

⇒ Katja Winkler

Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik

⇒ Einleitung

»Die Menschen, die nicht wie alle anderen zur Gesellschaft dazugehören, denen deshalb vergleichbare Beteiligungschancen verwehrt werden, werden ins Zentrum sozialpolitischer Aufmerksamkeit gerückt. Doch bei näherem Hinsehen entpuppen sich die neue Aufmerksamkeit für das Prekariat und damit auch das neue sozialstaatliche Inklusions- und Aktivierungsprogramm als äußerst zweischneidig: Erst mit seiner ›Entdeckung‹ wird das Prekariat gemacht – und es wird zugleich politisch benutzt. Dadurch, dass der Sozialstaat mit seiner Inklusion beschäftigt wird, landen die ›Hilfebedürftigen‹ genau dort, wo sie der Analyse ihrer Hilfebedürftigkeit zufolge sind, ›außerhalb‹ der Gesellschaft und ohne vergleichbare Beteiligungschancen.« (Editorial EuG 1/2007) Auch wenn heute der Begriff *Prekariat* keine so große Konjunktur mehr hat wie vor zehn Jahren, bleibt es weiterhin, wie die EuG Herausgeber geschrieben haben, eine der größten Herausforderungen der (theologischen) Sozialethik, eine kritische Sicht auf gesellschaftliche Exklusionsmechanismen zu werfen. Und

zwar vor allem auf solche, die durch sozialpolitisches Handeln und sozialetische Reflexion erzeugt werden, genauer gesagt, paradoxerweise erzeugt werden – denn man darf wohl unterstellen, dass Sozialpolitik und Sozialethik ihren Ansprüchen nach inklusiv wirken wollen. Im Anschluss an die EuG 2007 wird hier 2017 also behauptet, dass wissenschaftliche sowie politische Praxis ein hohes Exklusionspotential besitzen. Dieses können sie zwar nie völlig abschütteln, aber durch-

Winkler, Katja geb. 1975 in Worms, Dr.'in theol., Studium der Germanistik und kath. Theologie in Mainz und Innsbruck, wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl Theologische Ethik/Sozialethik der Kath.-Theol. Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, neuere Veröffentlichungen: Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik (Bd. 2 der Reihe Ethik und Gesellschaft), Baden-Baden: Nomos 2016; zus. mit Karl Gabriel und Christian Spieß, Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche (Bd. 2 der Reihe Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt), Paderborn u. a.: Schöningh 2016.

GND: 1036712664

DOI: [10.18156/eug-2-2017-art-2](https://doi.org/10.18156/eug-2-2017-art-2)

aus vermindern. Es soll im Folgenden also gewissermaßen um die Möglichkeit einer Schadensbegrenzung gehen, und zwar indem das Exklusionspotential von Repräsentationsprozessen untersucht wird. Eine besonders prekäre Art von verminderter Zugehörigkeit – denn das soll unter Exklusion hier verstanden werden¹ – wird durch Repräsentation erzeugt. In Repräsentationsprozessen geht es, zunächst einmal ganz allgemein gesprochen, um die Frage: *Wer spricht wie, wo und wann für wen?* (Vgl. Thumfart 2008) Repräsentation verspricht einerseits Emanzipation und Inklusion, weil diejenigen, die nicht selbst sprechen (können), eine Stimme von anderen bekommen, und somit Eingang in gesellschaftliche Aushandlungsprozesse erhalten. Repräsentation steht aber andererseits auch stets in der Gefahr paternalistisch und exkludierend zu wirken, weil die Betroffenen nicht unmittelbar für sich sprechen. (Vgl. Linden 2014 oder auch Thaa 2007) Das heißt in Prozessen der Stellvertretung, findet die eigene Stimme der Repräsentierten kein Gehör; sie wird vermittelt und deshalb auch nur vermittelt wahrgenommen. Diejenigen, die sprechen, sind somit aus Sicht der Exkludierten immer die Anderen. Das heißt, Interessen von Menschen, die vom gesellschaftlichen Ausschluss in unterschiedlicher Form betroffen sind und deshalb der Vertretung durch andere bedürfen, werden auf eine bestimmte Art und Weise von anderen gedeutet, die eben nicht deren eigene Art und Weise ist. Durch diese Bedeutungszuschreibung wird zwar versucht, die Gerechtigkeitsvorstellungen der von Exklusion Betroffenen öffentlich zur Sprache zu bringen, also sie gewissermaßen zu inkludieren. Weil jedoch allein die Interpretation der Repräsentant_innen letztlich geäußert wird und gehört wird, vermindert Repräsentation in gewisser Weise die Teilhabe an gesellschaftlichen Prozessen immer weiter, denn die Gerechtigkeitsvorstellungen der Repräsentierten können nicht – zumindest nicht unvermittelt – gehört werden. Diese Ambivalenz liegt schon im Begriff der *Repräsentation* begründet: Ganz allgemein gesprochen, enthält dieser immer zwei Aspekte, nämlich den

