

# Schwarze Haut – Passagen zwischen Interkultureller Theologie und Skin-Studies

## Grundlagen einer rassismuskritischen interkulturellen Theologie

*Claudia Jahnel*

### 1. Schwarze Haut hat Konjunktur

Schwarze Haut hat Konjunktur. In verschiedenen Genres des öffentlichen Lebens wird sie wieder Mittelpunkt von Debatten, mit unterschiedlichen politischen Konnotationen, aber mit einem deutlichen gemeinsamen Nenner: Schwarze Haut ist anders, different, verschieden. Genauer gesagt: Schwarze Haut ist ein Medium und die zentrale Materie, durch die Differenz, Andersheit und Fremdheit sowie Identität konstruiert werden.

#### »Black Panther«

Ein Beispiel zu Beginn: »*Black Panther*«! Anfang 2018 in Kinos weltweit gezeigt, schaffte es dieser von den Marvel Studios produzierte Film im Jahr 2018 auf Platz 2 der umsatzstärksten Filme. Black Panther gilt als erster schwarzer Superheld im Comic- und Kino-Universum von Marvel. Comicautor Stan Lee und Zeichner Jack Kirby haben ihn Mitte der 1960er Jahre geschaffen, in einer Zeit also, als der Kampf gegen Rassismus und die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung um Martin Luther King und Malcolm X ihren Höhepunkt erreichte, nur wenige Monate vor der Gründung der Black Panther Party. Der auf dem Comic basierende Film »Black Panther« wurde besonders von der afro-amerikanischen Bevölkerung der USA, aber auch auf dem afrikanischen Konti-

nent frenetisch begrüßt. Zeitungen und Internetartikel weltweit deuten ihn als »Fanal der Hoffnung für Afrika« und »stolze Antwort auf Trumps ›Shithole‹«<sup>1</sup>, als politische, kulturelle und mentalitätsgeschichtliche »Zeitenwende«, »ideologischen Befreiungsschlag« und »Mythos für die Zukunft der Menschheit«<sup>2</sup>, als Wiedererwachen des »Afrofuturismus«<sup>3</sup> à la Sun Ra und als Neubeginn der panafrikanischen Vision eines Edward Wilmot Blyden oder Marcus Garvey.<sup>4</sup> Black Panther ist eine »redemptive counter-mythology«, so Jelani Cobb. Der Film setze der europäischen Erfindung Afrikas als geschichts- und kulturloser Kontinent und der Grausamkeit des Sklavenhandels, dessen Folgen sich u. a. in der dissonanten Bindestrich-Identität von Afro-Amerikaner\*Innen zeige, eine andere Erfindung Afrikas und afrikanischer Identität gegenüber: »Black Panther,« [...] exists in an invented nation in Africa, a continent that has been grappling with invented versions of itself ever since white men first declared it the ›dark continent‹ and set about plundering its people and its resource.«<sup>5</sup>

In diesen Jubel über die positive, handlungs- und zukunfts-fähige Darstellung schwarzer Identität, Kultur und Geschichte mischen sich zahlreiche ambivalente und kritische Stimmen, meist von afroamerikanischer und afrikanischer Seite. Die nordamerikanische afrofuturistische Künstlerin Ingrid La Fleur etwa konstatiert: Der Film trage als »Black Utopia« und in der Darstellung Schwarzer als politischer Hauptakteure dazu bei, das Feuer der Imagination einer gerechteren Welt für die schwarze Bevölkerung in der afrikanischen Diaspora zu schüren. Er sei eine enorme Ermutigung für viele Menschen, die gegenwärtig mit neuem Aufwind in der Bewegung »Black Lives Matter« gegen anhaltende rassistische Strukturen kämpfen. Aber es gehe darum, Wakanda heute schon umzusetzen und dabei bestehende ungerechte Machtstrukturen nicht zu verschleiern: »Wakanda is the future location of innovation and hope, yet it exists now, in our

<sup>1</sup> Christian Buß, Das Drecksloch schlägt zurück. »Black Panther«-Euphorie in Afrika, Spiegel-Online, 17.2.2018, <http://www.spiegel.de/kultur/kino/black-panther-a-1194042.html> (10.1.2019).

<sup>2</sup> Andrian Kreye/Jens-Christian Rabe, Ein Mythos für die Zukunft der Menschheit, Süddeutsche Zeitung, 28.2.2018, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/black-panther-im-kino-ein-mythos-fuer-die-zukunft-der-menschheit-1.3880277> (10.1.2019).

<sup>3</sup> Devindra Hardawar, »Black Panther proves why Afrofuturism matters«, engadget, 15.2.2018, <https://www.engadget.com/2018/02/15/black-panther-review/?gucounter=1> (10.1.2019).

<sup>4</sup> Joy Notoma, »Black Panther« Reminds Us Why Pan-Africanism is Still Important, Huffpost, 21.2.2018, [https://www.huffingtonpost.com/entry/opinion-notoma-black-panther-africa\\_us\\_5a8d8bdee4b03414379c2b8a](https://www.huffingtonpost.com/entry/opinion-notoma-black-panther-africa_us_5a8d8bdee4b03414379c2b8a) (10.1.2019); Rosemary A. Onyango, Echoes of Pan Africanism in Black Panther, in: *Africology: The Journal of Pan African Studies* 11, 9 (August 2018), 39–43.

<sup>5</sup> Jelani Cobb, »Black Panther and the Invention of ›Africa‹«, in: *The New Yorker*, 18.2.2018, <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/black-panther-and-the-invention-of-africa> (10.1.2019).

present reality. Nothing needs to change in order to access Wakanda except our consciousness.«<sup>6</sup>

Postkoloniale Theoretiker\*Innen kritisieren, dass der Film in der Art und Weise, wie er schwarze Menschen bis in ihre Haut hinein, aber auch in ihrer traditionellen Kleidung als quasi »zweiter Haut«<sup>7</sup> der schwarzen Identität in Szene setze, eine »regressive, neokoloniale Vision Afrikas« konstruiere. Er wiederhole koloniale Exotismen, die – damals wie heute – den Anderen als Anderen, Fremden und in grauer Vorzeit Lebenden präsentieren.<sup>8</sup> Es sei ein Irrglaube zu meinen, dass die essentialistische Zur-Schau-Stellung einer wie auch immer getarteten schwarzen Identität eine erfolgreiche subversive Strategie sei, um die politischen Interessen von Menschen mit schwarzer Hautfarbe deutlicher zu Gehör zu bringen. »Black Panther« vertrete jedenfalls nicht das Anliegen der schwarzen Bevölkerung, so kommentiert die südafrikanische Theologin Alease A. Brown aus Stellenbosch, sondern folge den wirtschaftlichen Erfolgskriterien, denen jeder Hollywoodfilm folgen müsse. Blackness – Schwarzsein – sei im Rahmen von Hollywood, so Brown, nur dann erlaubt, wenn die Darstellung schwarzer Handlungsmacht die Gefühle und Werte Weißer nicht verletze und wenn bei allem gewünschten guten Aussehen der schwarzen Darsteller\*Innen die schwarze Kultur am Ende eher als defizitär dargestellt werde. Black Panther gleiche daher einem »trojanischen Pferd«, denn hinter dem Anschein schwarzer Handlungsmacht und stolzer Identität stehe letztlich das schon von Frantz Fanon beschriebene Dilemma, dass sich Schwarzsein immer in Relation zum weißen Mann definiere.<sup>9</sup>

## Schwarze Haut – schwarze Vernunft

In der Debatte um Black Panther wird immer wieder ein Philosoph zitiert, der in

<sup>6</sup> Ingrid LaFleur, Why Black Panther's Wakanda Is the Black Utopie We've Been Waiting For. Urspr. in: Yes! Magazine (7.2.2018), wieder veröffentlicht am 23.2.2018 auf der Homepage von LaFleur, <http://ingridlafleur.com/writing/?offset=1504616837591&reversePagate=true> (10.1.2019).

