

Katja Winkler

Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik

Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung

Zusammenfassung

Der Beitrag zeigt auf, dass und wie die postkoloniale Perspektive für die theologische Sozialethik in grundlagenethischer, politisch-ethischer und wissenschaftstheoretischer Hinsicht weiterführend sein kann. Anknüpfungspunkt ist hierbei die postkoloniale Menschenrechtskritik nach Gayatri C. Spivak. Die besondere Leistung der Postcolonial Studies liegt darin, dass sie mit dem Konzept der *Subalternität* und dem damit in Verbindung stehenden *Othering* Analyseinstrumente liefert, die auf eine verschärfte Form von Exklusion aufmerksam machen. Es handelt sich hierbei um mehr als bloße Ausgrenzung, die immer noch eine gewisse Zugehörigkeit in verminderter Form impliziert. Es geht vielmehr um ein Unsichtbarmachen von Personen und Personengruppen durch Repräsentationsprozesse. Stellvertretung, selbst wenn sie in bester Absicht geschieht, verunmöglicht, dass von Unrecht Betroffene ihre je eigene direkte Beurteilung der je eigenen Lebenslage öffentlich äußern können bzw. dass diese öffentlich gehört wird. So können Entwürfe der Anwaltschaftlichkeit, sei es auf ethischer, auf politischer oder auf der Ebene der Wissenschaft, stets nur reflektiert zum Einsatz kommen. Die postkoloniale Reflexion der Repräsentation nimmt also zunächst einmal diejenigen kritisch in den Blick, die eine privilegierte Stellung inne haben, die Unrecht richten und die die Ressourcen haben, Anwält*innen für Menschenrechte zu sein.

Abstract

The contribution shows that and how the postcolonial perspective for theological social ethics can be furthered in terms of fundamental ethical, political ethical and scientific theory. My starting point is the postcolonial criticism of human rights according to Gayatri C. Spivak. The special achievement of postcolonial studies lies in the fact that, through the concepts of *Subalternity* and *Othering*, it provides analytical instruments that draw attention to a meta-level of *Exclusion*. This is a form of exclusion that amounts to an invisibility of people and groups through processes of *Representation*. Representation, even with the best of intentions, makes it impossible for those affected by injustice to be able to publicly express their own direct assessment of their own life situation or to be heard in public. In this way, drafts of advocacy, be it on an ethical, political or scientific level, can only ever be used in a reflected manner. The post-colonial reflection on representation therefore first takes a critical look at those who hold a privileged position, who „righting wrongs“ and who have the resources to be advocates for human rights.

1 Einleitung

Postcolonial Studies haben mittlerweile längst Eingang in die deutschsprachige Theologie gefunden (vgl. z. B. Nehring/Tielesch 2013; Nehring/Wiesgickl 2017; Pittl 2018). In der theologischen Ethik werden seit Kurzem Auseinandersetzungen mit bestimmten postkolonialen Konzepten und Analyseinstrumenten begonnen, an die der folgende Text anschließen möchte (vgl. z. B. Winkler/Möhring-Hesse 2018). Vorausgeschickt werden muss, dass es keine ausgearbeitete postkoloniale Theorie in dem Sinne (vgl. Reuter/Villa 2010, 16) gibt und dementsprechend auch keine postkoloniale Ethik. In postkolonialen Zugängen zu gesellschaftlichen Zuständen finden sich aber durchaus Auseinandersetzungen mit ethischen Fragestellungen. Insbesondere in zentralen sozialetischen Themen wie Partizipation und Inklusion bietet die postkoloniale Theoriebildung Anknüpfungspunkte für die theologische Ethik, vor allem, weil sie die Diskussion um Exklusion auf eine kritische Reflexion von Repräsentation zuspitzt.

Gayatri C. Spivak übt wohl die sozialetisch anschlussfähigste Kritik der Repräsentation, indem sie auf eine verschärfte Form von Exklusion, nämlich *Subalternität*, hinweist: „Als Subalterne bezeichne ich diejenigen, die von allen Linien der sozialen Mobilität abgeschnitten sind.“ (Spivak 2008c, 21) Zugehörigkeit wird verunmöglicht und Unsichtbarkeit erzeugt. Sie geht im Zuge ihrer Repräsentationskritik interessanterweise auf ein Feld der Ethik ein, das auch in der theologischen Sozialetik besonders prominent ist, nämlich die Menschenrechte.

Im Folgenden soll über diese postkoloniale Menschenrechtskritik in die Diskussion über Subalternität eingestiegen werden (2.), Schlüsselkonzepte der Postcolonial Studies werden dann unter 3. vorgestellt. In 4. und 5. wird diskutiert, inwiefern diese Konzepte die theologisch-sozialetische Diskussion im grundlagenethischen, im politisch-ethischen und im wissenschaftstheoretischen Bereich schärfen können.

2 Postkoloniale Menschenrechtskritik

Spivak übt in *Righting Wrongs – Unrecht Richten*¹ (2008c) Kritik an Menschenrechtsethik und -politik, indem sie die klassischen Menschenrechtskritiken relativiert und wiederum von neuem kritisiert. Sie erläutert zunächst, dass diese Kritiken längst im Menschenrechtsdiskurs angekommen sind, d. h. in der ethischen Reflexion sowie in der politischen Praxis Berücksichtigung finden. In einem zweiten Schritt weist sie auf gewisse Probleme hin, die gerade aufgrund der Berücksichtigung der Kritiken entstanden sind:

a) Die klassische Kritik an den patriarchalen Strukturen der Menschenrechte, d. h. vor allem die Kritik daran, dass der Genderaspekt in der Menschenrechtsdebatte nicht berücksichtigt worden ist – das geht von der prominenten feministischen Kritik an der Gleichsetzung von Mann und Mensch bis hin zur Kritik der Heteronormativität der Menschenrechte – wird aktuell weitgehend berücksichtigt. Dies führt nun aber dazu, dass zuweilen im Namen von Menschenrechten als gendergerechter Kategorie Kritik an und Unterdrückung von religiösen oder kulturellen Praktiken geübt wird (vgl. Spivak 2007; Dübgen 2013).

b) Die klassische Kritik an der eurozentristischen Prägung der Menschenrechte, d. h. die Kritik an der Überlegenheit der Episteme des globalen Nordens im Menschenrechtsdiskurs – es geht hier insbesondere um eine bestimmte Vorstellung vom vernünftig urteilenden, autonomen Individuum – wird aktuell weitgehend berücksichtigt. Aber im Namen der Episteme des globalen Südens wird nun zuweilen Kritik an und Unterdrückung von der Alltagspraxis ethnischer und kultureller Minderheiten innerhalb des globalen Südens geübt.

c) Die klassische Kritik an der neokolonialen Perspektive der Menschenrechte, d. h. die Kritik an den politischen, ökonomischen und militärischen Interventionen im Namen der Menschenrechte in formal dekolonisierten, souveränen Staaten wird aktuell weitgehend berücksichtigt. Aber im Namen der souveränen Staaten des globalen Südens werden nun zuweilen ethnische oder religiöse Minderheiten, die innerhalb dieser Staaten leben, politisch reglementiert und im schlimmsten Fall verfolgt.

