

Miriam Kienesberger

***Schwarze ›Andersheit‹/ weiße*
Norm. Rassistisch-koloniale
Repräsentationsformen
in EZA-Spendenaufrufen**

Abstract

Developmental non-government organisations shape the representation of *Blackness* and Africa in the public sphere. The development industry – with its colonial heritage – is continually confronted with the accusation of reproducing colonial pictorial traditions and racist stereotypes with its images. Thus contributing to the legitimation of current societal and global power relations. To examine how these forms of representation are involved in the construction, or maintenance, of *Blackness* and Africa as ›different‹ and deviation from the *white* norm. This article uses the iconographic/iconological method for a contextualised image interpretation of a charity-poster of the Austrian Caritas. Therefore, it appears that colonial logics of representation influence the images of *Black* people and Africa to this day.

Entwicklungspolitische Nichtregierungsorganisationen prägen mit ihren Spendenaufrufen die Repräsentation von *Schwarz-Sein* und Afrika im öffentlichen Raum. Die Entwicklungsindustrie – mit ihrem kolonialen Erbe – wird dabei immer wieder mit den Vorwürfen konfrontiert, durch ihre Darstellungen koloniale Bildtraditionen und rassistische Stereotype zu reproduzieren und damit zur Legitimation von vorherrschenden gesellschaftlichen sowie globalen Machtbeziehungen beizutragen. Um zu klären, inwiefern diese Darstel-

lungsformen an der Konstruktion bzw. Aufrechterhaltung von *Schwarz-Sein* und Afrika als ›anders‹ und Abweichung von der *weißen* Norm beteiligt sind, führt dieser Artikel mithilfe der ikonografisch/ikonologischen Methode eine kontextualisierte Bildinterpretation eines Spendenplakats der Caritas Österreich durch. Dabei zeigt sich, koloniale Repräsentationlogiken wirken bis heute auf Darstellungen von *Schwarzen* und Afrika ein.

1. Einleitung

Ein *Schwarzes* Kind aus Afrika, das hilfesuchend in die Kamera blickt, direkt in die Augen des/r westlichen *weißen* Betrachter_in, ein typisches Bild aus der Spendenwerbung von entwicklungspolitischen Organisationen. Diese harmlos anmutenden Darstellungen, die darauf abzielen, Wohltätigkeit zu generieren, haben viel mit gesellschaftlich geteilten (Selbst-)Bildern von *Weiß-* und *Schwarz-Sein* zu tun und sind auch nicht losgelöst von weltweiten Machtbeziehungen – zwischen dem globalen Norden und Süden – zu sehen. Daher möchte ich in der folgenden Arbeit der Forschungsfrage nachgehen: Inwiefern tragen Spendenplakate von Akteur_innen der Entwicklungszusammenarbeit (EZA) zur Konstruktion wie auch Aufrechterhaltung von Bildern bezüglich *Schwarz-Sein* als ›Andersheit‹ und *Weiß-Sein* als Norm bei?

Konkret werde ich mich auf ein Spendenplakat der Caritas Österreich beziehen, mit dem für die Hungerkampagne 2013 geworben wurde – eine Spendensammlung für die afrikanischen Staaten Äthiopien, Somalia und Kenia.¹

Ich habe eine entwicklungspolitische Nichtregierungsorganisation (NGO) ausgewählt, da private EZA-Organisationen eine der Hauptquellen von medialen Botschaften über Menschen des globalen Südens darstellen (vgl. DOGRA 2011: 333). Dabei wird diesen Organisationen oftmals vorgeworfen, durch ihre Spendenplakate ein einseitiges Afrikabild zu verbreiten und mit klischeehaften Darstellungen eines von Hunger gebeutelten Kontinents an der Aufrechterhaltung von Vorurteilen und Stereotypen beteiligt zu sein (vgl. GEETS 2014: 48). Diese Darstellungen sind aber auch für westliche innergesellschaftliche Verhältnisse und Bilder von *Schwarz* und *Weiß* von Bedeutung, denn bestimmte Menschen werden als zugehörig zu Afrika identifiziert (vgl. RADLEY/KENNEDY 1997: 436). Das bedeutet *Schwarz-Sein* wird mit Afrika und Repräsentationen des Kontinents in Verbindung gebracht.

Die Begriffe *Schwarz* und *weiß* werden im Folgenden kursiv verwendet, um damit aufzuzeigen, dass es sich bei diesen um keine ›wirklichen‹, biologischen Attribute handelt, sondern um Konstrukte, um politische Realitäten und Identitäten. Da *Schwarz* eine politische Selbstbezeichnung aus einer Widerstandssituation darstellt, wird das Wort nicht – wie *weiß* – als Adjektiv

¹ Persönliche Kommunikation per E-Mail mit Caritas Österreich Kommunikationsabteilung, 9.06.2014.

verwendet, sondern großgeschrieben (vgl. SOW 2008: 19). Diese Begriffe sollen auf soziopolitische Folgen und historische Verantwortlichkeiten hinweisen, wobei mit *Schwarzen* all jene gemeint sind, die als Objekte von Rassismus konstruiert werden. *Weiß*e hingegen handeln als Subjekte rassistischer Prozesse und Akteur_innen rassistischer Handlungen. *Weiß*-Sein hat dabei eine politische Implikation, unabhängig davon, ob sich das *weiße* Individuum dessen bewusst ist (vgl. ARNDT/HORNSCHEIDT 2004: 13).

Ebenso wenig wie die Konstrukte *Schwarz-/Weiß*-Sein unabhängig von Rassismus fassbar sind, ist ein Sprechen über Afrika, bei dem keine Konfrontation mit dem rassistischen Rahmen stattfindet, möglich (vgl. JACOBS/WEICKER 2011: 207). Das Phänomen des Rassismus stellt daher für die Fragestellung einen zentralen Bezugspunkt dar, ebenso wie das des Kolonialismus. Wie Pieterse verdeutlicht, steht Rassismus zum einen selbst mit westlicher, kolonialer Expansion in Zusammenhang, zum anderen beeinflusst die jahrhundertealte koloniale Tradition nach wie vor Repräsentationen von nicht-westlichen Gesellschaften:

The legacy of several hundred years of western expansion and hegemony, manifested in racism [...], continues to be recycled in western cultures in the form of stereotypical images of non-western cultures. (PIETERSE 1992: 9)

Es besteht also seit der Kolonialherrschaft eine Kontinuität bezüglich der Sichtweise des Westens auf die Gesellschaften Afrikas. Dabei strukturieren nach wie vor koloniale/rassistische Diskurse die Wahrnehmung und konstruieren soziale Wirklichkeit (vgl. ZIAI 2008: 192, 196). Kolonialismus war ein so nachhaltiges Projekt, dass selbst Länder, die weder Kolonialmacht noch Kolonie waren, davon geprägt sind (vgl. ARNDT 2012: 34). Somit ist auch Österreich als Teil eines gesamteuropäischen kolonialen Denksystems zu sehen, in dessen populärem Bewusstsein diese Bilder tief verankert sind (vgl. Johnston-Arthur zit. in ELLMER 2014: 9). Besonders die Entwicklungszusammenarbeit, deren erklärtes Ziel ja eigentlich die Verbesserung der Lebensumstände im globalen Süden ist, muss sich den Vorwürfen stellen, das Erbe der kolonialen/rassistischen Denkweisen in sich zu tragen (vgl. ZIAI 2008: 191). Im Zuge dieser Arbeit soll daher auf diese Kritik eingegangen und beurteilt werden, inwiefern sie für die Repräsentation der Caritas zutrifft.

Dabei ist es wichtig, Bilder nicht als unschuldig, sondern vielmehr als in historische Prozesse, Ideen und Diskurse eingebettet zu sehen (vgl. PIETERSE 1992: 10). Ihnen kommt dabei eine wichtige Funktion zu, da sich über bildhafte Darstellungen Botschaften auf subtile Weise vermitteln lassen, die in Worte gefasst, untragbar wären (vgl. KIESEL/BENDIX 2010: 486).

2. »Der Westen und der Rest«

Um nun die Konstruktionsprozesse von *Schwarz*-Sein und Afrika als »Andersheit« theoretisch fassen zu können, erweist sich der Aufsatz »Der Westen und

der Rest« von Stuart Hall (1994) als nützlich. Er beschäftigt sich darin mit der Entstehung des gleichnamigen Diskurses und betrachtet, wie der ›Westen« (u.a. Europa) und der ›Rest« (u.a. Afrika) sowie ihre Beziehungen repräsentiert werden. Hall setzt sich dabei vor allem mit der Diskursformierung zu Zeiten europäischer Entdeckungsreisen und der ersten Kolonisierungsphase ab dem 15. Jahrhundert auseinander. Er betont aber, dass dieser Diskurs – in transformierter Form – auch heute noch Sprechweisen und Vorstellungen des ›Westens« über sich und ›Anderen«, sowie Praktiken und Machtbeziehungen beeinflusst (vgl. HALL 1994: 137, 142, 178f.).

Unter ›Westen« versteht Hall primär keinen geografischen Begriff, sondern ein historisches Konstrukt, das entwickelte, industrialisierte und säkularisierte – kurz ›moderne« – Gesellschaften meint. Dieses Konzept vom ›Westen« ermöglicht es, Gesellschaften in unterschiedliche Kategorien einzuordnen – westlich und nicht-westlich –, wobei diese Vorstellung als Bild wirkt und verschiedene Charakteristika verdichtet. Dabei funktioniert es jedoch nicht alleine, sondern nur zusammen mit anderen Bildern als Teil des Repräsentationssystems ›der Westen UND der Rest«. Außerdem dient diese Idee als Standard, als Bewertungsgrundlage für nicht-westliche Gesellschaften (vgl. HALL 1994: 137ff.).

Hall schreibt der Vorstellung vom ›Westen« außerdem einen produktiven Charakter zu – er geht davon aus, dass sie eine bestimmte Form von Wissen über den Gegenstand herstellt und Einstellungen ihm gegenüber begründet. Folglich ruft diese Idee auch reale Konsequenzen hervor, indem sie weltweite Machtbeziehungen und Formen des Sprechens und Denkens organisiert. Dieser Gedankengang basiert auf Halls Definition von ›Repräsentationssystem«/›Diskurs«. Damit bezeichnet er Gruppen von Aussagen, die jeweils eine bestimmte Sprechweise zu einem Thema zur Verfügung stellen. Diese Aussagen geben also vor, wie etwas repräsentiert, oder wie darüber gesprochen werden kann. Dieser Diskursbegriff trennt Denken und Handeln nicht voneinander, sondern meint, dass zum einen Diskurse – als die Produktion von Wissen durch Sprache – selbst durch Praxen entstehen, zum anderen tragen soziale Praxen immer auch diskursive Aspekte in sich. Somit werden Praxen – das konkrete Verhalten – von Diskursen beeinflusst, im Falle von ›der Westen und der Rest« – das Verhalten Europas gegenüber dem ›Anderen«. Wie mit der ›Neuen Welt« im entstehenden Kolonialsystem umzugehen war, hing an der Frage, mit welcher Art von Menschen und Gesellschaften man es zu tun hatte (vgl. HALL 1994: 139, 150, 168).

