

Narrative von Frauen zur Rassifizierung

Europäische Perspektiven

JUDITH GRUBER

Dieser Beitrag diskutiert auf Einladung der CONCILIUM-Redaktion die Narrative zur Rassifizierung von Frauen in Europa aus verschiedenen Blickwinkeln. Es ist natürlich verlockend, solche Narrative im Sinne eines Bekenntnisses und/oder mit dem Ziel der Inklusion zu präsentieren, in der Hoffnung, dass die Offenlegung (meines) Weißen Privilegs und die Einführung »anderer« Stimmen helfen könnten, rassistische Diskurse zu überwinden. Doch, wie an anderer Stelle dargelegt, haben weder Selbsterklärungen des Weißseins noch der Wunsch, »alle Stimmen sprechen zu lassen«, die erhofften antirassistischen Auswirkungen, vielmehr verewigen sie hegemoniale Regime und deren rassifizierte Verteilung von Ressourcen und Repräsentation.¹ Anstatt also zu versuchen, den Rassismus mithilfe von Frauenerzählungen zu überwinden, möchte ich stattdessen der Frage nachgehen, was verkörperte Geschichten von Frauen uns darüber sagen können, wie wir Rasse und wie wir Europa erzeugen – und wie theologische Praktiken in die rassifizierte Herstellung europäischer Identität verwickelt sind.

Die sich überschneidenden Geschichten von Rasse und Religion bilden den Kern der europäischen Identitätsdiskurse. Zwei markante Narrative erlauben es, dies in – zugegebenermaßen – groben Zügen zu skizzieren. Das erste ist die weit verbreitete Selbstbeschreibung Europas, dass der Kontinent ein »Raum frei von ›Rasse‹ (und damit auch von Rassismus)« sei.² »Nach« dem Holocaust, so heißt es, habe Europa den Rassismus überwunden, und Rasse sei ein Problem, das anderswo auftritt.³ Ein ähnliches Bild des historischen Fortschritts liegt dem Narrativ über die Religion zugrunde, das Europa in seinen (Post-)Säkularisierungsgeschichten von sich selbst erzählt: Darin beschreibt sich Europa als (post-)säkular, um zu sagen, dass der Kontinent die Religion als dominante Kraft bei der Gestaltung seiner politischen Diskurse hinter sich gelassen hat und es somit gelungen ist, den potenziell spaltenden Einfluss der Religion im öffentlichen Raum einzudämmen.⁴ Diese beiden Narrative liegen der Behauptung zugrunde, dass Werte wie Toleranz für die europäische Identität maßgeblich seien,

und sie präsentieren Europa als Hüterin der Menschenrechte und insbesondere der Emanzipation von Frauen und Minderheiten.

Die Geschichten, die Frauen erzählen, lassen eine stille Nebenhandlung hinter der Selbstdarstellung Europas als eines (post-)säkularen, rassefreien Raums sichtbar werden. Ihre dissidenten Geschichten tauchen außerhalb des Rahmens der vorherrschenden Identitätsnarrative auf und können leicht unbemerkt bleiben, wenn wir nicht andere Bereiche betrachten und auf andere Weise hinschauen. Mit anderen Worten: Sie verkomplizieren nicht nur die Große Erzählung Europas über sich selbst, sondern stellen auch grundsätzlich infrage, was von Europa zu sehen und zu sagen ist. In diesem Beitrag wende ich mich den Körpern von Frauen zu, um einer solchen anderen Sichtweise von Europa nachzugehen: Sie deckt eine prekäre Schattenseite unter Europas Selbstbeschreibung als Leuchtturm der Toleranz und Emanzipation auf. Indem ich die »Körper von Frauen als Orte eines materiell-symbolischen Kampfes«⁵ dechiffriere, möchte ich zeigen, dass die dominanten europäischen Identitätsdiskurse auf theologischen Vorstellungen beruhen, die es weißen Männern ermöglichen, sich als Retter zu präsentieren, um Kapital entlang geschlechtsspezifischer und rassifizierter Linien zu verteilen.

