen sich wegen ihres Glaubens gegen die Sklaverei aus. Später gründeten sich auch gleichgesinnte Organisationen in anderen Ländern, z. B. in Frankreich.

leisten können. Jene Plantagenbesitzer sahen also eher eine Gefährdung ihrer Macht als ihrer finanziellen Mittel:

„Die Masse der schwarzen Sklaven – immerhin waren es am Vorabend des Bürgerkriegs 1860 nahezu 4 Millionen – befand sich in der Hand einer dünnen Oberschicht, nämlich von 12% aller Sklavhalter, die ihrerseits wiederum ungefähr 3% der Gesamtbevölkerung des Südens entsprachen, während die Zahl der Weißen, die Sklaven besaßen, ständig abnahm und 1860 noch gerade etwas mehr als ein Viertel der weißen Bevölkerung betrug. Es waren jene 3%, deren herausragende politisch-soziale Position ursächlich mit dem Besitz von Sklaven verbunden war, die die Politik des Südens bestimmten. Für diese Elite war der Fortbestand der Sklaverei unmittelbar mit dem Problem des eigenen Machterhalts verknüpft“ (Dippel 2002:45).

Dieses Argument erklärt für Fintzsch/Horton/Horton (1999:312) auch, warum gegen Ende des Bürgerkriegs viele Soldaten der Konföderierten Armee (näheres zu diesem Begriff weiter unten; Anm. d. Autors) die Seite wechselten oder desertierten, da sie in dieser Auseinandersetzung einen „Kampf im Interesse einiger reicher Sklavenbesitzer“ sahen.

Im Buch „Schwarzes Amerika: Eine Geschichte der Sklaverei“ von Meissner, Mücke und Weber (2008) wird auf das wechselwirkende Verhältnis zwischen AbolitionistInnen und afroamerikanischen SklavInnen zur Aufhebung der Sklaverei hingewiesen. Sie deuten an, dass die SklavInnen auf den Plantagen keine passiven Opfer waren, sondern auch aktiv an ihrer Befreiung mitwirkten. In einer Zeit, in der die Sklaverei und der Menschenhandel angeprangert wurden, trugen die SklavInnen mit ihren Auf- und Widerständen dazu bei, diese Diskussion zu verschärfen. Auf politischer Ebene wurden die rechtlichen Bedingungen für eine Abschaffung von Seiten der AbolitionistInnen vorangetrieben. Diese beiden Bewegungen griffen also ineinander und beschleunigten den Prozess zur Abschaffung der Sklaverei (Meissner/Mücke/Weber 2008:163-164). Ähnliches schreibt auch Albert Wirz, der „die Abschaffung der Sklaverei als eine Revolution von oben“ (Wirz 1984:184-185) bezeichnet. Er weist aber darauf hin, dass eine rechtliche Abschaffung nicht unbedingt auch in der Praxis griff, da der Sklavenhandel in den Amerikas trotzdem weitergeführt wurde.

Ab dem 18. Jahrhundert radikalisierten sich die Gegensätze zwischen Befürwortern und Gegnern. Im Norden gewann die Abolition durch Publizisten und religiöse Gruppen einen Aufschwung, die Menschen im Süden fürchteten hingegen um die eigene Existenz. Dies bald nicht mehr nur aufgrund der Angst um den Verlust der ökonomischen Grundlage, sondern auch durch die immer stärker werdenden Klassengegensätze. Beide Gruppen kämpften praktisch gegeneinander, ohne dass der Norden auf die Frage zur Lösung der ökonomischen Probleme des Südens im Falle der Abolition einging. Dies verstärkte die Feindseligkeiten nur noch mehr (Meissner/Mücke/Weber 2008:202).

Gegner der Sklaverei oder des Sklavenhandels zu sein bedeutete aber nicht unbedingt, über außereuropäische Gesellschaften auch anders zu denken als deren Befürworter. Henning Melber nennt hier zum Beispiel den französischen Aristokraten Condorcet, welcher auch Abolitionist war. Er glaubte, dass die Menschen in eine evolutionistische Skala eingeordnet werden können, an deren Spitze der Europäer stand. Menschen auf den unteren Stufen sollten nun auf die oberste Stufe geführt werden. So kommt Melber zu der Ansicht, dass sich diese beiden Gruppen in der Frage der Sklaverei „(...) allenfalls in der letzten Konsequenz ihrer Auslegung und praktischen Umsetzung

wesentlich unterschieden“ (Melber 2008:178). Abolition bedeutete somit für viele Menschen keine Gleichberechtigung, sondern die Heranführung an ein stereotypes Menschenbild, welches von den westlichen Mächten vorgegeben wurde.

#### **3.4.6. Der Amerikanische Bürgerkrieg: Abraham Lincoln und die Frage der Sklaverei**

Franklin und Moss sehen in zwei Ereignissen den letztendlichen Auslöser für den Amerikanischen Bürgerkrieg. 1859 versuchte der Abolitionist John Brown mit ein paar Anhängern, ein Waffenarsenal in Virginia zu erobern, um damit die Sklavenbesitzer dieser Region anzugreifen. Obwohl dieser Plan vereitelt und Brown später hingerichtet wurde, hatte die Abolitionsbewegung einen Märtyrer gewonnen, der mit seiner Tatkraft und Konsequenz den Norden begeisterte und dem Süden Angst machte. Aufgrund des Wirkens und der letztendlichen Hinrichtung von Brown stimmten laut Franklin und Moss vieler derjenigen, welche der Sklaverei bis dato gleichgültig gegenüberstanden, bei der nächsten Wahl für die Republikaner. Als Lincoln 1860 zum Präsidenten gewählt wurde und die Republikaner siegten, sah sich der Süden in seinen Werten gefährdet und griff schlussendlich zu den Waffen (Franklin/Moss 1999:281-283). Abraham Lincoln war der erste Präsident der USA unter der Führung der 1854 gegründeten *Republikanischen Partei*, welche sich „als ausdrückliche Anti-Sklaverei-Partei“ verstand (Meissner/Mücke/Weber 2008:204). Zu Beginn des amerikanischen Parteiensystems gab es ab den 1790er Jahren die *Federalists* und *Republicans*, ab den 1830er Jahren die *Demokratische Partei* und die *Whigs*. Letztere lösten sich durch die Sklavereifrage auf und gingen in die *Republikanische Partei* über. In ihrer Geschichte gab es in den USA größtenteils ein Zweiparteiensystem (Sautter 2000:90). Trotz der mehrfachen Spaltungen und Neugründungen sieht Hartmut Wasser „aber doch ein Kontinuum politischer Identität“ der Parteien (Wasser 2000c:139).

Zu Beginn des Bürgerkrieges gab es 18 Staaten, in denen die Sklaverei verboten war; diese lagen zum größten Teil im Norden des Landes. In 15 anderen Staaten, die meisten im Süden der USA, war die Sklaverei erlaubt (Zips/Kämpfer 2001:103). Von den elf (Süd-)Staaten, die im Krieg den Konföderierten angehörten, hatte bei der Wahl keiner für Lincoln gestimmt. South Carolina war im Dezember 1860 der erste Staat, welcher aus der Union austrat, die anderen zehn folgten wenig später (Dippel 2000:77). So wurden am 4. Februar 1861 in Montgomery, Alabama die „*Confederate States of America*“<sup>36</sup> gegründet. Zum Präsidenten der Südstaaten wurde Jefferson Davis (1808-1883) gewählt (Finzsch/Horton/Horton 1999:297).

Am 1.1.1863, also noch während des Kriegs, trat die *Emancipation Proclamation* in Kraft, welche von Abraham Lincoln durchgesetzt wurde. Diese Schrift beinhaltete das Gesetz zur Aufhebung der Sklaverei, umfasste aber nur jene Bundesstaaten, die sich zu den Konföderierten im Süden bekannten. Die *Emancipation Proclamation* schloss also all jene Bundesstaaten im Norden nicht ein, in welchen die Sklaverei noch erlaubt war. Somit verbot Lincoln im Grunde überall dort die Sklaverei, wo er zum damaligen Zeitpunkt noch gar keinen politischen Einfluss hatte (Meissner/Mücke/Weber 2008:252-253; s.a.

---

<sup>36</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben. Die *Confederate States of America* werden von mir im Weiterverlauf des Textes als die „Konföderierten“ übersetzt.

Finzsch/Horton/Horton 1999:302). Auch wenn hinter diesem Gesetz ein kriegstaktischer Grund gelegen haben mag, förderte Lincoln die Umsetzung der Abolition. Am 18. Dezember 1865, schon nach Ende des Bürgerkriegs und Lincolns Tod, wurde schließlich das *Thirteenth Amendment* zur US-Verfassung hinzugefügt, welches die Sklaverei in den gesamten Vereinigten Staaten verbot (Meissner/Mücke/Weber 2008:253-254).

Ab Juli 1862 wurden in geringem Maße auch Afroamerikaner in den Truppen der Union zugelassen (Zips/Kämpfer 2001:104-105). Aber erst nach der *Emancipation Proclamation* meldeten sich diese auch in größerer Zahl für die Unionsarmee. Sie hatten aber weiterhin mit Diskriminierungen und Benachteiligungen (auch innerhalb der Einheiten) zu kämpfen (vgl. Finzsch/Horton/Horton 1999:303ff.). Im Bürgerkrieg kämpften ungefähr 186.000 Afroamerikaner: „Sie kämpften in schwarzen Regimentern aus Kansas, Louisiana, Indiana, Washington, D.C., Michigan, Ohio, Maine, Connecticut, Massachusetts und South Carolina“ (Finzsch/Horton/Horton 1999:308). Die Verluste lagen bei den Schwarzen Soldaten zweimal so hoch wie bei den Weißen, da ihnen meist gefährlichere Aufgaben aufgetragen wurden (Finzsch/Horton/Horton 1999:308). Franklin und Moss sehen die Todesrate bei afroamerikanischen Soldaten um fast 40 Prozent höher als bei Weißen (Franklin/Moss 1999:312). Außerdem wurden alle Schwarzen Rekruten, die von den Konföderierten aufgegriffen wurden, entweder erschossen oder in die Sklaverei verkauft, da sie nicht als Kriegsgefangene angesehen wurden (Finzsch/Horton/Horton 1999:305). Erst gegen Ende des Kriegs begannen auch die Südstaaten, Schwarze Sklaven als Soldaten in die Armee aufzunehmen. Als „Lohn“ sollte ihnen die Freiheit geschenkt werden. Dies geschah aber zu einem Zeitpunkt, im März 1865, als der Krieg eigentlich schon verloren war. Somit griffen diese nicht mehr wirklich in das Frontgeschehen ein (Finsch/Horton/Horton 1999:312).

Marcus Gräser möchte mit einem Brief von Abraham Lincoln zeigen, dass es diesem in der Frage der Sklaverei vordergründig um die Erhaltung der Union ging und nicht um die Bewältigung eines inhumanen Problems:

„My paramount object in this struggle is to save the union, and is not either to save or to destroy slavery. If I could save the union without freeing any slaves, I would do it, and if I could save it by freeing all the slaves, I would do it; and if I could save it by freeing some and leaving others alone, I would also do that“ (Gräser 2009:67; zit. nach Lincoln 1992:343 und Donald 1995:368ff.).

Zips und Kämpfer bezeichnen Lincoln als „überzeugter Unionist“, der ebenso für die Rettung des U.S.-amerikanischen Staates die Sklaverei aufrechterhalten hätte (Zips/Kämpfer 2001:103). Auch wenn Lincoln diese Frage als Last empfand und VertreterInnen afroamerikanischer Gruppen mitunter nahelegte, doch am besten auszuwandern, wurde er durch die oben genannte Proklamation zum „*Great Emancipator*“ (Finzsch/Horton/Horton 1999:303). Meissner/Mücke/Weber sehen ironischerweise gerade im Attentat an Abraham Lincoln vom 15. April 1865, nur ein paar Tage nach Ende des Bürgerkrieges, den Grund für seinen Mythos, denn somit wurde er mit weiteren Handlungen im Zuge der Gleichstellung der Schwarzen nicht mehr in Zusammenhang gebracht. Für viele Menschen nahm er dadurch den Status eines Märtyrers ein (Meissner/Mücke/Weber 2008:255-256). Finzsch/Horton/Horton sehen eine Einschätzung der zukünftigen Haltung von Abraham Lincoln ebenfalls als schwierig an (Finzsch/Horton/Horton 1999:315).

### 3.4.7. Die Zeit vom Bürgerkrieg zur Wirtschaftskrise

Durch den Sieg der Unionstruppen des Nordens und der Abschaffung der Sklaverei darf sich der/die LeserIn aber keine gleichzeitige und langfristige Befreiung der AfroamerikanerInnen auf rechtlicher und/oder ideologischer Basis vorstellen. Die „rassistische Repression“ verstärkte sich sogar noch. Vielen Schwarzen in den Vereinigten Staaten blieben weiterhin mehrere Grundrechte verwehrt, so zum Beispiel das Recht zu wählen. Änderungen vollzogen sich später vor allem im Denken der „publizierenden Eliten“, auch wenn sich manche auf weite Teile der Bevölkerung ausdehnten (Meissner/Mücke/Weber 2008:161-162).

Die Zeit, die nach dem Bürgerkrieg folgte, die *Reconstruction*, beschreiben Franklin und Moss (1999:317ff.) als die „Wiedereingliederung des Südens“, beziehungsweise einen Versuch des Zusammenfügens der Nation. Dies wirkte sich aber nicht nur auf den Süden aus, sondern auf die gesamten Vereinigten Staaten. Wirtschaftliche Ungleichheit zwischen dem industrialisierten Norden und dem agrarischen Süden betrafen in ihren Auswirkungen das ganze Land.

Bis Ende des Jahres 1865 hatten alle ehemaligen konföderierten Staaten das *Thirteenth Amendment* unterzeichnet. Dies brachte dem Süden wieder die Teilnahme an der Politik und viele ehemalige Führungspersonen der Konföderierten wurden wieder in Staats- und Bundesämter gewählt (Demny 2001:114). Anfangs wurde noch versucht, aus Europa immigrierte ArbeiterInnen aus dem Norden und Kuli-ArbeiterInnen aus China anzuheuern, beides aber ohne Erfolg. Im Süden des Landes wurde deshalb sehr bald angefangen, die Schwarzen durch entsprechende Gesetze in eine abhängige Lohnarbeit zu zwingen. So entstanden 1865 und 1866 die sogenannten „Black Codes“ in den Südstaaten (Meissner/Mücke/Weber 2008:259-260). Der *Mississippi-Code* zum Beispiel verpflichtete alle Schwarzen, „einen Beschäftigungsnachweis für das laufende Jahr vorzulegen“ (Meissner/Mücke/Weber 2008:260). Dadurch wurden die betroffenen Personen gezwungen, ihre Arbeitsplätze über eine bestimmte Vertragsdauer zu halten und verbot den Schwarzen, Land zu pachten. In South Carolina war es den Schwarzen sogar untersagt, Arbeiten außerhalb der Landwirtschaft oder der Haushaltstätigkeit anzunehmen (vgl. Meissner/Mücke/Weber 2008:259-260). Durch diese *Black Codes* wurde den Schwarzen in den betroffenen Bundesstaaten auch das Wahlrecht und andere Bürgerrechte verwehrt (vgl. Franklin/Moss 1999:324; s.a. Demny 2001:116-117).

Viele Weiße aus dem Süden konnten mit dem neuen Selbstbewusstsein der AfroamerikanerInnen nicht umgehen oder waren gar verängstigt. Zum Beispiel wollten die Schwarzen nicht mehr mit „boy“, „uncle“ oder „auntie“ angesprochen werden, sondern mit „Mister“ und „Mistress“ (Finzsch/Horton/Horton 1999:324).

Diese willfährige Selbstbestimmungspolitik stieß vor allem bei AbolitionistInnen und Republikanern, welche eine harte Linie gegen den Süden verfolgten, auf großen Unmut. Denn Andrew Johnson, der Nachfolger von Abraham Lincoln, verfolgte wie sein Vorgänger eine eher weiche Politik der Wiedereingliederung. Dies führte zu einem offenen Konflikt zwischen dem Präsidenten und dem Kongress, in welchem sich letzterer immer wieder durchsetzen konnte, so auch beim Ringen um den 14. *Zusatzartikel*, welcher vom Kongress mit der nötigen Dreiviertelmehrheit abgesegnet wurde (Franklin/Moss 1999:323ff.).

Dieser *Civil Rights Act* wurde im Juni 1866, bekannt als *Fourteenth Amendment*, beschlossen, welcher „(...) alle in den USA geborenen Personen als amerikanische Staatsbürger mit gleichen Rechten definierte“ (Meissner/Mücke/Weber 2008:262). Dieses Gesetz war mit den notwendigen Details ausgestattet, um nicht mehr durch Schlupflöcher umgangen zu werden. Doch außer von Tennessee wurde das *Fourteenth Amendment* von keinem der Bundesstaaten im Süden angenommen. Damit war Tennessee im Gegensatz zu den anderen auch Mitglied im Kongress. Denn die 1867 beschlossenen *Reconstruction Acts* sahen vor, dass all jene Bundesstaaten, die den 13. und 14. Zusatzartikel nicht gesetzlich umsetzten, bis dahin auch nicht im Kongress vertreten sein sollten und zusätzlich auch noch unter der „Kontrolle eines militärischen Oberbefehlshabers“ zu stehen hätten (Meissner/Mücke/Weber 2008:262). Das *Fifteenth Amendment* wurde 1869 beschlossen und war auch noch Teil der *Reconstruction Acts*. Demnach durfte keinem U.S.-Amerikaner „wegen Rasse, Hautfarbe oder früherem Sklavenstatus das Wahlrecht verweigert oder beschnitten werden“ (Meissner/Mücke/Weber 2008:262-263). Der 15. Zusatzartikel brachte jedoch nur U.S.-Amerikanern das Wahlrecht, jedoch nicht den Amerikanerinnen, das heißt, Frauen waren weiterhin vom Urnengang ausgeschlossen (Demny 2001:117). Erst 1920 garantierte der 19. Zusatzartikel den Frauen in den Vereinigten Staaten das Wahlrecht (Demny 2001:161).

Ab den 1870er Jahren kam es zu einer Phase, die als *Redemption* bezeichnet wurde. Zu dieser Zeit machte sich eine Resignation unter jenen breit, die zuvor für die Abolition gekämpft hatten. Damals konnten die Demokraten im Süden immer mehr Macht wiedererlangen. Weiters wurde eine Landreform zugunsten der Schwarzen verhindert und der soziale Aufstieg auch auf anderen Wegen erschwert. Außerdem kam es vermehrt zu rassistischer Gewalt, dem sogenannten „Lynchen“ (Meissner/Mücke/Weber 2008:265-266). Dies wird von Plumelle-Urbe (2004:192) so definiert:

„Wir haben es [...] mit einem kollektiven Mord an einem oder mehreren Schwarzen zu tun, bei dem Fotos gemacht wurden und man sich danach bei einer Grillparty auf dem Rasen entspannte.“

Durch die Abschaffung der Sklaverei fühlten sich die Weißen im Süden in ihrem (kulturellen) Dasein mehr bedroht, wodurch sich der Rassismus umso mehr verstärkte. Gab es während der Zeit der *Reconstruction* eine Migration der Schwarzen vom Norden in den Süden, so kam es nunmehr zu einer genau umgekehrten Entwicklung. Einer der Gründe war die stärker werdende rassistische Unterdrückung und Gewalt gegenüber den AfroamerikanerInnen (Meissner/Mücke/Weber 2008:266). In den ersten zehn Jahren nach 1867 kam es zu einem vermehrten Aufkommen von Bünden wie dem Ku Klux Klan oder den Knights of the White Camelia. Diese gingen gegen Schwarze, aber auch Weiße Republikaner vor, um die neu aufgestellte Ordnung zu untergraben. AfroamerikanerInnen, die Ämter ausübten oder zu Wahlen gingen, wurden gewalttätig terrorisiert, bis hin zu Verstümmelungen oder Mord. Solche Aktionen wurden durch die ansässige Bevölkerung oder gleichgesinnte lokale Politiker sogar teilweise unterstützt (Franklin/Moss 1999:356-357). So wurde das Ganze „(...) im Kern ein Kampf um die politische Vormachtstellung im Süden“ (Franklin/Moss 1999:358). Weiters schreiben Franklin und Moss (1999:358):

„Der Frieden ging verloren, weil beide Parteien und Großregionen alles taten, die eigene Schlagkraft aus den Trümmern des Krieges neu zu formieren.“

Diese Entwicklung reichte noch bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der immer mehr Gesetze im Süden beschlossen wurden, welche AfroamerikanerInnen benachteiligten. Somit entwickelte sich der Süden politisch und gesellschaftlich zu der Zeit vor der *Reconstruction* zurück. Auch die Segregationsgesetze konnten durchgesetzt werden.

„Die Südstaaten mochten den Bürgerkrieg verloren haben. Den ideologischen Krieg um die weiße Vorherrschaft über die Schwarzen im Süden der USA hatten sie gewonnen“ (Meissner/Mücke/Weber 2008:267).

Infolge der Präsidentschaftswahlen von 1876 wurde der Republikaner Hayes nach einem umstrittenen Ergebnis Präsident. Um den Konflikt zu mindern, ging er einen Kompromiss ein und zog die Regierungstruppen aus dem Süden ab, womit sich dieser nun selbst regieren konnte. Weitere Rücknahmen von Gesetzen bis zum Ende des Jahrhunderts brachten eine Politik des Südens, welche dieser auch schon vor der Wahl 1876 angestrebt hatte (Franklin/Moss 1996:363-364; s.a. Wright 1996:53).

Durch verschiedene Gesetze und komplizierte Regeln wurde das Wählen für Schwarze zusätzlich erschwert (vgl. Franklin/Moss 1999:364-366). Diese Bestimmungen wurden aber bald gelockert. Denn in den 1880er Jahren hatte sich die Weiße Dominanz im Süden so verfestigt, dass andere Probleme zum Vorschein kamen. So stemmten sich bald die armen Weißen Farmer gegen die Elite und sahen in den Schwarzen Landwirten Mitstreiter für gemeinsame Ziele. Die neu gegründete *Populist Party* (auch *People's Party*) vertrat diese gemeinsamen Interessen. Als durch die gelockerten Wahlgesetze aber immer mehr Schwarze in Form von öffentlichen Ämtern an Macht gewannen und politische Wahlen mit ihren Stimmen entscheiden konnten, führte dies wiederum zu einer entgegengesetzten Stimmung und die Weißen MachthaberInnen machten es sich zum Ziel, den AfroamerikanerInnen im Süden endgültig das Wahlrecht zu entziehen (Franklin/Moss 1999:366-371). Die *Populist Party* konnte sich letztendlich nicht in der u.s.-amerikanischen Politik halten und ging nach der Wahl von 1896 in die *Demokratische Partei* auf (Demny 2001:137). Indem in vielen Staaten eine Wahlsteuer, ein Mindesteigentum, einen Ausschluss von Sträflingen und ein Verständnis der Verfassung als Bedingung zum Wählen festgelegt wurde, wurde den Schwarzen bis 1910 in den Bundesstaaten Mississippi, North und South Carolina, Louisiana, Alabama, Virginia, Georgia und Oklahoma zwar nicht theoretisch, aber praktisch das Wahlrecht entzogen (Franklin/Moss 1999:371ff.). Am Beispiel von Louisiana wird das deutlich, wo 1896 noch 130.334 Schwarze wählten – 1904 aber nur mehr 1.342. Gleichzeitig zu diesen Verschärfungen des Wahlrechts für Schwarze wurden aber Schlupflöcher für die Weißen unterer Schichten eingeführt, damit diese den Anforderungen entsprachen (Wright 1996:65-66).

#### **3.4.8. Exkurs: Die „Jim Crow“-Gesetze**

Die Zeit nach der *Reconstruction* beinhaltete Maßnahmen der Segregation zwischen Weißen und Farbigen im Süden der USA, welche auch als „Jim Crow-Ordnung“<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Der Begriff „Jim Crow“ entstammt den Minstrel Shows zu Anfang des 19. Jahrhundert. Er lässt sich auf den Weißen Thomas Rice zurückführen, der mit schwarz angemaltem Gesicht, schlechter Kleidung und ständigem Grinsen die Schwarzen zu imitieren versuchte. Als Vorlage diente ihm angeblich ein Stallbursche namens Mr. Crow. Diese Vorführungen waren von rassistischen Vorurteilen geprägt und

bezeichnet wurde. 1896 kam es beim Gerichtsbeschluss *Plessy vs. Ferguson* zu einer Auflockerung des 14. Zusatzartikels, welche zu einer Trennung der öffentlichen Einrichtungen nach Hautfarbe führte. Der neue Leitsatz lautete nun „separate but equal“ (Baker 2009:111; Franklin/Moss 1999:376-377). Bei dem Prozess ging es darum, dass der Kläger Homer Adolph Plessy, der zu einem Achtel Schwarz war, versuchte, seine Rechte zu verteidigen, nachdem er in Louisiana gewaltsam aus einem Eisenbahnabteil für Weiße geholt und festgenommen wurde (Hund 2006:69). Während der Sklaverei gab es eine Trennung zwischen Schwarzen und Weißen, Mulatten nahmen in dieser Rangordnung eine Zwischenstufe ein. Durch die neuen Gesetze wurden aber auch Letztere von den hellhäutigen U.S.-AmerikanerInnen getrennt, um die Weiße Vorherrschaft im Süden nicht zu gefährden. Der Beschluss des Obersten Gerichtshofs von 1896 führte nun dazu, dass selbst ein Mensch, der zu einem Achtel Schwarzer war, zur Gruppe der Farbigen gehören sollte (Marx 1998:140-141). Das *Plessy vs. Ferguson*-Urteil festigte aber letztendlich nur eine bereits bestehende Entwicklung. Bereits 1875 kam es in Tennessee zum ersten *Jim Crow*-Gesetz und es folgten bald weitere, welche öffentliche Einrichtungen nach Weißen und Schwarzen trennte. 1896 wurden diese Gesetze somit auch durch das Oberste Bundesgericht beschlossen (Franklin/Moss 1999:376-377).

Als einer der Gründe für Segregation nennt Litwack unter anderem die Angst der Weißen vor sozialer Gleichstellung. Zug oder Straßenbahn waren meist die einzigen öffentlichen Räume, in denen sich hell- und dunkelhäutige Menschen begegneten. Gab es im Arbeitsleben meist eine Trennung zwischen „master and servant“, so war es in dieser Situation anders (Litwack 1999:230-231). War ein Schwarzer Angestellter/eine Schwarze Angestellte mit dem Kind seines/ihrer Vorgesetzten in einem öffentlichen Verkehrsmittel, welches für Weiße bestimmt war, unterwegs, so war dies kein Problem, denn es entsprach jener Ordnung, die das gewünschte Machtverhältnis widerspiegelte (vgl. Litwack 1999:237).

Ähnliches schreibt auch George M. Fredrickson (1995:96): Für ihn erfüllten Segregation und die oben erwähnten Gesetze das Ziel, nach dem Verbot der Sklaverei neue Formen der Unterdrückung zu entwickeln. Da die armen hellhäutigen Farmer in den neuen Schwarzen Arbeitskräften eine Konkurrenz sahen, mussten diese auf Distanz gehalten werden:

„When blacks or Africans were slaves or the serf-like dependents of white landowners, a form of direct domination was possible that was paternalist or patriarchal in form if not necessarily in spirit. But the abolition of slavery and the growth of an industrial capitalist economy with a white working class meant that the blacks within the modernizing sector of society were actual or potential competitors of lower-class whites (...)“ (Fredrickson 1995:96).

---

gaben ein verzerrtes Bild des afroamerikanischen Alltagslebens. In den 1830er Jahren waren Minstrel Shows und der Begriff „Jim Crow“ weit verbreitet (Litwack 1999:xiv). Perry gibt folgende Definition (Perry 2007:157):

„The term ‘Jim Crow’ was associated with a pathetic, clownish minstrel character who appeared in many shows on the late nineteenth century. ‘Jim Crow’ was ragged, churlish, and incompetent.“

Leon F. Litwack kann jedoch keine Erklärung dafür geben, wieso dieser Begriff mit dem System der Segregation gleichgesetzt wurde (Litwack 1999:xiv-xv).

### **3.4.9. AfroamerikanerInnen und der New Deal**

Vorausgegangen war dem *New Deal* das Einsetzen der Weltwirtschaftskrise 1929. Besonders die Landwirtschaft war davon am meisten betroffen (vgl. Grandner 2009:115). Aber auch enorme Summen an privaten Ersparnissen sowie Bankencrashes oder Börsenstürze waren die Folge. Der *New Deal* kann als Reformpaket gesehen werden, das sich zum Beispiel auf eine strikte Bankenaufsicht und den Aufbau von Gewerkschaften konzentrierte. Weitere Maßnahmen stellten direkte staatliche Zuschüsse an bedürftige Personen und die Einführung eines umfangreichen Versicherungsnetzes dar. Der *New Deal* wird besonders mit einem Namen verbunden: Franklin D. Roosevelt. Er wurde 1933 Präsident und beschloss noch im selben Jahr den ersten *New Deal*. Dieser wirkte aber nur kurzfristig und so folgte 1935 bereits der zweite (Demny 2001:190).

Schwarze, *Native Americans* und Frauen wurden durch den *New Deal* begünstigt. Obwohl diese Richtung nicht vordergründig proklamiert wurde, wählten durch diese Maßnahmen eine große Anzahl der betroffenen Personen, welche sonst immer für die Republikaner stimmten, diesmal die *Demokratische Partei* (Schmidt 2004:86).

1936 wurde Roosevelt wiedergewählt, diesmal erhielt die *Demokratische Partei* den Großteil der afroamerikanischen Stimmen. Margarete Grandner schreibt, dass trotz der sozialen Verbesserungen die AfroamerikanerInnen in seiner ersten Amtszeit bei Hilfsprogrammen und Sozialversicherungen gegenüber den Weißen benachteiligt wurden (Grandner 2009:120). Auch Demny nennt Roosevelts Einführung der Altersversorgung und Arbeitslosenversicherung ein „Scheingeständnis“, da diese Maßnahmen LandarbeiterInnen und Hausangestellte nicht berücksichtigten und somit der Großteil der farbigen Menschen in den USA von diesen Verbesserungen nicht profitierten (Demny 2001:191).

### 3.5. Bekannte BürgerrechtlerInnen im 19. und 20. Jahrhundert

Zu den fünf wohl bekanntesten (und in der Literatur am meisten erwähnten) Schwarzen WiderstandskämpferInnen in den USA vor Martin Luther King und Malcolm X zählen wohl Sojourner Truth, Frederick Douglass, Booker T. Washington, W.E.B. Du Bois und Marcus Garvey. Diese unterscheiden sich in ihren Zielen vor allem durch ihre Vorstellungen zur Repatriierung nach Afrika bzw. hinsichtlich der Gleichberechtigung der AfroamerikanerInnen innerhalb der Vereinigten Staaten.

#### 3.5.1. Sojourner Truth

Sojourner Truth (1797-1883), die eigentlich als Isabella Baumfree zur Welt kam, wurde im Bundesstaat New York als Sklavin geboren und gilt vielleicht als die berühmteste afroamerikanische Vertreterin des 19. Jahrhunderts, wenn es um die Verbindung von Schwarzen- und Frauenrechten in den USA geht. Es war ihr ein besonderes Anliegen, beim Kampf um die Gleichberechtigung aller Hautfarben diese nicht nur für Männer geltend zu machen. So protestierte sie wie viele andere gegen die Ratifizierung des *Fourteenth Amendment*, welches praktisch nur Auswirkungen auf die Rechte der Männer hatte und Frauen aussparte. Guy-Sheftall schreibt, dass sie damit Bürgerrechtlern wie zum Beispiel Frederick Douglass widersprach (Guy-Sheftall 1995:35). Erwähnenswert ist an dieser Stelle der Einwand von Angela Davis (1982), die darauf hinweist, dass sich Frederick Douglass nicht explizit gegen ein Frauenwahlrecht einsetzte. Er sah darin eine taktische Maßnahme der Demokraten, den Schwarzen im Süden das Wahlrecht zu verwehren, denn die Stimmabgabe von afroamerikanischen Männern war für die Demokraten im Süden gleichbedeutend mit der Gefährdung ihrer Macht. Das Wahlrecht für Afroamerikaner besaß für Douglass also größere Dringlichkeit; es ging ihm nicht um Ausgrenzung, sondern um Prioritäten. Ein Wahlrecht für Frauen hätte zwar den Weißen Mittelschichtfrauen den Urnengang gebracht, das Wahlrecht für AfroamerikanerInnen aber prinzipiell blockiert. Mit seiner Taktik wollte Douglass somit wenigstens einem Teil der afroamerikanischen Bevölkerung der Vereinigten Staaten, also den Männern, das Wahlrecht verschaffen (Davis 1982:78-80).

Weiters war für Sojourner Truth der Rassismus, der von Weißen Frauenrechtlerinnen ausging ebenso gefährlich wie eine Konzentration auf ein Wahlrecht, welches sich nur auf afroamerikanische Männer beschränkte (Davis 1982:81).

Sojourner Truths gute Rhetorik zeigt sich vielleicht am besten an folgender Passage, einem Auszug aus der Rede „Woman’s Rights“ von 1851 (Guy-Sheftall 1995:36), wohl besser bekannt als „Ain’t I a woman?“:

„Den dat little man in black dar, he say women can’t have as much rights as men,  
'cause Christ wan’t a woman! Whar did your Christ come from? Whar did your  
Christ come from? From God and a woman! Man had nothin’ to do wid Him!“

Dies kann auch als Angriff auf die These der männlichen Überlegenheit mit Berufung auf Jesus (dieser war ja ein Mann) gesehen werden (Davis 1982:62). Der Ablauf dieser

Rede wird auch in „Journey toward freedom“ von Jacqueline Bernard (1994:163-168) erläutert. Weiterführend bietet dieses Buch eine gute Darstellung über die Lebensgeschichte von Sojourner Truth (Bernard 1994).

Der Ausdruck „Ain't I a woman?“ steht für Angela Davis auch bezeichnend dafür, dass Sojourner Truth nicht nur eine Gleichberechtigung der Geschlechter anzusprechen versuchte, sondern zur selben Zeit auch den Rassismus Weißer Frauen kritisierte, um somit dieselben Rechte einzufordern, unabhängig von der Hautfarbe (Davis 1982:64-65).

### **3.5.2. Frederick Douglass**

Frederick Douglass konnte in jungen Jahren von der Plantage, auf der er arbeitete, in den Norden der USA flüchten. Er lebte von 1817 bis 1895, erlebte somit auch die Zeit vor dem Bürgerkrieg bis zur *Reconstruction*. Er plädierte gegen eine Auswanderung nach Afrika und vertraute lieber darauf, mit Vorträgen in Europa und den Vereinigten Staaten gegen die Gräueltaten der Sklaverei aufzutreten. Weiters sprach sich Douglass gegen nationalistische und separatistische Ideen vieler Schwarzer (wie ein Jahrhundert später Malcolm X) aus, trat jedoch gleichzeitig für die Einigkeit und Solidarität im Kampf der AfroamerikanerInnen ein, ganz gleich, aus welcher ideologischen Richtung er oder sie kam (Zips/Kämpfer 2001:100-101).

In seiner Argumentation für die Gleichberechtigung wies er immer wieder auf die Unabhängigkeitserklärung und die amerikanische Verfassung hin, die für alle Menschen zu gelten habe (Zips/Kämpfer 2001:101). Frederick Douglass versuchte dem wissenschaftlichen Rassismus entgegenzutreten, indem er mitunter auf die anatomischen und kranziologischen Gemeinsamkeiten zwischen Schwarzen und Weißen hinwies, welche für ihn größer waren als die Unterschiede. Doch selbst wenn dies nicht der Fall wäre, so müssten Moral und Grundrechte jedem Menschen zustehen (Stepan/Gilman 1991:81):

„What difference does difference make to human rights? Douglass's answer was that it made no difference, because equality and rights were moral, political, and religious issues“ (Stepan/Gilman 1991:81).

Während des Bürgerkriegs plädierte er dafür, dass Schwarze in den Unionstruppen kämpfen sollten, da dies somit nach dem Krieg ihre Freiheit bedeutete. Denn wie weiter oben beschrieben, galt die *Emancipation Proclamation* (und somit eine Aufhebung der Sklaverei) nur für die Sklaven im Süden (Zips/Kämpfer 2001:104-105).

Schon im Abschnitt zu Sojourner Truth habe ich über die Kontroverse zu Frederick Douglass und der Frauenrechtsbewegung hingewiesen. Trotzdem sieht Angela Davis in ihm „den führenden männlichen Fürsprecher der Frauenemanzipation im gesamten neunzehnten Jahrhundert“ (Davis 1982:84).

### 3.5.3. Booker T. Washington

Booker T. Washington (geboren 1856) war das Kind einer Schwarzen Sklavin und eines Weißen Vaters. Im Alter von 16 Jahren tauschte er seine Stelle im Kohlebergwerk gegen die eines Hausangestellten ein – zu diesem Zeitpunkt war die Sklaverei bereits abgeschafft. Durch die Unterstützung seiner Arbeitgeber konnte er am Abend seine schulische Ausbildung nachholen, wobei er dank der Beeinflussung seines Schulleiters Samuel C. Armstrong ökonomische Ideen entwickelte, die sich auf manuelle Fähigkeiten konzentrierten. Später bekam er am gleichen Institut eine Stelle als Lehrer, bevor er selbst Leiter des *Tuskegee Institute* in Alabama wurde – dort gab er die Ideen, welche er bei Armstrong aufgegriffen hatte, an seine SchülerInnen weiter (Zips/Kämpfer 2001:113-114). Albert Scharenberg bezeichnet diese Form des Schwarzen Nationalismus auch als „ökonomischen Nationalismus“ (Scharenberg 1998:46). Weiters sieht Sterling Johnson das Konzept von Booker T. Washington als auf die USA beschränkt und von Afrika losgelöst:

„The popular conception of Booker T. Washington is one of a provincial accommodationist who was intellectually, politically and geographically isolated from African and world affairs“ (Johnson 1998:79).

Für Booker T. Washington war es die oberste Priorität der Schwarzen, den Weißen zu vermitteln, dass ihre Arbeit für das gesamte Wohl der Nation von Nutzen sei. Die Schüler in Tuskegee boten viele Produkte, aber auch Dienstleistungen an, welche für die Weiße Bevölkerung in der Umgebung von Bedeutung waren und so nahm die Missgunst der örtlichen Weißen gegenüber den AfroamerikanerInnen ab. Durch diesen (kleinen) „Erfolg“ sah er sich darin bestätigt, die eingeschlagene Richtung weiterzuverfolgen (Franklin/Moss 1999:387-388).

Die VerfechterInnen seiner ideologischen Ausrichtung machten es sich zum Ziel, durch die Förderung und Schaffung von Schwarzen Klein- und Mittelbetrieben einen wirtschaftlichen Aufstieg für die AfroamerikanerInnen zu erreichen. Gerade diese Ideen wurden aber kritisiert, da rein auf das kapitalistische Wirtschaftsprinzip vertraut und soziale Benachteiligungen ausgeblendet wurden. Andererseits brachte ihm diese Einstellung aber die Aufmerksamkeit liberaler Weißer, da diese in den rein ökonomischen Ideen von Washington keine Gefährdung des sozialen Status der Weißen Bevölkerung sahen. Booker T. Washington war davon überzeugt, dass die Weißen niemals ihre politische Vormachtstellung aufgeben würden und somit die AfroamerikanerInnen versuchen sollten, über wirtschaftlichen Aufschwung zu einer höheren Akzeptanz zu gelangen (Zips/Kämpfer 2001:115-116). Aufgrund der politischen Lage der USA glaubte er nicht an eine Integration und lehnte diese ab:

„Washingtons Motivation, Integrationsbemühungen abzulehnen, war demnach von einer realistischen Einschätzung der weißen Erwartungshaltungen getragen“ (Zips/Kämpfer 2001:116).

Die Autoren Franklin und Moss schreiben aber, dass Washington auf lange Sicht gesehen sehr wohl eine Anerkennung und Integration der AfroamerikanerInnen anstrebte und „die Schwarzen ermutigte, Freundschaft mit ihren weißen Nachbarn zu schließen“ (Franklin/Moss 1999:392). Während viele Weiße in Washingtons Konzentration auf handwerkliche Fähigkeiten eine Festlegung der untergeordneten Rolle der Schwarzen sahen, stellte dieser Weg für Booker T. Washington aber die Möglichkeit dar, einen ökonomischen und somit gesellschaftlichen Aufstieg zu erringen.

Mitunter finanzierte er auch Klagen gegen die Rassentrennung, Lynchjustiz etc. (Franklin/Moss 1999:390-392) und engagierte sich in der Bürgerrechtsbewegung; dies passierte aber im Geheimen, um die liberalen Weißen weiterhin an seiner Seite zu wissen (Zips/Kämpfer 2001:119).

Washingtons Pläne einer eigenen Schwarzen Wirtschaftsschicht scheiterten schließlich an der einsetzenden Industrialisierung. Die manuelle Fertigung war den Maschinen unterlegen und die Anschaffungskosten waren für die meisten Schwarzen einfach zu hoch. Auch die rassistische Diskriminierung erschwerte den Einstieg für die meisten Schwarzen, wodurch Washington auch begann, seine Ideen der politischen Nichteinmischung zu überdenken (Zips/Kämpfer 2001:119-120; s.a. Franklin/Moss 1999:395-396).

#### **3.5.4. William Edward Burghardt Du Bois**

W.E.B. Du Bois (1868-1963) war ebenso wie Washington das Kind einer Schwarzen Mutter und eines Weißen Vaters. Als ausgezeichneter Schüler und in seiner High School Klassenbesten, erfuhr er einen ausgeprägten Rassismus erst später auf der Universität. Da diese Anfeindungen meist von ungebildeten Weißen ausgingen, kam er früh zu der Erkenntnis, dass ein Miteinander zwischen Menschen aller Hautfarben nur mittels einer „Aufklärung durch Bildung“ (wie Zips und Kämpfer es nennen) erfolgen könne. Wissen stellte für ihn einen zentralen und wichtigen Punkt dar (Zips/Kämpfer 2001:121-122). Schon aus dem Grund, da Du Bois in einer Zeit lebte, in der die Zahl der Schwarzen SchülerInnen (auch in den nächsten Jahrzehnten) stetig stieg. Jedoch muss gesagt werden, dass die Zahl der Weißen mit Schulbildung im Verhältnis noch schneller wuchs und die Ausgaben und Ausstattung der Schulen für dunkelhäutige Menschen um einiges geringer waren (Franklin/Moss 1999:567). Nur allmählich wurden diese Bedingungen verbessert (vgl. Franklin/Moss 1999:567ff.).

Während seiner Studienzeit in Berlin kam W.E.B. Du Bois auch mit nationalen Ideologien und Rassenkonzepten in Berührung und war davon fasziniert. In einer Arbeit von 1897 unterteilte er die Menschen in acht „Grundrassen“ (Zips/Kämpfer 2001:123-124). Tommy L. Lott schreibt, dass sich Du Bois durchaus auch über die soziale Konstruktion von „Rasse“ bewusst war und somit auch nicht-biologische Kriterien für eine Definition befürwortete. Für Lott unterteilte Du Bois die acht „Grundrassen“ nur nach den gängigen Kriterien der damaligen Zeit. Was Du Bois aber als wirklich wichtig erachtete, waren die geistigen Unterschiede, welche die Menschengruppen voneinander unterschied. Für ihn war somit eine sture Trennung der Menschen nach biologischen Unterschieden unzutreffend, zumindest wenn die mentalen Unterschiede nicht mit einbezogen wurden (Lott 1999:49-50).

Du Bois war davon überzeugt, dass die AfroamerikanerInnen zu großen Leistungen fähig und bestimmt waren. Er glaubte an ein gemeinsames Zusammenleben verschiedener Gruppen, ohne dabei die eigene Kultur aufgeben zu müssen (Zips/Kämpfer 2001:124-125). Mit dieser Einstellung wollte W.E.B. Du Bois den in Amerika lebenden Schwarzen neues Selbstvertrauen geben, indem er zum Beispiel auf die zivilisatorischen Leistungen der alten Ägypter hinwies und somit die Sozialdarwinisten angriff (Zips/Kämpfer 2001:126).

Ein Begriff, der unmittelbar mit W.E.B. Du Bois in Zusammenhang steht, ist jener des „double consciousness“, dem doppelten Bewusstsein. Hierbei geht es darum, dass sich die Schwarzen der USA in einem ständigen Zwiespalt befinden: einerseits die afrikanischen Wurzeln nicht zu verleugnen und andererseits ein US-Bürger, eine US-Bürgerin zu sein. Der Schwarze in den Vereinigten Staaten möchte daher beides sein: ein AmerikanerIn, der/die mit Respekt behandelt wird, aber auch ein Mensch mit afrikanischer Herkunft, welche er oder sie nicht verleugnen und auch den Weißen BürgerInnen der USA nicht aufzwingen will (Du Bois 2008a:35-36). So Du Bois:

„Es ist sonderbar, dieses doppelte Bewusstsein, dieses Gefühl, sich selbst immer nur durch die Augen anderer wahrzunehmen, der eigenen Seele den Maßstab einer Welt anzulegen, die nur Spot und Mitleid für einen übrig hat. Stets fühlt man seine Zweifelt, als Amerikaner, als Schwarzer. Zwei Seelen, zwei Gedanken, zwei unversöhnte Streben, zwei sich bekämpfende Vorstellungen in einem dunklen Körper, den Ausdauer und Stärke allein vor dem Zerreißen bewahren“ (Du Bois 2008a:35).

Aufgrund der Einstellung der Vereinigten Staaten zu ihren Schwarzen MitbürgerInnen machte Du Bois bald Pläne, einer kleinen Schicht von AfroamerikanerInnen die größtmögliche Bildung zu ermöglichen, damit diese alle anderen Schwarzen mitziehen könnte. Wie Booker T. Washington wollte er also Eliten aufbauen, jedoch im bildungspolitischen Sinne – vor allem deshalb, um auf die u.s.-amerikanische Politik Einfluss nehmen zu können. Außerdem wandte sich Du Bois gegen die Konzentration Washingtons auf materielle Fähigkeiten, welche seiner Meinung nach nur die Situation der Unterdrückung in der Sklaverei wiedergeben würde (Zips/Kämpfer 2001:127-128).

Zips und Kämpfer nennen das Verhältnis von Du Bois zu Washington als eines „zwischen völliger Ablehnung und plötzlicher Wertschätzung“. Einerseits kritisierte er ihn sein Leben lang, andererseits schrieb er aber auch gemeinsam mit ihm ein Buch und sprach lobend über Washington bei seiner Grabrede (Zips/Kämpfer 2001:128). Diese Einstellung kann auch an der Autobiographie von Du Bois „Die Seele der Schwarzen“ (Du Bois 2008a)<sup>38</sup> erkannt werden, in welcher er im Kapitel „Über Mr. Booker T. Washington und andere“ (Du Bois 2008a:70-85) einerseits seine Leistungen anerkennt, andererseits aber ein paar Kritikpunkte einfließen lässt. Du Bois weist darauf hin, dass Washington Faktoren wie Sklaverei oder Diskriminierung außer Acht ließ und daran glaubte, dass die AfroamerikanerInnen ihr Schicksal selbst bestimmen könnten (Du Bois 2008a:84). Für Du Bois konnte ein ökonomischer Fortschritt erst dann erlangt werden, wenn den AfroamerikanerInnen die gleichen Rechte und politisches Mitspracherecht zugestanden würde. Somit listet Du Bois drei Hauptkritikpunkte an Washington auf: erstens können die Schwarzen ohne das Wahlrecht auch nicht ihre Rechte als Arbeiter in Anspruch nehmen. Zweitens würden dadurch die Schwarzen in den USA auf lange Sicht ihre Selbstachtung verlieren. Und drittens bräuchte es nach Du Bois höhere Bildungseinrichtungen, um Grundschulen und eine handwerkliche Ausbildung zu garantieren (Du Bois 2008a:78-79). Andererseits erkennt er aber auch die (bereits oben erwähnte) positive Einflussnahme von Booker T. Washington an (Du Bois 2008a:83-84).