<sup>7</sup> Monika Glavac u. a. (Hg.), Second Skin. Körper, Kleidung, Religion, Göttingen 2013.

<sup>8</sup> Patrick Gathara, »Black Panther« offers a regressive, neocolonial vision of Africa, in: The Washington Post, 26.2.2018, [https://www.washingtonpost.com/news/global-opinions/wp/2018/02/26/black-panther-offers-a-regressive-neocolonial-vision-of-africa/?noredirect=on&utm\\_term=.42cbc917431b](https://www.washingtonpost.com/news/global-opinions/wp/2018/02/26/black-panther-offers-a-regressive-neocolonial-vision-of-africa/?noredirect=on&utm_term=.42cbc917431b) (10.1.2019).

<sup>9</sup> Alease A. Brown, Africa: Black People Beware – Don't Let Black Panther Joy Mask Hollywood's Racism, The Conversation, 13.3.2018, <http://allafrica.com/stories/201803130750.html> (11.1.2019).

bemerkenswert öffentlichkeitswirksamer Weise das Thema »Schwarzsein« in den jüngeren philosophischen Diskurs eingespeist hat: der aus Kamerun stammende Achille Mbembe. Der Titel seiner Veröffentlichung »Kritik der schwarzen Vernunft«<sup>10</sup> spielt bewusst an auf Kants »Kritik der reinen Vernunft« bzw. »Kritik der praktischen Vernunft«. »Schwarz« steht in »schwarzer Vernunft« nicht einfach für eine Hautfarbe, sondern für eine Logik des Denkens, eine bestimmte Ordnung des Wissens, ein Dispositiv.

»Schwarze Vernunft« bezeichnet zum einen, so Mbembe ganz in Foucaultscher Terminologie, ein »Ensemble aus Diskursen wie auch Praktiken – die alltägliche Arbeit, die darin bestand, Formeln, Texte, Rituale zu erfinden, zu erzählen und zu wiederholen, und das alles mit dem Ziel, den Neger als Rassensubjekt und wildes Außenstehendes hervortreten zu lassen, das als solches moralisch abgewertet und praktisch instrumentalisiert werden konnte. Diesen ersten Text wollen wir das *westliche Bild des Negers* nennen.«<sup>11</sup>

Zum andern steht »schwarze Vernunft« bei Mbembe für ein bestimmtes »Selbstbewusstsein« bzw. für jene »Selbstdefinition« von afrikanisch-afroamerikanischer Seite, die ganz bewusst die eigene Andersheit unterstreiche und damit, *e contrario*, dieselbe westliche Logik fortsetze. Diese Fortschreibung, die in Léopold Sédar Senghor oder Edward Blyden berühmte Vorreiter hat, diene jedoch weniger der Bestätigung westlicher Überlegenheit, als vielmehr der Affirmation der eigenen Besonderheit. Sie hat, so Mbembe, einen *theologischen* Charakter: »Es geht darum, eine Geschichte zu schreiben, die den Nachfahren der Sklaven wieder die Möglichkeit eröffnet, zu Akteuren der Geschichte zu werden«. Die »schwarze« Geschichtsschreibung ist also ein »Akt moralischer Phantasie« mit dem Ziel, »den Übergang vom Status des Sklaven zu dem des *Bürgers wie die anderen* herbeizuführen«<sup>12</sup>.

Mbembe diskutiert »Schwarzsein« somit primär als Teil von Kultur und als Resultat geschichtlicher Praktiken, insbesondere der Ausbeutung durch westlichen Kapitalismus. Diskursive kulturelle Praktiken haben hier jedoch längst nicht nur ideellen Charakter, sondern sind in globalen Ausbeutungsstrukturen in höchstem Maße materiell verankert. Der Philosoph geht sogar so weit zu behaupten, dass letztlich jede/r, der oder die wie einst der oder die »Schwarze« ausgebeutet und versklavt wird, ein »Neger«, eine »Negerin« sei und dass angesichts

<sup>10</sup> Achille Mbembe, Kritik der schwarzen Vernunft, Berlin 2014.

<sup>11</sup> Mbembe, Kritik, 63.

<sup>12</sup> Mbembe, Kritik, 65.

der globalen neoliberalen Weltwirtschaft heute ein »Schwarzwerden der Welt« befürchtet werden müsse.<sup>13</sup>

»Schwarze Haut« als biologische Erscheinung und als Projektionsfläche von Biologisierungen der Rasse spielt bei Mbembe insofern eine zentrale Rolle, als es gerade die materielle Haut – genauer: die Hautfarbe – ist, die heute wieder verstärkt Rassismus und Gewalt gegen schwarze Bevölkerungsgruppen auf sich ziehe: »Aufgrund der Globalisierungsprozesse und ihrer allenthalben zu verzeichnenden widersprüchlichen Auswirkungen bricht allerdings die Rassenlogik erneut in das zeitgenössische Bewusstsein ein. Fast überall fabriziert man inzwischen wieder Rassensubjekte.«<sup>14</sup>

## Schwarze Theologie

Dieses Wiederaufleben rassistischer Abwertungen und Übergriffe lässt sich auch an der Tatsache beobachten, dass die sogenannte »Schwarze Theologie«, um die es Ende des 20. Jahrhunderts etwas ruhiger geworden war, seit dem 21. Jahrhundert wieder eine rege Publikationstätigkeit aufgenommen hat. Beispielhaft hierfür ist die jüngste und letzte Veröffentlichung des in den Jahren der schwarzen Bürgerrechtsbewegung in den USA berühmtesten Vertreters der Schwarzen Theologie, James Hal Cone. In »The Cross and the Lynching Tree«<sup>15</sup> aus dem Jahr 2011 analysiert Cone die Ursachen und das Anhalten rassistischer Gewalt in Nordamerika – der *lynching tree* steht für die Lynchjustiz, der mehr als 5000 Afro-Amerikaner\*Innen in den Jahren zwischen 1880 und 1940 zum Opfer fielen. Gleichzeitig stellt und stellt das Kreuz inmitten dieser Erfahrungen rassistischer Gewalt ein zentrales Symbol der Hoffnung dar, das die Spiritualität afro-amerikanischer Christ\*Innen anhaltend prägt.