I. Grenzspektakel: Szenen der Exklusion ...

Nach Enrique Dussel ist die Definition des modernen Europas im wahrsten Sinne des Wortes Grenzarbeit: Mit Blick auf die iberischen Peripherien Europas hat er gezeigt, dass Europa nach 1492 begonnen hat, sich durch einen gewaltsamen Expansionsprozess, der gleichzeitig eine Einverleibung und eine Ausblendung des »Anderen« bewirkte, als Zentrum der Moderne zu definieren.⁶ Ich greife Dussels Vorschlag auf, Grenzen zu hinterfragen, um zum Kern europäischer Identität vorzudringen. Dabei wende ich mich zunächst der neu entstehenden Grenze zwischen der EU und dem Vereinigten Königreich zu. Diese bietet aufschlussreiche Einblicke in die Funktionsweise von Grenzen bei der materiell-symbolischen Konstruktion Europas, wie unser erstes Narrativ einer Frau zeigt: Es handelt sich um eine kurze Geschichte über den Auftritt der konservativen britischen Fernsehmoderatorin Carole Malone in der politischen Diskussionsendung *Jeremy Vine* im Sommer 2021. Malone, die eingeladen wurde, um über die Visumbefreiungsgebühr von sieben Euro zu diskutieren, die die EU kürzlich für Reisende aus Drittstaaten eingeführt hat, nutzte ihre Diskussionszeit, um sich leidenschaftlich gegen diese neue Regelung auszusprechen, die auch für britische Staatsbürger nach dem Brexit gilt. Sie hat sich als überzeugte Brexit-Befürworterin einen Namen gemacht, aber hier wich sie vom Thema ab: Wie Dalia Gebrial hervorhebt, verteidigte sie nicht das unanfechtbare Recht der Nationalstaaten, ihre Grenzen zu behaupten, was ein zentrales Thema bei der Mobilisierung des Pro-Brexit-Lagers war.⁷ Stattdessen äußerte sie ihren Verdacht, dass die EU diese Gebühr einführe, um ihre Souveränität über ihre Grenzen zu demonstrieren, und Malone protestierte lautstark dagegen, einer solchen demonstrativen Ausgrenzung unterworfen zu werden.

Malones Kritik an der Gebühr für die Befreiung von der Visumpflicht als Performance des Ausschlusses bietet eine wichtige Einsicht, die mit Nicholas De Genovas Konzept des »Grenzspektakels« weiter vertieft werden kann. De Genova definiert Grenzen als materiell-diskursive Orte, an denen »Szenen des Ausschlusses« aufgeführt werden: Auf theatralische Weise unterscheiden sie autorisierte von nichtautorisierten Grenzübertritten und dienen dazu, die Illegalität von Migranten sichtbar zu machen.⁸ Er würde womöglich Malones Einschätzung zustimmen, dass die Befreiung von der Visumpflicht eine bewusste Zurschaustellung der Kontrolle der EU über den legalen Zugang zur Union ist. Er bietet jedoch auch Anhaltspunkte dafür, dass die Kritik an der ostentativen Ausübung von Ausgrenzung nur die Oberfläche dessen beleuchtet, was bei der Inszenierung von nationalstaatlichen Grenzen auf dem Spiel steht. Im Gegensatz zu Malone argumentiert De Genova nämlich weiterführend, dass die spektakuläre Grenzszene der Exklusion eine »obszöne Schattenseite«⁹ der Inklusion hat. Indem sie die Illegalität als gegebene Tatsache fetischisiert, blendet sie die kontingenten Prozesse der Gesetzgebung aus, durch die Bürgerrechte auf asymmetrische Weise verliehen werden, und verdeckt so die entscheidende Funktion der Grenze bei der Produktion illegalisierter Migranten als rechtlich verfolgbarer, prekärer Arbeitskräfte. »Die ausgrenzende Unverfrorenheit des Grenzspektakels ist also untrennbar mit seinem »schmutzigen Geheimnis« verbunden [...] – dem realen gesellschaftlichen Verhältnis von Migranten ohne Papiere zum Staat und dem öffentlichen Geheimnis ihrer verwerflichen Einbindung als »illegale« Arbeitskräfte.« Von der Warte des Grenzspektakels aus betrachtet, bricht die »zerbrechliche ideologische Dichotomie von »Ausschluss« und »Einschluss« völlig zusammen«¹⁰, und die nationalstaatliche Grenze sollte besser als Ort der Herstellung von Ausbeutbarkeit verstanden werden.

