

⇒ **Barbara Engelmann**

»Schwarzer Feminismus« – zur Notwendigkeit und Herausforderung einer intersektionalen Perspektiverweiterung theologischer Anthropologien

⇒ 1 Sexismus und Rassismus als Stolpersteine theologischer Anthropologien

»Bis heute prägt die Verschränkung von Sexismus und Rassismus durch das patriarchal kolonial-kapitalistische System ganze Gesellschaften und Nationen« (Lassak 2021, 33), schreibt Sandra Lassak und verweist im Kontext dieser Analyse zugleich auf den Umstand, dass bei der Entstehung, Reproduktion und Festigung solcher Konstruktionen auch Theologie und Kirche eine wesentliche Rolle spiel(t)en. Der theologische Ort, an dem ebendiese normativen Vorstellungen besonders offenkundig zutage treten, ist die theologische Anthropologie. Hier werden, teils bewusst, teils unbewusst, sexistische und rassistische Vorstellungen aufgegriffen, tradiert und dadurch in einem performativen Prozess gefestigt und verstärkt.

Barbara Engelmann, *1991, in Köln. 2018 Abschluss Lehramtsstudium (Master of Education) mit den Fächern Kath. Religionslehre, Geschichte und Bildungswissenschaften an der Universität zu Köln. Von 2019-2022 Wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt »glauben«. (Ist »glauben« ein universales Vermögen? Zur Möglichkeit des Glaubensvollzugs bei von Geburt an starker kognitiver Beeinträchtigung) Bei Prof. Dr. Saskia Wendel am Lehrstuhl für Systematische Theologie der Universität zu Köln. 2023 Abschluss »Magister Theologiae« an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Seit April 2022 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie bei Prof. Dr. Saskia Wendel an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.
ORCID: 0009-0000-0080-3020

DOI: [10.18156/eug-1-2024-art-5](https://doi.org/10.18156/eug-1-2024-art-5)

In äußerst prekärer Weise kulminieren solche normativen Vorstellungen des Menschseins in der historisch als falsch zurückzuweisenden Imagination Jesu Christi als »weißem« Mann sowie der damit einhergehenden Übertragung der Attribute männlich und »weiß« auf die Gottesvorstellung selbst (vgl. Vecera 2022, 47). Eine solche Gleichstellung von Männlichkeit und »Weiß«-Sein mit dem Göttlichen deckt in einzigartiger Weise den Ansatz eines allgegenwärtigen und scheinbar »unvermeidlichen »Doing Difference« (Schüßler

2021, 166) auf, dessen Kernproblem nicht in der Konstruktion und Unterscheidung von Kategorien per se liegt, sondern in der damit immer schon einhergehenden systematischen Bewertung und daraus resultierenden Hierarchisierung divergierender Kategorien wie bspw. Mannsein gegenüber Frausein oder ›Weiß‹-Sein gegenüber ›Schwarz‹-Sein.¹ Ein solches »System der Wertkodierung« (Gutiérrez Rodríguez 2011, 90), das auf Menschen übertragen wird und diese in hierarchischer Weise unterscheidet und auf- bzw. abwertet, muss jedoch als Angriff auf das christliche Postulat der Gottebenbildlichkeit aller Menschen sowie ihrer daraus resultierenden Gleichwertigkeit verstanden werden (vgl. Lassak 2021, 37). Es erscheint daher notwendig, dass Theologie und Kirche sich in Bezug auf die exklusivistische Gefahr ihrer anthropologischen Theorien einer selbstkritischen Reflexion stellen müssen.

Bereits seit einigen Jahrzehnten weist die feministische Theologie in diesem Zusammenhang und in einem kritischen Bewusstsein für ebensolche Mechanismen der Hierarchisierung auf das Bestehen einer Vorherrschaft »männlicher Theologien« (Lassak 2021, 36) hin und versucht, die darin vorherrschenden misogynen Tendenzen theologisch zurückzuweisen und zu dekonstruieren (vgl. Rölli 2021, 22). Selbiges gilt für postkoloniale Theologien, welche sich um das Aufdecken und kritische Zurückweisen einer »toxische[n] Kultur weißer-christlicher Überlegenheit« (Furian 2020) bemühen. Doch trotz dieser Dekonstruktionsversuche und der vermeintlichen Sensibilität für das Konfliktpotential patriarchaler und kolonialer Strukturen innerhalb theologischer Anthropologien bleibt im gegenwärtigen Diskurs weitestgehend unberücksichtigt, dass solche exklusivistische Tendenzen nicht ausschließlich isoliert voneinander auftreten, sondern sich in ihrem Verwobensein sowohl gegenseitig verstärken als auch marginalisieren können oder

(1) Im Folgenden setze ich die Wörter schwarz und weiß in Anführungsstriche, um damit mein Bewusstsein zum Ausdruck zu bringen, dass es sich hierbei um eine problematische Kategorisierung aufgrund äußerer Erscheinungsmerkmale handelt und um mich deutlich von den damit in Verbindung stehenden rassistischen Überzeugungen abzugrenzen, auch wenn ich beim Verfassen dieses Artikels einsehen musste, dass ich stärker in rassistische Mechanismen eingebunden bin und von diesen profitiere, als mir bislang bewusst gewesen ist. Mit ›weiß‹ soll im Folgenden nicht nur die Hautfarbe bestimmter Personengruppen gekennzeichnet werden, sondern vor allem der damit einhergehende Impetus, sich selbst als Norm zu begreifen. ›Schwarz‹ umschreibt demgegenüber, die von der ›weißen‹ Dominanzkultur marginalisierte Personengruppe. Wo immer es möglich ist, werde ich versuchen von Women bzw. People of Color zu sprechen, um so die Selbstbezeichnung der US-amerikanischen Frauenbewegung aufzugreifen.

darüber hinaus auch völlig neue Formen der Diskriminierung entstehen lassen (vgl. Kerchner 2016, 144–145; Hornscheidt 2012, 89).

Die Ausgangsthese meiner vorliegenden Überlegungen gründet daher in der Annahme, dass theologische Anthropologien einer intersektionalen Perspektiverweiterung bedürfen, um ihre immer noch vorhandenen Ausgrenzungs- und Diskriminierungsmechanismen selbstkritisch reflektieren und schlussendlich überwinden zu können. Anderenfalls besteht die Gefahr, dass Theologien mit der Tendenz zur Exklusion menschlicher Diversität eine Wirklichkeit postulieren und infolgedessen ggf. auch konstruieren, die von einer Vielzahl der (exkludierten) Menschen nicht (länger) geteilt werden kann.

⇒ 2 Intersektionalität – Über die Möglichkeit der Überschneidung und Gleichzeitigkeit von Diskriminierungserfahrungen

»Es sind nicht die Unterschiede, die uns Frauen trennen, sondern unsere Weigerung, sie anzuerkennen« (Lorde 2021, 142), konstatiert Audre Lorde und macht damit auf die immer noch bestehenden Herausforderungen divergierender feministischer Grunderfahrungen aufmerksam, die den historischen Kontext der Intersektionalitätsdebatte begründen (vgl. ebd. 133).