1 Anlässlich einer Vortragseinladung von *Amnesty International* verfasste Spivak schon im Jahre 2001 diesen Text.

Spivak zeigt auf, dass die Berücksichtigung der drei klassischen Kritiken nur wieder zu weiteren Menschenrechtsverletzungen führt. Angesichts dessen geht sie nun aber nicht dazu über, eine kulturrelativistische Kritik am Universalismus des Menschenrechtskonzepts zu üben. Sie versucht vielmehr, die Exklusionsmechanismen, die dem Menschenrechtskonzept und seiner Durchsetzung inhärent sind, genauer herauszuarbeiten.

Vor allem lenkt sie den Blick weg von der einseitigen Lesart der Menschenrechte als *die* Möglichkeit für Marginalisierte, mehr Rechte einzufordern und schließlich auch zu erlangen. Sie weist nachdrücklich darauf hin, dass es beim Menschenrechtskonzept immer auch darum geht „Unrecht zu richten und Rechte zu verteilen“ (Spivak 2008c, 7). Spivak spricht sogar von „einer Art Unterdrückung“, die mit den Vorhaben der Zivilisierung und Entwicklung im Namen der Menschenrechte einhergehen. Ihre postkoloniale Analyse beschäftigt sich mit der bekannten *Alibi-Funktion* der Menschenrechte, die bereits von den o. g. klassischen Kritiken in Bezug auf einzelne identifizierbare Gruppen (Frauen, Menschen des globalen Südens, People of Colour etc.) genannt worden ist: Das universale Versprechen der Menschenrechte erweist sich allzu häufig als machtvolle Verallgemeinerung der partikularen Interessen bestimmter sozialer Gruppen (Männer, Menschen des globalen Nordens, Weiße etc.). Unterschiedliche Marginalisierungen werden im Zuge dessen als „notwendiges Übel“, als „befähigende Verletzung“ gerechtfertigt (vgl. Spivak 2008c, 8). Dem Argumentationsgang der klassischen Kritiken folgt Spivak allerdings nicht. Sie plädiert vielmehr dafür, zunächst einmal die Identitätskonstruktionen und die damit einhergehenden gängigen Differenzierungen bzw. binären Oppositionen im Menschenrechtsdiskurs, insbesondere männlich vs. weiblich; eurozentristisch vs. kosmopolitisch; globaler Norden vs. globaler Süden einer kritischen Betrachtung zu unterziehen, d. h. die Essentialismen, die die Gruppenidentitäten prägen, zu dekonstruieren (vgl. Nandi 2006). Wobei anzumerken ist, dass alle postkolonialen Positionen von dieser Methode letztendlich ausgehen, nämlich „über die Dekonstruktion von Essentialismen einen kritischen erkenntnistheoretischen Kontrapunkt zu den dominierenden Modernitätskonzepten entwickeln.“ (Costa 2005, 221) In diesem Fall ist das Ergebnis des Dekonstruktionsprozesses, dass die Menschenrechtsdebatten um Eurozentrismus, Neokolonialismus und Patriarchat keine klaren Kriterien bieten, um diejenigen ausfindig zu machen, deren Menschenrechte verletzt werden. Denn Menschen aus dem globalen Süden sind eben *nicht alle* Opfer von Menschenrechtsverletzungen, sondern

es gibt selbstverständlich auch Menschenrechtsanwält*innen aus dem globalen Süden und Frauen sind natürlich ebenfalls eine extrem heterogene Gruppe, in der es Opfer von Menschenrechtsverletzungen gibt, aber auch z. B. weibliche weiße Mittelstandsfeministinnen, die Unrecht richten. Mit ihren recht starren Identitätskonzeptionen verschleiern die klassischen Menschenrechtskritiken den eigentlichen Kern der Problematik, nämlich die asymmetrische Aufteilung der Menschheit in jene, die Menschenrechtsverletzungen erleiden, und jene, die deren Unrechtserfahrungen richten: „Die Trennung, von der ich hier spreche, ist eine Klassentrennung, die vorgibt, eine kulturelle Trennung zu sein, um die ungleiche Verteilung von Handlungsfähigkeit neu zu kodieren.“ (Spivak 2008c, 86, Fn. 18) Die entscheidende Frage ist also: Wer sichtet und richtet Unrecht und begibt sich somit in eine Machtposition und wer ist Opfer? Und wie werden diese asymmetrischen Identitäten permanent reproduziert?

Nach Spivak entsteht ein Problem, wenn diejenigen, die Unrecht erfahren, kein Unrecht richten (können), wenn also folgende scharfe Grenze zwischen der Gruppe, die Unrecht richtet und der Gruppe, die Unrecht erfährt, gezogen wird.

Opfer von MR-Verletzungen	MR-Advokator*in
schweigt und benötigt Hilfe	sichtet und richtet Unrecht
passiv	aktiv
unfit	fit

Diese Trennlinie verläuft quer zu allen Identitätskonstruktionen, die im kritischen Menschenrechtsdiskurs gemeinhin eine Rolle spielen, z. B. steht, „die Menschenrechtskultur auch dann unter dem ständigen Druck der Ideologie des Nordens [...], wenn sie aus dem Süden kommt“ (Spivak 2008c, 13). Es ist also „mitnichten klar [...], wer und wie die hegemonialen Zentren und wer beziehungsweise wie die marginalisierten Ränder sind.“ (Reuter/Villa 2010, 14)

Nun ist allerdings das Richten von Unrecht „nicht so leicht [zu] verwerfen“ und laut Spivak (2008c, 8) hat die „befähigende Verletzung“, die der Menschenrechtspolitik inne wohnt, in einem gewissen Rahmen ihre Vorteile: „Die Befähigung muss genutzt werden, während die Verletzung neu verhandelt wird.“ Um einen Diskurs über die Menschenrechtsverletzungen, die im Namen der Menschenrechte begangen werden, zu führen, müssen diejenigen, die Rechte verteilen, mit den von Unrecht Betroffenen

in eine Beziehung gebracht werden (vgl. Spivak 2008c, 48). Damit Menschen „Subjekte von Menschenrechten“ werden und nicht bloße „Objekte von Wohltätigkeit“ bleiben, setzt Spivak (2008c, 53) aber – z. B. anders als Nussbaums Befähigungsansatz, gegen den sie sich dezidiert abgrenzt (vgl. Spivak 2008c, Fn. 16, 81–85) – bei der Menschenrechtsadvokation an. Mit ihrer postkolonialen Konzeption plädiert sie für eine Selbstreflexion und Neuausrichtung der Repräsentationspraxis von denjenigen Personengruppen, die „Unrecht richten“. Notwendige Veränderungen sieht sie im Selbstverständnis und der Praxis von Akteuren der „wohlmeinenden Advokation“ z. B. von „pro-feministischen Männern“, „weißen Leuten, die versuchen Seite an Seite mit schwarzen Leuten gegen ihre eigene weiße Vormachtstellung zu kämpfen“, von „Heterosexuellen, die [...] eine unterstützende Haltung zu ihren schwulen/bisexuellen/lesbischen oder transsexuellen Freunden“ finden wollen, von „Frauen mit hohem Einkommen [...], die im Namen armer Frauen zu arbeiten und sprechen versuchen“, von „Europäern aus entwickelten Ländern, die ‚menschliche‘ oder befreiende ‚Entwicklung‘ in ärmeren Ländern anstreben“ (Taylor 2013, 277). Inwiefern diese „entitled advocats“ und „benevolent intellectuals“ – entgegen ihrer eigenen Überzeugung – Subalternität erzeugen, ist eine zentrale Analyseaufgabe der postkolonialen Studien.