Malones lautstarke Kritik an ausgrenzenden Grenzspektakeln entbehrt einer solchen theoretischen Tiefe. Stattdessen ist sie von Wut angesichts der Einschränkungen ihrer Bewegungsfreiheit in Europa getrieben. Diese Freiheit aber, so Gebrial, war schon immer ein besonderes Privileg der Weißen und damit ein rassifiziertes Recht: »Weißsein wurde schon immer teilweise durch Mobilität definiert sowie durch die Tatsache, dass Weißsein im Vergleich zu anderen mobiler ist [...] Weißsein wird durch seine Fähigkeit definiert, sich in jedem Raum, den es begehrt, frei zu bewegen und [...] diesen Raum nach seinen Wünschen zu verändern. Das ist es, was Kolonialismus ausmacht.«¹¹ Im Zentrum von Malones Kritik steht also die Einschränkung ihrer Rechte als einer Weißen. Sie protestiert dagegen, dass das nationalstaatliche Grenzregime auch für sie gelten könnte, und ist in ihrer Wut nicht in der Lage, die Grenze als Institution zu sehen, die dazu dient, den Zugang zu Bürgerrechten auf sozial ungerechte und rassifizierte Weise zu ermöglichen.

II. ... und das Obszöne der Inklusion

Zwei andere Frauengeschichten können diese Blindheit (die ein bestimmendes Merkmal des Weißseins ist)¹² durchbrechen. Sie zeigen erstens, wie Europas Grenzspektakel verletzte Menschen als ausbeutbare Arbeitskräfte hervorbringt, und zweitens, wie diese Mechanismen Teil eines »größeren rassistischen Projekts [...] der weißen Macht und des Prestiges«¹³ sind. Im Gegensatz zu Malone werden ihre Geschichten nicht mit lauter Stimme erzählt, sondern auf ihre Körper geschrieben, und zwar auf eine Art und Weise, die Europas Große Erzählung über sich selbst durchkreuzt. Das Grenzspektakel brennt ihnen die Grenzen des Kontinents in den Leib, sodass ihre verletzten Körper zu Gespenstern in Europas Traum von Emanzipation und Toleranz werden.

Um solche verkörperten Frauengeschichten zu finden, folgen wir Dussel zunächst an die europäische Peripherie Andalusiens. Heute leistet die Region einen bedeutenden Beitrag zu Spaniens Agrarexportindustrie. Erdbeeren sind mit einer jährlichen Ernte von 400.000 Tonnen im Wert von 580 Millionen Euro ein wichtiger Bestandteil dieser Wirtschaft. Um den hohen Bedarf an Arbeitskräften während der Erdbeersaison zu decken, hat Spanien im Jahr 2001 mit Marokko eine Regelung für Saisonarbeiter-Visa eingeführt. Im Rahmen dieser Regelung werden Visa für eine begrenzte, klar definierte Gruppe ausgestellt: Verheiratete Frauen unter 39 Jahren mit Kindern können für drei bis vier Monate nach Spanien einreisen. Es werden jährlich schätzungsweise 20.000 Marokkanerinnen angeworben. Zielgruppe sind vor allem Frauen aus ländlichen Gebieten mit geringen Einkommens- und Bildungschancen, denen das Programm einen kleinen Anteil am Reichtum Europas zu versprechen scheint.¹⁴ Abdelmounime El Madani, Leiter der Agentur, die für die Ausstellung der Visa im Rahmen dieses Programms zuständig ist, beschreibt die Auswahlkriterien als Instrumente der »positiven Diskriminierung«, die den unterprivilegierten Frauen Marokkos »Chancen zur Emanzipation« eröffnen.¹⁵

