
Geteilter Feminismus: Der Umgang mit Differenzen unter Frauen in Deutschland und den USA

Sara Lennox

Wie viele von Ihnen erkennen werden, ist der Titel meines Vortrags einer Sondernummer der *beiträge zur feministischen theorie und praxis* entnommen, die 1990 erschienen ist und „Geteilter Feminismus: Rassismus, Antisemitismus, Fremdenhaß“ heißt. In der Einleitung zu dem Band erklärt die Redaktion, daß sie diesen Titel gewählt habe, weil sie die Spaltungen im Feminismus anerkenne, aber auch hoffe, daß sich der Feminismus darüber hinaus entwickeln könnte:

„Der Titel ‘Geteilter Feminismus’ bedeutet für die Redaktion zweierlei:

1. die Erkenntnis, daß es nicht einen Feminismus gibt, und daß innerhalb der Frauenbewegung rassistisch, antisemitisch, fremdenfeindlich ausgegrenzt wird, 2. die Utopie, daß WIR alle den Feminismus miteinander teilen können, indem wir/WIR unser Anders-Sein erkennen, akzeptieren, fruchtbar machen, indem WIR aber auch die Auseinandersetzung miteinander darüber führen, welche Differenzierungen, Sichtweisen, inhaltliche Positionen für Feministinnen nicht mehr akzeptabel sein können“ („beiträge“ 13/1990, S. 5)

Ich möchte in meinem Vortrag diesen Spannungen innerhalb des Feminismus nachgehen und die Differenzen unter Frauen erforschen, auf die sie zurückzuführen sind. Ich möchte behaupten, daß die Auseinandersetzung des amerikanischen Feminismus mit Differenzen unter Frauen die feministische Theorie und Analyse der letzten Dekade grundlegend verändert hat, und möchte anregen, die Neuformulierung von Paradigmen und analytischen Kategorien, die in den USA stattgefunden hat, für die Theorie und Praxis des Feminismus im neuen Deutschland fruchtbar zu machen. Ich beginne mit einer Übersicht über den deutschen Feminismus, wie ich ihn aus meiner amerikanischen Perspektive sehe, indem ich die meines Erachtens wichtigsten Debatten der deutschen Frauenbewegung seit 1989 identifiziere. Dann möchte ich aufzeigen, wie die amerikanische Frauenbewegung seit den späten siebziger Jahren sich mit einigen nicht unähnlichen Fragen auseinandergesetzt hat, die sehr scharf vor allem von schwarzen Frauen gestellt wurden, und wie sich die feministische Analyse geändert hat, um diesen Debatten Rechnung zu tragen. In der Diskussion darüber können wir hoffentlich zusammen auf Ähnlichkeiten

und Unterschiede zwischen dem deutschen und dem amerikanischen Feminismus näher eingehen und uns mit dem Nutzen der amerikanischen Debatten für die deutsche Frauenbewegung auseinandersetzen. Meiner Ansicht nach ist der Umgang mit Differenzen das größte theoretische und praktische Problem, mit dem der deutsche Feminismus konfrontiert ist.

Dieser Frage liegen, glaube ich, vier verschiedene Debatten zugrunde, die innerhalb und außerhalb von feministischen Publikationen seit 1989 in Deutschland geführt worden sind: die Beziehung der deutschen Frauenbewegung zum gegenwärtigen Rassismus, Antisemitismus und Fremdenhaß, die Beziehung heutiger deutscher Feministinnen zu der nationalsozialistischen Vergangenheit; die Beziehungen zwischen ost- und westdeutschen Frauen; und ein vierter Fragenkomplex, der die anderen drei Debatten beeinflusst hat, die Opfer/TäterInnen-Debatte. Ich möchte kurz erklären, worum es meines Erachtens in jeder Debatte geht und was davon abhängt. Wie der Titel der *beiträge*-Nummer schon sagt, ist der Umgang mit Rassismus, Antisemitismus und Fremdenhaß innerhalb und außerhalb der Reihen des deutschen Feminismus im Kontext eines wachsenden Rechtsextremismus und einer breiten Unterstützung für Rassismus und Fremdenhaß innerhalb großer Teile der deutschen Bevölkerung einer der dringendsten Konflikte der deutschen Frauenbewegung: Sigrid Weigel hat in ihrer Einleitung zu einer Sondernummer der *Feministischen Studien*, die sich mit „Kulturellen und sexuellen Differenzen“ auseinandersetzt, formuliert, daß im deutschen Feminismus

„die schärften Kontroversen gegenwärtig dort zu beobachten [sind], wo Frauen europäischer und nicht-europäischer Herkunft in Beziehung treten, wo ethnische Unterschiede, der Umgang mit 'fremden' Verhaltensweisen und Gewohnheiten ins Spiel kommen“. (Schilling/Weigel 1991, S. 4)

Seit 1989 waren Rassismus, Antisemitismus und Fremdenhaß der Fokus einer Reihe von turbulenten Konferenzen: Bremen, November 1989 und Juni 1990; Köln, November 1990; und Berlin 1991; und eine wachsende Zahl von feministischen Publikationen, wie die Sondernummern von den *beiträgen* und *Feministischen Studien* und ein Protokoll der Kölner Konferenz, deren Titel *Blick zurück im Zorn* aufzeigt, wie wenig Verständigung unter Konferenzteilnehmerinnen erfolgt ist. Dazu gehören auch einige feministische Handbücher zur antirassistischen Praxis, wie Annita Kalpaka und Nora Räthzels *Über die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein* und Übersetzungen aus dem Holländischen wie Anja Meulenbelts *Scheidelinien: Über Sexismus, Rassismus und Klassismus* und Lida van den Broeks *Am Ende der Weißheit: Vorurteile überwinden*; sowie eine ganze Reihe von Veröffentlichungen des Orlanda

Frauenverlags, unter anderem *Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*. Mit der Arbeit am Orlanda-Band *Farbe beken-
nen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte* als Katalysator haben sich schwarze deutsche Frauen seit Mitte der achtziger Jahre in eigenem Interesse organisiert, indem sie z.B. die Initiative 'Schwarze Deutsche', den Frauenverein 'Adefra', und die Zeitschrift *Afrekete* gegründet haben. Wie viele von Ihnen hier viel besser wissen als ich, sind eine Vielzahl von kurz- oder längerlebigen Frauenprojekten entstanden, die sich sowohl mit dem deutschen Rassismus als auch mit den Problemen von schwarzen Frauen und Immigrantinnen in Deutschland auseinandersetzen. Eine Teilnehmerin an der Kölner Konferenz hat den heutigen Stand der feministischen Konfrontation mit Rassismus so formuliert:

„Die Themen Rassismus und Antisemitismus sind in den Diskurs des weißen Feminismus 'aufgenommen'. Es ist 'in', nach zwanzig Jahren und nach massiven Interventionen schwarzer Frauen.“ (Kaufmann o.J., S. 12)

Trotz dieser Explosion von Aktivitäten steht der antirassistische Feminismus in Deutschland erst am Anfang einer Klärung seiner wichtigsten analytischen Probleme. Obwohl eine rege Diskussion über den neuen Rassismus in Deutschland und anderswo in Europa in vielen deutschen Foren stattgefunden hat (z.B. in der Zeitschrift *Argument* und in einigen Bänden, die vom Argument-Verlag veröffentlicht wurden), scheint mir, daß zumindest die feministischen Diskussionen über Rassismus, die gedruckt erschienen sind, es nicht geschafft haben, ihre feministischen Auseinandersetzungen mit dem Rassismus in größere Zusammenhänge zu stellen. Statt dessen behandeln sie den deutschen Rassismus innerhalb eines schwarz/weiß-Paradigmas, das der amerikanischen Erfahrung entliehen zu sein scheint und der Komplexität der andersartigen deutschen Situation nicht genügend Rechnung tragen kann. Auf der einen Seite scheinen die meisten Deutschen, wie Tina Campt unlängst argumentierte, nicht zwischen Rasse und ethnischer Zugehörigkeit zu unterscheiden: weiße Deutsche sind einfach „deutsch“ und „normal“, während alle anderen mit oder ohne deutsche Staatsbürgerschaft fremd oder anders sind. Und auf der anderen Seite ist es noch gar nicht klar, welcher Terminus benutzt werden sollte, um die Opfer des deutschen Rassismus und Fremdenhasses zu beschreiben. Einige hauptsächlich weiße Feministinnen sind bereit, „Schwarz“ als einheitlichen Terminus zu benutzen, um all diejenigen zu beschreiben, die nicht das sind, was Gotlinde Magiriba Lwanga als „mehrheitsdeutsch“ bezeichnet hat. Aber der Terminus „Schwarz“ ist auch unter den Frauen, die als „Schwarz“ gelten, ein sehr scharf debattiertes Thema. Sie argumentieren, daß der Terminus die

Differenzen unter den Opfern des deutschen Rassismus und ihren verschiedenen Zugang zu Privilegien in der deutschen Gesellschaft verdeckt. Darum haben die Organisatorinnen einer Konferenz 1991 in Berlin, an der weiße christliche Frauen nicht teilnehmen durften, dieser einen Namen gegeben, der die Heterogenität der anwesenden Frauen bewahrt: „Zweiter bundesweiter Kongreß von und für Immigrantinnen, schwarze deutsche, jüdische und im Exil lebenden Frauen“. Und, während sich einige deutsche Feministinnen gegen Rassismus organisieren, sind andere Feministinnen, darunter die Frauen im Umkreis der Zeitschrift *Emma*, der Meinung, daß der Antirassismus von den eigentlichen Anliegen der Frauenbewegung ablenkt. Im Juli 1993 argumentierte zum Beispiel Antje Schrupp in *Emma*:

„Der Feminismus ist als Gesellschaftsanalyse unter einem bestimmten Aspekt vom Thema Rassismus nur dann berührt, wenn rassistisches Verhalten mit geschlechtsspezifischem Verhalten gekoppelt oder dadurch verursacht ist.“

In der gleichen Nummer deutete Alice Schwarzer an, daß das Geschlecht, nicht Rasse oder ethnische Zugehörigkeit, auch in Fällen rassistischer Gewalttätigkeit die relevantere Kategorie wäre. „Die Opfer von Solingen sind Frauen“, argumentierte Schwarzer, während Skinheads und ihre Sympathisanten „eines gemeinsam“ hätten: „sie sind Männer“. Auf der Ebene von Theorie und Analyse blieb also im deutschen Feminismus sowohl sehr unklar wie auch heiß debattiert, in welcher Beziehung Weiblichkeit zu den nationalen und ethnischen Differenzen steht, die die Weiblichkeit durchqueren.

Eine zweite und verwandte Debatte, die in den engeren Kreisen der feministischen Geschichtsschreibung geführt wurde, betrifft die weibliche Verantwortung für den Nationalsozialismus. Die bekannteste deutsche Historikerin des Faschismus, Gisela Bock, argumentierte in ihrem bahnbrechenden Buch, *Zwangsssterilisation im Nationalsozialismus: Studien zur Rassenpolitik und Frauenpolitik*, daß das Fundament des Nationalsozialismus eine Bevölkerungspolitik sei, die potentiell alle Frauen zu Opfern mache, indem sie ihre mütterliche Identität bedrohe. Andere feministische Historikerinnen haben aber vor kurzem Bocks Bild des Nationalsozialismus als Extremform des Patriarchats in Frage gestellt – eine Auseinandersetzung, die amerikanische BeobachterInnen den ‘Historikerinnenstreit’ nennen. Eine amerikanische Historikerin, Claudia Koonz, hat in ihrer Studie *Mütter im Vaterland* behauptet, daß der Großteil der deutschen Frauen mit den Nazis kollaboriert hätte, unter anderem durch die Erschaffung einer separaten Sphäre als Refugium von nazistischen Gewalttätigkeiten, die dazu diente, das NS-Regime zu stabilisieren. Auf einer Konferenz im Jahre 1990, deren Beiträge in dem hier in Freiburg veröffentlichten Band

Töchterfragen: NS-Frauen-Geschichte gesammelt wurden, setzten sich deutsche Sozialwissenschaftlerinnen mit der Teilnahme und dem Widerstand von Frauen im Nationalsozialismus ebenso auseinander wie mit dem „negativen Erbe“, das ihnen von Müttern überreicht wurde, die im besten Falle dem Nationalsozialismus nicht widerstanden hatten. Vor kurzem untersuchte in den *beiträgen* ein Berliner Kollektiv, 'Frauen gegen Antisemitismus', das Verhältnis zwischen der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und dem anhaltenden Antisemitismus im deutschen Feminismus und argumentierte, daß Bocks Buch eine viel weitere Tendenz in der deutschen Frauenbewegung widerspiegelt:

„Diese feministische Form der Verdrängung äußert sich darin, daß das Geschlechterverhältnis alle anderen Herrschaftsverhältnisse quasi erdrückt, sie an den Rand drängt, entwertet und schließlich unsichtbar macht.“ („beiträge“ 16/1993, S. 77)

Obwohl die Autorinnen des Beitrags aufzudecken beginnen, wie und warum Frauen im NS zugleich als „Diskriminierte und Dominante“ fungieren, geben sie zu, daß sie mit ihren Überlegungen „ganz am Anfang“ stehen (ebd., S. 86).