Bereits 1851 hatte die ›schwarze‹ Frauenrechtlerin Sojourner Truth mit ihrer viel zitierten kritischen Anfrage *Ain't I a woman?* auf bestehende Leerstellen innerhalb des ›weißen‹ Mehrheitsfeminismus hingewiesen, weil dieser die spezifische Lebenswirklichkeit von Women of Color zu vernachlässigen drohte (vgl. Walgenbach 2017, 56; Winker/Degele 2009, 12). In den 1970er und 1980er Jahren wurde im Kontext der angloamerikanischen Frauenbewegung die Kritik aufgegriffen und verstärkt geäußert, dass sich die Diskriminierungserfahrungen ›schwarzer‹-Frauen aufgrund ihres ›Schwarz‹-Seins sowie der daran geknüpften Fremdzuschreibungen signifikant von den Diskriminierungserfahrungen ihrer ›weißen‹ Mitstreiter*innen unterscheiden (vgl. Walgenbach 2012, 25–27.). Während dieser Zeit forderten auch innerhalb des deutschen feministischen Diskurses »Lesben, Afrodeutsche [...] Frauen, Migrantinnen, Jüdinnen oder Frauen mit Behinderungen« (Dietze/Hornscheidt/Palm/ Walgenbach 2012, 12) zunehmend die Berücksichtigung ihrer ›Doppel- bzw. ›Mehrfachdiskriminierung‹ ein.

Die Gemeinsamkeit all dieser geäußerten Kritik besteht in der vehementen Zurückweisung der Vorstellung eines angeblich homogenen Frauenkollektivs, welches durch »den exklusiven Fokus auf das ›weltweite Patriarchat‹« (Walgenbach 2012, 28) die durchaus vorhandenen

»Differenzen und Hierarchien zwischen Frauen unproblematisiert« (ebd. 28) lasse. Hierin drückt sich der Vorwurf aus, dass sich der ›weiße‹ Mehrheitsfeminismus einzig auf die Unterdrückung von Frauen *als* Frauen konzentriert und damit ausschließlich die Perspektive »weißer, westlicher, heterosexueller Frauen aus der Mittelschicht« (Walgenbach 2017, 56) repräsentiere, was zur Folge habe, dass andere Diskriminierungsformen wie Klasse, Alter, ›Race‹² oder Behinderungen unberücksichtigt bleiben (vgl. Lassak 2021, 36). Hieraus wiederum ergibt sich die Konsequenz, dass Women of Color (sowie alle anderen Frauen, die dem vermeintlichen, ›weißen‹ Mainstream des Frauenkollektivs nicht entsprechen) nicht nur innerhalb patriarchaler Strukturen als ›die Anderen‹³ marginalisiert und diskriminiert werden, sondern auch innerhalb der Frauenbewegung selbst (vgl. Rölli 2021, 205). Erneut werden ihre »Themen und Forderungen entweder nicht wahrgenommen oder als ›Spezialinteressen‹ bagatellisiert« (Walgenbach 2012, 38) und somit bestehende Macht- und Ungleichheitsverhältnisse gefestigt, welche die Mitglieder eines als homogen postulierten Frauenkollektivs faktisch in »mehr und weniger privilegierte Frauen« (Winker/Degele 2009, 12) unterteilen. Der Umstand, dass eben diese Prozesse der Hierarchisierung unberücksichtigt bleiben, kann einerseits auf das mangelnde Bewusstsein für die eigenen Privilegien ›weißer‹ Frauen sowie die nicht reflektierte Einbindung in (Re-)Produktionsmechanismen zurückgeführt werden (vgl. Dietze/Hornscheidt/Palm/Walgenbach 2012, 13). Andererseits muss durchaus darauf hingewiesen werden, dass Frauen auch bewusst mit dem »Patriarchat« kollaborieren können, um sich so die bestehenden »patriarchale[n] Herrschaftsverhältnisse zunutze [zu] machen« (Winker/Degele 2009, 17). Eine weitere Ursache findet sich in der Annahme einer fundamentalen und kollektiven Viktimisierungserfahrung

(2) Aufgrund der Schwierigkeiten, die der deutsche »Rasse«-Begriff gerade durch seine historische Einbettung in die nationalsozialistische »Rassenpolitik« impliziert und der gleichzeitigen Notwendigkeit, den Bezug von Rassismus auf ein vermeintlich zugrundeliegendes »Rassenkonzept« zu benennen, werde ich im Verlauf dieses Artikels den englischen Terminus ›Race‹ verwenden und diesen darüber hinaus in Anführungsstriche setzen. Damit möchte ich zum Ausdruck bringen, dass ich mir einerseits bewusst bin, dass es keine (biologischen) »Rassen« gibt, die die wertende Kategorisierung von Menschen in irgendeiner Weise begründen oder rechtfertigen könnten und andererseits darum weiß, dass die Idee einer solchen Konzeption dennoch vielen der hier beleuchteten Strukturen und Mechanismen zugrunde liegt.

(3) Vgl. Hierzu den Ansatz Simone de Beauvoirs, die in ihrer feministischen Analyse Männlichkeit als vermeintlich unangefochtenen Maßstab des ursprünglichen und vollkommenen Menschseins herausstellt, sodass die Frau stets als die Andere wahrgenommen wird, die vom Mann her und durch diesen bestimmt und definiert wird (vgl. Beauvoir 2017, 12; 84).

von Frauen, die wie oben bereits erwähnt, den Fokus feministischer Analysen ausschließlich auf die gemeinsame Diskriminierungskategorie des Frauseins richtet. Dahinter steht die fälschliche Überzeugung, dass Frauen als Opfer von Sexismus, ihrerseits keine Täterinnen anderer Diskriminierungsmechanismen (bspw. von Formen des Rassismus) sein könnten (vgl. Vecera 2022, 42). Das Diskursfeld der Intersektionalität begreift seine Aufgabe darin, eben solche verkürzten Analysekatgorien aufzubrechen und das Zusammenwirken verschiedener diskriminierender Dimensionen aufzudecken, »von denen das Geschlechterverhältnis nur eine ist« (Hagemann-White 2016, 20).

Zurückführen lässt sich der Begriff der Intersektionalität auf die US-amerikanische Juristin Kimberlé Crenshaw, welche die Bezeichnung ›intersectionality‹ 1989 erstmals im rechtssprachlichen Kontext gebrauchte, um die besondere Benachteiligung in Rechtsfällen von ›schwarzen‹ Frauen auszudrücken (vgl. Walgenbach 2017, 54). Dem Konzept der Intersektionalität liegt die Überzeugung zugrunde, »dass die Diskriminierungserfahrungen von schwarzen Frauen sowohl den Erfahrungen von schwarzen Männern und weißen Frauen ähneln als auch sich komplett von ihnen unterscheiden können« (Crenshaw 1989, 149; zitiert nach: Groth 2021, 438). Mit der Metapher der Straßenkreuzung veranschaulicht Crenshaw bildhaft, wie im Falle von Women of Color verschiedene Machtachsen bzw. Diskriminierungsformen zusammentreffen und dabei nicht nur divergierende Unterdrückungsmechanismen additiv zusammenbringen, sondern eine verschränkte, neue und eigenständige Form von Diskriminierung entstehen lassen (vgl. Dietze/Hornscheidt/Palm/Walgenbach 2012, 8). Die Besonderheit und Neuerung von Crenshaws Konzept der Intersektionalität besteht folglich in der Kritik und der Überwindung additiver Diskriminierungsmodelle (vgl. Hagemann-White 2016, 21). Anders als es zuvor verwendete Begriffe wie *Doppeldiskriminierung* oder *doppelte Benachteiligung* nahegelegt haben, erfahren Women of Color, der Argumentation Crenshaws folgend, ein simultanes Ineinandergreifen von Benachteiligungsmechanismen, das mehr ist als die bloße »Summe rassistischer und sexistischer Diskriminierung« (Walgenbach 2017, 63).