Stereotypisierung stellt dabei die Grundlage des Repräsentationssystems ›der Westen und der Rest« dar. Als Stereotyp wird eine holzschnittartige Beschreibung, die angeblich das Wesen des damit definierten Gegenstandes ausmacht, bezeichnet. Die hierbei zugeschriebenen Charakteristika haben scheinbar ewige Gültigkeit. Der Entstehung dieser vereinfachten Figur folgt eine Spaltung, wobei ein ›stereotyper Dualismus«, mit einer guten und einer schlechten Seite entsteht. Laut Hall ist dies ein zentraler Bestandteil des Diskurses, da die Welt in ›wir«/›sie« geteilt und der ›Rest« dadurch als etwas we-

senhaft ›Anderes‹ repräsentiert wird (vgl. HALL 1994: 166f.). Das Repräsentationssystem stellt die Welt dichotom dar, indem der an sich differenzierte ›Westen‹ mit all seinen internen Unterschieden als homogen repräsentiert wird. Die Verschiedenheit vom ›Rest‹ wird dabei zur einenden Gemeinsamkeit und zur Grundlage der Identität des ›Westens‹. Somit entstand die Vorstellung über den ›Westen‹ nicht durch einen rein internen Prozess der Identitätsbildung, sondern im Kontext der Beziehungen Europas zu nichteuropäischen Gesellschaften (vgl. HALL 1994: 140ff.).

Halls Theorie verdeutlicht, dass Darstellungen (in Werbungen) nicht als bedeutungslose Bilder, sondern als Teil einer bestimmten Sprechweise zu verstehen sind, die – indem sie Einstellungen prägen – reale Konsequenzen nach sich ziehen. Außerdem wird klar, dass der Diskurs von ›Andersheit‹ als historisches Konstrukt mit kolonialer Vergangenheit zu sehen ist und eine wesentliche Funktion für die Vorstellung über das ›Selbst‹ erfüllt.

3. Ikonografie/Ikonologie

Die Auseinandersetzung mit Halls Herangehensweise verdeutlicht, dass eine Methode notwendig ist, die Bilder nicht losgelöst von ihrem gesellschaftlichen und historischen Kontext versteht, sondern die Darstellungen als Teil eines größeren Ganzen interpretiert. Für diese Art der Untersuchung bietet sich die Ikonografie/Ikonologie an.

Dabei handelt es sich um eine qualitative Methode, deren zentrales Erkenntnisinteresse die Bildbedeutung in ihren spezifischen sozio-politischen und historisch-kulturellen Produktions- und Rezeptionskontexten ist (vgl. MÜLLER 2011: 29f., 45). Die ikonografisch-ikonologische Methode beschäftigt sich mit zwei grundlegenden Fragen – zum einen, was durch ein Bild wie repräsentiert wird, und zum anderen, was die verborgenen Bedeutungen sind – also für welche Ideen und Werte das Abgebildete steht. Die Ikonografie/Ikonologie nutzt dabei auch intertextuelle Vergleiche und archivarisches Recherchen (vgl. LEEUWEN 2001: 92, 117).

Um zu solch einer kontextualisierten Interpretation der Bildbedeutung zu gelangen, hat Panofsky ein Dreistufenmodell entwickelt (vgl. MÜLLER 2011: 33). Die ›vor-ikonografische Beschreibung‹ stellt den ersten Schritt dar, hierbei steht das Motiv als ›natürliches Sujet‹ im Zentrum. Als Korrektiv der Interpretation dient dabei die Stilgeschichte – also wie unter wechselnden Bedingungen Gegenstände und Ereignisse durch Formen ausgedrückt werden. Die zweite Stufe ist die ›ikonografische Analyse‹, wobei Bilder, Allegorien und Anekdoten als ›konventionales Sujet‹ interessieren. Das Korrektiv stellt hier die Typengeschichte dar, also wie unter wechselnden historischen Bedingungen Themen und Vorstellungen durch Gegenstände und Ereignisse ausgedrückt werden. Der letzte Schritt wird ›ikonologische Interpretation‹ genannt und zielt auf den symbolischen Wert ab, also die eigentliche Bedeutung. Die

Symbolgeschichte ist hier wesentlich, also wie zentrale Tendenzen des menschlichen Geistes unter wechselnden Bedingungen durch Themen und Vorstellungen ausgedrückt werden (vgl. PANOFSKY 2002: 50).

Diese Einteilung ist als theoretisches Modell zu verstehen, welches angewandt einen integrierten Prozess ohne klare Trennlinien darstellt (vgl. MÜLLER 2011: 33). Bei der ›Beschreibung‹ werden die Bildinhalte und formalen Aspekte benannt (vgl. BOCK/ISERMANN/KNIEPER 2011: 63), ohne dabei die konventionelle Bedeutung der Motive wahrzunehmen (vgl. LEEUWEN 2001: 100). Es wird nur betrachtet und neutral beschrieben, Aufmerksamkeit wird sichtbaren Details wie der fotografischen Komposition, dem Kamerawinkel und der Beleuchtung gewidmet (vgl. MÜLLER 2011: 34). Im Rahmen der ›Analyse‹ werden dann die benannten Elemente identifiziert (vgl. BOCK/ISERMANN/KNIEPER 2011: 63), es werden Themen und Konzepte erfasst, die mit dem dargestellten Motiv verbunden werden, dabei finden auch visuelle und textliche Quellen Eingang. Bei der ikonologischen ›Interpretation‹ werden dann das Bildmotiv und dessen Darstellungstraditionen in Zusammenhang mit dem sozio-politischen Kontext gestellt, um die intrinsische Bedeutung des Motivs zu entschlüsseln (vgl. MÜLLER 2011: 35ff.). Im Zuge der Interpretation werden dann die Bildelemente miteinander in Beziehung gesetzt und der Gegenstand formuliert (vgl. BOCK/ISERMANN/KNIEPER 2011: 63), wobei eine Annäherung an die ideologische Bedeutung des Bildes stattfindet. Anhand deren Analyse kann die grundlegende Einstellung einer Nation oder Zeit nachvollzogen werden. Beim Versuch ein Motiv als Dokument einer Kultur zu verstehen, wird das Bild als Symptom von etwas ›Anderem‹ verstanden und als Beweis dessen interpretiert. Es kommt zur Entdeckung und Interpretation symbolischer Werte, welche oft dem/r Produzenten_in selbst nicht bewusst sind (vgl. PANOFSKY 2002: 39f., 48f.).

Bezüglich der Angemessenheit der ikonografisch-ikonologischen Methode für diese Arbeit ist Pieterses Buch *White on Black* (1992) zu nennen, das sich mit visuellem Rassismus und der Geschichte von Repräsentationen von *Schwarzen* beschäftigt. Er verwendet dabei die Ikonografie zur Analyse von zeitgenössischen Bildern, deren Motiv-Ursprung zu Hochzeiten des Kolonialismus liegt. Pieterse zeigt, dass eine kohärente ikonologische Interpretation das ›Warum‹ hinter einer Repräsentation aufzeigen kann (vgl. LEEUWEN 2001: 102, 117):

The question that keeps arising is, what interests of whites are being served by these representations? This refers not only to measurable economic and political interests but also to relations of a subtler nature in cultural, emotional and psychological spheres, and to the various ways in which these relations figure in the phenomenon of subordination. (PIETERSE 1992: 10)

Um die Methode auf Medienbilder anwenden zu können, wird die Phase der ikonologischen Interpretation von Bock, Isermann und Knieper mit dem Modell des Prozesses der Bildkommunikation verknüpft. Damit werden medial bedingte Bildkontexte – wie Strategie, Ereignis, Produktion, Distribution und Rezeption – berücksichtigt, wodurch Variablen – wie Wirkabsichten,

medienspezifische Zwänge, das Trägermedium als auch die mediale Kultur – Eingang in das Verfahren finden. Die individuellen Akteur_innen spielen für die Bedeutung und Wirkung von Medienbildern eine große Rolle, da sie die Bilder in ihren jeweiligen strukturellen Kontexten selektieren, interpretieren sowie konstruieren (vgl. BOCK/ISERMANN/KNIEPER 2011: 58f., 63f.).

Bilder sind im Sinne der Ikonologie nicht nur zufällige Abbildungen, sondern stehen für Ideen und Werte, wobei sich die Methode zum Ziel setzt, diesen tieferen Sinn von Darstellungen zu entschlüsseln. Dabei spielen der historische Rahmen und der Produktionskontext eine wichtige Rolle. Aufgrund dieses Verständnisses von Interpretation scheint die ikonologische Herangehensweise gut geeignet, um sich dem Konstrukt *Schwarz-Sein* und Vorstellungen von ›Andersheit‹ – vermittelt über bildhafte Repräsentationen – zu nähern. Mit dieser Methode ist es möglich, bei der Analyse des Plakates den kolonialen Diskurs zu berücksichtigen.

4. Rassismus

4.1 Theorien über Rassismus

Nun zum Phänomen des Rassismus: dabei wird mithilfe von angeblich naturgegebenen körperlichen Unterschieden eine Grenzziehung etabliert. Einzelne somatische Merkmale werden ausgewählt und zu vermeintlichen Antithesen (›Rassen‹) mit scheinbar statischen Unterscheidungskriterien gebündelt (vgl. ARNDT 2012: 16). Diese ›objektiven‹ ›Rasse‹-Merkmale werden nicht willkürlich, sondern nach Prinzipien des Machtstrebens ausgewählt und ihnen kulturelle Eigenschaften sowie Verhaltensmuster zugeschrieben. Außerdem werden die Unterschiede verabsolutiert, verallgemeinert und hierarchisiert (vgl. ARNDT 2005: 341). ›Rassen‹ sind also keine Realität, sondern soziale Konstrukte (vgl. PIETERSE 1992: 9), die gesellschaftliche Unterschiede erklären sollen (vgl. SONDEREGGER 2008: 14).