(1) Unter Exklusion soll im Folgenden, in Anschluss an Kronauer (²2010), *nicht* Nicht-Zugehörigkeit, sondern eine bestimmte, abgestufte und zwar verminderte Art der Zugehörigkeit verstanden werden. »In der Gesellschaft keinen anerkannten Ort zu haben heißt deshalb keineswegs, außerhalb der Gesellschaft zu leben. Im Gegenteil: Ausgrenzung kann nur dem widerfahren, der sich auf dieselben sozialen Institutionen, Erfahrungen und Wünsche bezieht wie diejenigen, die ihm den Zugang verweigern oder die Erfüllung versagen.« (Ebd., 194) Oder: »Selbst im Zustand der Ausgrenzung und in ihren Anstrengungen, sie zu bewältigen, sind Betroffene noch Teil der Gesellschaft und von ihr durchdrungen, auch wenn sie nicht mehr teilhaben an ihren Möglichkeiten und ihr zugehören.« (Ebd., 203)

der Darstellung und den der Vertretung; dabei geht Vertretung immer mit Fremddarstellung einher und beruht auf Bedeutungszuschreibungen. Indem Interessen durch diejenigen, die stellvertretend sprechen, in eine bestimmte Form, in eine von ihnen gesprochene, etablierte Sprache gebracht werden, werden Menschen um die Möglichkeit der selbstbestimmten Vertretung ihrer eigenen Interessen gebracht und zugleich um gleichwertige Chancen und Ressourcen der gesellschaftlichen Zugehörigkeit. Dieses Phänomen soll im Folgenden als *semantische Exklusion* bezeichnet werden.

Phänomene verminderter Zugehörigkeit, die über Bedeutungszuschreibungen zustande kommen, bringen aber nicht nur Probleme auf der politischen Ebene, sondern verweisen auch auf ein Problem auf der ethischen Ebene und zwar in Bezug auf das Universalisierungsverfahren. In einem Großteil von sozialetischen Konzeptionen fungiert Universalisierbarkeit als Gerechtigkeitskriterium, das heißt als gerecht gilt, was verallgemeinert werden kann, was allgemeine Zustimmung erfährt bzw. worüber Konsens besteht. Universalisierung beinhaltet, dass alle Betroffenen in gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen ihre Interessen äußern können und dass sie diese auch verallgemeinern können, also in die Form von Gerechtigkeitsvorstellungen bringen können. Folgt man z. B. Forst 2007, der mit Universalisierung die Möglichkeit der Rechtfertigung in Verbindung bringt, also ein allgemeines »Recht auf Rechtfertigung« herausarbeitet, dann stellt sich das Problem der Repräsentation für die sozialetische Theoriebildung umso dringlicher. Forst (2015, 193) schreibt: »Die Frage der Gerechtigkeit ist die nach der Rechtfertigbarkeit politischer und sozialer Verhältnisse und die Antwort darauf ist die Forderung nach einer Grundstruktur der Rechtfertigung, in der die Rechtfertigungsfrage praktisch wird – nicht nur als Frage nach den Rechtfertigungen die Herrschaftsverhältnisse (einschließlich Verteilungen) tragen, sondern insbesondere hinsichtlich der Frage, ob Rechtfertigungsstrukturen bestehen, die die Hinterfragung dominanter Rechtfertigungen erlauben.« Eine bestimmte Art der Rechtfertigung kann demnach andere Formen und Möglichkeiten der Rechtfertigung verdrängen, die als Korrektiv fungieren könnten. Insbesondere in der Repräsentation liegt die Gefahr dieser Verdrängung, da bestimmte Menschen eine Stimme haben und für andere sprechen, die dafür aber – und das ist zwingend der Umkehrschluss – schweigen (müssen). Bleiben deshalb im Repräsentationsprozess die dominanten Rechtfertigungen unhinterfragt, weil nicht alle direkt Gehör finden und die gängigen Rechtfertigungsmuster reproduziert werden? Die Rechtfertigungen derjenigen, die repräsentiert werden, entsprechen jedenfalls nicht der vorherr-