Die Veröffentlichung zeigt paradigmatisch einen Fokuswechsel innerhalb der Schwarzen Theologie. Anders als in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts, in denen Emanzipation und »schwarzes« Bewusstsein dominierten, liegt der Schwerpunkt in jüngerer Zeit auf der Analyse tief verwurzelter, rassistischer

<sup>13</sup> Mbembe, Kritik, 325.

<sup>14</sup> Mbembe, Kritik, 47f.

<sup>15</sup> James H. Cone, *The Cross and the Lynching Tree*, Maryknoll 2011.

Praktiken und ihrer ideologischen Wurzeln und gesellschaftlichen wie theologischen Bedingungsfaktoren:<sup>16</sup>

»Black Theology is committed to challenging the systematic frameworks that asset particular practices and ideas as being normative, usually governed and sanctioned by the powerful, whilst ignoring the claims of those who are marginalized«.

Warum, so lassen diese Entwicklungen fragen, ist es immer wieder, immer noch und schon wieder die Hautfarbe, an der sich rassistische Diskriminierung und Gewalt entzünden? Diese Frage wird im Folgenden im Spiegel kulturwissenschaftlicher Studien zum Phänomen der schwarzen Haut und der Haut überhaupt beleuchtet werden. Die Frage ist aber auch eine eminent theologische Frage. Sie betrifft die theologische Anthropologie, einschließlich der Fragen nach Vulnerabilität, Körperlichkeit und Leiblichkeit, sowie die theologische Ethik, und stellt die Forderung nach einer rassismuskritischen Ethik auf. Sie berührt aber auch die Hermeneutik, wie gerade die Schwarze Theologie immer wieder betont hat. Es gilt die bekannte ursprünglich primär feministisch auf die Situation von Frauen ausgerichtete Hermeneutik des Verdachts von Elisabeth Schüssler-Fiorinza weiter zu fassen und Unterdrückungsstrukturen und Befreiungserfahrungen in der Bibel, der christlichen Tradition und Praxis und in der Gesellschaft nicht nur mit Blick auf die Situation der Frau aufzuspüren, sondern sehr viel grundsätzlicher.<sup>17</sup> Die auf der Hautfarbe basierenden Othering- und Rassismuskurse fordern die Theologie dazu auf, zu prüfen, ob und wie sie dazu beigetragen hat, den oder die »Anderer« zur »Anderen« zu machen.

Es geht also darum, die kultur- und geisteswissenschaftlichen und damit auch theologischen Hintergründe zu erforschen, die eine »Orientologie« der Glaubensüberzeugungen und Praktiken anderer Kulturen geschaffen« haben.<sup>18</sup> Diese rassismuskritische Erforschung kann sinnvoller Weise nur im Verbund mit verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen geschehen, denn gerade die Konstruktion des Anderen als Anderem ist bereits im Verbund – im Ensemble verschiedener Diskurse und Praktiken – geschehen.

<sup>16</sup> Anthony G. Reddie, *Black Theology*, in: Chad Meister/James Beilby, *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, Abingdon 2013, 598–609, 605.

<sup>17</sup> Beispielhaft dafür Eske Wollrad, *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*, Königstein/Taunus 2005.

<sup>18</sup> Sandra Harding, *Is Science Multicultural. Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington, Indianapolis 1998, 56.

## 2. Interdisziplinäre Kulturstudien zur (schwarzen) Haut als Forschungsdesiderat Interkultureller Theologie

In den letzten Jahrzehnten wurde in verschiedenen Disziplinen viel Energie darauf verwendet, den mit der *Farbe* der Haut verbundenen rassistischen Normalisierungs- und Unterdrückungsdiskurs zu analysieren und kritisch aufzuarbeiten. Diese Untersuchungen reihen sich ein in das allgemeine Interesse am Körper, das auch und gerade viele kultur- und geisteswissenschaftliche Disziplinen heute berührt. Im Zentrum stehen oftmals dichotome Ordnungen wie die von Mann und Frau, schön und monströs, gesund und krank, und eben auch: weiß und schwarz.

Für die Erforschung interkultureller Dynamiken ist aber nicht nur die *Hautfarbe* von Interesse. Besondere Relevanz hat vielmehr auch die Haut selbst, also jenes Organ, das meist wenig beachtet wird. Für was steht »die Haut« – metaphorisch und materiell, kulturell und existentiell? Trotz der vielfältigen Bearbeitung des Themas Körper und der Hautfarbe ist die Haut, das größte Organ des menschlichen Körpers, als Organ in den letzten Jahren eher unterbelichtet geblieben, als ob Haut zu selbstverständlich, allgemein, universal sei.

Innerhalb der »Pluridisziplin« Interkulturelle Theologie beziehen schon seit einigen Jahrzehnten Befreiungstheologien und postkoloniale Theologien körperbezogene Praktiken in die Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse und theologischer Reflexion mit ein. Bereits der Appell der Befreiungstheologie, sich von Fragen der Orthodoxie auf Fragen der Orthopraxie und in jüngster Zeit der Orthopathie zuzuwenden, geben körperbezogenen Lebensbedingungen ein deutliches Gewicht. Die explizite Einbeziehung des Körpers und der Körperepistemologie in die Theologie durch feministische und Embodiment-Theologinnen des globalen Südens ist eine konsequente Weiterführung dieser Schwerpunktsetzung – auch wenn einige Befreiungstheolog\*Innen darin eine Schwächung befreiungstheologischer Impulse und Forderungen durch zu starke Differenzierung befürchten.<sup>19</sup> Eine dezidierte Aufnahme der Sinne und der Sinnenforschung oder gar der Taktilität der Haut steht hier jedoch noch sehr am Anfang.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Zu dieser Auseinandersetzung vgl. Wanda Deifelt, *Hermeneutics of the body: a feminist liberationist approach*, in: Renate Jost/Klaus Raschzok (Hg.), *Gender, Religion, Kultur: Biblische, interreligiöse und ethische Aspekte*, Stuttgart 2011, 55–65.