Hund verweist jedoch darauf, dass Rassismus nicht unbedingt das Konzept ›Rasse‹ benötigt (vgl. HUND 2007: 12), da überwiegend kulturelle Konzepte die Begründung und Vermittlung von Rassismus übernehmen (vgl. SONDEREGGER 2008: 12). Somit kombiniert Rassismus zwar natürliche und kulturelle Faktoren, jedoch ist es unerheblich, ob sich die körperlichen Zeichen nachweisen lassen. Spricht Hund daher von einem »Rassismus ohne Rassen«, meint er einen Rassismus mit einer naturalisierenden, vor-sozialen Vorstellung von Kultur als Grundlage (vgl. HUND 2007: 7, 11). Bei diesem Kulturrassismus wird von durch unüberwindbare Differenzen gekennzeichneten, hierarchisch geordneten Kulturen ausgegangen, die statische Konstrukte darstellen (vgl. SHOOMAN 2011: 61).

Rassismus ist keine individuelle Eigenschaft, sondern entfaltet sich als strukturelles Phänomen in sozialen Beziehungen und ist in gesellschaftlichen

Institutionen verankert (vgl. ESSED 2000: 266). *Weiß*-Sein ist dabei eine soziale Position, die mit Macht und Privilegien einhergeht. Diese unterschiedlichen Lebenschancen von *Weiß*en und *Schwarzen* legitimiert der Konstruktionskomplex Rassismus (vgl. ARNDT 2005: 342f.). Bei Rassismus geht es jedoch auch um die Durchsetzung von Machtpositionen (vgl. ARNDT 2011: 39), wobei rassistische Praxen selbst an den Besitz von Macht gebunden sind (vgl. ARNDT/HORNSCHIEDT 2004: 12). So ist es erst die hegemoniale Position von *Weiß*en, welche es ihnen erlaubt, *Schwarze* zu positionieren und einem weiten Gewaltspektrum zu unterwerfen (vgl. ARNDT 2005: 340). Außerdem erfüllen rassistische Praxen eine symbolische Funktion, indem sie Gruppen als das Gegenteil der Gemeinschaft konstruieren (vgl. HALL 2000: 13ff.). Dabei wird in dem Moment, in welchem *Schwarz*-Sein ausverhandelt wird, implizit das *weiße* Selbstbild, mitkonstruiert – indem es das ist, was *Schwarz*-Sein *nicht* ist (vgl. WACHENDORFER 2001: 90). Diese Spaltung der Welt in binäre Gegensätze ist die zentrale Eigenschaft von Rassismus, dessen Diskurs Differenz konstruiert, um damit Identität herzustellen (vgl. HALL 2000: 14f.). Hall sieht also sowohl hinter dem kolonialen Diskurs als auch hinter rassistischen Wissensformen denselben Konstruktionsprozess von ›Andersheit‹ (vgl. HALL 1994).

4.2 Rassismus und Kolonialismus

Da Rassismus historisch spezifisch ist (vgl. HALL 2000: 11), gilt es auf seine konkrete Ausformung im Zusammenhang mit Kolonialismus einzugehen, um den kolonialen Diskurs angemessen erfassen zu können.

Unter Kolonialismus wird meist die – mit der ›Entdeckung‹ Amerikas 1492 einsetzende – europäische Expansion verstanden. Dabei ist Kolonialismus nicht ohne Herrschaftsverhältnis zu denken, bei dem Gesellschaften fremde Gebiete besetzten und unterdrückten. Er steht dabei in engem Zusammenhang mit der Entstehung von ›Rassentheorien‹ (vgl. DIETRICH/STROHSCHIEDT 2011: 114, 117f.), denn ›Rassen‹ wurden zu Zeiten der Aufklärung eingeführt, um die praktizierte Gewalt zu rechtfertigen (vgl. ARNDT 2005: 341). Dass sie dabei unbelegt vorausgesetzt wurden (vgl. SONDEREGGER 2008: 16f.), stellt keinen Forschungsirrtum dar, vielmehr sind ›Rassen‹ ein ideologisches Konzept, das aus dem *weißen* Bedürfnis entstand, sich ein ›Anderes‹ – als Projektionsfläche für alles Böse – zu schaffen (vgl. SOW 2008: 73f.). Rassismus diente im Kontext des aufkommenden Kapitalismus außerdem dazu, Widersprüche innerhalb der eigenen Gesellschaft zu verschleiern, indem die ausgebeuteten Arbeiter_innen zugleich Mitglied der höherwertigen ›Rasse‹ waren (vgl. MELBER 2000: 135-140).

Die ›Rassen‹-Theorien wurden von den Philosophen der Aufklärung mitgetragen und sollten den Mythos der *weißen* Überlegenheit wissenschaftlich untermauern (vgl. DIETRICH/STROHSCHIEDT 2011: 117). Gemeinhin steht diese Bewegung zwar für emanzipatorische Ideale, jedoch blieb sie bei deren Verwirklichung hinter ihren Ansprüchen zurück (vgl. ARNDT 2012: 61). Denn ihr Konzept transportiert eine doppelte Botschaft, indem aus der Natur sowohl

Freiheit und Gleichheit abgeleitet werden als sie auch zur Legitimation von Ungleichheit dient. Die Aufklärung bezieht sich dabei auf eine scheinbar natürliche Stufenfolge der Menschheit, an deren Spitze der *weiße* Mann steht (vgl. WACHENDORFER 2001: 91f.). Dieses Stufenmodell basiert auf der Annahme, alle Gesellschaften würden sich auf dem Weg von einer primitiven zu einer modernen Form befinden. Daraus entstand die ›Bürde des *weißen* Mannes‹, die Unterentwickelten zu entwickeln (vgl. BAAZ 2005: 36-39). Es war scheinbar seine Pflicht, die Welt mithilfe von kolonialen Methoden zu retten und den unzivilisierten Kolonisierten an europäische Standards anzupassen (vgl. ARNDT 2012: 73). Der Diskurs der ›Andersheit‹ offenbart hier einen Widerspruch, denn einerseits versucht er die Kolonialisierten als ›anders‹ zu fixieren, andererseits steht dem die Mission, sie der Norm anzupassen, gegenüber (vgl. BAAZ 2005: 45).

Die ganze koloniale Mentalität war dabei von dualistischen Allegorien geprägt: »white and black, good and evil, salvation and damnation, civilisation and savagery, superiority and inferiority, intelligence and emotion, self and other, subject and object« (JANMOHAMED 1983: 4). *Schwarz*-Sein bzw. *Weiß*-Sein wurde mit diesen binären, sich gegenseitig ausschließenden Konzepten verknüpft (vgl. WACHENDORFER 2001: 90). Dieser Gegensatz zwischen kolonialisierendem Selbst und kolonialisiertem ›Anderen‹ ist also zentrales Element des kolonialen Diskurses (vgl. BAAZ 2005: 43). Indem Afrikaner_innen so definiert wurden, dass sie außerhalb der Menschheit standen, sicherte die Aufklärung die koloniale Praxis theoretisch ab (vgl. ARNDT 2012: 15, 61).

4.3 Afrika-Bilder

Die kolonialen Darstellungsweisen haben sich in das *weiße* Denken eingelagert und wirken nach wie vor als Repräsentationsstrukturen auf Afrikabilder ein. Diese Stereotypen fördern rassistische Mentalitäten und reproduzieren Machtverhältnisse (vgl. ARNDT 2001: 35f., 40).

Dabei drücken mehrere Motive die scheinbare ›Andersheit‹ Afrikas aus. Kommt im Zusammenhang mit dem Kontinent der Begriff ›Tradition‹ vor, so werden damit meist Bedeutungen wie statisch, antiquiert und unterlegen assoziiert. Die gesellschaftlichen Prozesse Afrikas werden auf ›Primitivität‹ reduziert (vgl. ARNDT/HORNSCHEIDT 2004: 46ff.) und afrikanische Lebenswelten pauschal als niedrigste ›Entwicklungsstufe‹ definiert (vgl. JACOBS/WEICKER 2011: 201). Die Konstruktion von Afrika als emotional und naturhaft schreibt diese hierarchisierte Opposition ebenfalls fest, indem sie in einem Bild von ›Wildheit‹ und ›Irrationalität‹ mündet (vgl. ARNDT/HORNSCHEIDT 2004: 46ff.). Afrika wird außerdem als Ort der wilden Tiere dargestellt. Dabei wird auch die Bevölkerung ›vertiert‹, was eine wichtige Strategie der Entmenschlichung darstellt. Weiter werden Afrikaner_innen durch Infantilisierung als kleine Kinder definiert, denen geholfen werden muss und die der Westen wie unmündige Wesen behandeln darf (vgl. ARNDT 2001: 40ff.).

Wie dabei in Bezug auf einen ganzen Kontinent von *einem* homogenen Afrikabild die Rede sein kann, versucht der Begriff ›Afrikanität‹ zu verdeutlichen. Das Konzept bezeichnet ein künstlich vereinheitlichtes Afrika, unter welches so unterschiedliche Gesellschaften wie Ägypten, Namibia oder der Kongo fallen. All diesen Gesellschaften wird ein gemeinsames Erbe unterstellt, was ohne jede Grundlage bleibt (vgl. JACOBS/WEICKER 2011: 206f.).

Afrika wird in der medialen Berichterstattung fast nur im Zusammenhang mit Hungersnöten, Umweltkatastrophen und Kriegen ohne komplexere Hintergrundinformationen dargestellt. Meist wird nur die westliche Hilfe hervorgehoben und Europas Schuld verschwiegen (vgl. ARNDT 2001: 44f.). Indem der gesamte afrikanische Kontinent abhängig von *weißer* Hilfe erscheint (vgl. JACOBS/WEICKER 2011: 204), steht erneut die ›Bürde des *weißen* Mannes‹ im Raum (vgl. ARNDT 2001: 45). Mabe bezeichnet diese Repräsentation von Afrika als »Inkarnation apokalyptischer Krisen, Katastrophen, Misere etc.« (MABE 2007: 1), die auf grober Stereotypisierung und Fehlinformation basiert. Grund für die Weigerung, dieses Bild zu revidieren, ist das schlechte Gewissen der Europäer_innen (vgl. MABE 2007: 1). Denn der Mythos eines ›unterentwickelten‹ Afrikas legitimiert den europäischen Luxus, den Afrika (mit)ermöglicht. Der Westen versucht das Elend der ›Anderen‹ weit von sich weg zu rücken, indem er es scheinbar selbst verschuldet. Somit besteht für den Westen kein Grund, seine Verantwortung bezüglich aktueller Probleme zu reflektieren (vgl. ARNDT 2001: 43ff.).