Ein drittes Gebiet von dringender feministischer Bedeutung hat mit Unterschieden zwischen Ost- und Westfrauen zu tun. Ulrike Helwerte bemerkte 1992:

„Bei jeder Gelegenheit bestätigen wir uns gegenseitig, daß wir schwer miteinander können. Wir erneuern beständig unsere (Vor)Urteile übereinander. Westfrauen sind arrogant, wissen alles besser, sind kinder- und männerfeindlich, dogmatisch und intolerant. Ostfrauen sind angepaßt, biedere Muttis, männerfixiert und kein bißchen radikal. Die jeweils andere 'drüben' halten wir für weniger emanzipiert und selbständig als uns.“ (Helwerth 1992, S. 138)

Aus westlicher Perspektive argumentierte Christina Thürmer-Rohr auf ähnliche Weise:

„Nach der Maueröffnung hielt sich die westfeministische Neugier auf die Ostschwestern in Grenzen. Zuerst vielleicht noch die Hoffnung, Verbündete zu finden, also Gleichgesinnte für eine westlich-definierte Arbeit. Als jene sich nicht bestätigte, folgten Abwehr und Rückzug, Besitzstandsicherung und Verteidigung eigener Errungenschaften.“ (Thürmer-Rohr 1992, S. 15)

Kürzlich haben Frauen vom östlichen Unabhängigen Frauenverband (UFV) wieder versucht, Kontakte zwischen Ost- und Westfrauen zu schließen: im

Juni 1993 organisierten sie einen Ost-West-Frauenkongreß, um die Basis für einen gemeinsamen bundesweiten feministischen Frauenzusammenhang zu erarbeiten. Sie sind zu dem Schluß gekommen, die gegenseitige Fremdheit von Ossas und Wessas habe ihre Gründe in der jeweils unterschiedlichen Erfahrungswelt, die zum Teil zu stark von einander abweichenden Standpunkten bei für den Feminismus relevanten Themen führen. Sie haben begonnen, die Quellen und Konsequenzen verschiedener Sozialisierungen und Erwartungen zu erforschen. Die Frauen vom UFV argumentieren: „Der Anschluß wird benutzt, um gesamtdeutsch Frauenrechte abzubauen. Frauen werden mit einem patriarchalen roll-back konfrontiert, dessen Ausmaß und Ende noch nicht abzusehen sind“ (S. 142). Für die Frauen des UFVs ist die Auseinandersetzung mit Differenzen zwischen Ost- und Westfrauen keine akademische Frage, sondern die Bedingung für die Überwindung heutiger feministischer Vereinzelung und die Entwicklung gesamtdeutscher feministischer Strategien, die den Ergebnissen der deutschen Einigung für alle Frauen in Deutschland gerecht werden.

In einigen Hinsichten werfen diese drei Problemkomplexe Fragen auf, die einer übergreifenden Debatte entstammen, die im deutschen Feminismus seit den frühen achtziger Jahren geführt wurde, nämlich, ob Frauen als Opfer oder Mittäterinnen zu verstehen sind. Sind Frauen überall und immer nur Opfer des Patriarchats? Sind sie auch bei eigenem Fehlverhalten noch Opfer? Sind Frauen nur rassistisch oder antisemitisch, weil sie sich männlichen Modellen angepaßt haben, wie Margarete Mitscherlich in *Antisemitismus: Eine Männerkrankheit?* argumentierte? Werden Frauen Mittäterinnen, nur weil sie dem männlichen Einfluß oder Zureden erliegen, wie Thürmer-Rohr in *Vagabundinnen* argumentierte (ein Standpunkt, den sie jetzt modifiziert hat)? Was haben Frauen zu gewinnen von den repressiven sozialen Strukturen, an denen sie teilhaben oder die sie sogar aktiv unterstützen? In welchem Verhältnis steht die feministische Betonung von Frauen als Opfern zu ihrem Unwillen, sich als Deutsche innerhalb der Kontinuität deutscher Geschichte zu verstehen? Thürmer-Rohr hat zum Beispiel unlängst gefragt:

„Was ist davon zu halten, wenn Distanz und Abwehr [gegenüber Ostfrauen] mit dem Hinweis gerechtfertigt werden, frau habe der Vereinigung nicht zugestimmt, sie fühle sich nicht deutsch, geschweige denn gesamtdeutsch, sie habe keinen Bezug zu denen drüben, habe überhaupt mit der ganzen Geschichte nichts zu tun?“ (Thürmer-Rohr 1993, S. 192)

Inwiefern entspricht die Abneigung deutscher Frauen, sich mit ihrem Deutschtum auseinanderzusetzen, ihrer Abwesenheit von Debatten außerhalb des Feminismus? – Schließlich wurden, wie Sigrid Lange beobachtet hat, „die

letzten wichtigen politischen Debatten von Intellektuellen, der Historikerstreit und die zweifache Auflage der an Christa Wolf entzündeten Diskussion um das heutige politische Selbstverständnis der Intellektuellen ... ohne eine einzige weibliche, geschweige feministische Stimme geführt“. Was unter anderem aus amerikanischer Perspektive ganz deutlich erscheint, ist, daß alle vier Fragenkomplexe ein erhebliches theoretisches und analytisches Defizit aufweisen: die sehr komplexen begrifflichen Modelle, die im amerikanischen Feminismus entwickelt wurden, um Frauen und Differenz zu erforschen, sind in Deutschland fast unbekannt. Helma Lutz nennt die fehlende Teilnahme des deutschen Feminismus an diesen internationalen Diskussionen eine deutsche „Spätzündung“: „Kein anderes Thema hat wohl die Frauenbewegung in den USA, Großbritannien und den Niederlanden so bewegt und zerrissen wie die Frage des Rassismus in der feministischen Bewegung. ... In der Bundesrepublik Deutschland ist diese Diskussion in der Frauenbewegung noch kaum geführt worden. Das ist schon deshalb interessant, weil eigentlich alle wichtigen anderen relevanten Diskussionen aus dem Ausland immer schnell importiert wurden“ (Lutz 1993, S. 138). Aus welchem Grund auch immer die Spätzündung erfolgt ist, sie kann jetzt zum Vorteil für die deutsche Frauenbewegung werden: Indem sie sich die Ergebnisse dieser internationalen feministischen Debatten jetzt aneignen, können deutsche Feministinnen die schmerzlichen und lähmenden Fehler vermeiden, die dem amerikanischen Feminismus geschadet haben. Um den deutschen Feministinnen für den Umgang mit Differenzen innerhalb ihrer eigenen Bewegung einige begriffliche Werkzeuge anzubieten, möchte ich hier nachzeichnen, wie US-Feministinnen neue Kategorien erarbeiteten, um Differenzen zu analysieren und schließlich einige offene Fragen skizzieren, die jetzt im amerikanischen Feminismus zur Debatte stehen.