3 Kritische Konzepte der Postcolonial Studies²

Mit den kritischen Konzepten der *Subalternität* und dem sozialen Mechanismus des *Othering*, der zur Herstellung von Subalternität beiträgt, weisen postkoloniale Theorien auf ein Repräsentationsproblem hin, das sozialetisch ein Gerechtigkeitsproblem darstellt und arbeiten ein Instrumentarium aus, mit dem mit den Fallstricken der „wohlmeinenden Advokation“ umgegangen werden kann.

3.1 Othering

Othering, d. h. „Differentmachen“ (vgl. Spivak 1985), gilt als eines der Schlüsselkonzepte der (post)kolonialen Theorie (vgl. etwa Said 1978). Es

2 Der folgende Abschnitt enthält Passagen aus Winkler 2017.

hilft zu erklären, warum Einzelne oder *Gruppen ihrer eigenen Unterdrückung zustimmen*, die *eigene Unterwerfung als unentrinnbares Schicksal* verstehen und sich selbst nicht als Träger von (Menschen)Rechten sehen (Castro Varela/Dhawan 2015, 204). „Othering is the process of casting a group, an individual or an object into the role of the Other and establishing one’s own identity through opposition to and, frequently, vilification of this Other.“ (Ashcroft u. a. 2010, 156–158) Spivak unterscheidet drei Arten von Othering: die Verwendung des Konzepts als a) Bildung einer Opposition, b) Repräsentation und c) Self-Othering. Das erste Konzept, bei dem es um „Fremdbeschreibung des Anderen im Dienste der eigenen Suprematie“ (Febel 2012, 241) geht, ist relativ unproblematisch, weil die Frontstellung zu bestimmten Gruppen explizit genannt und damit weitgehend transparent gemacht wird. Komplexer ist die Lage bei den beiden letztgenannten, die mit (zumindest vordergründig) wohlmeinender Advokation für unterdrückte Gruppen verbunden sind. Repräsentation (b) funktioniert nur durch Fremdbeschreibung, also durch die Definition der Anderen. Asymmetrie ist dabei nicht zu vermeiden und insofern besteht die Gefahr der Bevormundung der Anderen. Diese Vereinnahmung potenziert sich noch einmal durch Self-Othering (c), denn die Fremdbeschreibung der Repräsentierenden wird von den Repräsentierten übernommen, indem sie die Identitätsmerkmale, die ihnen von außen zugeschrieben werden, selbst anerkennen. Die Repräsentierten machen sich also die Fremdbeschreibungen zueigen, womit sie für die eigene Identitätsbildung und für die Beurteilung der eigenen Lebenslage, zentral werden. Mit Self-Othering geht immer ein Prozess der Essentialisierung einher, d. h. Eigenschaften, die von Anderen der eigenen Person oder der eigenen Gruppe zugesprochen werden, werden übernommen und zu natürlichen, d. h. unveränderbaren persönlichen Eigenschaften gemacht. Die Übernahme der Fremdbeschreibung bedeutet selbstverständlich auch die Übernahme und Reproduktion von Asymmetrien und zwar in Form von politischer Herrschaft, moralischer Überlegenheit und Wissensvorsprung (vgl. Spivak 1985). Die moralische Überlegenheit derjenigen, die repräsentieren, kann durch Self-Othering bei den Repräsentierten das Gefühl des Selbstverschuldens und der Scham hervorrufen; der Wissensvorsprung der Repräsentierenden kann durch Self-Othering der Repräsentierten zu Unterordnung und Resignation führen; die politische Herrschaft der Repräsentierenden kann dazu führen, dass sich die Repräsentierten nicht bewusst sind, dass sie in der Öffentlichkeit ihre Urteile einbringen, d. h. politisch teilhaben können und Rechte haben

(vgl. Jensen 2011, 65). Diejenigen, die auf Stellvertretung angewiesen sind, verdrängen durch die Übernahme von machtvollen Fremddarstellungen ihre vorliegenden eigenen Vorstellungen von Moral und Wissen sowie ihre eigenen Urteile, weil diese gesellschaftlich keine Resonanz gefunden haben. Es kann so das paradoxe Phänomen entstehen, dass Gruppen ihrer eigenen Unterdrückung zustimmen.

3.2 Subalternität

Spivak übt scharfe Kritik an gesellschaftlichen Strukturen, die sich durch *Othering* herausbilden: „[W]e are talking about the abstract structures of civil society to which the subaltern has no access.“ (Spivak 2003) Der Begriff *subaltern* verdeutlicht zunächst einmal eine negative Verstärkung des Begriffs des Anderen und zwar in Form einer Unterordnung (vgl. Taylor 2013, 284). Diese Unterordnung kommt auf eine bestimmte Weise zustande: „Subaltern sind Menschen, die keine Kenntnis darüber haben dürfen, dass es einen öffentlichen Raum gibt und dieser ihnen als BürgerInnen etwas schuldig ist.“ Und Spivak (2008 b, 26) schreibt weiter: „Wenn Menschen für ihre Rechte eintreten, sind sie nicht subaltern.“ Subalternen fehlt also nicht die Fähigkeit, ihre eigene Lebenslage zu beurteilen und die eigenen Interessen zu artikulieren, sondern ihr Urteilen wird schlicht nicht wahrgenommen. Ein Grund für dieses Nicht-Gehört-Werden liegt, Habermann (2012, 25) zufolge, darin, dass das, „[w]as sie zu sagen hätten, [...] eine Dimension [beinhaltet] jenseits des Bestehenden und gesellschaftlich Gedachten und es gefährdet damit die konsensual abgesicherten Machtverhältnisse“. Da sie jenseits der etablierten Verständigungsmuster sprechen, sind Subalterne von „semantischer Exklusion“ betroffen. Hier geht es also um eine verschärfte Form von Exklusion, die durch „epistemische und diskursive Gewalt“ (Dhawan 2016, 171) hervorgebracht wird. Verschärft deshalb, weil es sich um eine Beziehungslosigkeit zwischen den Subalternen und den Anderen handelt, die aufgrund der Diskontinuität zwischen den Epistemen der Subalternen und denen der Anderen kaum überwunden werden kann. So wird verhindert, dass die Subalternen öffentlich in Erscheinung treten können, und die politische Organisation ihrer Interessen extrem erschwert. Zumal „[d]ie subalternen Gruppen sich durch eine radikale Heterogenität [im Vergleich] zu den dominanten Gruppen auszeichnen“ (Dhawan 2016, 176). Spivak spricht sogar immer

wieder von der „Singularität“ von subalternen Personen, deren spezifische Lebenslage unter keine Kategorie der Verallgemeinerung subsumiert werden kann (vgl. Spivak 2008c, 39; vgl. auch Castro Varela/Dhawan 2015, 179–181).