Frauen berichten jedoch, dass sie auf den Erdbeerfarmen schweren und anhaltenden sexuellen Missbrauch und Arbeitsausbeutung erleben. Investigative Journalisten weisen darauf hin, dass es ein systematisches Problem sexualisierter Gewalt und entmenslichender Arbeitsbedingungen gibt, das auch dazu beiträgt, diese Frauen mit ihren Geschichten zum Schweigen zu bringen. Auf der Grundlage von Interviews mit über 100 Frauen beschreibt Pascale Müller in einem BuzzFeed-Bericht die Situation der Frauen in der Erdbeerindustrie als grausam. Sie berichtet von einem erschütternden Einzelfall – der Geschichte von Kalima, die Opfer bzw. Überlebende einer mehrfachen Vergewaltigung durch ihren Vorgesetzten auf der Farm ist –, spricht aber auch über den Mantel des Schweigens, auf den sie bei ihren Recherchen gestoßen ist.¹⁶ Regierungsbehörden und NGOs leugnen die Kenntnis des Problems, und nur sehr wenige Frauen wagen es, sich zu äußern – wegen der Drohungen ihrer Vergewaltiger, aber auch aus Angst, von ihren Familien zu Hause verstoßen zu werden. Diese Schwierigkeiten werden durch die geschlechtsspezifische Ignoranz verschärft, mit der Überlebende von Vergewaltigungen konfrontiert werden, wenn sie einen Übergriff melden.¹⁷ Kalimas Geschichte könnte also

ungehört bleiben; sie ist (zu) schmerzhaft, um sie zu erzählen¹⁸, und sie hat kaum eine Chance, vor Gericht Gehör zu finden. Das lässt sich aus dem Fall von zehn marokkanischen Frauen schließen, die sagen, die spanischen Behörden hätten ihre Angaben, sie seien Opfer von Menschenhandel, Übergriffen und Ausbeutung geworden, ignoriert.¹⁹

Und selbst wenn wir Kalimas Geschichte zu hören bekommen, ist es nur allzu leicht, ihre zentrale Bedeutung für die zeitgenössischen europäischen Identitätsdiskurse zu übersehen. Da sie von abgelegenen Erdbeefeldern am Rande des Kontinents stammt, mag sie nicht nur marginal, sondern auch außer-ordentlich erscheinen – außerhalb der normalen Ordnung der Dinge, die Europa ausmachen. Sie spricht von Erfahrungen, die dem widersprechen, was wir »normalerweise« in Europa erwarten. Ihr gequälter Körper widerlegt jedoch solche Externalisierungsstrategien. Die Wunden ihres Körpers zeigen auf eindringliche Weise, dass es keine undurchlässigen, festen Linien gibt, die die Zugehörigkeit zu Europa definieren. Sie bringen die diskursiven und materiellen Grenzen Europas ins Wanken und erzählen eine andere Geschichte über Europa. Sie machen deutlich, dass für Kalima und die anderen Frauen die Verheißung der Inklusion in den europäischen Traum von Wohlstand und Emanzipation mit der Exklusion von den Lebensgrundlagen verbunden ist: Wie Frauenrechtsorganisationen festgestellt haben, dienen die Kriterien für das Visum, das ihnen den Zugang zur EU ermöglicht, der Selektion von Frauen aufgrund ihrer Verletzlichkeit.

Kalimas Körper erzählt also eine Geschichte, in der das Programm der Arbeitsvisa nicht mehr als Weg zur Emanzipation erscheint, sondern als Spektakel der Inklusion, das ein schmutziges Geheimnis der Exklusion verbirgt – bis hin zum (sozialen) Tod.²⁰ Gleichzeitig beeinträchtigt die Visaregelung keineswegs die Wirksamkeit des Spektakels der Ausgrenzung an der Grenze und die Schattenseite der Inklusion; im Gegenteil: Indem sie die Bedingungen für den legalen Zugang zur EU eng eingrenzt, verortet sie die Frauen am Rande der Illegalität und festigt so ihren prekären Status als ausbeutbare Arbeitskräfte mit stark eingeschränkten Rechten, die für die Aufrechterhaltung des wirtschaftlichen Erfolgs Europas unerlässlich sind.

Seiner Integrität beraubt, spricht Kalimas penetrierter Körper somit von der Durchlässigkeit der Grenzen – er erzählt eine Geschichte über die europäische Grenze als einen materiell-diskursiven Ort, an dem In- und Exklusion einander gegenseitig bedingen. Diese Geschichte zeigt die komplexen Verstrickungen zwischen Europas »inklusive« Emanzipationsversprechen jenseits seiner Grenzen und der vordergründigen, ausgrenzenden Verteidigung seines souveränen Territoriums auf, und sie veranschaulicht, wie diese beiden europäischen Großzählungen zusammenkommen, um die gleichzeitige »Einverleibung und Ausblendung«²¹ (Dussel) anderer Körper zum Rohstoff des modernen Europas zu machen.