Warum und wie haben amerikanische Feministinnen im letzten Jahrzehnt gelernt, Differenzen unter Frauen anzugehen? Die US-feministische Theorie und Analyse hat sich im Laufe der achtziger Jahre geändert, nicht weil weiße Feministinnen aus eigener Initiative ein besseres Verständnis für die vielfältigen Situationen aller Frauen entwickelt hätten, sondern weil sie durch die lebhaften Interventionen schwarzer Frauen mit den Mängeln ihrer eigenen Positionen konfrontiert wurden. Wie der deutsche und andere westliche Feminismen hat auch die amerikanische Frauenbewegung an dem festgehalten, was Adrienne Rich den „Traum einer gemeinsamen Sprache“ genannt hat. Wie in Deutschland hat der Glaube an Gemeinsamkeiten, die alle Frauen verbinden, zu einem erstaunlichen Aufblühen einer feministischen Gegenkultur geführt: Frauenstudienprogramme an den meisten Universitäten und Colleges des Landes, feministische Frauenzentren, Buchläden, Verlage, Zeitschriften, Lokale, Frauengesundheitszentren, Therapiegruppen, Häuser für geschlagene Frauen,

Karatekurse, Baseballteams, Ferienhäuser und Bauernhöfe. Aber Ende der siebziger Jahre wurde diese Idylle durch schwarze Frauen in Frage gestellt, die weder in den von Feministinnen konstruierten Institutionen noch in deren Rechtfertigungen einen Platz für sich gefunden hatten. Die Worte der großen schwarzen Abolitionistin Sojourner Truth haben die Proteste schwarzer Frauen gegen die ausgrenzenden Praktiken oft begleitet. Als ehemalige Sklavin, die Feldarbeit und schwere Männerarbeit geleistet hat, paßte Sojourner Truth nicht in die Definitionen delikater weißer Weiblichkeit ihres Jahrhunderts. Doch protestierte sie in einer berühmten Rede:

„Der Mann da drüben behauptet, Frauen müßte in Kutschen und über Straßengräben geholfen werden und sie müßten überall den besten Platz haben. Niemand hilft mir in Kutschen oder trägt mich über Straßengräben oder Pflützen oder gibt mir den besten Platz! Und bin ich etwa keine Frau? Schaut mich an! Schaut meinen Arm an! Ich habe gepflügt und gepflanzt und geerntet, und kein Mann konnte mich überbieten! Und bin ich etwa keine Frau? Ich konnte soviel arbeiten und soviel essen wie ein Mann – wenn ich es bekommen konnte – und außerdem die Peitsche ertragen! Und bin ich etwa keine Frau? Ich habe dreizehn Kinder geboren und mußte zusehen, wie fast alle in die Sklaverei verkauft wurden und wenn ich vor Trauer aufgeschrien habe, hörte mich keiner außer Jesus! Und bin ich etwa keine Frau?“ (Stanton 1881, S 115-117)

Wie Sojourner Truth stellten schwarze Frauen schwierige Fragen an den weißen Feminismus in den USA und haben ihn dadurch dazu gezwungen, auf höchst produktive Weise für die feministische Methode ihre Kategorien zu überdenken und zu revidieren.

Wie das Zitat von Sojourner Truth andeutet, war eine der frühesten Kritiken schwarzer Frauen am weißen Feminismus gegen die Behauptung weißer Feministinnen gerichtet, alle Frauen seien gleich. Johnnetta Cole, Präsidentin von Spelman College, einem hervorragenden College für schwarze Frauen, hat in ihrem Buch *All American Women* erklärt:

„In Women's Studies wurden Eigenschaften, die angeblich von allen Frauen geteilt werden, dem gegenübergestellt, was alle Männer teilen. Mit anderen Worten wurde es als selbstverständlich betrachtet, daß es so etwas wie eine weibliche Sprache, eine weibliche Spiritualität, eine weibliche Geschichte, eine weibliche Kultur gibt – ohne Einschränkungen, die den Einfluß von Rasse, Klasse, Religion, Sexualität, Sprache, Alter, körperliche Fähigkeiten, ethnische Zugehörigkeit, Geographie und anderen Faktoren Rechnung tragen würden.“ (Cole 1986, S. xii)

„Frau“ bedeutete also implizit „weiße Frau“, während „Schwarze“ Männer implizierte, wie drei schwarze Wissenschaftlerinnen in dem Titel ihrer Anthologie über Black Women's Studies betonten: *Alle Frauen sind weiß, alle Schwarzen sind Männer, aber einige von uns sind mutig*. Die Annahme, daß alle Frauen gleich waren, befreite weiße Feministinnen von der Verpflichtung, die Spezifika des Lebens von anderen Frauen in Betracht zu ziehen, während sie theoretische Argumente lieferten – über die Familie als Ort der Unterdrückung, die Sphäre der Reproduktion als einem spezifisch weiblichen Bereich, oder Zugang zum Arbeitsplatz als Quelle der Befreiung – die auf Prämissen beruhten, die nachweisbar mit der Situation von schwarzen Frauen wenig zu tun hatten. Gleichzeitig waren weiße Frauen sehr wohl bereit, die Situation von Schwarzen als Metapher für die eigene Situation zu benutzen, indem sie sich auf „die Frau als Nigger“, „die Frau als Sklavin“ oder „die dritte Welt der Frau“ beriefen. Weil sie von der Universalität des Patriarchats ausgingen und nicht anerkennen wollten, daß Geschlechterbeziehungen in schwarzen Gemeinden ganz andere Formen annehmen, behaupteten weiße Frauen oft, daß schwarze Männer genauso und in ebensolcher Weise sexistisch seien wie weiße Männer. Die Folge war die Forderung, daß auch schwarze Frauen ihre Treue zum Feminismus beweisen, indem sie ihre schwarzen Brüder verlassen, mit denen sie im gemeinsamen Kampf gegen den Rassismus verbunden waren, und sich mit gerade den Frauen zusammentun, die ihren Rassismus bewiesen hatten, indem sie schwarze Frauen unsichtbar gemacht hatten. Die schwarze Dichterin Audre Lorde hat 1979 eine der frühesten und wichtigsten Kritiken des weißen Feminismus in einem offenen Brief an Mary Daly veröffentlicht, in dem sie die Behauptungen von Dalys *Gyn/Ökologie* in Frage stellte:

„Mary, ich verlange, daß Dir bewußt wird, wie dies den zerstörerischen Kräften von Rassismus und Spaltungen unter Frauen dient – die Annahme, daß die Geschichte (Herstory) und der Mythos von weißen Frauen die einzig legitime Geschichte und der einzig legitime Mythos für Frauen sind und daß nichtweiße Frauen und unsere Geschichten nur als Zierde oder als Beispiele weiblichen Opfertums bemerkenswert sind. Ich verlange, daß Dir bewußt wird, was für eine Wirkung diese Ablehnung auf die Gemeinde schwarzer Frauen hat und wie sie Deine eigenen Worte abwertet. ... Sollte der nächste Schritt Krieg zwischen uns sein, oder Trennung? Assimilation innerhalb einer rein westlich-europäischen Geschichte ist nicht akzeptabel.“ (Lorde 1981, S. 96)

Wie Lorde betonte, war die fast unvermeidliche Konsequenz dieser Ignoranz seitens weißer Frauen eine Frauenbewegung, die nur aus weißen Frauen bestand.

Schwarze Frauen warfen weißen Frauen außerdem vor, daß sie ihre eigene Komplizenschaft in einer Geschichte rassistischer Unterdrückung verdrängt hätten, von der sie auch profitierten, wenn sie ihre eigene Position in einer Rassenhierarchie verleugnen, das Patriarchat für den Rassismus verantwortlich machen und eine fiktive antirassistische Vergangenheit für sich selbst erfinden. Aber, schrieb die schwarze Philosophin bell hooks, 'der weiße Rassenimperialismus hat allen weißen Frauen, wie auch immer vom Patriarchat beschädigt, das Recht gegönnt, als Unterdrückerinnen gegenüber schwarzen Männern und Frauen aufzutreten'. In ihrem einflußreichen Buch *Women, Race and Class* hat Angela Davis darauf hingewiesen, daß die amerikanische Frauenbewegung im neunzehnten Jahrhundert, wiewohl ein Produkt der Bewegung gegen die Sklaverei vor dem amerikanischen Bürgerkrieg, auch auf rassistischen Fundamenten beruhte: sie suchte explizit soziale Gleichheit mit Männern nicht für alle Frauen, sondern nur für weiße Frauen und kritisierte die Gewährung des Wahlrechts an schwarze Männer, bevor überlegene weiße Frauen es gewonnen hätten, und sie waren nicht bereit, schwarze Frauen an ihren weißen Frauenvereinen teilnehmen zu lassen. Wie Davis zeigt, akzeptierten auch weiße Feministinnen den Mythos vom schwarzen Vergewaltiger, der von Weißen als Waffe benutzt wurde, um schwarze Männer unterzuordnen und die historische Tatsache zu verbergen, daß viele weiße Männer schwarzen Frauen während der Sklaverei und danach Gewalt angetan hatten, während der Kampf um Abtreibungsrechte die eugenische Verwendung von Bevölkerungspolitik und den Sterilisierungsmißbrauch gegen schwarze Frauen ignorierte. In letzter Zeit haben auch schwarze Frauen wie Hazel Carby in Großbritannien argumentiert, daß alle britischen Frauen von den britischen Kolonien profitierten und oft den britischen Imperialismus unterstützten, während weiße Feministinnen schwarze Frauen in den Kolonien hauptsächlich als Opfer der Unterdrückung porträtierten und ihre Geschichte des Widerstands gegen Kolonialismus und ihre Macht in traditionellen Gesellschaften ebenso ignorierten wie die weiblichen Unterstützungsnetzwerke, die immer noch schwarze und asiatische Frauen verbinden. Chandra Mohanty hat auf ähnliche Weise behauptet, daß der westliche Feminismus seine Komplizenschaft mit hegemonialen männlichen Diskursen beweist, wenn er ein homogenes Bild der durchschnittlichen Frau der Dritten Welt produziert und erklärt, daß sie ein im Grunde abgestumpftes Leben führt, weil sie weiblichen Geschlechts ist und aus der Dritten Welt stammt, was als „ignorant, arm, ungebildet, traditionsverbunden, häuslich, familienorientiert, unterdrückt usw. heißt“, während westliche Frauen als „gebildet, modern, mit Kontrolle über den eigenen Körper und die eigene Sexualität und der Freiheit, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen“ (Mohanty 1984, S. 337) dargestellt werden. Mohanty erklärt also, daß die Schriften westlicher Feministinnen

nen eine beunruhigende Ähnlichkeit mit dem ideologischen und politischen Projekt des Westens aufweist, dessen binäre Logik westliche Männer ins Zentrum stellt und alle sonstigen Menschen als „das Andere“ definiert.