<sup>20</sup> Zu erwähnen ist diesbezüglich die Veröffentlichung von Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, New York 2006, die der Bedeutung der Sinne und

Seit gut 20 Jahren bilden Körper – und Haut – auch im Bereich der Missionsgeschichte einen wichtigen Fokus, und zwar in Kooperation mit der kritischen Kolonialgeschichte wie auch der kritischen Ethnologie und Religionswissenschaft. Den genannten Disziplinen gemeinsam ist das Interesse an der Aufarbeitung des Umgangs mit dem »schwarzen Körper« in der Kolonialzeit. Genannt sei exemplarisch etwa der Aufsatzband von Linda Ratschiller und Siegfried Weichlein, »Der schwarze Körper als Missionsgebiet«, der untersucht, wie in der Missionspraxis koloniales, kulturelles Wissen in den »schwarzen Körper« eingeschrieben wurde.<sup>21</sup> Ein anderes Beispiel bieten die Veröffentlichungen der nordamerikanischen Anthropologin Ann Laura Stoler, »Race and the Education of Desire« und »Carnal Knowledge and Imperial Power«.<sup>22</sup> Stoler wendet die Foucaultsche Diskursanalyse kritisch auf das Feld der Kolonialgeschichte an und untersucht, wie westliche Wissenskonzepte einschließlich des Wissens über den Körper in Verbindung mit Macht, Deutungsmacht und kolonialer Herrschaft in die Praxis der europäischen Kolonien übertragen und in den Körper »der Anderen« eingeschrieben wurden, wodurch »der Andere« essenzialisierend festgeschrieben wurde. Die in diesen kulturellen Verflechtungen produzierten »Heterologien« – also das Wissen über »den Anderen« – basieren also, so kann mit Michel de Certeau konstatiert werden, »auf einer Unterscheidung zwischen dem Wissen, das den Diskurs führt, und dem stummen Körper (des anderen), der ihn nährt«<sup>23</sup>.

## **Haut, Hautfarbe, Nacktheit, Hautpflege und Hautveränderungen als Blickfang in Berichten von Missionaren der Rheinischen Missionsgesellschaft<sup>24</sup>**

Als weitergehendes Forschungsdesiderat kann die Aufarbeitung von Missionsarchiven zum Thema Haut wie zum Körper überhaupt gelten. Die hier lagernden

sinnlicher Wahrnehmung für Theologie deutliches Gewicht verleiht. Mayra Rivera, *Poetics of the Flesh*, Duke 2015, entwickelt diesen Ansatz weiter.

<sup>21</sup> Linda Ratschiller/Siegfried Weichlein, *Der schwarze Körper als Missionsgebiet*. Medizin, Ethnologie und Theologie in Afrika und Europa 1880–1960, Wien u. a. 2016.

<sup>22</sup> Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham/London 1995; Dies., *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley 2002.

<sup>23</sup> Michel de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt a. M./New York/Paris 1991, 14.

<sup>24</sup> Die folgenden Beispiele stammen aus dem Archiv der Rheinischen Mission in Wuppertal. Ich danke Herrn Wolfgang Apelt für seine überaus konstruktive Unterstützung.

Berichte von Mitarbeitenden von Missionsgesellschaften beschreiben oftmals nicht nur die Gewohnheiten und Bräuche von Menschen anderer Kulturen. Sie umfassen auch zum Teil akribische Details zum Aussehen, der Farbe der Haut, der Kleidung und Hautbemalungen oder Hautmarkierungen. Oftmals gehen diese Beschreibungen mit impliziten oder expliziten Bewertungen einher, in denen über das äußere Erscheinungsbild Schlüsse auf den Charakter der Menschen gezogen werden.

Paradigmatisch ist etwa der Bericht des Rheinischen Missionars Johannes Olpp über die Nama-Khoi-Khoi in Südafrika unter der Überschrift »Charakteristisches über die Einwohner«:

»Die äußere Erscheinung der *nama-khoi-khoi* hat wenig gewinnendes. An Körperumfang, Knochengüst, Muskelkraft stehen sie ihren schwarzen Nachbarn ein wenig nach. Sie besitzen dagegen eine große Gelenkigkeit der Glieder [...] sind ausdauernde Läufer, gewandte Reiter, tüchtige Schützen [...]

Die Farbe ihrer Haut gleicht dem Leder in seinen verschiedensten Schattierungen. Bei neugeborenen Kindern ist sie hellgrau; in späterem Alter wird sie brauner, je mehr die Einzelnen der Sonne ausgesetzt sind. Nach 30 Jahren zeigen sich beim weiblichen Geschlecht schon Falten im Gesicht, die zu tiefen Runzeln sich ausbilden.«<sup>25</sup>

Häufig findet die Nacktheit der Geschilderten besondere Aufmerksamkeit. Missionar Carl Hugo Hahn, der in Deutsch-Südwestafrika arbeitete, berichtet beispielsweise in seinen Tagebüchern:

»Die Gomaxa- (d. h. Beest-)Damaras gehen fast ganz nackt und bedecken bloss die Scham mit einem ziemlich langen und etwa anderthalb Hand breiten Fell, das sie zwischen den Beinen durchnehmen und vorn und hinten an einem Riemen, der um den Leib geht, befestigen. Die Frau hatte ein Fell gleich den Bergleuten, hinten herabhängend, und vorn gleich einem Pferdeschweif von feinen Riemen [...] Kleinschmidt schenkte der Frau ein altes Kleid, ein Tuch und einen eisernen Löffel, während wir den Männern jedem ein Tuch und allen dreien jedem zwei Messer, sechs Knöpfe und zwei Armringe von Eisendraht gaben.«<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Johannes Olpp, Angra Pequena und Groß-Nama-Land. Auf Grund vieljähriger Beobachtung kurz geschildert, Elberfeld 1884, 20 (Archiv der Rheinischen Missionsgesellschaft, Wuppertal).

<sup>26</sup> Carl Hugo Hahn, Tagebücher (1837–1860), Bd. 1, Eintrag 25.12.1842 (Archiv der Rheinischen Missionsgesellschaft, Wuppertal).

Neben der Nacktheit ist auch die Körperhygiene ein häufig thematisiertes Feld. Hans Christian Knudsen, ebenfalls Missionar der Rheinischen Missionsgesellschaft, schreibt:

»Schmutzig und voller Ungeziefer sind sie, wiewohl sie halb nackt gehen. Ich fand einen unter ihnen, der etwa 30 Jahre alt war, und er hatte sich 3 Mal gewaschen in seinem Leben. Andere waschen sich mehr, andere weniger, d. h. gar nicht.«<sup>27</sup>

Auch besondere Arten der Behandlung der Haut und Hautveränderungen finden in den Berichten von Missionaren Erwähnung. So findet sich etwa in dem Bericht über Missionar Johann Heinrich Barnstein von der Rheinischen Missionsgesellschaft die Begegnung mit einem eindrucksvoll tätowierten Mann in Borneo:

»Aus dem Haufen trat ein Mann hervor und ging mit lebhafter und freundlicher Gebärde auf Barnstein los. Die anderen Männer behandelten ihn mit Respekt, denn er war der Radenn dieses und der benachbarten Höfe, etwa das, was man bei uns einen Ortsvorsteher oder Schulzen heißt. Er ging bis auf einen kleinen Schurz um den Lenden völlig nackt; in seinen Ohrklappen waren hölzerne Scheiben eingefaßt, die so groß wie ein preußischer Thaler und mit Goldplättchen verziert waren; das dicke schwarze Haar hing los über die Schultern herab; sein ganzer Leib war sehr kunstvoll mit allerhand Figuren tätowiert. Dabei war er ein Mann schon bei Jahren.«<sup>28</sup>

Missionar Friedrich Kolbe berichtet in einem Brief an die Missionsgesellschaft davon, dass sich die Nama in Südafrika mit Fett schmieren und die Haut mit Kuhmist einreiben,<sup>29</sup> und Hahn weiß, dass der Häuptling der Ovaherero Mitglieder seiner Gemeinschaft, wenn sie von einer Reise zurückkommen, Brust und Arme mit Rinderfett einschmiert.<sup>30</sup>

Die Berichte machen deutlich, dass der Körper und insbesondere die Haut der »Anderen« einen »Blickfang« für die Missionare darstellten, einen »Schauplatz der Näherung und der Abgrenzung« gleichermaßen.<sup>31</sup> Denn zum einen wird über die Haut und ihre Veränderungen nach Hinweisen auf das gesucht, was jenseits

<sup>27</sup> Hans Christian Knudsen, Groß-Namaqualand, Barmen 1848, 22 (Archiv der Rheinischen Missionsgesellschaft, Wuppertal).