III. »Einige Grenzen liegen überhaupt nicht mehr an den Grenzen«²²

Eine dritte Geschichte von Frauenkörpern ermöglicht es uns, diese engen Verbindungen zwischen Europas Anspruch, Garant der Menschen- (und insbesondere Frauen-)rechte und der Emanzipation zu sein, und seiner gewalttätigen Produktion und Aufrechterhaltung sozialer Ungleichheit weiter zu hinterfragen. Diese Geschichte führt uns ins Herz des Kontinents, in deutsche Städte wie Köln, zurück zu den Silvesterfeiern von 2015, als über 1200 Frauen sexuell belästigt wurden, in den meisten Fällen von Männern außereuropäischer Herkunft. In der Folge präsentierten polizeiliche Ermittlungen und politische Analysen eine Reihe von vielschichtigen Faktoren, um diese Ereignisse zu erklären. Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, diese im Detail zu erörtern; stattdessen werden wir uns auf die Darstellung der Übergriffe in den Mainstream-Medien konzentrieren, die ein deutlich weniger nuanciertes Bild zeichnen: Nach anfänglichem Zögern, die ethnische Zugehörigkeit der Angreifer zu nennen, brachte die *Süddeutsche Zeitung* eine Titelseite, auf der Kontraste zwischen schwarzen und weißen Flächen das Bild einer schwarzen Hand hervorrufen, die einen weißen Frauenkörper betastet.²³ Das Magazin *Focus* wählte eine ähnliche visuelle Rhetorik und zeigte das Bild einer nackten weißen Frau mit schwarzen Handabdrücken am ganzen Körper. Mit der Bildunterschrift »Sind wir noch tolerant oder schon blind?«²⁴ passt sich dieses Bild in die Großzählung von Europa als Inbegriff von Toleranz und Garant für die Emanzipation der Frau ein, wobei die Körper dieser Frauen als bedeutsamer Ort der (Neu-)Verhandlung der Grenzen der europäischen Identität dargestellt werden.

Diese Frauenkörper erzählen eine Geschichte, die in wichtigen Punkten an die von Kalima erinnert: Sie alle verbinden Berichte über sexualisierte Gewalt mit Diskursen über die Zugehörigkeit zu Europa. Doch sie tun dies mit unterschiedlicher Wirkung. Kalimas Körper verkörpert die Grenze als einen Ort, an dem Bürgerrechte auf gewaltsame und ungleiche Weise zugeteilt werden, und spricht von sexualisierter Gewalt, die in die Textur der Zugehörigkeit zu Europa eingebettet ist. Es ist eine Geschichte über die Grenze als »Terrain des Terrors«²⁵; sie unterstreicht De Genovas Feststellung, dass Grenzen keineswegs eine »starre, rigorose und effektive Abschottung« sein sollen. Stattdessen sind sie »Räume der [...] Interaktion und des Austauschs, in denen [...] alles möglich ist«. Und das ist »genau der Grund, warum die Grenze so leicht zu einem Raum der souveränen Ausnahme wird«. Hier steht »die Macht über dem Gesetz«, und deshalb sind Grenzonen anfällig für Gewalt, insbesondere für Gewalt gegen Frauen. In der Darstellung der Frauen von Köln hingegen ist diese »konstitutive Unbestimmtheit am Rande des Raumes von Staat und Recht« zu einer Differenz zwischen Schwarz und Weiß (geronnen). Die Körper dieser Frauen dienen als Leinwand, um die Unschärfe der Grenzonen in einen krassen Schwarz-Weiß-Kontrast zu verwandeln, und sie werden somit benutzt, um rassistische Kategorien in die Politik der Zugehörigkeit und der Verteilung der Bürgerrechte an den europäischen Grenzen einzuführen.