Während Intersektionalität aufgrund dieses veränderten Analyseansatzes einerseits bereits als vielversprechendes, »neues Paradigma« (Smykalla/Vinz 2016, 10) der Geschlechterforschung behandelt wird, finden sich andererseits immer wieder kritische Einwände gegenüber der verwendeten Straßenkreuzungs-Metaphorik, die fälschlicherweise suggeriere, dass »soziale Kategorien wie Gender und Race vor (und auch nach) dem Zusammentreffen an der Kreuzung voneinander

getrennt existierten« (Walgenbach 2012, 49). Als ebenfalls problematisch erweist sich zudem die Auswahl und Begründung der zu untersuchenden Kategorien innerhalb intersektionaler Analysen, für die sich kein Konsens ausmachen lässt (vgl. Winker/Degele 2009, 12).

Während innerhalb US-amerikanischer Diskurse die Trias von Gender, Class und ›Race‹ zweifelsfrei dominiert, erscheint die Auswahl in deutschsprachigen Debatten unter Berücksichtigung weiterer Kategorien wie Religion, Alter, Behinderung, *Sexualität*,⁴ Ethnizität und dergleichen mehr um ein Vielfaches erweiterbar (vgl. Smykalla/Vinz 2016, 12). Gabriele Winker und Nina Degele plädieren in diesem Zusammenhang für eine »nach oben offene Anzahl von Kategorien« (Winker/Degele 2009, 141) und erfahren in diesem Appell viel Zustimmung von Seiten anderer Forscher*innen. Gleichzeitig ergibt sich dadurch die problematische Frage, auf die bereits Butler hingewiesen hat, welche Kategorien explizit benannt werden und dadurch als relevant markiert werden und welche demgegenüber »in einem scheinbar endlosen ›etc.‹ enden« (Smykalla/Vinz 2016, 12) und somit der Hierarchisierung von Diskriminierungsformen zum Opfer fallen. Dass solche Hierarchien auch oder vielleicht sogar besonders in den Köpfen vieler Feminist*innen bestehen, belegen bspw. Aussagen von Alice Schwarzer oder Carla Lonzi, wenn diese postulieren, dass Geschlechtlichkeit das fundamentalste Identitäts- und Unterscheidungsmerkmal von Menschen sei (vgl. Rölli 2021, 198). Es besteht daher auch in intersektional angelegten Untersuchungen weiterhin die Gefahr, dass Diskriminierungsmechanismen reproduziert und gefestigt werden, wenn solche Analysen »Gender zwar nicht mehr isoliert von anderen Kategorien konzeptualisieren, doch tendenziell von einem ›genuinen Kern‹ ausgehen, welcher sich mit anderen Kategorien« (Walgenbach 2012, 59) lediglich verbindet.

Wenn im weiteren Verlauf der vorliegenden Analyse der Fokus auf die Diskriminierungsmechanismen von Gender und ›Race‹ gerichtet wird, geschieht dies daher in dem Bemühen einer bewussten Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit. Die Auswahl genau dieser beiden Kategorien lässt sich dabei einerseits durch ihre gemeinsame Verortung im biopolitischen Feld sowie die dadurch zu erwartende hohe Vergleichbarkeit rechtfertigen und andererseits durch die besonders hohe Gefahr ihrer Marginalisierung und Exklusion innerhalb theologischer Anthropolo-

(4) Sexualität wird hier zumeist verstanden als sexuelle Identität im Sinne einer dreifachen Berücksichtigung von biologischem und sozialem Geschlecht sowie sexuellem Begehren (vgl. Butler 2016, 15–24).

gien, die beide Kategorien aufgrund der Annahme der Inkarnation Gottes in einem vermeintlich ›weißen‹ Mann erfahren.

⇒ 2.1 Sexismus als potentielle Ursache von Diskriminierungserfahrung

Als klassische Perspektiverweiterung und kritische Analysekategorie theologischer Anthropologien kann der gendersensible Ansatz feministischer Theologien betrachtet werden, der Sexismus als Diskriminierungserfahrung entgegenzuwirken versucht. Solche Konzeptionen hinterfragen die scheinbar natürliche Ableitung divergierender sozialer Rollenvorstellungen für Männer und Frauen aufgrund ihrer biologischen Differenz (vgl. Wendel 2011, 36–56).

Theorien, die ihrerseits eine binäre, komplementäre und zumeist hierarchische Geschlechternorm konzipieren, versuchen diese Annahme (besonders innerhalb theologischer Debatten) oftmals durch essentialistische Vorstellungen von Geschlechtlichkeit zu rechtfertigen (vgl. Wendel 2017, 210–211), wie bspw. die substanzontologische Anthropologie Hans Urs von Balthasars ersichtlich macht (vgl. hierzu z.B. von Balthasar 1982; 1996). Innerhalb solcher Argumentationsmodelle wird dem anatomischen Geschlecht zugesprochen, die Substanz und damit das Wesen des Menschen darzustellen (vgl. Butler 2016, 40). Darin begründet sich die Überzeugung, dass Menschen, die sich den Kategorien *Mann* oder *Frau* zuordnen, oder zugeordnet werden, stets schon essentielle Gemeinsamkeiten teilen, welche als genuin männlich oder weiblich postuliert werden und über die anatomischen Gemeinsamkeiten (welche vor dem Kontext einer zunehmend kritisch hinterfragten Zweigeschlechtlichkeit) weit hinausgehen (vgl. Wendel 2011, 37). Die so begründeten Charakteristika *männlich* und *weiblich* sowie die sich von dorthin ableitenden Rollenvorstellungen von Männern und Frauen sind dabei stets durch hegemoniale Interessen geprägt, welche sich in einer hierarchischen Rangfolge der Geschlechter niederschlägt (vgl. Butler 2016, 172; ebd. 216; De Beauvoir 2017, 94).

Eine auf solche Weise komplementär konstruierte Rollenverteilung hat gerade innerhalb kirchlicher Strukturen zu einer Unterdrückung, Marginalisierung und Diskriminierung von Frauen beigetragen, welche sich besonders auf die Überbetonung der biologischen Männlichkeit des historischen Jesu gründet und zu einer keineswegs gerechtfertigten Annahme der angeblichen Männlichkeit Gottes führt (vgl. Fuchs 2017). Dabei ließe die Betrachtung der Männlichkeit Jesu nach Ottmar Fuchs auch vollkommen andere Schlussfolgerungen zu, denn gerade in der

Person Jesu ließe sich ein Modell einer anders verstandenen Männlichkeit begreifen, welches uns unsere vorherrschenden Genderstereotype (sowie die daran gebundenen kirchlichen Strukturen) kritisch hinterfragen ließe (vgl. Fuchs 2017).

