

Rassismus ist Sünde

Von Desmond Tutu für eine rassismuskritische Theologie der Körperlichkeit lernen

Claudia Jahnel

1. Rassismus ist Sünde

»Rassismus ist Sünde.«¹ Mit diesen drei Worten macht Desmond Tutu den Kampf gegen Rassismus zur prioritären Aufgabe von Kirche und Theologie. Rassismus ist kein Thema unter anderen. Als Sünde gegen Gott und Mensch berührt Rassismus vielmehr den Kern der theologischen Verkündigung der Liebe Gottes zum Menschen. Rassistische Praktiken in Denken und Handeln verlangen daher unbedingt theologischen Protest. Ebenso dringlich fordern sie aber zu einer kritischen theologischen Selbstreflexion auf.

Der vorliegende Beitrag stellt sich dieser Herausforderung unter Bezug auf die rassismuskritische Theologie Desmond Tutus, dessen Position im Vergleich u. a. zu James Cone, John Mbiti und Achille Mbembe profiliert wird. Er nähert sich dieser Rassismuskritik aus der Perspektive einer leibkörperlichen Theologie. In Tutus Denken und Handeln wird offensichtlich, dass Rassismus eine in den Körper und das leibliche Erleben eingeschriebene Ideologie ist. Durch westliche Aufklärungsphilosophie und Kolonialismus forciert, dient(e) die rassistische Körperkonstruktion der Legitimierung von (moderner) Sklaverei, Ausbeutung und Marginalisierung und unterstützt anhaltend »Weiße« Privilegien und Superioritätsvorstellungen.

1 Desmond Tutu, Statement presented to the Media by Archbishop Desmond Tutu on behalf of the Ecumenical Caucus, 5. September 2001, <https://archived.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/international-affairs/statement-presented-to-the-media-by-archbishop-desmond-tutu-on-behalf-of-the-ecumenical-caucus/> (Juli 2022).

Angesichts dieses diskursiven Körperbezugs rassistischer Ideologien ist es umso erstaunlicher, dass das Thema Rassismus in der deutschsprachigen Theologie bislang noch weitestgehend² eine Leerstelle bildet. Denn in den letzten Jahrzehnten ist das theologische Interesse am Körper und – seit Butler und Foucault – auch gerade an den normativen gesellschaftlichen Einschreibungen in den Körper und an seiner Konstruiertheit deutlich gewachsen. Die Zahl und das Spektrum der Veröffentlichungen zu leibkörperlichen Themen sind groß: Von alttestamentlichen Studien zum »Körper Gottes«³ und neutestamentlichen Analysen etwa zum Körper des Paulus⁴ über Forschungen zu körperlichen Aspekten in der Kirchengeschichte⁵ und queeren, »unanständigen« Theologien⁶ bis hin zu systematisch-theologischen Reflexionen über die »Medienkörper des Geistes«⁷ hat sich in den letzten Jahrzehnten in Theologien des globalen Nordens ein enormer *body turn* vollzogen.

Es bestehen deutliche Parallelen zwischen diesem theologischen *body turn* und rassismuskritischen Theologien und Theorien: Dazu zählen scharfe Analysen von hegemonialen körperbezogenen Einschreibungen, *Otherring*-Prozessen, Normalisierungsdiskursen (die im Fall der Rassismuskritik die »Weiße« Hautfarbe zur Norm machen) und leiblicher Erfahrungen (des vermeintlichen »Schwarz«- oder »Weiß«-Seins)⁸. Beide hinterfragen aber auch die Logik, die diesen Diskurspraktiken zugrunde liegt: Sie kleidet sich in vorgeblich wissenschaftliche Begründungen von Unterschieden auf der Basis körperlicher Kategorien, die von Wissenschaftsdiskursen des Westens überhaupt erst konstruiert wur-

- 2 Ausnahmen davon bilden etwa: Dominik Gautier, Auf der Suche nach einer rassismuskritischen Theologie in Deutschland. Zur Präsenz der Black Theology in den Arbeiten Jürgen Moltmanns, in: Ökumenische Rundschau 3 (2020), 387–398; Sarah Vecera, Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus, Ostfildern 2022; Eske Wollrad, Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion, Roßdorf 2005.
- 3 Z. B. Andreas Wagner, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Göttingen 2010.
- 4 Jansen, Claudia, Anders ist die Schönheit der Körper: Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15, Gütersloh 2005.
- 5 Z. B. Caroline Walker Bynum, The Resurrection of the Body in Western Christianity, New York 2017.
- 6 Marcella Althaus-Reid, Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics, London/New York 2000.
- 7 Philipp Stoellger, Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes, in: Gregor Etzelmüller/Anette Weissenrieder (Hg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, Berlin/Boston 2016, 289–316.
- 8 »Schwarz« und »Weiß« werden hier groß und in Anführungszeichen geschrieben, weil sie keine Hautfarbe darstellen, sondern ein Konstrukt.

den – seien es »Sex«, »Gender« und »(Dis)Ability« oder eben »Race« und die »Farbe« der Haut.

Der Beitrag möchte über die Theologie Desmond Tutus eine Brücke zwischen Theologie und Rassismuskritik anbieten und so zur stärkeren Reflexion einer intersektionalen rassismuskritischen Theologie der Körperlichkeit anregen. Das 2. Kapitel reflektiert an Äußerungen Tutus aus unterschiedlichen Phasen seines Engagements verschiedene Zugänge zum Körper aus der Diskurstheorie (2.1), der Leibphänomenologie (2.2) sowie aus Ansätzen, die das »Gedächtnis« des Körpers bzw. das in den Körper eingeschriebene »Erinnern« kritisch in den Blick nehmen (2.3 und 2.4). Kapitel 3 geht den Analysen Cones und Tutus über Abwehrmechanismen – das »Schweigen« – der »Weißen« Theologie zum Thema Rassismus nach und leitet zur These Achille Mbembes über, dass die leibkörperliche Gemeinsamkeit »Weiß« wie »Schwarz« gelesener Menschen der primäre Grund für die rassistische Erfindung von Unterschieden ist (Kap. 4). Der Beitrag schließt mit Tutus Insistieren auf einer verbindenden Menschlichkeit, das ebenfalls die leibkörperliche Gemeinsamkeit unterstreicht, diese aber darüber hinaus in der *Imago Dei* verortet (Kap. 5).