schenden Art und Weise der Rechtfertigung, denn sonst müssten sie ja nicht vertreten werden. Das Recht auf Rechtfertigung wird also durch semantische Exklusion nicht nur verletzt, sondern die Möglichkeit dieses Recht wahrzunehmen wird verunmöglicht. Am Thema der Repräsentation machen sich also grundlegende Gerechtigkeitsfragen, genauer Universalisierungsfragen, fest, nämlich zum einen ob in gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen tatsächlich *alle* mit ihren gerechtfertigten Urteilen vorkommen und zum anderen ob alle ihre Belange in eine Form bringen können, die als allgemein gerechtfertigt gilt. Beide Aspekte weisen auf die semantische Ebene hin.

Aber kann nun semantische Exklusion überhaupt, und damit eine exklusive Teilhabe an Aushandlungsprozessen, verhindert werden? Um darauf Antworten zu finden, soll zunächst unter 1.) gefragt werden, ob und wie das Repräsentationsproblem sozialetisch wahrgenommen wird. Dazu werden Liberalismuskonzeptionen befragt, die ausdrücklich die Absicht haben, die Exklusionsproblematik zu bearbeiten. Unter 2.) wird die postkoloniale Kritik am Verfahren der Repräsentation erläutert und in den sozialetischen Diskurs eingebracht, um dann unter 3.) mit einem Plädoyer für eine Praxis der kritischen Advokation einen Ausblick auf mögliche Bearbeitungen des Repräsentationsproblems im Rahmen der sozialetischen Theoriebildung zu geben.

Noch einmal eigens betont werden soll an dieser Stelle, dass hier keineswegs angezweifelt wird, dass Repräsentation notwendig und sogar unumgänglich ist, aber es wird durchaus bezweifelt, dass Repräsentation stets inklusiv wirkt; sie beinhaltet vielmehr ein hohes Exklusionspotential. Es wird im Folgenden darum gehen, Ansatzpunkte zu finden, wie eine Art von Repräsentation aussehen kann, die so wenig exkludierend wie möglich ist.

⇒ 1 Semantische Exklusion im politischen Liberalismus

Vollzieht man die altbekannte Diskussion zwischen Liberalismus I und II um negative und positive Freiheit nach, liegt die Lösung des Problems der gleichberechtigten Teilhabe an Aushandlungsprozessen in der stärkeren Berücksichtigung der Bedingungen der Freiheit, also in der materialen ressourcenbasierten Inklusion. Es wird angenommen, dass das Problem der bloß formalen Teilhabe, das in liberalen Konzeptionen angelegt ist, durch die stärkere Berücksichtigung der Bedingungen der Selbstbestimmung zu lösen ist. Deshalb wird auf die Bereitstellung bestimmter Ressourcen, die für die Rechtfertigungsfähigkeit der einzelnen notwendig erscheinen, abgezielt. Solche Ansätze des sogenannten Liberalismus II haben in großer Zahl Eingang in

die theologisch-sozialethische Theoriebildung gefunden, sei es das Konzept der positiven Freiheit in kommunitaristischen Positionen wie z. B. der von Charles Taylor (1988) oder das prominente Konzept des Capabilities Approach (u. a. Nussbaum 1999; vgl. zur theologisch-sozialethischen Rezeption Winkler 2016). Dabei wird hier, wie bei jedem anderen liberalen Ansatz, davon ausgegangen, dass das Vermögen sich zu rechtfertigen bei *allen* Personen selbstverständlich vorliegt und letztlich auch vollzogen werden kann. Dieses bedarf jedoch, wie gesagt, bestimmter materialer Bedingungen, die zunächst einmal hergestellt werden müssen. Auf der Grundlage entsprechender Bedingungen können Personen ihr Urteil äußern – entweder unmittelbar oder durch Repräsentant_innen vermittelt – und es findet, nach liberaler Auffassung, dann auch Gehör.