5. EZA im Kontext der Thematisierung des ›Südens‹

Der Begriff Entwicklungszusammenarbeit subsumiert alle Maßnahmen, die zur umfassenden Verbesserung der Lebensbedingungen in den ›Entwicklungsländern‹ durchgeführt werden (vgl. FRITSCH/BEHR 2011: 356f., 370). Das Ziel ist dabei, dass es den Menschen gut geht, doch was ›gut gehen‹ genau bedeutet und wie der Weg dorthin aussieht, ist nur vage bestimmt (vgl. FISCHER/HÖDL/PARNREITER 2006: 13f.). Die EZA ist aber auch ein Mittel zur politischen und ökonomischen Einflussnahme auf ›Entwicklungsländer‹ (vgl. HÖDL 2006: 26).

Die Termini ›Erste – Dritte Welt‹, ›Entwicklungsländer – Industrieländer‹, ›entwickelte – unterentwickelte Länder‹ spiegeln immer auch Machtverhältnisse wider. Erst die Begriffspaare ›Nord – Süd‹ und ›Zentrum – Peripherie‹ als Metapher für Dominanz- und Abhängigkeitsverhältnisse entgehen diesem Dilemma (vgl. ENGLERT/GRAU/KOMLOSY 2009: 13f.). ›Dritte Welt‹ hingegen subsumiert die Länder Asiens, Afrikas sowie Süd- und Mittelamerika trotz großer Unterschiedlichkeiten unter einem einzigen Term, der für ›Unterentwicklung‹ steht. Dabei wird verschleiert, dass der scheinbar unabhängige Status der ›Ersten Welt‹ auf der Ausbeutung des Südens gründet (vgl. MACHNIK 2004: 107ff.). Auch durch die Bezeichnung ›Entwicklungsland‹ wird eine

unzulässige Homogenisierung vollzogen. Der Begriff steht für Staaten, die aus Sicht des Nordens, ›unterentwickelt‹ sind und setzt dabei implizit eine hierarchische Werteskala voraus (vgl. BOUSSOULAS 2004: 121f.), deren Maßstab keineswegs neutral ist, sondern auf einer westlichen Wirtschaftsordnung sowie Demokratieverständnis gründet. Nicht-westliche Werte gelten dabei als defizitär (vgl. BENDIX 2011: 275).

Seit ihrem Beginn zu Zeiten des Kalten Krieges diene Entwicklungspolitik dazu, die Peripherie ideologisch an den Kapitalismus zu binden (vgl. FISCHER/HÖDL/PARNREITER 2006: 14f.). Die damalige Entwicklungshilfe, die die politische Loyalität zum Geber belohnte, hat sich ab den 1980ern und 90ern aber stark gewandelt. Veränderungen sollen nicht mehr von Nord nach Süd diktiert, sondern Kooperationen angestrebt werden. Dabei wurde auch aus der paternalistischen Bezeichnung ›Entwicklungshilfe‹ die Entwicklungszusammenarbeit, wobei der partnerschaftliche Aspekt, Partizipation sowie Eigenverantwortlichkeit in den Vordergrund rückten (vgl. FRITSCH/BEHR 2011: 356ff., 367).

5.1 Österreichs EZA & kirchliche Entwicklungsorganisationen

In Österreich übernimmt die Gesellschaft für Entwicklungszusammenarbeit – Austrian Development Agency (ADA) – die Erarbeitung und Abwicklung konkreter EZA-Maßnahmen (vgl. MAIR 2006: 125f., 138). NGOs sind oftmals Auftragnehmerinnen der öffentlichen Behörden, wobei die ökonomische Abhängigkeit dazu führen kann, dass NGOs ihre kritische Voice-Funktion zurückstellen, da sie für die Finanzierung dieser auf den Spendenmarkt verwiesen werden. Für NGOs ist dieser Markt auch relevant, da Österreich als ›kleiner Geber‹ dazu tendiert, sich an multilateralen Budget- und Programmhilfen zu beteiligen. Stark emotional gehaltene Werbebotschaften haben dabei zur Verbreiterung der finanziellen Basis einiger NGOs, aber auch zu einer Einschränkung der öffentlichen Wahrnehmung von EZA auf Katastrophen- und Nothilfe geführt (vgl. OBROVSKY 2006: 254ff., 264, 267f.).

Die private österreichische Entwicklungszusammenarbeit wird stark von der römisch-katholischen Kirche geprägt, viele der heute tragenden Einrichtungen haben einen kirchlichen Hintergrund (vgl. FASCHINGEDER 2003: 177ff.). Die Mitglieder der Koordinierungsstelle der Österreichischen Bischofskonferenz für internationale Entwicklung und Mission (KOO) bringen seit Jahren die meisten privaten Zuschüssen auf. Ihre drei größten Mitglieder sind Horizont3000, Caritas und die Dreikönigsaktion (vgl. HÜPFL/OBROVSKY 2013: 113f.).

Nun konkret zur Caritas – ihr selbst definiertes Ziel ist es, sich auf vielfältige Weise für Menschen am Rand der Gesellschaft einzusetzen, sie zu unterstützen und öffentlich die Stimme für sie zu erheben. Die Caritas ist in über

200 Ländern aktiv.² 2013 förderte die Caritas Auslandshilfe 618 Hilfsprojekte mit einem Gesamtvolumen von 32,3 Mio. Euro. Für die Hungerkampagne 2013 – aus welcher das betreffende Plakat stammt – erhielt sie 2,87 Mio. Euro an Spenden.³ Die Organisation begründet dabei ihren Auftrag, für jene zu sorgen, die sich (noch) nicht selbst helfen können, mit dem biblischen Gleichnis vom barmherzigen Samariter (vgl. CARITAS 2008: 6ff.). Dabei wird betont, dass weltweiter Hunger und Armut keine Naturereignisse sind, sondern Folge von ungerechten Strukturen und Machtverhältnissen.⁴

Die Caritas unterstreicht, dass Respekt vor den Menschen das Zentrale bei der EZA ist. Denn die Betroffenen wissen selbst am besten, was ihnen hilft. Die Aufgabe von Hilfsorganisationen ist – laut Caritas – zu begleiten, verstärken und ermöglichen, wobei die Menschen vor Ort selbst handeln müssen. Das Ziel der NGO ist, Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten, also zu Selbstständigkeit und Autonomie beizutragen. Es wird hervorgehoben, dass Entwicklung vor allem aus eigener Kraft zustande kommt, nicht indem die Bevölkerung passiv abwartet, von den Helfer_innen gerettet zu werden. An dieser Stelle wird das Wort ›Hilfe‹ als Begriff kritisiert, der das Bild von hilfsbedürftigen Opfern vs. westlichen Wohltäter_innen aufkommen lässt. Dies sei eine kolonialistische Vorstellung und bewirke eine Teilung der Welt (vgl. CARITAS 2008: 5, 14-16).

5.2 EZA: ein Widerspruch zu Rassismus und Kolonialismus?

Die Zielsetzungen der EZA haben sich also im Laufe der Zeit scheinbar hin in Richtung Partnerschaft und gleichberechtigte Kooperation entwickelt, was hat diese Zusammenarbeit dann noch mit Rassismus und Kolonialismus zu tun? Kothari würde wohl darauf antworten: »Where colonialism left off, development took over« (KOTHARI 1988: 143).

Der Kolonialismus führte zur Zerstörung funktionierender afrikanischer Strukturen und ist teilweise für die heutigen unüberwindbaren wirtschaftlichen Probleme und politische Instabilität verantwortlich (vgl. ARNDT 2012: 125). Auch die Dekolonisierung brachte aufgrund der informellen Beherrschung des Weltmarktes durch den Norden keine vollständige Emanzipation des Südens (vgl. ENGLERT/GRAU/KOMLOSY 2009: 23-27). Und das ›Aid Business‹ schuf durch die Finanzierung von Entwicklungsprojekten und Krediten neue Abhängigkeiten, wobei es zu einem wichtigen Kontrollinstrument wurde (vgl. SCHICHO 2009: 100). Auch zwischen Kolonial- und Entwicklungsdiskurs bestehen unübersehbare Konstanten, zum einen in der grundlegenden Diskursstruktur, die auf einer Zweiteilung der Welt basiert. Das Eigene – Fortschrittliche – wird zur Norm, anhand derer die Minderwertigkeit des Fremden – Zurückgebliebenen – objektiv nachgewiesen werden kann. Zum anderen

² <http://www.caritas.at/ueber-uns/leitbild/> [letzter Zugriff: 21.08.2014].

³ <http://www.caritas.at/ueber-uns/zahlen-fakten/> [letzter Zugriff: 21.08.2014].

⁴ <http://www.caritas.at/auslandshilfe/entwicklung-engagement/> [letzter Zugriff: 21.08.2014].

findet sich in beiden Diskursen die Vorstellung eines einheitlichen menschlichen Entwicklungsweges, auf dem westliche Industrienationen weiter fortgeschritten sind (vgl. ZIAI 2004). Eine weitere Kontinuität stellt die Annahme dar, dass die Defizite des Südens verbesserbar sind, dabei hängt die Lösung des Problems scheinbar vom ›überlegenen‹ Norden ab (vgl. ZIAI 2008: 202ff.). An dieser Stelle offenbart sich ein Paradox der Entwicklungspolitik. Denn die Zusammenarbeit setzt zwar die Annahme, dass der Süden früher oder später reformiert werden kann, voraus. Gleichzeitig produziert sie andauernd eine Trennung zwischen ›Gebern‹ und ›Empfängern‹, indem die Vorstellung der ›Entwicklungsländer‹ als minderwertig am Leben erhalten wird (vgl. BENDIX 2011: 277).

Das rassistische Erbe kolonialer Konstruktionen wohnt der Idee von Entwicklung inne (vgl. KOTHARI 2006a: 4f.), denn im Zug einer rassistischen Logik sind es kulturelle Differenzen, die erläutern, wieso manche Menschen mehr Macht haben und ›höher entwickelt‹ sind (vgl. KOTHARI 2006b: 11, 19). Rassistische Repräsentationen haben auch großen Anteil an der Legitimation von Machtstrukturen im Kontext internationaler Entwicklung (vgl. Kothari 2006a: 4f.). Rassismus spielt in die Differenzierung zwischen ›entwickelt‹ und ›nicht-entwickelt‹, aber auch zwischen ›wer hilft‹ und ›wer muss dankbar sein‹, hinein. Da *Weiß-Sein* und der Westen als Symbole für Autorität, Expertise und Wissen dienen, findet eine Privilegierung dieser im Zusammentreffen von ›Gebern‹ und ›Empfängern‹ statt. Typen kolonialer Herrschaft und rassistische Medienbilder stellen die diskursive Grundlage für die EZA und bestimmte Politiken dar. Durch Entwicklungsinterventionen wird somit rassistisches Wissen artikuliert, das von kolonialer Symbolik inspiriert ist (vgl. KOTHARI 2006b: 10, 14f.).