2. Desmond Tutus rassismuskritische leib-körperliche theologische Praxis

Rassismus ist Sünde – gegen Gott und Mensch. Mit dieser Aussage hat Desmond Tutu der rassistischen Logik eine andere entgegengesetzt: Jeder Mensch ist unabhängig von Hautfarbe, Geschlecht oder sozialem Status geliebtes Kind Gottes. Diese Grundüberzeugung vertrat der »intensely non-racialist«⁹ Erzbischof von Kapstadt (1986–1994) schon als Generalsekretär des South African Council of Churches (1978–1985) und – ebenfalls wie eine Art Cantus Firmus – in verschie-

9 Dem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, gehalten am *Dies Academicus* der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum (RUB) am 4. Mai 2022. Der *Dies Academicus* widmete sich der »legacy« Tutus, dem im Jahr 1981 die Ehrendoktorwürde der RUB verliehen wurde. Die Bezeichnung Tutus als »intensely non-racialist« stammt von Gideon Mfanyana Khabela, »A Seamless Garment: Tutu's Understanding of the Role of the Church in South Africa, unveröffentlichte PhD-Thesis, New York 1991, 70, zitiert nach Tinyiko S. Maluleke, Desmond Tutu's Earliest Notions and Visions of Church, Humanity, and Society, in: *Ecumenical Review* (2015), 572–590, hier: 587, DOI: 10.1111/erev.12192.

denen Phasen der politischen Entwicklungen in Südafrika und weltweit: Unter dem Apartheidregime kämpfte er gegen rassistische Unterdrückung und prägte gleichzeitig die Entwicklung der Schwarzen Theologie mit. Als Vorsitzender der Wahrheits- und Versöhnungskommission trat er nach Beendigung des Apartheidregimes für die Heilung der Wunden ein, die das rassistische System geschlagen hat. Seit den 1990er Jahren setzte er sich für die Opfer von HIV/Aids, für eine gerechte Gesundheitspolitik und gegen die Stigmatisierung der Infizierten ein und konstatierte: »Aids ist unsere neue Apartheid« und »fehlende Medizin ist eine Sünde«. Auch sein Engagement gegen Homophobie und für die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften schließlich setzte Tutu in Beziehung zum rassistischen Apartheidsystem: »Ich hätte nicht gegen die Diskriminierung durch die Apartheid kämpfen können, ohne zugleich gegen die Diskriminierung zu kämpfen, die Homosexuelle zu erleiden haben, auch in unseren Kirchen und Glaubensgemeinschaften.«¹⁰

Es fällt auf, dass in allen Phasen des Engagements Tutus der Körper und der Leib eine zentrale Rolle einnehmen. Tutus Denken und Handeln kann daher als rassismuskritische leib-körperliche theologische Praxis verstanden werden. Verschiedene Körperkonzepte, die seit den 1990er Jahren in den akademischen Wissensräumen der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaft diskutiert werden, fließen in seinen Predigten, Meditationen, Reden, theologischen Abhandlungen zusammen. Im Kontext der Herausforderungen in Südafrika werden diese Theorien konkret und entfalten ein subversives, der rassistischen »Ordnung« widersprechendes Potential.

Dieser Widerspruch hat sich auch in den Körper Tutus eingeschrieben. Zahlreiche Nachrufe nach seinem Tod im Dezember 2021 sprechen vom »kleinen Schwarzen Mann mit der großen Präsenz«, nennen ihn »living embodiment« von Hoffnung und Versöhnung, »embodied moral compass of the world« oder »embodiment of human rights«. Der Körper Tutus selbst repräsentiert also Werte der Gerechtigkeit und der Gnade. Er setzt ethische Maßstäbe und weckt eine Hoffnung, die rassistischen Maßstäben und Deutungen widerspricht. Am Körper Tutus wird das Narrativ einer Gerechtigkeit und Menschlichkeit, die die rassistische Gewalt und Trennung überwindet, imaginiert und sinnlich performativ wahr-

10 Desmond Tutu, Gott ist kein Christ. Mein Engagement für Toleranz und Gerechtigkeit, hg. v. John Allan, Ostfildern 2012, hier: 58.

nehmbar. In anderen und an der neueren Religionsästhetik¹¹ orientierten Worten: Tutus Körper wie auch Tutus leibkörperliche rassismuskritische Einlassungen bilden ein ästhetisches Gegennarrativ, das durch hohe emotionale und affektive Bindungen gegenhegemoniale Vergemeinschaftungsprozesse fördert. Dabei haben die sinnlich-leiblichen Dimensionen, die durch Tutu – exemplarisch – angesprochen werden, eminente politische Bedeutung. Nichts ist politischer als die Etablierung von körperlich-sinnlichen Wahrnehmungs- und Deutungsmustern, die Menschen vorgeben, was sie als »wahr« zu betrachten und zu fühlen haben.¹² Körperlich-sinnliche Wahrnehmungen sind also keinesfalls privater Natur, sondern Ergebnis politisch-ästhetischer Prozesse bzw. einer sozialen Ästhetik. In diesem Sinne implizieren rassismuskritische Theologien wie die Desmond Tutus, aber auch James Cones oder – in jüngerer Zeit – Anthony Pinn¹³ die Einladung, sich auf eine körperlichere, ästhetischere Theologie einzulassen.

2.1 »Schwarzsein« als »widerspenstige ontologische Irrationalität«: Körper(Gegen)Diskurs

»The blacks in America had their humanity defined in the terms of the white man. To be really human he had to see himself and be seen as a chocolate-colored white man. His humanity was stunted. It is against this deplorable condition that both African and Black Theology have reacted. They stake the claim for the personhood and humanity of the African and Afro-American, for anything less than this is blasphemy against God who created us as we are in His own image, not to be carbon copies of others [...]«¹⁴

In den 1970er Jahren entspann sich eine Kontroverse zwischen »Afrikanischer Theologie« und »Schwarzer Theologie«, mit ihren Hauptvertretern John Mbiti aus Kenia auf der einen Seite und James Cone aus Nordamerika auf der anderen. Mbiti warf der »Schwarzen Theologie« vor, den Schmerz und das Lei-

11 Vgl. Anne Koch, Introduction: Revisiting Civil Religion from an Aesthetic Point of View, in: *Journal of Religion in Europe* 10 (2017), 1–15.

12 Alexandra Grieser, Art. »Aesthetics«, in: Kocku von Stuckrad/Robert Segal (Hg.), *Vocabulary for the Study of Religion*, Vol. 1, Leiden 2015, 14–23, hier: 10.

13 Anthony B. Pinn, *Embodiment and the New Shape of Black Theological Thought*, New York 2010.

14 Desmond Tutu, *Black Theology/African Theology – Soul Mates or Antagonists?* In: Gayraud S. Wilmore/James H. Cone (Hg.), *Black Theology. A Documentary History, 1966–1979*, New York 1979, 483–491, hier: 487.

den »Schwarz« gelesener Menschen zu sehr zu betonen und die Freude am Evangelium zu unterminieren. Cone hingegen kritisierte, dass »Afrikanische Theologie« eine Art *happy land* afrikanischer Kulturen zeichne und die globalen Unrechtsstrukturen, unter denen insbesondere »Schwarz« gelesene Menschen litten, verharmlose.

Desmond Tutu bemühte sich in dieser Debatte um eine Mittel- und Mittlerposition, wobei er der »Schwarzen Theologie« am Ende doch eine höhere Relevanz beimaß. Gegen Mbitis Überbetonung »afrikanischer Kultur« als Identitätsausweis afrikanischer Theologien postulierte er in dem berühmten Aufsatz »Black Theology/African Theology – Soul Mates or Antagonists?«, dass das »Schwarz-Sein« die existentielle, wenngleich hochgradig ambivalente Grundlage für eine Theologie darstellen müsse, die für »Schwarz« gelesene Menschen relevant sein wolle. Geradezu diskurskritisch analysiert er – etwa in dem das vorliegende Unterkapitel einführenden Zitat –, dass die Kategorien »Weiße«-Sein und »Schwarz«-Sein keinesfalls einer »natürlichen« Ordnung entspringen, sondern das Ergebnis eines machtvollen Diskurses sind, in dem der »Schwarz« gelesene Körper Projektionsfläche rassistischer Gewalt ist. Dem »Schwarz« gelesenen Menschen wird abgesprochen, Person und Mensch zu sein, was einer Blasphemie gegen Gott den Schöpfer gleichkomme. Denn Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen.