Solche Kritiken haben Feministinnen gezwungen anzuerkennen, daß nicht nur die feministische Theorie und Praxis, sondern auch eine Vielzahl von anderen Wissensgebieten und Praktiken, auf denen ihre eigene Denkweise beruht, auch vom Eurozentrismus und weißem Solipsismus infiziert waren. Kritiken von schwarzen WissenschaftlerInnen haben aufgezeigt, daß der Westen die Standards setzt, während das, was außerhalb steht, als marginal, abweichend oder sogar nicht existent gilt. Eine schwarze Politologin, Joy James, hat zum Beispiel aufgezeigt, daß die akademische Auffassung der Zeit und auch der Geistesgeschichte die Wahnvorstellung unterstützt, daß die Philosophie (und Zivilisation) mit „den Griechen“ angefangen hat, anstatt mit den afrikanischen Wissenschaftlern, die ihnen voraus gingen und sie unterrichtet haben, und den afrikanischen Zivilisationen, die vor Athen existierten. Solche Leerstellen in Zeittafeln stellen künstliche „Ursprünge“ her, die, indem sie die europäische Herrschaft legitimieren, das afrikanische Erbe in der europäischen Philosophie leugnen. „Antike“ ist das Sui-generis-Denken der europäisierten Griechen; „Mittelalter“ ist die europäische christliche Kirche mit einem entafrikanisierten Augustin, „Moderne“ ist die Philosophie der europäischen Aufklärung, und „Gegenwart“ sind europäische oder amerikanische Autoren und Denker. „Antike“, „Mittelalter“, „Moderne“ und „Gegenwart“ als Kategorien der Zeit entsprechen auch Kategorien von Raum und „Rasse“, die Geographie und Ethnizität bezeichnen. TheoretikerInnen in jeder Kategorie sind stets weiße Männer innerhalb der maskulinistischen Theorien (wo Hannah Arendt als die Ausnahme, d.h. als weiße Frau qualifiziert wird) und weiße Frauen innerhalb der feministischen Theorie. Barbara Christian, eine schwarze Literaturwissenschaftlerin, behauptet, daß schon die Betonung der Theorie, die in gewissen akademischen Disziplinen der USA einen Kultstatus angenommen hat, eine Form von Eurozentrismus ist: „Denn schwarze Menschen haben immer theoretisiert, aber in ganz anderen Formen als der abstrakten Logik des Westens“, und sie findet es verdächtig, daß der Enthusiasmus für Theorie aufgekommen ist, „genau zu der Zeit, wo die Literatur von schwarzen Menschen, von schwarzen Frauen, von LateinamerikanerInnen, von AfrikanerInnen beginnt, in den Mittelpunkt zu rücken“. Gayatri Chakravorty Spivak behauptet, daß das Schweigen über den Imperialismus, der den Hintergrund der britischen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts bildet, die Kontinuität herstellt mit der Einstellung gegenüber der sonstigen Welt, die dem Kolonialismus zugrunde liegt:

„Es sollte nicht möglich sein, die britische Literatur des neunzehnten Jahrhunderts zu lesen, ohne sich daran zu erinnern, daß der Imperialis-

mus, als Englands gesellschaftliche Aufgabe verstanden, einen entscheidenden Teil der kulturellen Darstellung des Englischen für die Engländer vertritt. Man sollte die Rolle der Literatur in der Herstellung von kultureller Repräsentation nicht ignorieren. Diese zwei „Tatsachen“ werden immer noch bei der Lektüre der britischen Literatur außer acht gelassen. Gerade das bestätigt den anhaltenden Erfolg des imperialistischen Projekts, wenn auch jetzt in verschobenen und zerstreuten Formen.“ (Spivak 1986, S. 202)

Amerikanische Feministinnen, die sich mit solchen Herausforderungen von schwarzen Frauen auseinandersetzten, mußten einsehen, daß sie nicht nur mit der Aufgabe konfrontiert waren, den Feminismus auf eine neue antirassistische Basis zu stellen, sondern auch den eurozentrischen Fundamenten mit Skepsis zu begegnen, auf denen fast alles andere beruhte, was sie sonst über die Welt erfahren hatten.

Für weiße Feministinnen betrafen diese weitreichenden Kritiken nicht nur ihr Verständnis von schwarzen Frauen, sondern auch ihr eigenes Selbstverständnis. Sie wurden gezwungen, auch die Gewißheiten in Frage zu stellen, auf denen ihre eigene Identität zu beruhen schien. Die Analysen schwarzer Frauen hatten gezeigt, daß ein totalisierender feministischer Diskurs ebensowenig die Situation weißer Frauen wie diejenige schwarzer Frauen beschreiben könnte, da ein solcher Diskurs die Homogenität, Stabilität und Selbstverständlichkeit der weißen Identität nur dadurch unterstützen kann, daß er interne und externe Differenzen ausschließt, verdrängt und marginalisiert. Einige antirassistische Feministinnen in den USA haben das theoretische Modell des französischen Poststrukturalismus aufgegriffen um aufzuzeigen, daß auch ihre eigene Identität ein widersprüchliches, instabiles und heterogenes Produkt multipler, sich überlappender und überschneidender Systeme historisch konstruierter Beziehungen ist. Andere weiße Feministinnen haben empirische Untersuchungen angestellt, um herauszuarbeiten, inwiefern weiße Weiblichkeit ein Produkt rassenspezifischer Diskurse ist, deren sich weiße Feministinnen selten bewußt waren. In *Beyond the Pale: White Women, Racism and History* untersucht Vron Ware, eine weiße Engländerin, inwiefern der britische Imperialismus den Hintergrund für den britischen Feminismus des neunzehnten Jahrhunderts abgibt und inwiefern er dessen Auffassungen von weißer Weiblichkeit konstituierte. Sie hat auch aufgezeigt, daß für den gegenwärtigen Feminismus die Konstruktion des historischen Gedächtnisses ein wichtiger, wenn auch vernachlässigter Ort der Kämpfe um die Bedeutungen von Weißheit und Weiblichkeit darstellt. Ruth Frankenberg, eine weiße Amerikanerin, hat in *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness* argumentiert, daß das Leben weißer Frauen auch von ihrer weißen Rassenidentität geprägt wird,

obwohl Weißheit normal und unsichtbar zu sein scheint, weil sie einen unmarkierten und ungenannten Status verleiht, der selbst Effekt ihrer Dominanz ist. Frankenberg erklärt, daß Weißheit materielle und diskursive Dimensionen hat, die immer miteinander verbunden sind: diskursive Repertoires unterstützen, widersprechen, erklären oder weisen die Materialität oder Geschichtlichkeit einer bestimmten Situation zurück, und aus dieser Verknüpfung des Materiellen mit dem Diskursiven entstehen die Erfahrungen weißer Frauen (wie auch diejenigen aller anderen Menschen). Innerhalb des weißen amerikanischen und britischen Feminismus hat diese Anerkennung der Macht rassenspezifischer Konstrukte im Leben von weißen Frauen, die rassistisches Handeln weder beabsichtigen noch für gut halten, eine sehr weitreichende Neubestimmung des sozialen Standortes weißer Feministinnen verlangt. Maßgebliche feministische Wissenschaftlerinnen sind jetzt der Meinung, daß darin die dringende Frage des gegenwärtigen Feminismus besteht.

