GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Beunruhigungen – Sexualisierungen und Fremdenabwehr

Rendtorff, Barbara

2017

https://doi.org/10.25595/1300

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rendtorff, Barbara: *Beunruhigungen – Sexualisierungen und Fremdenabwehr*, in: Journal Netzwerk Frauen- und Geschlechterforschung NRW (2017) Nr: 41, 35-39. DOI: https://doi.org/10.25595/1300.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Barbara Rendtorff

Beunruhigungen – Sexualisierungen und Fremdenabwehr[1]

Prof. Dr. Barbara Rendtorff (Foto: Bettina Steinacker).

Das Panel hat den Titel „Sexualisierungen und Gewaltproduktionen" – ich werde den Fokus dabei etwas verschieben und eher zu zeigen versuchen, wie Gewalt aus einem komplexen Ursachenbündel entstehen kann, gewissermaßen emergiert, ohne dass man am Ende noch sagen könnte, wer/was sie ‚produziert' hat. Meine Ausgangsfrage war, welche Funktion Sexualisierungen im Kontext von Fremdheitskonstruktionen und Fremdenabwehr haben – und das schließt auch die Frage ein, was gewissermaßen ‚hinter' aktuellen Vorkommnissen und Debatten liegt und darin zum Ausdruck kommt.

Ein sehr offensichtliches Moment der Sexualisierung im Zusammenhang mit Fremdheitskonstruktionen wäre zunächst in der Strategie zu erkennen, Männer durch Weiblichkeitszuschreibungen als schwach, impotent und lächerlich darzustellen – ein häufiges Motiv etwa im Antisemitismus, von den Juden-Spottkarten der Kaiserzeit bis zur Nazi-Propaganda. Hier wird der jüdische Mann aber zugleich als „visqueux" (Bauman 1992, 53) markiert, also als wenig konturiert, heimlich eindringend und ehrlos – das macht ihn zum Fremden, im Unterschied zu einem ‚richtigen Feind', denn dem Feind wird, wie Bauman ausführt, eine symmetrische Form der Vergesellschaftung zugestanden (Bauman 1995, 73f.), dem Fremden jedoch nicht. Folglich dienen Weiblichkeitszuschreibungen hier also zwar dazu, die adressierten Männer zu schwächen, aber zugleich auch dazu, deren Gefährlichkeit auf einer anderen, ‚unehrenhaften' (unmännlichen) Ebene zu vergrößern, wobei Sexualisierungen in beiden Dimensionen wirksam sind. Unbestimmtheit ist eine Markierung der Gefährlichkeit des Fremden, weil sie die Furcht vor etwas evoziert, das man nicht vorhersehen und vor dem man sich nicht schützen kann.

In Bezug auf Frauen stellen sich solche Markierungen anders dar, weil ihre Gefährlichkeit überwiegend anders bestimmt wird. Auch zeigt sich die Verbindung zum Sexuellen hier unverhüllter. Mit der Formierung der bürgerlichen Gesellschaft etabliert sich eine Spaltung zwischen der sexuellen und der desexualisierten Frau – so wird etwa in den präfaschistischen Freikorps-Romanen, die Klaus Theweleit analysiert hat, der ‚roten Frau' (hier: die russische Kämpferin), die eine ungezügelte Sexualität verkörpert, die reine, die ‚weiße Frau' gegenübergestellt, die desexualisierte Hausfrau und Mutter, wie sie ins Konzept der bürgerlichen Gesellschaft eingeschrieben ist. Die „gute Frau", schreibt Theweleit, wird „entlebendigt" (Theweleit I, 188), entsexualisiert, während die „böse" Frau vergewaltigt, geschändet und gemordet wird – bzw. umgekehrt: Das Weiblich-Sexuelle ist ‚gut', wenn es patriarchal domestiziert ist, und im anderen Fall ist es gefährlich und wird gewaltsam und sadistisch angeeignet.

Soweit die Konstruktion, wie wir sie Anfang des 20. Jahrhunderts vorfinden. Nun ließe sich argumentieren, dass sich die Struktur von habitualisierter Männlichkeit und patriarchaler Herrschaft heute völlig anders zeigt und sich im Wege des Formwandels von Männlichkeit grundlegend gewandelt hätte – manche aktuellen Debatten im Kontext der Flüchtlingsthematik werfen aber die Frage auf, inwieweit sich hier tatsächlich ein grundlegender Wandel abzeichnet oder eher nur eine rhetorischer Abschwächung.