Ohne – in späteren Aufsätzen – Judith Butler oder Michel Foucault zu erwähnen und vermutlich auch ohne diese Theorien en détail zu kennen oder kennen zu müssen, dekonstruiert Tutu die Idee einer »Ontologie des Natürlichen«.¹⁵ Die poststrukturalistische Einsicht, dass der Körper »immer schon das Produkt symbolischer Konstruktion, performativer Praktiken und kultureller Inszenierungen«¹⁶ ist, wird von ihm konkretisierend und verschärfend zugespitzt auf Dynamiken und Strategien rassistischer Körperdiskurse. Nur am Rande bemerkt sei, dass der »racialized body« auch bei Foucault eine Leerstelle bildet, obwohl dieser Körper im 19. Jahrhundert als Kontrastfolie für den »gesunden« und »starken« Körper des bürgerlichen Europäers konstruiert wurde.¹⁷

15 Elke Pahud de Mortanges, *Bodies of Memory and Grace. Der Körper in den Erinnerungskulturen des Christentums*, Zürich 2022, hier: 23.

16 Pahud de Mortanges, *Bodies*, 23.

17 Vgl. Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the colonial Order of Things*, Durham/London 1995.

Gleichzeitig eröffnet Tutu einen äußerst spannungsreichen Gegendiskurs, der dem rassistischen Diskurs die Deutungsmacht entzieht. Der Kernsatz in seiner Argumentation lautet: »*Our blackness is an intractable ontological surd*« – eine »widerspenstige ontologische Irrationalität«. Der Satz ist geradezu ein *Oxymoron*. Einerseits wiederholt Tutu hier die »Ontologie des Natürlichen« dahingehend, dass am »Schwarz-Sein« als ontologischer Tatsache festgehalten wird. Andererseits wird diese Ontologie als Irrationalität entlarvt, sofern sie im Sinn der hegemonialen rassistischen »Ordnung« verstanden wird. Schließlich ist sie aber auch eine performativ wirksame Tatsache, die mit der Erfahrung rassistischer Gewalt verbunden ist. Eben diese Erfahrung wertet Tutu andererseits in einer Art »strategic essentialism«,¹⁸ der nun die Handlungs- und Deutungsmacht bei »Schwarz« gelesenen Menschen selbst verortet. Die ontologische Tatsache von »blackness« sei nicht zu beklagen, so Tutu, denn: »[...] it affords us the glorious privilege and opportunity to further the gospel of love, forgiveness and reconciliation – the gospel of Jesus Christ in a way that is possible for no other group [...]«¹⁹ »Blackness« wird durch diese Neuinterpretation nicht zu einem Abjekt, das, wie Fanon u. a. beschrieben, in Selbsthass und Ekel abzulehnen ist. Tutu verschiebt vielmehr die Interpretation wie die Diskursmacht über den »Schwarzen Körper«. »Blackness« ist ein Privileg, weil sie die Möglichkeit gibt, das Evangelium der Liebe, der Vergebung und der Versöhnung voranzubringen. »Blackness« ist damit Grundlage von *agency*.

2.2 »Doch dann passiert der Sonntag«: Leibliche Spiritualität als Widerstand gegen die subjektive Seite der rassistischen Gewalt

Tutus Kritik an rassistischen Unterscheidungen und rassistischer Gewalt ist nicht das Ergebnis der Beschäftigung mit diskurstheoretisch fundierten Einschreibungsprozessen rassistischer Strukturen in den Körper und mit Theorien gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse und Unterdrückung. Sie erwächst vielmehr aus der Erfahrung des alltäglich erlebten Rassismus im Apartheidsystem, in dem

18 Der Begriff wurde von Gayatri Spivak eingeführt, s. Gayatri Chakravorty Spivak, Subaltern Studies. Deconstructing Historiography (1985), in: Donna Landry/Gerald MacLean (Hg.), The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak, New York/London 1996, 203–253, hier: 217.

19 Tutu, Black Theology/African Theology, 484.

die Körper »Schwarz« gelesener Menschen extremer Gewalt ausgesetzt sind. »Körper« ist bei Tutu daher nicht nur Objekt, Konstrukt und Produkt performativer Diskurse. Der Körper ist vielmehr immer verbunden mit dem »Leib«, also mit der Ebene der Erfahrung, mit dem Erleben der Unrechts- und Gewaltdynamiken des rassistischen Diskurses. Der Körper erleidet Gewalt, der rassistische Diskurs wird in der individuellen wie kollektiven leiblichen Erfahrung subjektiviert.

Tutus Schriften verbinden mit großer Selbstverständlichkeit zwei Sichtweisen auf Rassismus, die in der gegenwärtigen Rassismusforschung als Herausforderung betrachtet werden und auch in anderen körperbezogenen Forschungen eine Spannung darstellen. Auf der einen Seite steht der diskurstheoretische Zugang, der die machtvollen kulturellen, symbolischen Konstrukte und gesellschaftlichen Ordnungen untersucht, die in den Körper eingeschrieben werden und ihn sozial normieren. Der Körper wird hier geradezu wie ein Text gelesen.²⁰ Die diskurstheoretische Rassismusforschung konzentriert sich insbesondere auf rassistische Stereotype und Strukturen, nimmt aber auch andere, intersektionale Unterdrückungsmechanismen in den Blick wie etwa Verbindungen zwischen dem rassistierten und dem vergeschlechtlichten Körper. Für diesen Zugang zum Körper ist, mit der lateinamerikanischen Philosophin Linda Martín Alcoff gesprochen, die Perspektive leitend: »Racial and gendered identities are socially produced«²¹.

Auf der anderen Seite steht der leibphänomenologische Zugang, der die subjektive Seite untersucht. Gesellschaftliche rassistische Prozesse und Strukturen, die sich in Körper einschreiben und Körper festschreiben, werden subjektiv-leiblich erlebt. Sie sind – nochmals mit Alcoff gesprochen – »fundamental to our selves as knowing, feeling, and acting subjects«²². Mit der Betonung der leiblich-subjektiven Seite ist eine Kritik an der Vorstellung der diskursiven Festschreibung des Körpers verbunden. Sie richtet sich zum einen gegen die Generalisierung der Erfahrung, die »Schwarz« gelesene Körper machen: Die subjektiv-leibliche Erfahrung der »realen Identität« ist – anders als es in generalisierten diskursiven Identitätskonstruktionen erscheint – immer konkret und partikular, weil sie in einem kontextuell je unterschiedlichen Geflecht von Beziehungen steht, so bemerkt Alcoff mit Hinweis auf Amilcar Cabrals Analyse:

20 Vgl. Barbara Duden, Die Frau ohne Unterleib. Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument, in: Feministische Studien 11, 2 (1993), 24–33.