Lott kritisiert am „Pan-Negroism“ (dem Vorläufer des späteren „Pan-Africanism“) von Du Bois, dass dieser die kulturellen Unterschiede der verschiedenen Gruppen in Afrika

---

<sup>38</sup> Anm. d. Autors: Originaltitel: „The Souls of Black Folk“ (Du Bois 2008b).

und der Diaspora außer Acht lässt (Lott 1999:54). Ab 1919 ging Du Bois zu einer bestimmten Form des Pan-Afrikanismus über: Er trat somit nicht mehr nur für die Weitergabe der kulturellen Eigenheiten der Schwarzen ein, sondern auch für ein „politisch geeintes Afrika“, von dem er sich eine positive Entwicklung versprach, die auch auf die Schwarzen in den USA übergreifen sollte (Zips/Kämpfer 2001:131).

### **3.5.5. Marcus Garvey**

Marcus Garvey wurde am 17. August 1887 in Jamaika geboren (Johnson 1998:123). 1914 gründete er in seinem Heimatland die „Universal Negro Improvement Association (UNIA)“, und zwar genau am 1. August, welcher in den britischen Kolonien der Karibik als Unabhängigkeitstag der Sklaverei gefeiert wurde. Zu den Zielen gehörten zum Beispiel die Verbesserung der Bildung für Schwarze, d.h. unabhängige afrikanische Staaten zu unterstützen und ein internationales Wirtschafts- und Industriezentrum aufzubauen (Lewis 1992:47ff.). Gleichzeitig musste Garvey aber auch westlichen Stereotypen anhängen und an die Inferiorität der afrikanischen Menschen geglaubt haben, denn eines der Ziele lautete: „To assist in civilizing the backward tribes of Africa“ (Lewis 1992:50).

Als er zwei Jahre später in New York die erste Zweigstelle der UNIA in den USA gründete, wuchs die Organisation so schnell, dass es 1919 schon 30 Zweigstellen im ganzen Land gab. Organisationen wie die NAACP konnten diese Massenbewegung damals nicht erreichen, da sie als „Interessenvertreter von Schwarzen aus der Oberschicht und liberalen Weißen“ galten (Franklin/Moss 1999:502-503). Für Garvey waren W.E.B. Du Bois und andere Führer der NAACP Verräter und hatten im Innersten den Wunsch, Weiße zu sein (Franklin/Moss 1999:504). Von der NAACP herausgegebene Zeitungen wie *The Crisis* setzte er *The Negro World* entgegen (Johnson 1998:124). Marcus Garvey vertrat das Prinzip von „race first“. Mit anderen Worten: Weiße und andere „Rassen“ stellten ihre eigenen Interessen in den Vordergrund, somit sollten die Schwarzen dies auch tun. Er verabscheute das Schönheitsideal vom „Weiß-Sein“ und gründete sogar eine Fabrik, welche Schwarze Spielzeugpuppen produzierte. In *The Negro World* erschienen Bilder von schönen Schwarzen Frauen anstatt der üblichen Weißen Pin-Ups (Martin 1994:70). Für Garvey war im Gegensatz zu W.E.B. Du Bois klar, dass die Weißen U.S.-AmerikanerInnen ihre Macht nicht freiwillig abgeben würden. Er spielte daher mit dem Gedanken der „territorialen Souveränität“. Als Vorbild dienten ihm die Maroons in Jamaika, welche sich von der kolonialen Herrschaft selbst befreit hatten (Zips/Kämpfer 2001:138-139).

„Garveyism“ kann auch als pan-afrikanischer Nationalismus verstanden werden und differenziert sich von den früheren Bewegungen gegen die Sklaverei. Mit der UNIA wurde explizit gegen die Unterdrückung der AfroamerikanerInnen durch die Weißen gekämpft und zusätzlich auf die politische und ökonomische Ausbeutung der Kolonien in Afrika hingewiesen (Girvan 1994:19).

Marcus Garvey versuchte, den AfroamerikanerInnen Selbstvertrauen zuzusprechen, indem er ihnen von der Vergangenheit Afrikas erzählte und auf deren Errungenschaften hinwies. Als deren Nachfahren müssten sie keine Gefühle der Minderwertigkeit haben, die ihnen von den Weißen eingeedet worden waren. Als eine Lösung sah er die Auswanderung nach Afrika, um dort ein eigenes Land aufzubauen (Franklin/Moss

1999:503), obwohl er selbst sein ganzes Leben lang den Kontinent nie betrat (Johnson 1998:123). Auch seine Auswanderungspläne konnten nie in die Tat umgesetzt werden. Zwar organisierte Garvey ein Abkommen mit der Regierung Liberias, 20.000-30.000 Schwarze (mit dem Schiff) nach Afrika zu bringen, wo sie Land erhalten sollten. Doch wurden diese Pläne von der Regierung Liberias wieder aufgelöst, als diese erfuhr, dass Garvey gegen sie arbeitete, indem er sie der Korruption und Sklaverei beschuldigte (Johnson 1998:139). Einer der größten und bekanntesten Errungenschaften Garveys war *The Black Star Steamship Line*, welche eher als Zeichen Schwarzer Unternehmerkraft, denn als Mittel des Massentransportes diente. Mit diesem Projekt bediente er sich Booker T. Washingtons Idee der ökonomischen Unabhängigkeit der Schwarzen (Johnson 1998:139).

1923 wurde er wegen Betrugs angeklagt und verurteilt, 1927 von Präsident Coolidge begnadigt und gleichzeitig aus den Vereinigten Staaten ausgewiesen. Er versuchte danach von Jamaika und später auch von London aus die Bewegung weiterzuführen, hatte aber nur mehr geringen Erfolg. Die UNIA kann somit mehr als Protestbewegung verstanden werden: die AfroamerikanerInnen lehnten sich zwar gegen die erdrückenden Zustände in den USA auf, hatten aber nur in geringer Zahl Lust, eine Auswanderung nach Afrika mitzumachen (Franklin/Moss 1999:504-505). 1940 starb Garvey schließlich frühzeitig in London (Zips/Kämpfer 2001:151).

#### 3.5.5.1. Exkurs: Frauen in der UNIA

Bezüglich der Stellung der Frau hatte die UNIA die gleichen Vorstellungen wie die damalige Mainstream-Gesellschaft. Trotzdem bot sie den Frauen die Möglichkeit, Erfahrung in Bereichen wie der Organisation zu sammeln, oftmals auch in Führungspositionen. Außerdem beeinflusste sie auch die Frauenrechtsbewegung in den 1930er Jahren außerhalb des Landes (Jamaika) (Ford-Smith 1994:73-74). Prinzipiell half die UNIA Schwarzen Frauen an die Öffentlichkeit zu treten:

„In reality, Garveyite women both participated in and led a movement which drew women out of the home and immersed them in public life. It created in practice the image of a woman as intellectual, policy maker, manager and activist. It also created an image of woman as someone who had the right to demand and depend on her own organizational groupings and leadership” (Ford-Smith 1994:78).

Als ein Beispiel gilt Amy Jacques Garvey, die zweite Frau von Marcus Garvey. Während seiner Haftzeit führte sie die Geschäfte der Organisation, agierte als eine der HerausgeberInnen von *The Negro World* und publizierte seine und ihre Bücher. Gleichzeitig nahm sie weiterhin ihre Rolle als Ehefrau und Mutter wahr, verband also, trotz ihrer intellektuellen Fähigkeiten, diese Pflichten mit der Aufgabe in der UNIA-Führung (Ford-Smith 1994:78).

Die UNIA stellte ein Betätigungsfeld für viele Frauen dar, nicht nur an der Basis, sondern auch in zahlreichen Führungspositionen, womit diese ihr eigenes Bild der Schwarzen Frau schufen (vgl. Martin 1994). Dies wird von Ford-Smith, wie oben beschrieben, auch nicht bestritten. Doch erläutert sie, dass das prinzipielle Frauenbild in der UNIA doch eher konservativ geprägt war, indem die Rolle als Hausfrau und Mutter nicht in Frage gestellt wurde und Frauen als passiv, Männer als aktiv und dominant gesehen wurden (vgl. Ford-Smith 1994:74-76). Ula Taylor (1995:89) erwähnt,

dass Amy Garvey Frauen aufforderte, sich intellektuell zu entwickeln. Dies wurde von ihr aber deswegen proklamiert, da sie durch die bessere Bildung der Frau auch einen Vorteil in der Kindererziehung sah, der sich generationenübergreifend positiv auswirken sollte. Bildung von Frauen sollte sich also neben der Wirkung im öffentlichen Bereich vor allem im häuslichen Bereich auszahlen.

## 4. HAUPTTEIL

### 4.1. Die politische und gesetzliche Situation in den USA

Um zu verstehen, warum Martin Luther King im Süden des Landes, und Malcolm X im Norden, eine größere Anhängerschaft um sich versammeln konnte, muss die unterschiedliche politische, gesellschaftliche und rechtliche Situation in beiden Teilen der Vereinigten Staaten erklärt werden.

Im Norden der USA gab es zum damaligen Zeitpunkt keine gesetzliche „Rassentrennung“ mehr. Deshalb waren die AfroamerikanerInnen hier auch „nicht von der juristischen, sondern von der *faktischen*<sup>39</sup> Benachteiligung des institutionalisierten Rassismus geprägt“ (Scharenberg 1998:85-86). Für sie stand nicht mehr die Überwindung von Segregationsgesetzen im Vordergrund, sondern die Beseitigung von gesellschaftlichen Missständen. Somit war Malcolm X, der ja selbst aus der Unterschicht stammte und nicht versuchte, in die Schwarze Mittelklasse aufzusteigen, im Norden erfolgreicher. Durch seine soziale Herkunft konnte er mit seiner Authentizität und Ehrlichkeit die Menschen begeistern. Martin Luther King war wiederum im Süden die revolutionäre Leitfigur, da hier der afroamerikanische Mittelstand hoffte, nach Änderung der Gesetze in die gehobene Schicht der Weißen aufgenommen und akzeptiert zu werden. Somit lässt sich feststellen, dass Malcolm X eher die armen afroamerikanischen ArbeiterInnen im Norden vertrat, Martin Luther King wiederum vermehrt die dunkelhäutige Mittelschicht im Süden des Landes (Scharenberg 1998:85-86).

James M. Jones schreibt ähnliches und nennt die Begriffe „*de jure*“<sup>40</sup> und „*de facto*“<sup>41</sup>. Immer wenn versucht wurde, diese Formen der Segregation zu brechen, artete dies in Weißer Gewalt aus: bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts im Norden durch *riots*, also gewalttätigen Aufständen, im Süden der USA durch das Lynchen (Jones 1997:36).

Durch die rechtliche Ungleichheit zwischen hell- und dunkelhäutigen Menschen im Süden der USA wurde das Lynchen laut W.E.B. Du Bois noch durch einen weiteren Umstand erleichtert. Da die AfroamerikanerInnen kein Wahlrecht hatten, brauchten die Politiker auch nicht um ihre Stimmen zu werben. Dadurch wurden die Weißen von der Polizei, welche die örtlichen Behörden vertrat, besser behandelt. Somit waren AfroamerikanerInnen oftmals der Gewalt und dem Spott ihrer hellhäutigen MitbürgerInnen ausgesetzt, ohne Schutz von der Exekutive zu erhalten (Du Bois 1964:700-701).

Lou Marin schreibt, dass im Gegensatz zu vielen Staaten Europas wie Deutschland oder Österreich in den USA eine viel größere Autonomie der einzelnen Bundesstaaten

---

<sup>39</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>40</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>41</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

vorliegt. So waren die BürgerrechtsaktivistInnen in den 1960er Jahren meist mit einem System konfrontiert, indem vor allem öffentliche Ämter, wie Beamte oder Richter, mit rassistischen Personen besetzt waren. Eine große Anzahl dieser Menschen waren Mitglieder im Ku Klux Klan, dem KKK. Lou Marin weist darauf hin, dass die weißen verdeckenden Gewänder nicht umsonst vom KKK gebraucht wurden, da sie eine gewisse Anonymität garantierten (Marin 2004:16).

Cone ist der Meinung, dass die AfroamerikanerInnen im Süden sogar mehr Kontakt mit den hellhäutigen U.S.-AmerikanerInnen hatten, da die AfroamerikanerInnen in den Ghettos des Nordens von den Menschen der Mittel- und Oberschicht isoliert waren. Auch wenn es einige Weiße gab, die sich auf die Seite der Schwarzen Mittelschicht stellten, hatte dies keine Auswirkungen auf die Massen in den Ghettos. Das Leben im Norden war vielleicht sogar noch beschwerlicher, da sich die verheerenden Umstände im Ghetto viel negativer auf das Leben der AfroamerikanerInnen auswirkten (Cone 1991:90-91).

Zum besseren Überblick wie folgt eine Gegenüberstellung in Tabellenform:

| <b>Norden</b>                                                             | <b>Süden</b>                              |
|---------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| Faktischer Rassismus ( <i>de facto</i> )                                  | Juristischer Rassismus ( <i>de jure</i> ) |
| Keine Segregation                                                         | Segregation                               |
| Ghettoisierung in den Großstädten                                         | Schwarze Unter- und Mittelschicht         |
| Hoffnung auf gesellschaftliche Veränderung, Gefühl der Aussichtslosigkeit | Hoffnung auf gesetzliche Veränderung      |
| Repression durch staatliche Behörden und Willkür der Weißen Bevölkerung   |                                           |

## 4.2. Kindheit, Jugend und die daraus resultierende Sozialisation

### 4.2.1 Martin Luther King Jr.

Martin Luther King Jr. wurde am 15. Jänner 1929 als Michael Luther King Jr. in der 501 Auburn Avenue in Atlanta im Bundesstaat Georgia geboren. Die Gegend, in der er aufwuchs, beschreibt er als typische Mittelklasse. Niemand hatte es zu großem Reichtum gebracht, doch es gab auch keinen in der „extremely poor class“. Auch die Kriminalität war nicht besonders hoch. Er wuchs zu Zeiten der „Great Depression“ auf. Das einzige, woran er sich aus dieser Periode noch erinnern kann, waren die langen Schlangen vor der Essensausgabe in manchen Teilen der Stadt (King, Jr./Carson 2000:1-2). Zum damaligen Zeitpunkt lebten 65 Prozent der AfroamerikanerInnen in Atlanta von der Fürsorge (Oates 1984:23). Als King Jr. fünf Jahre alt war, änderte sein Vater beider Namen in „Martin Luther King“ um (Oates 1984:17).

Die Familie von Martin Luther King Jr. kann als afroamerikanische Mittelschicht bezeichnet werden. Sein Vater hatte neben der täglichen Arbeit seine Bildung an der Abendschule nachgeholt und ging später zur Universität, auf der er mit dem Bachelor für Theologie abschloss. Danach wurde er Baptistenpfarrer in Atlanta (Presler 2002:28). King Sr. beschreibt den afroamerikanischen Mittelstand als „schwer arbeiten[d]“. Wer es so zu Wohlstand brachte, so King Sr., bekam den Neid der anderen zu spüren. Ein Afroamerikaner mit Geld „könne es nicht auf ehrliche Weise erworben haben (...) [und] müsse seine Seele an die Weißen verkauft haben“ (King, Sr. 1982:126-127). King Sr. wuchs auf dem Land auf und zog im Jugendalter in die Stadt, um, wie schon erwähnt, zu studieren und Pfarrer zu werden (Oates 1984:18-19). Diese Entscheidung bedeutete einen aufstrebenden, aber harten Weg. Diese Werte wollte er seinen Kindern ebenfalls vermitteln. Besonders in der Autobiographie von King Sr. lässt sich nachlesen, dass er seine Kinder in die „richtige“ Richtung lenken wollte und ihnen oftmals unter die Arme griff, indem er seine Beziehungen spielen ließ. So wünschte er sich auch, dass seine Söhne ebenfalls Pfarrer werden sollten (vgl. King, Sr. 1982). Frederick L. Downing erwähnt, dass die Kinder seine väterliche Liebe oft als „overly controlling and perhaps, overdetermined“ verstanden (Downing 1986:48).

Martin Luther King Sr. kann ebenfalls als Bürgerrechtler begriffen werden. Als Pfarrer seiner Gemeinde kümmerte er sich um die Probleme und Schwierigkeiten seiner Anhänger und war für seine Zähigkeit in Streitfällen bekannt. So konnte er zum Beispiel durch langjährige Proteste letztendlich durch ein Gerichtsverfahren erreichen, dass Schwarze und Weiße Lehrer das gleiche Gehalt erhielten (Presler 2002:28). In seiner Biographie schreibt Martin Luther King Sr. über diesen elf Jahre langen Kampf um gerechte Bezahlung. Er erzählt, wie anfangs sogar die Weißen Priester der Umgebung in sein Haus kamen, um ihn von seinem Vorhaben abzuhalten, da die Gemeinde zu „emotional“ reagieren könnte (King, Sr. 1982:119-120). Seiner Meinung nach hatten die Weißen Geistlichen der Südstaaten niemals etwas unternommen, um gleiche Rechte einzufordern (King, Sr. 1982:117ff.). Aber auch unter den afroamerikanischen Pfarrern fehlte oftmals die Unterstützung für Aktionen gegen die Segregationsgesetze (vgl. King, Sr. 1982:144-145). King Sr. organisierte ebenso eine Wählerregistrierungsaktion, als King Jr. noch ein kleiner Junge war (Zitelmann

1985:12). Wie später sein Sohn, war auch der Vater für die Aussöhnung zwischen den Menschen aller Hautfarben, so wie es ihn sein christlicher Glaube lehrte (Presler 2002:28-29).

Die Mutter von Martin Luther King Jr., Alberta King (ledige Williams), wird von Downing (1986:45) als ruhender Pol der Familie beschrieben. Als Ehefrau eines Pfarrers kümmerte sie sich um die Familie und engagierte sich in der Kirche. Vor ihrer Ehe arbeitete sie als Lehrerin (Downing 1986:48). Martin Luther King Jr. beschreibt seine Mutter als „soft-spoken and easy-going“, womit er sie als Gegenpol zu seinem Vater sieht (King, Jr./Carson 2000:3).

Martin Luther King Jr. wuchs praktisch mit vier Elternteilen auf, da seine Großeltern mütterlicherseits ebenfalls im gleichen Haus wohnten. Besonders seiner Großmutter stand er nahe, welche er „mama“ nannte (Downing 1986:48-49).

Über das familiäre Verhältnis kann Martin Luther King Jr. nur Gutes berichten. Kein einziges Mal könne er sich daran erinnern, dass seine Eltern miteinander gestritten hätten oder ausfallend geworden wären. Diese Harmonie bestimmte auch seine spätere Einstellung zum Leben und zu Gott. Dadurch, dass er in so einer liebevollen Familie aufgewachsen sei, so sagt er selbst, falle es ihm einfacher, an eine friedliche Welt zu glauben. Martin Luther King Jr. sieht sich aufgrund seiner Kindheitserlebnisse als einen Mensch, der mehr zu Optimismus als Pessimismus neigt (King, Jr./Carson 2000:2-3; s.a. Downing 1986:42). Allerdings muss hinzugefügt werden, dass diese „Harmonie“ auch immer im Kontext der Zeit gesehen werden muss. Stephen B. Oates erwähnt, dass sich King Sr. oftmals wie ein Patriarch verhielt und seine Kinder bei Gelegenheit auch schlug (Oates 1984:21-22).

Die pazifistische Einstellung, für die Martin Luther King Jr. später so bekannt wurde, vertrat er nicht schon seit seiner Kindheit. So berichteten Freunde und Schulkollegen, dass es vorkommen konnte, von King Jr. zu einer Rauferei aufgefordert zu werden. Da King Jr. ein sehr kräftiger Junge war, ging er meist als Sieger hervor (Oates 1984:29-30).

In seiner Autobiographie schreibt Martin Luther King Jr., dass er sich seiner, im Vergleich zu anderen AfroamerikanerInnen glücklichen Lebensumstände, durchaus bewusst war. „I have never experienced the feeling of not having the basic necessities of life“ (King, Jr./Carson 2000:5) meint er und fügt hinzu, dass sein Vater ihn und die Familie immer mit den nötigsten (finanziellen) Mitteln unterstützt hatte. Er konnte auch die Schule fertig machen, und musste nicht, wie andere seines Alters, arbeiten gehen. King schreibt:

„Life had been wrapped up for me in a Christmas package. This is not to say that I was born with a silver spoon in my mouth; far from it. I always had a desire to work, and I would spend my summers working“ (King, Jr./Carson 2000:5).

In dieser soliden Familienstruktur sieht Frederick L. Downing das Fundament, auf dem Martin Luther King Jr. das Vertrauen und die Hoffnung aufbauen konnte, welches ihm auf seinem späteren Lebensweg bestärken sollte (Downing 1986:50).

„The church has always been a second home for me.“ Er schreibt, dass all seine besten Freunde auch in der Kirche engagiert waren und dass er jeden Sonntag dort war. Trotzdem bezeichnet er die Einstellung als *fundamentalist line*. King Jr. fügt auch hinzu,

dass die meisten auch noch nie etwas von *biblical criticism* gehört hätten. Er sieht sich selber damit im Widerspruch, weil Martin Luther King seine Person als „questioning and precocious type“ beschreibt (King, Jr./Carson 2000:6).

Die erste bewusste Erfahrung mit der U.S.-amerikanischen Rassentrennung machte King Jr. im Alter von sechs Jahren. Seit seinem dritten Lebensjahr hatte er immer mit einem Weißen Jungen aus der Nachbarschaft gespielt. Doch als die beiden in jeweils unterschiedliche Schulen kamen, verschlechterte sich das Verhältnis der Kinder zueinander. Eines Tages erklärte ihm sein Freund, sein Vater hätte ihm verboten, mit Martin Luther King zu spielen (King, Jr./Carson 2000:7; s.a. King, Sr. 1982:150-151). „I never will forget what a great shock this was to me“ (King, Jr./Carson 2000:7).

Beim Abendessen wurde dieses Ereignis diskutiert. Hierbei wurde King Jr., das erste Mal „the existence of a race problem“ bewusst und seine Eltern klärten ihn über die unangenehmen Erfahrungen auf, die sie auch selbst durchlebt hatten. Durch diese Umstände wandelte sich sein Verhältnis zu den Weißen U.S.-AmerikanerInnen. So schreibt er:

„I was greatly shocked, and from that moment on I was determined to hate every white person. As I grew older and older this feeling continued to grow“ (King, Jr./Carson 2000:7).

Jedoch wurde er von seinen Eltern darauf hingewiesen, dass es als Christ seine Pflicht wäre, jeden Menschen gleich zu lieben. Für ihn stellte sich nun die Frage, wie ein Mensch jemanden lieben konnte, der einen hasst und der dafür verantwortlich ist, den besten Kindheitsfreund zu verlieren (King, Jr./Carson 2000:7).

Martin Luther King Sr. erzählt von einem ähnlichen Vorfall, als sein Sohn noch ein Kind war. Als beide in ein Schuhgeschäft gingen, wurden sie vom Weißen Verkäufer in den hinteren Teil des Geschäftes verwiesen, in dem sie warten sollten, bis sie bedient werden. Über den Vorfall schreibt er weiter:

„Ich entgegnete, es gefalle uns recht gut im vorderen Teil des Ladens, und wenn er uns hier keine Schuhe verkaufen wolle, würden wir überhaupt keine kaufen“ (King, Sr. 1982:123).

Als der Verkäufer die beiden nochmals zurechtwies, verließen sie den Laden. King Sr. schreibt, wie schwierig es damals war, einem verwirrten Sechsjährigen diesen Vorfall zu erklären (King, Sr. 1982:123-124).

Martin Luther King Jr. wuchs aber nicht nur mit den Auswirkungen der Segregation auf, sondern erlebte auch polizeiliche Gewalt und unfaire Gerichtsprozesse gegen AfroamerikanerInnen in den Südstaaten. Ebenso sah er die brutalen Methoden des Ku Klux Klan, welcher mit Prügeleien oder dem Lynchen die AfroamerikanerInnen des Südens terrorisierte (King, Jr./Carson 2000:10).

Martin Luther King Jr. beschreibt nicht nur unterschiedliche Gesellschaftsstrukturen aufgrund der Hautfarbe, sondern auch ökonomische Ungleichheit im Allgemeinen (mit welcher er sich auch gegen Ende seines Lebens vermehrt beschäftigte; Anm. d. Verf.). In seiner Jugendzeit arbeitete er in den Ferien einmal in einer Fabrik, welche Schwarze und Weiße ArbeiterInnen anstellte. Hier wurde ihm klar, dass die Weiße Unterschicht genauso unterdrückt wurde wie die Schwarze. Dies führte ihm erstmals die

unterschiedlichen Formen von Ausbeutung in der Gesellschaft vor Augen (King, Jr./Carson 2000:10-11):

„I had also learned that the inseparable twin of racial injustice was economic injustice. (...) During my late teens I worked two summers (...) in a plant that hired both Negroes and whites. Here I saw economic injustice firsthand, and realized that the poor white was exploited just as much as the Negro“ (King, Jr. 1990a:26).

#### **4.2.2. Malcolm X**

##### **4.2.2.1 Kindheit**

In einer seiner Reden gab Malcolm X folgendes Erlebnis als bezeichnend für seine Kindheit an:

„Our food came from the welfare, they were stamped ‘not to be sold.’ I got so many things from the store called ‘not to be sold,’ I thought that was a store some place“ (Malcolm X 1989f:176).

Malcolm X wurde am 19. Mai 1925 als Malcolm Little in Omaha geboren. Er war das vierte Kind aus der Ehe zwischen Earl und Louise Little. Sein Vater war Pfarrer, seine Mutter beschreibt er als „white woman“, denn sein Großvater war Weißer (Malcolm X/Haley 1999:1-2). Louise Little stammte ursprünglich aus Granada, ihr Vater war schottischer Abstammung (Turner 1997:177). Über seinen hellhäutigen Großvater mütterlicherseits sagt Malcolm X schon am Anfang seiner Biografie:

„Of this white father of hers, I know nothing except her shame about it. I remember hearing her say she was glad that she had never seen him“ (Malcolm X/Haley 1999:2).

Er bezeichnet diese Weißen Gene als “white rapist’s blood that is in me” (Malcolm X/Haley 1999:3). Damit spielt er darauf an, dass seine Großmutter von ihrem Sklavenhalter vergewaltigt wurde, worauf diese mit seiner Mutter schwanger wurde (Anm. d. Autors).

Malcolm X beschreibt seinen Vater als sehr passionierten Prediger. Obwohl er großen Respekt vor seinem Vater hatte, spricht er in seiner Autobiographie davon, dass er schon als Kind nicht an das christliche Konzept von Jesus glaubte und deshalb bis zu seiner Zeit im Gefängnis wenig Respekt vor Leuten hatte, welche Religion repräsentierten (Malcolm X/Haley 1999:5).

Die Mutter von Malcolm X kümmerte sich um die Hausarbeit und die Kinder (vgl. Malcolm X/Haley 1999:7-8). Malcolm X beschreibt sie als gebildete Frau, die ihren Mann oft „korrigierte“. Dies wiederum führte zu Spannungen in der Ehe – die der Mann „löste“, indem er seine Frau verprügelte (Malcolm X/Haley 1999:4). Beide Elternteile von Malcolm X waren Anhänger der Universal Negro Improvement Association (UNIA) von Marcus Garvey. Sein Vater war sogar Präsident der Abteilung in Omaha, seine Mutter Berichterstatterin. Die garveyistischen Prinzipien von Selbstverteidigung und *black unity* wurden Malcolm X praktisch schon von klein auf vermittelt (Dyson 1995: 3-4). Malcolm X machte es nach eigenen Angaben als Kind

sehr stolz, dass sein Vater mit Feuer und Flamme von Marcus Garvey sprach. Er erinnert sich auch daran, dass ihn dieser öfters zu Treffen der UNIA mitnahm. Er gibt zu, den Zusammenhang mit Afrika und den roots als Kind nicht verstanden zu haben. Für ihn war Afrika immer mit „naked savages, cannibals, monkeys and tigers and steaming jungles“ verbunden (Malcolm X/Haley 1999:6-7).

Die Ideen von Marcus Garvey fanden vor allem Zuspruch bei einer breiten Masse von AfroamerikanerInnen (dem „schwarzen Proletariat der Städte“), welche zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch Migration vom Süden in die Großstädte des Nordens abwanderten und dort im urbanen Raum wohnten. Diese Migrationsentwicklung muss laut Ensslen in Verbindung mit dem Einsetzen der Weltwirtschaftskrise gesehen werden, in die Malcolm X ebenso wie King Jr. hineinwuchs. Die Bewegung rund um Garvey stand im Gegensatz zu Organisationen wie der National Association for the Advancement of Colored People, kurz NAACP (diese wird weiter unten noch näher erklärt), welche hingegen besonderen Zuspruch bei der „bürgerlich-intellektuelle[n] Elite“ fand (Ensslen 1983: 98-99).

Wegen Repressalien des Ku Klux Klan (Malcolm X/Haley 1999:1) zog die Familie später nach Milwaukee, wo sie aber nicht lange blieb und nach Lansing in Michigan zog (Malcolm X/Haley 1999:2-3). Später, im Jahre 1929, wurde das Haus der Familie durch eine andere Weiße rassistische Gruppe, der „Black Legion“<sup>42</sup>, abgebrannt (Dyson 1995:4). Nachdem sie kurz bei Freunden untergekommen waren, baute der Vater außerhalb von Lansing ein eigenes neues Haus (Malcolm X/Haley 1999:3-4).

Malcolm X schreibt in seiner Autobiographie, dass er von seinem Vater und seiner Mutter unterschiedlich behandelt wurde. Er führt dies auf seine Hautfarbe zurück, da er das hellste der Kinder war. Er glaubt, dass ihn deswegen sein Vater bevorzugte (wie dies auch viele andere Familien mit hellhäutigen Kindern taten), seine Mutter ihn aber diesbezüglich weniger mochte, da sie selber aufgrund ihrer hellen Hautfarbe das älteste Kind Wilfred am liebsten hatte, welches das Dunkelhäutigste war (Malcolm X/Haley 1999:4-5; 8).

Als Malcolm X sechs Jahre alt war, starb sein Vater. Als er aufgefunden wurde, war sein Schädel auf einer Seite eingeschlagen und zusätzlich hatte ihn auch noch eine Straßenbahn überrollt. Malcolm X zufolge ging das Gerücht um, dass sein Vater von der Black Legion ermordet wurde (Malcolm X/Haley 1999:10). Dessen nicht genug, weigerte sich die Versicherung, den größeren Teil der Summe an die Mutter von Malcolm X auszuzahlen, weil sie den Tod des Vaters als Selbstmord interpretierte (Malcolm X/Haley 1999:11; s.a. Ensslen 1983:41).

Infolge der familiären Schicksalsschläge erhielt seine Mutter vom Staat zwei regelmäßige Zahlungen in Form von Schecks zugesprochen: Einen von der Fürsorge und eine Witwenpension. Als Kind verstand Malcolm X nicht, wie er selber schreibt, warum sich seine Mutter so sehr dagegen sträubte, kostenloses staatliches Essen anzunehmen. Doch später wurde ihm bewusst, dass seine Mutter nur versuchte, ihren und den Stolz der Familie zu wahren. Die Beamten von der Fürsorge kamen immer öfter vorbei und kontrollierten die Lebensumstände der Familie. Dabei kam es vor,

---

<sup>42</sup> Laut Dyson (1995:4) war die Black Legion ähnlich dem Ku Klux Klan eine „white hate group“. Malcolm X schreibt in seiner Autobiographie (Malcolm X/Haley 1999:3), dass der Name der Gruppierung auf ihre langen schwarzen Gewänder zurückzuführen ist.

dass Malcolm X und seine Geschwister in Einzelgesprächen befragt wurden (Malcolm X/Haley 1999:12-13).

Ab dem Tod des Vaters wurde die finanzielle Lage der Familie immer prekärer, da die kleine Abfindungssumme der Versicherung bald aufgebraucht war. So schreibt Malcolm X in seiner Autobiographie, dass die Mutter manchmal Suppe aus Gänseblümchen kochte, da das Geld einfach nicht mehr für eine billige Mahlzeit reichte (Malcolm X/Haley 1999:14). In Zeiten der Weltwirtschaftskrise wurde es immer schwieriger, Arbeit zu finden. Durch den enormen Druck, welchem die Mutter finanziell aber auch durch die Erziehung der Kinder ausgesetzt war, musste sie schließlich 1938 in eine psychiatrische Anstalt eingeliefert werden. In der folgenden Zeit kam Malcolm X, genau wie seine Geschwister, bei mehreren (Schwarzen und Weißen) Pflegefamilien unter. In weiter Folge wurde er auch in eine Besserungsanstalt für Schwererziehbare eingewiesen (Scharenberg 1998:55-56). Nach eigenen Angaben besuchte Malcolm X seine Mutter das letzte Mal 1952 in der psychiatrischen Anstalt, da ihn diese Begegnungen zu sehr verletzten. Zu diesem Zeitpunkt erkannte ihn seine Mutter aufgrund ihres mentalen Zustandes auch gar nicht mehr (Malcolm X/Haley 1999:22).

Gegen Ende des 7. Schuljahres lernte Malcolm X seine Halbschwester Ella aus Boston kennen. Er war sehr von ihr beeindruckt, besonders von der Tatsache, wie selbstbewusst sie mit ihrer dunklen Hautfarbe umging:

„She was plainly proud of her very dark skin. This was unheard of among Negroes in those days, especially in Lansing” (Malcolm X/Haley 1999:34).

Bis zu diesem Zeitpunkt hatte er immer versucht „in every way I could, to be white“. Das Selbstvertrauen seiner Schwester imponierte ihm dadurch umso mehr und diese Erfahrung veränderte seine innere Einstellung (Malcolm X/Haley 1999:32-33).

Als eines der prägendsten Erlebnisse in seinem Leben schildert Malcolm X die Frage seines Englischlehrers, was er denn für Karriereträume hätte. Damals war er 14 Jahre alt. Obwohl er sich darüber noch gar keine Gedanken gemacht hatte, antwortete er, dass er einmal Anwalt werden wolle. Diese Aussage wurde vom Lehrer aber nur belächelt. Er wies Malcolm X darauf hin, dass dies kein Beruf für AfroamerikanerInnen sei. Der Lehrer zweifelte nicht an seinen Fähigkeiten, denn Malcolm X war unter den besten seines Jahrgangs. Es ging jedoch darum, dass dieser Beruf kein realistisches Ziel für einen Schwarzen Mann dieser Zeit war. Der Lehrer riet ihm, er solle sich eher auf seine handwerklichen Fähigkeiten konzentrieren und eventuell Zimmermann werden. Was Malcolm X an diesem Ratschlag störte war, dass der Lehrer alle anderen Weißen Kinder in der Klasse bei ihren Berufswünschen ermutigte, auch wenn deren Ziele vielleicht hoch gesteckt oder neu waren. Außerdem kamen die meisten seiner MitschülerInnen nicht annähernd an seine schulischen Leistungen heran (Malcolm X/Haley 1999:37-38):

„It was then that I began to change—inside. I drew away from white people. I came to class, and I answered when called upon. It became a physical strain simply to sit in Mr. Ostrowski’s class” (Malcolm X/Haley 1999:38).

Die Tochter von Malcolm X, Attallah Shabazz, schreibt im Vorwort seiner Autobiographie (Shabazz 1999), dass dieser Vorfall noch Jahre später zu Hause besprochen wurde:

„He shared this story with us directly. The teacher actually admired my father greatly and didn't want to encourage him to enter a field of study that he believed wouldn't allow my father to excel. Misguided, yet well intended. A teacher crippled by a country that offered little promise or future for its indigenous and colored inhabitants” (Shabazz 1999:xiv-xv).

Nachdem Malcolm X die 8. Schulstufe beendet hatte, zog er von Lansing zu seiner Halbschwester Ella nach Boston in Massachusetts. Malcolm X weist darauf hin, dass, wenn er diesen Schritt nicht getan hätte, wohl ein Leben wie alle anderen AfroamerikanerInnen geführt hätte. Wahrscheinlich hätte er geheiratet und wäre Zimmermann geworden. Hätte ihn sein ehemaliger Klassenlehrer dazu ermutigt, Anwalt zu werden, er wäre, so betont Malcolm X, vielleicht ein Mann der Mittelklasse geworden, welcher sich als Vertreter der „suffering black masses“ verstanden hätte, während er mit „two-faced whites“ Cocktails trinken und sie um Integration „anbetteln“ würde (Malcolm X/Haley 1999:39-40). Diese Anspielung kann wohl als Seitenhieb auf Martin Luther King Jr. verstanden werden (Anm. d. Autors).

#### 4.2.2.2 Umzug nach Boston

In Boston wurde Malcolm X bald die Klassenspaltung der AfroamerikanerInnen untereinander bewusst. Viele wollten in die Mittelschicht aufsteigen, was zu dieser Zeit kein unmögliches Unterfangen war, da durch die Kriegsvorbereitungen prinzipiell Arbeitskräfte gesucht wurden. Für Malcolm waren diese AfroamerikanerInnen „Hill Negroes“, da sie das sozial arrivierte Vorstadtleben anstrebten. Er verachtete sie, da durch seine negativen Erlebnisse in der Schule sein persönlicher „amerikanischer Traum“ nicht mehr greifbar schien (Scharenberg 1998:57).

Während Malcolm X mit seiner Halbschwester in Roxbury, dem Stadtteil der besser gestellten AfroamerikanerInnen in Boston wohnte, zog es ihn stattdessen „into the town ghetto section“. Zwischen den Läden, billigen Restaurants, Bars und Poolhallen fühlte er sich nach eigenen Angaben mit all jenen AfroamerikanerInnen wohler „who were being their natural selves“, als bei den Schwarzen in Roxbury. Vor einer dieser Poolhallen traf er einen Mann namens „Shorty“ und freundete sich mit ihm an. Im Gegenzug erklärte ihm Shorty seine neue Umgebung und ihre Mechanismen (Malcolm X/Haley 1999:43ff.). Shorty verschaffte ihm auch seinen ersten Job als Schuhputzer im sogenannten „Roseland State Ballroom“. Dort wurde er von seinem Vorgänger eingeschult. Bald merkte Malcolm, dass dieser Job nicht nur Schuhe putzen und die Versorgung der Kunden mit frischen Handtüchern beinhaltete, sondern auch gute Geschäfte mit dem Verkauf von Alkohol, von reefer<sup>43</sup> und als Handlanger der Zuhälter zu machen waren (Malcolm X/Haley 1999:48ff.).

In dieser Zeit wurde Malcolm X zum Hipster. Der idealtypische Hipster kontrollierte seine Emotionen, trug extravagante Kleidung („zoot suit“), glättete seine Haare und hörte viel Jazz. Auch der Konsum von Drogen war ein Bestandteil dieser Kultur. Das Hipster-Dasein bedeutete eine Auflehnung gegen die gesellschaftlichen Normen des Weißen Amerika. Andererseits beinhaltete dieser Lebensstil auch einen Widerspruch, wurden doch mit den geglätteten Haaren Weiße Schönheitsideale imitiert (Scharenberg 1998:58-59; s.a. Malcolm X/Haley 1999:44ff.). In seiner Autobiographie

---

<sup>43</sup> Anm. d. Autors: Umgangssprachlicher Ausdruck für Joints.

beschreibt Malcolm X den schmerzhaften Vorgang des Glättens seiner Haare. Dies nennt er als Beispiel, welche Bürden AfroamerikanerInnen auf sich nehmen, nur um dem Schönheitsideal der Weißen ein Stück näher zu kommen (Malcolm X/Haley 1999:55ff.).

Im „Roseland State Ballroom“ lernte er eines Abends ein Weißes Mädchen kennen, welches er in der Autobiographie „Sophia“ nennt. Sie wurde in den nächsten Monaten so etwas wie seine Freundin. Für diese Frau ließ Malcolm X seine bisherige dunkelhäutige Tanzpartnerin stehen, mit welcher er sich zum damaligen Zeitpunkt regelmäßig verabedete (Malcolm X/Haley 1999:70ff.). Für einen Afroamerikaner jener Zeit, so Malcolm, galt die Beziehung zu einer Weißen Frau als Statussymbol:

„Now at that time, in Roxbury, in any black ghetto in America, to have a white woman who wasn't a known, common whore was—for the average black man, at least—a status symbol of the first order” (Malcolm X/Haley 1999:70).

#### 4.2.2.3 Malcolm X als Hustler

Nachdem Malcolm X von einem Eisenbahnjob auf der Linie Boston-New York gefeuert wurde, strandete er in Harlem. Die Stadt New York faszinierte ihn und er fand einen neuen Job als Kellner im „Small's Paradise“ in Harlem. Dort verkehrten zu dieser Zeit die Größen der Schwarzen Unterwelt. Als Malcolm X auch diesen Job verlor, begann er eine kriminelle Laufbahn und stieg über einen Freund ins Drogengeschäft ein. Als der Handel mit Marihuana zu gefährlich wurde, begann er sein Geld als wandelndes Wettbüro im Zahlenlotto zu verdienen. Später vermittelte er Prostituierte an Weiße Freier (Scharenberg 1998:62).

Mit der Arbeit als Krimineller veränderte er auch sein Aussehen: Er wurde vom Hipster zum Hustler. Der Ausdruck implizierte, alles zu tun, „was rasch viel Geld einbrachte“. Im „Small's Paradise“ hatte er von den Gangstern gelernt, dass ein professioneller Krimineller nicht auffallen durfte und sich daher einfach zu kleiden hatte. Der Aktivitäten des Hustlers boten für Afroamerikaner, die aus unteren sozialen Schichten kamen, eine Möglichkeit des gesellschaftlichen Aufstiegs und dem Erreichen von Ansehen. Der Traum des Hustlers wird auch mit dem Mythos des „Wilden Westens“ verglichen: Ähnlich führte auch hier die Gesetzlosigkeit und das Tragen einer Waffe innerhalb der Gruppe zur Bildung eines Egalitätsgedankens, da sich jeder als gleich erachtete (Scharenberg 1998:62-63).

Zur Zielsetzung des Hustlers gehörte es aber auch, sich vom „Weißen Kapital“<sup>44</sup> loszusagen. Die Hustler sahen sich als Einzelgänger, da sie keiner Gang oder Vereinigung angehörten. Dadurch waren sie aber praktisch auf die Ausbeutung anderer Ausgebeuteter angewiesen. Die daraus resultierende Gewalt im Ghetto verlässt dieses aber nicht und führt praktisch zu einem Teufelskreis innerhalb der unterdrückten Gruppe. Als Hustler konnte die jeweilige Person niemanden vertrauen und dieses Denken setzte sich wiederum im eigenen Handeln fort (Scharenberg 1998:64-65).

Laut Manning Marable war Malcolm X in seiner Jugendzeit nicht unbedingt unpolitisch, auch wenn er sich in seiner Autobiographie so darstellt. Marable weist darauf hin, dass

---

<sup>44</sup> Anm. d. Autors: Kein direktes Zitat. Vom Verfasser unter Anführungszeichen gesetzt.

Malcolm X auch während seiner Zeit in Harlem oftmals über seinen Vater als Anhänger von Garvey und dessen nationalistischen Ideen sprach. Zwar beteiligte sich Malcolm X nicht direkt an politischen Handlungen, doch hatte er bestimmte politische Vorstellungen (Marable 2011:52).

1943 entging Malcolm X seiner Einberufung, indem er sich bei der Musterung bemühte, so verrückt wie möglich zu wirken. In der Zwischenzeit hatte er auch schon mit dem Konsum von Kokain und Opium begonnen. Seine Lage eskalierte, als es zu einem Konflikt um Geld mit seinem Glücksspiel-Dealer kam. Malcolm entging dem möglicherweise tödlichen Duell durch die Rückfahrt nach Boston (Scharenberg 1998:67-68).

### **4.3. Bildung, Ideen und Festlegung erster ideologischer Standpunkte**

Wie die Ausführungen zeigen werden, beeinflusste die (politische) Herkunft der Eltern sowohl Martin Luther King Jr. als auch Malcolm X. Ihre eigenen (Basis-)Konzepte und Ideen bildeten sie allerdings zu unterschiedlichen Zeitpunkten. King prägte vor allem seine Zeit auf der Universität, welche er bereits im Alter von 15 Jahren besuchte. Bei Malcolm X setzte dieser Prozess vor allem in seiner Zeit im Gefängnis ein, als er das erste Mal mit den Lehren der Nation of Islam in Berührung kam.

#### **4.3.1 Martin Luther King**

Da er ein paar Klassen überspringen durfte, ging Martin Luther King Jr. schon mit 15 Jahren aufs Morehouse College. Anfangs hatte er noch den Wunsch, Arzt zu werden (Presler 2002:34; s.a. King, Jr./Carson 2000:13-15). Einen besonderen Eindruck auf King machte der Präsident des Morehouse College, Dr. Benjamin Mays: Erstens war dieser ein sozial engagierter Geistlicher, welcher Mitglied in der NAACP war. Und zweitens war Martin Luther King von seinen Ansprachen und Predigten begeistert (Oates 1984 35-36). Hatte Martin Luther King Jr. in seiner frühen Jugend mit den wortwörtlichen Lehren der Kirche zu kämpfen (vgl. Oates 1984:28-29), stärkte Mays erneut sein Vertrauen in den Glauben. In ihm sah King eine Person, welche die Position des Geistlichen mit sozialem Protest verband. So beschloss er mit 17 Jahren, Pfarrer zu werden. Als er seinem Vater diese Entscheidung mitteilte, stellte er seinen Sohn auf die Probe und ließ ihn eine Messe abhalten. King Jr. erledigte die Aufgabe so exzellent, dass er 1947 zum Hilfspastor in der Ebenezer-Kirche geweiht wurde (Oates 1984:35-36). Damit entsprach sein zukünftig gewählter Lebensweg ganz den Wünschen seines Vaters, welcher ihn immer dazu angehalten hatte, in seine Fußstapfen zu treten. Dies kann in der Autobiographie des Vaters nachgelesen werden (vgl. King, Sr. 1982).

Martin Luther King schloss sich während seiner Collegezeit dem „Intercollegiate Council“ an, einer „farbenblinden“ Organisation, welche für die gleichen Rechte von Schwarzen und Weißen kämpfte. Ihm fiel auf, dass es hier auch viele Weiße U.S.-AmerikanerInnen gab, die an dieser Arbeit mitwirkten. Dies half ihm dabei, seinen Unmut, welchen er gegenüber Weißen Personen zu dieser Zeit noch hegte, abzubauen (King, Jr./Carson 2000:14, s.a. King, Sr. 1982:164ff.; s.a. Oates 1984:37; s.a. Lewis 1970:24-25).

##### **4.3.1.1. David Henry Thoreau und sein Werk „Civil Disobedience“**

In seiner Collegezeit kam er zum ersten Mal mit Henry David Thoreaus (1993) Essay „Civil Disobedience“ in Berührung. Das Buch erwähnt Martin Luther King immer wieder als großen Einfluss auf sein Denken und seine Einstellung. So äußert er sich folgendermaßen:

„I made my first contact with the theory of nonviolent resistance. Fascinated by the idea of refusing to cooperate with an evil system, I was so deeply moved that I reread the work several times“ (King, Jr./Carson 2000:14).