Was die sexuelle Frau gefährlich macht, ist ja offenbar die Erregung, die sie verursacht – ein Aspekt, der verständlicherweise nicht zum expliziten Gegenstand der Debatte wird. Im öffentlichen Diskurs tritt deshalb ein anderer Aspekt an seine Stelle: die Angstlust vor der Vermischung. Die im Konzept der bürgerlichen Gesellschaft zur Hüterin der Sittlichkeit in Familie und

[1] Eine längere, ähnliche Fassung dieser Überlegungen findet sich in: Feministische Studien, Heft 2/2017.

Staat bestimmte Frau wird obsessiv als bedroht durch ‚Verunreinigungen' dargestellt (des Blutes, des Leibes), gefährdet durch das Eindringen unpassender Elemente oder eine Art Infiziertwerden durch Berührung – erkennbar in der NS-Propaganda ebenso wie bei den heutigen Rechten, und nicht zuletzt in Abbildungen seriöser Tageszeitungen (z. B. Focus und Süddeutsche Zeitung, 09.01.2016). Weil aber Reinheitsvorstellungen immer gesellschaftlich kontextualisiert sind, steht der durch Vermischung mit Fremdem und ‚Unpassendem' bedrohte Leib auch stellvertretend für die Gesellschaft, und Maßnahmen zur Sicherung sexueller Reinheit stehen auch für gesellschaftsbezogene Ordnungs- und Gefährdungsvorstellungen (Douglas 1966/1988). Soziale Trennungen verkleiden sich deshalb sehr häufig als Regelungen der Sexualität (etwa im Verbot, mit Angehörigen einer niedrigeren Kaste Geschlechtsverkehr zu haben oder im Verbot der außerehelichen Sexualität). Die bedrohtesten Regionen einer Gesellschaft, eines Staates oder eines lebendigen Menschen sind aber die Zonen des Übergangs, etwa zwischen Kindheit, Adoleszenz und Erwachsenenalter oder die Menarche als Übergang zum Sexuellwerden des Körpers und alle Grenzen und Randzonen – diejenigen Bereiche also, in denen sich Berührungen mit Anderen/Außenstehenden abspielen und wo etwas in den Körper herein- oder aus ihm herauskommt. Geschlechterbezogene Verunreinigungsvorstellungen, wie sie praktisch immer im Kontext von Fremdheit auftauchen, müssten also dann besonders stark ausfallen, wenn die Regeln, die das gesellschaftliche Geschlechterverhältnis organisieren, unklar oder widersprüchlich sind, wenn z. B. innerhalb einer Gesellschaft das Prinzip der männlichen Vorherrschaft zwar als ein Strukturprinzip existiert, aber zugleich durch andere Prinzipien unterlaufen wird – etwa „durch das Prinzip der Unabhängigkeit der Frauen" (a. a. O., 186) oder wenn die Geschlechterordnung in Umbruch gerät. In diesem Fall wird der Versuch der ‚Reinhaltung der Gesellschaft (Rasse)' über das Tabu der Sexualität mit ‚fremden' Männern besonders ausgeprägt sein – zumal die Forderung der bürgerlichen Gesellschaft, ein Mädchen „dürfe in die Ehe mit dem einen Mann nicht die Erinnerung an Sexualverkehr mit einem anderen mitbringen", das in der Monogamie abgesicherte Besitzrecht des Mannes nach rückwärts in die Vergangenheit ausdehnt (Freud 1918/1972, 213): Sie muss immer schon ‚nur die Seine' gewesen sein. Die Bedrohung der Reinheit (d. h. auch: der Geschlechtertrennung) oder die Schuld bei Regelverletzungen muss dann also auch deshalb bei den ‚fremden Männern' gesucht werden, weil damit verdeckt werden kann, dass das Gemeinwesen durch seine eigene innere Widersprüchlichkeit bedroht ist und es stattdessen als gefährdet von außen dargestellt werden kann und erscheint.