21 Linda Martín Alcoff, Visible Identities. Race, Gender, and the Self, Oxford, New York 2006, 126.

22 Alcoff, Visible Identities, 126.

»The identity of an individual or a particular group of people is a bio-sociological factor outside the will of that individual or group, but which is meaningful only when it is expressed in relation to other individuals or other groups ... Therefore, the identity of a being is always a relative quality, even circumstantial [...].«²³

Zum anderen richtet sich die Kritik des leibphänomenologischen Ansatzes am diskurstheoretischen Zugang gegen die erneute Beherrschung des »Schwarzen« Körpers. Die Konzentration auf Einschreibungen rassistischer Strukturen in den Körper reduziert »den Anderen« tendenziell auf sein »Schwarz«-Sein, übersieht seine *agency* und macht die Person geradezu unsichtbar, wie Ralph Ellison in »The Invisible Man« beschreibt:

»Wenn sie sich mir [als jemand mit einem fremden Aussehen] nähern, so sehen sie nur mein Umfeld, sich selbst oder die Produkte ihrer Einbildung – ja, alles und jedes außer eben mich.«²⁴

Alcoff sieht in dieser Unsichtbarkeit der Person – hinter der »anderen« Hautfarbe oder dem insgesamt »anderen« Erscheinungsbild – die Fortsetzung des »colonial gaze« und der Westlichen Epistemologie der VerÄnderung.²⁵ Die Unsichtbarkeit ist dann genauer gesagt, so meine ich, eine Unsichtbar-Machung, keine »harmlose« Invisibilität, sondern eine Invisibilisierung des Menschen und der Person hinter seinem »anderen« Äußeren. »We need«, so fordert Alcoff die kulturwissenschaftliche Forschung grundsätzlich auf, »a critique of Western assumptions about knowing the colonized Other«²⁶. Nur so könnten Strategien des *Othering* aufgedeckt werden.

Die beiden Ansätze, der diskurstheoretische und der phänomenologische, stehen also in kritischer Spannung zueinander. Sie benötigen sich aber auch gegenseitig für eine vertiefte Analyse rassistischer Dynamiken, wie auch Thomas Bedorf fordert:

23 Amilcar Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches of Amilcar Cabral*, New York/London 1973, 9–25, 64, in Alcoff, 91.

24 Ralph Ellison, *The Invisible Man*, New York 1989, 3, zitiert aus: Robert Bernasconi, *Der rassifizierte Körper: Clauß, Sartre, Fanon*, in: Thomas Bedorf/Tobias Nikolaus Klass (Hg.), *Leib – Körper – Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen (Kulturen der Leiblichkeit Bd. 2)*, Weilerswist 2015, 217–231, hier: 217 f.

25 Alcoff, *Visible Identities*, 111.

26 Alcoff, *Visible Identities*, 125.

»[...] sie sollen bei der Beantwortung der Frage helfen, wie die Überzeugung, dass alle rassistischen Zuschreibungen imaginär sind, mit der Binnenperspektive von Betroffenen überein zu bringen ist, dass sie als gar nicht imaginär erfahren werden. Dass ›Rasse‹ eine Ideologie ist, heißt nicht, dass Rassifizierung nicht reale Auswirkungen hätte.«²⁷

Bei Vertreter*innen »Schwarzer Theologien« gehen die kritische Analyse rassistischer Strukturen und Diskurse einerseits und die Wahrnehmung und Benennung der an Körper und Leib vollzogenen und erlittenen rassistischen Gewalt, die subjektive Seite, andererseits Hand in Hand. Politische rassistische Strukturen sind kontextuell unmittelbar leiblich, sie affizieren den Körper und das Erleben. Für den christlichen Theologen Tutu reicht, so muss hier ergänzt werden, auch diese doppelte Perspektive auf den Körper und den empfindenden, mit Bewusstsein ausgestatteten Leib noch nicht aus, um das, was den Menschen mit Körper und Leib auszeichnet, ganz zu erfassen. Denn der Mensch ist für ihn in erster Linie Geschöpf Gottes und *Imago Dei* – und nicht zuerst das »Produkt« gesellschaftlicher Einschreibungen, die subjektiviert werden. Diese theologische und in einer tiefen Frömmigkeit wurzelnde Sicht stellt keinen Widerspruch zu einer diskurstheoretischen oder leibphänomenologischen Perspektivierung dar, denn Tutu prangert ja die rassistischen gesellschaftlichen und politischen Machtstrukturen gerade an. Gleichwohl verortet er sein rassismuskritisches Denken und Handeln im Resonanzraum der Gott-Mensch-Beziehung.

Entsprechend hat in der Argumentation »Schwarzer« Theolog*innen die Tatsache zentrale Bedeutung, dass Rassismus nicht nur physisch tötet, sondern auch psychisch und spirituell.

So konstatiert etwa der südafrikanische Theologe Manas Buthelezi in den 1970er Jahren, dass für viele »Schwarz« gelesene Menschen das Leben einem »langen Karfreitag« gleiche.²⁸ Ostern sei unreal, so ergänzt sein Kollege, Takatso Mofokeng:²⁹ Im Kontext der erlittenen Auswüchse von rassistischer Gewalt in der

27 Thomas Bedorf, *Situierte Körper: Phänomenologien der Rassifizierung*, in: I. Gradinari/I. Ritzer (Hg.), *Genre und Race. Neue Perspektiven der Medienästhetik*, Wiesbaden 2021, 327–344, hier: 327, https://doi.org/10.1007/978-3-658-32187-1_16 (12.7.2022).

28 Manas Buthelezi, *Violence and the Cross in South Africa*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 29 (Dez. 1979), 51–55, hier: 52, s. zum Ganzen: Alan Boesak, *Black Theology and Black Suffering*, in: Dwight N. Hopkins/Edward P. Antonia (Hg.), *The Cambridge Companion to Black Theology*, Cambridge 2012, 156–168, hier: 163.

29 Takatso Mofokeng, *The Crucified among the Cross-Bearers. Towards a Black Christology*, Kampen 1983, 28.

langen Zeit der Apartheid sei der Glaube an die Auferstehung allenfalls eine pietistische Weltflucht. »Schwarz« gelesene Menschen versuchten, irgendwie noch den Glauben an Gott zu retten und nicht an der Frage der Theodizee zu scheitern. Wenn sie genau hinsähen, würden »Schwarze Christ*innen« aber feststellen, dass Ostern nichts mit ihrer »Erfahrungswelt« zu tun habe:

»Easter remains a vague and illusive scriptural information and article of the apostolic faith.« In fact, following Jesus and his history ›ends in paralysis on the cross at Golgotha«³⁰

Desmond Tutu widerspricht dieser Deutung leib-körperlicher Erfahrungen. Der übermächtigen Erfahrung des Karfreitags stellt er Ostern als Quelle der lebensschaffenden Ermutigung und gesellschaftlichen Veränderung entgegen. Damit schreibt er nicht in erster Linie das Skript einiger »Schwarzer« Theolog*innen um. Seine Betonung der Auferstehung zielt vielmehr auf das Skript und die den Körper, die Seele, den Mut und die Spiritualität vernichtende Logik des rassistischen Apartheidsystems:

»Our cries and our joys and our bewilderments – all of those are taken up in this tremendous offering of our Lord Jesus Christ ... Nothing can be more hopeless than Good Friday; but then Sunday happens.«³¹

Ostern ist bei Tutu »Gottes Rebellion [...] gegen alle Sünde, Unmenschlichkeit, Tod und Zerstörung«³². Eindrücklich und in einer Sprache, die Widerstand und Hoffnung leib-körperlich affiziert und der rassistischen Tötung der Spiritualität offensichtlich entgegenzuwirken versucht, findet sich diese Überzeugung Tutus etwa in der Predigt anlässlich der Beerdigung von Steve Biko wieder:

»Es gibt keinerlei Zweifel daran, daß die Freiheit kommt. Die dunkelste Stunde, heißt es, ist die vor der Morgendämmerung. Wir erleben die Geburtswehen eines neuen Südafrikas, eines freien Südafrikas, wo wir alle, Schwarz und Weiß gemeinsam, aufrecht gehen werden, wo wir alle, Schwarz und Weiß zusammen, uns bei den Händen halten werden, während wir auf

30 Zitiert nach Allan A. Boesak, *Dare We Speak of Hope: Searching for a Language of Life in Faith and Politics*, Grand Rapids 2014, 142.