Ebendies versuchen gendersensible und feministische Ansätze, wenn sie Naturalisierungsprozesse sozialer Geschlechterrollen offenlegen und infolgedessen essentialistische Geschlechteranthropologien dekonstruieren (vgl. Wendel 2011, 38). Sie weisen soziale Geschlechternormen als kulturell bedingte Konstruktionen zurück und führen so eine Trennung zwischen *sex* und *gender* ein (vgl. Wendel 2011, 41). Während daher an der biologischen Differenz menschlicher Geschlechtlichkeit zumeist nicht gezweifelt wird (wobei dies keineswegs das zwangsläufige Postulieren einer reinen Zweigeschlechtlichkeit begründet), wird der substanzontologische Charakter von Geschlechtern vehement zurückgewiesen (vgl. Wendel 2017, 210–211). Anknüpfend an kritische Überlegungen Judith Butlers und Simone de Beauvoirs, wird die Behauptung negiert, dass die Anatomie eines Menschen Rückschlüsse auf sein Wesen zulasse, sodass ein asymmetrisches Gegenüber von Männern und Frauen nicht aus der Natur abzuleiten sei (vgl. Butler 2016, 173; De Beauvoir 2017, 95–108; Wendel 2011, 38–40). Die zwischen Männern und Frauen dennoch wahrgenommenen sozialen Unterschiede werden vor dieser Behauptung nicht der Wesensdifferenz von Männern und Frauen, sondern dem kulturellen Kontext zugeschrieben. Hegemoniale Strukturen, Sprache und die kulturelle Prägung dessen, was als natürlich erachtet wird, formen das soziale Geschlecht, das Männer und Frauen einander komplementär und hierarchisch gegenüberstellt. Dass die bestehenden Verhältnisse dabei keineswegs als ursprünglich und natürlich gelten können, verdeutlicht de Beauvoir besonders an ihren historisch und kulturell bedingten Veränderungen, indem sie unter anderem auch auf matriachale Gesellschaften als kontrastierendes Gegenbeispiel verweist (vgl. De Beauvoir 2017, 95–108).

Auch in anderen feministischen Ansätzen und Theologien setzt sich die Überzeugung durch, dass die Zuordnung bestimmter Eigenschaften und Charakteristika als ursprünglich männlich und weiblich sowie die damit einhergehenden Normen und Rollenvorstellungen konstruiert sind und je nach kulturellem und historischem Kontext sehr unterschiedlich ausfallen können (vgl. Butler 2016, 18; Wendel 2011, 38). Das heute vorherrschende Geschlechterverständnis, welches sich in zahlreichen substanzontologisch begründeten, theologischen Anthropologien niederschlägt, ist demnach schwerlich als Urzustand einer natürlichen, geschweige denn gottgewollten Ordnung auszumachen,

sondern zeigt sich als Konstruktion menschlicher Kultur und Religiosität (vgl. Rölli 2021, 204). Die unter anderem in den anthropologischen Überlegungen Rahners immer wieder betonte Herausforderung, Wesensmerkmale als genuin männlich oder weiblich zu kennzeichnen, verstärkt die Fragwürdigkeit einer solchen Einteilung (vgl. Rahner 2005, 133; Ders. 2009, 750). In zahlreichen Studien zur Geschlechterforschung konnte diese Kategorisierung zusätzlich ihrer Legitimation beraubt werden, indem darauf verwiesen wurde, dass die Varianz innerhalb der gleichen Geschlechterkategorien ebenso große Unterschiede und Differenzen aufwies, wie zwischen den beiden differenzierten Gruppen ausgemacht werden konnte (vgl. Bitzan/Kaschuba/Stauber 2018, 202).

Feministische Theorien und Theologien verweilen keineswegs bei Dekonstruktions-bemühungen patriarchaler Strukturen, vielmehr verdeutlichen sie, dass gerade der Konstruktcharakter der bestehenden geschlechtlichen Normvorstellungen auch ihre potentielle Veränderlichkeit begründet. Da sich das soziale Geschlecht als variable Kategorie erwiesen hat, sind zahlreiche »Gegenversionen einer geschlechtergerechten Gesellschaft« (Wahl 2018, 119–220), Theologie und Anthropologie ebenfalls denk- und praktizierbar. Eine Aufgabe, die es in Hinblick auf die bestehenden Ressentiments und Widerstände der Profiteur*innen gegenwärtiger Machtstrukturen zu verteidigen und in Hinblick auf rassistische Unterdrückungsmechanismen auch auf das Innere feministischer Bemühungen selbst auszuweiten gilt.

⇒ 2.2 Rassismus als potentielle Ursache von Diskriminierungserfahrung

Ebenso wie durch Sexismus hervorgebrachte Diskriminierungsmechanismen gründen auch Rassismen ihre »Legitimation« in einem fehlerhaften Rekurs auf Naturhaftigkeit, bei dem körperliche Merkmale mit (essentialistischer) Bedeutung und normativen Zuschreibungen aufgeladen werden (vgl. Hagemann-White 2016, 24; ebd. 31–32). Ziel von Rassismen ist es, »politische Interessen in den Mantel natürlicher Differenzen« (Winker/Degele 2009, 48) zu kleiden und dadurch vermeintlich zu rechtfertigen. Sie verteidigen demnach eine »Ideologie der Ungleichwertigkeit« (Vecera 2022, 75), bei der Menschen anhand ihres äußeren Erscheinungsbildes unterschieden werden. Die Einordnung von Menschen aufgrund rassistischer Stereotype in verschiedene Gruppen zielt ihrerseits auf den Versuch einer Begründung der dualistischen und hierarchischen Gegenüberstellung von »Zentrum und

Peripherie« (Winker/Degele 2009, 49), scheinbarer Überlegenheit und Unterlegenheit sowie von Auf- und Abwertung. Susan Arndt bündelt diese Überlegungen und verweist auch auf die innerhalb dieser Logik existierenden religiösen Bezugspunkte, wenn sie schreibt:

»Dem Rassismus geht es im Kern darum, die weiße Rasse mitsamt dem Christentum, das als dem Weißsein inhärent verstanden wird, als vermeintlich naturgegebene Norm(alität) hinzustellen, um eigene Ansprüche auf Herrschaft, Macht und Privilegien zu legitimieren und zu sichern.«
(Arndt 2012, 15, zitiert nach: Vecera 2022, 82)

Die in diesem Zusammenhang bestehende These, dass Kirche und Theologie ebenfalls an der historischen Entwicklung und Etablierung rassistischer Argumentationsmodelle beteiligt waren, wird durch Verweise auf die Zivilisierungsmission oder die Übertragung der christlichen Farbsymbolik auf die Hautfarbe von Menschen zusätzlich verstärkt (vgl. Vecera 2022, 78).

Zwar hat der Umstand, dass sich eine »Bestimmung von Rassen auf Grundlage des genetischen Codes sehr rasch als unmöglich erwiesen hat« (Geulen 2021, 110) und dass Rassismus selbstverständlich keine biologisch begründete Legitimation aufweisen kann, sondern (wie zuvor schon Geschlechterstereotype) als soziales Konstrukt offengelegt wurde, zu einer gegenwärtig weitestgehend anerkannten »Ächtung des Rassenkonzepts« (Geulen 2021, 11) geführt, dessen ungeachtet besteht Rassismus als Diskriminierungsform jedoch weiterhin fort. Als besonders problematisch erweist sich in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die Vorstellungen davon, was Rassismus ist bzw. was rassistisch sein kann, oftmals zu eng gefasst sind und zu wenig reflektiert werden (vgl. Spies 2021, 19–20).