Schließlich haben die Interventionen schwarzer Frauen in die US-feministische Politik auch eine andere Einstellung weißer Frauen gegenüber der feministischen Praxis notwendig gemacht. In einer häufig zitierten Rede über „Coalition Politics“ argumentierte Bernice Johnson Reagon, Veteranin der Bürgerrechtsbewegung, Anthropologin und Begründerin der a capella Musikgruppe Sweet Honey in the Rock, daß die Zeit für eine politische Praxis, die sich ausschließlich an Gleichheit orientiert, jetzt vorbei ist. Das heißt zwar nicht, fährt Reagon fort, daß es nicht notwendig wäre, einen Raum, ein Zuhause, einen Schoß oder ein Zimmer – a womb or a room – zu haben, wo frau sich zurückziehen, ernähren und wieder aufrichten könnte, ohne ständige Auseinandersetzungen mit anderen. Aber, um Reagon zu zitieren, dieses Zimmer für sich allein ist ein unzulängliches Modell für eine Welt mit vielen Völkern, und wenn diese Völker in dein Zimmer kommen, wird es kein Zuhause mehr sein. Aber, sagt Reagon, in der politischen Praxis gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts geht es nicht darum ein Zuhause zu haben. Was verlangt wird, sind Bündnisse. Sie erklärt:

„Bündnisarbeit wird nicht zu Hause gemacht. Bündnisarbeit muß auf der Straße gemacht werden. Und sie gehört zu der gefährlichsten Arbeit, die frau überhaupt machen kann. Du solltest keinen Trost suchen. Es gibt Leute, die beteiligen sich an einem Bündnis und messen seinen Erfolg daran, ob sie sich wohl fühlen, wenn sie da sind. Diese Leute suchen kein Bündnis, sie suchen ein Zuhause! Sie suchen eine Flasche mit Milch und einem Sauger, und das gibt's nicht in einem Bündnis. Du wirst nicht viel gefüttert in einem Bündnis. In einem Bündnis mußt Du hergeben, und es ist anders als Zuhause. Du kannst nicht die ganze Zeit da bleiben. Du gehst ein paar Stunden lang zu dem Bündnis und dann

gehst Du zurück und nimmst die Flasche, wo auch immer sie sein mag, und dann gehst Du zurück zu dem Bündnis und betreibst wieder Bündnispolitik.“ (Reagon 1983, S. 359)

Bonnie Thornton Dill, eine schwarze Soziologin, hat auf ähnliche Weise argumentiert, daß nur einige Segmente der weiblichen Bevölkerung sich auf die Parole „Sisterhood is powerful“ eingelassen haben: Schwarze, latein-, indianisch- und asiatisch-amerikanische Frauen haben sich nicht als Schwestern identifiziert mit den weißen Frauen aus der Mittelschicht, die in der vordersten Reihe der Frauenbewegung standen. Sie fordert Feministinnen auf, die trostreiche Vorstellung von Schwesternschaft aufzugeben und pluralistische Umgangsformen an deren Stelle zu setzen, die objektive Differenzen unter Frauen anerkennen und akzeptieren. Feministinnen würden dann ihre Energien darauf konzentrieren, Bündnisse um bestimmte Fragen von gemeinsamem Interesse zu bilden. „Durch gemeinsame Arbeit an spezifischen Problemen“, erklärt Dill, können wir zu einem besseren Verständnis der Bedürfnisse und Vorstellungen anderer kommen und Verdächtigungen und Mißtrauen überwinden, die uns noch immer heimsuchen“. Sie behauptet außerdem, daß die Frauenbewegung über ihre Beschäftigung mit Fraueninteressen hinauswachsen sollte, um Bündnisse mit Gruppen von Frauen und Männern zu schließen, die gegen andere Aspekte von Rassen- und Klassenunterdrückung kämpfen.

„Während wir analytisch die Strukturen, die uns teilen, genau untersuchen müssen“, sagt Dill zum Schluß, „müssen wir politisch gegen die Aufteilung von Unterdrückung in Kategorien wie ‘Rassenfragen’, ‘feministische Fragen’ und ‘Klassenfragen’ auftreten. Das ist natürlich eine Aufgabe von fast überwältigendem Ausmaß, und trotzdem ist es meines Erachtens der einzig gangbare Weg, die Irrtümer der Vergangenheit zu vermeiden und uns vorwärts zu bewegen, um Schwesternschaft für alle Frauen über die Grenzen von Rasse und Klasse hinweg zu einem glaubhaften Begriff zu machen. Denn erst, wenn wir die Kämpfe verstehen, die nicht von den eigenen persönlichen Prioritäten geprägt sind, werden wir die Prioritäten und Bedürfnisse unserer Schwestern begreifen, seien sie schwarz, braun, weiß, reich oder arm. Wenn wir an einen Punkt ankommen, wo die Differenzen unter uns unsere politischen und gesellschaftlichen Aktionen bereichern, statt sie zu spalten, werden wir über das Private hinaus und endlich ‘politisch genug’ sein.“ (Dill 1983, S. 148)

Warum sind diese Fragen von Bedeutung für den Feminismus? Warum sind sie wichtig für den deutschen Feminismus? Aus meiner amerikanischen Perspektive gesehen scheint der deutsche Feminismus zur Zeit an Boden zu verlie-

ren, während die Rechte ihren Einfluß stetig ausbaut und oppositionelle Kräfte dabei in die Defensive gedrängt werden. In einer solchen Situation erscheint es mir notwendig, daß feministische Wissenschaftlerinnen und andere Feministinnen zusammen Probleme ansprechen, die für den Feminismus nicht nur von theoretischer, sondern auch von praktischer und politischer Bedeutung sind. Es wäre möglich, die Versuche amerikanischer Feministinnen, Differenzen unter Frauen anzuerkennen, in diesem Sinne zu verstehen: in einer ähnlichen Lage während der Reagan-Bush-Jahre sind sie aus der Notwendigkeit erwachsen, auf dem zu beharren, was wir bis dahin erreicht hatten – denn es gab und gibt in den USA nicht genug weiße Feministinnen aus der Mittelschicht, um uns selbst zu verteidigen. Deutsche Feministinnen, möchte ich behaupten, würden gleichermaßen im eigenen politischen Interesse handeln, wenn sie sich mit Differenzen unter Frauen auseinandersetzen würden, um eine Frauenbewegung zu erschaffen, die alle Frauen in Deutschland teilen könnten.

Bibliographie

Ayim, May und Nivedita Prasad (Hrsg.). Dokumentation: Tagung von/für ethnische und afro-deutsche Minderheiten. Bremen 8.-10. Juni 1990. Zweiter bundesweiter Kongreß von und für Immigrantinnen, Schwarze deutsche, jüdische und im Exil lebenden Frauen. o. O., o.D.

Bock, Gisela. *Zwangssterilisation im Nationalsozialismus. Studien zur Rassenpolitik und Frauenpolitik*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986.