31 Desmond Tutu, zitiert aus Jim Wallis/Joyce Hollyday (Hg.), *Crucible of Fire. The Church Confronts Apartheid*, Maryknoll 1987, 69.

32 Allan A. Boesak, *Theodicy: »The Lawd knowed how it was.« Black theology and black suffering*, in: Dwight N. Hopkins/Edward P. Antonio (Hg.), *The Cambridge Companion to Black Theology*, Cambridge 2012, 156–168, hier: 163.

unserem Freiheitsmarsch vorwärtsschreiten, um ein neues Südafrika herbeizuführen, in dem Menschen etwas bedeuten, weil sie menschliche Wesen sind, geschaffen nach dem Ebenbild Gottes.«³³

Widerstand und Hoffnung werden hier in einer zutiefst körperleiblichen Sprache – der Geburtswehen, des Aufrecht-Gehens u. a. – ausgedrückt und gleichsam mit dem Körper imaginiert.

2.3 Der Körper als Gedächtnis

»Aids ist die neue Apartheid«!³⁴ Mit diesen scharfen Worten kritisierte Desmond Tutu im November 2001 die südafrikanische Gesundheitspolitik unter Präsident Thabo Mbeki. Mbeki verhindere die dringend notwendige Entwicklung eines HIV/AIDS-Gesundheitsplans, der die Erkrankten und Opfer der Pandemie schnell mit medikamentöser Hilfe versorge. Zuvor hatte Mbeki erklärt, dass nicht der HIV-Erreger, sondern Armut, chronische Krankheiten und Unterernährung die wahren Gründe der Pandemie seien. Auf einer Konferenz an der Universität von Fort Hare aus Anlass des 100. Geburtstags von Z. K. Matthews, einem der führenden Kämpfer gegen die Apartheid, behauptete Mbeki, die globale medizinische Forschung sei noch immer von rassistischen Stereotypen geprägt. Noch immer würden die »Negroes or Natives« als »mis-educated« und »inferior« betrachtet, so konstatierte er mit Verweis auf W. E. B. Du Bois, und jene Afrikaner*innen, die den medizinischen Behauptungen eines HIV-Erregers Glauben schenken, seien »Negroes of enslaved minds«, die die rassistischen Vorurteile der früheren »Weißen« Herren übernommen hätten:

»These have studied in schools of theology where the Bible is interpreted by those, among us, who have justified segregation [...] And thus does it happen that others who consider themselves to be our leaders take to the streets carrying their placards to demand that, because we are germ carriers and human beings of a lower order that cannot subject its passion to reason, we must perforce adopt strange opinions to save a depraved and diseased people from perishing of self-inflicted disease. Convinced that we are but natural-born promiscuous, unique in the world, they proclaim that our continent is

33 Desmond Tutu, »... Aufrecht gehen – Schwarz und Weiß gemeinsam ...« Gottesdienst für Steve Biko, in: Desmond Tutu, »Gott segne Afrika«. Texte und Predigten des Friedensnobelpreisträgers, Reinbek bei Hamburg 1984, 84–88, hier: 87.

34 Drew Forrest/Barry Streek, Mbeki in bizarre Aids outburst, Mail & Guardian (26.10.–1.11.2001), 5.

doomed to an inevitable moral end because of our unconquerable devotion to the sin of lust.«³⁵

Mbeki leitet offensichtlich aus den spezifischen Erfahrungen des Rassismus ein »exklusives Rederecht« ab, das er anderen gleichzeitig bestreitet.³⁶ In einem Vortrag vor der Nelson Mandela University in der Eastern Cape Province hielt Tutu diesem »positionalen Fundamentalismus«³⁷ und der identitären Politisierung von HIV/AIDS entgegen, dass die Anti-Apartheid-Helden über das Ausmaß der durch die Pandemie verursachten Zerstörung schockiert wären.³⁸

Der Schlagabtausch zwischen Mbeki und Tutu bildet nur einen kleinen Ausschnitt der Gesamtkontroverse um HIV/AIDS. Er bringt jedoch zentrale Herausforderungen des Umgangs mit der Vergangenheit zum Vorschein und weist auf Spannungen und Konflikte hin, mit denen die Gestaltung einer Erinnerungskultur konfrontiert ist, die in höchstem Maße körperlich und leiblich affiziert ist. Wer hat hier das Recht, über die Erfahrungen der Apartheid und des Rassismus zu sprechen? Wer besitzt die Deutungsmacht über die Geschichte – der Apartheid, des transatlantischen Sklavenhandels und die Auswirkungen rassistisch-kolonialer Epistemologie? Wer entscheidet damit letztlich über Leben und Tod? Welche wirtschaftlichen, nationalistischen und machtpolitischen Interessen werden mit Hilfe dieser symbolisch-kulturellen Aufladung der Debatte invisibilisiert?³⁹

Die Fragen, die hier – getriggert durch die HIV/AIDS-Pandemie und die Rückkehr der noch präsenten Erfahrungen der rassistischen Gewalt durch das Apartheidsystem – zur Debatte stehen, haben zum Teil grundsätzlichen Charakter. In verschiedenen Kontexten konkurrieren Geschichtsnarrative und mit ihnen die Vorstellungen von der Zukunft, die auf der jeweiligen Vergangenheit aufgebaut werden soll. Im Kontext (nicht nur) Südafrikas sind Geschichtsnarrative und Erinnerungskultur darüber hinaus aufs Engste verbunden mit dem »Schwarz« gelesenen Körper und der traumatisierenden Gewalterfahrung des

35 Zitiert aus: Didier Fassin, *The embodied Past. From paranoid Style to Politics of Memory in South Africa*, in: *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 16 (2008), 312–328, hier: 313.

36 S. Bedorf, *Situierte*, 342.

37 Sabine Hark/Paula Irene Villa, *Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*, Bielefeld 2017.

38 James Macharia, *Tutu slams S. Africa's efforts to fight HIV/AIDS*, Johannesburg (Reuters) 31.8.2007, <https://www.reuters.com/article/us-safrica-tutu-idUSL3172055920070831> (10.4.2022).

39 Für die Analyse der HIV/AIDS-Kontroverse vgl. Ulrike Kistner, *Commissioning and Contesting Post-Apartheid's Human Rights. HIV/AIDS – Racism – Truth and Reconciliation*, Münster 2003; Didier Fassin, *When Bodies Remember. Experiences and Politics of AIDS in South Africa*, Berkeley et al. 2007.