Der Schlüsseltext zur Subalternitätsfrage ist bekanntlich Spivaks „Can the Subaltern Speak?“ (Spivak 2008 a), der die „komplexen und effektiven (Herrschafts)Strategien der Unsichtbarmachung“ (Reuter/Villa 2010, 14) auslotet, die hinter Repräsentationsprozessen und dem darin reproduzierten „hegemonialen Sprechen“ stecken (vgl. Spivak 2008b). Am Beispiel der Witwenverbrennung in Indien in Zeiten der britischen Kolonialherrschaft macht Spivak deutlich wie Frauen durch eine Art „diskursive Zwickmühle zum Schweigen gebracht werden: Während sie vom lokalen Patriarchat als Bewahrerinnen der Tradition verherrlicht wurden, waren sie für die englischen Kolonialmächte Belegexemplare für die gewaltsam zu modernisierende barbarische Zurückgebliebenheit der Inder. Zwischen diesen beiden unversöhnlichen Positionen wurde es den Frauen selbst [...] unmöglich gemacht, sich zu artikulieren. Was auch immer sie sagten, wurde von mindestens einer Seite – wenn nicht von beiden – als Legitimation der je eigenen Position missbraucht. Auch wenn diese Frauen also redeten, konnten sie sich kein Gehör verschaffen.“ (Steyerl 2007, 12) Die beiden widerstreitenden Positionen des „lokalen Patriarchats“ und der „britischen Kolonialmächte“ bringen die Stimme der lokalen Frauen also zum Schweigen, um die eigene Machtstellung zu reproduzieren – und zwar weniger im Verhältnis zu den Frauen als vielmehr im Verhältnis zueinander.

Wobei an dieser Stelle betont werden muss, dass Spivak die Abschaffung der Witwenverbrennung selbstverständlich positiv bewertet. Sie hegt aber gewisse Vorbehalte gegenüber der „enabling violation“ (Spivak 2008c, 8; 44), durch die sich koloniale Politik auszeichnet hat und die auch Kennzeichen gegenwärtiger postkolonialer Politik ist (vgl. Spivak 2008b).

3.3 Supplementierung und Reflexion der Repräsentation

Die „Opfer“ der post-kolonialen Politik sind nach wie vor, so Spivak, diejenigen, die zur „armen Landbevölkerung“ gehören. Deren Lage ist aktuell allerdings unter neuen Vorzeichen zu betrachten, nämlich der „neoliberalen Globalisierung“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 204), d. h.

vor allem des Weltmarkts und dem Relevanzverlust der Nationalstaaten. In diesem Kontext wird die sogenannte transnationale, globale Zivilgesellschaft mit ihren internationalen sozialen Bewegungen zur ersten Anwältin der Menschenrechte und damit in gewisser Hinsicht dominanter als die Nationalstaaten. Problematisch ist dabei nicht allein die weitgehend fehlende demokratische Legitimation der zivilgesellschaftlichen Akteure, sondern auch die „epistemische Diskontinuität“ zu denjenigen, die sie zu vertreten beabsichtigen: „Die Fähigkeit, ein Projekt so zu präsentieren, dass es Unterstützung aus dem Norden erhält, überzeugend zu formulieren, dass es dem Norden zusagt, ist selbst ein Beweis für eine gewisse epistemische Diskontinuität im Verhältnis zur schlecht ausgebildeten Landbevölkerung.“ (Spivak 2008c, 13) Dabei enthalten „[d]ie Grenzen der subalternen Kulturen, die keinen öffentlichen Einfluss entwickelt haben, [...] keine Schlupflöcher.“ (Spivak 2008c, 39) Das heißt, einerseits gibt es keine Kommunikationsmöglichkeit zwischen den nicht-wahrnehmbaren Menschen und denjenigen, die sich ihre Repräsentation zur Aufgabe machen, und andererseits mangelt es „an Kommunikation zwischen und unter den immens heterogenen subalternen Kulturen der Welt.“ (Spivak 2008c, 38) Spivak beschreibt hierzu ein Beispiel aus einem indischen Bundesstaat: „AktivistInnen aus den akademisch gebildeten Klassen der übergeordneten Nationalkultur erringen auf Staatsebene einen juristischen Sieg über die Polizeibrutalität gegen *Tribals*.“ (Spivak 2008c, 48) Im konkreten Fall kommt es nach dem Urteil jedoch zu gewaltsamen Konflikten und Polizeierror: „Auf lokaler Ebene nimmt die Polizei der Regierungspartei kontinuierlich Rache an dem, was als Sieg über ihre Partei wahrgenommen wird.“ Da der Sieg in „fernen Gerichtssälen“ errungen worden ist, „kehren die Mächte von Terror, Brutalität und Gewalt, die eine öffentliche Niederlage erlitten haben, oft genug zurück, um die Community noch mehr zu spalten und zu unterdrücken [...]. Wenn die Community dagegen ankämpft, dann nach den alten Regeln der Gewalt.“ (Spivak 2008c, 51–52) Durch diese Art von Repräsentationspolitik scheint also keine langfristige Wirkung auf die Situation in den „entlegenen Regionen“ der Welt zu erwarten zu sein. „Die Unmöglichkeit der Abhilfe ohne Unterstützung aus der Ferne macht die Subalternen subaltern.“ (Spivak 2008c, 52) Zu Spivaks oben bereits genannter Menschenrechtskritik gehört auch die These, dass, was als „Siegeszug der Menschenrechte“ gefeiert wird, allzu häufig mit der Abhängigkeit von Menschenrechten einhergeht.

Notwendig wäre, so Spivak, eine Rekonfiguration des Verhältnisses zwischen Staat, Zivilgesellschaft und Subalternen (vgl. Spivak 2008c, 48). Dabei müssen Menschenrechtsinterventionen zwar weiterhin mit Nachdruck ausgeübt werden, sie bedürfen aber der Ergänzung. Spivaks Methode der Supplementierung lässt sich folgendermaßen beschreiben: „Im Zentrum des Projekts der Dekolonisierung und einer feministisch-demokratischen Zukunft steht [...] die Neuvermessung der Subjektformation durch einen *epistemischen Wandel*, der sowohl die feministische Aktivistin-Theoretikerin als auch die vergeschlechtlichte Subalterne einbezieht.“ (Dhawan 2009, 60) Spivak schaltet sich damit in die Debatte um die Reform der Entwicklungszusammenarbeit ein und weist darauf hin, dass insbesondere im Bildungsbereich flankierende Maßnahmen zur Advokation etabliert werden müssen. Dass Bildung als Schlüssel der gelingenden, weil befähigenden und selbstermächtigenden, Entwicklungszusammenarbeit gesehen wird, ist natürlich eine recht etablierte Auffassung. Spivak (2008c, 12) möchte aber mit ihrer Vorstellung von Pädagogik, von Bildung in den *Humanities* einen Akzent setzen, der sich von anderen Ansätzen unterscheidet (vgl. wiederum Spivaks Auseinandersetzung mit dem Capabilities Approach; 2008c, Fn. 16, 81–85). Es geht ihr um eine Pädagogik, in der vornehmlich die Lehrenden lernen. Lernen geschieht hier „von unten“ und zielt darauf ab, „Überlegenheitsgefühle aufzugeben“.³ Im Zuge dessen soll auch der Imperativ „Rechte einfordern!“ zurückgeschraubt werden, denn wenn dieser an Subalterne gerichtet ist, muss er zwangsläufig ins Leere laufen, da sich deren Lebenslage genau dadurch auszeichnet, dass sie *nicht* für ihre Rechte eintreten können. Wobei diese Unmöglichkeit der Einforderung von Rechten nicht mit persönlicher Befähigung in Zusammenhang steht, sondern mit der epistemischen Gewalt, die auf Subalterne einwirkt. Diese wird wiederum forciert durch die Repräsentationspraxis von sozialen Bewegungen, die allzu häufig mit „Vorzeige-Subalternen“ oder einer „imaginierte(n) Alterität“ arbeiten (Spivak 2008c, 39). Treten dann jedoch undemokratische, unter Umständen sogar gewalttätige Aktionen der Repräsentierten auf, wird als Grund dafür zumeist deren Rückständigkeit genannt und damit die eigene Machtposition als Stellvertreter*innen gesichert: Häufig sind nämlich genau diejenigen, die die subalternen Gruppen repräsentieren