Henry David Thoreau schreibt in diesem Essay über sein Verständnis darüber, dass ein Befolgen von Gesetzen nicht immer dazu führe, das Richtige zu tun. Wichtiger ist es für Thoreau, als Mensch das zu tun, was einem selber als moralisch richtig erscheint:

„Why has every man a conscience, then? I think that we should be men first, and subjects afterward. It is not desirable to cultivate a respect for the law, so much as for the right. The only obligation which I have a right to assume, is to do at any time what I think right“ (Thoreau 1993:2).

Thoreau greift auch das U.S.-amerikanische System der damaligen Zeit an, in der es noch Sklaverei in den Vereinigten Staaten gab:

„How does it become a man to behave toward this American government to-day? I answer that he cannot without disgrace be associated with it. I cannot for an instant recognize that political organization as *my* government which is the *slave's*<sup>45</sup> government also“ (Thoreau 1993:3).

William Robert Miller kritisiert an Thoreau, dass dieser zwar ein moralisches Rechtsbewusstsein vertrat, sonst aber keine Strategie für eine Massenbewegung entwickelte (Miller 1966:71ff.). Nach der (etwas unrealistischen; Anm. d. Autors) Philosophie von Henry David Thoreau müsste es eine Gesellschaft geben, in der alle Menschen die gleichen moralischen Vorstellungen haben. Eine derartige Gesellschaft scheint fast unmöglich, da es immer Menschen geben wird, welche eine solche Ordnung zu ihrem eigenen Vorteil ausnützen würden (Miller 1966:74).

#### 4.3.1.2. Prägende Philosophen

1948 begann Martin Luther King sein zweites Studium, jenes der Theologie, am Crozer Theological Seminary in Chester im Bundesstaat Pennsylvania. Dort fing er an, große Philosophen wie Rousseau, Hobbes oder Locke zu studieren (King, Jr./Carson 2000:17). Eines der Werke, welches ihm in dieser Zeit besonders beeinflusste, war „Christianity and the Social Crisis“ von Walter Rauschenbusch. Auch wenn er mit vielen Punkten nicht übereinstimmte, so wurde ihm klar, dass sich Religion nicht nur mit dem Menschen als Individuum beschäftigen dürfe, sondern dass auch immer die sozialen Umstände von Wichtigkeit wären (King, Jr./Carson 2000:18):

„I think that preaching should grow out of the experiences of the people. Therefore, I, as a minister, must know the problems of the people that I am pastoring. (...) Above all, I see the preaching ministry as a dual process. On the one hand I must attempt to change the soul of individuals so that their societies may be changed. On the other I must attempt to change the societies so that the individual soul will have a change. Therefore, I must be concerned about unemployment, slums, and economic insecurity“ (King, Jr./Carson 2000:18-19).

In einer seiner späteren Reden äußerte er sich ebenfalls dazu:

---

<sup>45</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

„It has been my conviction ever since reading Rauschenbusch that any religion which professes to be concerned about the souls of men and is not concerned about the social and economic conditions that scar the soul, is a spiritually moribund religion only waiting for the day to be buried“ (King, Jr. 1990a:28).

Für Rauschenbusch lag die Schuld für die gesteigerte finanzielle Not nicht bei den Menschen selbst, sondern im sozio-ökonomischen System. Damit griff er direkt den Kapitalismus an: Dieser sei für den Konkurrenzkampf verantwortlich. Die Aufgabe des Christentums sei es nun, eine Gesellschaftsordnung wiederherzustellen, welche dem Gesetz der Moral folgt (Oates 1984:42-43).

#### 4.3.1.3. Martin Luther King und Marxismus

In den Weihnachtsferien 1949 beschäftigte sich Martin Luther King das erste Mal mit Karl Marx, um die Anziehungskraft von Marxismus verstehen zu können (King, Jr./Carson 2000:19-20). Anhand von drei Punkten beschreibt er, warum er an diesem Konzept zweifelte:

1. Die materialistische Interpretation der Geschichte, denn in ihr findet sich kein Platz für Gott.
2. Der ethische Relativismus, welcher für die Erreichung der eigenen Ziele keine moralischen Prinzipien festlegt. Dieser rechtfertigt somit auch Gewalt und Mord.
3. Er sieht Kommunismus als politisch totalitär, da sich das Individuum immer dem Staat unterordnen müsse und ihm dadurch seine persönliche und geistige Freiheit genommen wird. Der Mensch ist also nur ein Rad in der Maschinerie des Staates (King, Jr./Carson 2000:20).

Auch wenn Martin Luther King Kommunismus und dessen „evil methods“ ablehnte, gab es bei diesem Konzept aber auch Aspekte, welche ihn in seinem Denken inspirierten: So stellte Kommunismus für ihn einen Protest der Unterprivilegierten dar, welcher nach einer klassenlosen Gesellschaft und sozialer Gerechtigkeit strebt. Und als Christ müsse eben jede Form des Widerstands gegen Unterdrückung wahrgenommen werden (King, Jr./Carson 2000:20-21).

Ein weiterer Schluss, den King aus der Lektüre von Marx zog, war, dass die Wahrheit weder im Marxismus noch im traditionellen Kapitalismus gefunden werden kann. Für ihn lag sie mehr oder weniger dazwischen, „a partial truth“ sieht er in beiden Konzepten. „The Kingdom of God“ braucht sowohl Individualität als auch Kollektivität (King, Jr./Carson 2000:22).

#### 4.3.1.4. Gandhi und gewaltfreier Widerstand

Während seines Studiums in Crozer kam er erstmals mit den Ideen von Gandhi in Berührung. Wie die meisten sah auch King Krieg nicht als positiven Lösungsansatz – jedoch als möglicherweise notwendiges Mittel, um totalitäre Systeme aufzuhalten – im Sinne von: „Nazi, Facist, or Communist“. Pazifismus interessierte ihn theoretisch, doch

in der Praxis sah er hierfür keine realistische Anwendungsmöglichkeit. Die Beseitigung der Segregation war für ihn nur durch einen bewaffneten Aufstand möglich („I thought the only way we could solve our problem of segregation was an armed revolt“) und christliche Nächstenliebe bezog er nur auf individuelle Kontakte zwischen den Menschen. Außerdem wurden seine christlichen Vorstellungen von Liebe durch das Lesen von Nietzsche, welcher den Menschen als nach Macht strebend sah und die Werte der christlichen Religion angriff, negativ beeinflusst (King, Jr./Carson 2000:22-23). Dadurch, dass sich das Christentum mit den Schwachen identifizierte, entwickelte es laut Nietzsche die Einstellung von Sklaven. Für Nietzsche war die treibende Kraft der Menschen die Durchsetzungskraft des Stärkeren über den Schwächeren. Somit würde den Menschen das Mitgefühl mit den Unterdrückten in ihrem Fortschritt nur im Wege stehen. Diese Sichtweise von Nietzsche führte zu einer gedanklichen „Krise“ von Martin Luther King während jener Zeit seines Studiums (Ansbro 1982:1-2).

Eines Sonntags hörte Martin Luther King in Philadelphia eine Predigt von Dr. Mordecai Johnson, dem Präsidenten der Howard University. Dieser war gerade aus Indien zurückgekehrt und sprach so engagiert von den Lehren Gandhis, dass King gleich danach ein halbes Dutzend Bücher über Gandhi kaufte. Er war sofort stark fasziniert von Gandhis Prinzip des gewaltlosen Widerstands. Zum ersten Mal entdeckte er im Konzept der „Kraft der Liebe“ („love force“) die Möglichkeit für friedliche soziale Reformen. Martin Luther King sah, wie oben schon beschrieben, die Ethik Jesu bis zu diesem Zeitpunkt nur in individuellen Beziehungen zwischen Menschen von Bedeutung, doch als er Gandhi gelesen hatte, änderte er seine Meinung. Hier fand Martin Luther King seine persönliche Methode der sozialen Reform (King, Jr./Carson 2000:23-24; s.a. King, Jr. 1990a:30). Je mehr er sich mit Gandhis *satyagraha*<sup>46</sup> beschäftigte, umso mehr erfasste ihn wieder der Glaube an eine friedfertige Lösung der Probleme. Die „turn the other cheek“-Philosophie war für ihn nicht mehr nur auf individueller Ebene durchführbar, sondern durch die Taten Gandhis kam er zu dem Entschluss, dass diese auch auf *racial groups* und Nationen anwendbar waren (King, Jr. 1990a: 30, 32). Dr. Mordecai W. Johnson sollte King später im Jahre 1957 auch den Posten des Direktors der Howard University anbieten, was King aber aus zeitlichen Gründen und der Präferenz seine Arbeit in der Bürgerrechtsbewegung ablehnen musste (King, Jr. 2000b:233-234).

Als Alternative zu *violence* sah King nun die *nonviolent resistance*. In einem Artikel vom 6. Februar 1957 erklärte Martin Luther King Jr. (2000a:118-122) die fünf wesentlichen Punkte dieses Widerstands.

**Erstens** ist der gewaltfreie Widerstand keine passive Methode. Zwar ist dieser passiv im Sinne eines physischen Angriffs auf den Gegner. Aber die Gefühle und der Geist des gewaltfreien Kämpfers sind als aktiv zu sehen und versuchen ständig, den Kontrahenten davon zu überzeugen, dass er im Unrecht ist. Gewaltfreier Widerstand ist also physisch passiv und geistig aktiv (King, Jr. 2000a:120).

**Zweitens** versucht der Anhänger des gewaltfreien Widerstands nicht, seinen Gegner zu schlagen oder zu vernichten, sondern seine Freundschaft und sein Verständnis zu gewinnen. Auch wenn es zum Beispiel zu Boykotten kommt, ist das Ziel immer, eine moralische Scham im Opponenten zu erzeugen, um eine Versöhnung zu erreichen (King, Jr. 2000a:120).

---

<sup>46</sup> Anm. d. Autors: Dieser Begriff wird weiter unten noch genauer erklärt.

**Drittens** gilt der Angriff eines gewaltfreien Kämpfers nicht den Personen selbst, sondern immer dem System, in welchem Menschen Unrecht ausüben (King, Jr. 2000a:120-121).

Der **vierte** Punkt der *nonviolent resistance* beinhaltet, dass nicht nur physische Gewalt abgelehnt wird, sondern auch spirituelle Gewalt gegenüber dem Angreifer bzw. der Angreiferin. Würde Hass mit gleichen Mitteln beantwortet werden, würde dies den Hass in der Welt nur vermehren. Der gewaltlose Widerstandskämpfer muss diese Kette nun durchbrechen, indem er seinem Widersacher/seiner Widersacherin mit Liebe und Verständnis begegnet (King, Jr. 2000a:121).

King verwendete drei Wörter aus dem Griechischen, um die unterschiedlichen Formen von Liebe zu erklären: *eros*, *philia* und *agape*. Da sich Martin Luther King bewusst war, dass es schwer möglich ist, seine „Feinde“ auf emotionaler Ebene zu lieben, meinte er vielmehr Liebe im Sinne von „understanding good will“ (King, Jr. 2000a:121)<sup>47</sup>. *Agape*, so King, ist eine Form der Liebe, welche die persönliche Erfüllung des anderen sucht und die eigene Person daher auch bereit ist, zu leiden und zu vergeben. *Agape* war auch die Form, welche Jesus anwandte, wenn er sagte „Love your enemies“ (Ansbro 1982:8-9).

Dieses freiwillige Leiden beinhaltet nun den **fünften** und letzten Punkt der *nonviolent resistance*, denn er basiert auf der Annahme, dass das Universum und Gott auf der Seite der Gerechtigkeit stehen (King, Jr. 2000a:121-122).

#### 4.3.1.5. Exkurs: Gandhis Philosophie

Gandhi nennt seine Form des gewaltfreien Widerstands *satyagraha*. Religiös beeinflusst, war für Gandhi Gott gleichzusetzen mit Liebe und schloss daher Gewalt und Hass als Mittel des Widerstands aus. „Satyagraha hat drei Bedingungen: die Wahrheitsliebe, die Nicht-Gewalt und die Reinheit des Mittels“ (Mall 2005:56-57).

„Dies [Satyagraha; Anm. d. Autors] ist eine immer erweiterungsfähige Methode, die von einer inneren Veränderung des Herzens ausgeht und eine dauerhafte äußere Veränderung bewirkt. Eine gewaltlose Revolution ist ohne satyagraha undenkbar“ (Mall 2005:56).

*Satyagraha* ist ein Wortspiel aus zwei Begriffen. *Satya* heißt Wahrheit und für Gandhi bedeutet das Liebe; und *agraha* übersetzt Festhalten und dies wiederum Kraft. Beides zusammen ist dann die Kraft, welche aus der Wahrheit entsteht (Arp 2007:47).

Während die eigene Person beim *satyagraha* in den Hintergrund rückt, geschieht das eigene Handeln zum Vorteil der Gesellschaft. So ist der Tod eines Menschen für Gandhi vertretbar, solange er dem Wohle der Gemeinschaft dient und diese Person nach den Prinzipien des gewaltfreien Widerstands moralisch einwandfrei handelt (vgl. Gandhi 1996:14):

---

<sup>47</sup> *Eros* ist die romantische Liebe, *philia* die Zuneigung unter Freunden und *agape* die Liebe für alle Menschen, nicht aus Zuneigung, sondern weil Gott alle Menschen liebt. Während die ersten beiden Formen aus gegenseitiger Sympathie resultieren, ist dies bei der dritten Form nicht unbedingt der Fall und erfolgt aus uneigennützigem Antrieb.

„Ich kann den Tod Tausender, die ihr Leben freiwillig beim Satjagraha verlieren, freudig begrüßen, nicht weil ich das Leben gering achte, sondern weil ich weiß, da[ss] das auf lange Sicht den geringsten Verlust an Leben zur Folge hat (...). (...) Verzicht auf gewaltsamen Widerstand ist freiwillig auferlegte Selbstbeherrschung zum Nutzen der Gesellschaft“ (Gandhi 1996:14).

Die vielleicht bekannteste Aktion des gewaltfreien Widerstands von Gandhi ist die „Kampagne des bürgerlichen Ungehorsam“ (vgl. Arp 2007; s.a. Easwaran 1997). In ihr widersetzten sich Gandhi und seine Gefolgsleute der britischen Kolonialmacht, indem sie Salz von den Küsten auf sammelten und somit gegen das britische Salzmonopol verstießen. Die harten Gegenmaßnahmen der Briten brachten deren eigene Glaubwürdigkeit ins Wanken. Diese Aktion als Vorbild, begannen viele Menschen im Land, sich ebenfalls zu widersetzen und das Salz zu sammeln, um es billig auf dem Markt zu verkaufen.

Auch Gandhi wurde in seinen Ideen von Henry David Thoreau beeinflusst. Obwohl dieser behauptet, erst durch einen Gefängnisarrest 1908 mit dem Essay „Über die Pflicht zum Ungehorsam“ in Berührung gekommen zu sein und somit schon vorher den Begriff „Ziviler Ungehorsam“ ohne den Einfluss von Thoreau geprägt zu haben, schreibt Michael Blume, dass Gandhi bereits 1907 in Artikeln Thoreau zitiert hat. Somit muss er zu diesem Zeitpunkt mit dessen Ideen vertraut gewesen sein (Blume 1987:110-111). Mit der Propagierung des einfachen Lebens sieht Blume ebenfalls eine Vorbildwirkung von Thoreau auf Gandhi (Blume 1987:112-113).

Michael J. Nojeim erkennt ob der Gemeinsamkeiten auch starke Unterschiede zwischen Gandhi und King, besonders in der Form ihrer Führungsrolle. So beschreibt er Gandhi mehr als Organisator und King eher in Form des „Träumers“ und Redners. Nach Nojeim war Martin Luther King Jr. eher konfliktscheu aber dennoch zur Versöhnung bereit, falls es einmal zum Streit kam oder Weggefährten nicht seinen Idealen entsprachen. Gandhi beschreibt er als einen Mensch, der wenig Kompromisse einging und sich auch von MitstreiterInnen abwandte falls diese nicht seinen Vorstellungen gemäß handelten (Nojeim 2004:259ff.). Gemeinsamkeiten gibt es laut Nojeim zum Beispiel im hohen Maße der Selbstkritik und des Versuchs, die eigene Persönlichkeit ständig zu verbessern (Nojeim 2004:263).

#### 4.3.1.6. Exkurs: Pazifismus nach Haspel

Der Begriff „Pazifismus“ wurde das erste Mal 1901 vom französischen Präsidenten der „Internationalen Liga für Frieden und Freiheit“, Emile Arnaud, verwendet, der die Bemühungen seiner Bewegung als solche bezeichnete (Haspel 2005:531).

Es gibt mehrere Strömungen des Pazifismus. Der „organisatorische Pazifismus“ setzte es sich zum Ziel, eine „Vermeidung und Humanisierung des Krieges“ zu erreichen. Ein Teil dieser Bestrebungen waren zum Beispiel die Verankerung des Völkerrechts und die Gründung des Roten Kreuzes. Die Ziele dieser Form des Pazifismus sollten also hauptsächlich über die Politik erreicht werden (Haspel 2005:531).

Der „Gesinnungspazifismus“ hingegen war eine Überzeugung, dessen Kraft vom Individuum ausging. „Er lehnte es kategorisch ab, sich an Kriegshandlungen oder Gewaltanwendungen in irgendeiner Form zu beteiligen“ (Haspel 2005:531). Im

Vordergrund standen also die „persönliche Verweigerung“ und das Handeln nach gutem Gewissen und eigenen Überzeugungen. Kriegsdienstverweigerung zum Beispiel, wurde von vielen VertreterInnen des organisatorischen Pazifismus abgelehnt. Für den Gesinnungspazifisten/die Gesinnungspazifistin, der/die aber als „unbedeutender“ BürgerIn lebte, welcheR in die Politik nicht aktiv eingreifen konnte, war dies die einzige Möglichkeit, gegen das System, welches er oder sie ablehnte, zu opponieren (Haspel 2005:531-532). Auch Michael Haspel führt Martin Luther King Jr. und dessen Vorbilder wie Gandhi, Thoreau in dieser Kategorie an (Haspel 2005:532-533).

#### 4.3.1.7. Reinhold Niebuhr

In seinem letzten Jahr in Crozer studierte Martin Luther King intensiv die Arbeiten von Reinhold Niebuhr. Früher selbst Pazifist, kritisierte Niebuhr später diese Position. Seine Ansicht war, dass Widerstand nur dann erfolgreich ist, wenn der Gegner einen gewissen Grad an moralischem Gewissen hätte. Letztendlich war für King diese Position von Niebuhr nicht von Bedeutung, denn er interpretierte Niebuhr so, dass dieser Pazifismus als generelle Widerstandslosigkeit betrachtete. Im Gegensatz dazu konnte für Gandhi Pazifismus zur Waffe eines gewaltlosen Widerstands werden – dies machte ihn ja für King interessant. Während für Martin Luther King Pazifismus die Konfrontation mit „dem Bösen“ durch die „Kraft der Liebe“ bedeutete, fasste Niebuhr ihn als eine Unterwerfung unter diese Mächte auf. Was Niebuhr für King interessant machte, war, dass dieser den glatten Optimismus des Liberalismus angriff und stattdessen Einblicke in das Verhalten von Nationen und sozialen Gruppen gab. Außerdem machte er die Komplexität menschlicher Motive sichtbar (King, Jr./Carson 2000:25ff.). Durch Niebuhr war King nun offen für einen „realistic pacifism“ (King, Jr. 1990a:36,38). So schreibt er:

„These elements in Niebuhr's thinking helped me to recognize the illusions of a superficial optimism concerning human nature and the dangers of a false idealism. While I still believe in man's potential for good, Niebuhr made me realize his potential for evil as well. Moreover, Niebuhr helped me to recognize the complexity of man's social involvement and the glaring reality of collective evil“ (King, Jr./Carson 2000:27).

Zu Niebuhrs Ansichten der Wirkungslosigkeit von Pazifismus äußerte sich King wie folgt:

„True pacifism is not unrealistic submission to evil power, as Niebuhr contends. It is rather a courageous confrontation of evil by the power of love, in the faith that it is better to be the recipient of violence than the inflicter of it, since the latter only multiplies the existence of violence (...), while the former may develop a sense of shame in the opponent, and thereby bring about a transformation and change of heart“ (King, Jr. 1990a:36).

Gewaltloser Widerstand bedeutet für Martin Luther King passiv im Sinne einer Nicht-Anwendung von Gewalt im physischen Bereich, gedanklich versucht er aber trotzdem, seinen „Feind“ zu überzeugen, dass er falsch handle. „The method is passive physically, but strongly active spiritually“ (King, Jr. 1990a:42).

Weiters soll die Gewaltlosigkeit den Gegner nicht zerstören, sondern ihn zum Freund machen. „The end is redemption and reconciliation.“ Das Böse selbst und die

Ungerechtigkeit soll zerstört werden und nicht die Person, welche damit belastet ist (King, Jr. 1990a:42,44). Auch muss der gewaltlose Kämpfer Leiden ertragen können, ohne dabei nach Vergeltung zu sinnen (King, Jr. 1990a:44). Außerdem muss die Gewaltlosigkeit beinhalten, seinen Gegner nicht nur nicht verletzen zu wollen, sondern ihn auch nicht zu hassen (King, Jr. 1990a:44,46). Die Liebe seinem Gegner gegenüber meint nicht Liebe in einer herzlichen Art und Weise, sondern „this connection means understanding, redemptive good will“ (King, Jr. 1990a:46), wie weiter oben schon erwähnt wurde.

#### 4.3.1.8. Kritische Auseinandersetzung mit der Kirche

Ein weiterer Punkt im Denkprozess von King ist seine frühe Kritik an der Kirche, welche er schon seit seiner Jugend oftmals äußerte. Für ihn hatte die Kirche zwar ihren karikativen Charakter nicht verloren, aber sie verlange zu wenig von sich selbst. Das, was gepredigt werde, müsse wieder mehr gelebt werden. Dies zeigte sich in seiner Vorstellung, die Lehre des Christentums wieder mehr in den Alltag der Menschen tragen zu wollen (Presler 2002:38).

Dwight N. Hopkins schreibt, dass Martin Luther King (genauso wie Malcolm X) nicht auf ein besseres Leben nach dem Tod warten wollte. Stattdessen sollten schon zu Lebzeiten Verbesserungen erreicht werden. Natürlich respektierte und glaubte er an die christliche Lehre vom Leben nach dem Tod, doch gleichzeitig war er überzeugt, dass es letztendlich auch Gottes Wille war, für eine gerechtere Welt zu kämpfen. Dieser Kampf für Gerechtigkeit war für ihn ein Bestandteil des christlichen Glaubens (Hopkins 1993:179ff.):

„King interpreted the Bible from the perspective of holistic life, which made him see a healthy spirituality grounded on human struggle in the material world against visible manifestations of real evil“ (Hopkins 1993:180).

In seiner Rede „Schöpferische Nonkonformisten werden“ kritisiert King die sich unkritisch hinterfragende Haltung der Kirche und ihrem Hang zur Mehrheitsmeinung:

„Die ehemalige Zustimmung der Kirche zur Sklaverei, zur Rassentrennung, zum Krieg und zur wirtschaftlichen Ausbeutung bezeugt, da[ss] die Kirche sich mehr nach weltlichem als nach göttlichem Gebot gerichtet hat“ (King, Jr. 2003:36).

Martin Luther King erinnerte an die Taten der ersten ChristenInnen, die für ihre Überzeugung oftmals starben und sich ihrer Umwelt nicht angepasst hatten. Denn sie handelten nach jenen Maßstäben, die sie als richtig erachteten (King, Jr. 2003:36-37).

#### 4.3.2. Malcolm X

Als Malcolm X wieder nach Boston zurückkehrte, begann er mit mehreren Bekannten, darunter „Shorty“ und „Sophia“, Einbrüche zu organisieren. Bald darauf wurde seine Bande von der Polizei gefasst und Malcolm X wurde zu einer verhältnismäßig hohen Haftstrafe von acht bis zehn Jahren verurteilt (Scharenberg 1998:68; s.a. Marable 2011:67-68). Seine Freundin „Sophia“ machte Malcolm X für ihre Vergehen vor

Gericht verantwortlich und beschuldigte ihn, dass er sie zu den Verbrechen gezwungen hätte. Sie wurde zu fünf Jahren verurteilt, kam aber nach sieben Monaten wieder frei. Dieser Vorfall verstärkte weiter Malcolms Ansicht, dass Frauen von Natur aus moralisch schwach wären und sich von Männern angezogen fühlen, welche Stärke ausstrahlen (Marable 2011:68-69).

In einem seiner Briefe berichtete ihm sein älterer Bruder Philbert von der Nation of Islam und teilte ihm mit, dass er und drei weitere Geschwister dieser beigetreten wären, da sie im Islam die „natürliche Religion“ der dunkelhäutigen Menschen gefunden hätten (Scharenberg 1998:69). Gleichzeitig weist Albert Scharenberg darauf hin, dass der Islam ebenso durch militärische Feldzüge nach Afrika kam. Aufgrund dieser historischen Fakten scheint die Annahme einer „natürlichen Religion“ als nicht haltbar (Scharenberg 1998:74).

Weiters erhielt er im Gefängnis nun öfter Besuch von seinem jüngeren Bruder Reginald, welcher ihm sehr nahe stand. Gemeinsam mit einem anderen Haftinsassen, der ebenfalls die Lehren der NOI vertrat, kam es des Öfteren zu Gesprächen über diese Gemeinschaft. Zu dieser Zeit hatte die Nation of Islam laut Scharenberg nur ein paar hundert Mitglieder in Chicago und Detroit (Scharenberg 1998:69).

#### 4.3.2.1.Exkurs: Die Geschichte und Ideologie der Nation of Islam (NOI)

Wallace D. Fard gründete 1929 die „Lost-Found Nation of Islam in the Wilderness of North America“, in Kurzform „Nation of Islam“<sup>48</sup> in Detroit. In dieser Stadt gab es vereinzelt MuslimInnen und mehrere Gruppen der Universal Negro Improvement Association (UNIA), wodurch die Gemeinschaft bald auf mehrere tausend Mitglieder anwachsen konnte. Eines der Mitglieder war auch Elijah Poole, welcher bald zum Vertrauensmann und Stellvertreter von Fard wurde und von diesem den Ehrennamen „Muhammad“ bekam. Als Fard um 1933 unbekannterweise verschwand ernannte sich Elijah Muhammad zum neuen Führer der Nation of Islam. Da seine Position umstritten war, kam es zur Spaltung der NOI in mehrere Gruppen. Um sich vor Anschlägen ehemaliger Mitglieder der Nation of Islam zu schützen, verlegte Muhammad den Sitz nach Chicago, wohin ihm aber nur ein paar hundert AnhängerInnen folgten (Scharenberg 1998:69-70).

Die Nation of Islam war nicht die erste islamische Organisation in den Vereinigten Staaten. Wallace D. Fard war (höchstwahrscheinlich) ein Anhänger eines gewissen „Noble Drew Ali“, welcher 1913 den „Moorish Science Temple of America“ gründete und ähnliche Verhaltensregeln wie die NOI aufstellte (Ensslen 1983:100). Als sich Anfang der 1930er Jahre die Universal Negro Improvement Association (UNIA) und der Moorish Science Temple of America auflösten, traten viele ehemalige Mitglieder dieser Organisationen der Nation of Islam bei (Beer 2002:175).

---

48 Auch wenn die Nation of Islam von den Medien oftmals als „Black Muslims“ bezeichnet wurde bzw. wird, ist dies eine Fremdzuschreibung von Eric C. Lincoln (1961), welcher als Erster eine weitreichende Untersuchung zu diesem Thema machte (Beer 2002:174). Malcolm X beschreibt selbst, wie er zwei Jahre lang versuchte, diesen Begriff aus den Medien zu verbannen, indem er immer wieder darauf hinwies, dass Black Muslims eine Fremdzuschreibung wäre (Malcolm X/Haley 1999:252).

In Detroit gründete Elijah Muhammad den ersten Tempel der Nation of Islam. Dieser war, als Malcolm X das erste Mal dort auftauchte, „nicht mehr als ein Ladenlokal“. Vor allem die familiäre Stimmung und die gegenseitige Achtung ihrer Mitglieder faszinierten ihn (Perry 1993:176).

Laut Bettina Beer profitierte die Nation of Islam besonders von der starken Migration der AfroamerikanerInnen aus dem ländlichen Süden in die Großstädte des Nordens der USA, welche zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzte. Viele Wohngegenden entstanden erst durch den Zuzug von MigrantInnen, welche oftmals unter den Anpassungsschwierigkeiten und der Armut zu leiden hatten. Dadurch wären diese Menschen durchaus „empfänglich für die Lehren religiöser Bewegungen schwarzer Heilsbringer“ (Beer 2002:175-176) gewesen. In der größten Wachstumsphase der NOI erfuhr diese einen starken Zulauf durch Ex-Sträflinge, Drogensüchtige und Trinker. Peter Goldman zufolge übte Malcolm X eine besonders starke Wirkung auf jene Menschen aus, da er ebenfalls aus diesem Milieu stammte und die Leute dadurch besser verstehen konnte. Die SozialarbeiterInnen waren von seinen Erfolgen so angetan, dass Malcolm X (mit Erlaubnis der jeweiligen Vorgesetzten) im Harlem Hospital Gespräche mit PatientInnen führen durfte. Als die Presse davon erfuhr, zog die Spitalsleitung jedoch einen Schlusstrich unter diese Vereinbarung, weil die Aufmerksamkeit zu groß wurde (Goldman 1973:84-85). Malcolm X spricht in einem Interview mit Alex Haley darüber, dass Elijah Muhammad die AfroamerikanerInnen von der Straße, Drogen, Alkohol etc. weghole und ihnen lehrt, wie wichtig eine eigene ökonomische Unabhängigkeit (von den „Weißen“) sei (Malcolm X/Haley 2003:7-8).

Während einem der Gespräche mit seinem Bruder Reginald und seinem Mithäftling wurde Malcolm X mit der wichtigsten Regel der NOI vertraut gemacht: Demnach wären die Weißen „die leibhaftige Inkarnation des ‚Teufels‘“. Diese „Erkenntnis“ könnte auch in den Geschichtsbüchern nachgelesen werden: Die AfrikanerInnen waren gewaltsam verschleppt und versklavt worden, während das Christentum nur ein Trick gewesen wäre, um die SklavInnen einer „Gehirnwäsche“ zu unterziehen und sie von ihrer natürlichen Religion, dem Islam, zu entfremden (Scharenberg 1998:70). Als „ultimativer“ Feind galt für die Nation of Islam die „Caucasian race“, im Besonderen der Weiße amerikanische Mann, da dieser die Annahme der kulturellen, moralischen und spirituellen Überlegenheit gegenüber anderen Menschen zum Ausdruck brachte (Essien-Udom 1966:116-117). Den Vergleich des *white man* mit dem „Teufel“ erklärt Malcolm X in seiner Autobiographie:

„(...) we are not speaking of any *individual*<sup>49</sup> white man. We are speaking of the *collective*<sup>50</sup> white man's *historical*<sup>51</sup> record. We are speaking of the collective white man's cruelties, and evils, and greeds, that have seen him *act*<sup>52</sup> like a devil toward the non-white man. (...)“ (Malcolm X/Haley 1999:271).

Weiters war es Ziel der NOI, den AfroamerikanerInnen ein neues Selbstbewusstsein zu vermitteln (Essien-Udom 1966:116-117). Teil dieses erneuten Bewusstseins war es, ihre Nachnamen, welche sie in früheren Zeiten von den Sklavenhaltern übernehmen mussten, als illegitim anzusehen. Als Zeichen dafür, dass sie ihren richtigen ursprünglichen Nachnamen nicht kannten, ersetzten die Mitglieder der Nation of Islam

---

<sup>49</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>50</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>51</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>52</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

ihren Familiennamen durch den Großbuchstaben „X“. Dieser sollte wie in der Mathematik für das Unbekannte stehen (Scharenberg 1998:74). In seiner Autobiographie schreibt Malcolm X:

„Mr. Muhammad taught that we would keep this ‚X‘ until God Himself returned and gave us a Holy Name from His own mouth” (Malcolm X/Haley 1999:203).

Die Nation of Islam vertrat eine eigene religiöse Auslegung des Islam, um ihre Behauptungen zu stützen. Vor 6.600 Jahren hätte sich laut der NOI Yacub, welcher im christlichen Glauben als Adam bezeichnet wird, mit Allah überworfen. Daraufhin wäre Yacub mit einer Gruppe von Unzufriedenen ausgewandert, um „durch Rückzüchtung der Hellhäutigen eine neue, ‚teuflische Rasse‘ zu erschaffen“. Dadurch hätten sich zuerst „braune“, dann „rote“ und weiter „gelbe“ Menschen gebildet, bis schließlich die „Weißen“ entstanden. Sie lebten in Höhlen, bis Moses aus Mekka gesandt wurde, um sie zu „zivilisieren“. Der Weiße wäre „biologisch zur Schlechtigkeit verdammt“ und auserwählt, die Erde bis zum 20. Jahrhundert, genauer gesagt bis 1914, zu beherrschen. Nach diesen 400 Jahren würden die Schwarzen dann erlöst und für ihr Leiden belohnt werden. Diese „Erlösung“ würde durch eine Intervention Allahs geschehen und die übergeordnete Stellung der Schwarzen Menschen wiederherstellen (Scharenberg 1998:70-71).

Dadurch, dass die Schwarzen Allah und die Weißen den Teufel verkörperten, galt jede Form der Integration in die Weiße Gesellschaft als Rückschritt. Die Nation of Islam sah die Schwarze Gemeinschaft als autonom und als „Nation innerhalb der Nation“. Diese biologische Determinierung von hellhäutigen Menschen war letztendlich aber ebenso eine biologische rassistische Diskriminierung, wie jene, die von Weißen gegenüber Schwarzen verwendet wurde (Scharenberg 1998:71-72). Dazu Scharenberg:

„Entsprechend war der schwarze Nationalismus, den Malcolm jetzt zu vertreten begann, zugleich eine Antwort auf den weißen Rassismus wie auch dessen Abbild“<sup>53</sup> (Scharenberg 1998:72).

Für die Mitglieder der Nation of Islam galten die Weißen als minderwertig. Laut NOI waren sich die Weißen dieser Minderwertigkeit auch bewusst und dies letztendlich der Grund dafür, weswegen hellhäutige Menschen Schwarze hassten (Essien-Udom 1966:125).

All diese negativen Eigenschaften des Weißen Menschen sind für die Nation of Islam angeboren und genetisch bedingt. Damit geben sie aber den hellhäutigen Menschen gar keine Chance zur Veränderung, da diese Eigenschaften in den Augen der NOI unabänderlich sind (Beer 2002:184-185; s.a. 201).

Die Nation of Islam vertrat das Prinzip des „ökonomischen Nationalismus“. Um sich so gut wie möglich von der Weißen Gesellschaft abzugrenzen, versuchte die Nation of Islam, sich ihre eigene kleine Gemeinschaft aufzubauen. So wurden organisationsinterne Erziehungseinrichtungen geschaffen, ebenso Tempel und Restaurants, welche fast ausschließlich Mitgliedern zur Verfügung standen. Verboten war z. B. auch der Kontakt zu ChristInnen, um die kleine Gruppe nach außen abzugrenzen und gleichzeitig den inneren Zusammenhalt zu stärken. Die Nation of Islam lehnte ihrer Lehre nach die Sozialhilfe ab, da diese dem Weißen System hinzugerechnet wurde. Weiters wurde die Beteiligung an Wahlen oder

---

<sup>53</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

Demonstrationen verboten (Scharenberg 1998:74ff.). Von der NOI wurden nur dunkelhäutige Menschen in ihre Gemeinschaft aufgenommen. Dies widersprach wiederum dem orthodoxen Islam, was aber nach Scharenberg den „schwarz-nationalistischen Charakter [der NOI] ausmachte“ (Scharenberg 1998:76-77).

Elijah Muhammad wurde als der Botschafter Allahs angesehen und war somit unfehlbar. Wer seine Entscheidungen anzweifelte, zweifelte an Gott:

„Da alle Mitglieder auf die Unantastbarkeit der persönlichen Autorität Elijah Muhammads verpflichtet wurden, war ihnen der unerschütterliche *religiöse Glauben*<sup>54</sup> an seine Unfehlbarkeit gemein. Sie machten sich dadurch zu kritiklosen, weil religiös beseelten, willfähigen Erfüllungsgehilfen seinen Programms“ (Scharenberg 1998:76).

Ökonomisch gesehen versuchte die NOI aber, die Werte der Weißen zu übernehmen: Sie galten als Vorbild, wenn es um „Fleiß, Höflichkeit, Sauberkeit, Ehrlichkeit“ ging (Scharenberg 1998:75).

#### 4.3.2.2. Verhaltensregeln in der Nation of Islam

In der NOI gab es bestimmte Normen und moralische Regeln. Diese standen oft in starkem Kontrast zur ausschweifenden Jugendzeit von Malcolm X. Alkohol und Drogen waren strengstens verboten, ebenso Tabak, Glücksspiel und Kriminalität. Professionelle Sportveranstaltungen, Fernsehen und Kino wurden ebenso nur mäßig gebilligt. Lange Urlaube waren verpönt und den Mitgliedern wurde nahe gelegt, weniger zu schlafen. Frauen war es verboten, sich zu schminken. Außerdem war gemeinsames Schwimmen der Geschlechter nicht gestattet und während der Veranstaltungen der NOI mussten Männer und Frauen getrennt voneinander sitzen. Sex vor der Ehe galt ebenfalls als Vergehen (Perry 1993:183-184).

Die Nation of Islam hatte also sehr strenge Vorschriften, vor allem, welche zu einem asketischen Lebensstil tendierten. Diese Regeln galten jedoch nicht unbedingt für Elijah Muhammad. So gab es für die Mitglieder der NOI praktisch den Zwang, einen Teil ihres Einkommens abzugeben, während Elijah Muhammad in einer viktorianischen Villa mit 18 Räumen in der South Side Chicago wohnte. Als er Anfang der 1960er Jahre gesundheitliche Probleme bekam, kaufte er sich auch noch ein zweites Haus in Phoenix. Dies war den Mitgliedern der Nation of Islam aber durchaus bewusst und wurde toleriert (Goldman 1973:82-83; s.a. Malcolm X/Haley 1999:202). Auch Bruce Perry schreibt über die finanzielle Unterstützung der Organisation durch ihre Mitglieder. Nach Perry war es eine der Aufgaben von Malcolm X als Geldeintreiber zu agieren. Er verlangte ebenso von armen wie reichen Leuten, ihren Anteil abzugeben (Perry 1993:200).

Bettina Beer sieht manche diese Verhaltensregeln aber auch als Faktor zur Verbesserung der Lebensverhältnisse von AfroamerikanerInnen, welche aus den Armenvierteln entstammten. Eine Mitgliedschaft in der Nation of Islam bedeutete, auf Drogen zu verzichten und Kriminalität und Gewalt abzuschwören. Außerdem kam es

---

<sup>54</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

zu einer Aufwertung des persönlichen und kollektiven Selbstbewusstseins (Beer 2002:204).

#### 4.3.2.3. Die Nation of Islam und ihre Beziehung zu jüdischen Menschen

Zu Juden/Jüdinnen hatte die Nation of Islam laut Albert Scharenberg ein ambivalentes Verhältnis. Einerseits hatte die NOI Respekt vor den Leistungen der Juden und Jüdinnen, vor allem vor deren gesellschaftlichen Aufstieg in den Vereinigten Staaten. Andererseits machte die Nation of Islam die jüdische Bevölkerung für Wucher und „Geschäftemacherei“ in den afroamerikanischen Ghettos verantwortlich. Scharenberg sieht dabei „die tatsächliche Rolle jüdischer Geschäftsleute oft [als] völlig übertrieben“ dargestellt. Ebenfalls weist Scharenberg darauf hin, dass von der NOI nicht beachtet wurde, dass die Juden und Jüdinnen selbst dem „weißen Rassismus“ der Nationalsozialisten ausgesetzt waren (Scharenberg 1998:72-73).

In einem Interview mit Alex Haley von 1963 gibt Malcolm X diese Sichtweise der Nation of Islam wieder. Einerseits sieht er in der jüdischen Bevölkerung ein Vorbild für die NOI, andererseits macht er sie für die missliche Lage der AfroamerikanerInnen verantwortlich. Positiv äußert er sich über sie, indem er ihr ökonomisches Geschick hervorhebt. Laut Malcolm X haben die Juden/Jüdinnen „ihr Geld zusammen[gelegt] und kauften die Hotels, die sie abwiesen“. Gleichzeitig sieht er aber einen Einfluss der Juden/Jüdinnen in Bürgerrechtsorganisationen wie der NACCP, CORE (Congress of Racial Equality) etc., welche die AfroamerikanerInnen mit friedlichen Protestaktionen in ihrer Bewegung behindern würden, da sie ihnen nie die Kunst des ökonomischen Aufstiegs vermittelt hätten (Malcolm X/Haley 2003:14). Malcolm X spielt darauf an, dass dies auch gar nicht das Ziel der Juden/Jüdinnen sei, da ihnen selbst das meiste gehöre und sie ihre Besitztümer nicht hergeben wollen:

„Nein, wenn es etwas gibt, dessen Besitz sich lohnen würde, gehört es bereits den Juden. Laufen Sie mal durch irgendein Negergetto in America. 90 Prozent der rentablen Geschäfte gehören Juden. Jeden Abend nehmen sie das Geld mit. Das hilft der Gemeinschaft der Schwarzen nur dabei, ein Getto zu bleiben“ (Malcolm X/Haley 2003:14).

#### 4.3.2.4. Aus Malcolm Little wird Malcolm X

Besonders die Geschichte von Yacub und die Umlegung dieser Mythe auf die derzeitige U.S.-amerikanische Gesellschaft beschäftigten Malcolm X bis zu seiner Haftentlassung. Er rief sich all seine Erfahrungen in Erinnerung und kam zu dem Schluss, dass sich jeder hellhäutige Mensch bis jetzt ihm gegenüber auf gewisse Art und Weise „teuflisch“ verhalten hatte. Zu diesem Sinneswandel kam er aber nicht nur durch Gespräche mit seinem Bruder Reginald. In seiner verbleibenden Gefängniszeit widmete er sich vor allem dem autodidaktischen Studium (Scharenberg 1998:77-78) und begann, mit Leuten via Briefverkehr in Kontakt zu treten. Er schrieb u.a. an Elijah Muhammad, seine Verwandten und an ehemalige Weggefährten aus seiner Zeit als Straßengangster, welchen er von seinem neugefunden Glauben erzählte. Beim Schreiben merkte er, wie dürftig seine schriftlichen Kenntnisse zum damaligen Zeitpunkt waren. Auch die

Verständlichkeit von Büchern viel ihm oft schwer. Aus diesem Grund begann er viel zu lesen oder schrieb zum Beispiel das Wörterbuch Seite für Seite ab, um sich einen größeren Wortschatz zu erwerben (Malcolm X/Haley 1999:172ff.). Selbst nachdem das Licht abgeschaltet war, las Malcolm X noch in seinen Büchern, da ein Lichtstreifen vom Gang in seine Zelle schien. Wie er in seiner Autobiographie anführt, saß er jede Nacht auf dem Boden und las auf diese Weise von zehn Uhr abends bis drei oder vier am Morgen (Malcolm X/Haley 1999:177).

Nach seiner endgültigen Konvertierung Anfang des Jahres 1949 forcierte Malcolm X eine intensivere Auseinandersetzung mit Geschichte. An manchen Tagen las er bis zu 15 Stunden. In dieser Zeit „entwickelte Malcolm die Fähigkeit, politische Ereignisse in historischer Perspektive zu betrachten“. Am meisten interessierte er sich in dieser Zeit für die Geschichte der Sklaverei. Ebenso las er Philosophen wie „Platon, Aristoteles, Kant, Spinoza, Nietzsche und Schopenhauer“ (Perry 1993:140-141). Auch in seiner Autobiographie schreibt Malcolm X, dass er erst durch sein Literaturstudium das volle Ausmaß der Sklaverei und des Sklavenhandels erfuhr:

„I never will forget how shocked I was when I began reading about slavery's total horror“ (Malcolm X/Haley 1999:179).

Dieses Gebiet wurde später, wie er selbst sagt, zu einem seiner Lieblingsthemen. Besonders beeindruckte ihn Nat Turner, welcher 1831 einen Sklavenaufstand in die Wege leitete (Malcolm X/Haley 1999:179).

Mitunter las Malcolm X auch Bücher über die Geschichte von Nationen, was ihn nur weiter darin bestätigte, dass *white men* alle „Nicht-Weißen“ unterdrücken würden. Der christliche Glaube wurde nur für die Rechtfertigung von Imperialismus benutzt, die christlichen Werte dabei aber nicht beachtet. Er las die Geschichte von Gandhi und seinem Kampf gegen die Briten (Malcolm X/Haley 1999:179-180), genauso wie „Souls of Black Folk“ von W.E.B. Du Bois, einer Person, welche Malcolm X wohl als *House Negro* (die Erklärung für diesen Begriff werde ich weiter unten noch genauer ausführen; Anm. d. Autors) bezeichnet hätte (Malcolm X/Haley 1999:178).

In seiner Autobiographie sagt Malcolm X, dass ihm die Zeit im Gefängnis die perfekten Voraussetzungen lieferte, um zu lesen und sein Wissen zu erweitern. An diesem Ort konnte er sich auf das Wesentliche konzentrieren. Einen Nachteil an Colleges sieht Malcolm X darin, dass zu viele nebensächliche Dinge die Studierenden ablenken würden (Malcolm X/Haley 1999:183). Wenn Malcolm X in späteren Jahren Vorträge an Universitäten hielt, begann er seine Reden oftmals mit folgenden Worten:

„Gentlemen, I finished the eighth grade in mason, Michigan. My high school was the black ghetto of Roxbury, Massachusetts. My college was in the streets of Harlem, and my master's was taken in prison (...)“ (Malcolm X/Haley 1999:288).

In seiner Zeit im Gefängnis versuchte Malcolm X, andere Insassen zu konvertieren. Weiters trat er dem Debattierklub bei, in welchem er seine Sicht der Dinge in die jeweiligen Diskussionen einbrachte und versuchte, die anderen Afroamerikaner von seiner Meinung zu überzeugen. Dadurch lernte er auch, vor einer größeren Anzahl von Menschen zu sprechen (Malcolm X/Haley 1999:185ff.).

## 4.4. Das Schaffen und Wirken beider Akteure

Dieses Kapitel folgt einer unterschiedlichen Strukturierung, wenn es um die Darlegung der Wirkungsweise beider Personen geht. Während sich das Unterkapitel zu Martin Luther King Jr. eher an einer chronologischen Abfolge seiner wichtigsten Kampagnen (außer seinem letzten Lebensjahr) orientiert, werden bei Malcolm X seine theoretischen Positionen dargelegt, welche er vor allem durch Reden oder Zeitungsartikel in Hinsicht auf die Lehren der Nation of Islam verbreitete. Bei Malcolm X kam es zu einer stärkeren ideologischen Einbindung in die Organisation der NOI, da sich seine ideologischen Standpunkte aus deren Lehren ableiteten.