»Wir kommen oft viel zu schnell zu der Schlussfolgerung, dass Rassismus das Problem von Menschen sei, die bewusst rassistisch handeln wollen. Wir verknüpfen Rassismus mit einer Absicht. Das macht seine tatsächliche Komplexität so schwer greifbar und trägt dazu bei, ihn allgegenwärtig aufrecht zu erhalten. Dabei ist Rassismus viel weniger bewusst, steckt seit Jahrhunderten ins uns allen drin und tritt individuell, aber vor allem institutionell und strukturell auf.« (Vecera 2022, 75)

Die Kritik von Sarah Vecera richtet den Fokus auf dezidiert latente Formen von Rassismus, die auch für Kirche (und Theologie) eine erhebliche Herausforderung darstellen, weil sie, so die Argumentation Veceras weiter, folglich noch gar nicht erkannt habe, »dass sie überhaupt ein Rassismusproblem hat« (Vecera 2021, 23). Erklären lässt sich das durch den Umstand, dass Rassismus, zumal wenn dieser als primär bewusster Handlungsakt verstanden und dadurch moralisch bewertet wird, in eklatantem und offensichtlichem Widerspruch zu christlichen Grundüberzeugungen und kirchlicher Selbstwahrnehmung steht. Das biblische Motiv des Monogenismus, das Selbstverständnis der Katholischen Kirche als *Welt*-Kirche sowie das Postulat der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen implizieren nahezu selbstverständlich eine Gleichsetzung von Christentum und Anti-Rassismus (vgl. Vecera 2022, 57–61). Gestützt wird ein solches Selbstbild auch durch offizielle Verlautbarungen der Katholischen Kirche, wenn bspw. Papst Johannes Paul II. im Jahr 1965 anmahnt, dass »[j]ede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse [...], dem Plan Gottes widerspricht« (Johannes Paul II., GS 29, zitiert nach: Schüßler 2021, 178) und deshalb »überwunden und beseitigt« (ebd.) werden müsse. Diese an sich zu bejahende Abwehrhaltung gegenüber Rassismen, weiterhin verstanden als bewusst intendierte Handlungsweisen, verleitet Vecera zufolge jedoch zu der falschen Annahme, dass Kirche das »System Rassismus« (Vecera 2021, 23) lediglich von außen betrachten würde, weil »Christ*innen gelernt haben, dass sie zu den Anti-Rassist*innen gehören« (ebd. 25). Ein solcherart fälschlicherweise angenommener Automatismus, der Christ*innen scheinbar davor bewahren kann, an allgegenwärtigen, latenten Strukturen von Rassismus zu partizipieren, verstellt die selbstkritische Reflexion von Kirche und Theologie auf die eigene »eurozentrische Sicht auf die Welt« (Vecera 2022, 105). Doch die Tatsache, dass die etablierten, christlichen Theologien primär von ›weißen‹ Menschen geschrieben wurden, dass die kirchliche Entscheidungs- und Handlungsmacht zumeist in den Händen ›weißer‹ Männer bleibt oder auch der Umstand, dass theologische Studieninhalte wie die kontextuelle Theologie den ›weißen‹ Standpunkt unhinterfragt als Norm begreifen, spiegelt die auch innertheologisch und innerkirchlich vorhandene »toxische Kultur weißer-christlicher Überlegenheit« (Furian 2020) wider, die in der global wirkmächtig gewordenen Imagination Jesu Christi als »weiße[r] christliche[r] Mitteleuropäer« (Vecera 2022, 120) ihren Höhepunkt findet. Diese nicht ansatzweise vollständige Aufzählung rassistischer Verhaltensweisen und Strukturen zeigt auf, dass Rassismus auch weiterhin ein gesamtgesellschaftliches

Problem ist, das zudem nicht »vor der Kirchentür« (Wagner 2021, 2) Halt macht.

Es bedarf daher, genau wie im Bereich einer gendersensiblen, theologischen Anthropologie, auch in Hinblick auf rassismuskritische Neukonzeptionen einer fundamentalen Überprüfung und Infragestellung bestehender Selbstverständlichkeiten und eurozentrischer Deutungshoheiten sowie der »Auf- und Abgabe weißer Privilegien« (Wagner 2021, 2).

⇒ 3 ›Schwarzer Feminismus‹ als Beispiel für Intersektionalität

Sexismus und Rassismus kommt trotz vielfältiger Differenzen die Gemeinsamkeit zu, dass ihre Diskriminierungsmechanismen auf einem Rekurs auf Körperlichkeit beruhen. Damit unterstreichen sie die »politische Bedeutung des Körpers und die Verstrickung von Körperpraxen in Machtdiskurse« (Wendel 2017, 203), denen durch Prozesse der Naturalisierung die Gefahr innewohnt, als naturgegeben zu erscheinen und unhinterfragt bestehen zu bleiben. Beide Kategorien der Diskriminierung verbinden sich in der Erfahrungswelt von Women of Color und begründen so die bereits benannte, zunehmende Kritik am vermeintlichen Universalitätsanspruch des europäischen und nordamerikanischen ›weißen‹ Mehrheitsfeminismus (vgl. Graneß/Kopf/Kraus 2019, 20). In theologischer Hinsicht kann dies jedoch noch weitere Exklusionsmechanismen begründen, wie die Kritik der südafrikanischen Schriftstellerin Koleka Putuma herausstellt, die »ihre zerrissene Beziehung zu einem weißen Jesus« (Vecera 2022, 120) beklagt, »der so aussah wie die Unterdrücker der Kolonialzeit« (ebd.). Eine auf diese Weise kolonialisierte Gottesvorstellung, die in dem Konzept eines »weißen patriarchalen Himmels« (ebd.) mündet, verstellt ihr als Woman of Color die Teilhabe. Es bedarf daher einer dringenden Neukonzeption theologischer Anthropologie (und Christologie), die es vermag, sich für die Erfahrungswelt und die Anliegen exkludierter Personengruppen als sensibilisiert und dialogfähig zu erweisen, statt in ihrem gegenwärtigen, oftmals paternalistischen Überlegenheitsdenken zu verharren. Einen ersten Schritt auf einem solchen Weg stellt bspw. die Berücksichtigung des ›Schwarzen Feminismus‹ dar.

»Der schwarze Feminismus markiert eine Randzone« (Rölli 2021, 205), denn in »ihm verbindet sich das feministische Anliegen mit den postkolonialen Ansätzen, politisch-ökonomische und diskursive Machtverhältnisse, Kapitalismus und Rassismus in ihrer Verschränkung zu analysieren« (ebd.). Der darin ersichtlich werdende intersektionale

Ansatz macht darauf aufmerksam, »dass Genderasymmetrien nur ein Aspekt weltweiter Unterdrückungs-mechanismen sind« (Graneß/ Kopf/ Kraus 2019, 124), denen Women of Color unterworfen sind, und begreift Intersektionalität selbst schon als Analyseinstrument, um eben dieses Ineinandergreifen und die Gleichzeitigkeit mehrdimensionaler Diskriminierungsformen begreifen und artikulieren zu können (vgl. ebd. 77). Dies geschieht, wie bereits an der Terminologie ›Schwarzer Feminismus‹ ersichtlich wird, in bewusster Unterscheidung zu feministischen Theorien ›weißer‹ Frauen, weil die dort mehrheitlich geäußerten Ansätze nicht der Lebenswelt und folglich nicht den Interessen und Anliegen von Women of Color entsprechen (können). Die solcherart auch sprachlich manifestierte, bewusste »Abgrenzung von Vereinnahmungstendenzen und die Kritik an einer undifferenzierten ›Schwesternschaft‹ sind bis heute Hauptkennzeichen feministischer Theorien aus Afrika« (ebd. 124).