Indem Kalimas Grenzgeschichte rassifiziert wird, verwandelt die Darstellung der Übergriffe in der Silvesternacht Kalimas Bericht über sexualisierte Gewalt in eine Geschichte, die die orientalistischen Vorstellungen von der schwarzen männlichen Bestie widerspiegelt, die nach weißem Fleisch hungert.²⁶ Diesem etablierten kolonialen Muster folgend, werden die Ereignisse des Silvesterübergriffs in einer Fortschreibung des »Vergewaltigungsmythos« erzählt, der Konstellationen von Geschlecht und Rasse, Sexualität und Gewalt auf eine Weise darstellt, die die ungleiche Vergabe von Bürgerrechten und Kapital sanktionieren lässt.²⁷ Die (schwarz-)weiße Darstellung der Frauenkörper greift auf rassische Kategorien zurück, um die sexualisierte Gewalt, die in Kalimas Geschichte als konstitutiv für die Definition von Europa in den Vordergrund tritt, zu externalisieren, indem sie dem stereotypen Bild des »Migranten« als jungem, nicht-weißem Mann zugeschrieben wird. Die Darstellung schwarzer Männer als Täter kann dann ihren Status als Europas Andere ohne Bürgerrechte festschreiben. Es ist bezeichnend, dass in dieser Geschichte die Frauen nicht wirklich zu Wort kommen. Anstatt über ihre Erfahrungen mit sexualisierter Gewalt zu berichten, erscheinen sie als Produkt eines kolonialen Blicks, der Frauen nicht nur als Opfer schwarzer männlicher Gewalt, sondern auch als Schutzbedürftige weißer Männer darstellt. Indem sie sich auf eine Politik der Rettung beruft, die weiße Männer stillschweigend zu »Rettern« von Frauen vor schwarzer männlicher Gewalt macht, hält sie ein rassifiziertes und geschlechtsspezifisches Bild von Europa als Garant für Frauenrechte und Emanzipation aufrecht.

IV. Theologische Zusammenhänge

Die Hervorhebung der Dis-/Kontinuitäten zwischen den körperbezogenen Erzählungen dieser Frauen ermöglicht es uns, De Genovas Argument zu bestätigen, dass das Grenzspektakel der gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzung Teil eines »größeren rassifizierenden Projekts« ist, das daran arbeitet, die »Rechtspolitik der Staatsbürgerschaft in eine essenzialistische Politik der Differenz«²⁸ zu überführen. Es ist ein Projekt, das darauf ausgerichtet ist, soziale Ungleichheiten festzuschreiben, während es gleichzeitig eine Erzählung von (männlichem) weißem Wohlwollen und Unschuld aufrechterhält. Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen der »Critical Whiteness« haben für dieses »Netzwerk von Praktiken, Politiken, Organisationen und Institutionen«²⁹ den Begriff »White Saviourism« (Weißes Erlösertum) geprägt, das beides, »Weiße Macht und Weißes Prestige«³⁰, festigt. Dieser Begriff weist auf die soteriologischen Wurzeln dieses Rasseprojekts hin, die zunehmend von einer Literatur bestätigt werden, die die instrumentelle Rolle der Theologie bei der Schaffung der Kategorie der »Rasse« als geopolitisches Instrument zur asymmetrischen Verteilung des Zugangs zu Ressourcen und der tödlichen Verwundbarkeit aufzeigt: Ramón Grosfoguel zufolge wurden die Grundlagen für den Rassismus ursprünglich im 16. Jahrhundert geschaffen in der Auseinandersetzung darüber, ob die Ureinwohner der Kolonien eine Religion hatten und daher als Menschen mit ganzer

theologischer und rechtlicher Würde betrachtet werden konnten. Diese anthropologische Debatte wurde in soteriologischen Kategorien verhandelt und hatte weitreichende Auswirkungen auf die Stellung der kolonialen Subjekte innerhalb der christlichen Heilsökonomie sowie innerhalb der neu entstehenden Ökonomie des Kapitalismus: Die Feststellung, dass die Eingeborenen eine Religion ausübten, auch wenn es die falsche war, bedeutete, dass sie eine Seele hatten und daher zu retten und zu christianisieren waren. Sollte jedoch festgestellt werden, dass sie keine Religion und daher keine Seele hatten, fielen sie aus Gottes Heilsplan heraus. Sie wären dann theologisch unrettbar, also wirtschaftlich versklavbar. Dieser theologische Verdacht gegen das Menschsein der Anderen brachte den »religiösen Rassismus« in der ersten rassistischen Debatte der modernen Geschichte hervor und kann als direkter Vorläufer des späteren »Rassismus der Hautfarbe« betrachtet werden.³¹ Die Kategorie der »Rasse« wurde also durch Prozesse theologischer Wissensproduktion im Kontext des Kolonialismus gebildet, um die Heilsmöglichkeiten kolonialer Subjekte zu identifizieren und gleichzeitig ihren Status in der kapitalistischen Ökonomie der Extraktion zu bestimmen. Aus dieser Geschichte der Rassifizierung, die soziale Ungleichheit durch theologische Operationen essenzialisierte, ging Weißsein als »Ikone der Erlösung und Maßstab des Fortschritts«³² hervor, während Schwarzsein zu einem Signifikanten der Ausbeutbarkeit wurde.