<sup>28</sup> Johann Heinrich Barnstein, Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft 1849, Nr. 19, 290 (Archiv der Rheinischen Missionsgesellschaft, Wuppertal).

<sup>29</sup> Friedrich Kolbe, Brief vom 10.3.1848 (Archiv der Rheinischen Missionsgesellschaft, Wuppertal).

<sup>30</sup> Carl Hugo Hahn, Tagebuch, Eintrag 9.3.1850 (Archiv der Rheinischen Missionsgesellschaft, Wuppertal).

<sup>31</sup> S. hierzu Karl-Joséff Pazzini, Haut. Berührungssehnsucht und Juckreiz, in: Claudia Benthien/Christoph Wulf (Hg.), Körperteile. Eine kulturelle Anatomie. Reinbek bei Hamburg 2001, 153–173.

der Haut liegt – etwa nach dem Charakter, den Werten oder den religiösen Vorstellungen der begegnenden Personen. Zum anderen unterstreicht die dargestellte Andersheit der *anderen* Haut, dass die Haut, die auch ohne den »Farbunterschied« eine »Differenzfläche« darstellt und damit einen Innen- und einen Außenraum schafft, dies im Fall der »fremden« Haut in noch gesteigertem Maße tut. Die Betrachtung und Beschreibung der »anderen« Haut wird so noch mehr zu einem »Grenzeschehen«, bei dem Andersheit und Identität neu ausgehandelt werden.

Im Blick ist also längst nicht nur die Haut als bloße Hülle mit ihren biologischen Merkmalen. Die Berichte verdeutlichen vielmehr darüber hinaus, dass die Haut auch »symbolische und kommunikative Funktionen« hat, wie der Ethnologe, Hautforscher und Mitgründer des Forschungsprojekts *Skin Studies*, Igor Eberhard, formuliert:

»So kann sie auch Anlass zu Vorurteilen und Wertungen geben. Hautfarbe oder Körperveränderungen durch Tätowierungen, Bodymodifications, Narben oder Krankheit können die Triebfeder für entsprechende Stigmatisierungen sein. Fremdzuschreibungen aufgrund unserer Körperhülle waren und sind mit (Ab- oder Auf-)Wertungen verbunden.«<sup>32</sup>

Andersherum bedeutet dies, dass Identität und Selbst eng mit der Haut verknüpft sind, wie Paul Valéry's fiktiver Dialog illustriert: »Was am tiefsten im Menschen liegt, ist die Haut [...] Und dann Mark, Gehirn, alles, was man zum Fühlen, Leiden, Denken ... in die Tiefe gehen [...] braucht, sind Erfahrungen der Haut! ... Wir können graben, Doktor, aber wir sind ... ektoderm.«<sup>33</sup>

Ein Beispiel aus dem Feld der ärztlichen Mission für die ektoderme Verfasstheit des Selbst und damit für Bedeutsamkeit der Haut für soziale Beziehungen, Kommunikation, Identitätsbestimmungen, VerÄnderungsprozesse und Assimilierungen geben Ratschiller und Weichlein in der bereits zitierten Veröffentlichung »Der schwarze Körper als Missionsgebiet«. Paradoxerweise schuf gerade die verbreitete Krankheit Lepra eine Nähe und kulturelle Anknüpfungsmöglichkeit für die westlichen Ärzte und Missionare. Diese auf der Haut sichtbare und ansteckende Krankheit kann als »boundary-disease« bezeichnet werden: Sie führt zu einer raschen Ausgrenzung des Erkrankten und offenbart darin die

<sup>32</sup> Igor Eberhard, *Skin Studies Wozu? Über Haut als Forschungsfeld. Diskussion und Bericht über den 1. Workshop der Arbeitsgemeinschaft Hautbilder, 9.–10.9.2016, Wien*, in: *curare. Zeitschrift für Medizinethnologie* 39, 3 + 4 (2016), 204–206.

<sup>33</sup> Paul Valéry, »L'Idée fixe ou deux hommes à la mer«, *Œuvres*, Paris 1960, 195–275, 215, zitiert nach: Claudia Benthien, *Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse*. Reinbek bei Hamburg 1999, 11.

Grenzen, Ausgrenzungsmechanismen und Werte, die eine Gesellschaft setzt und von der sie getragen ist. Für die Mitarbeitenden der ärztlichen Mission, die mit Geschichten der Heilung Aussätziger aus biblischen Texten vertraut waren, bildete aber ausgerechnet Lepra eine Brücke zu »den Anderen«.

### 3. Schwarze Haut, weiße Masken: Sichtbarkeit und Verletzbarkeit von Haut

Einen für Interkulturelle Theologie nach dem sogenannten »postcolonial turn« wichtigen Aufschluss über die Bedeutung des Organs Haut wie der Hautfarbe gibt ein Klassiker der postkolonialen Literatur: Die Veröffentlichung des algerischen Psychoanalytikers und Widerstandskämpfers Frantz Fanon »Schwarze Haut, weiße Masken«.<sup>34</sup> (1952). Fanon beschreibt die qualvolle Wirkung, die der westliche weiße Blick auf Menschen schwarzer Hautfarbe hat. Der Blick des Weißen auf den Schwarzen ist laut Fanon der aggressive Blick des Unterdrückers, der den schwarzen Körper als Objekt betrachtet und den Schwarzen auf seine schwarze Oberfläche, seine Haut, reduziert. Der schwarze Mensch ist unter diesem Blick kein Mensch in einem umfassenderen Sinn mehr, sondern er ist in erster Linie schwarz, weil er immer nur im Gegenüber zum Weißen definiert wird. Unter dem weißen Blick löse sich der *Mensch* mit schwarzer Hautfarbe letztlich auf, er werde entsubstantialisiert.<sup>35</sup> Fanon beschreibt diese Erfahrung als Erfahrung von »unzähligen Zersplitterungen meines Seins«, vom »zerteilten Körper« und von »Scherben« als Folge des weißen Blickregimes.<sup>36</sup> Denn »der Schwarze besitzt in den Augen des Weißen keine ontologische Widerstandskraft«, so Fanon.<sup>37</sup> Als er als junger Mann auf der Straße einer weißen Französin begegnet, deren Tochter bei seinem Anblick rief »Mama, schau doch der Neger da, ich hab Angst!«, erlebt Fanon physisch, wie er zum Objekt erst des weißen und dann des eigenen Blicks wird:

»Ich maß mich mit objektivem Blick, entdeckte meine Schwärze, meine ethnischen Merkmale – und Wörter zerrissen mir das Trommelfell: Menschenfresserei, geistige Zurückgebliebenheit, Fetischismus, Rassenmakel,

<sup>34</sup> Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt a. M. 1985 (franz. Original 1952).