Es lässt sich also erkennen, dass im Kontext dieser Denktradition, diesem Denken über Andersheit und Fremdheit die Positionen von Männern und Frauen zueinander (hier als ‚Positionen' verstanden, nicht als reale Personen) sich deutlich in ihrer Logik unterscheiden. Dieser Aspekt macht es notwendig, einen Schritt zurückzutreten vom offenkundig Erkennbaren und auf andere Erklärungsansätze für die Problematik zurückzugreifen. Zuerst eine philosophische Perspektive:

Jean-François Lyotard hat in seinem Text „Heidegger und ‚die Juden'" (Lyotard 1988) eine sehr starke These entwickelt. ‚Der Jude', hier ebenfalls als überpersönliche Figur gedacht, sei im Denken und im ‚kulturellen Apparat' des Abendlandes ein Platzhalter dessen, was er das „Unvordenkliche" nennt – und das ist das Sexuelle, Geschlecht, sofern es die Verbindung von Leben und Tod, von Lust und Schmerz thematisiert und repräsentiert. Dieses bilde, schreibt Lyotard, einen traumatischen Kern im psychischen Apparat des Menschen, es sei etwas, das vom Gedanken nicht erfasst werden kann, was sich nicht denken lässt, weil es im strengen Sinne nicht gedacht werden kann (Lyotard 1988, 22ff.). Es sei also eher ein unbestimmtes, unbestimmbares Quantum an Erregung, weil Geschlecht bzw. der „Geschlechtsunterschied" (a. a. O., 29) in seiner existenziellen und unbegreiflichen Dimension im wörtlichen Sinne ‚undarstellbar' ist und als ursprüngliche Differenz unsere Vernunft übersteigt – und deshalb, so Lyotard, macht es Angst und erscheint auch als Angst. Er stellt hier eine Verbindung her zu Freuds Begriffen der Urverdrängung und der unbewussten Affekte, die in Bezug auf Frauen und auf Juden je spezifisch gesellschaftlich konkretisiert und ausformuliert werden. Deshalb seien die geschlechtlichen Körper (die „ohne alles Geheimnis" sind; a. a. O., 30) ebenso wenig wesentlich wie die konkreten Geschlechterverhältnisse, sofern diese nur Ausdrucks- und Ordnungsformen jener undarstellbaren Differenz bilden.

Diese Angst bildet die Grundlage aller Ängste vor dem Anderen und dem Fremden und wird in jeweils verkleideter Form dort durch Projektionen und durch Ordnungsbemühungen bearbeitet, fundiert aber auch das Verhältnis zu Geschlecht und der Geschlechterordnung. Lyotards Verweis auf Freud rückt uns nun einen psychoanalytischen Theoriebezug in den Blick.

Die fundamentale Bedeutung aller Begehrensobjekte wie auch von Mutter und Vater geht in psychoanalytischer Perspektive nicht von realen

Personen aus, sondern von ihren symbolischen Bedeutungen, wobei die Mutter symbolisiert wird als unerreichbares, weil immer schon verlorenes (und verbotenes) Objekt des Begehrens. Der symbolische Vater aber erscheint in anderer Funktion. Hier greift Freud selbst auf einen Mythos zurück (wie es die Undarstellbarkeit des Gegenstandes verlangt), der Geschichte vom Urvatermord, die die Grundidee des Gesellschaftsvertrags und der Zivilisation formuliert. Dieser Mythos beschreibt den von den Söhnen gemeinschaftlich begangenen Mord am Urvater, weil dieser, gewalttätig und eifersüchtig, die Triebfreiheit der anderen Mitglieder der ‚Urhorde' einschränkte (Freud 1912/1974). Angesichts der nun unweigerlich ausbrechenden, auch von Schuld und Reue getragenen Rivalität, Mord und Totschlag schließen die Söhne (die ‚Brüderhorde') den Vertrag, miteinander in Frieden zu leben, zu diesem Zweck auf die Frauen der eigenen Familie und Gruppe zu verzichten und sie im Austausch untereinander an jeweils andere Männer zu geben – deshalb schreibt Freud, der tote Vater sei nun „stärker als der lebende gewesen war" (ebd., 427). Denn mit diesem Vertrag gründet die Gesellschaft als Ganzes in der gemeinsamen Schuld, er bindet alle an das gemeinsam verfasste Gesetz (das mit dem Inzestverbot abgesichert wird), er bezeugt die Tatsache, nicht alles sein/haben zu können, erzwingt Exogamie, damit auch die Entgegensetzung von Familie und Kultur und stiftet auf diese Weise Sozialität und Zivilisation. Die Frauen (die am Zustandekommen des Vertrags in dieser Erzählung nicht beteiligt waren) repräsentieren/symbolisieren also das, was aufgegeben werden muss, um an dieser Sozialität teilhaben zu können, und bilden damit in der realen Geschichte zugleich den Motor technologischer und zivilisatorischer Entwicklung (Rendtorff 2009; Rubin 1975/2006).