Apartheidsystems. Die Pandemie HIV/AIDS erweckt diese Erfahrungen nicht nur neu zum Leben, sondern wiederholt rassistische Strategien. Wieder wird dem »Schwarz« gelesenen Körper keine eigene *agency* zugetraut. Die White-Charity-Industrie viktimisiert ihn vielmehr und verschleiert dabei politische und ökonomische Ungleichheit und Ungerechtigkeit. Mbekis Gesundheitspolitik ist fraglos menschenverachtend und, wie Tutu intoniert, rassistisch. Seine Argumentation triggert bei seinen Zuhörenden aber die berechtigte Kritik am Überlegenheitsanspruch des Westens. Daran wird deutlich, dass der »Schwarze« Körper als »Stätte der Erinnerung«⁴⁰ überaus heterogen und umkämpft ist, denn die Erinnerung an rassistische Gewalt wird in unterschiedlicher Weise für die Gestaltung des Heute und der Zukunft in Anspruch genommen.

Die Memory-Forschung hat sich in jüngerer Zeit zunehmend auf den Körper als Ort der Verkörperung des kulturellen Gedächtnisses einschließlich digitaler Erinnerungskulturen, die den Körper – obgleich digital – dennoch visualisierend präsentieren,⁴¹ konzentriert. Es gilt wohl nicht nur, aber in besonderer Weise für Körper, dass sie zu »Vermittlungsorten für neue externe Zuschreibungen und interne Selbstwahrnehmungen, für Selbstdarstellung oder für Widerständigkeit werden«⁴². Diskursive (rassistische) Einschreibungen wie auch leibliche Subjektivierungen setzen sich also im »Schwarz« gelesenen Körper fort oder werden neu und subversiv weiterentwickelt. Die in den Körper hineingeschriebene Vergangenheit ist in jedem Fall »unfinished«.

2.4 Körper transformieren Wissen

Beispielhaft hierfür ist der Wahrheits- und Versöhnungsprozess in Südafrika, in dem Körper, Schmerz, Erinnerung und Gedächtniskultur in engstem Zusammenhang standen. Die Worte Tutus zur Eröffnung der Prozesse »We are wounded people« und »We all stand in the need of healing«, die das offizielle Narrativ der

40 Pahud de Mortanges, *Bodies*, 26.

41 Vgl. etwa Amanda Lagerkvist, *Existential Media. A Media Theory of the Limit Situation*, Oxford (erscheint voraussichtlich 2022). Einen Eindruck der Forschung Lagerkvists vermittelt ihr Vortrag: *Existential Media Studies. Towards »co-existers« in shared terrains of digital-human vulnerability and automation*, Universität von Malmö (7.10.2019): <https://www.youtube.com/watch?v=mV6RhBr8Zb4> (1.4.2022).

42 Pahud de Mortanges, *Bodies*, 26.

Versöhnungskommission darstellen, intonieren nicht nur die körperliche wie die leibliche Dimension der Versöhnung.⁴³ In ihnen deutet sich auch an, dass der Heilungsprozess nicht einfach mit dem Ende der Arbeit der Truth and Reconciliation Commission (TRC) vorbei ist und das Motto »Healing is revealing« eine bleibende Aufgabe impliziert.

Die Verkörperung von rassistischen Erinnerungen steht vor der enormen Herausforderung, dass sie rassistische Gewalt gleichzeitig wiederholt und transformieren will. Das gilt aber, so erinnert Pahud de Mortanges, auch für andere Erinnerungskulturen, insbesondere für christliche. Denn hier kann »der menschliche Körper als fleischliches Gedächtnis bezeichnet werden«⁴⁴. Das impliziert permanente Veränderung und Ambivalenzen, denn der Körper ist nie »nur passive Einschreibfläche«, vielmehr ist er »aufgrund seiner eigenen Potenzialität immer mehr, immer anders als jene eindeutig lesbare Einheit, die die Praktiken der Disziplinierung und Regulierung zu konstituieren suchen«⁴⁵.

Gerade die Verkörperung von Erinnerung bietet daher besondere Möglichkeiten dafür, in der Präsentation rassistischer Gewalt gleichzeitig Kritik und transformierende Alternativen einzuschlagen. Darin lag, bei aller Kritik, die an TRC immer wieder geübt wurde, auch das Potential ihres Ritualcharakters.

Paradigmatisch hierfür ist – um ein Beispiel aus der darstellenden Kunst zu nennen – die Tanzaufführung *Tryptique Sans Titre*, die der kongolesische Choreograph und Tänzer Faustin Linyekula in Berlin inszenierte und die von einem Zuschauer folgendermaßen geschildert wird:

»Gegen Mitte der Show fingen die Musiker an zu trommeln und begannen ganz langsam einen Rhythmus zu entwickeln, den wir, das Publikum, als »traditionelle afrikanische Musik« erkannten. Danach begannen die Tänzerinnen und Tänzer, sich der Bühnenmitte zu nähern und Bewegungen auszuführen, die wiederum einen traditionellen afrikanischen Tanz versprachen. Zum ersten Mal während des Stücks konnte ich spüren, wie die Spannung im Publikum wuchs, als der Tanz sich zu entfalten begann und Gestalt annahm. Plötzlich wurde das Licht ausgeschaltet, und die gesamte Tanzsequenz fand in völliger Dunkelheit statt und wurde immer lauter und schneller. Ich konnte die Frustration im Publikum spüren, als sich der Raum in Dunkelheit auflöste. [...] wir konnten uns nur noch vorstellen, wie der Tanz

43 Vgl. auch Louise Bethlehem, *Skin Tight. Apartheid Literary Culture and its Aftermath*, Pretoria/Leiden 2006.

44 Pahud de Mortanges, *Bodies*, 38.

45 Pahud de Mortanges, *Bodies*, 39.

aussehen muss. Wir teilten denselben Raum; der Tanz war vor uns anwesend und abwesend zugleich. Was wir sahen, konnte nicht in Übereinstimmung mit dem gebracht werden, was wir erwartet und uns vorgestellt hatten. Faustin Linyekula gelang es, einen traditionellen Tanz zu präsentieren, und gleichzeitig seine Transformation in ein exotisches Objekt unseres Blickes zu verweigern.«⁴⁶

Der Tänzer entzieht sich dem exotisierenden *colonial gaze* und entlarvt ihn zugleich. Die Tanzperformance erzeugt einen gemeinsamen Raum, in dem die konfliktive Resonanz beider Seiten sinnlich wieder durchlebt wird, wodurch potentiell Neues entstehen kann. Problematisch in der Beschreibung ist allerdings das verallgemeinernde »Wir« des Beobachters. Nicht nur wird dadurch der *colonial gaze* zu einem verallgemeinerten Stereotyp. Auch die binäre koloniale Ordnung wird wiederholt. Neues entsteht aber, so konstatiere ich mit Judith Butler, im „Raum der Ambivalenz“,⁴⁷ der von Rissen geprägt ist und in dem hegemoniale Macht und Widerstand oszillieren. Erst dieser Raum ermöglicht den Ausgang aus binären Stereotypisierungen. Erst so wird der Tanz zur »Erinnerungs- und kulturelle[n] Gedächtnisarbeits, die in jeder Faser, jedem Muskel, jeder Bewegung thematisch und aktiviert wird, um daraus neue, unvordenkliche Möglichkeiten der Gestaltung« und – ich ergänze: der Neu-Interpretation – »zu gewinnen«⁴⁸. Es bedarf also offensichtlich neuer ästhetischer Alternativen und vielleicht einer »politischen Anthropologie der Sinne«, wie Allen Feldmann fordert, um gegen eine kulturelle Anästhesie die Schmerzen »des Anderen« wahrzunehmen und zu erinnern.⁴⁹

3. »Theology's Great Sin: Silence«

Mit ihm einher geht die Abwendung sowohl von der metaphysischen Entkörperlichung des Geistes als auch von einem szientistisch-mechanistischen Menschen-

46 Manuel Pelmus, *Borderlines*, in: Gurur Ertem/Sandra Noeth (Hg.), *Bodies of Evidence. Ethics, Aesthetics, and Politics of Movement*, Wien 2018, 53–60, hier: 54 (Übersetzung C.J.).