Und obwohl eine partnerschaftliche Rhetorik fast alle Entwicklungsinstitutionen erfasst hat, finden sich in der entwicklungspolitischen Praxis noch immer Bilder bezüglich des Partners als unzuverlässig, nicht engagiert und unorganisiert (vgl. BAAZ 2005: 2f., 166). Dieses Bild des/r passiven Afrikaners_in steht in Zusammenhang mit der kolonialen Repräsentation des faulen Eingeborenen (vgl. PIETERSE 1992: 91). Wie damals muss die Handlungsfähigkeit des als abhängig, von Hilfe verzogen konstruierten Partners erst einmal aktiviert werden, da scheinbar ein Mangel an Engagement vorliegt (vgl. BAAZ 2005: 116f., 168).

Dass sich solche Bilder finden, heißt nicht, dass die Rede von Partnerschaft nur leere Rhetorik oder bewusste Taktik zur Verschleierung ist. Partnerschaft hat sowohl moralische Dimensionen, ebenso wie dadurch die Effektivität von Entwicklungsbemühungen verstärkt werden soll. Dieses Paradox zeigt vielmehr wie de-kolonialisierte Situationen durch die Spuren der imperialen Vergangenheit geprägt sind, der sie zu entrinnen versuchen. Kritik an der Entwicklungsindustrie bezüglich kolonialer Einflüsse bleibt dabei nicht ergebnislos, denn in Entwicklungskreisen findet sich eine kontinuierliche Suche nach Alternativen. So existiert zwar ein Verständnis des Westens als überlegen, jedoch daneben auch ein Gegendiskurs, der diese Annahme bezweifelt.

Was Repräsentationen betrifft, wird ebenfalls versucht, alternative Bedeutungen bereitzustellen (vgl. BAAZ 2005: 7f., 150-174).

Somit wird klar, dass, auch wenn sich bezüglich der Rhetorik und der Zielsetzungen der EZA über die Jahre hin viel verändert hat und auch seitens der Entwicklungsindustrie nun durchaus wachsende Sensibilität und Bewusstsein für die Thematik vorherrscht, Rassismus und Kolonialismus als Erbe nach wie vor fortwirken. Entwicklungszusammenarbeit ist nicht aus reiner Nächstenliebe entstanden, vielmehr waren es Machtinteressen und koloniale/rassistische Diskurse, die den Kontext und die Basis für die institutionelle Verankerung der Entwicklungsindustrie bildeten. Auch wenn dies nun vermehrt reflektiert wird, bedeutet das nicht, dass diese Logik einfach verschwindet. Wie sich an den besprochenen Afrika-Bildern zeigt, nimmt sie weiterhin Einfluss auf die Repräsentationen.

6. Spendenplakate in der EZA

Akteur_innen der entwicklungspolitischen Plakatwerbung besitzen, was die Repräsentation von *Schwarzen* Menschen im öffentlichen Raum betrifft, ein Quasi-Monopol, denn *Schwarze* sind auf Werbeplakaten von Unternehmen kaum vertreten. Dies erscheint insofern problematisch, da Darstellungen von NGOs in einer kolonialen Bildtradition stehen und auf ein ›rassifiziertes‹ System zurückgreifen, in dem die Hautfarbe zur Visualisierung von natürlicher Unter-/Überlegenheit dient (vgl. KIESEL/BENDIX 2010: 482ff.). Die Entwicklungshilfe-Industrie lebt dabei von der Differenz zwischen ›entwickelt‹ und ›weniger entwickelt‹, die aufgrund von institutionellen Eigeninteressen (medial) reproduziert wird. Aus diesem Grund hat die Entwicklungsindustrie versagt, anti-rassistische Strategien in ihre Politiken zu integrieren.⁵

Einige Agenturen haben diese Problematik klassischer Darstellungen des passiven Empfängers erkannt und versuchen sie durch positivere Repräsentationen zu ersetzen, die die Selbstbestimmtheit des Südens und die Komplexität von Armut unterstreichen (vgl. BAAZ 2005: 123). Den Ansatzpunkt der Kritik sehen dabei zwar die meisten Organisationen ein, aber da die Darstellungen wirken, um Gelder zu generieren, siegt eine instrumentelle Zugangsweise.⁶ Danuta Sacher (Brot für die Welt) meint beispielsweise, dass eine Zuspitzung notwendig ist, um das Anliegen zu vermitteln und Sympathien zu gewinnen. Ihrer Meinung nach zeigen die Darstellungen heute aber auch die Verantwortung des Nordens mit seinem Wohlstand und Einfluss auf

⁵ Vgl. Kilomba zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

⁶ Vgl. Ziai zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

wirtschaftliche Entscheidungen auf.⁷ Sascha Decker (Kindernothilfe) glaubt ebenfalls, dass entwicklungspolitische Werbung verdeutlichen soll, wie dramatisch Lebensumstände mancherorts sein können. Ihm zu folge würde es aber nicht stimmen, würde man Afrikaner_innen zeigen, die es alleine schaffen.⁸

6.1 Interpretation: Caritas Hungerkampagne 2013



Abb. 1:

Caritas Hungerkampagne 2013 Plakat. <http://www.caritas-wien.at/service-downloads/mediendatenbank/?mtype=17&thema=0> [letzter Zugriff: 02.09.2014]

Bei der ausgewählten Darstellung handelt es sich um ein Spendenplakat der Caritas Österreich, das im Rahmen der »Hungerkampagne 2013: für eine Zukunft ohne Hunger« circa 2.700 Mal als Citylight sowie als 8- bzw. 16-Bogen-Plakat affiziert wurde.⁹ Die beiden Porträtierten sind Siracoye Baldé und ihre kleine Tochter Awa. Die abgebildete Hausfrau und Bäuerin lebt mit ihren zwei Töchtern und ihrem Ehemann in einem kleinen Dorf namens Saré Haba im Senegal. 2012 unterstützte die Caritas das Dorf während einer akuten Nahrungsmittelknappheit (vgl. CARITAS 2013: 7). Das Bild von Siracoye und Awa wurde vor Ort von dem Fotografen Daniel Gebhart de Koekkoek aufgenom-

⁷ Vgl. Sacher zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

⁸ Vgl. Decker zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

⁹ Persönliche Kommunikation per E-Mail mit Caritas Österreich Kommunikationsabteilung, 9.06.2014.

men, wobei die Agentur Jung von Matt/Donau Werbeagentur GmbH die Kampagne betreute.¹⁰ Neben dem Hauptmotiv wurden noch neun weitere Darstellungen und zwei Werbefilme produziert.¹¹

Das Farbbild in guter Auflösung zeigt im Querformat den Oberkörper einer *Schwarzen* Frau, die mit einem kleinen *Schwarzen* Mädchen auf ihrer rechten Hüfte abgebildet ist. Es wird das Gefühl vermittelt, die beiden würden in dieses Umfeld gehören. Und wenn das kleine Kind sich am Arm und der Schulter seiner Mutter festhält, wirkt dies nicht einstudiert. Die Frau steht etwas rechts der Bildmitte und schaut wie ihre Tochter frontal in die Kamera, direkt in die Augen der Betrachter_innen. Auf ihren Gesichtern liegt eine ernste Miene und kein Anflug eines Lächelns ist zu erkennen. Damit vermitteln die beiden Abgebildeten eine triste Stimmung, die ein leichtes Gefühl von Bedrückung auszulösen versucht.

Diese Grundstimmung widerspricht dabei dem Motiv von Mutter-Kind auf gewisse Weise, da dieses rührselig konnotiert ist und universelle, positive Gefühle auslöst (vgl. DOGRA 2011: 336). Generell sind es (solche) Emotionen, auf die die EZA rekurriert, um Spenden zu lukrieren,¹² was das Mutter-Kind-Motiv in der gesamten EZA überaus beliebt macht. Bei einer Untersuchung von entwicklungspolitischen NGO-Darstellungen in Großbritannien, bestand in den Repräsentationen ein Kinder- und Frauenanteil von 72%. Problematisch daran ist, dass diese Darstellung ein Bild von homogenen und machtlosen Opfer-Gruppen erzeugt. Siracoye und Awa symbolisieren Verwundbarkeit und Unvermögen, wodurch sie Distanz zu dem/r Spender_in aufbauen (vgl. DOGRA 2011: 335, 342). Gleichzeitig sollen die beiden einen paternalistischen Impuls auslösen, denn so wie in den meisten Fällen sind auch auf diesem Plakat keine Männer des Südens sichtbar. Diese Nicht-Präsenz vermittelt einen Mangel (vgl. DOGRA 2011: 338). Durch das Plakat wird der Eindruck erzeugt, die beiden seien vollkommen auf sich gestellt.

Mit der Abbildung eines Kindes wird außerdem die Infantilisierung eines ganzen Kontinents vorgenommen, wobei die Peripherie nur aus hilfsbedürftigen Unmündigen zu bestehen scheint.¹³ Auch Siracoye scheint der Rolle des benötigten Erwachsenen nicht gerecht zu werden, da ›Third World Women‹ für ein unterdrücktes und rückständiges ›Anderes‹ stehen, das sich vom Bild der befreiten und entwickelten Frauen des Westens abgrenzt. Die dargestellte Frau der Peripherie symbolisiert Primitivität, scheint gefangen in der Tradition. Siracoye als Sinnbild von Opfertum und Gegensatz zur Moderne muss selbst erst vor ihrer Armut und Rückständigkeit gerettet werden (vgl.

¹⁰ Persönliche Kommunikation per E-Mail mit Caritas Österreich Kommunikationsabteilung, 9.06.2014.

¹¹ Vgl. *Caritas. Im Namen Afrikas*, Jung von Matt. <http://www.jvm.at/kunden/caritas/im-namen-afrikas/> [letzter Zugriff: 30.08.2014].

¹² Vgl. Köpping zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

¹³ Vgl. Ziai zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

BAAZ 2005: 117ff.). Daher scheint sie auch nicht im Stande zu sein, die Lage der beiden zu verändern.