<sup>35</sup> Fanon, *Schwarze Haut*, 81.

<sup>36</sup> Fanon, *Schwarze Haut*, 79–83.

<sup>37</sup> Fanon, *Schwarze Haut*, 79.

Sklavenschiffe ... An jenem Tag, da ich desorientiert war, außerstande, mit dem anderen, dem Weißen draußen zu sein, der mich unbarmherzig einsperrte, begab ich mich weit, sehr weit fort von meinem Dasein und konstituierte mich als Objekt. Was war es für mich anderes als eine Lösung, ein Herausreißen, ein Blutsturz, der auf meinem ganzen Körper schwarzes Blut gerinnen ließ?«<sup>38</sup>

Der Video Clip AFRICA SHOX von Leftfield featuring Afrika Bambaataa,<sup>39</sup> der über 40 Jahre später, 1999, entstand, gibt einen visuellen Eindruck von dem Selbst- und Körpergefühl, das Fanon beschreibt, und zeigt, wie sehr Fanons Erfahrung heute noch Gültigkeit hat.<sup>40</sup> Das Musikvideo zeigt einen »Schwarzen«, der durch die Straßen von Manhattan taumelt – wie in Trance, unter Drogen, im Gefühl grenzenlosen Selbstverlusts – und im Zusammenstoßen mit weißen Menschen, im Vorbeigehen oder im Angefahrenwerden nach und nach seine Körperteile verliert. Diese schrittweise physische Verstümmelung passiert ohne Blutvergießen; der Körper besteht nur aus der Hülle, der Oberfläche, und hat sonst keine Substanz. Er zerbricht, zersplittert, seine Haut erscheint nicht wie eine Membran, sondern wie aus Ton, sie zerfällt zu Scherben, so als ob der schwarze Körper hohl und inhaltslos sei, eine Hülle ohne Mensch und ohne Widerstandskraft.

Der Video-Clip illustriert die Grausamkeit und das Leiden unter dem weißen Blick, der vom »Schwarzen«, so Fanon, am Ende internalisiert wird: »Ich bin von außen überdeterminiert. Ich bin nicht der Sklave der ›Vorstellung‹, welche die anderen von mir haben, sondern meiner eigenen Erscheinung«<sup>41</sup>.

Aus der Perspektive der Abjekttheorie der Psychoanalytikerin Julia Kristeva betrachtet,<sup>42</sup> erfährt und deutet der schwarze Mensch, wie Fanon ihn schildert, nun selbst seine Haut als Abjekt, als abzustoßenden Teil seiner Selbst. In Übernahme des weißen Blicks sieht der Schwarze seine Haut selbst von Außen, und diese erregt bei ihm selbst Scham und Ekel.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Fanon, Schwarze Haut, 81.

<sup>39</sup> Clip AFRICA SHOX von Leftfield featuring Afrika Bambaataa, [https://www.youtube.com/watch?v=DQ\\_J3K9sjRM](https://www.youtube.com/watch?v=DQ_J3K9sjRM) (11.1.2019).

<sup>40</sup> Für eine ausführlichere Analyse des Clips hinsichtlich des Themas schwarze Haut s. Lisa Gotto, Touch/Don't Touch. Interkulturelle Körperkontakte im Videoclip, in: Ivo Ritzer/Marcus Stiglegger (Hg.), Global Bodies. Mediale Repräsentationen des Körpers, Berlin 2012, 232–246.

<sup>41</sup> Fanon, Schwarze Haut, 84.

<sup>42</sup> Julia Kristeva, Powers of Horror. An Essay on Abjection, New York 1982.

<sup>43</sup> Eine ausführliche In-Beziehung-Setzung von Kristevas Abjekttheorie und interkulturellen Begegnungsprozessen leistet Jürgen Straub, Die Macht negativer Affekte. Identität, kulturelle Unterschiede, interkulturelle Kompetenz, Gießen 2019.

## 4. Die zwei Dimensionen von Haut

Fanons Schilderungen und AFRICA SHOX unterstreichen den Zusammenhang zwischen dem Sehen und dem qualvollen Spüren der Haut. Dieser Zusammenhang ist nicht zufällig, sondern gründet in der »Natur« der Haut bzw. in der Deutung von Haut. Denn Haut ist, so haben etwa Hautgeschichtsforscherinnen wie Barbara Duden oder Claudia Benthien gezeigt,<sup>44</sup> einerseits ein Oberflächenphänomen, das in erster Linie »gesehen« wird und Blickfang ist. Andererseits ist Haut ein taktileres, spürbares Phänomen. In dieser Ambivalenz changiert Haut zwischen Distanz einerseits und Nähe andererseits.

### Haut als Oberflächenphänomen

Ich wende mich zuerst der Haut als Oberflächenphänomen zu. Haut wird von außen gesehen, betrachtet, aus vermeintlich wissenschaftlicher Distanz untersucht und verglichen. Im Zuge des Aufstiegs der Naturwissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert rückte diese Oberflächendimension der Haut zunehmend ins Zentrum der medizinischen Forschung, aber auch der allgemeinen Wahrnehmung. Haut wurde – wie der Körper insgesamt – zum Objekt der »Fernwahrnehmung«.<sup>45</sup> Das war und ist für das Verständnis des Selbst auch und gerade im Verhältnis zum Körper immens folgenreich. Das Selbst wird nun nicht mehr gedacht als sich in seinem einzigartigen körperlichen Volumen erstreckend. Vielmehr sind Selbst und Körper nur noch lose miteinander verbunden.<sup>46</sup>

Es kann kaum verwundern, dass im Zuge dieser wissenschaftlich-distanzierten Verobjektivierung der Körpers die *Hautfarbe* große Aufmerksamkeit auf sich lenkte. Denn die Hautfarbe springt quasi sofort ins Auge, wird schon aus großer Distanz wahrgenommen. Kein Wunder also, dass die Hautfarbe im 17. und dann vor allem im 18. Jahrhundert zum primären Merkmal ethnischer Differenz wird. Erstmals benannte vermutlich der Arzt und Naturforscher François Bernier Mitte des 17. Jahrhunderts die Hautfarbe als klassifizierendes Merkmal für »Rassen«, wobei er sich aber gleichzeitig gegen stereotype Einteilungen von Men-

<sup>44</sup> Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart 1987. Benthien, *Haut*.