Dieser Mythos beansprucht nicht, realistisch historische Entwicklungen nachzuzeichnen, sondern versucht, ein Bild und eine Begründung zu finden für die zentralen Strukturmerkmale der bürgerlichen Gesellschaften. Für unser Thema relevant ist vor allem, dass in dieser Perspektive *jeder andere Mann* aus der männlichen Position betrachtet also einer ist, der das bekommt, was man selbst nicht haben darf – was für sich genommen schon sexualisierten Neid und Rivalität erzeugt. Und wenn der ‚andere Mann' keine eigenen begehrenswerten Frauen anzubieten hat oder die eigenen Frauen auch noch für sich behalten will, dann verschärft das natürlich den Konflikt unter den Männern. Wenn aber die *Frauen* ihre Wahl selbständig treffen, sich dem Prozess des gegenseitigen Austauschs (und Ausgetauscht-Werdens) entziehen und eine eigene Rechnung aufmachen, dann würden sie gewissermaßen den gesamten Vertrag und seine Logik zum Kippen bringen. Dies müsste als ein Moment der Anmaßung der Frauen und vor allem als massive Bedrohung verstanden werden: Denn wenn die Frauen selbsttätig weggehen, hätte sich ja die ganze Sache nicht gelohnt – der Vatermord, die Absprachen der Brüderhorde, der Verzicht usw. – und die daraus resultierende Reue, Schuld und Angst müssten umsonst ertragen werden. Von hier aus lässt sich nun unschwer die Bedeutung bestimmter Redewendungen, Wortwahl und Formulierungen erkennen, die sich in den Diskussionen nach der sogenannten ‚Kölner Silvesternacht' überall beobachten ließen. Auffallend ist ja, dass die von allen Seiten unerwartet aufwallende Ritterlichkeit den Frauen gegenüber, die nicht nur bei den Rechten unter der Maßgabe des Schutzes ‚unserer Frauen' auftrat, eine ambivalente Mischung darstellt, in der die Betonung weiblicher Schwäche und Schuldlosigkeit mit der vereinnahmenden Eingemeindung der ‚eigenen' Frauen und deren Schutzbedürftigkeit gegen ‚fremde' Männer verknüpft wird. Das wirft zwei Fragen auf: Warum müssen die Frauen schwach, schutzbedürftig und schuldlos sein? Und warum sind es ‚unsere' Frauen?

(Sicherheitshalber, obgleich eigentlich überflüssig, hier der Hinweis darauf, dass es selbstverständlich und in jeglicher Hinsicht indiskutabel ist, wenn Menschen gegen ihren Willen angefasst oder sexuell bedrängt werden, egal von wem. Es geht hier nur darum, eine nicht offensichtlich auf den ersten Blick erkennbare Struktur zu verstehen – wie und vom wem sie jeweils politisch benutzt wird, ist eine andere Frage.)

Die gegen Freud erhobene These, dass die Frauen schuldlos seien am Vatermord, hat er immer zurückgewiesen und muss auch (abgesehen davon, dass sie essentialisierend ist) aus psychoanalytischer Theorieperspektive abgewiesen werden, denn hier ist das Schuldgefühl im Unterschied zur Reue *nicht an die Tat* gebunden, sondern ist Ausdruck einer „Gefühlsambivalenz", eines strukturellen Ambivalenzkonflikts zwischen Liebe und Hass, der jedem Zusammenleben von Menschen zugrunde liegt und der Tat sozusagen vorausging – ob man den Vater erschlagen „oder sich der Tat enthalten" habe, sei nicht entscheidend, schreibt Freud (1930/1974, 258). Aber deshalb kann in dieser Perspektive nur die selbständige Anerkennung, die Übernahme der Schuld zu einem eigenen Leben befreien, als „Preis für die Einschreibung in die Geschichte" (Löchel 1990, 58), sofern dies den Ambivalenzkonflikt aufrechterhält und darauf besteht, das eigene Begehren nicht aufzugeben. Die Behauptung der Schuld*losigkeit* der Frauen würde also zugleich dazu