Diese material-liberale Lösung des Formalismusproblems führt jedoch allzu leicht in die »Paternalismusfalle«, denn es kommt bei der Überwindung der formalen Teilhabe zum Problem der nivellierenden Teilhabe. Die Bedingungen der Teilhabe werden nämlich an den Status quo angeglichen, d. h. sie werden ohne das konkrete Urteil der Betroffenen allgemein, gleichsam von außen, festgestellt und festgelegt.² Dieser »freiheitsfunktionale Paternalismus« (Gutmann 2011, 32) geschieht nicht ohne Grund, so spricht Nussbaum, als Vertreterin einer Konzeption positiver Freiheit in diesem Zusammenhang vom Problem der »angepassten Präferenzen«; sie schreibt: »Preferences are not hard-wired: they respond to social conditions. When society has put some things out of reach for some people, they typically learn not to want those things; they form what Elster and Sen call adaptive preferences.« (Nussbaum 2011, 54) Der Rückgriff auf die Beurteilungen der Betroffenen bei der Festlegung der materialen Bedingungen der Freiheit ist demnach prinzipiell problematisch, weil sie ihre Urteile an die Kontexte anpassen, d. h. sich mit ihrer Situation abfinden. Insofern können eine Überprüfung und eine Zustimmung durch die Betroffenen erst im Nachhinein geschehen.

Liberalismus-II-Konzeptionen spiegeln somit ein grundlegendes Universalisierungsproblem³, das in der wissenschaftlichen und politi-

(2) »Vor allem Sen nimmt dieses Problem wahr und versucht seine Konzeption dementsprechend zu modifizieren, indem er stärker auf die Relativität gerechter sozialer Zustände abhebt, nämlich stärker den jeweiligen gesellschaftlichen Kontext einbezieht anstatt eine Befähigungsschwelle festzulegen.« (Winkler 2016, 170)

(3) Das Verfahren der Universalisierung ist zwar umstritten, gilt gemeinhin allerdings auch als der entscheidende Vorteil liberaler Theorien, weil es Asymmetrien vorbeugt: Durch gute Gründe kann jede und jeder das je eigene Interesse rechtfertigen und in ein auf Konsens

schen Praxis ein Repräsentations- bzw. Advokationsproblem ist. Die Schwierigkeit der Verallgemeinerung bzw. der Verallgemeinerbarkeit liegt zum einen darin, dass, wenn zur Ermittlung einer Vorstellung von konkreter Freiheit die Bedingungen der Freiheitsverwirklichung in Form von inhaltlichen Überlegungen zum menschenwürdigen Leben einbezogen werden, immer eine Norm vorgegeben und gewissermaßen eine Normalvorstellung definiert wird, die letztlich exkludierend wirkt.⁴ Zum anderen stellt sich die Frage, wer überhaupt diese allgemeine Vorstellung des menschenwürdigen Lebens definiert. Ist die Antwort universalistischer Ethiken: »alle«, dann stellt sich angesichts der konkreten Rechtfertigungsverhältnisse die Frage der Implementierung. Eine umsetzbare Lösung, wie alle Betroffenen einbezogen werden können, bietet sicherlich die Repräsentation. Deshalb muss genau dieses Verfahren und seine, schon in der Einleitung angedeuteten Fallstricke, die insbesondere in der semantische Exklusion bestehen, besonders kritisch betrachtet und in die konzeptionelle Arbeit theologisch-sozialethischer Theorie einbezogen werden. Deshalb wäre zu untersuchen, inwiefern Liberalismus-II-Konzeptionen, die das Exklusionsproblem der formalen Teilhabe schließlich lösen wollen, das Problem der semantischen Exklusion berücksichtigen. Und es wäre aber auch zu fragen, inwiefern – angesichts des Paternalismusproblems, anzunehmen ist, dass semantische Exklusion, also Ausschluss durch Bedeutungszuschreibungen, eigens durch material-liberale Konzeptionen der Gerechtigkeit hergestellt wird.

Insbesondere postkoloniale Theorien weisen auf dieses Problem der semantischen Exklusion hin. Dabei muss allerdings betont werden, dass sich diese Kritik nicht primär darauf bezieht, dass jeder und jede Urteilskraft besitzt und auch nicht auf die grundsätzliche Möglichkeit der Rechtfertigung mit guten Gründen, die in der liberalen Antwort auf die Gerechtigkeits- bzw. Exklusionsfrage stark gemacht werden.⁵ Im Fokus der Kritik steht vielmehr die liberale Annahme, dass die Möglichkeit, Urteile zu äußern, sich zu rechtfertigen und sich Gehör zu verschaffen, jeder und jedem offen steht, wenn die Personen nur angemessen mit Ressourcen ausgestattet sind. Postkoloniale Theorie stellt die Frage nach den Gründen der Verhinderungen von Rechtf-

ausgerichtetes Verfahren einspeisen. Ungerechtigkeits Erfahrungen kann so mit dem Einfordern individueller Freiheitsrechte begegnet werden.