<sup>45</sup> Benthien, *Haut*, 17.

<sup>46</sup> Duden, *Geschichte*, 15.

schen nach Hautfarben wandte. Ein anderer französischer Naturforscher, George-Louis Leclerc du Buffon, bezeichnete 100 Jahre später in der Abhandlung »Dissertation physique à l'occasion du Nègre blanc« (1744) die »weiße« Farbe als anthropologische Grundfarbe.<sup>47</sup>

Zahlreiche Forschungen, u. a. Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« von 1785 und Kants Abhandlungen »Von den verschiedenen Rassen des Menschen« aus dem Jahr 1777 sowie seine »Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse« aus dem Jahr 1785 beschäftigen sich mit der Frage nach der Genese der Hautfarben und dem »Ursprung der Negerschwärze«, die kontinuierlich als Sonderfall betrachtet und eher negativ bewertet wird:

»Der Wuchs der schwammichten Theile des Körpers mußte in einem heißen und feuchten Klima zunehmen; daher eine dicke Stülpnase und Wurstlippen. Die Haut mußte geölt sein, nicht bloß um die zu starke Ausdünstung zu mäßigen, sondern die schädliche Einsaugung der fäulichten Feuchtigkeiten der Luft zu verhüten. Der Überfluß der Eisentheiligen, die sonst in jedem Menschenblute angetroffen werden und hier durch die Ausdünstung des phosphorischen Auren [...] in der netzförmigen Substanz gefällt worden, verursacht die durch das Oberhäutchen durchscheinende Schwärze.«<sup>48</sup>

Die Reduktion von Menschen »anderer«, »schwarzer« Hautfarbe auf ihre Haut ging so weit, dass Lorenz Oken im Jahr 1811 in seinem Lehrbuch der Naturphilosophie den afrikanischen »Hautmenschen« vom europäischen »Augenmenschen« unterschied.<sup>49</sup>

In den Repräsentationen »schwarzer Haut« im 18. Jahrhundert lässt sich also deutlich eine breite Dominanz westlicher Forschung erkennen. Die Geschichte der westlichen Erforschung schwarzer Haut ist somit de facto ein zentraler Teil der Geschichte der schwarzen Haut selbst.

## Exkurs: Die schwarze Haut in der Malerei

Der wissenschaftliche, differenzmarkierende Diskurs zum »Ursprung der Negerfarbe« im 18. Jahrhundert war nicht ohne Verläufer. Besonders deutlich bildet

<sup>47</sup> Vgl. Benthien, Haut, 172.

<sup>48</sup> Immanuel Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Werkausgabe 11, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M., 1977, 22f.

<sup>49</sup> Vgl. Benthien, Haut, 180.

sich dieser Diskurs schon in der Malerei des 16. Jahrhunderts ab, also zur Zeit der Entdeckung der neuen Welt. Bekannte Beispiele sind Hans Burkmaiers »Exotische Stämme« oder »Garten der Lüste« von Hieronymus Bosch, beide aus dem 16. Jahrhundert. Die auf diesen und anderen Gemälden<sup>50</sup> dargestellten schwarzen Menschen erscheinen als schwarz gemalte Europäer – »blackfaced« sozusagen. Neben der Farbe ist es aber auch die Nacktheit, die nackte Haut, die zu einem Kernkennzeichen in der Darstellung des Anderen als Fremden, aber auch Unterlegenen wird.

Ein Beispiel dieser abendländischen Repräsentation ist der Kupferstich von Theodor Galle – basierend auf einer Zeichnung von Jan van der Straet (= Stradanus) – aus dem Jahr 1590, der die Ankunft Amerigo Vespuccis in der sogenannten »Neuen Welt« darstellt. Vespucci war der erste, der die neue Welt als neuen Kontinent »erkannte« und ihn dann nach seinem Vornamen benannte. Das Bild zeigt Vespucci als Mann mit allen Insignien technischer europäischer Macht einschließlich prächtiger Kleidung, während der neue Kontinent als weiblicher nackter Körper dargestellt wird, den der europäische Eroberer in Besitz nimmt. Hier wird sichtbar, was Michel de Certeau mit einer »Kolonisierung – also Eroberung – des Körpers durch den Diskurs der Macht« meint.<sup>51</sup>

## Die Haut als taktiles Phänomen

Während die Haut als Oberflächenphänomen räumliche wie kulturelle Distanz evoziert, impliziert die andere Dimension von Haut, ihre Taktilität, Nähe. Diese taktile Dimension drückt sich umgangssprachlich in zahlreichen Redewendungen aus: Ich könnte aus der Haut fahren, sich in seiner Haut wohl fühlen, seine Haut zu Markte tragen, er ist mit Haut und Haaren verliebt, das geht mir unter die Haut ... Die Redewendungen machen eine große Nähe zwischen dem fühlend-spürenden und dem sprechenden Subjekt deutlich und weisen mitunter auf die besondere Verletzbarkeit, Vulnerabilität, des Menschen hin.<sup>52</sup>

Die taktile Dimension von Haut ist eine Dimension von höchster »Privatheit

<sup>50</sup> Mudimbe führt in seinem berühmten Werk »The Invention of Africa« noch zahlreiche weitere Werke auf und erkennt in dieser Kunstgeschichte eine Zunahme des Prozesses des Othering und der Erfindung Afrikas als dem *anderen* Kontinent, s. Valentin Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indianapolis 1988, 6–16.

<sup>51</sup> de Certeau, *Schreiben*, 7.

<sup>52</sup> Benthien, *Haut*, 14.

der körperlichen Empfindungen und der Exklusivität der Selbstwahrnehmung«, so konstatiert der Kommunikationswissenschaftler Jens Loenhoff.<sup>53</sup> Wegen dieser Privatheit sowie aufgrund der »Nähe«, die das Spüren von Haut voraussetzt, sei es auch nicht von ungefähr, dass Haut – das Berühren der Haut, aber manchmal selbst nur das Sehen oder Zur-Schau-Stellen von Haut – in vielen Religionen und Kulturen mit moralischen Codes belegt sei. Haut ist ein intimes Organ, und die gesellschaftlichen Codes, die Berührungen und Sehen der Haut regeln, regeln auch das Nähe-Maß sozialer Interaktionen und sozialer Intimität.