### 4.4.1. Martin Luther King

1951 schloss Martin Luther King Jr. sein Studium der Theologie ab und durfte durch ein Stipendium in Boston weiterstudieren (Presler 2002:38). Dort traf er 1952 seine zukünftige Frau Coretta Scott, welche zu diesem Zeitpunkt Konzertgesang studierte. „Beide waren davon überzeugt, im anderen den für das eigene Leben notwendigen Menschen gefunden zu haben“ (Presler 2002:40). Laut Martin Luther King hatte ihre erste Diskussion die Frage der „racial and economic injustice and the question of peace“ (King, Jr./Carson 2000:35) zum Thema. Coretta war genauso engagiert wie er und dies war für ihn eine Grundvoraussetzung, die er an eine zukünftige Ehepartnerin stellte (King, Jr./Carson 2000:35). Am 17. Juni 1953 heirateten die beiden und wurden von King Sr. getraut (King, Sr. 1982:177). Nach der damaligen Auffassung der Geschlechterrollen bedeutete diese Hochzeit aber gleichzeitig, dass Coretta ihre Gesangskarriere aufgeben musste und ihre zukünftigen Aufgaben vorwiegend im Haushalt und bei der Kindererziehung lagen (vgl. Oates 1984:65-66).

Als King 1954 kurz vor dem Abschluss seines Doktorats stand, hatte er mehrere vielversprechende Angebote. Zwei Pfarren in Massachusetts und New York sowie drei Colleges hätten King ebenso angestellt (King, Jr./Carson 2000:41). Letztendlich entschied er sich aber für die (nicht unbedingt attraktivste) Stelle als Prediger in der Pfarre von Montgomery, der Dexter Avenue Baptist Church, wo er zur Probe eine Messe halten musste und überzeugte (Presler 2002:40-41). Bevor er diese Entscheidung traf, wog er mit seiner Frau alle Angebote ab. Die Arbeit im Norden hätte der Familie eine angenehmere Lebenssituation gebracht, da die Segregation in diesem Teil der USA bereits abgeschafft worden war. Er nahm aber die Stelle in Montgomery an, da beide das Gefühl hatten, ihrer Heimat im Süden moralisch verpflichtet zu sein. In ein paar Jahren hätte die Familie noch immer in den Norden der Vereinigten Staaten ziehen können (King, Jr./Carson 2000:44-45). In ihrer Anfangszeit in Montgomery lernten Martin und Coretta den örtlichen Pfarrer Ralph Abernathy<sup>55</sup> und dessen Frau Juanita kennen, mit denen sie sich bald anfreundeten. Am 17. September 1955 kam das erste Kind der Familie King zur Welt, eine Tochter namens Yolanda (Presler 2002:42).

---

<sup>55</sup> Anm. d. Autors: Ralph Abernathy sollte später auch Kings engster Weggefährte werden.

In Montgomery schloss sich Martin Luther King der örtlichen Zentrale der NAACP an und forderte seine Mitbürger dazu auf, dasselbe zu tun. Außerdem war es Kings Ziel, jedes Mitglied der Kirche dazu zu bringen, sich als WählerIn zu registrieren (King, Jr./Carson 2000:47-48). Später wurde ihm der Vorsitz der örtlichen Gruppe der NAACP angeboten, welchen er aber ablehnte, weil er sich mehr um seine Gemeinde kümmern wollte (Presler 2002:40-42; s.a. King, Jr./Carson 2000:56-57).

#### 4.4.1.1. Exkurs: Die National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)

Die ursprünglichen afroamerikanischen Mitglieder der NAACP entstammten dem von W.E.B. Du Bois 1905 gebildeten „Niagara Movement“, welche sich 1909 zu einer aus Schwarzen und Weißen bestehenden Gruppe formierten (Bamfo 2002:413). Diese erhielt 1911 ihre endgültige Organisationsstruktur und wurde offiziell zur NAACP (Berg 2000:62). Als Gründe für die Formation einer Bürgerrechtsorganisation führt Manfred Berg die sich um 1900 immer schlechter werdende Situation der AfroamerikanerInnen an (Berg 2000:59-60). Prinzipiell konnte jeder Mensch Mitglied in der NAACP werden, egal ob Schwarz oder Weiß – die Arbeit in der Organisation war nicht an die Hautfarbe gebunden (Presler 2008:34).

Die NAACP, so Harvard Sitkoff, verurteilte die Behauptung der Weißen U.S.-AmerikanerInnen, dass die AfroamerikanerInnen mit ihrer Situation zufrieden bzw. sogar glücklich waren. Weiters sprach sich die NAACP gegen die Annahme aus, dass die AfroamerikanerInnen für eine Separation zwischen Schwarzen und Weißen wären (Sitkoff 1995:9-10). Das Ziel der NAACP war es, eine Gleichberechtigung der AfroamerikanerInnen auf gesetzlichem Weg zu erreichen. Dafür stellte die Organisation Anwälte zur Verfügung, welche einige beachtliche Siege vor Gericht verbuchen konnten, z. B. die Verhandlung *Brown v. Board of Education, Topeka, Kansas*<sup>56</sup>, wodurch die Segregation in öffentlichen Bildungseinrichtungen aufgehoben wurde (Bamfo 2002:413-414).

#### 4.4.1.2. Der Busstreik von Montgomery

Meist missverständlich wird Rosa Parks als „gewöhnliche“ Bürgerin beschrieben, welche durch ihren Protest eine tiefgreifende Bewegung auslöste. Laut Clayborne Carson war Rosa Parks eine Bürgerrechtlerin und schon seit 1940 Mitglied der NAACP. In der Aktion von Rosa Parks sieht Carson den Anstoß für die „Second Reconstruction“, wie er die Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 1960er Jahre nennt (Carson 2005:167). „Parks had been in the struggle for civil rights all her life“ so LaVerne Gyant (Gyant 2001:132). Auch Peter B. Levy schreibt, dass es oftmals als Zufall betrachtet wird, dass Rosa Parks die Bürgerrechtsbewegung auslöste, da übersehen wird, dass sie als Mitglied der NAACP politisch tätig war. Außerdem ist Levy der Meinung, dass die Festnahme eines Mannes weniger Aufsehen erregt hätte, da die Meinung vorherrschte, dass Frauen mit Respekt zu Behandeln seien, egal ob

---

<sup>56</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

Schwarz oder Weiß (Levy 1998:106). Ralph Abernathy weist in seiner Autobiographie darauf hin, dass im selben Jahr schon zwei weitere Frauen wegen ähnlicher Vergehen verurteilt worden waren. Außerdem kam es zu anderen Zwischenfällen, welche aber nicht vor Gericht verhandelt wurden (Abernathy 1989:131-132).

In seiner Autobiographie beschreibt Martin Luther King die Situation in den Bussen von Montgomery folgendermaßen: Die ersten vier Sitze im Bus waren für Weiße reserviert. Selbst wenn sich nur AfroamerikanerInnen im Bus befanden, mussten diese notfalls stehen, da Schwarze U.S.-BürgerInnen in der vorderen Reihe nicht sitzen durften. Jedoch konnte es vorkommen, dass diese vier Sitze von Weißen besetzt waren. Betrat nun ein weiterer hellhäutiger Fahrgast den vollen Bus, musste ein AfroamerikanerIn den eigenen Sitzplatz der zugestiegenen Person überlassen (King, Jr./Carson 2000:52-53).

Wie viele andere AfroamerikanerInnen musste Rosa Parks die Repressalien der Segregation erdulden. Allerdings versuchte sie sich dagegen zu wehren. Schon in der Vergangenheit hatte Rosa Parks öfters provoziert, da sie im vorderen Bereich des Busses einstieg. Als am 1. Dezember 1955 ein Weißer Fahrgast zustieg, wurde sie vom Busfahrer gebeten, sich nach hinten zu setzen. Da sie dieser Aufforderung nicht nachkam, wurde die Polizei verständigt und Parks verhaftet (Carson 2005:167).

Am nächsten Tag bekam King einen Anruf von E. D. Nixon, einem örtlichen Mitglied der NAACP, welcher ihn über die Verhaftung von Rosa Parks informierte. Gemeinsam mit Ralph Abernathy wurde beschlossen, noch am selben Abend ein Meeting einzuberufen, um sich über einen Bus-Boycott zu beraten. Mehr als 40 führende Persönlichkeiten der Umgebung kamen, die meisten davon aus den christlichen Pfarrgemeinden. Für den Tag der Gerichtsverhandlung von Rosa Parks, dem 5. Dezember, wurde ein Boycott gegen die Busfahrtgesellschaften festgelegt (King, Jr./Carson 2000:51-52). Dieser Protest war laut Martin Luther King so erfolgreich, dass er an diesem Tag nicht mehr als acht AfroamerikanerInnen in den Bussen fahren sah. Die Menschen gingen zu Fuß, fuhren in Fahrgemeinschaften und sogar per Pferdewagen oder auf Eseln zur Arbeit und wieder nach Hause (King, Jr./Carson 2000:54-55).

Durch den Prozess wurde Rosa Parks zu einer geringen Geldstrafe von zehn Dollar verurteilt, zusätzlich fielen noch vier Dollar für die Verfahrenskosten an (King, Jr./Carson 2000:55). Am Nachmittag des 5. Dezember versammelten sich mehrere Frauen und Männer, um einen Bürgerausschuss zur Verbesserung der Lage der AfroamerikanerInnen in diesem Gebiet zu gründen: die „Montgomery Improvement Association“, kurz „MIA“ (Presler 2002:47). Ohne sich selber auf die Liste der Kandidaten zu setzen, wurde King von einem anwesenden Teilnehmer nominiert und einstimmig zum Präsidenten der MIA gewählt (King, Jr./Carson 2000:56). Als Präsident der MIA sollte King am Abend desselben Tages eine Ansprache bei einer Massenveranstaltung in einer der örtlichen Kirchen halten, zu der rund 5.000 Menschen kamen (Presler 2002:49; s.a. King, Jr./Carson 2000:58ff.). Dort hielt er seine erste berühmte Rede (vgl. King, Jr. 2001a). Da die MIA eine Weiterführung des Bus-Boycotts plante, verlas Ralph Abernathy nach Kings Ansprache drei Forderungen, welche zur Aufhebung des Protests zu erfüllen waren:

1. Ein angemessenes Verhalten der Busfahrer gegenüber afroamerikanischen Fahrgästen.
2. Die Fahrgäste haben eine Garantie auf einen Sitzplatz nach dem Prinzip „first-come, first serve“. AfroamerikanerInnen setzen sich somit in der Reihenfolge von hinten nach vorne und hellhäutige U.S.-AmerikanerInnen von vorne nach hinten.
3. Dunkelhäutige Busfahrer sollen auf Strecken eingesetzt werden, an denen vorwiegend AfroamerikanerInnen einsteigen (King, Jr./Carson 2000:61).

Am 7. Dezember 1955 überbrachte King diese Forderungen den örtlichen politischen Stellen und der Busfahrtsgesellschaft, welche seinen Antrag aber abwiesen. Die Behörden rechneten damit, dass der Protest am ersten regnerischen Tag zusammenbrechen würde. Da die Organisation der Mitfahrtsgesellschaften durch die MIA aber so gut funktionierte, trat dieser Fall nicht ein (Presler 2002:51).

Der Busstreik führte dazu, dass die vorhandene Zwei-Klassen-Gesellschaft unter den örtlichen Schwarzen so etwas wie eine Vereinigung spürte. Die meisten AfroamerikanerInnen in Montgomery waren arm – Martin Luther King Jr. wuchs in eine der wenigen Schwarzen Familien auf, welche sich einer höheren Einkommensschicht zurechnen konnten. Durch die entstandenen Mitfahrtsgesellschaften fand sich aber auf einmal die *upper class* sitzend oder stehend neben der Schwarzen Unterschicht. Dadurch entstand eine vorher nicht gekannte Solidarität unter den AfroamerikanerInnen (Zitelmann 1985:51).

Der Boykott wurde schließlich 386 Tage durchgehalten. King nahm eine erhöhte Präsenz in den Medien – sprich TV – ein, dass sich damals in seiner Blütephase befand. Kings mitreißende Reden und sein Auftreten brachten ihm viele Sympathien und AnhängerInnen ein. Die Familie erhielt jedoch auch unzählige Morddrohungen, die Bewegung wurde durch Anschläge schikaniert und Weiße Gruppen versuchten, eine Gegenbewegung zu starten, da sie in Martin Luther King und seinen MitstreiterInnen eine Gefährdung ihrer Prinzipien sahen (Zitelmann 1985:48-49).

Im Dezember 1956 konnte die von der NAACP eingereichte Verfassungsbeschwerde beim Obersten Gerichtshof durchgesetzt werden. Diese Entscheidung betraf jetzt nicht nur die Gesetze bezüglich des Busfahrens, sondern auch sämtliche Segregationsgesetze in Alabama. Dies bestätigte King in seiner Theorie der Gewaltlosigkeit. Als diese neuen Bestimmungen in Kraft traten, waren die Fernsehkameras und Fotografen live vor Ort und filmten das Geschehen. Laut Zitelmann war das desegregierte Busfahren nach ein paar Wochen zum Alltag geworden. Außer ein paar Zwischenfällen war der Umschwung relativ friedlich verlaufen (Zitelmann 1985:52-54). Zitelmann sieht die Erfolge in Montgomery aber eher als mäßig an. Zwar hatten die BürgerrechtlerInnen den Streit um die Segregation in den Bussen gewonnen, dennoch herrschte in den Köpfen der Menschen noch immer eine strikte Trennung zwischen Schwarz und Weiß. Außerdem hatten in den Südstaaten nur 40 Städte ihre Segregationsbestimmungen geändert (Zitelmann 1985:68-69).

#### 4.4.1.3. Exkurs: Die Southern Christian Leadership Conference (SCLC)

Viele Gemeinden im Süden der USA nahmen sich die Geschehnisse in Montgomery zum Vorbild, um eigene Protestbewegungen zu gründen, wobei deren Spitze von Pfarrern übernommen wurde. Um diese einzelnen Gruppen zu einer größeren Organisation zu vereinen, wurde am 14. Februar 1957 die „Southern Christian Leadership Conference (SCLC)“ gegründet und Martin Luther King zu deren Präsidenten gewählt. Der Sitz der SCLC war in Atlanta, der Heimatstadt von King (Presler 2002:57-58). Adam Fairclough schreibt über die christliche Verankerung dieser Organisation:

„SCLC was led by black ministers and firmly rooted in the black church“  
(Fairclough 2001:1).

Die Theorie und Praxis der SCLC richtete sich nach dem Grundsatz der *nonviolent direct action* (Fairclough 2001:2). Vor allem christliche Werte wie Nächsten- und Feindesliebe spielten in der SCLC eine große Rolle. Der christliche Ansatz dieser Bewegung fand auch Zuspruch bei Weißen U.S.-AmerikanerInnen, vor allem im Norden des Landes. Da diese von den negativen Auswirkungen der Segregation nicht im gleichen Maße betroffen waren wie die AfroamerikanerInnen, wurde an das Gewissen der Weißen Bevölkerung appelliert, sich nach den Grundsätzen der USA von Freiheit und Gerechtigkeit zu richten. Für Martin Luther King waren die bürgerlichen Werte der Vereinigten Staaten und deren Rassentrennung nicht miteinander zu vereinen und ein Widerspruch in sich (Scharenberg 1998:84).

Mit den Ereignissen rund um den Bus-Boycott in Montgomery erhöhte sich auch der Bekanntheitsgrad von Martin Luther King. Laut David J. Garrow kam es dadurch zu Unstimmigkeiten innerhalb der MIA und ebenso in der Gründungsphase der SCLC, da Neid und Missgunst um sich griffen. Dies kann darauf zurückgeführt werden, dass die Medien immer mehr die Person von Martin Luther King in den Mittelpunkt stellten und sich somit viele MitstreiterInnen in der Bewegung nicht ausreichend anerkannt fühlten (Garrow 1999:88ff.).

#### 4.4.1.4. Unabhängigkeit Ghanas und Treffen mit Nixon

Im März 1957 nahm King auf Einladung von Kwame Nkrumah an den Unabhängigkeitsfeiern Ghanas teil. Einerseits missfiel ihm die große Anzahl von Dienern, die sich die Wohlhabenden leisteten, andererseits beeindruckte ihn trotz des sozialen Elends die stellenweise Ästhetik des Landes (Dietrich 2008:80). Bei der Feier des ersten unabhängigen Staates im subsaharanischen Raum Afrikas war Nkrumah auch das erste Staatsoberhaupt, das King persönlich traf (Branch 1988:214).

Wie David J. Garrow betont, erwähnte Martin Luther King schon damals, dass es keinen wirklichen Unterschied zwischen dem Kolonialismus und der Rassentrennung gäbe, da beide Systeme aufgrund der Annahme der Überlegenheit der Weißen stattfänden. Für King konnten die AfroamerikanerInnen von den FreiheitskämpferInnen in Afrika lernen (Garrow 1999:91).

Weiteren engeren Kontakt zwischen Nkrumah und King gab es aber nicht, denn während King Parallelen zwischen den ehemals vom Kolonialismus beherrschten afrikanischen Ländern und der Situation im Süden der USA sah, war die Einladung für Nkrumah Teil politischer Überlegungen. Für King war die Reise keine Suche nach afrikanischen Wurzeln, sondern schärfte sein Bewusstsein der Unterdrückung dunkelhäutiger Menschen auf einem internationalen Level (Dietrich 2008:80-81). Anders als Malcolm X, so Dietrich, hatte Martin Luther King nie einen großen Bezug zu Afrika und sah sich vorwiegend als U.S.-Bürger:

„Zu keinem Zeitpunkt seines Lebens verspürte der Bürgerrechtler eine ausgeprägte Sehnsucht nach Afrika. Er agierte fortwährend als Bürger der USA. Hinweise auf den schwarzen Kontinent besaßen argumentativen Charakter, etwa um die Unterdrückung der Schwarzen als ein transnationales Problem langer Dauer darzustellen“ (Dietrich 2008:81).

Im Zuge der Feierlichkeiten in Ghana traf Martin Luther King mit seiner Frau auch den damaligen Vize-Präsidenten Richard Nixon. Obwohl dieser die Briefe von King nie beantwortet hatte, führten die drei in Ghana ein Gespräch, bei dessen Ende King von Nixon für private Gespräche nach Washington eingeladen wurde (Branch 1988:214). Zu einem persönlichen Treffen kam es dann am 13. Juni 1957, bei dem über die Probleme der AfroamerikanerInnen in den Südstaaten gesprochen wurde (Branch 1988:218-219). Taylor Branch schreibt, dass Nixon den Parteifreunden im Weißen Hause erzählte, dass King eine große Wählerregistrierungsaktion starten wolle, wenn erst einmal ein umfassendes Wahlrechtsgesetz verabschiedet wäre. Nixon sah dies als Chance, da ihm King und Abernathy versichert hätten, 1956 für die Republikaner gestimmt zu haben und beide dachten, dass auch die meisten AfroamerikanerInnen so wählen würden (Branch 1988:220). Laut Branch waren der Vater von Martin Luther King Jr. wie auch viele andere einflussreiche Baptistenprediger „lifelong Republicans“ (Branch 1988:218). Daran lässt sich erkennen, dass die Bürgerrechtsbewegung sehr oft für die eigenen politischen Interessen genutzt wurde und Entscheidungen nicht aus reinem Mitgefühl und Nächstenliebe fielen (Anm. d. Autors).

#### 4.4.1.5. Attentat in Harlem

Das Jahr 1958 sieht Arnulf Zitelmann als Stillstand in der Bewegung rund um Martin Luther King (Zitelmann 1985:63). Als King Jr. am 20. September 1958 in Harlem öffentlich sein neues Buch „Stride Toward Freedom“ (1958) signierte, wurde er Opfer eines Attentats, bei dem ihm eine Frau namens Izola Ware Curry einen Brieföffner in die linke Brust rammte. Da der Eingriff als schwierig galt, musste Martin Luther King mehrere Stunden mit dem Brieföffner im Körper auf seine Operation warten. Der Stich war so nah am Herzen, dass ihm später die Ärzte sagten, dass er gestorben wäre, hätte er nur einmal genießt (King, Jr./Carson 2000:117-118). Laut Zitelmann merkte King bei seinem Besuch in Harlem, dass die AfroamerikanerInnen im Norden anders über ihn dachten als im Süden. So wurde er im Auto sitzend mit Eiern beworfen und auch seine Reden trafen oftmals auf ein meynungsmäßig zweigeteiltes Publikum (Zitelmann 1958:63-64).

Gegen Ende des Jahres 1959 musste Martin Luther King sein Amt in der Dexter Avenue Baptist Church aufgeben, da ihn seine Aufgaben in der MIA und der SCLC zu

sehr belasteten. Das ständige Pendeln zwischen Atlanta und Montgomery kostete ihn zu viel Zeit und Kraft und so zog er nach Atlanta, um sich von dort aus mehr um die Aktivitäten der SCLC kümmern zu können. In Atlanta arbeitete er zusätzlich als zweiter Pastor in der Kirche seines Vaters, der Ebenezer Baptist Church (Presler 2002:61; s.a. King, Jr./Carson 2000:135-136).

#### 4.4.1.6. Reise in die Heimat Gandhis

Auf einer Reise nach Indien traf Martin Luther King im Jahr 1959 neben Personen aus Gandhis Umfeld auch den indischen Premierminister Jawaharlal Nehru, welcher ihn dazu ermutigte, „sich nicht so naiv und unkritisch wie bisher mit Gandhi auseinander zu setzen“ (Dietrich 2008:82). Vor allem wies ihn Nehru darauf hin, dass ungewiss bleibt, wie Gandhi mit den Problemen des modernen Indien umgegangen wäre (Branch 1988:251).

Martin Luther King schreibt ebenfalls über die enormen Unterschiede der Menschen bezüglich der Lebensverhältnisse der InderInnen. Einerseits sah er während seines Aufenthalts viele Menschen auf der Straße schlafen, andererseits lernte er aber auch Menschen mit großem Wohlstand kennen (King, Jr./Carson 2000:124-125). Die teilweise enorme Armut im Land ließen ihn ebenfalls zu der Erkenntnis kommen, dass eine Veränderung in den USA durch die Bürgerrechtsbewegung nur mit sehr viel Geduld zu bewerkstelligen war. Martin Luther King beschloss im Zuge seiner Indienreise, in Zukunft enthaltsamer zu leben. Daran konnte er sich aber nie halten, wofür er die amerikanische Lebensweise verantwortlich machte (Dietrich 2008:81-82). So groß die Verehrung von King für Gandhi auch war, so groß war aber auch der Unterschied in den Lebensstilen der beiden. Taylor Branch (1988) schreibt mit einem gewissen Zynismus über die Reise von Martin Luther King und seiner Frau nach Indien, der Heimat seines großen Idols:

„Embarking on a trip to study Gandhi, a man who had renounced wealth, sex, and all clothing except his loincloth, the Kings carried trunks stuffed with suits and dresses to wear at the most elegant of the hotels built during the British Raj. Their first act on the trip was to pay a large tariff for excess baggage“ (Branch 1988:250).

#### 4.4.1.7. Die *sit-in* Bewegung

Als dem afroamerikanischen Studenten Joseph McNeill in einem Imbiss-Restaurant in Greensboro/North Carolina die Bestellung verweigert wurde, ging er ein paar Tage später, am 1. Februar 1960, mit drei Freunden in ein „Woolworth“-Lokal, in welchem sie wieder abgewiesen wurden. In den nächsten Tagen wiederholten sie diesen Vorgang immer wieder und bestanden darauf, bedient zu werden. Mit der Zeit wurden sie von immer mehr Gleichgesinnten unterstützt, darunter auch einigen Weißen U.S.-AmerikanerInnen. Ihre Aktionen in Form von *sit-ins* wurden bald in der breiten Öffentlichkeit bekannt und weiteten sich auch auf andere Orte des Südens aus. Die Studierenden schlossen sich später zum SNCC, dem Student Nonviolent Coordinating Committee (welches im nächsten Kapitel genauer erklärt wird), zusammen (Presler 2002:62-63; s.a. Carson 2005:168-169).

Diese Form des gewaltfreien direkten Protestes breitete sich zuerst über mehrere Städte von North Carolina aus. Gegen Ende Februar fanden *sit-ins* in mehreren Städten im Süden der USA statt. Im Frühjahr dieses Jahres kam es auch zu *stand-ins* in segregierten Theatern oder *pray-ins* in *Jim Crow Churches*. Nach Manning Marable gab es im April 1960 bereits 50.000 Schwarze und Weiße Studierende, welche sich in der *sit-in*-Bewegung engagierten (Marable 2007:59-60).

Hellhäutige U.S.-AmerikanerInnen, welche sich den *sit-ins* anschlossen, widersetzten sich der heuchlerischen Doppelmoral des U.S.-Amerikanischen Freiheitsgedankens:

„Sit-ins were no rejection of the American Dream, they were the necessary although ambiguous steps taken towards its culmination“ (Marable 2007:63).

Diese Aktionen konzentrierten sich vor allem auf Restaurants und Geschäfte und endeten oft in Massenverhaftungen. Weiters wurden die Protestierenden nicht nur von vielen Weißen verhöhnt oder mit Essen beworfen, sondern auch gewaltsam angegriffen. Dessen ungeachtet blieb es das Ziel der StudentInnen, nicht mit Gegengewalt zu antworten. Die brutalen Übergriffe wurden oftmals von den Medien aufgezeichnet und so erhielt die Bewegung bald die Unterstützung einer breiten Öffentlichkeit. Die friedlichen Proteste zeigten ihre Wirkung, denn in den meisten betroffenen Einrichtungen wurden schon nach mehreren Wochen ebenso AfroamerikanerInnen bedient. Martin Luther King war von diesen *sit-ins* begeistert und schloss sich diesen an, wenn es die Zeit erlaubte. Er wollte die SNCC gerne in die SCLC integrieren, welche aber lieber unabhängig blieb, da sie die SCLC als zu zentralistisch und auf die Figur von King zugeschnitten sah (Waldschmidt-Nelson 2000:83-84).

#### 4.4.1.8. Exkurs: Das Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC)

Ella Baker kann als die Initiatorin und Gründerin des „Student Nonviolent Coordinating Committee“ verstanden werden. Nach einer Karriere in der NAACP wurde sie später die Managerin der Zentrale der SCLC in Atlanta. Da es ihr missfiel, dass lediglich ein paar charismatische Führer (wie King) eine so große Organisation wie die SCLC anführen sollten, verabredete sie sich mit ein paar AktivistInnen der *sit-in*-Bewegung. Diese konnte sie dazu motivieren, eine Organisation zu gründen, in welcher die Gruppen per se im Mittelpunkt stehen sollten und keine zentralen Persönlichkeiten: das SNCC (Carson 2005:169). Ella Baker wandte sich aus „libertärem Protest“, wie es Lou Marin nennt, von der Southern Christian Leadership Conference (SCLC) ab. Das SNCC hingegen war eine autonome Organisation, welche die Aktionsgruppen (wie der Name schon sagt) koordinierte. Involviert waren vorwiegend AfroamerikanerInnen aus den Colleges der Südstaaten (Marin 2004:11-12).

Lou Marin bezeichnet das SNCC als Organisation, welche einerseits die Führungsposition bzw. die Führungsfigur von Martin Luther King herausforderte (in einem anti-autoritären Sinne), andererseits aber als „konstruktive Konkurrenz“ gesehen werden kann. Marin versteht das SNCC als basisdemokratisch: Es sollte zeigen, dass eine Massenbewegung nicht nur von einer Person abhängig sein musste, „sondern dass sie die Entscheidungsprozesse selbst in die Hand nehmen kann“ (Marin 2004:10-11). Lou Marin streicht positiv hervor, dass sich King „herausfordern“ ließ und

somit nicht versuchte, „seinen Führungsanspruch rücksichtslos durchzusetzen“ (Marin 2004:11). Das SNCC arbeitete immer wieder mit anderen Gruppierungen der Bürgerrechtsbewegung zusammen, so zum Beispiel der NAACP oder der SCLC (vgl. Marable 2007:64). Mit der Zeit verlor das SNCC aber seinen Individualcharakter und verfiel an seinem immer größer werdenden Organisationsaufwand. Auch am Ziel der Gewaltfreiheit wurde zu späterem Zeitpunkt nicht mehr festgehalten, stattdessen wandten sich viele Mitglieder militanten Standpunkten zu (vgl. Marin 2004). So traf sich z. B. 1963 eine Delegation des SNCC mit Malcolm X in Afrika, was zum Beginn einer einflussreichen Beziehung führte (Marable 2007:73).

#### 4.4.1.9. Kennedy

Im Oktober 1960 wurde King verhaftet, da er gegen seine Bewährungsaufgaben verstoßen hatte. Er wurde zu sechs Monaten schwerer Zwangsarbeit verurteilt, welche er im Gefängnis von Reidsville verbüßen sollte. Reidsville galt als Hochburg des Ku-Klux-Klans und stellte somit für Afroamerikaner eine besonders harte Strafe dar (Presler 2002:64). Umstände seiner Verurteilung wurden auch in den Medien aufgegriffen und thematisiert (Zitelmann 1985:76).

Im selben Jahr fand die Präsidentschaftswahl zwischen dem damaligen republikanischen Vize-Präsidenten Richard Nixon und dem demokratischen Senator John F. Kennedy statt. Die Berater von Kennedy wiesen ihn darauf hin, dass eine Intervention zugunsten von King auch gleichzeitig eine erhöhte Stimmbereitschaft der afroamerikanischen WählerInnen hervorrufen könnte. Ein Anruf beim verantwortlichen Richter durch seinen Bruder, dem Anwalt Robert Kennedy, übte den nötigen Druck aus, um einen Antrag auf Haftaussetzung zu erzwingen und letztendlich wurde King am 28. Oktober entlassen. Zehn Tage später gewann Kennedy die Präsidentschaftswahl mit knappem Vorsprung. Wie sich zeigen sollte, hatten zwei Drittel der afroamerikanischen Wähler für ihn gestimmt (Zitelmann 1985:76-78), Gerd Presler schreibt sogar von 85 Prozent (2002:67).

Mit der Wahl Kennedys erhoffte sich Martin Luther King eine stärkere Anteilnahme des U.S.-amerikanischen Präsidenten an den Problemen der afroamerikanischen Bevölkerung. Diese Erwartung wurde aber enttäuscht, da sich Kennedy anfangs eher passiv zu diesem Thema verhielt. So wurden die Proteste im Süden einfach weiter fortgeführt (Waldschmidt-Nelson 2000:86). Vor allem war King über die Prioritätensetzung von Kennedy entsetzt: So machte es sich Kennedy in den nächsten zehn Jahren zum Ziel, einen U.S.-Amerikaner auf dem Mond landen zu lassen, gleichzeitig gab es aber laut King keine Pläne, an einen Schwarzen in Alabama eine hohe politische Position zu vergeben (Zitelmann 1985:78).

#### 4.4.1.10. Birmingham

Nach Manning Marable wurden zwischen dem Herbst 1961 und dem Frühling 1963 rund 20.000 BürgerrechtsaktivistInnen bei Kampagnen verhaftet, egal ob Männer, Frauen oder Kinder. Allein 1963 wurden 15.000 Menschen eingesperrt. In diesem Jahr

kam es in Birmingham zu einer der größten Protestaktionen der Bürgerrechtsbewegung. Laut Marable galt Birmingham jahrzehntelang als „the citadel of white supremacy“, da eine verbreitete Drangsalierung der afroamerikanischen Bevölkerung vorherrschte. Dieser Zustand wurde teilweise bzw. der örtlichen Politik oder der Polizei geduldet bzw. selbst von letzterer ausgeführt (Marable 2007:67-68).

Gegen die DemonstrantInnen in Birmingham ging die Exekutive mit extremer Härte vor. Die Polizei von Birmingham ließ während der Proteste beispielsweise Polizeihunde auf Kinder los oder richtete Wasserwerfer auf Schwangere, Kinder und ältere Personen. Durch die Bilder in den Medien konnten die Menschen rund um den Globus die erschreckende rassistische Gewalt sehen, welche von den U.S.-amerikanischen Behörden gegen afroamerikanische MitbürgerInnen ausging (Marable 2007:68). Besonders wird diese Gewalt anhand von Bildern in einem Buch von William Roger Witherspoon (1985:114ff.) veranschaulicht. Auf Seite 119 zeigt ein Bild, wie Polizeihunde einen Protestanten gerade angreifen.

Als Mittel des Protests wurden *sit-in* Aktionen in den großen Warenhäusern der Stadt gewählt, aber auch Boykotte, kleine Aufmärsche und Demonstrationen. Die Aktion in Birmingham brachte aber der afroamerikanischen Bewegung ebenso öffentliche Kritik, vor allem deshalb, weil für die Demonstrationen bewusst Kinder eingesetzt wurden und diese der Polizeigewalt ausgesetzt waren. Positiv ist jedoch, dass die Bewegung auch auf andere Städte übergriff. So kam es innerhalb von zehn Wochen zu 758 Demonstrationen in 186 Städten (Zitelmann 1985:89ff.). Clayborne Carson schreibt von geschätzten 930 lokalen Protesten in mehr als 100 Städten während des Jahres 1963. Er fügt aber auch hinzu, dass nicht alle dieser Kundgebungen von den Bürgerrechtsorganisationen geführt werden konnten. So kam es auch sehr oft zu Protesten, in denen sich die Involvierten nicht an die propagierte Gewaltfreiheit der Bewegung hielten (Carson 2005:170).

Am 12. April wurde Martin Luther King im Zuge einer Demonstration festgenommen (Presler 2002:75). In seiner Haftzeit schrieb er den berühmten „Letter from Birmingham Jail“ (King, Jr. 1992a; s.a. Url 1). Dieser richtete sich an acht Geistliche, welche ihn öffentlich angegriffen hatten und die Demonstrationen in Birmingham verurteilten. Mitunter wurde die Bewegung als extremistisch bezeichnet und die AktivistInnen als Gesetzesbrecher abgestempelt (King, Jr./Carson 2000:187ff.). Um die Proteste der Bürgerrechtsbewegung zu rechtfertigen trifft er im Brief die Unterscheidung zwischen „just“<sup>57</sup> und „unjust laws“<sup>58</sup>. Letztere degradieren die betroffenen Menschen und führen fälschlicherweise zu einer Überlegenheit der einen und Unterlegenheit der anderen Person(en) (vgl. King, Jr. 1992a:89). Diese Umstände machen für King den Protest in Form der *direct action* so wichtig:

„Nonviolent direct action seeks to create such a crisis and establish such creative tension that a community that has constantly refused to negotiate is forced to confront the issue. It seeks so to dramatize the issue that it can no longer be ignored“ (King, Jr. 1992a:86).

Bis zu Kings Haftentlassung am 20. April waren fast eine Millionen Kopien dieses Briefs innerhalb der USA im Umlauf (Presler 2002:79).

---

<sup>57</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>58</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

Unter dem Druck des Widerstandes verkündete John F. Kennedy am 12. Juni 1963, dass er ein umfassendes Bürgerrechtsgesetz in Angriff nehmen würde. Diese „Einsicht“ sieht Manning Marable aber mehr als politisches Kalkül, denn als einen Akt der Menschlichkeit an. Zur Zeit des Kalten Krieges war es nämlich für die Regierung der USA nicht gerade von Vorteil, wenn blutüberströmte AfroamerikanerInnen auf den Fernsehkanälen rund um die Welt zu sehen waren (Marable 2007:71):

„Kennedy’s subsequent actions were directly influenced more by cold geopolitical facts than by warm idealism“ (Marable 2007:71).

#### 4.4.1.11. „March on Washington for Jobs and Freedom“

Dieses Ereignis unterschied sich von den vorhergegangenen Aktivitäten der Bürgerrechtsbewegung, denn in dieser Aktion fanden sich unterschiedlichste religiöse und politische Gruppen zusammen. Eine Verbindung verschiedener Interessengemeinschaften zum gemeinsamen Kampf war ja durchaus im Sinn von Martin Luther King. VertreterInnen verschiedener Gruppen einigten sich auf den Termin am Mittwoch, den 28. August 1963 (Dietrich 2008:56-58). Laut Cone gab es während dieser Veranstaltung keinen einzigen gewaltsamen Vorfall (Cone 1991:83).

Der „Marsch auf Washington“ war eine streng geplante Veranstaltung, vor allem die Anreise und der Umzug selbst (er endete am Lincoln Memorial, wo auch die Reden abgehalten wurden), aber auch in Hinblick auf die Sicherheit und die medizinische Versorgung. Mitunter wurden auch die politischen Aussagen der TeilnehmerInnen strikt beschränkt. So durften keine eigenen Transparente, sondern nur solche der Bürgerrechtsbewegung zur Schau gestellt werden, ebenso wurden Reden auch „entschärft“. Dadurch bekam das ganze Spektakel aber eine Art Zensurcharakter, einer der Kritikpunkte am Marsch. Viele sahen das Ereignis als Farce, einen „Zirkus“, darunter auch Malcolm X (Dietrich 2008:58-59). In seiner berühmten Rede „Message to the Grass Roots“ (Malcolm X 1990a) sagte er:

„It became a picnic, a circus. Nothing but a circus, with clowns and all. (...) No, it was a sellout. It was a takeover. (...) They controlled it so tight, they told those Negroes what time to hit town, how to come, where to stop, what signs to carry, what song to sing, what speech they could make, and what speech they couldn’t make; and then told them to get out of town by sundown. And every one of those Toms was out of town by sundown“ (Malcolm X 1990a:16-17).

Das offizielle Ziel der Veranstalter war es, durch eine hohe Mobilisierung von Menschen die größtmögliche Aufmerksamkeit zu erreichen. Außerdem sollte der Präsident in seinen Bemühungen für die Umsetzung der Bürgerrechtsgesetze unterstützt werden. Das Hauptprogramm sollte aus zehn Reden bestehen, wobei Martin Luther King den Abschluss bilden würde. Um die Mittagszeit des 28. August hatten sich bereits 250.000 Menschen am Lincoln Memorial versammelt. Dietrich nimmt eine Beteiligung Weißer Menschen um die 20 Prozent an (Dietrich 2008:59). Gerd Presler spricht von 60.000 Weißen (Presler 2002:92) und James H. Cone von ca. einem Drittel der teilnehmenden Personen (Cone 1991:83).

Der erste Teil der Rede von King, „I have a dream“ (King, Jr. 1992b; vgl. auch Url 2; s.a. Url 3), war politisch gefärbt und vermied christliche Aussagen (Dietrich 2008:65).

King sprach vom Recht, dass Schwarze und Weiße Menschen „the unalienable rights of life, liberty, and the pursuit of happiness“ haben sollten (vgl. King, Jr. 1992b:102). Der zweite Teil der Rede ähnelte einer Predigt. Hier sprach er von „Fünf Träumen“, die sich alle auf die Überwindung der Segregation und Diskriminierung aufgrund der Hautfarbe bezogen (Dietrich 2008:66; s.a. King, Jr. 1992b; vgl. auch Url 2; s.a. Url 3). Die Abschnitte zu den „Fünf Träumen“ begann er immer mit den Wörtern „I have a dream“ (King, Jr. 1992b:104-105), wodurch diese Phrase auch zum Titel seiner Ansprache wurde.

Der „March on Washington“ war zwar in seiner Umsetzung erfolgreich, doch markierte er auch einen Punkt in der Bürgerrechtsbewegung, ab dem es zur Stagnation und weniger „greifbaren Erfolgen“ kam. Außerdem kam es auch innerhalb der Bürgerrechtsbewegung zu vermehrter Uneinigkeit. Die Rede von Martin Luther King wird zwar als rhetorisch gut betrachtet, doch wurde von vielen kritisiert, dass sie keine konkreten Wege aufzeigte (Dietrich 2008:67). Für Martin Luther King bedeutete die große mediale Aufmerksamkeit einen Erfolg. So sahen und hörten viele Weiße U.S.-AmerikanerInnen zum ersten Mal in ihrem Leben „the informed and thoughtful words of Negro spokesmen“ in Form einer gut organisierten und friedlichen Veranstaltung (King, Jr./Carson 2000:227-228).

#### 4.4.1.12. Bürgerrechtsgesetze und Friedensnobelpreis

Am 22. November 1963 wurde John F. Kennedy in Dallas/Texas ermordet. Einer der Gründe für diese Tat könnte auch die positive Haltung des Präsidenten gegenüber der Bürgerrechtsbewegung gewesen sein (Presler 2002:96-97). 1964 wurde die von Kennedy initiierte Bürgerrechtsvorlage, der *Civil Rights Bill*, vom späteren Präsidenten Lyndon B. Johnson unterzeichnet. Das Gesetz sollte die Gleichbehandlung in öffentlichen Einrichtungen im ganzen Land garantieren, sowie den Zugang zu den Wahlen für AfroamerikanerInnen erleichtern. Ein umfassendes Wahlrechtsgesetz, der *Voting Rights Act* trat 1965 in Kraft (Marable 2005:79; s.a. Zitelmann 1985:119). Zips und Kämpfer schreiben in ihrem Buch „Nation X“ (2001), dass die militante Einstellung der Nation of Islam zu diesem Vorstoß ebenfalls beigetragen habe, denn die Möglichkeit eines Gewaltausbruches durch die radikale Einstellung der NOI übte zusätzlichen Druck auf die politisch verantwortlichen Personen aus (Zips/Kämpfer 2001:243).

Die neuen Wahlgesetze wirkten sich im Süden des Landes auch bei der Stimmbeteiligung der AfroamerikanerInnen aus:

„Within five years, the effects of the Voting Rights Act were apparent to all. Between 1964 and 1969, the percentage of black adults registered to vote in the South soared: Alabama, 19.3 percent to 61.3 percent; Georgia, 27.4 percent to 60.4 percent; Louisiana, 31.6 percent to 60.8 percent; Mississippi, 6.7 percent to 66.5 percent. Older blacks, for the first time in their lives, were permitted to cast votes“ (Marable 2007:79).

Manning Marable weist aber darauf hin, dass erst der *Civil Rights Act* von 1964 dazu führte, dass es zu einer institutionellen, politischen Gewalt der hellhäutigen Bevölkerung im Süden der Vereinigten Staaten kam. Als sich Präsident Johnson hinter die Politik zur Aufhebung der Segregation stellte, wandten sich tausende Demokraten

im Süden von der Partei ab. Dies stärkte zusätzlich die Macht der Republikaner in den Südstaaten (Marable 2007:80). Zwar durften die AfroamerikanerInnen jetzt wählen, doch sahen sich diese nun mit dem Widerstand Weißer RassistInnen konfrontiert. In vielen Städten der Südstaaten wurden AfroamerikanerInnen beim Versuch, sich registrieren zu lassen oder zu wählen, tätlich angegriffen, oftmals unter den Augen der örtlichen Polizei. Dies zeigte den BürgerrechtlerInnen, dass eine allein rechtliche Gleichstellung der AfroamerikanerInnen noch lange keine Veränderung der realen Lebensumstände bedeutete. Ein weiteres Problem bestand darin, dass Weiße Liberale ihre Pflicht mit den beiden Gesetzesentwürfen von 1964 und 1965 als erfüllt sahen und somit keine weitere Verbesserung der Lage anstrebten (Marable 2007:80-81).

Oliver Demny ist der Meinung, dass sich vor allem die *Democratic Party* für die Registrierung der afroamerikanischen WählerInnen engagierte, da diese ein großes Stimmpotential darstellten. Den liberalen Politikern in den USA ging es weniger um die moralische Frage als vielmehr um reines politisches Kalkül (Demny 2004:30-31). Demny führt weiter an, dass die Bürgerrechtsbewegung eigentlich eine Bewegung des Schwarzen Mittelstands war, denn diese zogen die meisten Vorteile aus den Verbesserungen. Für die afroamerikanische Unterschicht blieben die schlechten materiellen Lebensbedingungen weiterhin bestehen, auch wenn diese nun das Wahlrecht besaßen. Zum Beispiel gab es jetzt zwar integrierte Schulen, doch durch die räumliche Trennung der Menschen nach ihrem Einkommen blieben die segregierten Zustände weiterhin bestehen. Die Schwarze Mittelschicht kämpfte mehr oder minder um die eigenen Rechte ihrer „Klasse“. Diese Behauptung begründet Demny damit, dass sich die BürgerrechtlerInnen auf die Seite der Herrschenden stellten, als es zu gewaltsamen Aufständen in den Armenvierteln der AfroamerikanerInnen kam. Gleichzeitig führte dies aber auch zu einer Radikalisierung einiger Teile der Bürgerrechtsbewegung, da diese erkannten, dass eine rein rechtliche Gleichstellung noch lange nicht ausreichte, um reale Veränderungen herbeizuführen (Demny 2004:31-32).

Mitte Oktober des Jahres 1964 lag Martin Luther King wegen Erschöpfung in einem Spital in Atlanta. Dort erfuhr er per Anruf von seiner Frau, dass er den Friedensnobelpreis gewonnen hatte. Damit war er der jüngste Preisträger aller Zeiten (Downing 1984:245). Am 10. Dezember 1964 nahm King schließlich den Preis entgegen. Dennoch sah er ihn nicht als alleinigen persönlichen Verdienst, sondern widmete die Auszeichnung der „ground crew“. Damit meinte er all die *Freedom Riders*<sup>59</sup>, die Protestbeteiligten in Montgomery und Alabama, die Studierenden der *sit-in*-Bewegung und alle anderen, welche über die Jahre die Bürgerrechtsbewegung unterstützt hatten (King, Jr./Carson 2000:257).

In seiner Rede vom 10. Dezember 1964 sagte Martin Luther King:

„Every time I take a flight I am always mindful of the many people who make a successful journey possible, the known pilots and the unknown ground crew.

(...)

You honor the ground crew without whose labor and sacrifices the jet flights to freedom could never have left the earth”(King, Jr. 1992c:109).

---

<sup>59</sup> Als „Freedom Riders“ wurden all jene BürgerrechtlerInnen bezeichnet, welche per Busfahrten aus dem Norden des Landes in den Süden reisten, um dort an Protestbewegungen teilzunehmen (Bolton 2002).

#### 4.4.1.13. Selma

Wie im vorigen Kapitel schon beschrieben wurde, kam es innerhalb der 1960er Jahre in den meisten Staaten des Südens der USA zu einem beachtlichen Anstieg der Wahlbeteiligung von AfroamerikanerInnen. In Bundesstaaten wie Louisiana, Mississippi und Alabama gab es jedoch anfangs keine grundlegenden Verbesserungen. Verantwortlich dafür war „eine Kombination von staatlichen Gesetzen und erbarmungslosen örtlichen Praktiken“. Ein gravierendes Beispiel war die Stadt Selma. Hier waren nur 333 von 15.000 AfroamerikanerInnen wahlberechtigt. Durch diese Umstände sollte Selma der Ort der nächsten „Direktaktion“ der Bürgerrechtsbewegung werden (Oates 1984:386-387), denn in Selma weigerte sich die Stadtverwaltung, das neue Wahlrecht anzuerkennen. Die Protest-Aktionen wurden im Frühjahr 1965 gestartet. Im Laufe der Ereignisse machte Martin Luther King mehrere Fehler, z. B., zögerte er oftmals in der Durchführung der Aktionen oder ließ Rückzieher zu. Mitunter brach er einen der Märsche nach Montgomery mit den Beteiligten aufgrund der starken Bewaffnung der Nationalgardisten ab. Mit solchen Entscheidungen verwirrte und verärgerte er viele Menschen (Zitelmann 1985:130ff.; s.a. Marable 2007:77-78).

#### 4.4.2. Malcolm X

Malcolm X machte bereits während seiner Gefängniszeit den Versuch, andere Mitinsassen zu konvertieren. Innerhalb eines Jahres konnte er laut Perry mehr als ein Dutzend Personen überzeugen, was bei einer Gesamtanzahl von ungefähr 80 Schwarzen Häftlingen keine schlechte Leistung war (Perry 1993:146).