Rassifizierte Heilsgeschichten und soteriologische Darstellungen von Rasse bilden somit die Nahtstelle zwischen Europas Anspruch auf moralische Überlegenheit und der Gewalt, die es zur Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer Ungleichheit einsetzt. Diese Narrative, die zu Beginn der kolonialen Moderne eine weiße, suprematistische Theologie konsolidierten, haben »ihre Form im Laufe der Zeit verändert, um sich der sich verändernden soziopolitischen Landschaft anzupassen«³³. Die in diesem Beitrag vorgestellten körperbezogenen Grenzgeschichten von Frauen zeigen, dass sich soteriologische Konzepte³⁴ von der Positionierung Europas als Träger des Heils zur Garantie der Emanzipation gewandelt haben. Und doch prägen sie weiterhin einen Diskurs des weißen (männlichen) Erlösertums, in dem Erzählungen von Wohlwollen und Unschuld eine Geschichte sozialer Ungleichheit hervorbringen und somit eine konstitutive Rolle im globalen Projekt weißer Macht und weißen Ansehens spielen, das historische Ungleichheiten verdinglicht, indem es bürgerliche Ungleichheiten in rassische Unterschiede umwandelt.

Um ein kurzes Fazit bzw. einen kurzen Ausblick zu geben: Die Körper der Frauen erzählen eine Geschichte, die dem Selbstverständnis Europas als rassistisurfreier Raum zuwiderläuft und seine Große Erzählung von Toleranz und Emanzipation infrage stellt. Stattdessen entlarven sie »Rasse« als Grundlage der sozialen Ordnung und des wirtschaftlichen Erfolgs Europas: Als materiell-symbolisches Instrument zur asymmetrischen Zuteilung von Bürgerrechten und der tödlichen Verwundbarkeit ist »Rasse« tief in die Politik der Zugehörigkeit in Europa eingegraben.³⁵ Eingebunden in eine längere Geschichte kolonialer Rassifizierung und ihrer theologischen Untermauerung können diese Geschichten auch als Ablagerungen scheinbar »säkularisierter« Soteriologien gelesen werden

– und stellen damit eine echte Herausforderung für Theologinnen und Theologen dar: Wie können wir mit der fortbestehenden Rolle der Theologie in der rassifizierten Produktion von sozialer Ungerechtigkeit umgehen und uns mit ihr kritisch auseinandersetzen?