Die Film- und Medienwissenschaft setzt den doppelten Affekt der Haut zum Teil bewusst ein. Die gefilmte – oder fotografierte – Haut, visualisierte Haut, die der Zuschauer aus der Distanz sieht, kann trotzdem zugleich »unter die Haut gehen« und damit den intimsten aller Sinne ansprechen. Die Kamerafrau Agnès Godard, die an vielen Filmen von Claire Denis, einer Regisseurin des »Cinema of Abjection« – Kino des Anstößigen bzw. Abzustoßenden – mitgearbeitet hat, beschreibt diesen doppelten Aspekt der Haut, der sie zwischen Distanz und Nähe oszillieren lässt, mit den Worten: »I like filming the body, the skin, you feel you're in contact with something secret. How does the light fall on people, how does it fall on the skin? It's tactile«.<sup>54</sup>

Auch im Film *Black Panther* werden Körper und Haut der schwarzen Akteure sinnhaft dargestellt und erlebbar. Das Sehen wird zu einer geradezu taktilen und darin machtvollen Erfahrung. Dabei, so analysiert die afroamerikanische Race- und Genderforscherin Janell Hobson, weise der Film ausgerechnet zu Leni Riefenstahls photographischen Bänden »Die Nuba« Parallelen auf.<sup>55</sup> Riefenstahl hat höchst wirkungsvoll mit ihren Photographien den Prototypen des athletischen, idealen nubischen Körpers geschaffen, der jedoch zugleich ein »primitives« Ideal darstelle, so Hobson. Dieses ästhetische wie »primitive« Bild des Nubiers bilde – trotz der Entwicklung einer auch und gerade körperbezogenen »Ästhetik des Widerstands« durch afrikanische Künstler\*Innen – bis heute eine wichtige Verbindungsbrücke zwischen afrikanischer Diaspora und Afrika und

<sup>53</sup> Jens Loenhoff, *Hand und Haut. Zur Sozialpsychologie taktilen Wahrnehmens*, in: *Psychologie und Geschichte*, Jg. 8 (2000), Nr. 3/4, 261–280, 267.

<sup>54</sup> Zitiert nach Romi Agel, *Taktile Sinnlichkeit. Zu den Körperlandschaften bei Claire Denis*, in: Ritzer/Stiglegger, *Global Bodies*, 55–63, 56.

<sup>55</sup> Janell Hobson, *The Nubian Body, African Aesthetics, and Cultural Imagination*, *Black Perspectives*, 15.02.2018, <https://www.aaihs.org/the-nubian-body-african-aesthetics-and-cultural-imagination/> (10.1.2019).

nähre damit afroamerikanische Identitätssehnsüchte – wie auch, so meine ich, westliche Projektionen.

Der Haut eignet also, so zeigen die Beispiele aus Film und Photographie, eine haptisch-sinnliche Visualität, die den Betrachter affiziert, wobei das Sehen taktil-tastend-spürend wird und die »Augen selbst zum tastenden Organ« werden.<sup>56</sup> Dabei hat die Nähe und Intimität, die mit der Haut einhergeht, immer auch etwas Bedrohliches, Anstößiges, Machtvolles (Riefenstahls Darstellung des »primitiven« Nubiens zeigt ja gerade in seiner Nacktheit und »Rohheit« eine ausgesprochene Mächtigkeit). Aus diesem Grund wurde Haut als taktilen Phänomen oftmals marginalisiert, so der bereits zitierte Loenhoff. In der Hierarchie der Sinne wurde die Taktilität, die an die Haut geknüpft ist, von der Antike bis zur Moderne mehrheitlich auf eine niedrigere Entwicklungsstufe gestellt. Es wurde ihr kein wirkliches Erkenntnis- und Wissenspotential zugemessen. Es gab zwar einige sensualistische Einschübe in der Geschichte der Erkenntnisphilosophie, grundsätzlich hat sich aber das Sehen als Evidenzideal durchgesetzt.

## 5. Zusammenfassung und Ausblick

Es ist meines Erachtens die dargestellte sinnliche Mehrsprachigkeit der Haut – also dass sie einerseits schon aus der Ferne *gesehen* und aus der Distanz erfasst und erforscht werden kann und andererseits den intimsten aller Sinne, den Tastsinn, birgt –, die dazu beigetragen hat, dass »schwarze Haut« immer wieder als zentrales Mittel dafür benutzt wurde und wird, um die Andersheit des Anderen zu konstruieren und festzuschreiben. Am Topos der Schwarzen Haut fand und findet die Logik (post)kolonialer Wissenschaft, Differenzen zu kreieren und wissenschaftlich zu begründen, ein geeignetes Medium. Denn die durch das naturwissenschaftliche Paradigma fokussierte Ferndimension der Haut, und hierbei als besonders auffällig eben die andere Farbe, unterstützt die distanzierend-verobjektivierende und hierarchisierend-abwertende Konstruktion des Anderen. Gleichzeitig aber galt es, den bedrohlichen taktilen Intimsinn von Haut zu kontrollieren. Die Forscherin oder der Kolonialbeamte, die Missionarin oder der Ethnologe, der oder die glaubte und glaubt, in der Hautfarbe ein sicheres, die Distanz gewährleistendes Indiz für die Differenz des Anderen gefunden zu ha-

<sup>56</sup> Agel, Sinnlichkeit, 56.

ben, konnte und kann sich trotz allem Bemühen um Distanzierung kaum der haptisch-sinnlichen Visualität der Haut entziehen. Das zum Teil rigide durchgesetzte Verbot von Mischehen – von Seiten von Missionsorganisationen oder Kolonialpolitik – gründet wohl nicht zuletzt in dieser Ahnung, dass Haut nicht nur eine Ferndimension hat, sondern auch eine taktile. Die sinnliche Mehrsprachigkeit des Organs Haut hat, so scheint es, den Affekt gestärkt, schwarze Haut als »Abjekt« zu empfinden, als ein auf Distanz zu haltendes und abzustoßendes Phänomen. Der auf Distanz haltende Blick lässt keine Ähnlichkeit zu, sieht das Differente und nicht das Gemeinsame.

In der Spätmoderne ist – wie nicht zuletzt der Film »Black Panther« zeigt – der Körper erneut zum Kampfplatz von Ideologien und Glaubensüberzeugungen geworden ist. Daher fordert das Thema »schwarze Haut« auch die Interkulturelle Theologie heraus, im Feld der Passagen – also der Begegnungs- und Verflechtungsräume zwischen Kulturen, Religionen in der Moderne, Theologien und Kirchen – kritisch und interdisziplinär jene Faktoren zu analysieren, die anhaltend zu Rassismus und Gewalt beitragen. Dazu gehören ideelle und kulturelle Annahmen ebenso wie der materiell-performative Charakter von kulturellen Diskursen, also ihrer Verkörperung und Einschreibung in Körper und Haut.

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

## **ABSTRACT**

Black Skin is booming. It is at the center of political debates, forms the core of civil rights movements like »Black Lives Matter«, and pays off in the movie industry as the Marvel film »Black Panther« demonstrates. In the field of Intercultural Theology skin and skin studies are still a desideratum. The archives of mission organisations witness many reports on the skin of »the other«, and liberation and postcolonial theologies have brought the body back into the account of theology. Yet, the article advocates to take the skin more seriously in the analysis of intercultural encounters and the history of intercultural entanglements. Its highly symbolic, communicative function as well as its tactile and visual dimensions reveal powerful strategies of creating distance and proximity, »primitivity« and self-esteem, and at the same time provide a (self)critical approach to racisms.