47 Judith Butler, *Gender Is Burning. Fragen der Aneignung und Subversion*, in: Dies., *Körper von Gewicht*, Frankfurt a. M. 2017, 171–197, hier: 177.

48 Georg Stenger, *Vom Zum-Tanzen-Kommen des Tanzes*, in: *polylog* 35 (2016), 35–52, hier: 48.

49 Allen Feldman, *On Cultural Anesthesia: From Desert Storm to Rodney King*, in: *American Ethnologist* 21, 2 (1994), 404–418.

bild, das den menschlichen Körper auf eine »aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut [...] zusammengesetzte Maschine«⁵⁰ reduziert. Das Paradigma des »Leibkörpers« fordert, so konstatiert Gregor Etzelmüller, sowohl die Geisteswissenschaften heraus – dazu nämlich, »wahrzunehmen, dass der Geist sich immer schon als verkörperter vorfindet« – als auch die Naturwissenschaften, »den Körper als einen lebendigen zu verstehen«.⁵¹

Im Blick auf rassismuskritische Perspektiven steht die Theologie aber – in weiten Teilen Europas – noch ganz am Anfang. Hier haben die Themen »white supremacy«, »critical whiteness« oder Rassismuskritik noch kaum Eingang gefunden, sodass gefragt werden kann, welche Missverständnisse im Blick auf Leib und Körper westliche Theologien dominieren.

Woher kommt dieses Schweigen? James Cone geht dieser Frage in einem Beitrag nach, der den bezeichnenden Titel trägt: »Theology's great sin: silence in the face of white supremacy«⁵². Warum, so fragt Cone, sprechen und schreiben »white religion scholars«, v. a. Theolog*innen und Pfarrer*innen, nicht über Rassismus? Cone sieht vier Ursachen für diese Sünde des Schweigens: Zum einen leiden die wenigsten »Weißen« Menschen unter Rassismus.⁵³ Eben dies ist ja eine zentrale Dynamik rassistischer Strukturen. Das Thema Rassismus weckt, zum anderen, Schuldgefühle und hinterfragt das eigene Selbstbild:

»Whites do not like to think of themselves as evil people or that their place in the world is due to [...] colonization [...] enslavement [...] and] exploitation [...]. Whites like to think of themselves as hard-working, honorable, decent and fair-minded people.«⁵⁴

Einen dritten Grund für die Vermeidung des Themas Rassismus sieht Cone darin, dass »Weiße« sich nicht mit dem Zorn »Schwarz« gelesener Menschen auseinandersetzen wollen. Selbst diejenigen, die die Geschichte der Gewalt an »Schwarz« gelesenen Menschen anerkennen, bestünden oftmals darauf, so Cone,

50 Gregor Etzelmüller, Gottes verkörpertes Ebenbild. Eine theologische Anthropologie, Tübingen 2021, 5.

51 Etzelmüller, Gottes, 11.

52 James H. Cone, Theology's great Sin: Silence in the Face of white Supremacy, in: Dwight N. Hopkins/Edward P. Antonia (Hg.), The Cambridge Companion to Black Theology, Cambridge 2012, 143–155.

53 Vgl. dazu auch den Beitrag zu »Weißen« Privilegien und Critical Whiteness in diesem Heft: Alena Höfer, Dear, White Theology! Theologisch über Rassismus, Weißsein und Schuld sprechen, 22–42.

54 Cone, Theology's great sin, 143–155, hier: 148f.

dass »wir [»Schwarz« gelesene Menschen] über unseren Schmerz in angemessener Höflichkeit und mit eingeschränkter Emotionalität sprechen.«⁵⁵ Als »Tone Policing« und »Emotionskontrolle« wird diese »Weiße« Abwehrstrategie heute in der Antirassismustheorie bezeichnet.⁵⁶

Einen vierten Grund für das Schweigen sieht Cone darin, dass das Reden über Rassismus und das damit verbundene Aufdecken rassistischer Strukturen die »Weißen« Privilegien bedroht. »Weiße« seien aber nicht darauf vorbereitet, Wohlstand und Macht zu teilen.

Desmond Tutu führt als weiteren Grund die »Ignoranz«, »Hochnäsigkeit« und »Arroganz des Westens« an, nur westliches Wissen und insbesondere westliche Theologien als exzellent und zugleich als universal zu betrachten:

»Angelsächsische Theologie tendiert dazu, Anspruch auf eine Universalität zu erheben, die sie niemals wirklich besitzen wird. Weil Theologie den Versuch darstellt, die Lebenserfahrung einer speziellen Gemeinschaft, einer Gemeinschaft, die durch Zeit und Raum konditioniert ist, zu verstehen, und all dies im Bezug auf das, was Gott getan hat oder gerade tut oder noch tun wird – wobei der grundlegende Referenzpunkt der Mensch Jesus ist. Jede ordentliche Theologie muss den Skandal ihrer eigenen Partikularität ernst nehmen.«⁵⁷

Das »Schweigen« »Weißer« Theologie gehört bis heute zu den rassismusblinden Abwehr- und Verteidigungsmechanismen. Die Rassismusforschung spricht diesbezüglich von »Weißer Zerbrechlichkeit« oder »White Fragility« und rät:⁵⁸ Nicht Beschämung und Schuldgefühle, wohl aber Übernahme von Verantwortung für eine von Rassismus gezeichnete Geschichte und Theologie, einschließlich der Einsicht in die Partikularität der eigenen Theologie, wie Tutu es bezeichnet, sind die ersten Schritte zur Überwindung von Rassismus.

55 Cone, *Theology's great sin*, 150. Diese Erwartung ist laut Cone auch der Grund, warum weiße Menschen lieber Martin Luther King als Malcolm X zuhörten.

56 Vgl. etwa Nicola Nölle, *Die Wut der Unterdrückten*, TAZ (11.9.2020), <https://taz.de/Demonstrationen-und-Diskriminierung/!5707868/> (Juli 2022).

57 Desmond Tutu, *Warum Schwarz? Eine Verteidigung der schwarzen Theologie*, in: Desmond Tutu, *Gott ist kein Christ. Mein Engagement für Toleranz und Gerechtigkeit*, hg. v. John Allan, Ostfildern 2012, 109–120, hier: 113.

58 Vecera, *Wie Jesus*, 149–169; s. auch Robin DiAngelo, *Wir müssen über Rassismus sprechen. Schwindende Privilegien, fehlendes Verständnis und weiße Privilegien*, Hamburg 2020.