›Andersheit‹ wird auf den ersten Blick durch die Kleidung der Dargestellten erzeugt. Die Funktion der ›traditionellen‹ Gewänder – die als ›nicht-westlich‹, musterreich und farbenfroh auffallen – ist es, in diesem Bild Distanz zu wahren (vgl. DOGRA 2011: 337). Die Mutter trägt ein grau-schwarz gemustertes Kleid, das einfach geschnitten ist und kurze Ärmel hat. Um den Kopf hat die Frau eine Art Turban aus demselben Stoff gebunden. An Ohren und Hals trägt sie bunten Schmuck, sowie einen Ring am Finger der linken Hand. Die kleine Awa ist ebenfalls in einem gemusterten Kleid abgebildet, ihres ist jedoch bunt – gelb, blau und weiß gemustert – und die nackten Arme des Mädchens ragen aus den Ärmelchen. Um den Hals hängt dem Kind eine Kette mit Holzanhängern und am rechten Arm trägt es Armbänder in Erdtönen. Die Haare des Mädchens sind nach hinten geflochten.

Die Art von Gewand und Schmuck, die Mutter und Tochter tragen, entspricht somit nicht der ›modernen‹ europäischen Kleidung und wird zum visuellen Ausdruck dafür, dass die Abgebildeten scheinbar im letzten Jahrhundert ›stecken‹ geblieben sind.¹⁴ Über dieses Bildelement wird also auch eine Zeitebene transportiert.

Atmosphärisch wird die Darstellung vom Hintergrund geprägt, die Naturtöne des Strohdachs, das hinter Siracoye und Awa zu erkennen ist, dominieren. Auch die Mauer aus erdfarbenen Ziegeln und der sandige Boden prägen diesen Eindruck.

Da ein Leitmotiv des kolonialen Blicks, die angebliche Abwesenheit von Kultur im globalen Süden ist, wird der Fokus auf Natur, Natürlichkeit und Ursprünglichkeit gelegt. Um dies bestmöglich zu visualisieren, konzentriert sich die Darstellung auf den ländlichen Raum (vgl. KIESEL/BENDIX 2010: 486). Dass also für das Caritas-Motiv eine Lehmhütte als Hintergrund ausgewählt wurde und nicht die glitzernden Hochhäuser einer afrikanischen Metropole, ist somit kein Zufall. Vielmehr stellt die Hütte einen visuellen Ausdruck von Natürlichkeit und Primitivität dar.¹⁵ Von der gesamten Bildgestaltung wird unterstrichen, dass *Schwarze* scheinbar der Natur näher sind. Da *Weiße* diese Verbindung angeblich verloren haben, löst das Motiv eine besondere Faszination und Sehnsucht aus.¹⁶

Der trockene, staubige und triste Hintergrund dient außerdem dazu, den Eindruck einer Einöde mit beschränkten Ressourcen zu erzeugen (vgl. KOTHARI 2006b: 13). Diese Kulisse ist die visuelle Übersetzung der Erklärung für die Existenz von Hunger, die die Caritas in ihrem Informationsbrief zur

¹⁴ Vgl. Piesche zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

¹⁵ Vgl. Ziai zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

¹⁶ Vgl. Kilomba zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

Kampagne bereitstellt – Dürre wird als Grund für das schicksalhafte Elend im Süden ausgemacht.¹⁷ Damit wird sowohl über Bild als auch Text der Eindruck vermittelt, man habe es mit a-politischen und a-historischen Problemen zu tun (vgl. DOGRA 2011: 335, 342).

[Die] Opfer[n] der Dritten Welt [...] werden nicht als die Objekte ständiger Ausbeutung und Abhängigkeit oder der weltweiten Verteilung von Arbeit und Reichtum dargestellt. Sie sind Opfer des Schicksals. (HALL 1989: 160ff.)

Die Probleme im globalen Süden werden durch das Plakat also naturalisiert, indem historische Prozesse, wie Kolonialismus, aber auch aktuelle globale Zusammenhänge und politische Einflüsse ausgeklammert werden. Auf den Plakaten wird ein Weltbild vermittelt, bei dem Barmherzigkeit und nicht Ausbeutung das zentrale Element der *Schwarz-Weiß*-Beziehung darstellt (vgl. KIESEL/BENDIX 2010: 494).

Die Kleidung, die Hautfarbe und die Hütte als Hintergrund lösen die Assoziation aus, dass es sich um einen Ort in Afrika handeln muss (vgl. KIESEL/BENDIX 2010: 489). Aber da ohne das Lesen der Caritas Spenderinformation gar nicht ersichtlich ist, um welches Land es sich genau handelt, wird mit diesem einen Plakat ein ganzer Kontinent mitgedacht.¹⁸ Es wird ein homogener Raum erzeugt, der im Falle Afrikas mit Hunger assoziiert wird (vgl. KOTHARI 2006b: 13). Somit scheint es auch nicht weiter fragwürdig zu sein, wenn ein Bild zweier Senegalesinnen für eine Spendensammlung eingesetzt wird, die Äthiopien, Kenia und Somalia zu Gute kommt.¹⁹ Dass im Zuge der Repräsentation nicht geografisch differenziert wird,²⁰ bleibt nicht die einzige Homogenisierung. Auch was die gesellschaftliche Ebene betrifft, wird nicht nuanciert. Afrika erscheint als einheitlicher Akteur, als Gegenbild zu Europa. Indem die *Schwarzen* Siracoye und Awa abgebildet werden – ohne dass ihre Identitäten, ihre Individualität oder ihre Namen erkenntlich sind – findet eine Kollektivierung statt, welche jegliche Form von Subjektivierung verunmöglicht (vgl. KIESEL/BENDIX 2010: 486). Die beiden Abgebildeten dienen im Rahmen der Repräsentation nur als Symbolfiguren. Indem man nichts von ihnen als Individuen erfährt, scheinen sie nicht als solche zu interessieren. Durch die Abstraktion und Anonymisierung der Darstellung steht das Plakat für viel mehr, als nur für die beiden Fotografierten.

Das Lichtspiel des Plakats wird vom Sonnenlicht bestimmt. Auf der linken Seite des Bildes, wo auch ein heller Schriftzug zu sehen ist, herrscht Schatten, während rechts von Siracoye die Sonne leuchtet. In der linken oberen Ecke des Bildes ist in einem weißen großen Schriftzug mit fettgedruckten

¹⁷ Persönliche Kommunikation per E-Mail mit Caritas Österreich Kommunikationsabteilung, 9.06.2014.

¹⁸ Vgl. Ziai zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

¹⁹ Persönliche Kommunikation per E-Mail mit Caritas Österreich Kommunikationsabteilung, 9.06.2014.

²⁰ Vgl. Piesche zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

zweidimensionalen Lettern »&DU?« geschrieben. Die Schrift ist über das Bild gelegt und hebt sich dezent vom Hintergrund ab. Darunter in der linken Ecke ist in derselben Schriftart, etwas kleiner »Caritas&Du« zu lesen und noch kleiner und nicht fett gedruckt steht »Augustsammlung: Spenden Sie jetzt 25 Euro für Saatgut und Werkzeug«. Danach folgen Bankdaten und Logos, alles einfach gehalten, in weiß über das Bild gelegt.

Dabei muss betont werden, dass die Verknüpfung von Hautfarbe und der Position in der EZA medial vielfach festgeschrieben wird. Die Helfer_innen sind *Weiße*, die Hilfsbedürftigen nicht (vgl. ZIAI 2008: 207f.). Das in weißer Farbe geschriebene »&DU?« löst ein assoziatives Spiel mit dem ›Hautfarben-Konstrukt‹ aus und grenzt sich damit vom *Schwarzen ›Anderen‹* ab, das mit dieser Anrede kaum gemeint ist. Vielmehr spricht es das *weiße* Subjekt an, denn *Schwarzen* Menschen wird nicht die Fähigkeit zuerkannt, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen. So taucht die Bevölkerung der Peripherie auf Plakaten nicht selbst als Helfer_in auf oder engagiert sich über die Selbsterhaltung hinaus. Die komplette Existenz der Abgebildeten – so wird vermittelt – hängt von dem/r *weißen* Spender_in und seiner/ihrer Gestaltungsmacht ab. Denn selbst für beschränkte Tätigkeiten wie Wasser holen und am Feld arbeiten, muss die ›Dritte Welt‹ erst durch die Hilfe des Nordens ›aktiviert‹ werden (vgl. KIESEL/BENDIX 2010: 487ff.). Die Menschen des Südens können noch nicht einmal für sich selbst sprechen und etwas fordern. Das *weiße* Selbst ist es, das dies für die Objekte übernehmen muss.²¹ Diese Spaltung in aktiv und reaktiv, konstruiert den Abhängigen als ›anders‹ (vgl. RADLEY/KENNEDY 1997: 436).

Das Fragezeichen hinter dem ›DU‹ ist dabei so vorwurfsvoll und fragend wie die Blicke der beiden Dargestellten: »Was ist mit Dir? Wieso hilfst Du nicht?«. Denn auch Siracoye und Awa auf dem Bild bleibt scheinbar nichts anderes übrig, als auf die 25 Euro aus Österreich zu hoffen, um dann Saatgut anbauen zu können. Bis dahin heißt es abwarten und schauen, denn nur die Caritas und das *weiße* Du sind es, die die Probleme lösen können und auch diejenigen, die um Spenden für Mutter und Kind bitten müssen.

Der *weiße* Blick, der sich durch die Plakate zieht, ist markant. Die Betrachtenden können werten und gleichzeitig auf Distanz gehen, denn der Fokus auf Probleme und Defizite blendet aus, dass die Ursachen auch in globalen Zusammenhängen zu suchen sind. Die Schuld an ihrer Lage wird den *Schwarzen* Menschen selbst zugeschrieben. Diese ›blaming the victim‹-Strategie dient als Abwehrmechanismus, sich nicht mit seiner eigenen Machtposition auseinander setzen zu müssen. Über diese Defizite wird außerdem auch Abweichung vermittelt und bestimmte Probleme werden als afrikanische Themen platziert. Das erlaubt es dem Westen, sich als das Gegenteil zu imaginieren. Die Plakate erfüllen also eine gesamtgesellschaftliche Funktion, indem sie (eigene) Probleme auf den ›Anderen‹ projizieren. Über

²¹ Vgl. Kilomba zitiert in *White Charity. Schwarzsein & Weißsein auf Spendenplakaten*, Regie: Philipp Carolin und Timo Kiesel, Deutschland 2011. http://www.whitecharity.de/index_files/Page917.htm [letzter Zugriff: 30.08.2014].

diese Bilder werden *weiße* Menschen als die höherwertige Norm konstruiert, was reale Auswirkungen bezüglich Macht- und Herrschaftsverhältnissen nach sich zieht (vgl. KIESEL/BENDIX 2010: 483, 493f.). Es wird eine ›patronizing attitude‹ des Westens gegenüber dem globalen Süden und Menschen, die als diesem zugehörig identifiziert werden, verstärkt – auch innerhalb westlicher Gesellschaften (vgl. RADLEY/KENNEDY 1997: 436).