3 Spivak (2008c, 40 und 54–55) lehnt sich dabei ausdrücklich an Paulo Freires *Pädagogik der Unterdrückten* (2002) an.

und als rückständig bezeichnen, Nutznießer der verbrecherischen Kolonialisierung, die dafür gesorgt hat, dass diese prekäre Lage entstanden ist. Für Spivak steht deshalb Wiedergutmachung als konkrete politische und letztlich finanzielle Maßnahme von Entwicklungszusammenarbeit an erster Stelle und, wie gesagt, nicht etwa „Befähigung“ durch Bildung. Ihr Ansatz zeichnet sich dadurch aus, *nicht* am subalternen Individuum anzusetzen, sondern vielmehr bei denjenigen, die für andere eintreten, sie vertreten und für sie sprechen. Zielgröße ist eine „Struktur der Verantwortlichkeit [...], in der Antworten in beide Richtungen fließen“ (Spivak 2008a, 129). Und dies gilt nicht nur im politischen, sondern auch im wissenschaftlichen Bereich, denn auch hier zeigen sich Repräsentationsprobleme. So werden z. B. die „postkolonialen Intellektuellen in den Metropolen bei der Leser/-innenschaft des globalen Nordens oft als *Ersatz-Subalterne* [token subalterns] wahrgenommen. [...] Das vermarktbar Gehör steht dann der Repression der subalternen Stimmen gegenüber.“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 185; Hervorh. i. Orig.) Eine postkoloniale Zugangswiese fordert einen selbstreflexiven Zugang zum je eigenen wissenschaftlichen Arbeiten. Mit Blick auf die Soziologie schreiben Reuter/Villa hierzu: „[J]ede Position ist eine Position – wer das, auch gerade inhaltlich in der eigenen Arbeit, zu leugnen in der Lage ist, genießt die strukturell erzeugten Dividenden hegemonialer Positionen.“ (Reuter/Villa 2010, 14; Hervorh. i. Orig.) Postkoloniale Wissenschaftstheorie versucht diese Verschleierungsprozesse mit dem von ihr entwickelten Instrumentarium aufzudecken.

4 Theologisch-ethische Forschungsfelder und ihre postkoloniale Reformulierung

Beschäftigt sich nun – motiviert durch die Rezeption von Postcolonial Studies – die theologische Sozialethik mit Repräsentation, gibt ihr das die Möglichkeit, sich selbst sowohl grundlagenethisch als auch politisch-ethisch zu hinterfragen. Denn wenn man davon ausgeht, dass Normbegründung in modernen pluralistischen Gesellschaften durch Diskurs geschieht, also dadurch, dass alle Betroffenen an deliberativen Prozessen teilnehmen und sich konsensuell einigen können, muss die Schwierigkeit, dies zu garantieren, auch theoretisch eingeholt werden. Grundlagenethisch stellt sich das Universalisierungsproblem und politisch-ethisch das Problem der exklusiven politischen Öffentlichkeit.

4.1 Grundlagenethik

Eine große Anzahl an Ethiktheorien geht davon aus, dass alle bzw. alle Betroffenen in Gerechtigkeitsbelangen zu Wort kommen müssen. Letztlich tritt das Repräsentationsdilemma in ethischen Entwürfen auf, sobald die Theorie auf einer Normbegründung fußt, bei der deliberative Verfahren auf irgendeiner Argumentationsebene eine Rolle spielen. Dies ist vor allem in liberalen Theorien der Fall, deren Kennzeichen es ist, die Normbegründung von den Urteilen des konkreten Individuums aus zu denken. In solche gerechtigkeits-theoretischen Konzeptionen sind selbstverständlich verschiedene Lösungsvorschläge des Repräsentationsproblems bereits eingearbeitet. Da die verschiedenen Lösungsversuche konkreter sozialetischer Konzeptionen hier nicht im Einzelnen erläutert werden können, sollen im Folgenden zwei Typen von Reaktionsmöglichkeiten vorgestellt werden, anhand derer die postkoloniale Kritik der Repräsentation diskutiert werden kann.

Advokation: Die klassische Form der Anwaltschaft ist eine Antwort auf das Repräsentationsproblem und findet sich meist in kontraktualistisch konzipierten Gerechtigkeits-theorien. Sie wird aus wohlverstandenen Eigeninteresse der Vertragspartner ausgeführt. Aufgrund der Prämisse der relativen Gleichheit der Vertragspartner, können grundsätzlich Ungleiche nicht an der Konsensbildung teilnehmen; sie sind also keine Gerechtigkeits-subjekte. Die Gruppe der Vertragspartner weiß allerdings um diese Gruppe der „Ungleichen“ und bezieht sie womöglich in die Gerechtigkeitsüberlegungen ein, zum Beispiel aus Barmherzigkeit oder aus dem Bedürfnis heraus in einer humanen Gesellschaft zu leben und sich selbst vor der Zumutung zu großen Leids Anderer zu schützen. In solchen Theorien ist die Repräsentation also gestuft: Ein Teil der Personen repräsentiert sich selbst direkt. Ein anderer Teil wird von den Vertragspartnern repräsentiert, hat aber keine eigene Stimme, denn entscheidend ist die Wahrnehmung der Advokaten. Dieses Abhängigkeitsverhältnis wird durchaus als kritisch von denjenigen Theoretiker*innen angesehen, die diese Lösung vertreten (z. B. von Rawls 2003), aber eine andere Lösung scheint aufgrund der Konstruktion der Vertragssituation, die zum Konsens über liberale Gerechtigkeitsprinzipien führen kann, unmöglich.