Als Malcolm noch in Haft saß, wurde sein Bruder Reginald aus der Nation of Islam ausgeschlossen, da er eine nach den Regeln der NOI unerlaubte außereheliche Beziehung geführt hatte. Als Malcolm X daraufhin einen Brief an Elijah Muhammad schrieb, um seinen Bruder zu verteidigen, bekam er die Antwort, dass auch er Zweifel am Glauben der Nation of Islam hätte, wenn er den Ausschluss seines Bruders nicht gutheißen würde (Malcolm X/Haley 1999:189-190). In seiner Autobiographie schreibt Malcolm X, dass Reginald immer verwirrter wurde und letztendlich in eine Anstalt eingewiesen wurde. Malcolm X führte den schlechten geistigen Zustand seines Bruders darauf zurück, dass dieser die Zurückweisung seiner Familie nicht verkraften konnte (Malcolm X/Haley 1999:191-192.). Er sieht seinen Bruder „as a minnow to reach into the ocean of blackness where I was, to save me“. D. h., das Schicksal seines Bruders kann sich Malcolm X nur so erklären, dass dieser dazu bestimmt war, ihn zu retten (Malcolm X/Haley 1999:192). Malcolm X ist sich in seiner Autobiographie darüber bewusst, dass Elijah Muhammad später wegen desselben Vergehens von seinen Söhnen beschuldigt wurde, das er Reginald vorwarf (Malcolm X/Haley 1999:190).

Im August 1952 wurde Malcolm X aus der Haft entlassen (Perry 1993:174). Er zog zu seinem anderen Bruder Wilfred nach Detroit und erhielt eine Stelle als Verkäufer in einem Möbelgeschäft (Malcolm X/Haley 1999:195-196). Da der Geschäftsführer ein Jude war, erschien Malcolm X seine Situation als Metapher für das Verhältnis zwischen hellhäutigen Menschen und den AfroamerikanerInnen: Jeden Tag arbeiteten die Schwarzen für ihre Weißen Chefs, „(...) who went home every night with another bag

of the money drained out of the ghetto“ (Malcolm X/Haley 1999:196-197). Im Tempel in Detroit besuchte Malcolm X die drei Mal in der Woche stattfindenden Treffen der Nation of Islam. Er war fasziniert von dem respektvollen Umgang der AfroamerikanerInnen untereinander und ebenso von dem Selbstvertrauen, mit dem sie agierten (Malcolm X/Haley 1999:198-199). Bald darauf wurde Malcolm X offiziell in die Nation of Islam aufgenommen und begann nach einiger Zeit, neue Mitglieder für die NOI rekrutieren (Scharenberg 1998:80). Laut Malcolm X verdreifachte sich durch die Methode der offensiven Anwerbung die Anzahl der Mitglieder in Detroit in den darauffolgenden Monaten (Malcolm X/Haley 1999:203-204). Durch seinen Ehrgeiz und seinen daraus resultierenden Erfolg wurde Malcolm X im Sommer 1953 zum stellvertretenden Priester des Tempels in Detroit ernannt (Malcolm X/Haley 1999:205). Bald darauf gab Malcolm X seinen Job auf, da Elijah Muhammad Priester brauchte, welche die Lehren der Nation of Islam verbreiten sollten. So wurde Malcolm X in mehrere Großstädte der USA geschickt, um dort beim schnelleren Aufbau von Gemeinden der NOI zu helfen (Malcolm X/Haley 1999:215ff.). Laut Scharenberg konnte Malcolm X bereits nach „nur zwei bis drei Monaten (...) dem Chicagoer Hauptquartier den erfolgreichen Abschu[ss] seiner Aufträge mitteilen“ (Scharenberg 1998:80).

Albert Scharenberg betont, dass die Aussagen von Malcolm X darauf hindeuten, dass dieser eine „ideologische Eigenständigkeit“ vermissen ließ. In erster Linie gab Malcolm X die Lehren und die Inhalte von Elijah Muhammad weiter, an dessen Worte er glaubte und auf die er vertraute. Sein Schwarzer Nationalismus richtete sich gegen die Integration der AfroamerikanerInnen in die Weiße Gesellschaft, gegen die wachsende Aufteilung der Schwarzen in zwei Klassen und allgemein gegen ihre Diskriminierung (Scharenberg 1998:89-90).

Bezugnehmend auf das Verhältnis von Malcolm X zu Elijah Muhammad, so Ensslen, ist

„(...) schwer abzuschätzen, wieviel individualpsychologische Bedürfnisse, etwa der Wunsch nach einem Vater oder nach einer elternähnlichen Autorität, in die starke Besetzung dieses Mannes für Malcolm eingeflossen sind (...)“ (Ensslen 1983:60).

Eigene Vorstellungen und Inhalte, welche Malcolm X in die Lehren der Nation of Islam einbaute, waren nach Scharenberg

„(...) in erster Linie seine historischen Ausführungen, die Betonung der ungebrochenen Kontinuität des Rassismus, die Problematisierung der wachsenden Klassenspaltung in der [S]chwarzen community, die Agitation gegen Integration und für [S]chwarze Selbstverteidigung sowie sein verbaler Kreuzzug gegen die rassistische Entmenslichung der Schwarzen“ (Scharenberg 1998:90).

Die Auslegung des islamischen Glaubens machte es für Malcolm X legitim, sich im Notfall auch gewaltsam gegen rassistische Übergriffe zu wehren. Das Prinzip des „eye for an eye“ stand damit im krassen Gegensatz zur „Feindesliebe“ von Martin Luther King (Scharenberg 1998:95-96). In der Rede „Message to the Grass Roots“ (Malcolm X 1990a) bringt er es auf den Punkt:

„There is nothing in our book, the Koran, that teaches us to suffer peacefully. Our religion teaches us to be intelligent. Be peaceful, be courteous, obey the law, respect everyone; but if someone puts his hand on you, send him to the cemetery. That's a good religion. In fact, that's that old-time religion. That's the one that Ma and Pa used to talk about: an eye for an eye, and a tooth for a tooth, and a head for a head, and a life for a life“ (Malcolm X 1990a:12).

Auch wenn sich Malcolm X bzw. die Nation of Islam für das Recht auf Selbstverteidigung aussprachen, hatten sie dennoch Respekt vor staatlicher Autorität. Waffengewalt wurde nicht unbedingt befürwortet, doch bei einem Angriff Weißer RassistInnen herrschte das Verständnis vor, sich gegen diese verteidigen zu müssen. Nachdem es 1962 zu einem Zwischenfall mit Vertretern der Exekutive in Los Angeles kam, bei denen (laut den Angaben von Malcolm X) unbewaffnete Mitglieder der NOI von Polizisten angeschossen wurden, nahm er dazu wie folgt Stellung:

„We respect authority. Not only do we respect the authority of our own officials, we respect the authority of police officials, and again I say, the police admit this. So when these police say that we were resisting them, the only time a Muslim resists a policeman is when a policeman attacks him. And you have to do something to defend yourself” (Malcolm X 1992a:106).

Einer der Gründe, weshalb die Nation of Islam und Malcolm X in der Öffentlichkeit immer bekannter wurden, war die Ausstrahlung der Sendung „The Hate That Hate Produced“<sup>60</sup>. Laut Malcolm X war dieser Film nur darauf aus, so viele schockierende Bilder wie möglich zu erzeugen. „The Hate That Hate Produced“ sorgte dafür, dass die Nation of Islam eine erhöhte Präsenz in den Medien bekam. Ebenso wurde Malcolm X immer öfter zu Fernsehdiskussionen oder Interviews eingeladen, in denen er versuchte, die Positionen der Nation of Islam zu verteidigen (Malcolm X/Haley 1999:242ff.).

1958 heiratete Malcolm X ein Mitglied der Nation of Islam, Betty Jean X Sanders (Scharenberg 1998:89). Malcolm X beschreibt in seiner Autobiographie, dass es zwischen den beiden kein wirkliches Kennenlernen nach heutigem Verständnis gab. Er kannte Betty X nur durch ihre Funktion als Kursleiterin, wodurch er öfters kurze Gespräche mit ihr geführt hatte. In der Privatsphäre war Malcolm X einmal mit ihr ins Naturgeschichtliche Museum gegangen – nach eigenen Angaben, um ihr die Geschichte der NOI näher zu erklären (Malcolm X/Haley 1999:230ff.). Wie Malcolm X in seiner Autobiographie schreibt, machte er ihr einen Heiratsantrag über das Münztelefon einer Detroitener Tankstelle. Malcolm X scheint auch sonst eher ein Pragmatiker in Beziehungsfragen gewesen zu sein. Als der Pfarrer bei der Hochzeit beide am Ende der Zeremonie aufforderte, sich zu küssen, schreibt Malcolm X:

„I got her out of there. All of that Hollywood stuff! (...) I don't know how many marriage breakups are caused by these movie- and television-addicted women expecting some bouquets and kissing and hugging and being swept out like Cinderella for dinner and dancing—then getting mad when a poor, scraggly husband comes in tired and sweaty from working like a dog all day, looking for some food” (Malcolm X/Haley 1999:235-236).

#### 4.4.2.1. Die Rolle des Christentums und Weiße Liberale

Für Malcolm X diente das Christentum als Waffe hellhäutiger Menschen, um Schwarze in Schach zu halten. Außerdem war das Christentum laut Nation of Islam dazu da, dunkelhäutige Menschen einer Gehirnwäsche zu unterziehen. Nach den Vorstellungen

---

<sup>60</sup> Im Jahre 1959 wurde die Dokumentation „The Hate That Hate Produced“ im Fernsehen ausgestrahlt, welche die Thematik des Schwarzen Nationalismus aufgriff. Ebenfalls war Malcolm X im Film zu sehen, der mit seiner radikalen Rhetorik aufhorchen ließ (Cone 1991:100; s.a. Piper 2002).

der NOI war das letztendliche Ziel des Christentums, in den Schwarzen das Bedürfnis zu verankern, der hellhäutigen Bevölkerung nacheifern zu wollen, um so zu sein wie sie. Aus diesem Grund sprach sich Malcolm X dafür aus, ein eigenständiges Schwarzes Selbstbewusstsein zu entwickeln, um sich somit von dieser Sichtweise lösen zu können (Scharenberg 1998:94-95). Elijah Muhammad vertrat statt einem Prozess der Anpassung an die Weiße Mehrheit „(...) eine religiöse Lehre, die eine Lösung für ihre Probleme [jene der AfroamerikanerInnen, Anm. d. Autors] anbietet, jetzt und hier auf der Erde, solange sie leben“ (Malcolm X/Haley 2003:9).

Dwight N. Hopkins geht mit Malcolm X konform, wenn er betont, dass, um das Verhältnis von Weißen und Schwarzen in den USA zu verstehen, die Verbindung von Weißem Rassismus und Weißem Christentum betrachtet werden muss (Hopkins 1993:172ff.). Für Malcolm X stellte das Christentum vor allem deswegen ein Feindbild dar, weil es von den hellhäutigen Menschen für den Erhalt ihres eigenen Status ausgelegt und interpretiert wurde, da die Weiße Überlegenheit auch religiös begründet wurde. Anstatt zu Lebzeiten nach dem eigenen Glück zu suchen, werden den AfroamerikanerInnen praktisch Werte gepredigt, durch welche die Weißen eine übergeordnete Rolle einnehmen. Die AfroamerikanerInnen hätten sich diesen Umständen zu fügen, um die gerechte Belohnung in Form des Lebens nach dem Tod zu erhalten. Für Malcolm X wurde dieses System durch Schwarze Prediger aus der Mittelschicht zusätzlich unterstützt und vorangetragen (Hopkins 1993:173). Er sah im Abbild eines Weißen Jesus und dessen Verehrung einen Widerspruch. Denn somit beteten die AfroamerikanerInnen zu einem Gott, welcher die gleiche Hautfarbe wie ihr Sklavenhalter hatte und dessen Hautfarbe nur konstruiert war (Hopkins 1993:172-173). Schon in seiner Zeit im Gefängnis wurde Malcolm X klar, dass Jesus als Hebräer keine helle Hautfarbe haben konnte, so wie es auf Bildern gezeigt wurde (vgl. Malcolm X/Haley 1999:193-194).

Mitglieder der Nation of Islam warteten oftmals nach Gottesdiensten vor christlichen Kirchen, um AfroamerikanerInnen zu ihren Veranstaltungen einzuladen. Wenn Malcolm X wusste, dass jene Menschen anwesend waren, sprach er besonders ausgiebig über dieses Thema, da er sich mit dieser Taktik größere Chancen erwartete (vgl. Malcolm X/Haley 1999:223ff.).

In seinen Reden griff Malcolm X oft die Verbrechen der Sklaverei auf, um sein Publikum für dieses Thema zu sensibilisieren (Scharenberg 1998:91). Seit diese abgeschafft worden war, habe sich laut Malcolm X am Herrschaftsverhältnis nichts geändert. Anstelle der Sklaverei wäre nur eine andere Form der Unterdrückung getreten. Diese sah er in Form der „Heuchelei“ von Weißen Liberalen, welche die afroamerikanische Masse damit beruhigen wollten, indem ihnen ein realer Fortschritt und Aufstieg vorspielt wurde, den diese aber niemals erreichen konnten. Für Malcolm X gab es seit der Befreiung der SklavInnen keine wirklichen Fortschritte hinsichtlich Gleichberechtigung (Scharenberg 1998:92-93). In seinen Reden betonte er das Auslöschen der afrikanischen Wurzeln der Schwarzen in den USA deswegen so oft, weil er darin ein Mittel der Weißen sah, die AfroamerikanerInnen besser zu kontrollieren, da diese eben kein *cultural consciousness* hätten (Hopkins 1993:178). Demgegenüber war der Islam in der Sicht von Malcolm X mit der arabischen Welt eng verbunden. Was Malcolm X jedoch nie erwähnte, war die Tatsache, dass früher auch arabische Königreiche oder Länder am Handel afrikanischer SklavInnen beteiligt waren.

Er „erschuf das Utopia einer ursprünglich konfliktfreien schwarz-islamischen Gesellschaft“, so Albert Scharenberg (Scharenberg 1998:97).

Diese Erläuterung zur Geschichte der AfroamerikanerInnen in den USA, das Recht auf Selbstverteidigung und die Idee des Black Nationalism kann auch anhand eines Videos veranschaulicht werden. In diesem Ausschnitt einer Rede von Malcolm X ist auch eine unterschwellige Kritik an Martin Luther King enthalten (vgl. Url 4).

In seiner Autobiographie schreibt Malcolm X, dass die Politik der USA auf eine Kontrolle der AfroamerikanerInnen hinaus laufe, ganz egal welche Partei gerade an der Macht ist. Bezüglich der anstehenden Präsidentenwahl kann er für sich und die AfroamerikanerInnen keinen geeigneten Favoriten erkennen, denn diese bietet nur die Möglichkeit, zwischen dem „liberalen“ Fuchs, damit ist in diesem Fall Lyndon B. Johnson gemeint, und dem „konservativen“ Wolf, Barry Goldwater zu wählen. Letzterer vertrat für ihn die offene Einstellung, die Situation der AfroamerikanerInnen nicht verändern zu wollen, wobei ersterer das Versprechen gab, die Position der Schwarzen (ein wenig) zu verbessern. Somit ist für Malcolm X eine wirkliche Lösung der Probleme nicht in Sicht. Er präferiert sogar Goldwater, da dieser ohne Umschweife sagt, was er denkt:

„I'd watch the dangerous wolf closer than I would the smooth, sly fox. The wolf's very growling would keep me alert and fighting him to survive, whereas I *might*<sup>61</sup> be lulled and fooled by the tricky fox“ (Malcolm X/Haley 1999:380-381).

Die *white liberals* sah Malcolm X eher im Norden des Landes beheimatet – im Süden hingegen zeigten die Weißen für ihn ihr wahres Gesicht und waren deswegen auch nicht so hinterhältig und unberechenbar wie im Norden. Im Süden geben ihm die Menschen ganz genau zu verstehen, was sie von ihm beziehungsweise den AfroamerikanerInnen halten, im Norden hingegen zeigten sie sich als Freunde, was sie für Malcolm X aber nicht sind (Malcolm X 1989b:61). Damit spricht er auch jene Situation an, welche weiter oben in einen faktischen und einen juristischen Rassismus unterteilt wurde (siehe Kapitel 4.1.; Anm. d. Autors). Auch in einem Interview von 1963 mit Alex Haley betont Malcolm X, dass ihm die „Rassisten“ lieber wären als die „Integrationisten“, da ihm erstere ehrlicher erscheinen und auch das sagen würden, was sie denken (Malcolm X/Haley 2003:23-24).

Ebenso war der amerikanische Bürgerkrieg für Malcolm X kein Krieg zur Befreiung der AfroamerikanerInnen, sondern er sieht in den Entscheidungen von Abraham Lincoln taktische Maßnahmen, um die Gesamtheit des U.S.-amerikanischen Staates zu erhalten (vgl. Malcolm X/Haley 2003:25; s.a. Malcolm X 1989b:62).

#### 4.4.2.2. Exkurs: *house Negro* vs. *field Negro*

In seiner Rede „Twenty million Black people in a political, economic, and mental prison“ (Malcolm X 1989a) spricht Malcolm X sehr ausführlich über den Unterschied zwischen den bürgerlichen Schwarzen, welchen er den „*house Negro*“<sup>62</sup> nennt und dem

---

<sup>61</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>62</sup> Anm. d. Autors: Der Begriff „Negro“ wird im Kontext des „*house Negro*“ und des „*field Negro*“ in den Schriften von Malcolm X ebenfalls GROß geschrieben.

armen Schwarzen aus der Unterschicht, welchen er als „*field Negro*“ bezeichnet und der von ihm und der Bewegung rund um den „Honorable Elijah Muhammad“ vertreten wird (Malcolm X 1989a). Ein Vergleich der beiden Gruppen mit diesen Begriffen war von Malcolm X eine Anlehnung an die Sklavenzeit, in der es eine ähnliche Unterteilung von SklavInnen gab:

„The house Negro usually lived close to his master. He dressed like his master. He wore his master's second-hand clothes. He ate food that his master left on the table. And he lived in his master's house – probably in the basement or the attic – but he still lived in the master's house. So whenever that house Negro identified himself, he always identified himself in the same sense that his master identified himself” (Malcolm X 1989a:29).

Der *house Negro* war seinem Sklavenhalter also verbunden und identifizierte sich mit ihm. Es ging ihm vielleicht schlecht, aber besser als den SklavInnen auf den Feldern und mit diesen Umständen begnügte sich der *house Negro*. Hingegen beschreibt Malcolm X den *field Negro* so:

„But then you had another Negro out in the field. The house Negro was in the minority. The masses – the field Negroes were the masses. They were in the majority. When the master got sick, they prayed that he'd die. (...) If his house caught on fire, they'd pray for a wind to come along and fan the breeze” (Malcolm X 1989a:29).

Der *house Negro* war stolz darauf, in der Nähe des Weißen Unterdrückers zu wohnen und hatte nicht das Ziel davonzulaufen. Der *field Negro* jedoch hasste seinen Herrn, wünschte ihm den Tod und wollte nichts anderes, als von ihm fern zu sein (Waldschmidt-Nelson 2000:109; vgl. auch Url 5). In der Rede „Message to the Grass Roots“ sagt Malcolm X, dass der *house Negro* soweit ging, sich sogar mit seinem Herrn zu identifizieren:

„If the master got sick, the house Negro would say; 'What's the matter, boss, we<sup>63</sup> sick?' We<sup>64</sup> sick! He identified himself with his master, more than his master identified with himself (Malcolm X 1990a:10).

Diese Form des *house Negro* gab es für Malcolm X noch zum Zeitpunkt seiner Ära. Trotz aller Repressalien gegen die AfroamerikanerInnen in den USA wollen diese den Weißen immer nacheifern und entwickeln ein Wir-Gefühl, obwohl dieses von den hellhäutigen U.S.-AmerikanerInnen nicht erwidert wird. Hingegen will der *field Negro* von heute sein eigenes Land und seine eigenen Geschäfte – er will etwas, das ihm gehört (Malcolm X 1989a:29-30). Ersterer war also jener, der sich mit dem Weißen identifizierte und zu ihm aufschaute – damit spielte er auf die Bürgerrechtsbewegung und auf die Schwarze Mittelschicht an. Diese sah er als „Ausverkauf“, weil sie von „Weißen gesteuert“ wären. Als *field Negro* identifizierte er sich selber – also als jemanden, der stolz auf seine afrikanischen Wurzeln war und der die Weißen hasste (Scharenberg 1998:98-99).

Die Stelle, an der Malcolm X in seiner Rede „Message to the Grass Roots“ über den *house Negro* und den *field Negro* spricht, kann auch in einem Audiodokument angehört werden (Url 6).

---

<sup>63</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>64</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

#### 4.4.2.3. Separation, not segregation

Dieses Nacheifern der Weißen sieht Malcolm X als Ergebnis einer 400 Jahre langen Gehirnwäsche: „You have taken a man who is black on the outside and made him white on the inside“ (Malcolm X 1989a:31). In der Rede „Twenty million Black people in a political, economic, and mental prison“ (Malcolm X 1989a) erklärt Malcolm X den Grund, weshalb er den integrativen Ansatz eines Martin Luther King ablehnt: Da er dachte, dass jene afroamerikanischen Menschen in Wirklichkeit eigentlich hellhäutig sein wollen und sich selber und Schwarze hassen würden: „He doesn't want to be Black, he wants to be white“ (Malcolm X 1989a:31-32).

Die Weißen, mit denen die Schwarzen *integrationists* zusammenarbeiteten, empfand Malcolm X als HeuchlerInnen. Denn auch wenn sie für eine bessere Situation der Schwarzen eintraten, würden sie, sobald ein Schwarzer in ein „white liberal's neighborhood“ einzieht, sofort das Weite suchen. Auch deswegen vertrat Malcolm X einen separatistischen Standpunkt: Bevor sich beide Seiten gegenseitig anlügen, sollten Weiße und Schwarze getrennt voneinander ihren (ökonomischen) Lebensraum haben (was zu dieser Zeit für ihn aber den Schwarzen gegenüber nicht gegeben war) (Malcolm X 1989a:32-33). Dies sieht er auch als einzig realistischen Weg:

„But both of them have to sit down like men, on one side and on the other side, and look at it in terms of Black and white. And then take some kind of solution based upon the factors that we see, rather than upon that which we would like to believe“ (Malcolm X 1989a:33-34).

Die *integrationists* konnten sich für Malcolm X deswegen nur als Minderheit sehen, da sich diese immer auch als U.S.-AmerikanerInnen identifizierten. Würden sie sich jedoch als AfrikanerInnen oder als Menschen mit afrikanischem Ursprung betrachten, dann hätten sie diese Gefühle nicht. „Whereas there is – he wants to be an American rather than to be Black.“ Er/Sie ist also lieber einE AmerikanerIn zweiter Klasse, als sich zu der eigenen Hautfarbe zu bekennen und sich „Black“ benennt. Deswegen kritisierte er auch die Bezeichnung „American Negro“, da die Wurzeln der AfroamerikanerInnen in Afrika liegen (Malcolm X 1989a:35).

Die AfroamerikanerInnen, welche Malcolm X für gewöhnlich *house Negro* nannte, oder auch „Uncle Tom Negro“, beschreibt er in einer Rede vom 23. Jänner 1963 nicht nur als Menschen, die eher die Weißen beschützen würden als ihre Schwarzen MitbürgerInnen, sondern auch als solche, welche den kulturellen Determinismus, der ihnen auferlegt wurde, Glauben schenken (Malcolm X 1989a:36-37):

„He believes in exactly what he was taught in school. That when he was kidnapped by the white man, he was a savage in the jungle someplace eating people and throwing spears and with a bone in his nose. And the average American Negro has that concept of the African continent. It is not his fault. This is what has been given to him by the American educational system.

He doesn't realize that there were civilizations and cultures on the African continent at a time when the people in Europe were crawling around in the caves, going naked“ (Malcolm X 1989a:37).

Zum damaligen Zeitpunkt (Jänner 1963) sprach sich Malcolm X noch deutlich gegen eine Integration der Schwarzen in die U.S.-amerikanische Gesellschaft aus. Er wollte jedoch keine *segregation*, sondern eine *separation*. Für ihn lebten die

AfroamerikanerInnen segregiert – sie sind also von den hellhäutigen U.S.-AmerikanerInnen räumlich getrennt, diese kontrollieren aber die wirtschaftliche Basis in den Wohngebieten der Schwarzen. Die Viertel der Weißen sind zwar auch von jenen der AfroamerikanerInnen getrennt, doch sind diese für Malcolm X nicht *segregated*, sondern *separated*, da die Weißen diese Gebiete auch gleichzeitig wirtschaftlich kontrollieren würden, was aber umgekehrt nicht der Fall wäre (Malcolm X 1989a:38). In seiner Autobiographie erklärt Malcolm X, warum *separation* eine Gleichstellung beider Seiten bedeuten würde (Malcolm X/Haley 1999:250-251):

„(...) To *segregate*<sup>65</sup> means to control. Segregation is that which is forced upon inferiors by superiors. But *separation*<sup>66</sup> is that which is done voluntarily, by two equals—for the good of both! (...)“

Als Lösung sah Malcolm X die ökonomische Eigenständigkeit der AfroamerikanerInnen:

„This new type of Black man, he doesn't want integration; he wants separation. Not segregation, separation“ (Malcolm X 1989a:38).

„This new type“ wie Malcolm X es nennt, bekennt sich auch nicht zum Christentum. Denn durch dieses rechtfertigte Martin Luther King<sup>67</sup> erst seine „turn-the-other-cheek“-Philosophie. Dies führte nach der Meinung von Malcolm X dazu, dass die Weißen somit keinen Respekt haben beziehungsweise keine Rache der AfroamerikanerInnen fürchten müssen, da sie glauben, dass diese ihnen auch noch die andere Wange hinhielten. All jene Schwarzen, die auf seiner Seite (also jener von Malcolm X; Anm. d. Autors) stehen, sind nicht stolz darauf in Amerika zu leben, denn sie sind sich darüber bewusst, dass sie als SklavInnen in dieses Land gekommen sind (Malcolm X 1989a:39-40).

Malcolm X erwähnt in einem Interview aus dem Jahr 1963, dass er in Martin Luther King die größte Waffe der Weißen sieht. Die Weißen U.S.-AmerikanerInnen folgen, unterstützen und finanzieren King, da er AfroamerikanerInnen Situationen aussetzt, in denen sie sich nicht wehren können. Die Masse der AfroamerikanerInnen, so Malcolm X, könne sich eher mit den Ideen von Elijah Muhammad und der Nation of Islam identifizieren. Die Erfolge der Bürgerrechtsbewegung sah Malcolm X nicht als Fortschritt, da Gesetze oder verantwortliche Personen zwar ausgetauscht wurden, doch die betroffenen Menschen sich noch immer mit schlechten Lebensbedingungen zurechtfinden mussten (Malcolm X 1992b:139-140).

Die Nation of Islam bzw. Malcolm X traten auch deswegen für Separation ein, da sie der Überzeugung waren, dass die Weißen gar keine Integration anstrebten. Die Bürgerrechtsbewegung von King war für sie nur ein Mittel, um gesellschaftliche Veränderungen aufzuhalten. Kleine Fortschritte waren Malcolm X jedoch zu wenig, er verlangte eine sofortige Veränderung (Scharenberg 1998:97-98). Laut Malcolm X müssten sich die AfroamerikanerInnen darüber klar werden, dass mit der Sklaverei ein Verbrechen an ihnen begangen wurde. Deswegen wären auch kleine Zugeständnisse durch die hellhäutige Mehrheit in den Vereinigten Staaten kein Grund, sich darüber sonderlich zu freuen oder so zu tun, als wäre den AfroamerikanerInnen dadurch ein Gefallen getan:

---

<sup>65</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>66</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>67</sup> Anm. d. Autors: Malcolm X nennt Martin Luther King Jr. in dieser Rede direkt beim Namen.

„If you stick a knife in my back, if you put it in nine inches and pull it out six inches, you haven't done me any favor. If you pull it all the way out, you haven't done me any favour” (Malcolm X 1989a:41).

Damit spielt er wohl darauf an, dass für ihn eine Versöhnung zwischen Schwarz und Weiß gar nicht möglich ist, da das Messer ja schon in den Körper gestoßen wurde und eine Wunde hinterlassen hatte (Anm. d. Autors). In einer anderen Rede spricht er ebenfalls über die Sklaverei und die damit bis heute verbundenen Folgen. Er drückt es so aus:

„And you know, I didn't come to America on the *Mayflower*<sup>68</sup> or at my own volition. Our people were brought here involuntarily, against our will. So if we pose the problem now, they shouldn't blame us for being here. They brought us here” (Malcolm X 1989f:156).

Malcolm X benutzte öfters den Begriff „tokenism“<sup>69</sup>. Als Beispiel nennt er in einer Rede vom 16. Februar 1965, also kurz vor seinem Tod, die Bemühungen der *integrationists*: Kaum gibt es ein oder zwei Schwarze, die auf eine höhere Schule oder zur Universität gehen, wird es schon „Integration“ genannt. Er verweist darauf, dass dies nur eine absolut geringe Prozentzahl von AfroamerikanerInnen darstellt, welche diese Ziele erreichen, während der Großteil der Bevölkerung weiterhin die schlechteste Bildung erhält. Diese ausgewählten Fallbeispiele stellten für ihn keine Integration dar, da sie kein Abbild der Lebensverhältnisse der Mehrheit aller AfroamerikanerInnen in den Vereinigten Staaten repräsentierten (Malcolm X 1989f:171-172). Dass die Weiße Elite überhaupt mit der NAACP und anderen Bürgerrechtsbewegungen verhandelte, schrieb Malcolm X indirekt den Black Muslims zu, denn bis zu deren Auftreten galt selbst die NAACP als radikale Gruppe. Mit dem Aufkommen der Black Muslims machte sich seiner Ansicht nach unter diesen Eliten Angst breit und diese begannen daraufhin, mit verschiedenen Bürgerrechtsgruppen zu verhandeln, welche nun als akzeptabel galten (Malcolm X 1989f:172-173). Über diese neue Situation sagt er:

„They then began to refer to them as responsible Negro leaders. (...) Which meant they were responsible to white folk” (Malcolm X 1989f:173).

Separation verlangte Malcolm X vor allem als Wiedergutmachung, denn wenn bedacht wird, wie viel Geld sich die USA durch die unbezahlte Arbeit der afroamerikanischen SklavInnen gespart haben, dann darf es nicht mehr verwundern, wieso dieses Land auf schnellem Weg so reich werden konnte (Malcolm X 1989a:50-51).

Die Separations- und Verbesserungspläne von Malcolm X bzw. der Nation of Islam waren sehr ökonomisch geprägt. Für Malcolm X hatten sich die AfroamerikanerInnen im Vergleich zu anderen Minderheiten in den USA ungeschickt verhalten. Wenn er zum Beispiel die erste Generation von europäischen EinwanderInnen, welche im Herkunftsland zu Bürgern zweiter Klasse zählten, mit den AfroamerikanerInnen in den Ghettos vergleicht, so habe sich für ihn die erstgenannte Gruppe geschickter angestellt. Denn diese hätten ihre eigenen Geschäfte eröffnet, zwar kleine, aber doch groß genug, um sich selber zu ernähren und die eigenen Kinder auf die Universität schicken zu können. Für Malcolm X zeigte keiner der führenden afroamerikanischen Persönlichkeiten den Schwarzen, wie sie ökonomisch auf eigenen Beinen stehen

---

<sup>68</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

<sup>69</sup> Anm. d. Autors: Übersetzt bedeutet dieser Begriff so viel wie „Alibipolitik“.

könnten bzw. erklärte ihnen niemand, was für eine große Bedeutung darin liegt. Dafür machte er wiederum die „Uncle Toms“ verantwortlich, die mit den Weißen Liberalen zusammenarbeiten und diese Entwicklung somit stoppen würden, da sie nicht fähig wären, die „eigenen“ Leute in die richtige Richtung zu lenken (Malcolm X 1989b:77-78).

Laut Albert Scharenberg trat Malcolm X zwar für einen „ökonomischen Nationalismus“<sup>70</sup> ein, sah aber keinen Grund zur politischen Partizipation, um dieses Ziel zu erreichen. Nach den Regeln der NOI käme es zu einer „göttlichen Intervention“, welche alle dunkelhäutigen Menschen von ihren Unterdrückern befreien würde (Scharenberg 1998:100).

#### 4.4.3. Zur Stellung der afroamerikanischen Frau ...

James H. Cone weist darauf hin, dass Martin Luther King und Malcolm X zwar Rassismus verurteilten, die sexistische Haltung der damaligen Zeit aber zum größten Teil nicht thematisierten. Beide vertraten letztendlich patriarchalische Werte, welche sowohl in den Konzepten der *black church* als auch in jenen der Nation of Islam eine untergeordnete Rolle der Frau rechtfertigten. Während sowohl King als auch Malcolm X Rassismus als gesellschaftliches Problem anprangerten, standen sie Sexismus weniger kritisch gegenüber (Cone 1964:273-274).

Laut Cone gab es in der *black community* die weit verbreitete Meinung, dass afroamerikanische Männer eine stärkere Opferrolle einnahmen als die Frauen. Diese Einstellung wurde vor allem von Schwarzen nationalistischen Organisationen wie der Nation of Islam vertreten, herrschte aber prinzipiell in allen afroamerikanischen Gruppen vor. Diese Sichtweise wurde von den meisten Schwarzen Frauen entweder unterstützt oder im Stillen toleriert. Nach Cone lag dies mitunter daran, dass viele Frauen die Bewegung nicht spalten wollten bzw. Rassismus als das primäre Problem der AfroamerikanerInnen betrachteten. Außerdem wollten sich Afroamerikanerinnen nicht feministischen Bewegungen anschließen, welche von Weißen Mittelklasse-Frauen geführt wurden, da sich diese oftmals nicht für den rassistischen Diskurs innerhalb der U.S.-amerikanischen Gesellschaft interessierten (Cone 1991:276-277). *Black leaders* sahen es als wichtig an, dass Schwarze Männer einen Job hatten, denn nur ein Mann, welcher imstande war, seine Familie zu versorgen, könne auch zu Hause „die Hosen anhaben“ und Kontrolle über Frau und Kinder ausüben (Cone 1991:277).

##### 4.4.3.1. ... bei Martin Luther King und der Bürgerrechtsbewegung

Afroamerikanische Frauen kamen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen und sozialen Bereichen, so LaVerne Gyant. Manche hatten nur eine geringe Schulbildung, andere wiederum einen Universitätsabschluss. Einige Bürgerrechtlerinnen hatten eine professionelle Arbeit, andere waren im Haushalt oder in der Landwirtschaft tätig. Die Bürgerrechtsbewegung umfasste Frauen mit unterschiedlichsten Talenten, Ansichten und Fähigkeiten (Gyant 2001:143). Dass sich die Geschichte der

---

<sup>70</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

Bürgerrechtsbewegung auf Männer als führende Persönlichkeit konzentrierte, sieht LaVerne Gyant dies auch als Produkt der Gesellschaft und Kultur, in der wir leben. Wenn nun die Rolle der Frauen hervorgehoben wird, mindert dies jedoch nicht den Beitrag der Männer. Schließlich wurden Frauen oftmals erst durch ihren Gatten dazu ermutigt, sich zu engagieren. Somit haben Männer wie auch Frauen ihren Platz in der Bürgerrechtsbewegung verdient (Gyant 2001:142-143).

William T. Martin Riches sieht Frauen in der Bürgerrechtsbewegung in eine untergeordnete Rolle gedrängt und oftmals als „second-class citizens“ behandelt. HistorikerInnen und SoziologInnen sahen die Männer als jenen Teil der SklavInnengesellschaft, welcher am meisten gelitten hatte. Innerhalb der Bürgerrechtsbewegung gab es Männer, welche eine Schwächung der Organisation befürchteten, wenn Frauen Führungsrollen übernahmen, da es nur zeige, dass Afroamerikaner schwach und unfähig wären, die Kontrolle zu übernehmen (Riches 1997:142-143). Das Frauen die Führungsrolle der Männer trotz Kritik und Ambivalenz akzeptierten, sieht Riches darin begründet, dass sich diese nicht von den Männern unterdrückt fühlten bzw. glaubten, dass es den Männern noch schlechter ginge als ihnen selbst. Außerdem sieht er das Hauptanliegen mehr auf der Kategorie *race* als auf *gender*. Das Thema *gender* rückte erst später durch die Rivalität mit Weißen Frauen verstärkt in den Vordergrund (Riches 1997:144).

Dwight N. Hopkins zählt in seinem Buch „Shoes that fit our feet“ mehrere Frauen auf, die auch in der Bürgerrechtsbewegung um King wichtige Rollen einnahmen. Diese Aufgabenbereiche mussten nicht unbedingt politische und aktivistische Positionen beinhalten, sondern konnten auch als Rückhalt und Fürsorge für ihre Familien, sowie als moralischer und spiritueller Beistand dienen (Hopkins 1993:191ff.). „They gave their total hearts, minds, bodies, and spirits to the movement“ (Hopkins 1993:193). Dadurch, dass die meisten Frauen in der Bürgerrechtsbewegung im Hintergrund agierten, so Levy, lernten sie Fähigkeiten wie die Organisation und deren Aufbau, Kommunikation mit Massenmedien etc., welche später in feministischen Bewegungen zur Anwendung kamen (Levy 1998:117).

Wie oben schon erwähnt wurde, herrschte die Einstellung vor, dass afroamerikanische Männer eine schwierigere Situation als die Frauen zu bewältigen hatten bzw. haben. Diese Sichtweise kann in der Autobiographie von Kings Frau, Coretta Scott King, beobachtet werden:

„One of the difficulties American black men must face is that the whole social system beats down upon them harder than on the women. It is more difficult even now for them to find good jobs than it is for their women. The men are regarded with more suspicion and with more fear by whites“ (King, C. S. 1994:87).

Laut Coretta Scott King wünschte Martin nicht, dass sie arbeiten ging, stattdessen wollte er den Großteil der finanziellen Verantwortung selbst übernehmen. Obwohl Coretta über die Jahre hinweg trotzdem arbeitete und damit einen großen Anteil am Einkommen der Familie hatte, beschreibt sie ihren Gatten als den dominanten Part in ihrer Ehe. Dies führt sie auf seine starke Persönlichkeit zurück, da er im Umgang mit anderen Menschen meist die führende Rolle übernahm (King, C. S. 1994:88).

Bezüglich der „Unsichtbarkeit“ und Anonymität von Frauen in der Bürgerrechtsbewegung führt James H. Cone einen Auszug aus dem Gefängnistagebuch von Martin Luther King an, welches dieser während seiner Haftzeit in Albany schrieb:

“Ralph Abernathy and I were arrested again in Albany at 3:15 P.M.... We were accompanied by Dr. W. G. Anderson, Slater King, the Rev. Ben Gay and seven ladies.” (Cone 1991:277; zit. nach King, Jr. 1962:14).

Die Identität und Titel der Männer wurden genau angegeben, die Frauen jedoch nicht einmal beim Namen genannt (Cone 1991:277).

In vielen Quellen wird Martin Luther King als Frauenheld beschrieben, z. B. in der Autobiographie seines Weggefährten und besten Freundes Ralph Abernathy (1989). In dieser beschreibt Abernathy, dass King auch außereheliche Affären hatte (vgl. Abernathy 1989:470ff.). An einer Stelle führt er sogar eine handgreifliche Auseinandersetzung im Hotelzimmer zwischen Martin Luther King und einer seiner Geliebten an (Abernathy 1989:434ff.). Um 1965 hatte Martin Luther King über die letzten zwei Jahre ein außereheliches Verhältnis aufgebaut – dies äußerte sich in fast täglichen Treffen. Diese Beziehung bezeichnet David Garrow im Gegensatz zu seiner Ehe als „the emotional centerpiece of King’s life“. King hatte aber auch noch weitere (sexuelle) Beziehungen mit anderen Frauen (Garrow 2004:375). Laut Michael Eric Dyson hatte Martin Luther King aber nicht erst mit zunehmender Berühmtheit außereheliche Beziehungen. So gestand Martin Coretta 1952, über die Weihnachtsferien ein Verhältnis mit einer Frau aus Atlanta gehabt zu haben. Das Paar versöhnte sich aber wieder und heiratete im Juni 1953 (Dyson 2000:193).

In diesem Punkt besteht ein ziemlicher Unterschied zu seinem Vorbild Gandhi. Dieser lebte ab seinem ca. 40. Lebensjahr sexuell enthaltsam und keusch. Auch wurde Gandhi im Laufe seines Lebens immer mehr zum Asketen, besonders was seine Ernährung betrifft. Während Gandhi sich vorwiegend von ungewürzten und ungekochten Speisen ernährte (Arp 2007:43-44), aß King gerne gut und ausgiebig (vgl. Oates 1984). Zusätzlich war Gandhi Vegetarier (vgl. Arp 2007).

Angeblich wurde das Privatleben von Martin Luther King auch vom FBI überwacht, um ihn in einer unangenehmen Situation zu erwischen. Anfang 1965 wurde ein Paket an King geschickt, welches von seiner Frau geöffnet wurde. Darin war ein Brief enthalten, in welchem ihm nahegelegt wurde, sich aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen, oder besser noch, Selbstmord zu begehen. Ebenfalls mitgeschickt wurde eine Aufnahme, auf welchem Menschen beim Geschlechtsverkehr zu hören waren. Damit sollte Druck auf King ausgeübt werden (vgl. Ling 2004:109-110; s.a. Garrow 2004:373-374). Auch Stephen B. Oates schreibt über außereheliche Verhältnisse, welche durch Aufnahmen der Polizei belegt wurden (vgl. Oates 1984:319).

#### 4.4.3.2. ... bei Malcolm X und der Nation of Islam

Die Glaubensauslegung des Islam durch Elijah Muhammad sah Frauen als moralisch schwach und abhängig an und deshalb unfähig, als Entscheidungsträgerinnen im politischen Prozess zu fungieren. Die Rolle der Frau war auf den Haushalt, die Geburt und die Erziehung der Kinder beschränkt. Pattie Dillon schreibt, dass auch in der Familie der Mann als jene Person galt, welche die Entscheidungen letztendlich traf, da er gemäß der NOI-Regeln für die finanzielle Sicherheit der Frau zu sorgen hatte (Dillon 2002:570). Bedingt durch das Netzwerk der Nation of Islam hatten die muslimischen Männer einen gutbezahlten Job – so waren die Frauen auch nicht gezwungen, einer

Erwerbstätigkeit nachzugehen, bei der sie von Weißen ArbeitgeberInnen ausgebeutet werden konnten. Dieses Versprechen von Sicherheit machte die Nation of Islam für viele Frauen attraktiv. Trotz der dominanten Rolle der Männer in der NOI galt es als ihre Aufgabe, die Frauen zu respektieren und zu beschützen (Dillon 2002:571).

Wie Bruce Perry anführt, äußerte sich Malcolm X besonders in seinen Zeiten als Mitglied bei der Nation of Islam Frauen gegenüber oftmals sehr diskriminierend. So predigte er, dass Frauen schuld an allen Übeln seien, welche den Schwarzen Männern widerfuhr (Perry 1993:205). Diese Einstellung führte dazu, dass sich viele Frauen in der NOI bei Elijah Muhammad über Malcolms Ansichten beschwerten (Cone 1991:275; s.a. Malcolm X/Haley 1999:230). Dieses frauenfeindliche Bild wurde aber von Muhammad unterstützt, welcher lehrte, dass es zu Beginn der Erde nur Männer gab: Bei den schwachen Männern stülpten sich die Geschlechtsteile nach innen, wodurch das Geschlecht der Frau entstand (Perry 1993:206).

Auch Mamie Locke schreibt, dass Malcolm das klischeehafte und konservative Rollenbild der Geschlechter von der Nation of Islam übernahm. Diese Sichtweise sieht Locke als teilweise widersprüchlich, wenn sie schreibt:

„Although men were required to respect women, they also had to control them“  
(Locke 2002:23).

In seiner Autobiographie schreibt Malcolm: „Islam has very strict laws and teachings about women“. Laut Malcolm X lag es in der „Natur“ der Geschlechter, dass Männer stark und Frauen schwach wären. Männer hätten ihre Frauen zu kontrollieren, um gleichzeitig von ihnen respektiert zu werden (Malcolm X/Haley 1999:230). Cone sieht den Sexismus von Malcolm X ebenso durch seine Erfahrungen und die Herkunft aus dem Ghetto beeinflusst (Cone 1991:275). Über diese Zeit schreibt Malcolm:

„I'd had too much experience that women were only tricky, deceitful, untrustworthy flesh. I had seen too many men ruined, or at least tied down, or in some other way messed up by women“ (Malcolm X/Haley 1999:230).

Auch Locke ist der Ansicht, dass das konservative und frauenfeindliche Verhalten von Malcolm X ebenso durch die verinnerlichte Straßenkultur geprägt wurde (Locke 2002:23). Sie sieht jedoch durchaus eine Veränderung des Denkens von Malcolm X in seinem letzten Lebensjahr (vgl. Locke 2002:24). Auf diese Veränderungen wird weiter unten noch eingegangen (siehe Kapitel 4.5.2.8.2).

Pattie Dillon (2002:569-570) schreibt über die zwiespältige Meinung von Malcolm X, wenn es um das Thema Frauen geht. Denn obwohl Malcolm X seine Mutter liebte, zeigte ihm ihr „Versagen“, die Familie zu ernähren und zu führen, dass Frauen schwach und inkompetent sein müssten. Auch seine Halbschwester Ella, für deren Charakter und kulturelle Werte Malcolm großen Respekt hatte, verurteilte er für ihre offene und dominierende Art und machte diese Eigenschaften für das Scheitern ihrer vorangegangenen Ehen verantwortlich.

Albert Scharenberg (1998:468) sieht eine kritische Auseinandersetzung von Schwarzem Feminismus mit Malcolm X ab den 1970er Jahren einsetzen. Einerseits wurde die Rassismuskritik von Malcolm X vertreten, andererseits beschäftigte sich diese Strömung mit den frauenfeindlichen Aussagen von Malcolm X und setzte diese in den Kontext der mehrfachen Unterdrückung von Frauen durch Rassismus, Sexismus und „Klasse“.

Zu diesem Thema führt Scharenberg bekannte Vertreterinnen wie z. B. bell hooks<sup>71</sup> an (Scharenberg 1998:468ff.). Aus eigener Erfahrung spricht hooks darüber, dass das Aufheben der segregierten Schulen zu einem Verlust von Schwarzer Kultur geführt habe, da es durch Integration zu Assimilation kam. In Zeiten der Segregation versuchten die AfroamerikanerInnen durch Aufarbeitung ihrer eigenen Kultur, ein neues Selbstbewusstsein gegen die Unterdrückung der Weißen zu erlangen. Durch die Integration kam es nun zu einer „Entschärfung“ dieser Form des Protests. Die AfroamerikanerInnen wurden durch das integrative System also zu *house Negros* erzogen, wie es Malcolm X ausgedrückt hätte. Dadurch, dass den AfroamerikanerInnen gelehrt wurde, dass sie durch Integration die gleichen Chancen hätten, ohne dass ihnen die Nachteile bewusst gewesen wären, welche durch strukturelle Gewalt entstünden, wurde ihnen laut bell hooks ihr kritisches Bewusstsein genommen. Somit wirkten die Einstellung und die Lehren von Malcolm X dieser Entwicklung positiv entgegen (Scharenberg 1998:469-470).