Zum Schluss ist auf eine Untersuchung von Kiesel und Bendix zu verweisen, in der mehrere rassistische Themen in Darstellungen von Afrika/*Schwarz*-Sein in EZA-Plakaten ausgemacht wurden. Zum einen identifizieren sie eine Konstruktion von Hilfsbedürftigkeit durch die Defizitorientierung der Repräsentationen. Die ›Anderen‹ werden dabei als defizitär konzeptualisiert, indem sie als arm, krank und ungebildet dargestellt werden. Außerdem bestimmen Kiesel und Bendix die Frage nach dem Subjektstatus als zentral, also wer als aktiv und wer als passiv dargestellt wird. Des Weiteren nimmt – ihnen zufolge – die Vorstellung Afrikas als ›Natur‹ einen wichtigen Platz ein (vgl. KIESEL/BENDIX 2010: 483ff.), ebenso wie die Zuschreibung von Sehnsüchten, die Essentialisierung und Homogenisierung und auch die Infantilisierung aktuelle Strategien darstellen (vgl. KIESEL/BENDIX 2010). All diese Punkte finden sich im Spendenplakat der Caritas wieder, womit der Einfluss eines rassistischen/kolonialen Diskurses schwer zu bestreiten ist. Dass bei der Caritas ein kritisches Umdenken in anderen Tätigkeitsbereichen viel weiter vorangeschritten ist als in der Spendenwerbung, soll hier gar nicht geleugnet werden. So teilt die NGO laut Selbstdefinition – siehe Kap. 5.1. – die Ziele einer partnerschaftlichen Projektarbeit und geht davon aus, dass Hunger und Armut keine naturgemachten Probleme sind, trotzdem finden sich diese Aspekte im Plakat zur Hungerkampagne nicht wieder.

7. Conclusio

Die Forschungsfrage – inwiefern Spendenplakate von EZA-Akteur_innen zur Konstruktion wie auch Aufrechterhaltung von Bildern bezüglich *Schwarz*-Sein als ›Andersheit‹ und *Weiß*-Sein als Norm beitragen – gilt es nun zu beantworten:

Schwarz-Sein als ›Andersheit‹ hat im Rahmen von Rassismus keinen positiven Wert, vielmehr gilt es als Abweichung. ›Anders‹ zu sein, bedeutet dabei minderwertig zu sein, nicht die gleichen Ansprüche und Fähigkeiten zu haben. ›Andersheit‹ wird somit ein Teil von Legitimationsstrategien für ungerechte Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Wenn nun entwicklungspolitische Organisationen auf koloniale/rassistische Motive rekurren – auch wenn es ›einem guten Zweck‹ dient – dann verwenden sie Darstellungslogiken, die diese ›Andersheit‹ implizieren, was Auswirkungen auf globale Machtbeziehungen sowie auf die gesellschaftliche Stellung von *Schwarzen* Menschen im Norden hat.

Rassismus spielt nach wie vor sowohl in der Gesellschaft im Allgemeinen als auch in der Entwicklungszusammenarbeit im Konkreten eine prägende Rolle, vor allem was die Grenzlinie, wer als ›entwickelt‹ und wer als ›unterentwickelt‹ gilt, betrifft. Diese Zuschreibung steht im Zusammenhang damit, wer man ist und woher man kommt. Auf den ersten Blick scheint es ein Widerspruch in sich zu sein, dass die EZA auf rassistischen Konstrukten aufgebaut sein soll, wird sie doch meistens als selbstlose, aufopfernde Arbeit verstanden. Doch die Entwicklungspolitik hat ihre Wurzeln unbestreitbar in einer kolonialen Denkweise. Das Konzept von Entwicklung und das Bild vom Partner waren über lange Zeit hinweg geprägt von rassistischen Strukturen. Und auch wenn seit den 1980ern zunehmend versucht wird, dem kolonialen Erbe zu entkommen, so sind diese Veränderungen in der Bildsprache dieser Organisationen wenig erkennbar.

Und so wird das Bild des differenten ›Anderen‹ nach wie vor über Spendenplakate verbreitet. Dabei werden Darstellungslogiken reproduziert, die ihren Ursprung im Denken der Aufklärung haben und zur Legitimation der kolonialen Gewaltanwendung eingeführt wurden. Kindlichkeit, Natürlichkeit, Passivität und Tradition sind Motive, die seit Jahrhunderten die westliche Wahrnehmung Afrikas prägen und Bildern über den ›Anderen‹ zugrunde liegen. Auch das analysierte Sujet der Caritas ist hier keine Ausnahme. Zwar lässt die Organisation in ihrer Selbstdefinition eine durchaus kritische Position erkennen, was koloniale Denkweisen und bevormundende ›Hilfe‹ betrifft, trotzdem spiegeln sich diese Zielsetzungen nicht in den Darstellungsmustern wider. Abweichung wird auf allen Bildebenen symbolisiert, sowohl über die ›Hautfarbe‹ der Abgebildeten, die traditionelle Kleidung, die Personen selbst – Frau und Kind – und den ländlichen Hintergrund. Die Organisation konstruiert im Zuge des Plakats ein Bild hilfloser Opfer, die in ihrem elenden Schicksal gefangen zu sein scheinen. Gefangen, solange bis das *weiße* Subjekt zur ›Hilfe‹ schreitet. Dieses Subjekt wird ebenfalls durch die Darstellung konstruiert, wenn auch auf eine implizitere Weise. Der/die *weiße* Spender_in wird als aktives, rationales Individuum konzeptualisiert, der/die über die Kompetenzen und auch die Handlungsmacht verfügt, den Süden von seinem Elend zu erlösen.

Afrika – und damit alle *Schwarzen* Subjekte – werden durch die Art der Darstellung als homogenes Kollektiv präsentiert, das scheinbar keine eigene Stimme und keinen eigenen Antrieb hat. Bei der Repräsentation werden weder Vielfalt noch Eigenheiten innerhalb des Kontinents berücksichtigt. Ob Senegal oder Äthiopien, der ganze Erdteil scheint aus denselben schicksalhaften Gründen von Hunger und Armut geplagt zu sein. Dass die einzelnen Staaten zum Teil tausende Kilometer voneinander entfernt sind, eine andere Geschichte haben sowie über andere gesellschaftliche, politische und kulturelle Systeme verfügen, wird dabei ausgeklammert. Es scheint auch nicht weiter relevant zu sein, da die Ursachen für die Probleme als natürlich, a-politisch und a-historisch inszeniert werden. Aber auch was die Beziehung zwischen *Schwarzen* und *Weißes* im Norden betrifft, haben die Spendenaufrufe der

EZA Auswirkungen. Durch die Darstellungen werden *Schwarze* mit Stereotypen wie Unvermögen, Hilflosigkeit und Kindlichkeit assoziiert, die als Erklärungs- und Legitimationsstrategie für die benachteiligte gesellschaftliche Stellung von *Schwarzen* fungieren. Diese Motive haben zugleich auch eine Funktion für das *weiße* Selbstbild. So kann der *weiße* Norden im Konstruktionsprozess des ›Anderen‹ all seine Probleme und Defizite auf die personifizierte Abweichung projizieren und dabei als vollkommene *weiße* Norm Höherwertigkeit beanspruchen. Diese Höherwertigkeit erlaubt es dann, auf paternalistische Weise über andere zu bestimmen – egal ob in der eigenen Gesellschaft, oder im Süden.

Natürlich erscheint es schwierig, Plakate zu produzieren, die aus dieser Darstellungslogik ausbrechen, da die kolonialen Motive gesellschaftlich verinnerlicht wurden. Aber es gibt durchaus Alternativen. So wäre es notwendig, Menschen des Südens als aktiv Handelnde, als eigenmächtige Subjekte zu repräsentieren, die darum kämpfen, sich selbst aus ihrer Situation zu befreien. Dass dafür natürlich auch die richtigen Rahmenbedingungen vorherrschen müssen, die der Norden stark mitprägt, steht dabei außer Frage. Und eben dieser Zusammenhang zwischen den Lebensbedingungen im Süden und der Machtposition des Nordens müsste über die Spendenplakate vermehrt verdeutlicht werden.

Abschließend ist hier noch einmal festzuhalten, dass die Spendenaufrufe der Entwicklungsorganisationen zwar einen wirkmächtigen Beitrag zur Repräsentation von *Schwarzen*/Afrika leisten, aber auch nicht alleine dafür verantwortlich zu zeichnen sind, welche Bilder von diesen in den westlichen Gesellschaften vorherrschen. Rassismus ist als gesamtgesellschaftliches Projekt zu begreifen, das nicht nur individuell auftritt und somit alleine von einzelnen rassistischen Entwicklungshelfer_innen verbreitet wird. Vielmehr ist er in die gesellschaftlichen Strukturen und Denkmuster eingeschrieben und prägt Diskurse, ohne dass die zugrunde liegende rassistische Logik dem Betroffenen zwangsläufig bewusst sein muss. Daher erscheint es besonders wichtig, sich die Motive über welche ›Andersheit‹ konstruiert wird, bewusst zu machen, um kritisch mit ihnen umgehen und ihre Auswirkungen angemessen erfassen zu können.