Anmerkungen

- 1 Sara Ahmed, *The Nonperformativity of Antiracism*, in: *Meridians* 7 (2006/1), 104–126.
- 2 Fatima El-Tayeb, *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*, Minneapolis 2011, xv.
- 3 Gloria Wekker, *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham/London 2016, 4.
- 4 William Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, New York 2009, 4 und passim.
- 5 Catherine Chaput, *The Body as a Site of Material-Symbolic Struggle: Toward a Marxist New Materialism*, in: *Philosophy & Rhetoric* 53 (2020/1), 89–103.
- 6 Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of the »Other« and the Myth of Modernity*, New York 1995, 10–11.
- 7 *Brexit*er *OUTRAGED About the Reality of Brexit*, 18. August 2021, online unter www.youtube.com/watch?v=XvafaHdAQOo.
- 8 Nicholas De Genova, *Spectacles of Migrant »Illegality«: The Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion*, in: *Ethnic and Racial Studies* 36 (2013/7), 1180–1185.
- 9 De Genova, *Spectacles*, 1189.
- 10 De Genova, *Spectacles*, 1181.
- 11 *Brexit*er *OUTRAGED*, ebd.
- 12 M. Shawn Copeland, *Enfleshing Freedom: Body, Race, and Being, Innovations*, Minneapolis 2010, 13.
- 13 De Genova, *Spectacles*, 1192.
- 14 »Bevor ich meine Heimat verließ, war ich für alle wie ein Held. Niemand in meinem Dorf hatte jemals die Chance gehabt, in einem reichen Land wie Spanien zu arbeiten.« *Annie Kelly, Rape and Abuse: The Price of a Job in Spain's Strawberry Industry?*, in: *The Guardian*, 14. April 2019, online unter: www.theguardian.com/global-development/2019/apr/14/rape-abuse-claims-spains-strawberry-industry.
- 15 *Spaniens Erdbeerernte: Ausbeutung mit System*, 18. April 2019, online unter: <https://orf.at/stories/3118922/>.
- 16 Pascale Müller, *Vergewaltigt auf Europas Feldern*, in: *BuzzFeed*, 30. April 2018, online unter: www.buzzfeed.com/de/pascalemueller/vergewaltigt-auf-europas-feldern.
- 17 Pascale Müller, *Wie wir mit 100 Erntehelferinnen über Vergewaltigung gesprochen haben, obwohl es die auf den Farmen angeblich nicht gibt*, in: *BuzzFeed*, 7. Mai 2018, online unter: www.buzzfeed.com/de/pascalemueller/erdbeeren-vergewaltigung-spanien-marokko-rechercheprotokoll.
- 18 Müller, *Erntehelferinnen*.
- 19 Kelly, *Rape and Abuse*.
- 20 Kelly, *Rape and Abuse*: »Für uns war dieser Missbrauch eine Art Tod, denn wir wurden beschämt und waren so wütend, hatten aber auch Angst, dass unsere Familien davon erfahren würden.«
- 21 Vgl. Dussel, *The Invention of the Americas*, 39.
- 22 Etienne Balibar, *Politics and the other Scene*, London 2002, 84.

- 23 *Süddeutsche Zeitung*, Titelseite, 9. Januar 2016.
- 24 *Focus*, Titelseite, 9. Januar 2016.
- 25 De Genova, *Spectacles*, 1185.
- 26 Edward Said entwickelte »Orientalismus« als kritisches Konzept zur Beschreibung und Analyse der westlichen Darstellungen des Orients, die die koloniale Macht des Westens über den Orient durch dessen Exotisierung und Feminisierung verstärkten. Vgl. Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt am Main ³2012.
- 27 Lisa Lindquist Dorr, *White Women, Rape, and the Power of Race in Virginia. 1900–1960*, Chapel Hill 2004, 8.
- 28 De Genova, *Spectacles*, 1191.
- 29 Jamie Kherbaoui / Brittany Aronson, *Bleeding Through the Band-Aid. The White Saviour Industrial Complex*, in: Shona Hunter / Christi van der Westhuizen (Hg.), *Routledge Handbook of Critical Studies in Whiteness*, London 2021, 269–279, hier 269.
- 30 De Genova, *Spectacles*, 1192. Hervorhebung von mir.
- 31 Vgl. Ramón Grosfoguel, *The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/ Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century*, in: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 11 (2013/1), 37–90.
- 32 Willie James Jennings, *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race*, New Haven, CT 2010, 31.
- 33 Kherbaoui/Aronson, *Bleeding Through the Band-Aid*, 270.
- 34 Mieke Bal, *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*, Toronto/London 2002.
- 35 Vgl. Falguni A. Sheth, *Toward a Political Philosophy of Race*, Albany, NY 2009.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Die Autorin

Judith Gruber ist Professorin für Systematische Theologie und Leiterin des Zentrums für Befreiungstheologien an der Katholischen Universität Leuven, Belgien. Sie forscht zu Fragen der interkulturellen und postkolonialen Theologie. Veröffentlichung u. a.: *Intercultural Theology: Exploring World Christianity after the Cultural Turn* (2017). Anschrift: Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, KU Leuven, Sint-Michielsstraat 4 box 3101, 3000 Leuven, Belgien. E-Mail: judith.Gruber@kuleuven.be.