Essentialisierung: Der Rückgriff auf die Natur des Menschen, d. h. die Konstruktion allgemeinmenschlicher Eigenschaften wird hier als Lösung des Repräsentationsproblems angeführt. Es geht also ausdrücklich nicht um die Bestimmung spezifischer Eigenschaften von Gruppen, die als

„natürlich“ angesehen werden, sondern um das Allgemeinmenschliche und somit darum, Bedingungen der Teilhabe aller zu schaffen und letztlich die Selbstrepräsentation jede/r einzelnen zu ermöglichen. Indem diejenigen, die nicht zu Wort kommen und nicht gehört werden, sich auf ihr Menschsein und somit auf ihren Anspruch auf ein menschenwürdiges Leben berufen, können sie die Bedingungen einfordern, die sie letztlich in die Lage versetzen, ihr eigenes Urteilsvermögen zu äußern. Theoretiker*innen, die dieses Argumentationsmuster verfolgen, wie z. B. Nussbaum (2010b) in ihrem Befähigungsansatz, sehen die erste Schwierigkeit ihres Konzepts darin, dass es angepasste Präferenzen gibt und Marginalisierte deshalb letztlich gar nicht die Initiative ergreifen, ihre Lebenslage als menschenunwürdig zu beurteilen und als solche zu benennen. Dieses Problem ist im Rahmen dieses Argumentationstyps dann wiederum durch den Rückgriff auf Advokation, also die Beurteilung spezifischer Lebenslagen durch andere, gelöst worden. Diese Beurteilung geschieht nun allerdings nicht mehr kriterienlos, sondern die Konstruktion des Allgemeinmenschlichen bzw. menschenwürdigen Lebens fungiert gewissermaßen als „objektives“ Kriterium, an dem sich die Anwaltschaftlichkeit ausrichtet. Die zweite Schwierigkeit besteht darin, dass diejenigen Menschen weiterhin durch Repräsentationsprozesse exkludiert werden, die die angeblich allgemeinmenschlichen Eigenschaften nicht oder niemals erfüllen werden und können.⁴ In diesen Fällen greift dann letztlich zwar auch wieder die Advokation, nur tritt sie nun gewissermaßen verschärft auf, weil nicht mehr klar ist, ob es sich bei denjenigen, die vertreten werden, um Menschen handelt. Denn sie entsprechen ja gerade nicht der Konstruktion vom allgemeinen Menschsein.

Beide Lösungsvorschläge bringen gewisse Leerstellen mit sich: Advokation arbeitet so, dass sie das Besondere aufzugreifen und es in seiner Eigenart zu vermitteln, gewissermaßen zu übersetzen versucht. Sie betreibt *Othering* und bringt somit das Problem des, mit *Self-Othering* in Zusammenhang stehenden, Unsichtbarmachens bestimmter Personengruppen mit sich. Auch Essentialisierung, d. h. das Besondere anzugleichen und unter eine Vorstellung vom Allgemeinen zu subsumieren, birgt gewisse Schwierigkeiten, die in Richtung der Menschenrechtskritik der postkolonialen Theorie weisen, denn Definitionen des allgemeinen Menschseins

4 Vgl. zur Debatte um Disabilities und Capabilities Nussbaum (2010a) und aus theologisch-sozialethischer Sicht Spieß (2015).

sind selbstverständlich nie kontextunabhängig. D. h. mit ihnen wird eine gewisse Normalvorstellung konstruiert, die paternalistische⁵ Züge trägt oder sogar im Dienste der Durchsetzung partikularer Interessen stehen kann.

Postcolonial Studies weisen also auf Schwächen der Lösungsmöglichkeiten hin, die liberale politische Philosophien für das Repräsentationsproblem anbieten. Sie machen darauf aufmerksam, dass „[n]icht alle in einer Gesellschaft lebenden Menschen und nicht alle von deren sozialer Ordnung Betroffenen Repräsentanten ihrer eigenen Gerechtigkeitsvorstellungen sind“ (Winkler/Möhring-Hesse 2018), obwohl dies gerechtigkeits-theoretisch – zumindest für liberale Ansätze, die mit dem Universalisierungskriterium arbeiten – notwendig erscheint. Die Leistungsfähigkeit der postkolonialen Studien liegt also darin, zu klären, dass grundlagenethisch nicht mit der Prämisse gearbeitet werden kann, dass alle Gerechtigkeitsvorstellungen ohne weiteres einsehbar sind. Dabei wird für eine reflektierte Reformulierung des Prinzips der Advokation plädiert – zumindest macht Spivak einige Aussagen, die dafür sprechen, dass sie letztendlich doch am Konzept der Advokation festhält (vgl. z. B. Spivak 2008c, 54; Spivak 2008 a, 146–147).

4.2 Politische Ethik

Politische Diskurse sind „das Terrain, auf dem Handelnde sich über Repräsentation auseinandersetzen, ein Raum, in dem Identitäten sozial konstruiert werden. Da in diesem Universum Handelnde mit einer ganzen Bandbreite verschiedener Identitäten existieren, konkurrieren ihre Praktiken und Bedeutungssysteme miteinander um Aufmerksamkeit und Legitimität“ (Jenson 1986, 21). Wie Spivak mehrfach betont, soll und kann politische Repräsentation – gerade im Namen der größeren Gerechtigkeit für diejenigen, die subalternisiert werden, – nicht aufgegeben werden. Aber wie kann das Repräsentationsproblem auf politischer Ebene bearbeitet werden?

Bei politischer Repräsentation geht es zunächst einmal immer gleichzeitig um dreierlei, a) um die Binnenstrukturierung der repräsentierten Gruppe, b) um die Abgrenzung zu anderen Gruppen und damit um die

5 Zum Paternalismusvorwurf gegenüber dem Capabilities Approach vgl. Winkler (2016).

Durchsetzung der eigenen Interessen und insgesamt um c) die Strukturierung des politischen Feldes. Dabei ist die Namensgebung, also die Identifizierung einer Gruppe, nicht völlig durch die bestehende Ordnung des politischen Feldes vorgegeben und damit eingeschränkt. Sie ist vielmehr – wenn auch stets durch einen gewissen Kontext vorgeformt – kreativ, d. h. selbst ein konstruktiver Prozess. So weist Hark (1999, 51) z. B. darauf hin, dass „feministische Entwürfe lesbischer Identität nicht bloß Gegenentwurf sind, sondern selbst strukturierend auf die Handlungsmöglichkeiten derjenigen einwirken, die unter diesem Namen versammelt werden sollen“. Politische Repräsentation ist primär eine Praxis der Darstellung und der Delegation (im Sinne von Verkörperung der Darstellung). Wenn Politiken dieser Repräsentationslogik folgen, dann kann es demnach also nicht um die Idee der Befreiung von Personen im Sinne von Wiederherstellung einer Essenz gehen, die durch externe Kräfte unterdrückt und kolonisiert war. Trotzdem beziehen soziale Bewegungen – zumindest vordergründig – im politischen Diskurs nicht selten die Autorität ihres repräsentativen Akts genau aus dieser Logik der unterstellten präpolitischen Essenzen der vertretenen Gruppenidentität. Hierüber sowie über die auf dieser Grundlage wahrgenommenen gemeinsamen Interessen, die sich von denen dominanter sozialer Positionen maßgeblich unterscheiden, werden dann Konsense politisch organisiert.