Literatur

- ARNDT, SUSAN: Impressionen. Rassismus und der deutsche Afrikadiskurs. In: ARNDT, SUSAN (Hrsg.): *AfrikaBilder. Studien zu Rassismus in Deutschland*. Münster [Unrast] 2001, S. 11-70
- ARNDT, SUSAN: Mythen des weißen Subjekts. Verleugnung und Hierarchisierung von Rassismus. In: EGGERS, MAUREEN M. (Hrsg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster [Unrast] 2005, S. 340-362

- ARNDT, SUSAN: Rassismus. In: ARNDT, SUSAN; NADJA OFUATEY-ALAZARD (Hrsg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk.* Münster [Unrast] 2011, S. 37-43
- ARNDT, SUSAN: *Die 101 wichtigsten Fragen. Rassismus.* München [C.H. Beck] 2012
- ARNDT, SUSAN; ANTJE HORNSCHIEDT (Hrsg.): *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk.* Münster [Unrast] 2004
- BAAZ, MARIA E.: *The Paternalism of Partnership. A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid.* London [Zed Books] 2005
- BENDIX, DANIEL: Entwicklung/entwickeln/Entwicklungshilfe/Entwicklungspolitik/Entwicklungsland. In: ARNDT, SUSAN; NADJA OFUATEY-ALAZARD (Hrsg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk.* Münster [Unrast] 2011, S. 272-278
- BOCK, ANNEKATRIN; HOLGER ISERMANN; THOMAS KNIEPER: Ikonologische Kontextanalyse. In: PETERSEN, THOMAS; CLEMENS SCHWENDER (Hrsg.): *Die Entschlüsselung der Bilder. Methoden zur Erforschung visueller Kommunikation. Ein Handbuch.* Köln [Halem] 2011, S. 56-71
- BOUSSOULAS, ANDRIANA: Entwicklungsland. In: ARNDT, SUSAN; ANTJE HORNSCHIEDT (Hrsg.): *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk.* Münster [Unrast] 2004, S. 120-123
- CARITAS (Hrsg.): *Internationale Hilfe. Herausforderungen und Perspektiven. Ein Positionspapier der Caritas Österreich.* August 2008.
<http://www.caritas.at/ueber-uns/standpunkte/> [letzter Zugriff: 21.08.2014]
- CARITAS (Hrsg.): *Für eine Zukunft ohne Hunger.* Spenderinfo August 2013.
<http://www.caritas.at/service-downloads/publikationen/spenderinfo/> [letzter Zugriff: 30.08.2014]
- DIETRICH, ANETTE; JULIANE STROHSCHIEIN: Kolonialismus. In: ARNDT, SUSAN; NADJA OFUATEY-ALAZARD (Hrsg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk.* Münster [Unrast] 2011, S. 114-120
- DOGRA, NANDITA: The Mixed Metaphor of ›Third World Woman‹. Gendered Representations by International Development NGOs. In: *Third World Quarterly*, 32(2), 2011, S. 333-345
- ELLMER, ANNA: »Rassismus ist gut integriert«. In: *progress. Magazin der österreichischen Hochschülerschaft*, (2), 2014, S. 8-9.
- ENGLERT, BIRGIT; INGEBORG GRAU; ANDREA KOMLOSY: Globale Ungleichheit in historischer Perspektive. In: ENGLERT, BIRGIT; INGEBORG GRAU; ANDREA KOMLOSY (Hrsg.): *Nord-Süd-Beziehungen. Kolonialismen und Ansätze zu ihrer Überwindung.* Wien [Mandelbaum] 2009, S. 13-27
- ESSED, PHILOMENA: Multikulturalismus und kultureller Rassismus in den Niederlanden. In: RÄTHZEL, NORA (Hrsg.): *Theorien über Rassismus.* Hamburg [Argument] 2000, S. 264-277

- FASCHINGEDER, GERALD: Vom Pfarrflohmarkt bis zur professionellen NGO. Die Entwicklungszusammenarbeit der römisch-katholischen Kirche in Österreich. In: GOMES, BEA; IRMI MARAL-HANAK; WALTER SCHICHO (Hrsg.): *Die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Interessen und Handlungsmuster*. Wien [Mandelbaum] 2003, S. 177-194
- FISCHER, KARIN; GERALD HÖDL; CHRISTOF PARNREITER: Entwicklung – eine Karotte, viele Esel? In: FISCHER, KARIN (Hrsg.): *Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien*. Wien [Mandelbaum] 2006, S. 13-54
- FRITSCH, ANDREA; MARTIN BEHR: Mächtige Entwicklungszusammenarbeit in der globalen Welt? In: KOLLAND, FRANZ (Hrsg.): *Soziologie der globalen Gesellschaft. Eine Einführung*. Wien [Mandelbaum] 2011, S. 355-382
- GEETS, SIOBHÁN: Afrika lacht über uns. In: *Südwind. Magazin für internationale Politik, Kultur und Entwicklung*, 35(7-8), 2014, S. 48
- HALL, STUART: Die Konstruktion von ›Rasse‹ in den Medien. In: HALL, STUART: *Ideologie. Kultur. Rassismus. Ausgewählte Schriften 1*. Herausgegeben und übersetzt von Nora Räthzel. Hamburg [Argument] 1989, S. 150-171
- HALL, STUART: Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht. In: HALL, STUART: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Herausgegeben und übersetzt von Nora Räthzel. Hamburg [Argument] 1994, S. 137-179
- HALL, STUART: Rassismus als ideologischer Diskurs. In: RÄTHZEL, NORA (Hrsg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg [Argument] 2000, S. 7-16
- HÖDL, GERALD: In der Endlosschleife. Leitmotive der österreichischen Entwicklungszusammenarbeit. In: GOMES, BEA; IRMI MARAL-HANAK; WALTER SCHICHO (Hrsg.): *Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen*. Wien [Mandelbaum] 2006, S. 25-42
- HUND, WOLF D.: *Rassismus*. Bielefeld [Transcript] 2007
- HÜPFL, JULIA; MICHAEL OBROVSKY: Zuschüsse privater Organisationen. In: ÖFSE (Hrsg.): *Private Sector Development. Ein neuer Businessplan für Entwicklung?* Wien [Südwind] 2013, S. 113-124. <http://www.caritas.at/service-downloads/publikationen/spenderinfo/> [letzter Zugriff: 15.01.2015]
- JACOBS, INGRID; ANNA WEICKER: Afrika. In: ARNDT, SUSAN; NADJA OFUATEY-ALAZARD (Hrsg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster [Unrast] 2011, S. 200-214
- JANMOHAMED, ABDUL R.: *Manichean Aesthetics. The Politics of Literature in Colonial Africa*. Amherst [U of Massachusetts P] 1983
- KIESEL, TIMO; DANIEL BENDIX: White Charity. Eine postkoloniale, rassismuskritische Analyse der entwicklungspolitischen Plakatwerbung in Deutschland. In: *Peripherie*, 30(3), 2010, S. 483-495
- KOTHARI, RAJNI: *Rethinking Development. In Search of Humane Alternatives*. Delhi [Ajanta] 1988

- KOTHARI, UMA: Critiquing ›Race‹ and Racism in Development Discourse and Practice. In: *Progress in Development Studies*, 6(1), 2006a, S. 1-7
- KOTHARI, UMA: An Agenda for Thinking about ›Race‹ in Development. In: *Progress in Development Studies*, 6(1), 2006b, S. 9-23
- VAN LEEUWEN, THEO: Semiotics and Iconography. In: VAN LEEUWEN, THEO; CAREY JEWITT (Hrsg.): *Handbook of Visual Analysis*. London [Sage] 2001, S. 92-118
- MABE, JACOB E.: Was wissen Europäer kulturell von Afrika? 2007.
<http://www.gaph.org/pdfs/AfrikaKulturell-%20Mabe.pdf> [letzter Zugriff: 15.08.2014]
- MACHNIK, KATHARINE: Dritte Welt. In: ARNDT, SUSAN; ANTJE HORNSCHIEDT (Hrsg.): *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster [Unrast] 2004, S. 107-111
- MAIR, ANTON: Grundlagen und Funktionsweise der österreichischen Ost- und Entwicklungszusammenarbeit. In: GOMES, BEA; IRMI MARAL-HANAK; WALTER SCHICHO (Hrsg.): *Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen*. Wien [Mandelbaum] 2006, 125-144
- MELBER, HENNING: Rassismus und eurozentristisches Zivilisationsmodell. Zur Entwicklungsgeschichte des kolonialen Blicks. In: RÄTZEL, NORA (Hrsg.): *Theorien über Rassismus*. Hamburg [Argument] 2000, S. 131-163
- MÜLLER, MARION G.: Ikonografie und Ikonologie, visuelle Kontextanalyse, visuelles Framing. In: PETERSEN, THOMAS; CLEMENS SCHWENDER (Hrsg.): *Die Entschlüsselung der Bilder. Methoden zur Erforschung visueller Kommunikation. Ein Handbuch*. Köln [Halem] 2011, S. 28-55
- OBROVSKY, MICHAEL: »Von der Solidarität zur professionell verwalteten Wohltätigkeit«. Entwicklungspolitische NGOs in Österreich auf Identitätssuche. In: GOMES, BEA; IRMI MARAL-HANAK; WALTER SCHICHO (Hrsg.): *Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen*. Wien [Mandelbaum] 2006, S. 249-270
- PANOFKY, ERWIN: *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*. Köln [DuMont] 2002
- PIETERSE, NEDERVEEN: *Black on White. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven [Yale UP] 1992
- RADLEY, ALAN; MARIE KENNEDY: Picturing Need. Images of Overseas Aid and Interpretations of Cultural Difference. In: *Culture & Psychology*, 3, 1997, S. 435-460
- SCHICHO, WALTER: Vom Atlantic Charter zu den Millenium Development Goals. Afrika und das Aid Business seit dem zweiten Weltkrieg. In: ENGLERT, BIRGIT; INGEBORG GRAU; ANDREA KOMLOSY (Hrsg.): *Nord-Süd-Beziehungen. Kolonialismen und Ansätze zu ihrer Überwindung*. Wien [Mandelbaum] 2009, S. 99-122
- SHOOMAN, YASEMIN: Keine Frage des Glaubens. Zur Rassifizierung von ›Kultur‹ und »Religion« im antimuslimischen Rassismus. In: FRIEDRICH, SEBASTIAN (Hrsg.): *Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen*

- Normalisierungsprozessen der ›Sarrazindebatte‹*. Münster [Ed. Assemblage] 2011, S. 59-67
- SONDEREGGER, ARNO: Rasse und Rassismus im wissenschaftlichen Diskurs. Eine Skizze. In: GOMES, BEA (Hrsg.): *Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen*. Wien [Mandelbaum] 2008, S. 10-26
- SOW, NOAH: *Deutschland Schwarz Weiß. Der alltägliche Rassismus*. München [Bertelsmann] 2008
- WACHENDORFER, URSULA: Weiß-Sein in Deutschland. Zur Unsichtbarkeit einer herrschenden Normalität. In: ARNDT, SUSAN (Hrsg.): *AfrikaBilder. Studien zu Rassismus in Deutschland*. Münster [Unrast] 2001, S. 87-101
- ZIAI, ARAM: Imperiale Repräsentation. Vom kolonialen zum Entwicklungsdiskurs. In: *SoPos*, (4), 2004. <http://www.sopos.org/aufsaetze/408aa83c03940/1.phtml> [letzter Zugriff: 17.08.2014]
- ZIAI, ARAM: Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit. In: GOMES, BEA (Hrsg.): *Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen*. Wien [Mandelbaum] 2008, S. 191-213