(4) Vgl. hierzu die Kritik am Capabilities Approach in der Diskussion um *Disabilities* in Spieß (2014).

(5) Postkoloniale Theorien stimmen letztlich der These zu, dass diese beiden Aspekte im Grunde die einzige Machtressource derjenigen zu sein scheinen, die ansonsten über eine schlechte Ressourcenausstattung verfügen. (Vgl. Möhring-Hesse 2017)

tigungspraxis in den Mittelpunkt ihrer Kritik; und hat den Anspruch, Mechanismen, die bestimmten Menschen bzw. Gruppen systematisch die Möglichkeit nehmen, sich Gehör zu verschaffen, aufzudecken. Sie konzentriert sich also auf Teilhabebehindernisse auf der semantischen Ebene und nicht auf Befähigungen zur Teilhabe auf der Ressourcenebene. Diese Prioritätensetzung macht natürlich vor allem mit Blick auf (sozial)politische Konzepte einen großen Unterschied. Postkoloniale Theorien weisen darauf hin, dass sozial wirksame Rechtfertigung und die ethische Forderung, dass »die Normunterworfenen Normautoren sein können« müssen (Forst 2015, 193), nicht allein durch sozialpolitische Maßnahmen, wie z. B. Bildung, hergestellt werden kann. Vielmehr führen solche Maßnahmen mit ihrem unhintergehbaren Paternalismus (um beim Beispiel zu bleiben durch die Vorgabe von Bildungsinhalten oder auch durch asymmetrische Beziehungen im pädagogischen Prozess [vgl. hierzu Spivak 2008c]) immer wieder zu Exklusionen. Sie verhindern das, was sie eigentlich bewirken sollen, nämlich die selbstbestimmte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben.⁶ Dies rührt letztlich daher, dass es Phänomene, wie die oben genannten angepassten Präferenzen, gibt. Liberalismus-II-Konzeptionen haben die erklärte Absicht, dieses Phänomen stärker zu berücksichtigen und dadurch zu überwinden, dass sie stellvertretend für alle definieren, was Menschen zu einem menschenwürdigen Leben benötigen. Sie schaffen also, wie bereits mehrfach erwähnt, einen materialen Gerechtigkeitsmaßstab, berücksichtigen hierbei allerdings gerade nicht (bzw. kaum) das Phänomen der angepassten Präferenzen. Denn es erfolgt natürlich genauso wie an die ungerechten Lebensverhältnisse auch eine Anpassung an den material vorgegebenen Gerechtigkeitsmaßstab, der Ungerechtigkeit beseitigen soll. Wenn es dann in diesem Kontext um – wissenschaftliche oder politische – Anwaltschaftlichkeit und Stellvertretung geht, erfolgt eine Anpassung der Repräsentierten an die Menschenwürdestandards der Repräsentierenden. Postkoloniale Theorien haben es sich deshalb zur Aufgaben gemacht, wohlgemeinte Repräsentation kritisch zu hinterfragen und damit Exklusion zumindest abzumildern.

(6) »Das Recht auf Eintritt in das Fürsorgesystem wird durch die eigene Machtlosigkeit in ihm immer wieder konterkariert. Sozialhilfeempfänger schildern ihre Beziehung zur Behörde häufig als Kampf an zwei Fronten: Kampf um Hilfe und Kampf um Bevormundung.« (Kronauer ²2010, 180)