4. Gemeinsame Menschlichkeit und Geschöpflichkeit versus rassistische VerÄnderung

Achille Mbembe ergänzt Cones und Tutus Auflistung um einen weiteren zentralen Grund, der zu einer Vermeidung der Auseinandersetzung mit »dem Anderen« führt: die körper-leibliche Ähnlichkeit und Gemeinsamkeit:

»das Erleben des Anderen oder auch das Problem des Ich der anderen und der uns fremden Menschlichkeiten [hat] für die westliche politische und philosophische Tradition fast immer eine mehr oder minder unüberwindliche Schwierigkeit dargestellt [...]. Immer dann, wenn es sich um rassistisch, sprachlich und kulturell andersartige Völker handelt, wird die Vorstellung, nach der wir konkret und typischerweise denselben Leib hätten, oder auch, dass »mein Leib bereits den Sinn hat, ein für uns alle eigentümlicher Leib im Allgemeinen zu sein« (Husserl), problematisch. Die theoretische und praktische Anerkennung des Leibes und des Fleisches des »Fremden« als dem meinen ähnlicher Leib und ähnliches Fleisch, kurz, die Vorstellung einer gemeinsamen menschlichen Natur, einer Menschlichkeit mit den anderen, hat dem westlichen Bewusstsein lange Probleme bereitet und bereitet ihm weiterhin Probleme.«⁵⁹

Mbembes Argumentation schlägt den europäischen Kolonialismus und Rassismus mit dessen eigenen Waffen: den humanistischen Werten der Aufklärung.⁶⁰ Schon seine Wahl des Begriffs von Menschlichkeiten im Plural stellt eine deutliche Kritik an der „westlichen politischen und philosophischen Tradition“ (s. o.) einer universalen Menschheit dar. Die westliche Tradition vertrete in Wirklichkeit gar nicht die Vorstellung einer gemeinsamen menschlichen Natur und Menschlichkeit. Die rassistischen Entmenschlichungen, die – von humanistischen Idealen und Parolen getarnt – seit dem transatlantischen Sklavenhandel und dem Kolonialismus begangen wurden, widersprächen diesem proklamierten Ideal. Sie bezeugen die Weigerung des Westens, die Ähnlichkeit zwischen dem »Weißen« und dem »Schwarzen« Körper anzuerkennen, entziehen ihm also letztlich die

59 Achille Mbembe, Postkolonie. Zur politischen Einbildungskraft im Afrika der Gegenwart, Wien 2016, 40f.

60 Max Armin Nosbers, Zwischen Entzeitlichung und Historisierung. Zur Rezeption von Frantz Fanon, in: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien/Vienna Journal of African Studies 40 (2021), 143–184, hier: 163, doi:10.25365/phaidra.255_06. Nosbers' Äußerung zielt auf Fanons Strategie, die hier aber auch für Mbembe geltend gemacht werden kann.

Legitimation. Damit gibt Mbembe keineswegs die Idee der Gleichwertigkeit aller Menschen und der gleichen Rechte für alle Menschen auf. Vielmehr kritisiert er die rassistisch-koloniale Umdeutung dieser Idee, die spätestens dann offensichtlich wird, wenn die Aufmerksamkeit weg von den Idealen auf die materiellen und insbesondere die körperlichen und leiblichen Dimensionen gerichtet wird.

5. Rassismuskritische Theologie, die sich verletzlich macht

In dieser Überschneidung von ideellen Perspektiven und körperleiblichen Realitäten sowie im Festhalten am Ideal einer universalen – aber eben nicht rassistisch gelesenen – Humanität treffen sich Mbembes und Tutus rassismuskritische Ansätze. Denn auch Tutu insistiert darauf, dass Rassismus den »Schwarz« gelesenen Menschen körperleiblich trifft. Der Rassismus des Apartheidsystems ist eine Sünde – nicht nur am »Schwarz« gelesenen Menschen. Der Rassist begeht eine Sünde auch gegen sich selbst. Der Rassismus ist damit Sünde, Häresie und Blasphemie gegenüber Gott, für den jeder Mensch unendlich wertvoll ist. Deutlich gegen Strategien des *Othering* anschreibend betont Tutu kontinuierlich die gemeinsame Menschlichkeit und begründet diese theologisch aus der Gottebenbildlichkeit, der Gotteskindschaft und der Freiheit der Kinder Gottes heraus:

»Schwarze Theologie versucht, der Lebenserfahrung des schwarzen Mannes, die weithin aus einem Leiden durch die Hand eines ungezügelten weißen Rassismus besteht, einen Sinn zu geben; und dies im Licht dessen zu verstehen, was Gott in seinem Letztgültigen Wort über sich selbst ausgesagt hat, über den Menschen und über die Welt. Schwarze Theologie hat mit der Frage zu tun, ob es möglich ist, ein Schwarzer zu sein und weiterhin Christ zu bleiben; es ist die Frage danach, auf wessen Seite Gott steht; sie befasst sich mit der Humanisierung von Personen, denn diejenigen, die unsere Menschlichkeit zerstören, entmenschlichen sich in diesem Prozess selbst; sie befasst sich mit der Befreiung aller, schwarz und weiß, denn die Befreiung des schwarzen Mannes ist nur die Kehrseite der Medaille der Befreiung des weißen Mannes. Sie ist ein Weckruf an den Menschen, sich dem Gott anzuschließen, der der Gott des Exodus ist, Gott der Befreier, der sein Volk, sein ganzes Volk aus jeder Art von Sklaverei herausführt – politisch, ökonomisch, kulturell; aus der Knechtschaft der Sünde und der Krankheit – in die wunderbare Freiheit der Söhne Gottes.«⁶¹

61 Tutu, Warum Schwarz, 114 f.

Worte wie diese gehören zu den zentralen und unvergesslichen Merkmalen der Theologie Tutus, der dem »Weiß« gelesenen Menschen und auch der »Weiß« Theologie kontinuierlich Brücken gebaut hat, auch wenn diese der Ähnlichkeit des Leibes und des Körpers eine vernichtende rassistische Logik vorzog und noch immer schweigt.

Mein Anliegen in diesem Beitrag war und ist es, über das Interesse von Theologien des globalen Nordens an körper- und leibbezogenen Themen auch für rassismuskritische Themen sensibel zu machen. Rassismus ist, wie bereits gesagt, kein Thema unter anderem, sondern berührt – als Sünde, wie Tutu konstatiert – den Kern der theologischen Verkündigung der Liebe Gottes zum körper-leiblichen Menschen. Eine Theologie am Leitfaden des Leibes (Friedrich Nietzsche) kann, so meine ich, angesichts der auch theologischen Verstrickungen in Kolonialismus und Rassismus heute nicht umhin, rassismuskritisch zu sein. Neben theologischem Protest und kritischer theologischer (Selbst)Reflexion bedarf es dazu wohl auch einer körperlicheren und ästhetischeren Theologie, die körperleibliche Themen reflektiert, aber auch die Sinne anspricht, sich berühren lässt und die verletzlich bleibt.

(Dr. Claudia Jahnel ist Professorin für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Ruhr-Universität Bochum.)

ABSTRACT

This article outlines dimensions of a theology of corporeality critical of racism. It uses the example of the theologian Desmond Tutu, who died in December 2021, and the positioning of his theological thinking in the context of Black Theology. Tutu's thought and action reveal a clear interweaving of a discursive constitution of the body and a bodily experience of racist inscriptions and violence, which rather belongs to the subject area of body phenomenology. Given the current theological interest in the body and theories of the body, the continued theological silence on racist bodily inscriptions is all the more surprising. The article explores the causes of this silence and, following Achille Mbembe and Desmond Tutu, appeals for a bodily and aesthetic theology oriented towards a universal as well as concrete humanity, which addresses the senses and remains vulnerable.