Jedoch kritisiert bell hooks die patriarchale Einstellung von Malcolm X. Schon als Hustler hätte er eine misogyne Denkweise erlernt, welche sich dann in der NOI intensivierte. Mit dieser Denkweise wird laut hooks die Solidarität in der afroamerikanischen Gemeinschaft untergraben und führt zu einer Verbindung zwischen Schwarzen und Weißen Männern. Dadurch würde die Nation of Islam nur das Bild der sich überlegen fühlenden Weißen, kapitalistischen und patriarchalen Gesellschaft übernehmen. Genauso lehnt bell hooks Homosexuellenfeindlichkeit ab, da diese auch eine Form der Unterdrückung sei (Scharenberg 1998:472-473). bell hooks betont aber die Wandlung von Malcolm X in seinen späteren Jahren, in denen er Frauen in den Kampf als gleichberechtigte Partner einzuspannen versuchte (Scharenberg 1998:473-474).

#### 4.4.3.3. Fazit

Cone spricht zwar davon, dass sich die Sichtweisen von King und Malcolm X im Laufe der Jahre veränderten, aber eben nur in geringem Ausmaß. Beispielsweise sah Malcolm X in den letzten Monaten seines Lebens eine Verbindung zwischen der gesellschaftlichen Entwicklung und der Rolle der Frau (siehe Kapitel 4.5.2.8.2.; Anm. d. Autors). Außerdem wurde sich Malcolm X bewusst, dass es in Zukunft auch in der OAAU Frauen mit Führungspositionen geben sollte. Abgesehen davon, war für Cone die sexistische Haltung von Malcolm X offensichtlicher, da dieser direkter und öfter über Frauen sprach (Cone 1991:278-279). Letztendlich sieht James H. Cone in Martin Luther King wie auch Malcolm X zwei Persönlichkeiten, welche durchaus dazu fähig gewesen wären, ihre Positionen in der Zukunft weiterhin zu verändern (Cone 1991:279-280).

Auch Dwight N. Hopkins weist auf die untergeordnete Rolle der Frau in den Bewegungen beider Personen hin. Weiters schreibt er: „Furthermore, black women’s equality would have strengthened black men and the entire movement“ (Hopkins 1993:191). Frauen waren durchaus in der Lage, eine wichtige Rolle in der Bürgerrechtsbewegung zu spielen. Letztendlich war es Rosa Parks, welche die

---

<sup>71</sup> Anm. d. Autors: bell hooks schreibt sich auch in ihren eigenen Schriften klein. Diese Schreibweise wird von mir übernommen.

Bürgerrechtsbewegung ins Rollen brachte. Im weiteren Verlauf übernahmen Frauen Aufgaben, welche ihnen zwar keine verbreitete Popularität brachten, aber dennoch genauso wichtig waren. Ein Kampf um Gleichheit hätte somit auch für die Frauen (in den Bewegungen) gelten müssen, besonders für die afroamerikanischen Frauen, welche von „the triple sins of racism, sexism, and poverty“ betroffen waren (Hopkins 1993:191-192) (beziehungsweise noch immer sind; Anm. des Autors):

„African American women have faced triple barriers – race, gender, and class“  
(Gyant 2001:130).

Das Geschlechterverständnis von Malcolm X unterschied sich laut Hopkins nicht sonderlich von jenem Kings. In der Nation of Islam übernahm er die Sicht der untergeordneten Rolle der Frau, nach seinem Austritt weichte er von seinem radikalen Ansatz etwas ab (näheres in Kapitel 4.5.2.8.2.) (Hopkins 1993:194).

## 4.5. Veränderungen im Denken/Die letzten Lebensjahre

### 4.5.1. Martin Luther

Inhaltlich sind in der Ideologie von Martin Luther King wahrscheinlich weniger Veränderungen als bei Malcolm X zu bemerken. Das mag auch daran liegen, dass Malcolm X eine sehr extreme Position durch die Grundsätze der Nation of Islam einnahm, welche er nun mehr und mehr aufgab und gemäßigtere Ansätze zu vertreten begann. Was sich vor allem bei Martin Luther King Jr.<sup>72</sup> veränderte, war die Internationalisierung seiner Bemühungen, also seine Idee des Pazifismus mit Situationen in anderen Ländern, welche denen der AfroamerikanerInnen ähnlich waren, zu vergleichen. Ein weiterer wichtiger Punkt im Veränderungsprozess von King waren die landesweite Ausweitung seiner Aktionen, was bedeutete, sich verstärkt in den Großstädten des Nordens der USA für seine pazifistischen Grundsätze stark zu machen. Diese Punkte werden im folgenden Kapitel näher erklärt werden.

Dieses teilweise, neue, internationale Selbstverständnis der Bürgerrechtsbewegung wurde laut Tobias Dietrich mitunter auch seine Auslandsreisen geprägt (Dietrich 2008:79-80), welche z. B. bereits in den Kapitel 4.4.1.4. und 4.4.1.6. erläutert wurden.

#### 4.5.1.1. Vietnam

Martin Luther King entwickelte seinen Denkansatz in eine Richtung, in der er sich mehr und mehr auf die sozialen, politischen und ökonomischen Gegebenheiten in den USA konzentrierte. Hopkins fasst es so zusammen:

„He realized that the problem of racism, the problem of economic exploitation, and the problem of war were all tied together by the same thread“ (Hopkins 1993:195).

Am Beispiel seiner Vietnam-Kritik können die Bemühungen von Martin Luther King erkannt werden, Frieden, Gerechtigkeit und Gleichberechtigung globaler zu betrachten. Gegen Ende des Jahres 1965 attackierte King das erste Mal öffentlich die Kriegspolitik der USA in Vietnam. Während sich die SCLC in ihrer Unterstützung zurückhielt, konnte sich King mit Teilen der Studierendenbewegung solidarisieren, welche alle Afroamerikaner zur Wehrdienstverweigerung aufrief. Bei großen Teilen seiner Anhängerschaft konnte er mit dieser Gesinnung aber keine Freunde gewinnen, denn seine SympathisantInnen waren eigentlich darauf aus, sich in das Weiße Amerika zu integrieren und akzeptiert zu werden. Diese anti-patriotische Haltung von Martin Luther King widersprach somit ihren Interessen. Auch wurde King von seinen KritikerInnen als Laie auf dem Gebiet der Außenpolitik bezeichnet. Für ihn zählten primär die christlichen Argumente, denn für King waren alle Menschen Geschöpfe Gottes, auch die Menschen in Vietnam (Zitelmann 1985:134).

---

<sup>72</sup> Anm. d. Autors: Wie auch bei Malcolm X.

In seiner Rede „Beyond Vietnam“ (King, Jr. 2001b; s.a. Url 7; Url 8) führte er aus, dass die armen Menschen der USA ausgenutzt werden, indem sie an die Front in Vietnam geschickt werden. Wenn Weiße und Schwarze Männer, welche in ihrem Heimatland höchstwahrscheinlich nie im selben Block wohnen würden, in Vietnam Seite an Seite für eine Nation kämpfen sollten, „that has been unable to seat them together in the same schools“, so nennt er das „cruel manipulation of the poor“ (King, Jr. 2001b:142-143; s.a. Url 9:3). Weiters erklärt King den Zusammenhang zwischen dem Vietnamkrieg und der Situation innerhalb Amerikas und deren ökonomischen Auswirkungen. Die militärische Intervention in Vietnam ist für King nur ein Mittel, um in der Weltwirtschaft die größtmöglichen Gewinne zu erzielen. Um diese Entwicklung zu stoppen, müssen seiner Meinung nach die US-AmerikanerInnen selbst erst ihre Einstellung überdenken und sich von einer „thing-oriented society to a person-oriented society“ entwickeln (King, Jr. 2001b:157-158; s.a. Url 9:9).

In der Rede „Eine Weihnachtspredigt über den Frieden“ aus dem Jahr 1967 sprach Martin Luther King ebenfalls über das Thema Krieg. Weiters ruft er dazu auf, Probleme immer auch global zu betrachten:

„Es läuft wirklich auf das hinaus: da[ss] alles Leben miteinander in Wechselbeziehung steht. Wir sind alle in einem unentrinnbaren Netz der Gegenseitigkeit gefangen, in eine einzige Hülle des Schicksals gebunden. Was immer einen direkt betrifft, betrifft indirekt alle“ (King, Jr. 1969:108-109).

Für King wollen die Menschen den Frieden immer durch Krieg erreichen – Frieden ist für die Menschen also immer ein fernes Ziel. Für Martin Luther King müssen aber Mittel und Ziel dasselbe sein, um durch diese Mittel zum Ziel zu gelangen (King, Jr. 1969:110-111).

King betont ebenfalls, dass die Produkte, welche wir konsumieren, aus Regionen rund um den Globus stammen und die Welt somit selbst durch den Konsum miteinander in Verbindung steht (King, Jr. 1969:109).

Hopkins schreibt, dass für King der U.S.-amerikanische Imperialismus nur die Situation im eigenen Land widerspiegelte. Dieser Kampf der USA gegen nicht-westliche Nationen war für ihn somit ein Abbild des „capitalist war“ (wie es Hopkins nennt) in den USA. Somit bedeutete ein Auflehnen gegen die Armut und den Rassismus „zu Hause“ für King auch letztendlich einen internationalen Kampf (Hopkins 1993:188):

„For King, imperial war against poor nations of color mirrored domestic capitalist war against minorities of color and the poor. To fight against racial discrimination and poverty at home, then, automatically led into a global struggle“ (Hopkins 1993:188).

Sowohl Martin Luther King als auch Malcolm X vertraten gegen Ende ihres Lebens verstärkt eine antikapitalistische Position beziehungsweise bauten diese in ihre Konzepte ein (Hopkins 1993:182). Nachdem Martin Luther King 1964 den *Civil Rights Act* und 1965 den *Voting Rights Act* durchgerungen hatte, begann er, „the race issue“ (Hopkins 1993:183-184) in Verbindung mit den Klassenverhältnissen zu setzen. Somit war sein Kampf nicht mehr nur jener der mit geringeren Privilegien ausgestatteten Schwarzen gegen eine Weiße Elite, sondern ein Kampf der armen Unterschicht, welche alle Gruppen von Hautfarben beinhaltet, gegen ein kapitalistisches System, das ihnen den ökonomischen und sozialen Aufstieg erschwerte.

#### 4.5.1.2. Strukturelle Benachteiligung der AfroamerikanerInnen

Wie Michael Eric Dyson erwähnt, legte King in den letzten drei Jahren seines Lebens ein größeres Augenmerk auf die strukturellen Bedingungen des Rassismus. Diese Sichtweise führte mitunter dazu, dass er Unterstützung von mehreren Seiten verlor. Wie Dyson betont, genoss Martin Luther King bei den Weißen Liberalen großen Rückhalt, als er die AfroamerikanerInnen dazu aufforderte, durch das eigene Leiden die Segregation und somit die eigene Unterdrückung zu überwinden. Als King aber immer mehr an dem persönlichen Willen zur Veränderung der Weißen U.S.-AmerikanerInnen zu zweifeln begann und eine größere Veränderung der strukturellen Verhältnisse forderte, wandten sich immer mehr ehemalige MitstreiterInnen von ihm ab. Dass Martin Luther King nicht mehr unerschütterlich an die Gutmütigkeit der Weißen U.S.-AmerikanerInnen (jedoch weiter an deren Fähigkeit zum Wandel) glaubte und sich seine Ansichten über Rassismus veränderten, sieht Dyson mitunter als Verdienst und Inspiration von Malcolm X. Laut Dyson war King „the darling of (Northern) white liberals“, solange er eine friedliche, den Weißen zuvorkommende Sicht vertrat. Als er jedoch darauf beharrte, dass nur ein Strukturwandel helfen könnte, um den in der Weißen Gesellschaft verwurzelten Rassismus zu bekämpfen, verlor er die breite Unterstützung der Liberalen (Dyson 2000:31-32).

Für Martin Luther King herrschte eine spezielle innenpolitische Situation in den USA bezüglich der strukturellen Benachteiligung. So betont er in seinem Aufsatz „The Dilemma of Negro Americans“ (King, Jr. 1990b; s.a. [Url 10](#)), dass die Situation von dunkelhäutigen Menschen in den USA eine andere ist, als jene diskriminierter Minderheiten in Europa. Diese hätten nämlich nicht das „stigma of color“ (King, Jr. 1990b:54). King führt die Fragilität der Schwarzen Familie in den urbanen Armenvierteln auf die Auswirkungen der Sklaverei zurück. Durch diese wurden die Familien schon in ihrer Heimat zerrissen – und auch die Beziehungen welche sich in den Amerikas bildeten waren meist polygame oder unstabile monogame Partnerschaften (King, Jr. 1990b:54ff.).

Unterdrückung aufgrund der Hautfarbe bezeichnet King Jr. (1990b:64,66) als „the most despicable expression of man’s inhumanity“, übersetzt „das Verachtenswerteste“. Normalerweise sollte es Menschen möglich sein, mit Bildung einen ökonomischen und sozialen Aufstieg zu schaffen. Wenn einem dieser Aufstieg aber durch eine diskriminierende Abwertung der Hautfarbe versagt bleibt und somit keine Chance auf eine Verbesserung der eigenen Lebensumstände gegeben ist, so ist diese Person in einer unveränderlichen gesellschaftlichen Position gefangen.

Martin Luther King spricht in demselben Aufsatz das sogenannte „integrated housing“ oder auch „open housing“ an, also die Aufhebung der Abgrenzung in Schwarze und Weiße Wohnviertel. Viele hellhäutige U.S.-AmerikanerInnen lehnten dies aber zum damaligen Zeitpunkt stark ab. Als Argument wurde z. B. eine höhere Kriminalität in den Ghettos angeführt, wodurch die Weißen eine Verminderung ihrer eigenen Lebensqualität befürchten. King dazu: „They never stop to realize that criminal re[s]ponses are environmental, not racial“ (King, Jr. 1990b:68,70). D.h. Kriminalität ist nur das Ergebnis der miserablen Zustände, welche durch Segregation hervorgerufen werden. Der einzige Grund, weswegen sich die Weißen laut King nach wehren, mit AfroamerikanerInnen in derselben Gegend zu wohnen, ist bewusster oder unbewusster Rassismus. Er betont ebenso, dass die schlechten Lebensbedingungen in

den Schwarzen Gegenden meist übertrieben werden, da z. B. die meisten jungen AfroamerikanerInnen in ihrem ganzen Leben nie strafbar werden (King, Jr. 1990b:68,70). Peter J. Ling führt an, dass die Armut in den Ghettos für King eine Folge diskriminierender Prozesse war. Vor allem ökonomisch wurden die AfroamerikanerInnen ausgebeutet. Hohe Mieten für schlechte Wohnungen und Kredite zu ungünstigeren Bedingungen benachteiligten die Schwarzen finanziell. Ein Umzug in Weiße Wohngegenden galt als gefährlich, da jene AfroamerikanerInnen den gewalttätigen Übergriffen der hellhäutigen Bevölkerung ausgesetzt waren. Außerdem drückte der verstärkte Zuzug von Schwarzen in eine Wohngegend den Wert der Immobilien, sodass versucht wurde, jede diesbezügliche Entwicklung zu unterbinden (Ling 2002:209). King fordert die „middle-class Negroes“ auf, sich mehr in der Bürgerrechtsbewegung zu engagieren:

„[M]any middle-class Negroes have forgotten their roots and are more concerned about ‚conspicuous consumption‘ than about the cause of justice“ (King, Jr. 1990b:88).

Diese würden nämlich vergessen, dass die Generationen vor ihnen genau so ungebildet waren und erst durch einen Mehraufwand an Arbeit ihren Kindern eine gute Erziehung und schulische Ausbildung ermöglichen konnten (King, Jr. 1990b:88,90).

#### 4.5.1.3. Kampagne in Chicago

Am 1. September 1965 ernannte King die Stadt Chicago als das nächste Ziel für eine Kampagne der SCLC. In Chicago herrschte eine starke Ghettoisierung vor (Ling 2002:215-216). Da es im Sommer 1965 in mehreren U.S.-amerikanischen Städten im Norden zu gewaltsamen Aufständen gekommen war, wurde für King bald klar, dass die Armenviertel die neuen Zentren der Bemühungen werden sollten (Lomax 1970:167-168). Dass die Wahl auf Chicago fiel, hatte mehrere Gründe. Der Bürgermeister von Chicago, Richard Daley, wirkte als Verbündeter, hatte er sich doch positiv über die Bürgerrechtsbewegung und den Nobelpreisgewinn von King 1964 geäußert. Durch die Machtposition Daleys erhoffte sich die Bürgerrechtsbewegung eine größere Chance zur Veränderung, falls Daley zum Einlenken bereit war. Konnte in Chicago also ein Umschwung erreicht werden, so die Meinung der Verantwortlichen, wäre dies auch in jeder anderen Stadt in den Vereinigten Staaten möglich. Somit hatte die Kampagne in Chicago auch einen symbolischen Wert (Ling 2002:215-216).

Am 7. Jänner 1966 verkündete King den Start der „Chicago Campaign“ (King, Jr./Carson 2000:297). Anfang des Jahres zog er mit seiner Frau nach Chicago (die Kinder sollten in den Sommerferien nachkommen), um vor Ort eine neue Bewegung aufzubauen. Ihre Wohnung befand sich direkt in Lawndale, einem Armenviertel der Stadt (Zitelmann 1985:138-139). Die Kinder von Martin Luther King wohnten aber nicht sehr lange in dieser Gegend. Nach einem Monat merkte King, wie diese deprimiert und unfolgsam wurden, da ihnen die ungewohnte Umgebung mental zu schaffen machte. Die Familie King hatte das Geld, um ihre Kinder zurück zu ihren Großeltern zu schicken, wo sie ein sicheres Heim hatten. Dieser Umstand machte Martin Luther King bewusst, dass die Menschen in den Ghettos diese Möglichkeit nicht hatten – sie waren ihrer Situation unausweichlich ausgesetzt (Lomax 1970:168).

Um eine Identifikation mit den ArbeiterInnen zu schaffen, kleidete sich Martin Luther King in Jeans, verbrachte seine Zeit in Bars, wo er Pool Billard spielte und Bier trank. In dieser Zeit wurde ihm erstmals klar, dass integrierte Toiletten und Restaurants für diese Menschen vollkommen irrelevant waren (Lomax 1970:168).

Ein erfolgreiches Programm in Chicago (und insgesamt in 12 Städten) war die „Operation Breadbasket“, auf Deutsch „Operation Brotkorb“. Geschäfte, welche von Weißen betrieben wurden, machten zwar Gewinne mit den Einkäufen von AfroamerikanerInnen, benachteiligten diese aber im Allgemeinen bei der Einstellung von Jobs (King, Jr./Carson 2000:308-309). Martin Luther King beschrieb die „Operation Breadbasket“ wie folgt (King, Jr./Carson 2000:308):

„Operation Breadbasket had a very simple program but a powerful one: “If you respect my dollar, you must respect my person.”“

Gab es nun Geschäfte oder Firmen, wo eine Benachteiligung der AfroamerikanerInnen offensichtlich war, wurden deren Produkte nicht mehr gekauft. Durch diese Maßnahmen konnten in Chicago 800 neue Jobs für Schwarze geschaffen werden, was für diese insgesamt ein Jahreseinkommen von sieben Millionen Dollar ergab. Zusätzlich wurde bewirkt, dass in den Geschäften Produkte von Firmen in den Regalen lagen, welche von AfroamerikanerInnen geführt wurden (King, Jr./Carson 2000:308-309).

Weiters sahen die Planungen vor, Mieterschutzvereinigungen zu gründen und die Bevölkerung für die Verbesserung ihrer Lebensumstände zu mobilisieren. Die angestrebten Ziele waren z. B. Integrationsmaßnahmen, eine Verbesserung der finanziellen Situation der Schulen, ein verbessertes öffentliches Verkehrswesen und der Bau neuer Sozialwohnungen (Zitelmann 1985:139-140).

Was Martin Luther King an der Situation im Norden des Landes am meisten schockierte, war einerseits die Komplexität des Rassismus und andererseits die große Demoralisierung der afroamerikanischen Bevölkerung. Die Schwarzen in den Ghettos des Nordens waren weniger mit der Integration in die Gesellschaft beschäftigt als vielmehr mit dem harten Überlebenskampf. Die Situation, welche King im Norden vorfand, überforderte ihn insofern, da sie mit jener der Menschen im Süden nicht vergleichbar war (Dyson 2000:36-37).

Zwar ließ sich der Bürgermeister einige kleine Zugeständnisse abringen, doch wurde nach einem dreiviertel Jahr offensichtlich, dass die Bewegung in Chicago keine großartigen Veränderungen bewirken konnte. Die Enttäuschung der Menschen endete schließlich teilweise in der Verspottung von King. Dennoch gab es laut Zitelmann einen Sieg von symbolischem Wert, denn durch die Kampagne kam es zu einem Solidarisierungseffekt unter den AfroamerikanerInnen (Zitelmann 1985:144-145).

Chicago war die erste Stadt, in welcher Martin Luther King (nach eigenen Angaben) während einer Rede ausgebuht wurde. Doch King hatte Verständnis für den Unmut der Menschen. In den letzten zwölf Jahren hielt er die Menschen an, in das „Weiße“ Amerika zu vertrauen. Nicht nur, dass die Menschen Gewalt über sich ergehen lassen mussten, wurden sie jedoch immer wieder enttäuscht, ohne Veränderungen der realen Lebensumstände zu erreichen (Lomax 1970:169-170). Wie schon im Kapitel zur politischen und ökonomischen Situation in den USA beschrieben wurde, waren diese Lebensbedingungen auch trotz Gleichstellungsgesetzen im Norden gravierend schlecht.

Louis Lomax bezeichnet die Kampagne in Chicago, welche seine erste und letzte außerhalb des Südens war, als Niederlage für King – „not for Martin himself, but for his Christian, nonviolent attack upon complex socio-economic problems“ (Lomax 1970:171). King konnte zwar einige Verbesserungen erwirken z. B. wurden AfroamerikanerInnen vermehrt eingestellt, Händler verringerten die Preise für Schwarze und Hauseigentümer führten Reparaturen durch. Doch musste er erkennen, dass die Ghettos von ihren eigenen Mechanismen kontrolliert wurden, in denen nur diejenigen etwas erreichen konnten, welche ihre Interessen mit Gewalt durchsetzten (Lomax 1970:171).

#### 4.5.1.4. Die letzten Monate

In den Armenvierteln einiger Großstädte der USA kam es im Sommer 1967 zu gewalttätigen Unruhen. Vor allem Einsparungen in den Sozialprogrammen machten die betroffenen Menschen wütend. Martin Luther King plante einen „Marsch der Armen“ nach Washington, um dem Unmut der Menschen auf seine Art Ausdruck zu verleihen. Durch seine neue Sichtweise der sozialen und ökonomischen Probleme der USA sollte diese Protestaktion aber nicht nur auf die AfroamerikanerInnen ausgerichtet sein (Presler 2002:121). Im Aufsatz „The Dilemma of Negro Americans“ erklärt er diesbezüglich seine Sicht der Dinge:

„As we work to get rid of the economic strangulation that we face as a result of poverty, we must not overlook the fact that millions of Puerto Ricans, Mexican Americans, Indians and Appalachian whites are also poverty stricken. Any serious war against poverty must of necessity include them“ (King, Jr. 1990b:90).

In den nächsten Monaten kam es zur Planung der Aktion – im April, so die Planung, sollte es dann zur Durchführung der Aktion kommen (Presler 2002:121-122).

Am 23. Februar hatten die Müllmänner in Memphis begonnen, einen Streik für bessere Löhne zu starten. Daraufhin wurde King vom örtlichen SCLC Mitglied Jim Lawson gebeten, die Aktion zu unterstützen (Ling 2002:283ff.; s.a. Presler 2002:123ff.). Als Martin Luther King am 28. März 1968 eine Demonstration in Memphis anführte, kam es zum Eklat, da Jugendliche die friedliche Demonstration störten und die Polizei entsprechend eingriff (Presler 2002:126-127).

#### 4.5.1.5. Der Tod von Martin Luther King Jr.

Anlässlich eines neuen Marsches flog Martin Luther King am 3. April 1968 zurück nach Memphis. An diesem Tag hielt er seine berühmte letzte Ansprache in der Mason Temple Church. Wie wenn er es schon geahnt hätte, machte er in seiner Rede immer wieder Anspielungen auf den Tod (Zitelmann 1985:156-157).

So sagte er in seiner Predigt mit dem Titel „I See the Promised Land“:

„Well; I don't know what will happen now. We've got some difficult days ahead. But it doesn't matter with me now. Because I've been to the mountaintop. And I don't mind. Like anybody, I would like to live a long life. Longevity has its place. But I'm not concerned about that now. I just want to do God's will. And He's allowed

me to go up to the mountain. And I've looked over. And I've seen the promised land. I may not get there with you. But I want you to know tonight, that we, as a people, will get to the promised land. And I'm happy, tonight. I'm not worried about anything. I'm not fearing any man. Mine eyes have seen the glory of the coming of the Lord" (King, Jr. 1992d:203).

Am nächsten Tag gegen sechs Uhr am Abend machten sich King und ein paar seiner Weggefährten im Lorraine Motel für eine spätere Mitarbeiterbesprechung fertig. Als er sich die Krawatte binden wollte, trat er auf den Balkon. Um 18 Uhr 23 wurde Martin Luther King vom Schützen James Earl Ray in Hals und Nacken tödlich getroffen. Ralph Abernathy und andere enge Mitarbeiter versuchten zwar die Blutung zu stoppen, doch vergebens. Um 19 Uhr 5 gab der verantwortliche Arzt den Tod von Martin Luther King bekannt (Zitelmann 1985:158-159/vgl. a. Bahr 2005:93-94). Der Hauptverdächtige Ray wurde zu 99 Jahren Haft verurteilt, nachdem er die Tat gestanden hatte – vermutlich auch deswegen, um der Todesstrafe zu entgehen (Dietrich 2008:898).

Über einen genauen Ablauf der Ereignisse rund um das Attentat aus der Sicht eines Zeitzeugen kann in der Autobiographie von Ralph Abernathy nachgelesen werden. Abernathy war zum Zeitpunkt des Attentates im Hotelzimmer, auf dessen Balkon King erschossen wurde (Abernathy 1989:439ff.).

Die Ermordung durch Ray, einem Weißen Rassisten, löste in weiten Teilen der USA tiefe Bestürzung aus und fand auch international Aufmerksamkeit. So gab es z. B. im deutschen Bundestag und –rat eine Schweigeminute, in Westberlin einen Trauermarsch von 1000 Menschen und auch der Papst drückte sein Beileid in einem Telegramm aus. Laut Waldschmidt-Nelson kam es in den darauffolgenden zwei Tagen in über 110 Städten zu Unruhen, wobei 46 Menschen getötet wurden. Wie Malcolm X wurde auch Martin Luther King nur 39 Jahre alt (Waldschmidt-Nelson 2000:145-146).

## **4.5.2. Malcolm X**

### **4.5.2.1. Die Abkehr von der Nation of Islam**

Ab 1960 wandte sich Malcolm X immer mehr von der Nation of Islam und Elijah Muhammad ab und wagte des Öfteren „Alleingänge“. Vor allem Gewaltakte, welche zum Beispiel durch die Polizei gegenüber AfroamerikanerInnen ausgeübt wurden, wollte Malcolm X nicht mehr einfach stillschweigend hinnehmen. Dies entsprach aber überhaupt nicht den Vorstellungen der NOI, da politische Partizipation und Demonstrationen verboten waren. 1962 beteiligte sich Malcolm X ebenfalls an „einem Streik afroamerikanischer und puertorikanischer ArbeiterInnen in New Yorker Krankenhäusern“ (Scharenberg 1998:104-105). 1963 erklärte er im Namen der Nation of Islam, dass sich diese an der Wählerregistrierung beteiligen wolle, was im kompletten Gegensatz zu den Grundprinzipien der Organisation stand. Diese Entwicklung interpretiert Scharenberg so, dass Malcolm X die „*Suche nach einem zeitgemäßen, umfassenden und globalen Verständnis des [S]chwarzen Nationalismus*“<sup>73</sup> anstrebte (Scharenberg 1998:104-105). Warren sieht in etwa dieselben Beweggründe:

---

<sup>73</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

„Malcolm X was a man in motion, he was a seeker, and that motion led, in the end, away from orthodox Black Muslim doctrine. The doctrine had been, he said, a straitjacket. (...) He was trying, as it were, to locate the truth that had saved him, and divest it of the irrelevancies” (Warren 1992:207).

Malcolm X drängte darauf, dass die NOI in der damaligen Phase, in der auch die erste Unabhängigkeitswelle afrikanischer Staaten stattfand, nicht unpolitisch bleiben sollte. Im Gegensatz zu Martin Luther King ging es ihm nicht um ein vereintes Amerika, sondern um eine Vereinigung aller Menschen mit afrikanischen Wurzeln gegen ihre Unterdrücker. Malcolm X hatte ebenfalls vor, vermehrt mit anderen Schwarzen Organisationen zusammenzuarbeiten. Dass die NOI ebenfalls Demonstrationen gegen französische Atombombenversuche in der Sahara und den Mord an Patrice Lumumba<sup>74</sup> verweigerte, sah er als einen Mangel an notwendiger Solidarität mit den vom Rassismus unterdrückten Schwarzen (Scharenberg 1998:106-107). In einer seiner letzten Reden als Mitglied der Nation of Islam, „Message to the Grass Roots“ (Malcolm X 1990a), ruft Malcolm X dazu auf, die unterschiedlichen religiösen und politischen Einstellungen beiseite zu lassen. Stattdessen sollten sich die AfroamerikanerInnen als Schwarze Menschen sehen und gemeinsam für ihre Rechte kämpfen.

1962 wurde das Vertrauen von Malcolm X in Elijah Muhammad endgültig erschüttert, als er von Muhammads unehelichen Kindern erfuhr –diese Enthüllung traf Malcolm X sehr schwer, da er an die moralische Unfehlbarkeit Muhammads geglaubt hatte. Ein weiteres negatives Ereignis sah Malcolm X in einer Spendenaktion der Nation of Islam für eine neue Moschee, wobei das gesammelte Geld letztendlich aber einbehalten wurde. Da Malcolm X in der NOI als aufstrebender Mann galt, hatten die engsten Mitarbeiter von Elijah Muhammad Befürchtungen, dass Malcolm X nach dem Tod von Muhammad dem ausschweifenden Lebensstil in der Nation of Islam ein Ende bereiten würde. Begünstigt durch die Unstimmigkeiten zwischen Malcolm X und der Chefetage der NOI wurde deshalb in den obersten Kreisen der Organisation an der Demontage von Malcolm X gearbeitet (Scharenberg 1998:108-109). Malcolm X schreibt in seiner Autobiographie, dass er die Gerüchte rund um Elijah Muhammads uneheliche Kinder selbst nachprüfen wollte, indem er drei der suspendierten Sekretärinnen zu dem Thema befragte. Seine Befürchtungen wurden nicht nur bestätigt, sondern ihm wurde ebenfalls berichtet, dass ihn Muhammad zwar seinen besten Prediger nannte, deswegen aber auch als „gefährlich“ einstufte. Elijah Muhammad befürchtete letztendlich, dass sich Malcolm X eines Tages gegen ihn wenden würde. „That deeply hurt me“, so Malcolm X (Malcolm X/Haley 1999:303). Als John F. Kennedy Ende 1963 ermordet wurde und Malcolm X ein unerlaubtes Statement zu diesem Thema abgab, kam es erstmals zu einer 90-tägigen Suspendierung durch die Nation of Islam (Scharenberg 1998:108-109; s.a. Turner 1997:212-213).

---

<sup>74</sup> Patrice Lumumba lebte von 1925-1961 (Kliem 2009) und wurde 1960 der erste demokratisch gewählte Präsident des Kongo. Jedoch wurde er bereits mehrere Monate später von den Rebellentruppen um Moïse Tshombe ermordet. Malcolm X beschuldigte die USA, besonders die Central Intelligence Agency (CIA), in den Mord verwickelt gewesen zu sein, um ein Marionettenregime zu installieren (Assensoh/Alex-Assensoh 2002:341-342).

#### 4.5.2.2. Malcolm X und der Bruch mit der Nation of Islam

Zur Zeit seiner Suspendierung erfuhr Malcolm X von angeblichen Mordplänen gegen ihn innerhalb der Nation of Islam. Da es ihm angesichts dieser Situation als unwahrscheinlich schien, nochmals in die NOI zurückzukehren, begann er bereits damals seinen Ausstieg aus der Organisation zu planen (Zips/Kämpfer 2001:252).

#### 4.5.2.3. Muslim Mosque, Incorporated (MMI)

Als seine Suspendierung nach Ablauf der 90 Tage verlängert wurde, gab Malcolm X am 8. März 1964 seinen Austritt aus der Nation of Islam bekannt. Gleichzeitig gab er die Gründung einer neuen Organisation bekannt, die „Muslim Mosque, Incorporated (MMI)“, dessen Grundsätze er am 12. März 1964 vorstellte (Scharenberg 1998:110-111; s.a. Malcolm X 1990b). Ihr Ziel war es „[to] carry into practice what the Nation of Islam had only preached“ (Malcolm X/Haley 1999:322). Scharenberg geht darauf genauer ein:

„Die MMI sollte mit anderen Organisationen eine gemeinsame Strategie zur Bekämpfung des Rassismus entwickeln und sich aktiv an den Kämpfen der Bürgerrechtsbewegung beteiligen. Malcolm X verstand die MMI trotz ihres Namens nicht als eine rein-religiöse Organisation; sie sollte auch nicht-Muslim[Inn]en offenstehen, die den [S]chwarz-nationalistischen Ansatz der Gruppe teilten“ (Scharenberg 1998:111).

Bei der Pressekonferenz vom 12. März 1964 hielt er noch immer an Elijah Muhammad fest:

„I still believe that Mr. Muhammad's analysis of the problem is the most realistic, and that his solution is the best one“ (Malcolm X 1990b:20).

Gleichzeitig wies er aber darauf hin, dass die MMI die Zusammenarbeit mit anderen Organisationen sucht:

„I'm not out to fight other Negro leaders or organizations. We must find a common approach, a common solution, to a common problem. As of this minute, I've forgotten everything bad that the other leaders have said about me, and I pray they can also forget the many bad things I've said about them“ (Malcolm X 1990b:20).

Hellhäutige Menschen konnten in der MMI ebenso wie in der Nation of Islam keine Mitglieder werden (vgl. Malcolm X/Haley 1999:323). Jedoch lehnte er die Hilfe von Weißen nicht prinzipiell ab:

„Whites can help us, but they can't join us. There can be no black-white unity until there is first some black unity“ (Malcolm X 1990b:21).

Mit seiner Vision einer aktiven Teilnahme am politischen Prozess versuchte Malcolm X, die passive Einstellung der Nation of Islam zu überwinden, welche „prophetisch das nahende Paradies in Form einer baldigen Weltherrschaft der Schwarzen ‚Rasse‘ beschwor“. Die Nation of Islam beharrte darauf, passiv auf eine göttliche Intervention zu warten und bis dahin die Gesetze der Vereinigten Staaten zu respektieren. Zips und

Kämpfer merken kritisch an, dass aber gerade jene Gesetze von Weißen gemacht wurden (Zips/Kämpfer 2001:253-254).

Für Albert Scharenberg relativierte Malcolm X nach dem Ausstieg aus der Nation of Islam seine Position gegenüber hellhäutigen Menschen. Für Scharenberg nahm Malcolm X immer mehr „Abstand von einer pauschalen, biologistischen Verurteilung aller Weißen“ und „sah in den Weißen keinen homogenen Block von RassistInnen mehr“ (Scharenberg 1998:112). Für Malcolm X war es nun wichtig, differenzierter zwischen den Weißen zu unterscheiden. Was er jedoch weiterhin betonte, waren sein Misstrauen und der Zweifel an der Integrationswilligkeit Weißer U.S.-AmerikanerInnen sowie das Fortsetzen einer Schwarz-nationalistischen Sichtweise (Scharenberg 1990:112). Diese neuen Grundsätze präsentiert er auch in einer seiner berühmtesten Reden: „The Ballot or the Bullet“ (Malcolm X 1990c).

#### 4.5.2.4. Annäherung an die Bürgerrechtsbewegung

Nach dem Ausstieg aus der Nation of Islam äußerte sich Malcolm X im Laufe der Zeit immer positiver über die Bürgerrechtsbewegung rund um Martin Luther King – oftmals bot er eine Kooperation an. Doch die Bürgerrechtsbewegung reagierte eher verhalten auf seine Offerte, da ein Imageverlust befürchtet wurde. Malcolm X schaffte es nur sehr schwer, sein Image als „Hassprediger“ loszuwerden, auch wenn er sein Denken und seine Einstellung immer stärker veränderte und radikale Ideen gemäßigeren Ansätzen wichen (Scharenberg 1998:124).

In einem Interview vom 20. März 1964 erklärt Malcolm X, dass er auch mit der Bürgerrechtsbewegung zusammenarbeiten würde, falls beide Gruppen die gleichen Anliegen hätten. Zum Beispiel habe er sich gemeinsam gegen die Schulsegregation eingesetzt, obwohl sich Malcolm X im Gegensatz zur Bürgerrechtsbewegung nicht für Integration ausspricht und Separation als letztendliches Ziel vor Augen hat (Malcolm X 1992c:160). Malcolm X wirkte zu diesem Zeitpunkt kompromissbereiter, wie folgende Aussage zeigt:

„Where we don't agree we won't bring that up. We only bring up where we do agree, and once we eliminate that we'll get to our disagreements later on“ (Malcolm X 1992c:160).

Im selben Interview spricht er darüber, dass die BürgerrechtlerInnen ihren Kampf auf einen internationalen Level verschieben sollten, um eine breitere Basis zu erlangen:

„[T]hey call themselves a civil rights group and fight the battle at a civil rights level (...). But if they would expand the entire civil rights struggle to a human rights level where different members of the United Nations can step in and lend their support, in fact, they put it on a level by which the groups can take it to the United Nations Committee on Human Rights. They actually make it a much broader battle, and they get help from many different quarters“ (Malcolm X 1992c:161).

Im April 1964 betonte Malcolm X die Gemeinsamkeiten zwischen der Bürgerrechtsbewegung und ihm, wenn es um die angestrebten Ziele geht. Zwar stand seine Methode des Separatismus jenem des Integrationismus gegenüber, doch spricht er davon, dass solange die Ziele die gleichen sind, beide oder mehrere Parteien immer

der Weg verbindet, auch wenn die Methoden unterschiedlich sein mögen (Waldschmidt-Nelson 2000:116-117).

In einem Interview mit Les Crane vom 2. Dezember 1964 greift er Martin Luther King nicht mehr so stark an wie früher und schlägt mildere Töne an:

„Some of the American – some of the leaders of our people in this country always say that they, you know, they believe in this dream. But while they’re dreaming, our people are having a nightmare, and I don’t think that you can make a dream come true by pretending that that dream exists when it doesn’t” (Malcolm X 1989c:87).

Gleich darauf macht er praktisch ein Angebot zur Zusammenarbeit mit anderen Gruppen, auch wenn diese nicht zur Gänze seine Meinung teilen:

„I think all of us should be critics of each other. Whenever you can’t stand criticism you can never grow. I don’t think that it serves any purpose for the leaders of our people to waste their time fighting each other needlessly. I think that we accomplish more when we sit down in private and iron out whatever differences that may exist and try and then do something constructive for the benefit of our people. But on the other hand, I don’t think that we should be above criticism. I don’t think that anyone should be above criticism” (Malcolm X 1989c:87).

#### 4.5.2.5. Mekka und Afrikareise

Malcolm X entwickelte nach dem Ausstieg aus der NOI eine stark pan-afrikanische bzw. globalere Sichtweise. Hopkins schreibt, dass für Malcolm X der Zweig („branch“) nur dann stark wäre, wenn dieser auch eine kräftige Wurzel („root“) besäße. Die Wurzel war für ihn Afrika, welches durch seine Unabhängigkeit und eine aufkommende Wirtschaft auch den Zweig, also die AfroamerikanerInnen in den USA, in seinem Aufschwung mitziehen sollte. Außerdem waren die Probleme der Schwarzen in den Vereinigten Staaten durch den Vergleich mit jenen der AfrikanerInnen besser verständlich (Hopkins 1993:189-190).

Diese verstärkte Ausrichtung einer pan-afrikanischen Sichtweise entwickelte sich im Zuge seiner Reisen durch den arabischen und afrikanischen Raum. Im April 1964 unternahm Malcom X eine Pilgerreise nach Mekka. Als er sah, wie Menschen aller Hautfarben miteinander beteten, wurde ihm klar, dass der Islam eine Religion aller Hautfarben ist. Gleichzeitig änderte er seinen Namen in „El Hajj Malik El-Shabazz“ (Turner 1997:214-215). Durch diese Pilgerreise wandelte sich auch sein Verständnis von Rassismus. Dieser war für ihn nunmehr nicht ausschließlich ein Produkt der Weißen, wie der Mythos um Yacub ihm gelehrt hatte, sondern ein ökonomisches und politisches Ergebnis des Kapitalismus (Turner 1997:215). Auf Postkarten schrieb Malcolm X, dass ihm die Reise nach Mekka gezeigt hatte, dass der Islam eine „farbenblinde“ Religion sei (Scharenberg 1998:115).

Albert Scharenberg weist aber darauf hin, dass sich Malcolm X schon lange vor seiner Reise über diesen Umstand im Klaren gewesen sein muss. Diese Neuorientierung, so Scharenberg, kann möglicherweise eher als Taktik gesehen werden, um sich von der Nation of Islam abzugrenzen (Scharenberg 1998:115-116). Auch Peter Goldman erwähnt, dass Malcolm X schon vor seiner Mekka-Reise über Weiße MuslimInnen gelesen haben muss (Goldman 1973:90). Außerdem weist Richard Brent Turner darauf

hin, dass zum Zeitpunkt der Pilgerreise von Malcolm X auch im islamischen Raum Afrikas, besonders in Nordafrika, Diskriminierung gegen dunkelhäutige Menschen vorherrschte. Für Malcolm X waren dies aber Zustände, für die Einflüsse außerhalb des Kontinents verantwortlich waren (Turner 1997:215-216). Laut Turner wird die veränderte Einstellung von Malcolm X gegenüber hellhäutigen Menschen nach seiner Mekka-Reise meist überschätzt. Denn auch, wenn er Weiße nicht mehr prinzipiell als „böse“ ansah, kooperierte er meist mit Menschen aus dem asiatischen und afrikanischen Raum und zeigte eher wenig Vertrauen in Weiße U.S.-AmerikanerInnen (Turner 1997:217). Für Peter Goldman hatte Malcolm X auch nach seiner Mekka-Reise noch die Meinung, dass die meisten Weißen U.S.-AmerikanerInnen und alle U.S.-amerikanischen Institutionen rassistisch seien. Durch die Reise kam er aber zu dem Schluss, dass hellhäutige Menschen nicht durch ihre biologischen Eigenschaften, sondern durch das System „böse“ waren (Goldman 1973:171-172).

Am 2. Dezember 1964, zu einem Zeitpunkt, als Malcolm X schon aus der Nation of Islam ausgetreten war, gab er in einem Interview Aufschluss über seinen Ausstieg. Durch Zwistigkeiten mit Elijah Muhammad – er drückt es so aus, dass er „greatly question his ability as a man, much less as a religious leader“<sup>75</sup> – beschäftigte er sich näher mit der Religion des Islam. Infolgedessen machte er auch die Pilgerfahrt nach Mekka, wo er erstmals sah, dass dieser Ort von Menschen aller Hautfarben besucht wurde. Dies widersprach seinen bisherigen Annahmen, da ihm Elijah Muhammad immer gelehrt hatte, dass die islamische Religion nicht für hellhäutige Menschen zugänglich sei. Laut den Lehren von Muhammad war Mekka eine „forbidden city“ und daher nichtmuslimischen Gläubigen (und so auch Weißen) generell unzugänglich. Als er nun mit eigenen Augen sah, wie all die Menschen unterschiedlicher Herkunft friedlich miteinander agierten, war dies für ihn der Zeitpunkt „that I believed in Islam as a religion of brotherhood“. Zeitgleich sieht er sich aber auch als Afroamerikaner, welcher in einer Gesellschaft leben muss, die mit *race problems* (Malcolm X 1989c:85-86) zu kämpfen hat.

Im Jahr vor Malcolms Afrikareise war die „Organization of African Unity (OAU)“<sup>76</sup> gegründet worden. Diese Sicht Afrikas als Einheit bestärkte ihn auch in seinen Überlegungen zur *community control* in den USA, sprich, einem Schwarzen Nationalismus innerhalb des Staates, welcher die dunkelhäutigen Menschen in den USA mit denen in Afrika verbinden sollte (Scharenberg 1998:117).

#### 4.5.2.6. Organization of Afro-American Unity (OAAU)

Durch seine Erfahrungen in Afrika hatte Malcolm X vor, einen Schritt weiter zu gehen und die Bereiche Religion und Politik nicht nur ideologisch, sondern auch organisatorisch voneinander zu trennen. So gründete er die „Organization of Afro-American Unity“, kurz „OAAU“. Diese Organisation war nicht nur pan-afrikanisch ausgerichtet, sondern warb auch um AktivistInnen und Intellektuelle, was eine Neuheit

---

<sup>75</sup> Anm. d. Autors: Mit diesem Satz macht er eine Anspielung auf die außerehelichen Beziehungen von Elijah Muhammad.

<sup>76</sup> Die Organization of African Unity wurde 1963 gegründet. Sie war ein Zusammenschluss mehrerer afrikanischer Staaten und machte sich z. B. die Emanzipation von noch nicht unabhängigen Staaten Afrikas zum Ziel (Url 13).

in Malcolms Bemühungen darstellte. Er strebte eine politische Einheit zwischen der Schwarzen Mittel- und Unterschicht an, wobei sich erstere Gruppe von den Weißen Wertvorstellungen lösen sollte. Gesellschaftlich forderte er in seinem Basis-Statement, welches am 28. Uni 1963 vorgestellt wurde, weiterhin das Recht der Schwarzen auf Selbstverteidigung. Politisch wollte er eine „Selbstverwaltung der Schulen (Schwarze LehrerInnen und DirektorInnen und neue Schulbücher)“ und eine Organisierung der AfroamerikanerInnen, um WählerInnen registrieren zu lassen und eigene Kandidaten aufzustellen. Außerdem sollten unabhängige Schwarze Wirtschaftsstrukturen aufgebaut werden. Diese Maßnahmen sollten nicht nur für afroamerikanische Menschen in den USA ergriffen werden, sondern auch für Schwarze in Afrika (Scharenberg 1998:18ff.).

Für Malcolm X beschränkte die Nation of Islam ihr Handeln gezielt auf eine bestimmte religiöse Gruppe. Die OAAU sollte im Gegensatz dazu alle Menschen der „Black community“ ansprechen und Pläne für konkrete Aktionen ausarbeiten. Die Ziele ähneln dem Black Nationalism der NOI, sollten aber im Gegensatz dazu durch politische Partizipation erreicht werden:

„We'll control the politics. We'll control the economy. We'll control the school system and see that our people get a break“ (Malcolm X 1989e:133).

Engagierte Menschen befanden sich in der Nation of Islam in einem politischen Vakuum, da sie an Demonstrationen etc. nicht teilnehmen durften. Jene konnten nun in der MMI aktiv werden. Da Malcom X aber bald klar wurde, dass nicht alle AfroamerikanerInnen MuslimInnen werden würden, führte dies zur Gründung der Organization of Afro-American Unity, welche eine ideologische, aber nicht-religiöse Organisation sein sollte. Im Gegensatz zur Muslim Mosque, Incorporated sollte die Führung der OAAU nicht unbedingt von muslimischen Mitgliedern bestimmt werden. Die OAAU wurde auch deshalb von Malcolm X gegründet, da es für ihn zum damaligen Zeitpunkt immer klarer wurde, dass das Problem des Rassismus über die religiösen Ansichten von Menschen hinausgeht (Malcolm X 1992d:183; s.a. Malcolm X 1989f:173-175).