Bei allen Vorwürfen gegenüber Emanzipationspolitiken sollte natürlich keinesfalls deren kritisches Potential vergessen werden, denn sie zeigen auf, wo Verallgemeinerung gerade nicht umgesetzt wird, weil von Unrecht Betroffene keine Mitsprache bei der Konsensfindung haben und damit die Zustimmung aller Betroffenen eben nicht vorliegt. Versucht man allerdings der Kritik an wohlmeinender Advokation doch etwas abzugewinnen, führt sie direkt in das, oben bereits beschriebene, Dilemma des *Othering*: Jede Politik, die repräsentationslogisch operiert, muss letztlich als ein „tendenziell totalisierender Akt“ (Hark 1999, 56) gesehen werden. Aber deshalb muss Repräsentation nicht völlig aufgegeben werden, sondern das Entscheidende ist deren Reflexion, vor allem die Reflexion der Repräsentationspraxis. So kann zum Beispiel „[d]ie strategische Behauptung einer Essenz [...] politisch sinnvoll sein, denn sie erlaubt die Selbst-Benennung und die Benennung der anderen in der Kartographierung sozialer Antagonismen [...]. Essenz-Behauptungen sollten aber immer in dem speziellen Kontext der spezifischen Strategien gesehen werden, in dem sie gemacht werden.“ (Hark 1999, 144) Spivak (vgl. 1993, 3–5) spricht in diesem Zusammenhang

von „strategischem Essentialismus“. Hierbei ist das Entscheidende, dass grundsätzlich davon ausgegangen wird, dass Identitäten sozial konstruiert sind:

„Identitäten beschreiben nicht essentielle Differenzen zwischen Individuen oder Gruppen, die unabhängig von deren politischer Mobilisierung existieren; sie sind vielmehr die fragilen und heterogenen Einsätze in den Kämpfen um kulturelle und politische Hegemonie. Sie sind Produkt dieses fortwährenden kontradiktorischen Wettstreits um deren Inhalt, müssen aber zugleich das Wissen um die Tatsache, daß sie aus einem Wettstreit hervorgegangen, mithin arbiträr sind, tilgen.“ (Hark 1999, 54)

Auf dieser Basis können postkoloniale Studien in die theologische Sozialethik eine Kritik der Identitätspolitik hineinschreiben, die sich nicht allein auf die politische Ebene, sondern auch auf das Feld der Wissenschaft bezieht. Von der postkolonialen Theorie inspirierte Sozialethik wird ihr Augenmerk gerade auf solche Theologien und Politiken richten, die sich den Minderheitenschutz und die Option für die Anderen und insbesondere für die Armen auf die Fahnen schreiben. Denn diese können, so die postkoloniale Analyse, entgegen der Selbstauskunft zu Exklusionen beitragen. Insofern besteht eine wichtige Aufgabe der postkolonial informierten Sozialethik darin, die Entwicklung von Minderheitenpositionen, die emanzipatorischen Anspruch erheben, im globalen Rahmen zu analysieren. Eine große Herausforderung ist dabei, das Repräsentationsdilemma der neuen und neuesten sozialen Bewegungen aufzudecken, *ohne* dabei ihre Errungenschaften, v. a. im Menschenrechtsschutz, über Bord zu werfen, denn diese Bewegungen sind nach wie vor eine wichtige Sonde zur Wahrnehmung von Marginalisierungen.

5 Theologisch-ethische Profilschärfung

Macht sich die Christliche Sozialethik die Impulse, v. a. die repräsentationskritischen, der Postcolonial Studies zu eigen, wird sie sich neu und anders in ethische und politische Diskussionen einschalten können. Die erste Aufgabe der theologischen Sozialethik wird dann aber gerade nicht darin bestehen, sich in öffentliche Diskurse einzumischen und sich selbst Gehör zu verschaffen, sondern die erste Frage der Gerechtigkeit ist, wer wie Resonanz in der Sozialethik findet (vgl. Spieß 2018). Insbesondere

an den politisch-öffentlichen Diskursen zur Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit kann sich die Sozialethik nur dann angemessen beteiligen, wenn sie die Frage, wie theologische Ethik in der Öffentlichkeit Resonanz findet, zunächst einmal zurückstellt. Denn nur so verhindert sie, in die Falle etablierter Wahrnehmungs- und Argumentationsmuster zu tappen, die Subalternität reproduzieren.

Folgende konkrete Aspekte prägen das Profil einer postkolonial informierten theologischen Sozialethik:

- Für die theologische Sozialethik ist die Frage der Repräsentation zum einen für die grundlagenethische Diskussion zum anderen für die politisch-ethische Diskussion von Relevanz. Die theologische Sozialethik muss Analysemethoden und Verfahren aufgreifen und entwickeln, die die Einbeziehung der Gerechtigkeitsvorstellungen von Subalternen ermöglichen. Dies funktioniert insbesondere über eine Kritik der Repräsentation und die Suche nach reflektierten Repräsentationsformen. Das heißt, semantische Exklusion und diskursive Ungleichheiten müssen verstärkt Thema der theologisch-sozialethischen Theoriebildung werden.
- Wenn auf dem Wege kollektiver Identitätskonstruktionen Exklusion und Diskriminierung betrieben wird, wenn Rechte und Privilegien im Namen einer (Leit)Kultur gegen Minderheiten verteidigt werden, wird eine von den postkolonialen Studien inspirierte Sozialethik kritisch Stellung nehmen und zwar insbesondere, wenn Religion für die Kulturalisierung einer kollektiven Identität genutzt wird. Dabei muss sich die theologische Sozialethik mit der „Versuchung“ für Religionsgemeinschaften auseinandersetzen, sich in eine kollektive Identität einzuschreiben und sich so für eine gesellschaftliche Mehrheit unverzichtbar zu machen.
- Die postkoloniale Theorie untersucht Konstruktionen von Bipolarität und kommt zu dem Ergebnis, dass Exklusionen durch ungebrochene und unreflektierte Prozesse der Essentialisierung betrieben werden. Insbesondere ein Fach, das mit bestimmten religiös geprägten anthropologischen Vorstellungen und gewissen Wahrheitsansprüchen zu tun hat, muss sich kritisch mit Essentialisierungsprozessen und den entsprechenden theologischen Konzeptionen in der eigenen Tradition auseinandersetzen.
- Postkolonial inspirierte theologische Sozialethik übt Kritik an der Advokation, und zwar an der wissenschaftlichen und politischen.

Sie sieht aber auch die Advokationspraxis als den ersten Zugang zur Lebenswelt der Subalternen.

- Postkolonial informierte Sozialethik vermeidet semantische Gewalt und zwar durch „Stimmenverdoppelung“ und Selbstkritik. Stimmenverdoppelung heißt, die Äußerungen der Subalternen bleiben im Rahmen der sozialetischen Reflexion – zumindest in Teilen – in ihrer Andersheit stehen (vgl. Taylor 2013). Selbstkritik heißt, mit dem Selbstwiderspruch umzugehen, dass Wissenschaft Subalternität produziert.
- Theologische Sozialethik sucht den Zugang zu subalternen Äußerungen und Argumenten. Das kann durch die Rezeption geeigneter empirischer Forschungsergebnisse oder eigener empirischer Forschung geschehen und ebenso durch diskursanalytische Methoden.
- Theologische Sozialethik begibt sich auf die Suche nach den eigenen Privilegien, denn erst durch die Anerkennung der eigenen Privilegierung ist es möglich, Minderheitenanliegen nicht nachrangig zu behandeln. So setzt sich theologische Ethik, im Sinne postkolonialer Ansätze, der selbstverständlich mitlaufenden Selbstreflexion und -kritik aus – und dies nicht aus Gründen der Political Correctness, sondern aus wissenschaftstheoretischen Gründen.