Camp, Tina. „Afro-German Cultural Identity and the Politics of Positionality. Contest and Contexts in the Formation of a German Ethnic Identity“. *New German Critique* 20.1 (Winter 1993): S. 09-126.

Carby, Hazel. „White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood“. *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*. London: Hutchinson, 1982. S. 212-235.

Cole, Johnnetta B., Hrsg. *All American Women. Lines That Divide, Ties That Bind*. New York: The Free Press, 1986.

Christian, Barbara. „The Race for Theory“. *Gender and Theory. Dialogues on Feminist Criticism*. Hrsg. v. Linda Kauffman. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Davis, Angela Y. *Women, Race and Class*. New York: Random House, 1981.

Dill, Bonnie Thornton. „Race, Class and Gender. Prospects for an All-Inclusive Sisterhood“. *Feminist Studies* 9.1 (Spring 1983): S. 131-150.

„Editorial“. *beiträge zur feministischen theorie und praxis*. Schwerpunkt: „Geteilter Feminismus: Rassismus, Antisemitismus, Fremdenhaß“. 13 (1990): S. 5-8.

Frankenberg, Ruth. *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Frauen gegen Antisemitismus. „Der Nationalsozialismus als Extremform des Patriarchats. Zur Leugnung der Täterschaft von Frauen und zur Tabuisierung des Antisemitismus in der Auseinandersetzung mit dem NS“. *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 16 (1993): S. 77-89.

Gravenhorst, Lerne und Carmen Tatschmurat, Hrsg. *TöchterFragen. NS-Frauen-Geschichte*. Freiburg: Kore Verlag, 1990.

Grossmann, Atina. „Feminist Debates about Women and National Socialism“. *Gender & History* 3.3. (Autumn 1991): S. 350-358.

Helwerth, Ulrike. „Abschied vom feministischen Paradies – Zu den Schwierigkeiten der Annäherung zwischen Ost- und Westfrauen. *WeibBlick* 2 (1992).

hooks, bell. *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.

Hügel, Ika, Chris Lange, May Ayim, Ilona Bubeck, Gülsen Aktas und Dagmar Schultz, Hrsg. *Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*. Berlin: Orlanda Frauenverlag, 1993.

Hull, Gloria T., Patricia Bell Scott und Barbara Smith. *All the Women are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*. Old Westbury, N.Y.: The Feminist Press, 1982.

James, Joy und Ruth Farmer, Hrsg. *Spirit, Space & Survival. African American Women in (White) Academe*. New York: Routledge, 1993.

Kalpaka, Annita und Nora Räthzel. *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*. 2. Ausgabe. Leer: Mondo-Verlag, 1990.

Kaufmann, B.; Michèle Jacobsohn und Asgedech Ghirmazion (Hrsg.). *Blick zurück im Zorn. Dokumentation des Kongresses: „Frauen gegen Nationalismus – Rassismus/Antisemitismus – Sexismus“ 16.-18. November 1990 in Köln*. Hrsg. v. Köln: Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.v., o.D.

Koonz, Claudia. *Mothers in the Fatherland. Women, the Family and Nazi Politics*. New York: St. Martin's Press, 1987.

Lange, Sigrid. „Zur Situation der deutschen feministischen Literaturwissenschaft“. Unveröffentlichtes Arbeitspapier.

Lorde, Audre. „An Open Letter to Mary Daly“. *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. Hrsg. v. Cherrie Moraga und Gloria Anzaldua. Watertown, MA: Persephone Press, 1981. S. 94-97.

Lutz, Helma. „Sind wir uns immer noch fremd? Konzeptionen der Fremdheit in der weißen Frauenbewegung“. *Entfernte Verbindungen*. S. 138-156.

Lwanga, Gotlinde Magiriba. „Deutsch, nein danke? Anmerkungen zu Staatsangehörigkeit, Bürgerinnenrechten und Verfassung“. *Entfernte Verbindungen*. S. 260-272.

Meulenbelt, Anja. *Scheidelinien: Über Sexismus, Rassismus und Klassismus*. Übersetzt v. Silke Lange. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1988.

Mitscherlich, Margarete. „Antisemitismus – Eine Männerkrankheit?“. *Die friedfertige Frau* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1985), S. 148-160.

Mohanty, Chandra Talpade. „Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses“. *boundary 2* 12.3-13.1 (Spring/Fall 1984): S. 333-356.

Opitz, May, Katharina Oguntoto und Dagmar Schultz, Hrsg. *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Berlin: Orlanda Frauenverlag, 1986.

Reagon, Bernice Johnson. „Coalition Politics. Turning the Century“. *Home Girls. A Black Feminist Anthology*. Hrsg. v. Barbara Smith. New York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1983. S. 356-368.

Rich, Adrienne. *Dream of a Common Language: Poems 1974-77*. New York: Norton, 1978.

Schenk, Christina und Christiane Schindler. „Frauenbewegung in Deutschland – eine kleine Einführung“. *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 16 (1993): S. 131-145.

Schilling, Sabine und Sigrid Weigel. „Kulturelle und sexuelle Differenzen. Einleitung“. *Feministische Studien* 9.2 (1991): S. 4-7.

Schrupp, Antja. „Nur Attitüde? Emma Juli/August 1993: S. 56-57.

Schwarzer, Alice. „Haß auf alle“. *Emma* Juli/August 1993: S. 34-35.

Spivak, Gayatri Chakravorty. „Three Women's Texts and a Critique of Imperialism“. „Race“, *Writing and Difference*. Hrsg. v. Henry Louis Gates, Jr. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. S. 262-280.

Stanton, Elizabeth Cady, Susan B. Anthony und Matilda Joslyn Gage. *History of Woman Suffrage*. New York: Fowler and Wells, 1881.

Thürmer-Rohr, Christina. „Die Apartheid des Feminismus“. *Freitag*, 26. Juni 1992, S. 15.

- *Vagabundinnen. Feministische Essays*. Berlin: Orlanda Frauenverlag, 1987.
- „Wir sind nicht Reisende ohne Gepäck. Fragen der letzten zwei Jahre an die weiße westliche Frauenbewegung“. *Entfernte Verbindungen*. 1993, S. 188-204.

van den Broek, Lida. *Am Ende der Weißheit. Vorurteile überwinden*. Übersetzt v. Annette Löffelholz. 2. Ausgabe. Berlin: Orlanda Frauenverlag, 1993.

Ware, Vron. *Beyond the Pale. White Women, Racism, and History*. London: Verso, 1992.