Wie schon in der Muslim Mosque, Incorporated konnten auch in der OAAU Weiße keine Mitglieder werden. Malcolm X erklärt in seiner Autobiographie, dass er immer das Gefühl habe, hellhäutige Menschen würden Schwarzen Organisationen nur deswegen beitreten, um den einfacheren Weg zu wählen: Und zwar den, ihr eigenes Gewissen zu erleichtern. Stattdessen fordert Malcolm X sie auf, sich in ihren eigenen *home communities* zu engagieren, „out on the battle lines of where America's racism really is“<sup>77</sup> (Malcolm X 1999:383-384). Hellhäutige U.S.-AmerikanerInnen sollten mit ihrer Anti-Rassismus-Arbeit bei den „eigenen“ Leuten beginnen (Malcolm X/Haley 1999:384):

„Let sincere white individuals find all other white people they can who feel as they do—and let them form their own all-white groups, to work trying to convert other white people who are thinking and acting so racist“ (Malcolm X/Haley 1999:384).

Gleichzeitig gibt Malcolm X zu, dass er jenen Weißen wahrscheinlich nie ganz vertrauen wird, welche sich in ihrer Freizeit in den *black communities* aufhalten, da ihn seine Erlebnisse der Vergangenheit zu sehr geprägt hätten. In seiner Zeit in Harlem sah er viele Weiße in Bars, welche zuerst mit Schwarzen gemeinsam tranken, sich als

---

<sup>77</sup> Anm. d. Autors: auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

Freunde ausgaben und danach wieder mit der Limousine in Wohngegenden zurückfuhren, in denen AfroamerikanerInnen höchstens als Dienstangestellte arbeiteten (Malcolm X/Haley 1999:384).

#### 4.5.2.7. Malcolms internationale Bemühungen nach Gründung der OAAU

In diesem Kapitel sollen nicht nur die Bemühungen von Malcolm X angeführt werden, die Rassismusprobleme der AfroamerikanerInnen in einen internationalen Kontext zu setzen, sondern auch die Unterdrückungsmechanismen der USA (und der westlichen Welt) erklärt werden, welche Malcolm X vor allem durch den Einsatz von Medien vorangetrieben sah.

Malcolm X plante, die USA aufgrund der Diskriminierung der AfroamerikanerInnen und den dadurch entstandenen Menschenrechtsverletzungen vor das Gericht der Vereinten Nationen zu bringen. Am 17. Juli 1964 nahm Malcolm X als einzige/r außerafrikanische/r Vertreter an der zweiten afrikanischen Gipfelkonferenz teil, um die Probleme der AfroamerikanerInnen zu erläutern und für eine breite Unterstützung der afrikanischen Staaten zu werben. Aufgrund der afrikanischen Erfahrungen der Kolonialzeit sah er einen Zusammenhang zwischen den Problemen der Menschen beider Regionen, wenn es um die Frage der Menschenrechte ging (Ensslen 1983:104). In einem Interview vom 2. Dezember 1964 äußerte Malcolm X dementsprechend folgende Sätze:

„It's not a Negro problem or an American problem any longer. It's a world problem, it's a human problem" (Malcolm X 1989c:89).

Die OAAU nahm mitunter Verbindungen zu afrikanischen Staaten auf und versuchte, auf die Probleme des „Dollarismus“<sup>78</sup> aufmerksam zu machen. Doch Malcolm X musste erkennen, dass die unabhängigen afrikanischen Staaten es sich nicht leisten konnten, die USA für ihre Innenpolitik zu kritisieren, da sie eine wirtschaftliche Benachteiligung befürchten mussten (Scharenberg 1998:122-124). Als einen der Gründe, weswegen er die Probleme der AfroamerikanerInnen gerade vor dem Gericht der Vereinten Nationen verhandeln wollte, nennt er in einer seiner Reden ein persönliches Erlebnis. Bei den Versammlungen der Vereinten Nationen konnte er oft belauschen, wie sich afrikanischen Diplomaten über die Ungerechtigkeiten empörten, welche afrikanischen Staaten wiederfuhren. Als er sie dann darauf ansprach, wieso sie sich nicht auch über die Situation der Schwarzen in den Vereinigten Staaten beklagten, so wurde ihm mitgeteilt, dass dies ein Problem innerhalb der Gesetzgebung der USA ist. Sich darüber zu beschweren würde für sie eine Verletzung der diplomatischen Rechte bedeuten. Dies war für Malcolm X auch ein Grund, seine Anliegen von *civil rights* hin zu *human rights* zu verschieben. Dieses Vorhaben brachte das Problem auf eine internationale Ebene, wodurch auch afrikanische Diplomaten theoretisch als Verbündete auftreten durften (Malcolm X 1989f:180-181).

Auch in seiner Autobiographie schreibt Malcolm X, dass die AfroamerikanerInnen das Problem der Diskriminierung nur als ein lokales Problem der USA sehen, aber nicht

---

<sup>78</sup> Albert Scharenberg übersetzt „Dollarismus“ als „die neokolonialistische Politik der Vereinigten Staaten“ (Scharenberg 1998:122).

den internationalen Charakter erkannten. Die Schuld lag seiner Meinung nach beim *white man*, welcher den *black man* durch seine Gehirnwäsche beeinflusst (Malcolm X/Haley 1999:371). Dennoch schreibt Malcolm X, dass der orthodoxe Islam durch seine Mekkarreise

„(...) had given me the insight and perspective to see that the black men and white men truly could be brothers“ (Malcolm X/Haley 1999:371).

Er sieht zum damaligen Zeitpunkt nicht mehr prinzipiell die Weißen Menschen (vor allem die Weißen Männer) in den USA als ausschlaggebend für den Rassismus, sondern eher die politische, ökonomische und soziale Atmosphäre im Land. Somit kommt er im letzten Kapitel seiner Autobiographie zu dem Schluss,

„(...) that the white man is *not*<sup>79</sup> inherently evil, but America's racist society influences him to act evilly. The society has produced and nourishes a psychology which brings out the lowest, most base art of human beings“ (Malcolm X/Haley 1999:378).

In einer Rede vom 20. Dezember 1964 geht er besonders auf die Macht der Medien ein. Malcolm X erklärt mit einfachen aber sehr wirksamen Mitteln, wie die U.S.-amerikanischen Medien ein Bild in der Öffentlichkeit schaffen, welches die außenpolitischen Feinde der USA, ins schlechte Licht rücken, falls diese ihre Machtansprüche gefährden. Für Malcolm X ist dies typisch, denn in derselben Art und Weise würden die AfroamerikanerInnen manipuliert (vgl. Malcolm X 1990d). Daher dürften sich die AfroamerikanerInnen nicht von anderen beeinflussen lassen, sondern sind gefordert, sich ihre eigene Meinung zu bilden:

„But if you form the habit of taking what someone else says about a thing without checking it out for yourself, you'll find that other people will have you hating your friends and loving your enemies“ (Malcolm X 1990e:137-138).

Malcolm X beschreibt in einer seiner letzten Reden (vom 16. Februar 1965), dass die Presse eine sehr große Macht hat, wenn es um die Durchsetzung und Überzeugung von (z. B. politischen) Vorhaben geht. Er sagt, dass die Medien ein wichtiges Werkzeug sind, um die Weiße Bevölkerungsmehrheit zu manipulieren, wenn etwas politisch durchgesetzt werden soll. Die Presse schafft also primär den Raum zur Meinungsbildung, bevor letztendlich etwas (in Form einer politischen Handlung) unternommen werden kann (Malcolm X 1989f:159-160). Als eines der Beispiele nennt er die Darstellung von Verbrechen in der „Black community“ durch die Presse. So schaffen es die Weißen RassistInnen, dass auch jene hellhäutigen Menschen, welche nicht prinzipiell diskriminierend denken und handeln, glauben, dass jeder in den afroamerikanischen Wohnorten eine kriminelle Person ist. Dadurch wird für Malcolm X ein Überwachungs- und Polizeistaat in diesen Gegenden möglich, welcher auch vor Gewalt gegen die Bevölkerung nicht zurückschreckt. Dies wird gebilligt, da die Presse bereits im Vorhinein ein negatives Bild verbreitet hat. Malcolm X weist darauf hin, dass viele AfroamerikanerInnen dadurch eine schlechte Meinung der „eigenen“ Bevölkerungsgruppe haben und nicht mehr unter Schwarzen leben wollen (Malcolm X 1989f:160):

„Some of our own Black people who have eaten this image themselves and digested it – until they themselves don't want to live in the Black community. They don't want to be around Black people themselves“ (Malcolm X 1989f:160).

---

<sup>79</sup> Anm. d. Autors: Auch im Originaltext *kursiv* geschrieben.

Für ihn ist auch klar, wieso diese Mechanismen verwendet werden, nämlich um von den eigenen Verbrechen (an den AfroamerikanerInnen) abzulenken:

„It's a science that they use, very skillfully, to make the criminal look like the victim, and to make the victim look like the criminal“ (Malcolm X 1989f:160).

Malcolm X schärft das afroamerikanische Bewusstsein, wenn er darauf hinweist, dass in den USA immer ein negatives Bild von Afrika vermittelt wird. Dies ist für ihn ebenso ein Mittel, um den afroamerikanischen Menschen in den USA ihr Selbstvertrauen zu nehmen. Er betont, dass sie dadurch selber ihre Herkunft hassten und oft auch ihr Aussehen. Die Schwarzen wurden also nicht nur gewaltsam in die USA verschleppt und körperlich versklavt, sondern durch ihre Herabsetzung auch geistig unterdrückt, indem ihnen das Selbstbewusstsein genommen wurde (Malcolm X 1989f:165-167). Diese typischen Vorstellungen der AfrikanerInnen waren jetzt für die Schwarzen U.S.-Bürger nicht mehr plausibel, als sie das erste Mal Afrikaner in den Versammlungen und Gremien der Vereinten Nationen im Fernsehen sahen. Das Bild von Afrika wechselte vom Negativen zum Positiven (Malcolm X 1989f:170-171).

Eine der letzten Reden von Malcolm X trägt den Titel „There's a worldwide revolution going on“ (Malcolm X 1989e). Was meint Malcolm X damit? Zum damaligen Zeitpunkt hatte auf dem afrikanischen Kontinent eine Unabhängigkeitswelle eingesetzt. Durch diese Ereignisse und dem neuen Selbstbewusstsein wandelte sich für Malcolm X auch das eigene Bild des Schwarzen in anderen Teilen der Welt, zum Beispiel in den Mutterländern der ehemaligen Kolonialmächte wie England oder Frankreich, aber auch in den USA. Diese Länder hätten seiner Meinung nach nun Angst vor dieser Entwicklung. Durch die Unabhängigkeitswelle in Afrika erhielten die Schwarzen nicht nur weltweit ein größeres Selbstbewusstsein, sondern auch eine Art von Gemeinschaftsgefühl und eine Rückbesinnung ihrer Wurzeln, wie Malcolm X es beschreibt (Malcolm X 1989e:126ff.). Als Aufgabe der Muslim Mosque, Incorporated sah er die Verbindung mit den „brothers and sisters in Asia and Africa“, da in diesen Erdteilen auch 700 Millionen Menschen lebten. Die Organization of Afro-American Unity sollte hingegen eine Verbindung zwischen Amerika und dem „mother continent“ (Malcolm X 1989e:130-131), wie er Afrika nennt, herstellen.

#### 4.5.2.8. Weitere wichtige Veränderungen in den letzten paar Monaten

##### 4.5.2.8.1. Gemäßigtere Einstellung gegenüber Weißen gegen Ende seines Lebens

In seiner Autobiographie von 1964 sieht Malcolm X nicht die Akzeptanz der AfroamerikanerInnen durch die Weiße Bevölkerung als letztendliches Ziel, sondern fordert eine Revolution des bestehenden Systems. Darunter versteht er die Zerstörung des alten Systems und dessen Erneuerung. Diese kann für ihn weiterhin durch eine Separation innerhalb des Staates erreicht werden. Seine prinzipielle Einstellung hat sich diesbezüglich jedoch nicht verändert, wenn er sagt, dass notfalls auch Gewalt nötig ist, um eine Gleichstellung Schwarzer Menschen zu erreichen (Malcolm X/Haley 1999:374-375). Die Forderung von Akzeptanz und den Wunsch eines friedlichen Zusammenlebens sieht Malcolm X als Kennzeichen des Weißen Christentums. Damit wolle der/die Weiße U.S.-AmerikanerIn nur eine reale Veränderung der Verhältnisse blockieren. Gleichzeitig weist Malcolm X darauf hin, dass

das Christentum selbst aber oftmals gewalttätige Mittel einsetzte, um seinen Glauben zu verbreiten (Malcolm X/Haley 1999:375-376).

Anders als in seiner Autobiographie äußert sich Malcolm X aber in seinem letzten Fernsehauftritt vom 19. Jänner 1965, kurz vor seinem Tod. Als in der Interviewer Pierre Berton fragt, ob er noch immer an einen „Black State“ glaubt, verneint er dies und sagt weiter: „I believe in a society in which people can live like human beings on the basis of equality“ (Malcolm X 1992d:186). Auch spricht er sich nicht mehr gegen „gemischte“ Ehen aus:

„I believe in recognizing every human being as a human being, neither white, black, brown nor red. When you are dealing with humanity as one family, there's no question of integration or intermarriage. It's just one human being marrying another human being, or one human being living around and with another human being“ (Malcolm X 1992d:186).

Malcolm X macht aber wiederum den *white man* dafür verantwortlich, dass Integration und Ehen zwischen hell- und dunkelhäutigen Menschen unter den vorhandenen Umständen nur schwer möglich seien (Malcolm X 1992d:186).

Im selben Interview wird Malcolm X gefragt, ob er noch immer daran glaubt, dass „all whites are devils and all blacks saints“ sind. Darauf antwortet er:

„This is what Elijah Muhammad teaches. No, I don't believe that. I believe as the Koran teaches, that a man should not be judged by the color of his skin but rather by his conscious behavior, by his actions, by his attitude towards others and his actions towards others“ (Malcolm X 1992d:186).

Dass Malcolm X nicht mehr explizit Weiße Menschen angriff, beziehungsweise versuchte, diese einheitlich als „schlecht“ und negativ darzustellen und zu stigmatisieren, kann an einer Rede vom 16. Februar 1965 (also nur ein paar Tage vor seinem Tod) in Rochester, New York erkannt werden, wenn er sagt:

„This in no way means that we're antiwhite, antiblue, antigreen, or antiyellow. We're antiwrong. We're antidiscrimination. We're antisegregation. We're against anybody who wants to practice some form of segregation or discrimination against us because we don't happen to be a color that's acceptable to you....“ (Malcolm X 1989f:157-158).

Ein paar Sätze weiter drückt er es genauer aus und bringt es auf den Punkt:

„So we're not against people because they're white. But we're against those who practice racism“ (Malcolm X 1989f:159).

Malcolm X sieht die Probleme jetzt nicht mehr ausschließlich durch die einheitliche „[W]eiße Rasse“ verursacht, sondern Rassismus als ein Phänomen, welches gesellschaftlich geprägt wurde. Für diese Situation tragen vor alle jene Menschen Verantwortung, welche an der Spitze der Gesellschaft oder des Staates stehen beziehungsweise die Kontrolle darüber innehatten. Diese Menschen sind für ihn nicht die „well-meaning whites“<sup>80</sup> (Malcolm X 1989f:158), sondern die *racists* und *segregationists*.

---

<sup>80</sup> Anm. d. Autors: Auch diese gibt es jetzt nämlich in der neuen Sichtweise von Malcolm X.

#### 4.5.2.8.2. Verändertes Geschlechterdenken

In den letzten Monaten seines Lebens begann Malcolm X, seine Position gegenüber Frauen zu verändern – er wollte diese in Zukunft vermehrt in seine Bemühungen um Gleichberechtigung mit einbeziehen. Diese neue Sichtweise war auch mit seinen Reisen nach Afrika verbunden, denn er erkannte, dass überall dort, wo Fortschritte erzielt wurden, auch die Frauen in diese Verbesserungen eingebunden bzw. dafür verantwortlich waren. Malcolm X betonte ebenfalls die Wichtigkeit, welche die Bildung für Mädchen und Frauen habe (Scharenberg 1998:134-135). In einem Interview mit Bernice Bass geht es vorwiegend um die viermonatige Reise von Malcolm X in den Mittleren Osten und Afrika und welche Eindrücke diese bei ihm hinterlassen hatte (Malcolm X 1989d). Ungefähr zwei Monate vor seinem Tod spricht Malcolm X in diesem Interview über die Bedeutung, auch Frauen in den Entwicklungsprozess eines neuen Staates (beziehungsweise aller Staaten) mit einzubeziehen:

„ (...) in both the Middle East and Africa, in every country that was progressive, the women were progressive. (...) [I]n these type of societies where they put the woman in a closet and discourage her from getting a sufficient education and don't give her the incentive by allowing her maximum participation in whatever area of the society where she's qualified, they kill her incentive" (Malcolm X 1989d:98).

Auch Mamie Locke schreibt über die Idee von Malcolm X, dass die Fortschrittlichkeit eines Landes mit der „Entwicklung“ der Frauen Hand in Hand gehen würde. Frauen sollten gebildet sein, um diese Bildung auch an ihre Kinder weitergeben zu können (Locke 2002:24). Im Interview mit Bernice Bass sieht Malcolm X jedoch weiterhin die Frau in der Hausfrauen- und den Mann in der Ernährerrolle, wenn er sagt:

„And killing her incentive, she kills the incentive in her children. And the man himself has no competition so he doesn't develop to his fullest potential" (Malcolm X 1989d:98).

Als ihn die Moderatorin dieses Interviews darauf anspricht, dass sich seine Standpunkte teilweise verändert haben, weist er darauf hin, dass er früher stets im Namen von Elijah Muhammad gesprochen hatte. Es waren nicht seine persönlichen Standpunkte, sondern er habe sie einfach nur wiedergegeben (Malcolm X 1989d:104). Auch Mamie Locke sieht einen wirklichen Bruch von Malcolm X mit dem konservativen Geschlechterbild erst nach dem Ausstieg aus der Nation of Islam (Locke 2002:25).

Trotzdem hatte Malcolm X noch immer konservative Ansichten, wenn es um Geschlechterfragen ging. So sah er das Prinzip der Selbstverteidigung weiterhin als männlich und jenes der Gewaltlosigkeit als weiblich an (vgl. Scharenberg 1998:135). In einer Rede vom 15. Februar 1965, also knapp einer Woche vor seinem Tod, sagt er:

„(...) they would be right out here in every one of these civil rights organizations making these Uncle Tom Negro leaders stand up and fight like men instead of running around here nonviolently acting like women" (Malcolm X 1989e:126).

Auch sonst hielt er weitgehend an den typischen Geschlechterrollen fest. Dennoch kann gesagt werden, dass er nach neuen Wegen suchte und in dieser Hinsicht „modernere“ und für ihn ungewöhnliche Ideen entwickelte (vgl. Scharenberg 1998:135).

#### 4.5.2.8.3. Deutliche Distanzierung von Elijah Muhammad

In einem Interview vom 2. Dezember 1964 führt Malcolm X an, dass er früher immer im Namen von Elijah Muhammad gesprochen hätte und gibt zu:

„Many of my own views that I had from personal experience I kept to myself. I was faithful to that organization and to that man“ (Malcolm X 1989c:86).

In seiner Rede vom 15. Februar 1965 (also kurz vor seinem Tod) im Audubon Ballroom betont Malcolm X, dass die Mitglieder der Nation of Islam, natürlich auch er selbst, bloße Marionetten und Sprachrohre von Elijah Muhammad darstell(t)en (vgl. 1989e:117). Diesen Punkt des blinden Folgens der Black Muslims gegenüber Elijah Muhammad nimmt er ebenso auf seine eigene Kappe:

„If Elijah Muhammad had told me to go get somebody's head, I would have gone and gotten it just like that. And that's what's the matter with them. They're only following what I taught them how to do. So, I understand“ (Malcolm X 1989e:119).  
(..) „(...) I feel responsible for having played a major role in developing a criminal organization“ (Malcolm X 1989e:132).

In dieser Rede gibt er auch zu, im Dezember 1960 im Namen von Elijah Muhammad mit dem Ku Klux Klan verhandelt zu haben, um ein Stück Land für die Segregationspläne zu erwerben. Außerdem erwähnt er prinzipiell eine Verbindung der Nation of Islam zum Ku Klux Klan (Malcolm X 1989e:122ff.).

#### 4.5.2.9. Der Tod von Malcolm X

Bereits vor seiner Ermordung war sich Malcolm X bewusst, dass er von der Nation of Islam körperlich bedroht wurde. Nicht nur Todesdrohungen von NOI-Mitgliedern wurden immer lauter – auch entkam er Anfang des Jahres 1965 zwei Attentaten in Los Angeles und Chicago nur knapp (Scharenberg 1998:125-126).

Am 21. Februar 1965 fand eine Veranstaltung der Organization of Afro-American Unity im Audubon-Saal in New York statt. Selbst seine Frau Betty und seine Kinder waren im Publikum. Gegen drei Uhr nachmittags betrat Malcolm X das Rednerpult (Waldschmidt-Nelson 2000: 125). Als er mit seiner Rede begann, fingen zwei Leute, namentlich Talmadge Hayer und Norman 3X Butler, einen Streit an. Die Wachen, die vor dem Podest standen, gingen auf die beiden Männer zu, wodurch Malcolm X seinen persönlichen Schutz verlor. An dieser Stelle zog ein weiterer Mann, Thomas 15X Johnson, eine Schrotflinte unter seinem Jackett hervor. Er feuerte die Waffe aus direkter Nähe auf Malcolm X ab, kurz danach ein zweites Mal. Die beiden Schüsse waren tödlich, für Malcolm X kam jede Hilfe zu spät. Die drei Attentäter versuchten zwar zu flüchten, konnten aber unmittelbar danach gestellt werden (Perry 1993: 428-430). Nach einem einjährigen Prozess wurden die drei NOI-Mitglieder schließlich zu lebenslangen Haftstrafen verurteilt. Nur Hayer gab zu, von der Nation of Islam mit dem Mord beauftragt worden zu sein, die beiden anderen beteuerten weiter ihre Unschuld (Waldschmidt-Nelson 2000:125).

Über den Mord an Malcolm X bestehen viele unterschiedliche Theorien. Am wahrscheinlichsten sieht es Klaus Ensslen an, dass entweder die Black Muslims oder die Polizei (inklusive CIA) als Hauptverdächtige für dessen Ermordung in Frage kommen.

Einerseits wäre ein politischer Mord durchaus möglich, da Malcolm X die bestehende Ordnung angriff und bedrohte. Andererseits fürchtete die Nation of Islam durch den Ausstieg und die Angriffe von Malcolm X auf seine ehemaligen Weggefährten eine Schwächung ihres Einflusses. Diese Spekulationen werden durch Unstimmigkeiten wie das Fehlen von Polizeischutz oder schlampigen Sicherheitskontrollen bestärkt (Ensslen 1983:106ff). Auch Zips und Kämpfer (2001:262ff.) schreiben ähnliches. Das Malcolm X nicht darauf bestand, am Eingang Personenkontrollen durchzuführen, sehen Zips/Kämpfer auch als mögliche Maßnahme zum Schutz seiner Familie, da ihm klar wurde, dass sein Tod im Ernstfall unausweichlich war. Falls jemand darauf aus war, ihn zu ermorden, so würde es dieser Person früher oder später gelingen. Somit stellte er sich seinem möglichen Schicksal ganz bewusst (Zips/Kämpfer 2001:264).

Klaus Ensslen sieht den Tod von Malcolm X letztendlich als Bruch seiner Ideen und seiner politischen Forderungen, da sie in dieser (gesamten nicht teilweisen) Form und in dem Ausmaß von keiner Organisation oder Person je weitergeführt oder später wieder aufgegriffen wurden (Ensslen 1983:108-109).

## 5. ZUSAMMENFASSUNG

Die Ausgangssituation der beiden Bürgerrechts-Kämpfer wurde vor allem durch die unterschiedlichen ökonomischen Verhältnisse der Familien geprägt. Martin Luther King Jr. betonte, dass es in seiner Familie eigentlich an nichts fehlte, weder an emotionaler Wärme, noch an finanziellem Wohlstand. Als Kind einer Schwarzen Mittelschichtfamilie kannte er die Sorgen der Armut und Arbeitslosigkeit anderer AfroamerikanerInnen nur von Beobachtungen, z. B. in Form der langen Schlangen vor der Essensausgabe. Hingegen war die Familie von Malcolm X ein Teil jener afroamerikanischen Unterschicht. Besonders seit dem Tod seines Vaters verarmte die Familie zusehends. Bezeichnend dafür heißt das erste Kapitel der Autobiographie von Malcolm X auch „Nightmare“, übersetzt: „Alptraum“.

Die Eltern von Martin Luther King Jr. wie auch die von Malcolm X hatten jeweils sehr unterschiedliche Vorstellungen vom afroamerikanischen Selbstvertrauen und dem Kampf um Gleichberechtigung. Martin Luther King Jr. wurde nach christlichen Wertvorstellungen erzogen. Schon der Vater kann als Bürgerrechtler begriffen werden und vertrat aufgrund seines Glaubens eine pazifistische Einstellung, welche auf eine Versöhnung mit den hellhäutigen U.S.-AmerikanerInnen abzielte. Die Eltern von Malcolm X waren wiederum Anhänger von Marcus Garvey, welcher sich für die ökonomische Verbesserung der AfroamerikanerInnen einsetzte und letztendlich eine Repatriierung nach Afrika anstrebte, da er diesen Kontinent als die eigentliche Heimat der Schwarzen in Amerika ansah. Martin Luther King hatte ideologisch betrachtet eine stärkere Nähe zu Organisationen wie der National Association for the Advancement of Colored People, welche vor allem AfroamerikanerInnen aus der Mittelschicht ansprach – diese erhofften sich einen sozialen Aufstieg durch rechtliche Gleichstellung. Die NAACP wurde aber von Marcus Garvey und seinen AnhängerInnen abgelehnt, da sie der Meinung waren, dass jene Schwarzen insgeheim den Wunsch hatten, Weiß zu sein. Die Bewegung rund um Marcus Garvey setzte sich für ein stark ausgeprägtes Schwarzes Selbstbewusstsein ein. Somit mag der spätere Ansatz von Malcolm X und seine Bewunderung für die Nation of Islam weniger überraschen, da diese ebenfalls viel Wert auf eine ökonomische Eigenständigkeit und ein größeres Selbstbewusstsein der afroamerikanischen Bevölkerung legten. Die politische Einstellung von Malcolm X war gegen Ende seines Lebens pan-afrikanischer ausgerichtet, was ebenfalls an Marcus Garvey und seine Lehren erinnert.

Sowohl Martin Luther King Jr. als auch Malcolm X berichten über die Bedrohung durch Weiße Rassistengruppen, wenn sie an ihre Kindheit zurückdenken. Bei Martin Luther King Jr. war dies im Süden vor allem der Ku Klux Klan – er berichtet von Vorfällen, bei denen er Zeuge von Prügeleien und ähnlichen Verbrechen an Schwarzen wurde. Bei Malcolm X im Norden war ebenfalls der Ku Klux Klan aktiv, aber auch eine Gruppierung namens Black Legion. Laut den Aussagen von Malcolm X wurde sein Vater von letzterer ermordet, was schlussendlich zur Verarmung der Familie Little führte. Als der Vater von Malcolm X starb, wurde die Lage der Familie Little insgesamt immer schwieriger. Letztendlich kamen Malcolm X und seine Geschwister bei Pflegefamilien unter, da die Mutter aufgrund der belastenden Zustände in eine psychiatrische Anstalt eingeliefert werden musste.

Martin Luther Kings pazifistischer Ansatz wurde einerseits durch die christlichen Werte seiner Familie geprägt. Andererseits beschäftigte sich King vor allem im Zuge seiner akademischen Ausbildung mit unterschiedlichen Denker-Modellen und -Ansätzen. Seine größte Inspiration erfuhr King durch die Lehren Gandhis. Bis zu diesem Zeitpunkt war für King die Nichtanwendung von Gewalt immer etwas, das nur auf der zwischenmenschlichen Ebene funktionierte. In einer Auseinandersetzung zwischen Staaten oder größeren Gruppen sah er den Einsatz von Gewalt als unausweichlich an. Die Errungenschaften Gandhis zeigten für King nun einen Weg, wie eine friedliche Konfliktlösung auch auf dieser Stufe erreicht werden konnte.

Auch wenn ihm Gandhi als Vorbild diente, so konnte King dessen Lebenseinstellung niemals auch nur im Ansatz übernehmen. Genau wie King kam auch Gandhi aus einer wohlhabenden Familie, doch änderte letzterer seinen Lebensstil sehr radikal, indem er seine Bedürfnisse, wie Heim, Ernährung oder Kleidung auf das Nötigste beschränkte und ab seinem ungefähr 40. Lebensjahr sexuell enthaltsam lebte. Auch wenn Martin Luther King immer wieder versuchte, asketischer zu leben, gelang ihm dies jedoch nie. Viele AutorInnen schreiben, wie gerne er gut und ausgiebig speiste, auf seinen Reisen in den teuersten Hotels abstieg und viel Wert auf sein Äußeres legte. Vor allem aber überraschte mich bei meinen Recherchen die große Anzahl seiner außerehelichen Beziehungen, über die in vielen Quellen berichtet wird.

King Jr. schreibt von der Bedeutung, weder im Kapitalismus noch im Marxismus eine Lösung zu finden – sondern er strebte einen Mittelweg dieser beiden Ideologien an. Einerseits sah King Marxismus als zu totalitär und systemorientiert, andererseits aber auch als eine Möglichkeit der Unterprivilegierten zum Protest. Für King ließ der Kapitalismus den Menschen eben diese Freiheit der Individualität, die der Marxismus eliminierte. Nichtsdestotrotz erkannte King die Gefahren, welcher der Kapitalismus für die ärmeren und schwächeren Personen einer Gesellschaft barg, da dieser zwangsläufig eine immer größer werdende Differenz der sozialen Unterschiede verursacht. An der Ideologie des Marxismus kritisierte King drei Punkte<sup>81</sup>, welche seinem Ansatz zuwiderliefen, sich friedlich gegen die bestehenden MachthaberInnen aufzulehnen, falls diese die Rechte der BürgerInnen nicht mehr wahrnehmen würden.

Auch wenn Menschen nicht aktiv an den Entscheidungen der Politik teilnehmen können, so zeigte King, dass es trotzdem möglich war, durch seinen persönlichen Protest Veränderungen zu erwirken (wie klein diese auch immer sein mögen). Durch seine Einstellung des gewaltfreien Widerstands kommt für mich aber noch ein vierter Punkt hinzu: Beim Übergang zum kommunistischen System werden zwar die MachthaberInnen ausgetauscht, diese handeln aber wiederum durch ihre politische Position nach eigenen Interessen. Ein System wird gegen ein anderes getauscht, das Verhältnis zwischen den unterdrückten BürgerInnen und der Position der Mächtigen bleibt aber trotzdem dasselbe. Dadurch, dass der Wille zur Veränderung immer nur bei der Spitze der Gesellschaft gesucht wird und sich die Beherrschten passiv verhalten, kommt es zu einem Kreislauf von Untertänigkeit und Macht. Vielleicht sollten Menschen, die sich in einer unterdrückten Position befinden, nicht darauf konzentrieren, eine Ideologie gegen eine andere auszutauschen, sondern sich bei Unzufriedenheit selbst organisieren und ihre Situation vermehrt durch Proteste,

---

<sup>81</sup> Anm. d. Autors: Erstens kritisierte King den Atheismus, zweitens dass der Marxismus auch Gewalt zur Durchsetzung seiner Ziele wenn nötig gutheißt. Der dritte und letzte Punkt beinhaltete die Zerstörung der Individualität und der persönlichen Freiheit. Diese Punkte werden in Kapitel 4.3.1.3. genauer erklärt.

Streiks etc. zu verbessern versuchen, ohne eine bestimmte Ideologie zu favorisieren. Deshalb sehe ich persönlich die Bürgerrechtsbewegungen in den USA als positives Beispiel an, wie es Menschen möglich wäre, durch eine geplante Organisation die eigene Situation (in kleinen Schritten) zu verbessern.

Mit seinen politischen Aktionen wollte Martin Luther King an das Gewissen und die Vernunft der hellhäutigen U.S.-AmerikanerInnen appellieren: Indem er diesen bildlich gesehen einen Spiegel vorhielt und die hohe Moral der AfroamerikanerInnen immer wieder betonte, versuchte er über diesen Weg die Akzeptanz bei den Weißen MitbürgerInnen zu erhalten. In den ersten Jahren seines Schaffens hatte er mit seinem Konzept Erfolg und es wurde möglich, die rechtlichen Bedingungen der AfroamerikanerInnen im Süden des Landes zu verbessern. Vor allem die Beständigkeit und das Durchhaltevermögen der AktivistInnen zwangen die verantwortlichen Personen und Institutionen dazu, nach einiger Zeit nachzugeben. Allein der Busboykott von Montgomery dauerte über ein knappes Jahr. In dieser Zeit kamen die AfroamerikanerInnen ohne das Service der Busfahrtgesellschaften aus und schafften es, sich trotz Schikanen von Seiten der Behörden durch Mitfahrtgesellschaften zu organisieren. Auch der „Marsch auf Washington“ mit ungefähr 250.000 TeilnehmerInnen zeigt die unheimlich große Mobilisierungskraft der Bürgerrechtsbewegung und Martin Luther King.

Ganz anders verliefen Biographie und Aktionismus von Malcolm X: Das Einsetzen seiner Entfremdung von der U.S.-amerikanischen Gesellschaft sieht Malcolm X bereits in seiner Jugendzeit. Als prägendstes Erlebnis in seinem Leben, wenn es um die Beziehung zwischen Schwarzen und Weißen geht, beschreibt Malcolm X eine Situation in der Schule, als er im Alter von 14 Jahren war. Damals erklärte ihm der Lehrer, dass der Beruf des Anwalts für ihn nicht realistisch sei, da er als Afroamerikaner wohl kaum die Möglichkeit haben werde, einen solchen sozialen Aufstieg zu schaffen. Durch diese Erfahrung sah Malcolm X seinen persönlichen „amerikanischen Traum“ als geplatzt an und wandte sich immer mehr dem Leben auf der Straße zu. Kann Malcolm X in seiner Jugendzeit als Hipster und Hustler in den Schwarzen Vierteln der Großstädte im Norden der USA noch als Kleinkrimineller beschrieben werden, der weder Drogen noch dem Nachtleben abgeneigt war, bedeutete sein Eintritt in die Nation of Islam jedoch eine Unterwerfung an einen asketischen Lebensstil. Mit diesen Grundsätzen versuchte die NOI vermehrt, Alkohol- und Drogensüchtige zu konvertieren, was auch zu einem großen Teil gelang. Malcolm X beschreibt selbst, dass er einen guten Zugang zu jenen Personen der sozialen Brennpunkte in den afroamerikanischen Vierteln hatte, da er aus demselben Milieu entstammte. Was ihn außerdem auszeichnete, war seine aggressive Anwerbung neuer Mitglieder, welche in diesem Ausmaß von der Nation of Islam erst durch Malcolm X erfolgte. Somit kann das rasche Wachstum der Nation of Islam mitunter als Verdienst von Malcolm X gesehen werden.

Wie jedes andere neue Mitglied der NOI veränderte auch Malcolm X seinen Nachnamen. Das „X“ sollte für die Unkenntnis seines ursprünglichen afrikanischen Namens stehen, da die ehemaligen SklavInnen nach der Familie ihres Herrn benannt wurden.

Bildungsmäßig war die Gefängniszeit für Malcolm X prägend: Er beschäftigte sich autodidaktisch mit verschiedenen Bereichen, so z. B. der Bedeutung von Sklaverei und der Geschichte Afrikas. Diese beiden Themen baute er immer wieder in seine Reden ein. Außerdem las er wahlweise Bücher der Gefängnisbibliothek: Malcolm X

beschäftigte sich ebenso mit den großen Philosophen wie auch mit der Geschichte verschiedener Länder und Biographien von Persönlichkeiten, z. B. jener Gandhis, dem Vorbild von Martin Luther King.

Durch die jeweiligen verschiedenen Ansichten und Zugänge entwickelten jedoch Martin Luther King und Malcolm X unterschiedliche Einstellungen gegenüber hellhäutigen Menschen. Während Martin Luther King an eine Integration der Schwarzen in die U.S.-amerikanische Gesellschaft glaubte und in den Weißen Verbündete sah, lehnten die Nation of Islam und Malcolm X diese Einstellung ab. Für sie war das Christentum eine „Waffe“ der Weißen, mittels welcher die AfroamerikanerInnen einer Gehirnwäsche unterzogen worden wären. Ebenso war ein friedliches Zusammenleben von Schwarzen und Weißen laut der NOI nicht möglich. Die Weißen Liberalen gaben sich für Malcolm X zwar als Freunde der AfroamerikanerInnen aus, waren dies aber in Wirklichkeit nicht. Statt reale Veränderungen herbeizuführen beschlossen diese in den Augen von Malcolm X Gesetze, die an der Lebenssituation der Schwarzen in den USA wenig änderten.

Mit der Forderung nach Separatismus und der Ideologie des Schwarzen Nationalismus stand das Programm der Nation of Islam im Gegensatz zum Integrationismus, welchen King und die Bürgerrechtsbewegung anstrebten. Laut den Lehren von Elijah Muhammad, an denen sich Malcolm X orientierte, würde es eines Tages zu einer göttlichen Intervention kommen, welche alle Schwarzen Menschen auf der Erde von ihren UnterdrückerInnen befreien würde. Diese Auslegung brachte die Mitglieder der NOI aber in einen Zustand des passiven Abwartens. Gleichzeitig vertrat der Schwarze Nationalismus nicht nur ideologische und kulturelle Eigenständigkeit, sondern auch eine Form des ökonomischen Nationalismus: So wollte die Nation of Islam mit dem Aufbau ihrer eigenen Geschäfte die wirtschaftliche Situation der AfroamerikanerInnen verbessern.

Wenn Malcolm X vom *house Negro* und vom *field Negro* sprach, meinte er damit zwei Gruppen von AfroamerikanerInnen: Eine, welche zu den Weißen aufschauen würde, um so zu sein wie sie – diese Schwarzen nannte er *house Negro*. Die *field Negros* hingegen verachteten ihre UnterdrückerInnen und besannen sich auf ihre afrikanischen Wurzeln. Erstere waren in der Sklavenzeit die HausklavInnen, welche sich mit ihrem Herrn identifizierten und aufgrund ihrer Position ein noch immer schlechtes, aber etwas besseres Leben als die anderen AfroamerikanerInnen hatten. Zweite waren die SklavInnen auf den Feldern und bildeten die Mehrheit. Umgelegt auf die Epoche der 1950er und 1960er Jahre sah Malcolm X die Bürgerrechtsbewegung um Martin Luther King Jr. auch als *house Negros* an. Diese gaben sich für Malcolm X mit unzureichenden Verbesserungen zufrieden und wollten ein Wir-Gefühl zwischen Schwarzen und Weißen vermitteln, was von Seiten der Weißen U.S.-AmerikanerInnen aber gar nicht erwidert werden würde. Als *field Negro* der Gegenwart identifizierte sich Malcolm X (als Teil der Nation of Islam) selbst. Als Schwarzer Nationalist verlangte er ökonomische Unabhängigkeit und wollte mit den hellhäutigen BürgerInnen der USA nichts zu tun haben.

Hinsichtlich der Geschlechterhierarchien unterschieden sich die Bürgerrechtsbewegung und die Nation of Islam wenig: Die Führungspositionen in der Bürgerrechtsbewegung waren fast ausschließlich durch Männer besetzt. Frauen hatten ebensolchen Anteil an den Erfolgen wie auch Misserfolgen der Bürgerrechtsbewegung und ihren Aktionen. Da diese aber kaum an der Spitze standen, war/ist das Ausmaß

ihrer Bemühungen nicht in gleichem Maße präsent wie jenes der Männer. Frauen arbeiteten im Aufbau und der Organisation von Kampagnen, in der Kommunikation mit den Medien oder auch als Rückhalt ihrer Familien, welche in der Bürgerrechtsbewegung engagiert waren. Zur Zeit des Wirkens von Martin Luther King herrschte die Ansicht, Männer müssten die Führungsrolle übernehmen – schließlich sollte der hellhäutigen Bevölkerung der USA bewiesen werden, dass die Afroamerikaner „stark“ genug waren, um die führende Position zu übernehmen. Eine Frau an der Spitze würde eher auf eine „Schwäche“ der Afroamerikaner hindeuten.

In der Nation of Islam waren die Aufgaben einer (Ehe)Frau hauptsächlich auf die Rolle der Hausfrau und Mutter fokussiert. Die Bemühungen der NOI, ihren männlichen Mitgliedern ordentliche Jobs zu verschaffen, machte aber die Nation of Islam für viele Frauen attraktiv. Denn so waren viele dieser Frauen finanziell abgesichert und mussten nicht einer möglicherweise schlecht bezahlten und/oder unqualifizierten Arbeit nachgehen. Auch wenn es hieß, den Frauen Respekt entgegenzubringen, galten diese nach den Lehren der Nation of Islam als moralisch schwach. Malcolm X äußerte diese Ansicht in vielen seiner Reden, was oftmals dazu führte, dass sich weibliche Mitglieder der NOI bei Elijah Muhammad über das Verhalten von Malcolm X beschwerten. An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass Malcolm X seine Anschauungen gegenüber Frauen nach dem Austritt aus der Nation of Islam modifizierte. So sah er den Aufschwung eines Staates oder einer Gesellschaft auch immer mit einem gleichzeitigen Fortschritt der Frauen verbunden. Jedoch waren für Malcolm X die Haushaltsführung und Erziehung der Kinder weiterhin Angelegenheit der Frau.

Generell herrschte in der afroamerikanischen Bevölkerung die Meinung vor, dass Schwarze Männer stärker von der Opferrolle in der Gesellschaft betroffen waren als die Frauen. Coretta Scott King erklärt dies in ihrer Autobiographie so, dass die Afroamerikaner von den Weißen mit mehr Missgunst und Furcht betrachtet und erstere auch schwieriger einen Job finden würden. Diese Meinung wurde von weiten Teilen Schwarzer Frauen übernommen. Eine stillschweigende Tolerierung dieser Position wird von vielen AutorInnen auch damit begründet, dass die Frauen befürchteten, mit einer anderen Meinung die Bewegung zu spalten. Außerdem lehnten viele Afroamerikanerinnen feministische Bewegungen ab, da diese meist von Weißen Mittelschichtfrauen geführt wurden.

Sowohl Martin Luther King als auch Malcolm X vollzogen gegen Ende ihres Lebens einige Veränderungen. Auffallend dabei ist, dass beide Personen ein größeres Augenmerk auf eine internationalere Betrachtungsweise der Probleme legten. Bei Martin Luther King drückte sich dies dahingehend aus, dass er die damalige Kriegspolitik der USA gegen den Vietnam verurteilte. Vor allem begründete dies King damit, dass es ihm durch seinen christlichen Glauben als unrecht erschien, Krieg gegen Menschen zu führen, ganz egal, welcher Hautfarbe sie waren. Für King stand dieser Krieg stellvertretend für die Situation der AfroamerikanerInnen in den USA, da auch die VietnamesInnen die Rolle der Unterdrückten einnahmen. Außerdem fasste es King als ungerecht auf, hell- und dunkelhäutige U.S.-amerikanische Soldaten Seite an Seite kämpfen zu lassen, welche in den Vereinigten Staaten oftmals nicht in dieselbe Schule gehen durften. Vielen MitstreiterInnen in der Bürgerrechtsbewegung war diese Einstellung Kings ein Dorn im Auge, da die afroamerikanische Mittelschicht eine Integration in die Gesellschaft der USA anstrebte und eine Haltung gegen den Vietnamkrieg als unpatriotisch (und somit gleichzeitig als unbeliebt) galt.

Ein weiterer wichtiger Punkt in der veränderten Position von Martin Luther King ist die Ausweitung seiner Aktionen auf die Großstädte im Norden der USA. Dort wurde ihm erstmals bewusst, dass eine Veränderung der Gesetze nicht unbedingt eine entsprechende Veränderung der realen Lebenszustände zur Folge haben musste. Zwar gab es im Norden des Landes keine Segregationsgesetze und auch rechtlich gesehen waren die AfroamerikanerInnen den hellhäutigen U.S.-AmerikanerInnen gleichgestellt, doch z. B. durch eine Aufspaltung in Schwarze und Weiße Wohngegenden waren diese Gesetze zur Gleichstellung wirkungslos. Somit legte King einen größeren Wert auf eine strukturelle Veränderung der Lebensbedingungen. Doch diese neue Einstellung führte vor allem dazu, dass sich immer mehr WeggefährterInnen von ihm abwandten. Als King die AfroamerikanerInnen Jahre zuvor dazu anhielt, durch *nonviolent resistance* die persönliche Situation zu verändern, genoss er eine große Zustimmung unter Weißen liberalen Politikern. Als er letztere jedoch aufforderte, am System selbst etwas zu verändern, verlor er immer mehr deren Unterstützung. Mit dieser neuen Erfahrung veränderte sich die Einstellung von Martin Luther King dahingehend, dass er zwar noch immer an den Willen der Weißen zur sozialen und gesellschaftlichen Veränderung glaubte, gleichzeitig aber auch erkennen musste, dass dies schwieriger schien als angenommen.

Was King in den Großstädten des Nordens besonders auffiel, waren die Apathie und Hoffnungslosigkeit der AfroamerikanerInnen. Im Zuge der Chicago Campaign zog King mit seiner Frau und den Kindern in ein hauptsächlich von Schwarzen bewohntes Viertel in Chicago. Nach einiger Zeit bemerkte er ein depressives und rebellisches Verhalten seiner Kinder, die mit der neuen Umgebung nicht zurechtkamen. So schickte er die Kinder nach ein paar Wochen wieder zurück zu den Großeltern nach Atlanta. Gleichzeitig war ihm aber bewusst, dass die anderen AfroamerikanerInnen, die in der gleichen Gegend wohnten, diese Möglichkeit nicht hatten und in ihrer Situation gefangen waren.

Auch bei Malcolm X änderten sich die Lebensumstände: Hier führten vor allem Unstimmigkeiten zwischen ihm und Elijah Muhammad zum Bruch mit der Nation of Islam. Als Malcolm X erfuhr, dass Muhammad Kinder aus außerehelichen Beziehungen hatte, hielt er nicht mehr unhinterfragt an der religiösen Führungsrolle und der moralischen Unfehlbarkeit von Elijah Muhammad fest. Ein weiterer wichtiger Grund für den Ausstieg von Malcolm X war vor allem die passive Einstellung der Nation of Islam. So war auch die Suspendierung von Malcolm X die Folge eines unerlaubten Statements<sup>82</sup> seinerseits. In ihm keimte immer mehr das Bedürfnis auf, eine Verbesserung durch eigenes Handeln zu erwirken, anstatt abzuwarten zu müssen.

Als eines seiner Schlüsselerlebnisse bezeichnete Malcolm X seine Pilgerreise nach Mekka, welche er kurz nach seinem Ausstieg aus der Nation of Islam antrat. Dort sah er nach eigenen Angaben das erste Mal MuslimInnen aller Hautfarben miteinander beten. Nach den Lehren von Elijah Muhammad war Mekka ein Ort, welcher nur von dunkelhäutigen MuslimInnen betreten werden durfte, da der Islam eine Religion der Schwarzen sei. Durch seine Erlebnisse in Mekka sah er nun den Islam als „farbenblind“ an.