Audre Lorde, US-amerikanische Schriftstellerin und Aktivistin, zählt zweifelsohne zu den bekanntesten Vertreter*innen des ›Schwarzen Feminismus‹, die durch ihre zahlreichen Publikationen und Forschungsaufenthalte in Berlin auch innerhalb des deutschsprachigen Feminismus große Bedeutsamkeit erlangte. Wesentliche Motive ihrer feministischen Überlegungen stellen Differenz, Machtverhältnisse und eine Rückbesinnung auf bzw. erneute Wertschätzung von ›gefühltem Wissen‹ dar (vgl. ebd. 89). Mit ihrer Mahnung *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* appelliert sie für einen veränderten, wertschätzenden Umgang mit Differenz und nimmt dabei in besonderer Weise nicht nur Rassismen, sondern auch homofeindliche Tendenzen innerhalb des Feminismus in den Blick (vgl. Lorde 2021, 141–142). Lorde plädiert in diesem Zusammenhang dafür, Ressentiments innerhalb der Frauenbewegung zu überwinden und die Stärke der eigenen feministischen Ansätze »daran zu messen, was sie Ungleichheit aufgrund von sexueller Orientierung, Hautfarbe, geopolitischer Zugehörigkeit und Klassengegensätzen entgegenzusetzen [haben]« (Graneß/Kopf/Kraus 2019, 89), statt ausgrenzende Handlungs- und Verhaltensweisen bestehender Herrschaftsverhältnisse in den feministischen Diskurs zu übertragen. Des Weiteren beschäftigt sich Lorde mit der bislang noch wenig berücksichtigten Diskriminierungskategorie des Alters und appelliert auch in diesem Zusammenhang dafür, Differenz(en) als Stärke anzuerkennen (vgl. Lorde 2021, 132–138).

Auch bell hooks⁵, ebenfalls US-Amerikanerin, nimmt bestehende Herrschaftsverhältnisse und ihre Adaption im feministischen und antirassistischen Diskurs kritisch in den Blick, wenn sie die Idee der ›white supremacy‹ analysiert. Das Konzept einer solchen ›weißen Vorherrschaft‹ begreift sie als »gesellschaftsbildendes Prinzip« (Graneß/Kopf/Kraus 2019, 103), als »tief verinnerlichte Überzeugung, dass die von ›Weißen‹ repräsentierten Werte erstrebenswert« (ebd. 104) seien und nicht länger nur das Denken und Handeln von ›weißen‹ Menschen prägen würde, sondern »quer über ethnische Gruppen und Zugehörigkeiten hinweg« (ebd.) als Norm akzeptiert werden würden. Hooks kritisiert vor diesem Kontext, dass viele Women und People of Color bereit seien, das ursprüngliche und kollektive Anliegen einer grundlegenden »Dekolonisierung des Denkens« (ebd.) und der gesellschaftlichen Verhältnisse dann preiszugeben, wenn es ihnen gelänge, individuell ›weiße‹ Privilegien zu erreichen und somit an der ›white supremacy‹ zu partizipieren. Diesen Vorwurf greift sie auch in ihrer Analyse des intersektionalen Zusammenspiels von Klassenfragen, ›Race‹ und Genderaspekten auf, welche ihre Arbeit maßgeblich beeinflusst hat (vgl. ebd., 96–97). Dabei kommt sie erneut zu dem Schluss, dass Frauen zugunsten der je persönlichen Möglichkeit »ihren Klassenstatus zu verbessern und ihre individuelle Macht zu vergrößern« (ebd. 102) bereit seien, die tiefgreifenden Anliegen und Zielvorstellungen des feministischen Kollektivs aufzugeben.

Während Lorde und hooks als US-amerikanische Aktivist*innen eher für einen veränderten und erweiterten Blick von und auf bereits bestehende feministische Perspektiven plädieren, kann die Konzeption des ›pu‹⁶ als eigenständige Theorie und als der Versuch einer ›feministischen‹ Neubenennung gelten (vgl. Graneß/Kopf/Kraus 2019, 24; ebd. 126). Dabei ist der Begriff *womanism* bewusst auch als sprachliche Differenz zum bestehenden ›weißen‹, aber auch afro-amerikanischen Feminismus zu verstehen, von dem sich der womanism abgrenzen möchte. Zwar liegen dem afrikanischen womanism und dem ›weißen‹ Feminismus viele Gemeinsamkeiten zugrunde, wie das Bemühen um

(5) Den Namen ›bell hooks‹ sowie dessen bewusste Kleinschreibung wählte die Feministin, die gebürtig Gloria Jean Watkins heißt, in Anlehnung an den Namen ihrer Urgroßmutter mütterlicherseits Bell Blair Hooks. Diese Selbstbezeichnung hooks‘ wird von mir im Folgenden übernommen.

(6) »Unabhängig von Alice Walker entwickelte die nigerianische Literaturwissenschaftlerin Chikwenye Okonjo Ogunyemi in den 1980er-Jahren ebenfalls ein Konzept unter dem Begriff womanism, das sie später african womanism nennt« (A. Graneß/M. Kopf/M. Kraus, *Feministische Theorie*, 126). Auf dieses Konzept beziehe ich mich im Folgenden.

mehr »Geschlechtergerechtigkeit und [die] Emanzipation der Frau« (ebd. 131), gleichzeitig fokussiert sich der afrikanische womanism jedoch auf lebensweltliche Bedingungen, die von der nigerianischen Literaturwissenschaftlerin Chikwenye Okonjo Ogunyemi explizit afrikanischen Frauen zugesprochen werden, wie bspw. »extreme Armut, Probleme innerhalb der Großfamilie, Polygynie und Gerontokratie [...] sowie alle Probleme aufgrund von Kolonialismus, Neokolonialismus und Imperialismus.« (ebd.) Während sich dieser *gemeinschaftsorientierte* Ansatz dabei einerseits als besonders progressiv erweist und auch um die Inklusion von Männern bemüht ist, indem er sich für »die gemeinsame Emanzipation von Männern und Frauen aus jeglichen Formen der Unterdrückung« einsetzt, erweist er sich auf der anderen Seite als ausgesprochen regressiv in nahezu allen Belangen der Homo-/Sexualität (vgl. ebd. 131–132). Neben dem bewussten Ausschluss lesbischer Lebensformen liegt dem afrikanischen womanism eine starke Fokussierung auf die Mutterschaft und der Komplementarität der Geschlechter zugrunde, Motive, die sich auch in anderen Strömungen des ›schwarzen Feminismus‹ wie dem *motherism*, dem *stiwanism* und dem *negofeminism* wiederfinden (vgl. ebd. 134–140.).

Dabei fällt auf, dass die Begründer*innen der hier genannten Strömungen ein sehr einheitliches Bild *der* afrikanischen Frau postulieren, das auch innerhalb der eigenen Reihen bspw. von der südafrikanischen Gender- und Kulturwissenschaftlerin Desiree Lewis kritisiert und zurückgewiesen wird (vgl. ebd. 125; 161). Lewis mahnt an, dass die »Besessenheit von der kulturellen Differenz« (ebd. 161), die sich in einem essentialistischen ›Afrozentrismus‹ solcher Konzepte zuspitzt, versuche, »eine afrikanische Einheit auf der Basis von konservativen Gender- und Klassenhierarchien aufzubauen« (ebd.) und damit das feministische Bemühen um mehr Geschlechtergerechtigkeit verhindere. Auch die aus dem Senegal stammende Philosophin Anne Béatrice Faye betont, dass eine solche in der Theorie postulierte Homogenität der faktischen Pluralität und Diversität der afrikanischen Länder sowie der daraus resultierenden vielfältigen (kulturellen) Lebenswirklichkeit afrikanischer Frauen entgegenstehe (vgl. Faye 2017, 359; ebd. 369). Audre Lorde begründet die in solchen Verallgemeinerungstendenzen durchscheinende »Furcht vor Verschiedenheit« (Lorde 2021, 138) durch den von People of Color erfahrenen Rassismus, der »Unterschiede oft gefährlich und suspekt« (ebd.) erscheinen lasse und dadurch das Bedürfnis nach Einheit wecke. Gleichzeitig verweist sie darauf, dass Einheit, missverstanden als Gleichheit, ihrerseits zum Ausschluss bestimmter (sexueller) Lebensformen aus dem

›schwarzen‹ Frauenkollektiv führt und sich deshalb als durchaus problematisch erweist (vgl. ebd. 138–142).