Gewiss hat die postkoloniale Kritik an Repräsentationsprozessen, wenn sie geäußert wird, eine gewisse Härte, vor allem weil Repräsentation – sei sie nun wissenschaftlich oder politisch – doch in der Regel in „guter Absicht“ geschieht. Abschließend ist deshalb mit Spivak zu betonen, dass es letztlich nicht um die „Entlarvung eines Fehlers, und sicherlich nicht um die Fehler anderer“ geht, sondern um eine „Kritik von etwas, das extrem hilfreich ist, etwas, ohne das wir ohnehin nicht auskommen könnten“ (Spivak 1989, 131) – zumal in der Theologie.

Literaturverzeichnis

- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (Hg.) (2010): Post-Colonial Studies: The Key Concepts, Art. Othering. New York: Routledge, 156–158. Online unter <<http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/pendidikan/else-liliani-ssmhum/postcolonialstudiesthekeyconceptsrouledgekeyguides.pdf>>, abgerufen 01.03.20.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielfeld: transcript.

- Costa, Sergio** (2005): (Un)möglichkeiten einer postkolonialen Soziologie. In: Brunkhorst, Hauke; Costa, Sergio (Hg.): *Jenseits von Zentrum und Peripherie*. München: Rainer Hampp, 221–250.
- Dhawan, Nikita** (2009): Zwischen Empire und Empower: Dekolonisierung und Demokratisierung. In: *Femina Politica* 18 (2). Online unter: <<http://www.budrich-journals.de/index.php/feminapolitica/article/view/20638/18013>>, abgerufen 01.03.20.
- Dhawan, Nikita** (2016): Die politische Theorie der Subalternität. In: Brodacz, André; Schaal, Gary S. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart III*. Opladen and Farmington Hills: UTB/Barbara Budrich, 169–196.
- Dübgen, Franziska** (2013): Global Sisterhood Revisited. Möglichkeiten und Fallstricke grenzüberschreitender Solidarität. In: Hostettler, Karin; Vögele, Sophie (Hg.): *Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post-)koloniale Reflexionen über den Westen*. Bielefeld: transcript, 277–303.
- Febel, Gisela** (2012): Postkoloniale Literaturwissenschaft. Methodenpluralismus zwischen Rewriting, Writing back und hybridisierenden und kontrapunktischen Lektüren. In: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS, 229–247.
- Freire, Paulo** (2002): *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. Hamburg: Rowohlt Tb.
- Habermann, Friederike** (2012): Mehrwert, Fetischismus, Hegemonie: Karl Marx' „Kapital“ und Antonio Gramscis „Gefängnishefte“. In: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS, 17–26.
- Hark, Sabine** (1999): *Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*. Wiesbaden: Springer VS.
- Jensen, Sune Qvotrup** (2011): Othering, identity formation and agency. In: *Qualitative Studies* 2 (2), 63–78.
- Jenson, Jane** (1986): Gender and Reproduction: Or, Babies and the State. In: *Studies in Political Economy* 20, 9–46.
- Winkler, Katja; Möhring-Hesse, Matthias** (2018): Reflexive Repräsentation der „Gerechtigkeiten von unten“. Wie kann die Urteilskraft Subalternen in der theologisch-sozialethischen Theoriebildung aufgegriffen werden? In: Emunds, Bernhard (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* (Festschrift für Friedhelm Hengsbach SJ zum 80. Geburtstag). Baden-Baden: Nomos, 153–178.
- Nandi, Miriam** (2006): Gayatri Chakravorty Spivak: Übersetzungen aus Anderen Welten. In: Moebius, Stephan; Quadflieg, Dirk (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: Springer, 120–139.
- Nehring, Andreas; Tiesch, Simon** (Hg.) (2013): *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon** (Hg.) (2017): *Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nussbaum, Martha** (2010a): The Capabilities of People with Cognitive Disabilities. In: Kittay, Eva Feder; Carlson, Licia (Hg.): *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*. Chichester: Wiley-Blackwell, 75–95.

- Nussbaum, Martha** (2010b): Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit. Berlin: Suhrkamp.
- Pittl, Sebastian** (Hg.) (2018): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven. Regensburg: Pustet.
- Rawls, John** (2003): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. Frankfurt: Suhrkamp.
- Said, Edward W.** (1978): Orientalism. New York: Vintage.
- Spieß, Christian** (2015): Anerkennungsbegriff und Inklusionsdiskurs. Behinderung als Herausforderung für die Sozialethik. In: Ethik und Gesellschaft 8 (1). Online unter <<http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2014-art-4/47>>, abgerufen am 11.09.2020.
- Spieß, Christian** (2018): Sprachverlust oder Resonanzverlust? Katholische sozioethische Politikberatung in der Nachkriegszeit und in der Gegenwart. In: Emunds, Bernhard (Hg.): Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? (Festschrift für Friedhelm Hengsbach SJ zum 80. Geburtstag). Baden-Baden: nomos, 69–84.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (1985): The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives. *History and Theory* 24 (3), 247–272.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (1989): In a Word. In: *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 1/2, 124–156.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (1993): Outside in the teaching machine. London: Routledge Classics.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2003): Fragments from the interview with Gayatri Spivak: Resistance that cannot be recognised as such (Interviewer Suzana Milevska). Zitiert nach Dhawan, Nikita (2007): Can the Subaltern Speak German? And Other Risky Questions. *Migrant Hybridism versus Subalternity*, online unter: <http://translate.eipcp.net/strands/03/dhawan-strandsoren#redir>, abgerufen 01.03.20.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2007): Feminism and Human Rights. In: Shaikh, Nermeen (Hg.): *The Present as History: Critical Perspectives on Global Power*. New York: Columbia University Press, 172–201.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2008a [1998]): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Aus dem Englischen von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny. Wien: Turia + Kant.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2008b): Die Macht der Geschichte. Subalternität, hegemoniales Sprechen und die Unmöglichkeit von Allianzen. In: *Frauensolidarität* 2, 26–27.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2008c): *Righting Wrongs – Unrecht richten*. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Steyerl, Hito** (2007): Vorwort zur deutschen Übersetzung von G. Ch. Spivaks *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, übers. v. Alexander Joskowicz u. Stefan Nowotny. Wien: Turia + Kant.
- Taylor, Mark Lewis** (2013): Subalternität und Fürsprache als Kairos für die Theologie. In: Nehring, Andreas; Tielech, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (ReligionsKulturen, 11). Stuttgart: Kohlhammer, 276–299.
- Reuter, Julia; Villa, Paula** (Hg.) (2010): *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Interventionen*. Bielefeld: transcript.

Winkler, Katja (2016): Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik. Baden-Baden: Nomos.

Winkler, Katja (2017): Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik. In: Ethik und Gesellschaft 18 (2). Online unter <<http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/eug-2-2017-art-2/505>>, abgerufen am 11. 09. 2020.

Über die Autorin

Katja Winkler, Ass.-Prof. Dr. theol., Christliche Sozialwissenschaften, Johannes-Schasching-Institut, KU Linz. Email: k.winkler@ku-linz.at