Einige AutorInnen kritisieren, dass Malcolm X sich schon vor seiner Reise nach Mekka klar darüber gewesen sein muss, dass es auch hellhäutige MuslimInnen gibt. Vielmehr

---

<sup>82</sup> Anm. d. Autors: In diesem Statement äußerte er sich zum Tod von John F. Kennedy.

wird seine neue Position als taktische Maßnahme zur Abgrenzung von der Nation of Islam gesehen. Außerdem waren Malcolms neu gegründete Organisationen der MMI und OAAU weiterhin nur bereit, Schwarze Menschen als Mitglieder aufzunehmen.

Malcolm X weichte immer mehr vom Mythos des Yacub, nach welchem alle hellhäutigen Menschen „Teufel“ wären, ab und vertrat stattdessen eine differenzierte Sichtweise bezüglich Weißer Menschen. Die Unterdrückung Schwarzer Menschen durch Weiße wurde für ihn jetzt immer mehr als ein Produkt der ökonomischen und politischen Situation in den USA bzw. der westlichen Welt angesehen.

Wie schon erwähnt wurde, versuchte auch Malcolm X, die Lage der AfroamerikanerInnen von einem internationalen Standpunkt aus zu betrachten. Mit der Gründung der Organization of Afro-American Unity begann Malcolm X auch gleichzeitig, Kontakte mit Politikern, Philosophen und Gleichgesinnten auf der ganzen Welt zu suchen, vor allem im afrikanischen und arabischen Raum. So machte er es sich bald zum Ziel, die rechtliche Situation der AfroamerikanerInnen auf eine internationale Ebene zu verlagern: Er wollte die Verbrechen an den Schwarzen in den USA vor den Gerichtshof der Vereinten Nationen bringen. Für Malcolm X ging es jetzt nicht mehr vorwiegend um *civil rights* – denn diese erlaubten ihm nur innerhalb der U.S.-amerikanischen Gesetzgebung zu agieren. Indem er aber die Anliegen der AfroamerikanerInnen vor den Vereinten Nationen verhandeln lassen wollte, wurden diese nun zu einer Angelegenheit der *human rights*. Malcolm X erhoffte sich durch diesen Schachzug, mit den Stimmen der afrikanischen Repräsentanten der UN eine Mehrheit zu erlangen. Innerhalb des letzten Jahres seines Lebens traf Malcolm X mehrere afrikanische Staatsoberhäupter, um sich für eine Sensibilisierung der afrikanischen wie auch der afroamerikanischen Probleme stark zu machen.

Wie viele politische Führer, so zeichneten sich auch Martin Luther King und Malcolm X durch ihre rhetorische Begabung aus. Besonders auffallend ist der Einsatz von Metaphorik in ihrer Sprache, mit deren Hilfe sie besonders bei Reden dem Publikum ihre Sichtweisen zu veranschaulichen versuchten. In seinen Ansprachen wirkt Martin Luther King als der langsamere und überlegtere Sprecher von beiden, Malcolm X besticht dafür mit Sarkasmus und Witz. Besonders die Betonung und das *timing* seiner Sätze geben den Aussagen von Malcolm X einen gewissen Charme.

Ursprünglich sollte meine Arbeit „Martin Luther King vs. Malcolm X“ heißen. Im Laufe meiner Recherchen erschien mir das Wort „versus“ im Titel aber immer weniger passend. Denn letztendlich bieten die beiden Personen zwar zwei verschiedene Lösungsansätze, diese ergänzen sich aber meiner Meinung nach sehr gut bzw. gleichen die Stärken und Schwächen des jeweils anderen aus. Vor allem ließ die unterschiedliche Sozialisation meiner beiden Hauptcharaktere auch zwei Menschen „entstehen“, welche von ihren verschiedenen Lebenserfahrungen geprägt dementsprechende Einstellungen zur Situation der AfroamerikanerInnen in den Vereinigten Staaten entwickelten bzw. Lösungsansätze zu deren sozialen Verbesserung konstruierten.

# BIBLIOGRAPHIE

## Literaturverzeichnis

Abernathy, Ralph David (1989): And the walls came tumbling down: an autobiography. New York: Harper & Row.

Amesberger, Helga/Halbmayer, Brigitte (1998): Rassismen: ausgewählte Analysen Afrikanisch-amerikanischer Wissenschaftlerinnen. Aus der Studienreihe Konfliktforschung, Band 12. Herausgegeben von Ilse König und Anton Pelinka. Wien: Braumüller Verlag.

Ansbro, John J. (1982): Martin Luther King, Jr.: The Making of a Mind. Maryknoll: Orbis Books.

Arp, Susmita (2007): Gandhi. Reinbek: Rowohlt.

Assensoh, Akwasi B./Alex-Assensoh, Yvette (2002): Lumumba, Patrice. In: Jenkins/Robert L./Tryman, Mfanya Donald (Eds.): The Malcolm X Encyclopedia, 341-342. Westport/London: Greenwood Press.

Bacharach, Walter Zwi (Hrsg.) (2006): Dies sind meine letzten Worte ...: Briefe aus der Shoah. Göttingen: Wallstein.

Bahr, Hans-Eckehard (2005): Martin Luther King: Für ein anderes Amerika. Berlin: Aufbau.

Baker, Lee D. (2009): The Location of Franz Boas within the African-American Struggle. In: Pöhl, Friedrich/Tilg, Bernhard (Hg.): Franz Boas – Kultur, Sprache, Rasse, 111- 129. Herausgegeben in der Reihe: Ethnologie: Forschung und Wissenschaft, Band 19. Wien/Münster: Lit.

Bamfo, Napoleon (2002): National Association for the Advancement of Colored People (NAACP). In: Jenkins/Robert L./Tryman, Mfanya Donald (Eds.): The Malcolm X Encyclopedia, 413-414. Westport/London: Greenwood Press.

Banton, Michael (1988) Racial consciousness. London: Longman.

Banton, Michael (1992): Racial and ethnic competition. Aldershot et al.: Gregg Revivals.

Banton, Michael (1998): Racial Theories. Cambridge: University Press.

Barth, Fredrik/Gingrich, Andre/Parkin, Robert/Silverman, Sydel (Eds.) (2005): One discipline, four ways: British, German, French and American anthropology. Chicago: University Press.

Beer, Bettina (2002): Körperkonzepte, interethnische Beziehungen, Rassismustheorien. Eine kulturvergleichende Untersuchung. Aus der Reihe „Kulturanalysen“, Band 4. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

- Benz, Wolfgang (2010): Rassismus: Historische und aktuelle Dimensionen eines aktuellen und alltäglichen Problems. In: Pelinka, Anton/Haller, Birgitt (Hg.): „Rasse“ – eine soziale und politische Konstruktion: Strukturen und Phänomene des Vorurteils Rassismus, 1-15. Aus der „Studienreihe Konfliktforschung“: Band 25 Wien: Braumüller.
- Berg, Manfred (2000): The Ticket to Freedom: Die NAACP und das Wahlrecht der Afro-Amerikaner. Frankfurt/New York: Campus.
- Bernard, Jacqueline (1994): Journey toward freedom: the story of Sojourner Truth. New York: The Feminist Press.
- Blume, Michael (1987): Satyagraha: Wahrheit und Gewaltfreiheit, Yoga und Widerstand bei M.K. Gandhi. Gladenbach: Hinder + Deelmann.
- Boas, Franz (1911): Change in Bodily Form of Descendants of Immigrants. New York: Columbia University Press.
- Bohnsack, Ralf (2009): Qualitative Bild- und Videointerpretation: die dokumentarische Methode. Opladen & Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich.
- Bolton, Charles C. (2002): Freedom Riders. In: Jenkins/Robert L./Tryman, Mfanya Donald (Eds.): The Malcolm X Encyclopedia, 229-230. Westport/London: Greenwood Press.
- Branch, Taylor (1988): Parting the waters: America in the King years, 1954-63. New York et al: Simon and Schuster.
- Bruckner, Winfried et al. (1978): Damals war ich vierzehn. Wien/München: Jugend und Volk.
- Brückmann, Thomas/Maetzky, Franziska/Plümecke, Tino (2009): Rassifizierte Gene: Zur Aktualität biologischer „Rasse“-Konzepte in den neuen Lebenswissenschaften. In: AG gegen Rassismus in den Lebenswissenschaften (Hg.): Gemachte Differenz: Kontinuitäten biologischer „Rasse“-Konzepte, 20-65. Münster: unrast.
- Burgmer, Christoph (1999): Vorwort. In: ders. (Hrsg.): Rassismus in der Diskussion, 6-7. Berlin: Elefanten Press.
- Carson, Clayborne (2005): The Second Reconstruction of the South. In: Scott, William R./Shade, William G. (Eds.): Essays on African-American History, Culture and Society, 166-179. Washington, D.C.: U.S. Department of State, Branch for the Study of the United States.
- Cone, James H. (1991): Martin & Malcolm & America: a dream or a nightmare. Maryknoll: Orbis Books.
- Cox, Oliver C. (1970): Caste, Class and Race. New York: Monthly Review Press.
- Danner, Helmut (2006): Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik: Einführung in die Hermeneutik, Phänomenologie und Dialektik. München: Ernst Reinhardt Verlag.
- Darwin, Charles (2008): Die Abstammung des Menschen. Frankfurt: Fischer.

Davidson, Basil (1961): The African Slave Trade: Precolonial History 1450-1850. Boston/Toronto: Little, Brown and Company.

Davis, Angela (1982): Rassismus und Sexismus: Schwarze Frauen und Klassenkampf in den USA. Berlin: Elefanten Press.

Davis, Angela Yvonne (2006): Violence Against Women and the Ongoing Challenge to Racism. In: James, Joy (Ed.): The Angela Y. Davis Reader, 138-148. Oxford: Blackwell.

Deimel, Claus (1980): Tarahumara: Indianer im Norden Mexikos. Frankfurt am Main: Syndikat.

Demny, Oliver (2001): Rassismus in den USA: Historie und Analyse einer Rassenkonstruktion. Münster: Unrast.

Demny, Oliver (2004): Die Wut des Panthers: die Geschichte der Black Panther Party; schwarzer Widerstand in den USA. Münster: Unrast.

Dietrich, Tobias (2008): Martin Luther King. Paderborn: Fink.

Dillon, Pattie (2002): Women in the Nation of Islam. In: Jenkins/Robert L./Tryman, Mfanya Donald (Eds.): The Malcolm X Encyclopedia, 569-571. Westport/London: Greenwood Press.

Dippel, Horst (2000): Die amerikanische Geschichte im Abriß. In: Wasser, Hartmut (Hrsg.): USA: Wirtschaft – Gesellschaft – Politik, 69-87. Aus der Reihe „Grundwissen Länderkunden“, Band 5. Opladen: Leske + Budrich.

Dippel, Horst (2002): Geschichte der USA. München: Beck.

Donald, David Herbert (1995): Lincoln. New York: Simon and Schuster.

Downing, Frederick L. (1986): To see the promised land: the faith pilgrimage of Martin Luther King, Jr. Macon: Mercer University Press.

Du Bois, William Edward Burghardt (1964): Black reconstruction in America: an essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880. Cleveland/New York: Meridian Books.

Du Bois, William Edward Burghardt (2008a): Die Seelen der Schwarzen. Freiburg: orange-press.

Du Bois, William Edward Burghardt (2008b): The Souls of Black Folk. Oxford: University Press.

Dyson, Michael Eric (1995): Making Malcolm. The Myth and Meaning of Malcolm X. Oxford: University Press.

Dyson, Michael Eric (2000): I may not get there with you: the true Martin Luther King, Jr. New York: The Free Press.

Easwaran, Eknath (1997): Der Mensch Gandhi: Sein Leben ist eine Botschaft. Freiburg im Breisgau: Herder.

- Ensslen, Klaus (1983): „The Autobiography of Malcolm X“ – Schwarzes Bewu[ss]tsein in Amerika. München: Fink Verlag.
- Equiano, Olaudah (2004[1789]): The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or, Gustavus Vassa, the African. Herausgegeben und kommentiert von Shelly Eversley. New York: Random House.
- Essien-Udom, E. U. (1966): Black Nationalism: The Rise of the Black Muslims in the U.S.A. Harmondsworth: Penguin Books.
- Evans, Richard J. (2009): The Third Reich at War: How the Nazis led Germany from Conquest to Disaster. London: Penguin Books.
- Fairclough, Adam (2001): To Redeem the Soul of America. The Southern Christian Leadership Conference & Martin Luther King, Jr. Athens/London: University of Georgia Press.
- Fanon, Frantz (1972a): Für eine afrikanische Revolution: Politische Schriften. Frankfurt: März.
- Fanon, Frantz (1972b): Rassismus und Kultur. In: ders.: Für eine afrikanische Revolution: Politische Schriften, 38-52. Frankfurt am Main: März Verlag.
- Finzsch, Norbert (1999): Wissenschaftlicher Rassismus in den Vereinigten Staaten – 1850 bis 1930. In: Kaupen-Haas, Heidrun/Saller, Christian (Hg.): Wissenschaftlicher Rassismus: Analysen einer Kontinuität in den Human- und Naturwissenschaften, 84-110. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Finzsch, Norbert/Horton, James O./Horton, Lois E. (1999): Von Benin nach Baltimore: Die Geschichte der African Americans. Hamburg: Hamburger Edition.
- Ford-Smith, Honor (1994): Women and the Garvey Movement in Jamaica. In: Lewis, Rupert/Bryan, Patrick (Hg.). Garvey: His work and impact, 73-83. Trenton: Africa World Press.
- Franklin, John Hope/Moss, Jr., Alfred A. (1999): Von der Sklaverei zur Freiheit: Die Geschichte der Schwarzen in den USA. Berlin: Ullstein.
- Fredrickson, George M. (1995): Black liberation: a comparative history of Black ideologies in the United States and South Africa. Oxford: University Press.
- Fredrickson, George M. (2004): Rassismus: ein historischer Abriss. Hamburg: Hamburger Edition.
- Friedländer, Saul (1998): Das Dritte Reich und die Juden. Band I: Die Jahre der Verfolgung: 1933-1939. München: Beck.
- Gandhi, Mahatma (1996): Für Pazifisten. Herausgegeben von Bharatan Kumarappa. Münster: Lit.
- Garrow, David J. (1999): Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference. New York: Quill.

- Garrow, David J. (2004): *Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference*. New York: Perennial.
- Geary, Patrick J. (2003): *The myth of nations: the medieval origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Geiss, Imanuel (1988): *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gellately, Robert (2003): *The Third Reich, the Holocaust, and Visions of Serial Genocide*. In: ders./Kiernan, Ben (Eds.): *The Specter of Genocide: Mass Murder in Historical Perspective*, 241-263. Cambridge: University Press.
- Geulen, Christian (2007): *Geschichte des Rassismus*. München: C. H. Beck.
- Geulen, Christian (2009): *Franz Boas und der Kulturdeterminismus*. In: Schmuhl, Hans-Walter (Hrsg.): *Kulturrelativismus und Antirassismus. Der Anthropologe Franz Boas (1858-1942)*, 121-139. Bielefeld: transcript.
- Geulen, Christian (2010): *Die Herstellung natürlicher Ordnung: Formen und Verwandlungen rassistischer Praxis in der Neuzeit*. In: Pelinka, Anton/Haller, Birgitt (Hg.): *„Rasse“ – eine soziale und politische Konstruktion: Strukturen und Phänomene des Vorurteils Rassismus*, 17-26. Aus der „Studienreihe Konfliktforschung“: Band 25. Wien: Braumüller.
- Girvan, Norman P. (1994): *The political economy of race in the Americas: the historical context of Garveyism*. In: Lewis, Rupert/Bryan, Patrick (Hg.): *Garvey: His work and impact*, 11-21. Trenton: Africa World Press.
- Goldman, Peter (1973): *The death and life of Malcolm X*. New York: Harper & Row.
- Gould, Stephen Jay (1983): *Der falsch vermessene Mensch*. Basel et al.: Birkhäuser.
- Gould, Stephen Jay (1989): *Das Lächeln des Flamingos: Betrachtungen zur Naturgeschichte*. Basel et al.: Birkhäuser.
- Gould, Stephen Jay (1999): *Der falsch vermessene Mensch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grandner, Margarete (2009): *Der Wohlfahrtsstaat zwischen New Deal and Great Society*. In: ders./Gräser, Marcus.: *Nordamerika: Geschichte und Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert*, 112-130. Aus der Reihe „Edition Weltregionen“, Band 18. Wien: Promedia.
- Gräser, Marcus (2009): *Der Bürgerkrieg und das amerikanische 19. Jahrhundert*. In: Grandner, Margarete/ders (Hg.): *Nordamerika: Geschichte und Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert*, 52-73. Aus der Reihe „Edition Weltregionen“, Band 18. Wien: Promedia.
- Guy-Sheftall, Beverly (Ed.) (1995): *Words of fire: an anthology of African-American feminist thought*. New York: The New Press.
- Gyant, LaVerne (2001): *Passing the torch: African American women in the Civil Rights Movement*. In: Davis, Jack E. (Ed.): *The Civil Rights Movement*, 130-144. Malden: Blackwell Publishers.

- Hamilton, W. D. (1964): The Genetical Evolution of Social Behaviour. In: Journal of Theoretical Biology 7:1-52.
- Haspel, Michael (2005): Einführung in die Friedensethik. In: Imbusch, Peter/Zoll, Ralf (Hrsg.): Friedens- und Konfliktforschung: Eine Einführung, 517-540. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hechter, Michael (1986): Rational choice theory and the study of race and ethnic relations. In: Rex, John/Mason, David (Eds.): Theories of race and ethnic relations, 264-279. Cambridge: University Press.
- Heng, Geraldine (1997): "A great way to fly": nationalism, the state, and the varieties of Third-World Feminism. In: Alexander, M. Jacqui/Mohanty, Chandra Talpade (Eds.): Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures, 30-45. New York and London: Routledge.
- Hering Torres, Max Sebastián (2006): Rassismus in der Vormoderne: Die „Reinheit des Blutes“ im Spanien der Frühen Neuzeit. Frankfurt: Campus.
- Hilberg, Raul (1990): Die Vernichtung der europäischen Juden. In 3 Bänden. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hitler, Adolf (1938[1925/1927]): Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band: Band I 1925, Band II 1927. München: Zentralverlag der NSDAP.
- Hopkins, Dwight N. (1993): Shoes that fit our feet: Sources for a Constructive Black Theology. New York: Orbis Books.
- Howard, Jonathan (1996): Darwin: eine Einführung. Stuttgart: Reclam.
- Hund, Wulf D. (2003): Inclusion and Exclusion: Dimensions of Racism. In: Hering Torres, Max Sebastián/Schmale, Wolfgang (Hrsg.): Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 3. Jg., Heft 1, 6-19. Innsbruck/Wien/Bozen: Studienverlag. Url: [http://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso\\_dwp\\_soc/Hund/wr\\_zeitsch\\_art\\_hund.pdf](http://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso_dwp_soc/Hund/wr_zeitsch_art_hund.pdf).
- Hund, Wulf D. (2006): Negative Vergesellschaftung: Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hund, Wulf D. (2007): Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Iliffe, John (2003): Geschichte Afrikas. München: Beck.
- Johnson, Sterling (1998): Black globalism: the international politics of a non-state nation. Aldershot et al.: Ashgate.
- Jones, James M. (1997): Prejudice and racism. New York et al.: McGraw-Hill.
- Kelly, Natasha A. (2010): „Rasse“ – in der Wissenschaft, im Alltag und in der Politik. In: Nduka-Agwu, Adibeli/Lann Hornscheidt, Antje (Hrsg.): Rassismus auf gut Deutsch: Ein kritisches Nachschlagewerk zu rassistischen Sprachhandlungen, 344-350. Frankfurt: Brandes & Apsel.

King, Coretta Scott (1994): *My life with Martin Luther King, Jr.* New York: Puffin Books.

King, Jr., Martin Luther (1958): *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*. New York: Harper and Row.

King, Jr., Martin Luther (1962): "Rev. M. L. King's Diary in Jail," *Jet*, 23 August 1962.

King, Jr., Martin Luther (1969): Eine Weihnachtspredigt über den Frieden. In: King, Jr., Martin Luther (Hrsg.): *Aufruf zum zivilen Ungehorsam*, 103-120. Düsseldorf und Wien: Econ.

King, Jr., Martin Luther (1990a): *Pilgrimage to Nonviolence – Mein Weg zur Gewaltlosigkeit*. In: ders.: *Where do we go from here? Wie soll es weitergehen? Aufsätze, Reden, Predigten, ausgewählt und übersetzt von Bettina Abarbanell*, 26-51. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

King, Jr., Martin Luther (1990b): *The Dilemma of Negro Americans*. In: ders.: *Where do we go from here? Wie soll es weitergehen? Aufsätze, Reden, Predigten, ausgewählt und übersetzt von Bettina Abarbanell*, 52-95. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

King, Jr., Martin Luther (1992a): *Letter from a Birmingham Jail (1963)*. In: Washington, James Melvin (Ed.): *I have a dream: Writings and Speeches that changed the World*, 83-100. San Francisco: HarperSanFrancisco.

King, Jr., Martin Luther (1992b): *I Have A Dream (1963)*. In: Washington, James Melvin (Ed.): *I have a dream: Writings and Speeches that changed the World*, 101-106. San Francisco: HarperSanFrancisco.

King, Jr., Martin Luther (1992c): *Nobel Price Acceptance Speech (1964)*. In: Washington, James Melvin (Ed.): *I have a dream: Writings and Speeches that changed the World*, 107-111. San Francisco: HarperSanFrancisco.

King, Jr., Martin Luther (1992d): *I See the Promised Land (1968)*. In: Washington, James Melvin (Ed.): *I have a dream: Writings and Speeches that changed the World*, 193-203. San Francisco: HarperSanFrancisco.

King, Jr., Martin Luther (2000a): "Nonviolence and Racial Justice". In: Carson, Susan et al. (Vol. Eds.): *Volume IV: Symbol of the Movement, January 1957-December 1958*, 118-122. Aus der Reihe: *The papers of Martin Luther King, Jr.* Herausgegeben von Clayborne Carson (Sr. Ed.). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

King, Jr., Martin Luther (2000b): *To Mordecai W. Johnson*. In: Carson, Susan et al. (Vol. Eds.): *Volume IV: Symbol of the Movement, January 1957-December 1958*, 233-234. Aus der Reihe: *The papers of Martin Luther King, Jr.* Herausgegeben von Clayborne Carson (Sr. Ed.). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

King, Jr., Martin Luther (2001a): *Address to the First Montgomery Improvement Association (MIA) Mass Meeting*. Introduction by Rosa Louise Parks. In: Carson, Clayborne/Shepard, Kris (Hrsg.): *A call to conscience: the landmark speeches of Dr. Martin Luther King, Jr.*, 1-12. New York: Warner Books.

King, Jr., Martin Luther (2001b): Beyond Vietnam. Mit einem Vorwort des Botschafters George McGovern. In: Carson, Clayborne/Shepard, Kris (Hrsg.): A call to conscience: the landmark speeches of Dr. Martin Luther King, Jr., 133-164. New York: Warner Books.

King, Jr., Martin Luther (2003): Ich habe einen Traum. Herausgegeben von Hans-Eckehard Bahr und Heinrich Grosse. Düsseldorf: Patmos.

King, Jr., Martin Luther/Carson, Clayborne (Hrsg.) (2000): The Autobiography of Martin Luther King, Jr. London: Abacus.

King, Sr., Martin Luther (1982): Die Kraft der Schwachen: Geschichte der Familie King. Herausgegeben von Clayton Riley. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Kliem, Andreas (2009): Die Kongoverbrechen: Geschichte und Allgegenwart räuberischer Ausbeutungspraxis. Frankfurt: Nomen.

Koller, Christian (2009): Rassismus. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

Kraler, Albert/Sonderegger, Arno (2009): On "Race" and Related Categories of Dubious Value: An Introduction. In: Sonderegger, Arno/Kraler, Albert (eds.): Perspective on Ethnicity and "Race", 3-15. Wien: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien, Nr. 16. Url: [http://www.univie.ac.at/ecco/stichproben/Nr16\\_Einleitung.pdf](http://www.univie.ac.at/ecco/stichproben/Nr16_Einleitung.pdf).

Kühl, Stefan (1997): Die Internationale der Rassisten: Aufstieg und Niedergang der internationalen Bewegung für Eugenik und Rassenhygiene im 20. Jahrhundert. Frankfurt/New York: Campus.

Lerg, Charlotte A. (2010): Die amerikanische Revolution. Stuttgart: UTB.

Levy, Peter B. (1998): The civil rights movement. Westport: Greenwood Press.

Lewis, David L. (1970): King: a critical biography. New York/Washington: Praeger Publishers.

Lewis, Rupert (1992): Marcus Garvey: Anti-colonial champion. Trenton: Africa World Press.

Lincoln, Abraham (1992): Selected Speeches and Writings. New York: Vintage Books/The Library of America.

Ling, Peter J. (2002): Martin Luther King, Jr. London and New York: Routledge.

Ling, Peter J. (2004): Gender and Generation: Manhood at the Southern Christian Leadership Conference. In: ders./Monteith, Sharon (Eds.): Gender and the civil rights movement, 101-129. New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University Press.

Litwack, Leon F. (1999): Trouble in mind: Black southerners in the age of Jim Crow. New York: Vintage Books.

Locke, Mamie (2002): Malcolm X and the Role of Women. In: Jenkins/Robert L./Tryman, Mfanya Donald (Eds.): The Malcolm X Encyclopedia, 23-25. Westport/London: Greenwood Press.

- Lomax, Louis (1970): When "Nonviolence" Meets "Black Power". In: Lincoln, C. Eric (Ed.): Martin Luther King, Jr.: a profile, 157-180. New York: Hill and Wang.
- Lott, Tommy Lee (1999): The invention of race: Black culture and the politics of representation. Malden et al.: Blackwell.
- Lueger, Manfred (2010): Interpretative Sozialforschung: Die Methoden. Wien. Facultas.
- Lutter, Christina (1999): Vorwort. In: Kossek, Brigitte (Hrsg.): Gegenrassismen: Konstruktionen – Interaktionen – Interventionen, 5-8. Hamburg/Berlin: Argument.
- Malcolm X (1989a): Twenty million Black people in a political, economic, and mental prison, January 23, 1963. In: Perry, Bruce (Ed.): The last speeches, 25-57. New York: Pathfinder.
- Malcolm X (1989b): America's gravest crisis since the Civil War, October 11, 1963. In: Perry, Bruce (Ed.): The last speeches, 59.-79 New York: Pathfinder.
- Malcolm X (1989c): Whatever is necessary to protect ourselves. Interview with Les Crane, December 2, 1964. In: Perry, Bruce (Ed.): The last speeches, 83-89 New York: Pathfinder.
- Malcolm X (1989d): Our people identify with Africa. Interview with Bernice Bass, December 27, 1964. In: Perry, Bruce (Ed.): The last speeches, 91-107. New York: Pathfinder.
- Malcolm X (1989e): There's a worldwide revolution going on. February 15, 1965. In: Perry, Bruce (Ed.): The last speeches, 111-149. New York: Pathfinder.
- Malcolm X (1989f): Not just an American problem, but a world problem. February 16, 1965. In: Perry, Bruce (Ed.): The last speeches, 151-181. New York: Pathfinder.
- Malcolm X (1990a): Message to the Grass Roots: November 10, 1963, Detroit. In: Breitman, George (Ed.): Malcolm X speaks: selected speeches and statements, 3-17. New York: Grove Press.
- Malcolm X (1990b): A Declaration of Independence: March 12, 1964; New York City. In: Breitman, George (Ed.): Malcolm X speaks: selected speeches and statements, 18-22. New York: Grove Press.
- Malcolm X (1990c): The Ballot or the Bullet: April 3, 1964, Cleveland. In: Breitman, George (Ed.): Malcolm X speaks: selected speeches and statements, 23-44. New York: Grove Press.
- Malcolm X (1990d): At the Audubon: December 13, 1964, New York City. In: Breitman, George (Ed.): Malcolm X speaks: selected speeches and statements, 88-104. New York: Grove Press.
- Malcolm X (1990e): To Mississippi Youth: December 31, 1964, New York City. In: Breitman, George (Ed.): Malcolm X speaks: selected speeches and statements, 137-146. New York: Grove Press.

- Malcolm X (1992a): The Ronald Stokes incident: Brother Malcolm on WBAI with Richard Elman. In: Gallen, David (Ed.): Malcolm X: as they knew him, 101-107. New York: Carroll & Graf.
- Malcolm X (1992b): Minister Malcolm: A conversation with Kenneth B. Clark. In: Gallen, David (Ed.): Malcolm X: as they knew him, 131-143. New York: Carroll & Graf.
- Malcolm X (1992c): His best credentials: on the air with Joe Rainey. In: Gallen, David (Ed.): Malcolm X: as they knew him, 155-166. New York: Carroll & Graf.
- Malcolm X (1992d): Whatever is necessary: The last television interview, with Pierre Berton. In: Gallen, David (Ed.): Malcolm X: as they knew him, 179-187. New York: Carroll & Graf.
- Malcom X/Haley, Alex (1999): The Autobiography of Malcolm X – As told to Alex Haley. New York: Ballantine Books.
- Malcom X/Haley, Alex (2003): Malcolm X – Interview mit Alex Haley (1963). In: Annas, Max/Baltes, Martin (Hg.): Black Beats, 7-31. Freiburg: orange-press.
- Mall, Ram Adhar (2005): Mahatma Gandhi interkulturell gelesen. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Marable, Manning (2007): Race, reform and rebellion: the second Reconstruction and beyond in Black America, 1945-2006. Mississippi: University Press.
- Marable, Manning (2011): Malcolm X: a life of reinvention. London: Allen Lane.
- Marin, Lou (2004): Vorwort: Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC) – ein Lehrstück! In: Carson, Clayborne: Zeiten des Kampfes: Das Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC) und das Erwachen des afro-amerikanischen Widerstands in den sechziger Jahren, 7-33. Heidelberg: Graswurzelrevolution.
- Markom, Christa (2003): Koalitionäre Differenzen. Die Relevanz multipler Subjektpositionen – Gender im Black Empowerment, 129-150. In: Zips, Werner (Hrsg.): Afrikanische Diaspora. Out of Africa – Into New Worlds. Aus der Reihe „Afrika und ihre Diaspora“, Band I. Herausgegeben von Manfred Kremser und Werner Zips. Münster/Hamburg/London: Lit.
- Markom, Christa/Weinhäupl, Heidi (2007): Die Anderen im Schulbuch. Rassismen, Exotismen, Sexismen und Antisemitismus in österreichischen Schulbüchern. In: Weiss, Hilde/Reinprecht, Christoph (Hg.): Sociologica – Band II. Wien: Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung.
- Martin, Tony (1994): Women in the Garvey Movement. In: Lewis, Rupert/Bryan, Patrick (Hrsg.). Garvey: His work and impact, 67-72. Trenton: Africa World Press.
- Marx, Anthony W. (1998): Making race and nation: a comparison of South Africa, the United States, and Brazil. Cambridge: University Press.
- Mayring, Philipp (2002): Einführung in die qualitative Sozialforschung: Eine Anleitung zu qualitativem Denken. Weinheim und Basel: Beltz.

- Mayring, Philipp (2003): Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken. Weinheim et al.: Beltz.
- Meissner, Jochen/Mücke, Ulrich/Weber, Klaus (2008): Schwarzes Amerika: Eine Geschichte der Sklaverei. München: Beck.
- Melber, Henning (2008): Im Geiste der Aufklärung: Kolonialismus und Rassismus als Erblasten Europas. In: Gomes; Bea/Schicho, Walter/Sonderegger, Arno (Hrsg.): Rassismus: Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen, 176-190. Wien: Mandelbaum.
- Memmi, Albert (1992): Rassismus. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Memmi, Albert (1999): Kolonialismus und Rassismus. In: Burgmer, Christoph (Hrsg.): Rassismus in der Diskussion, 45-59. Berlin: Elefanten Press.
- Miles, Robert (1982): Racism and migrant labour. London/Boston/Melbourne/Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Miles, Robert (1991a): Rassismus: Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg: Argument.
- Miles, Robert (1991b): Die Idee der „Rasse“ und Theorien über Rassismus: Überlegungen zur britischen Diskussion. In: Bielefeld, Uli (Hrsg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? 189-218. Hamburg: Junius.
- Miles, Robert/Brown, Malcolm (2003): Racism. London: Routledge.
- Miller, William Robert (1966): Nonviolence: A Christian Interpretation. New York: Schocken Books.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991a): Introduction: Cartographies of struggle: Third World Women and the politics of feminism. In: ders./Russo, Ann/Torres, Lourdes (Eds.): Third World Women and the politics of feminism, 1-47. Indiana: University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991b): Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses. In: ders./Russo, Ann/Torres, Lourdes (Eds.): Third World Women and the politics of feminism, 51-80. Indiana: University Press.
- Mosse, George L. (2006): Die Geschichte des Rassismus in Europa. Frankfurt am Main: Fischer.
- Nojeim, Michael J. (2004): Gandhi and King: the power of nonviolent resistance. Westport: Praeger.
- Nott, Josiah/Gliddon, George R. (1854): Types of Mankind. Philadelphia: Lippincott/Grambo.
- Oates, Stephen B. (1984): Martin Luther King: Kämpfer für Gewaltlosigkeit. Biografie Hamburg: Kabel Verlag.
- Perry, Bruce (1993): Malcolm X: Ein Mann verändert Amerika. Hamburg: Junius.

- Perry, Richard J. (2007): „Race“ and Racism: The Development of Modern Racism in America. New York: Palgrave Macmillan.
- Piper, Craig S. (2002): „The Hate That Hate Produced“. In: Jenkins/Robert L./Tryman, Mfanya Donald (Eds.): The Malcolm X Encyclopedia, 267. Westport/London: Greenwood Press.
- Plumelle-Urbe, Rosa Amelia (2004): Weiße Barbarei: Vom Kolonialrassismus zur Rassenpolitik der Nazis. Zürich: Rotpunktverlag.
- Presler, Gerd (2002): Martin Luther King, Jr. Hamburg: Rowohlt.
- Puchegger-Ebner, Evelyne (2001): Gott ist hungrig: Zur Stellung der Frau bei den Tarahumara, Teil I. Diplomarbeit, Wien, eingereicht im Juni 2001. Universität Wien.
- Puchegger-Ebner, Evelyne (2004): Gott ist Mann und Frau: Zum Bild des Weiblichen in Mythos und Ritus bei den Tarahumara. Dissertation, Wien, eingereicht im November 2004.
- Reusch, Tanja (2000): Die Ethik des Sozialdarwinismus. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Lang.
- Rex, John/Mason, David (1986) (Eds.): Theories of race and ethnic relations. Cambridge: University Press.
- Riches, William T. Martin (1997): The civil rights movement: struggle and resistance. New York: St. Martin's Press.
- Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur: Texte zu Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda.
- Rommelspacher, Birgit (1999): Sexismus und Rassismus. In: Burgmer, Christoph (Hrsg.): Rassismus in der Diskussion, 111-126. Berlin: Elefanten Press.
- Safrian, Hans/Witek, Hans (Hrsg.) (2008): Und keiner war dabei: Dokumente des alltäglichen Antisemitismus in Wien 1938. Wien: Picus.
- Sahlins, Marshall (2000) [1999]: What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century. In: ders. (Ed.): Culture in practice: selected essays, 501-526. New York: Zone Books.
- Sautter; Udo (2000): Die Vereinigten Staaten: Daten, Fakten, Dokumente. Tübingen und Basel: Francke.
- Scharenberg, Albert (1998): Schwarzer Nationalismus in den USA: das Malcolm X-Revival. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Scholze-Stubenrecht, Werner (Projektleitung) et. al (Redaktionelle Bearbeitung der 7. Auflage) (2011): Duden: Deutsches Universalwörterbuch. Herausgegeben von der Dudenredaktion. Mannheim/Zürich: Dudenverlag.
- Schmidt, Gustav (2004): Geschichte der USA. Darmstadt: Primus.

- Shabazz, Attallah (1999): Foreword. In: Malcom X/Haley, Alex: The Autobiography of Malcolm X – As told to Alex Haley, ix-xxx. New York: Ballantine Books.
- Shammas, Carole (1989): Early American Women and Control over Capital. In: Hoffman, Ronald/Albert, Peter J.: Women in the Age of the American Revolution, 134-154. Virginia: University Press.
- Silverman, Sydel (2005): The United States. In: Barth, Fredrik/Gingrich, Andre/Parkin, Robert/Silverman, Sydel (Eds.): One discipline, four ways: British, German, French and American anthropology, 255-347. Chicago: University Press.
- Sitkoff, Harvard (1995): The struggle for black equality 1954-1992. New York: Hill and Wang.
- Sloan, Jacob (Ed.) (2006): Notes from the Warsaw Ghetto: The Journal of Emmanuel Ringelblum. Berkeley: Publishers Group West.
- Solomos, John (1986): Varieties of Marxist conceptions of 'race', class and the state: a critical analysis. In: Rex, John/Mason, David (Eds.): Theories of race and ethnic relations, 84-109. Cambridge: University Press.
- Solomos, John/Back, Les (1996): Racism and Society. London: MacMillan.
- Stary, Joachim/Kretschmer, Horst (1994): Umgang mit wissenschaftlicher Literatur: eine Arbeitshilfe für das sozial- und geisteswissenschaftliche Studium. Frankfurt am Main: Cornelsen Scriptor.
- Stepan, Nancy Leys/Gilman, Sander L. (1991): Appropriating the idioms of science: the rejection of scientific racism. In: LaCapra, Dominick (Ed.): The bounds of race: perspectives on hegemony and resistance, 72-103. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Szczepanski, Jan (1967): Die biographische Methode. In: König, René (Hrsg.): Handbuch der Empirischen Sozialforschung: I. Band, 551-569. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Taylor, Ula (1995): Amy Jacques Garvey (1896-1973). In: Guy-Sheftall, Beverly (Ed.): Words of fire: an anthology of African-American feminist thought, 89-90. New York: The New Press.
- Thoreau, Henry David (1993): Civil Disobedience. In: Smith, Philip (Ed.): Civil Disobedience and Other Essays, 1-18. New York: Dover.
- Tilg, Bernhard (2009): Franz Boas' Stellungnahme zur Frage der „Rasse“ und sein Engagement für die Rechte der Afroamerikaner. In: Schmuhl, Hans-Walter (Hg.): Kulturrelativismus und Antirassismus. Der Anthropologe Franz Boas (1858-1942), 85-99. Bielefeld: transcript.
- Turner, Richard Brent (1997): Islam in the African-American experience. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Van den Berghe, Pierre L. (1981): The ethnic phenomenon. Amsterdam et al.: Elsevier.

- Van den Berghe; Pierre L. (1986): Ethnicity and the socio-biology debate. In: Rex, John/Mason, David (Eds.): Theories of race and ethnic relations, 246-263. Cambridge: University Press.
- Voss, Julia (2008): Charles Darwin zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Waldschmidt-Nelson, Britta (2000): Gegenspieler. Martin Luther King – Malcolm X. Frankfurt am Main: Fischer.
- Warren, Robert Penn (1992): Malcolm X: Mission and Meaning. In: Gallen, David (Ed.): Malcolm X: as they knew him, 201-211. New York: Carroll & Graf.
- Wasser, Hartmut (2000c): Politische Parteien in Amerika: Ihr Stellenwert und Erscheinungsbild in der Präsidentschaftsdemokratie. In: Wasser, Hartmut (Hrsg.): USA: Wirtschaft – Gesellschaft – Politik, 137-165. Aus der Reihe „Grundwissen Länderkunden“, Band 5. Opladen: Leske + Budrich.
- Weingart, Peter/Kroll, Jürgen/Bayertz, Kurt (1992): Rasse, Blut und Gene: Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wirz, Albert (1984): Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Witherspoon, William Roger (1985): Martin Luther King, Jr. – to the mountaintop. Garden City: Doubleday & Company, Inc.
- Wolf, Eric R. (1997): Europe and the people without history. Berkeley et al.: University of California Press.
- Wright, Esmond (1996): The American dream: from Reconstruction to Reagan. Aus der Reihe “A history of the United States of America”, Volume 3. Cambridge: Blackwell.
- Zerger, Johannes (1997): Was ist Rassismus? Eine Einführung. Göttingen: Lamuv.
- Ziai, Aram (2008): Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit. In: Gomes; Bea/Schicho, Walter/Sonderegger, Arno (Hg.): Rassismus: Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen, 191-213. Wien: Mandelbaum.
- Zick, Andreas (1997): Vorurteile und Rassismus: eine sozialpsychologische Analyse. Münster et al.: Waxmann.
- Zips, Werner/Kämpfer, Heinz (2001): Nation X: Schwarzer Nationalismus, Black Exodus und Hip Hop. Wien: Promedia.
- Zitelmann, Arnulf (1985): Keiner dreht mich um. Die Lebensgeschichte des Martin Luther King. Weinheim: Beltz und Gelberg.
- Zwahr, Annette (2006) (Redaktionelle Leitung): Brockhaus Enzyklopädie. Band 22: POT-RENS. Leipzig/Mannheim: F.A. Brockhaus.

## Internetquellen

Url 1: Letter From Birmingham Jail: [http://mlk-kpp01.stanford.edu/kingweb/popular\\_requests/frequentdocs/birmingham.pdf](http://mlk-kpp01.stanford.edu/kingweb/popular_requests/frequentdocs/birmingham.pdf) / Letzter Zugriff: 15. August 2012: 19.48.

Url 2: Dr. Martin Luther King „I have a dream“ speech (August 28, 1963): [http://www.youtube.com/watch?v=L\\_YBplucfuk](http://www.youtube.com/watch?v=L_YBplucfuk) / Letzter Zugriff: 15. August 2012: 19.52.

Url 3: I Have a Dream, Address at March on Washington for Jobs and Freedom: [http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/doc\\_august\\_28\\_1963\\_i\\_have\\_a\\_dream/](http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/doc_august_28_1963_i_have_a_dream/) / Letzter Zugriff: 15. August 2012: 19.59.

Url 4: Malcolm X explains Black Nationalism (March 29, 1964): <http://www.youtube.com/watch?v=TO6Co8v2XjY> / Letzter Zugriff: 15. August 2012: 20.06.

Url 5: Malcolm X: The House Negro and the Field Negro: <http://www.youtube.com/watch?v=znQe9nUKzvQ> / Letzter Zugriff: 15. August 2012: 20.16.

Url 6: Message to the Grass Roots: <http://www.columbia.edu/cu/ccbh/mxp/audio/mx130.ram> / Letzter Zugriff: 15. August 2012: 20.20.

Url 7: Beyond Vietnam: <http://www.thekingcenter.org/archive/document/beyond-vietnam> / Letzter Zugriff: 15. August 2012: 20.26.

Url 8: Beyond Vietnam: [http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/doc\\_beyond\\_vietnam/](http://mlk-kpp01.stanford.edu/index.php/encyclopedia/documentsentry/doc_beyond_vietnam/) / Letzter Zugriff: 15. August 2012: 20.28.

Url 9: Beyond Vietnam: [http://mlk-kpp01.stanford.edu/kingweb/publications/speeches/Beyond\\_Vietnam.pdf](http://mlk-kpp01.stanford.edu/kingweb/publications/speeches/Beyond_Vietnam.pdf) / Letzter Zugriff: 15. August 2012.

Url 10: The Dilemma of Negro Americans: <http://www.thekingcenter.org/archive/document/dilemma-negro-americans> / Letzter Zugriff: 15. August 2012: 20.44.

Url 11: HC's EU Rap: <http://www.youtube.com/watch?v=pVnzYs4HYBQ> / Letzter Zugriff: 17. August 2012: 10.08.

Url 12: Homepage der Freiheitlichen Partei Österreichs: <http://www.fpoe.at/fpoe/bundesparteibmann/> / Letzter Zugriff: 17. August 2012: 10.10.

Url 13: Charter der Organization of African Unity: [http://www.au.int/en/sites/default/files/OAU\\_Charter\\_1963\\_0.pdf](http://www.au.int/en/sites/default/files/OAU_Charter_1963_0.pdf) / Letzter Zugriff: 17. August 2012: 14.13.

## ANHANG 1: ABSTRACT

Meine Diplomarbeit beschäftigt sich mit dem soziopolitischen Werdegang von Martin Luther King und Malcolm X und betrachtet ihre jeweiligen ideologischen Standpunkte hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Sozialisation. Obwohl beide Afroamerikaner waren und in einem System aufwuchsen, welches dunkelhäutige Menschen unterdrückte, entwickelten sie jedoch verschiedene Ansichten und Lösungsansätze in Bezug auf die Situation von Schwarzen in den USA (und gegen Ende ihres Lebens auch von Schwarzen weltweit). Dies lässt sich vor allem auf den unterschiedlichen ökonomischen Hintergrund ihrer jeweiligen Eltern und deren politischen Ansichten rückführen. Meine Arbeit gibt einen Überblick über die verschiedenen Phasen ihres Lebens und wie sie diese gestalteten, auch in Hinblick auf Veränderungen ihrer ideologischen Ansätze. Vertrat Martin Luther King Jr. die Sichtweise einer pazifistischen und versöhnlichen Annäherung an das „Weiße Amerika“, setzte sich Malcolm X gleichzeitig für das Prinzip des Schwarzen Nationalismus und das Recht der AfroamerikanerInnen auf physische und psychische Selbstverteidigung ein. Meine Arbeit soll zeigen, dass beide Charaktere nicht nur für den Kampf der AfroamerikanerInnen um Gleichstellung in der Gesellschaft (vor allem in den USA) eintraten, sondern thematisiert ebenfalls die stetige Bereitschaft der beiden Bürgerrechtler, immer wieder ihre soziopolitischen Positionen zu verändern und neu zu definieren.

My diploma deals with the lives of Martin Luther King and Malcolm X and examines their particular ideological points of view in concern of their different socialization. Growing up in the same political system which oppresses/oppressed dark-skinned people and being both Afroamericans, they developed different agendas and approaches for the solution of the problems of Black people in the United States of America (and in their later life for Blacks all over the world). Their different approaches were inspired by the diverse economic situation and political views of their parents. This work analyzes the different stages of their lives and shows the progression of their ideological positions. Whereas Martin Luther King represented a pacifistic point of view with the goal of reconciliation with the White people of the United States, Malcolm X stood for the principles of Black Nationalism and the right of physical and mental self defence for all Afroamericans. My work aims to demonstrate that the two characters not only fought for the equality of Black people in society (especially in the United States), but also that both of them had a strong willingness to change their world views and to define them into a new ideological direction.

## ANHANG 2: CURRICULUM VITAE

|               |                                                                                                                                                                                                                                 |
|---------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Name          | Manuel Stenger                                                                                                                                                                                                                  |
| Geburtstag    | 23.12.1983                                                                                                                                                                                                                      |
| Geburtsort    | Wien                                                                                                                                                                                                                            |
| Nationalität  | Österreich                                                                                                                                                                                                                      |
| Familienstand | ledig                                                                                                                                                                                                                           |
| Eltern        | Ernst Stenger (Bankangestellter)<br>Ingrid Stenger (Sekretärin)                                                                                                                                                                 |
| Geschwister   | Kathrin Stenger (Kindergartenpädagogin)                                                                                                                                                                                         |
| Schulbildung  | Volksschule Josefinum (1990-1994)<br>Bundesrealgymnasium Maroltingergasse (1994-1998)<br>Handelsakademie II Hamerlingplatz (1998-2003)<br>Bachelor-Studium des Faches Publizistik- und Kommunikationswissenschaften (2003-2009) |