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten, dass die Ansätze des ›Schwarzen Feminismus‹ ausgesprochen vielfältig sind und zum Teil trotzdem Gefahr laufen, die dem ›weißen Feminismus‹ zurecht vorgeworfenen Kritikpunkte selbst zu wiederholen (vgl. Graneß/Kopf/Kraus 2019, 122; ebd. 142). Dies geschieht beispielsweise indem auch der ›Schwarze Feminismus‹ essentialistische und verallgemeinernde Vorstellungen von afrikanischen und/oder ›schwarzen‹ Frauen reproduziert und die Vorstellung eines einheitlichen Kollektivs von Women of Color imaginiert (vgl. Lorde 2021, 138–139). Die dabei immer wieder durchscheinende Rückbesinnung auf Wertvorstellungen der Mütterlichkeit und der Geschlechterkomplementarität muss dabei gerade für den theologisch-anthropologischen Diskurs als problematisch erscheinen, da sie die hier ohnehin schon bestehenden Ausgrenzungsmechanismen, denen Frauen unterworfen sind, zusätzlich unterstützen und verstärken können. Gleichzeitig zeigt die hier nur skizzenhaft angedeutete Auseinandersetzung mit Theorien und Positionen des ›Schwarzen Feminismus‹, dass es innerhalb der (theologischen) Anthropologie noch viele blinde Flecken und Leerstellen in Bezug auf das intersektionale Ineinandergreifen von Diskriminierungsmechanismen gibt, die der immer noch vorherrschenden ›weißen‹ Perspektive bislang nicht bewusst und möglicherweise auch gar nicht zugänglich sind, da ihnen die Erfahrung solcher Lebenswirklichkeiten zwangsläufig fremd bleiben muss.

⇒ 4 Ausblick – Zur Notwendigkeit und Herausforderung von Intersektionalität im theologisch-anthropologischen Diskurs

Die Diversität der Theorien des ›Schwarzen Feminismus‹ betont die Notwendigkeit und Herausforderung eines intersektionalen Ansatzes nicht nur innerhalb feministischer Theorien, sondern auch innerhalb theologischer Anthropologien, da sie die Vielfalt und Diversität von Diskriminierungserfahrungen unterstreicht, denen Menschen auch im kirchlichen und theologischen Kontext immer noch ausgesetzt sind. Dabei gilt es, ein sensibilisiertes Bewusstsein für den Umstand zu schaffen, dass solche Differenzen nicht nur zwischen ›schwarzen‹ und ›weißen‹ oder zwischen afro-amerikanischen und afrikanischen Frauen bestehen, sondern Diversität auch innerhalb des oft als einheitlich postulierten ›afrikanischen Frauenkollektivs‹ existiert.

Theologische Anthropologien, die sich immer noch an ›weißen‹, heterosexuellen und nicht-behinderten Männern als vermeintliche Norm orientieren, sind durch eine solcherart selektive Perspektive nicht in ausreichender und angemessenere Weise dazu imstande, die Lebenswirklichkeit von Personen(-gruppen) zu berücksichtigen, die von dieser ›Norm‹ abweichen. Dadurch kommt es auch innerhalb von Theologie und Kirche zu vielfältigen Ausgrenzungs- und Diskriminierungsmechanismen.

Will die Kirche ihr Selbstverständnis, als Weltkirche für alle Menschen offen zu sein, ernst nehmen, muss sie ihre Anthropologie und infolgedessen auch ihre Christologie und ihre kirchliche Praxis kritisch reflektieren und verändern. Das Ziel einer gelungenen theologischen Anthropologie wäre dabei verfehlt, wenn Frauen, People of Color, Menschen mit Behinderung und andere Personengruppen, die von einer ›weißen‹, männlichen, heterosexuellen Norm abweichen, in einem weiterhin bestehenden paternalistischen Habitus und eurozentrischen Überlegenheitsdenken lediglich durch den Verweis auf ›Randplätze‹ innerhalb bestehender theologischer Anthropologien integriert würden. Vielmehr bedarf es einer fundamentalen Neukonzipierung, die die faktische Gleichwertigkeit von Männern und Frauen, ›Weißen‹ und People of Color, Menschen mit und ohne Behinderung, wie sie uns in der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen bereits biblisch bezeugt ist, aufzugreifen und widerzuspiegeln vermag.

Eine bleibende Herausforderung besteht dabei in der Frage, wie die tatsächliche Pluralität unterschiedlicher menschlicher Existenzweisen innerhalb theoretischer Überlegungen angemessen berücksichtigt und abgebildet werden kann, ohne diese, wie Butler bereits angemahnt hat, durch bloße Verweise auf ein ›etc.‹ erneut der Exklusionsgefahr preiszugeben (vgl. Walgenbach 2012, 42). Darüber hinaus stellt m.E. die methodische Herausforderung, wie sich intersektionales Ineinandergreifen angemessen analysieren und vergleichen lässt, ohne dabei lediglich als Kumulation begriffen zu werden, ein erhebliches Problem dar. Obwohl Intersektionalität zurecht als gegenwärtiges Paradigma gendersensibler Theorien betrachtet werden kann, bedarf es folglich einer noch wesentlich stärkeren interdisziplinären Arbeit, die die tatsächliche Wechselwirkung von Diskriminierungskategorien gemeinsam zu untersuchen vermag (vgl. Winker/Degele 2009, 18; ebd. 23). An diesem Prozess muss sich auch die Theologie beteiligen und sie muss dabei lernen, eben jene Menschen zu berücksichtigen und ins Speaking Center vordringen zu lassen, die selber von (intersektionaler) Diskriminierung betroffen sind.

⇒ Literaturverzeichnis

Balthasar, Hans Urs von (1982): Die Würde der Frau, in: *IKZ Communio* 11, 346–352.

Balthasar, Hans Urs von (1996): Gedanken zum Frauenpriestertum, in: *IKZ Communio* 25, 491–498.

Beauvoir, Simone de (2017): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, 16. Auflage (Deutsche Erstauflage von 1951) Aus dem Französischen von Uli Aumüller und Grete Osterwald. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

Bitzan, Maria/Kaschuba, Gerrit/Stauber, Barbara (2018): »Wir behandeln alle gleich«: Herausfordernde Wechselwirkungen zwischen Konstruktion und Dekonstruktion. Überlegungen zu Fallstricken in Gleichstellungspolitik und Praxisforschung, in: Bauer, Gero /Ammicht Quinn, Regina/Hotz-Davies, Ingrid (Hg.), Die Naturalisierung des Geschlechts. Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit, Bielefeld: Transcript, 201–219.