dienen, sie am Selbständig-Werden durch den ‚emanzipatorischen' Vatermord zu hindern.
Diese unterschiedliche Positionierung zu Schuld und Tat bildet auch ein zentrales Grundmuster für das Konzept der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer Trennung der Sphären von öffentlich und privat bzw. von Familie und Kultur/Gesellschaft, die *strukturell* antagonistisch zueinander stehen. Sie zieht Reglementierungen der sexuellen Orientierung nach sich, die die Individuen in ihrer Objektwahl auf das „gegenteilige Geschlecht" einengen, „die meisten außergenitalen Befriedigungen als Perversionen" untersagen und das „Sexualleben der Kulturmenschen" nachhaltig schwächen (Freud 1930/1974, 234). Sie unterhöhlt außerdem auch die eigentliche Funktion des Inzestverbots, das, wie es bei Levi-Strauss heißt, den Übergang vom Natur- zum Kulturzustand markiert (Lévi-Strauss 1967, S. 73; 1981, S. 640), weil es die Sexualität aus der Familie hinauslenkt, Individuen und soziale Gruppen dazu zwingt, Allianzen zu schließen, *immer wieder neue* Einheiten zu bilden, die nach gewisser Zeit wieder aufgesplittert und aufgegeben werden (Lévi-Strauss 1983/1993, 103), und das dadurch zu einer sozialen Organisation hinführt.
Alle diese Überlegungen machen darauf aufmerksam, dass die in diesem Bild (des Frauentauschs) miteinander in Tauschverhandlungen tretenden, einander fremden Männer in sehr ambivalenter Beziehung zueinander stehen. Letztlich sind doch beide Seiten Opfer eines Zwangs, der sich in den Frauen verkörpert, weshalb diese einen Teil der damit einhergehenden Aggressionen auf sich ziehen. Deshalb werden in jedem Krieg die Frauen Opfer sexueller Gewalt durch die Eroberer, und *nach* dem Krieg werden sie Opfer der Rache der Männer, die sie als ‚unsere eigenen' Frauen für sich beanspruchen. Anders gesagt wird also ein Teil der Frustration, die die ‚unbeherrschbaren' Frauen auslösen, auf die ‚fremden' Männer verschoben, und in dem an ihnen verteidigten Besitzanspruch (auf ‚unsere Frauen') drückt sich auch der (hoffnungslose) Wunsch aus, doch noch in eine günstige Position zu gelangen.
Kulturentwicklung heißt immer Veränderung, und der Wunsch nach Unveränderlichkeit ist immer ein Hinweis auf kulturfeindliche Einstellungen (Erdheim 1991; 1992). Mario Erdheim liest solche Einstellungen deshalb als Hinweis auf ein inzestuöses Moment: Die Fremdenangst, schreibt er, sei dem (real und symbolisch) Inzestuösen auf doppelte Weise verwandt: zum einen in der ‚Exotisierung' des Fremden (was ihn begehrlich macht), zum anderen in seiner Abwehr: „Man lässt sich auf den Fremden nicht ein und zieht das Altbekannte vor" (1991, 166). Wenn aber nun die Frauen *selbst* diejenigen sind, die sich dem Fremden mit Neugier und Begehren zuwenden, dann erscheint die Gefährdung des Bestehenden in den Augen der Männer natürlich umso größer. Nicht zuletzt deshalb wird im Modell der bürgerlichen Familie mit der männlichen Vorherrschaft auch das mögliche weibliche Begehren nach einem/einer Anderen gewissermaßen doppelt unter Strafe gestellt.
Die Verwendung der Formulierung ‚unsere Frauen' hat also drei unterschiedliche Funktionen. Zum einen soll sie dazu beitragen, die Sexualerregung zu vermindern und im Wege der Eingemeindung der Frauen in den Kontext des Familiären (der Verwandtschaft) durch partielle Desexualisierung zu beruhigen; zum anderen demonstriert sie die Verfügungsmacht der Männer über die ‚eigenen' Frauen, was sie aber zugleich in Konflikt mit den ‚fremden' Männern bringt. Und drittens wird damit das bedrohliche eigene Begehren der Frauen und ihre dadurch bezeugte Andersheit gewissermaßen aufgehoben und neutralisiert (domestiziert), indem die Frauen als ‚unsere eigenen' Frauen eingemeindet werden – die Verschiebung der Aktivität auf das unstatthafte Begehren der ‚fremden Männer' lässt diesen Aspekt aber hinter einem rassistischen Muster verschwinden. Mit dem Ruf nach einem starken strafenden Staat zur Abwehr eingewanderter Männer würde man also so tun wollen, als sei der Vater gar nicht tot (und man selbst könne folglich schuldlos genießen), statt dass die Zivilgesellschaft selber entsprechende zeitgemäße Formen des Umgangs miteinander und mit Schuld und Angst findet. Die Betonung der Gefährdung der (unschuldigen) Frauen dient also nicht zuletzt dem Erhalt der in letzter Zeit gerade *von diesen selben Frauen* infrage gestellten und dadurch brüchig werdenden Geschlechterordnung, die ihre Aufgabe der desexualisierenden Beruhigung nur noch unzulänglich erfüllt.
Es ließe sich also zusammenfassen, dass Sexualisierungen im Kontext von Fremdenabwehr nicht zuletzt auch dazu dienen, die Infragestellung der als legitim ausgegebenen Domestizierungen des Weiblichen in einem ‚Außerhalb' zu bekämpfen, statt sie als Ausdruck der inneren Widersprüchlichkeit von Gesellschaft und Geschlechterverhältnis zu sehen und zu bearbeiten.