Butler, Judith (2016): Das Unbehagen der Geschlechter, 18. Auflage (Deutsche Erstauflage von 1991), aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dietze, Gabriele/Hornscheidt, Lann/Palm, Kerstin/Walgenbach, Katharina (2012): Einleitung, in: Walgenbach, Katharina/Dietze, Gabriele/Hornscheidt, Lann/Palm, Kerstin (Hg.), Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, 2. Auflage, Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich, 7–22.

Faye, Anne Béatrice (2017): Überlegungen zur Gender-Theorie in Afrika in ihrer Entfaltung im Alltag, in: Eckholt, Margit (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 359–370.

Fuchs, Ottmar (2017): Denn Gott bin ich und nicht Mann (Hosea 11,9), in: <https://www.feinschwarz.net/denn-gott-bin-ich-und-nicht-mann-hosea-119/> (15.07.2022).

Furian, Josephine (2020): Soul searching, in: <https://www.feinschwarz.net/soul-searching/> (03.07.2022).

Geulen, Christian (2021): Geschichte des Rassismus, 4. Auflage, München: Verlag C. H. Beck.

Graneß, Anke/Kopf, Martina/Kraus, Magdalena (2019): Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika, Wien: Facultas.

Groth, Jana (2021): Intersektionalität und Mehrfachdiskriminierung in Deutschland. Marginalisierte Stimmen im feministischen Diskurs der 70er, 80er und 90er Jahre, Weinheim: Beltz.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2011): Intersektionalität oder: Wie nicht über Rassismus sprechen? In: Hess, Sabine/Langreiter, Nikola/Timm, Elisabeth (Hg.), Intersektionalität revisited. Empirische, theoretische und methodische Erkundungen, Bielefeld: De Gruyter.

Hagemann-White, Carol (2016): Intersektionalität als theoretische Herausforderung für die Geschlechterforschung, in: Smykalla, Sandra/Vinz, Dagmar (Hg.), Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit, 4. Auflage, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 20–33.

Hornscheidt, Lann (2012): Sprachliche Kategorisierung als Grundlage und Problem des Redens über Interdependenzen. Aspekte sprachlicher Normalisierung und Privilegierung, in: Walgenbach, Katharina/Dietze, Gabriele/Hornscheidt, Lann/Palm, Kerstin (Hg.), Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, 2. Auflage, Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich, 65–105.

Karl-Rahner-Stiftung (Hg.) (2005): Sämtliche Werke, Bd. 16: Kirchliche Erneuerung. Freiburg im Breisgau: Herder.

Karl-Rahner-Stiftung (Hg.) (2009): Sämtliche Werke, Bd. 30: Anstöße systematischer Theologie. Freiburg im Breisgau: Herder.

Kerchner, Brigitte (2016): Diskursanalyse der Intersektionalität, in: Smykalla, Sandra/Vinz, Dagmar (Hg.), Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit, 4. Auflage, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 144–161.

Lassak, Sandra (2021): (Neo-)Koloniale Körperkonstruktionen, Rassismus und feministische Theologie, in: *LS*, 72/1, 33–37.

Lorde, Audre (2021): Sister Outsider. Essays, Aus dem Englischen von Eva Bonné und Marion Kraft, München: Hanser.

Rölli, Marc (2021): Anthropologie dekolonisieren. Eine philosophische Kritik am Begriff des Menschen, Frankfurt am Main: Campus.

Schüßler, Michael (2021): Diskriminierung als Identität? Phänomene von Un/doing Gender in der Katholischen Kirche, in: Bauer, Gero/Kechaja, Maria/Engelmann, Sebastian/Haug, Lean (Hg.), Diskriminierung und Antidiskriminierung. Beiträge aus Wissenschaft und Praxis, Bielefeld: Transcript, 165–182.

Smykalla, Sandra/Vinz, Dagmar (2016): Einleitung. Geschlechterforschung und Gleichstellungspolitiken vor neuen theoretischen, methodologischen und politischen Herausforderungen, in: Smykalla, Sandra/Vinz, Dagmar (Hg.), Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit, 4. Auflage, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 9–18.

Spies, Franca (2021): Im christlichen Happyland. Rassismus ist bislang nur selten ein Thema deutschsprachiger Theologie, in: *LS*, 72/1, 18–22.

Vecera, Sarah (2021): Für alle schmerzhaft. Über Rassismus in der Kirche reden – analog und digital, in: *LS*, 72/1, 23–26.

Vecera, Sarah (2022): Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus, Ostfildern: Patmos.

Wagner, Marita (2021): Die Geschichte des »rassistischen Albtraums«. Wider den Wahn der Hautfarbe, in: *LS*, 72/1, 2–6.

Wahl, Angelika von (2018): Die Re- und De-Naturalisierung der Geschlechterdichotomie: Intersexualität zwischen Medizin und Menschenrechten, in: Bauer, Gero/Ammicht Quinn, Regina/Hotz-Davies, Ingrid (Hg.), Die Naturalisierung des Geschlechts. Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit, Bielefeld: Transcript, 115–133.

Walgenbach, Katharina (2012): Gender *a/s* interdependente Kategorie, in: Walgenbach, Katharina/Dietze, Gabriele/Hornscheidt, Lann/Palm, Kerstin (Hg.), Gender als interdependente Kategorie Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, 2. Auflage, Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich, 23–64.

Walgenbach, Katharina (2017): Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft, 2. Auflage, Opladen/Toronto: Verlag Barbara Budrich.

Wendel, Saskia (2011): Sexualethik und Genderperspektive, in: Hilpert, Konrad (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (Quaestiones Disputatae 241), Freiburg im Breisgau: Herder, 36–56.

Wendel, Saskia (2017): »It's the body, stupid!«. Die politische Bedeutung von Gender-Theorien für die theologische Reflexion, in: Laubach, Thomas (Hg.), Gender – Theorie oder Ideologie? Freiburg im Breisgau: Herder, 201–214.

Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten, Bielefeld: Transcript.

Zitationsvorschlag:

Engelmann, Barbara (2024): ›Schwarzer Feminismus‹ – zur Notwendigkeit und Herausforderung einer intersektionalen Perspektiverweiterung theologischer Anthropologien (Ethik und Gesellschaft 1/2024: Ge|teilte Wirklichkeiten). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2024-art-5> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für soziaethik

1/2024: Ge|teilte Wirklichkeiten

Manuela Wannemacher
 Konstruktion und Kontingenz. Sozialethische Überlegungen

Katja Winkler
 Selektive Kontextualisierung als Wirklichkeitskonstruktion. Das Beispiel des postkolonialen Antisemitismus

Theresa Klinglmayr
 Resonanzräume schaffen: Interkulturalität zwischen machtvollen Diskursen und sozialer Praxis

Philipp Rhein
 Erfahrung (in) geteilter Wirklichkeit. Drei kritische Anmerkungen zum Erfahrungsbegriff in unserer Gegenwart

Barbara Engelmann
 ›Schwarzer Feminismus‹ – zur Notwendigkeit und Herausforderung einer intersektionalen Perspektiverweiterung theologischer Anthropologien

Simon Reiners
 (Re-)configuring Forms of Life »after the End of the World«. Encountering Rahel Jaeggi's Nature/Culture Dualism in the Anthropocene

Hendrik Stoppel
 In den Höhlen der Macht. Mit Hans Blumenberg verschwörungstheoretischen Wirklichkeitsbegriffen auf der Spur