Literatur

- Bauman, Zygmunt (1992): Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

- Bauman, Zygmunt (1995): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Douglas, Mary (1966/1988): Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Erdheim, Mario (1991): Zur Problematik der Imagines von Familie und Kultur. In: Borer, Christine/Ley, Katharina (Hrsg.): Fesselnde Familie. Realität – Mythos – Familienroman. Tübingen: edition diskord, 155–171.
- Erdheim, Mario (1992): Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität. In: Jansen, Mechthild M./Prokop, Ulrike (Hrsg.): Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit. Frankfurt a. M., 163–182.
- Freud, Sigmund (1912/1974): Totem und Tabu. In: Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 295–444.
- Freud, Sigmund (1918/1972): Das Tabu der Virginität. In: Studienausgabe Bd. V, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 213–228.
- Freud, Sigmund (1930/1974): Das Unbehagen in der Kultur. In: Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 194–270.
- Lévi-Strauss, Claude (1967): Strukturale Anthropologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1975): Strukturale Anthropologie II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1983/1993): Der Blick aus der Ferne. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Löchel, Elfriede (1990): „My heart belongs to Daddy". Eine spezifisch weibliche Illusion der Vermeidbarkeit des imaginären Vatermords. In: x-y: Zwiespalt der Gefühle. Fragmente Band 34. Kassel: Jenior und Pressler, 52–61.
- Lyotard, Jean-François (1988): Heidegger und „die Juden". Wien: Passagen Verlag/Böhlau.
- Rendtorff, Barbara (2009): Unbehagliche Differenzen. Frauen, Männer und Kultur. In: Dörr, Margret/Aigner, Christian (Hrsg.): Das neue Unbehagen in der Kultur und seine Folgen für die psychoanalytische Pädagogik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 73–89.
- Rubin, Gayle (1975/2006): Frauentausch. Zur ‚politischen Ökonomie' von Geschlecht. In: Dietze, Gabriele/Hark, Sabine (Hrsg.): Gender kontrovers. Genealogien und Grenzen einer Kategorie. Königstein: Ulrike Helmer, 69–122.
- Theweleit, Klaus (1980): Männerphantasien. 2 Bde. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Kontakt und Information
Prof. Dr. Barbara Rendtorff
barbara.rendtorff@uni-paderborn.de