⇒ 2 Postkoloniale Kritik der Repräsentation⁷

Diejenigen, die von semantischer Exklusion betroffen sind, werden in bestimmten postkolonialen Theorien als Subalterne⁸ bezeichnet. Der Begriff subaltern bedeutet, wörtlich genommen, zunächst einmal untergeordnet (lat. subalternus). Betrachtet man die Komponenten *sub* = *unter(halb)* und *alternus* = *abwechselnd*, einer um den anderen, gegenseitig wird deutlich, dass es im Grunde um den Ausschluss aus einem Verhältnis der Wechselseitigkeit geht, also um diejenigen, die unterhalb von Interaktionsprozessen, die auf Gegenseitigkeit beruhen, stehen. Diese Unterordnung kommt, folgt man Gayatri Chakravorty Spivak, auf eine bestimmte Art und Weise zustande: »Subaltern sind Menschen, die keine Kenntnis darüber haben dürfen, dass es einen öffentlichen Raum gibt und dieser ihnen als Bürger_innen etwas schuldig ist.« Und Spivak (2008b, 26) schreibt weiter: »Wenn Menschen für ihre Rechte eintreten, sind sie nicht subaltern.« Subalternen fehlt also nicht die Fähigkeit, durch ein reflexives Urteil die eigene Interessen zu allgemeinen Interessen zu machen, sondern ihr Urteilen wird nicht wahrgenommen; es wird nicht gehört. Ein Grund für diese Nicht-Gehört-Werden liegt, Habermann (2012, 25) zufolge, darin, dass das, »[w]as sie zu sagen hätten, [...] eine Dimension [be-

(7) Passagen in diesem Abschnitt finden sich ebenfalls in Möhring-Hesse/Winkler (2018).

(8) »[S]chon Gramsci, der die Subalternität politisch definierte, soll der Legende nach in seinen Gefängnistagebüchern (1934-35) den Begriff des Proletariats durch den der Subalternen ersetzt haben. Das Wort Proletariat konnte er wegen der Gefängniszensur im faschistischen Italien nicht verwenden. So fand der Begriff der Subalternität, der eigentlich »von minderem Rang« bedeutet, als eine Art unfreiwillige Übersetzung Eingang ins Vokabular der politischen Theorie.« (Steyerl 2007, 8-9) In den 1980er Jahren greift die sogenannte Subaltern Studies Group um Ranajit Guha den Begriff auf und verwendet ihn als »generelles Attribut der Unterordnung in der südasiatischen Gesellschaft« (Guha 1982, vii). Wobei die Gruppe sich von der Begriffsdefinition von Gramsci löst, indem sie die Parameter der Untersuchung von Bedingungen der Subalternität erweitert, d. h. neben der »Klasse« (vgl. Gramsci) bezieht sie sich auch auf Kaste, Alter und den Berufsstand. Die Zielperspektive ist, »[d]as Subalterne als Subjekt der Geschichte zurück[zu]gewinnen«. Wiederum einen anderen Schwerpunkt des Begriffs setzt Gayatri Chakravorty Spivak. Denn obwohl sie die Erweiterung der Perspektive durch die Subaltern Studies Group positiv bewertet, hinterfragt Spivak einerseits deren Optimismus im Hinblick auf die Möglichkeit subalternen Selbstrepräsentation und andererseits stellt sie in den Arbeiten der Gruppe eine Vernachlässigung der Untersuchung des Subjekt-Status der Frau fest. Spivak legt – als Literaturwissenschaftlerin – den Fokus auf Sprache, Sprechen und Nicht-Gehört-Werden. (vgl. Chaturvedi 2006, insb. 15-16)

inhaltet] jenseits des Bestehenden und gesellschaftlich Gedachten und gefährdet damit die konsensual abgesicherten Machtverhältnisse [...].« Nach Dhawan (2016, 176) zeichnen sich »[d]ie subalternen Gruppen [...] durch eine radikale Heterogenität [im Vergleich] zu den dominanten Gruppen aus.« Was auf die Schwierigkeit der politischen Organisation subalternen Interessen hindeutet. Subalternität bezeichnet also ein bestimmtes Exklusionsphänomen, das das Problem der Rechtfertigung im Rahmen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit betrifft, d. h. es geht um das, im vorherigen Kapitel erwähnte, Problem der Verhindern von Rechtfertigung, was im postkolonialen Diskurs mit »epistemischer und diskursiver Gewalt« (Dhawan 2016, 171) bezeichnet wird. Wenn Spivak schreibt, dass Menschen, die für ihre Rechte eintreten, nicht mehr als Subalterne bezeichnet werden können, heißt das im Umkehrschluss, dass sich das Problem der Subalternität primär als ein Repräsentationsproblem stellt. Spivak weist mit ihrem Text »Can the Subaltern speak?« (2008a/1998), der als einer der Schlüsseltexte postkolonialer Kritik gilt, auf die problematische Seite des Begriffs der Repräsentation hin, also auf die Komponente der Bevormundung und der Exklusion. Sie erläutert, wie der Repräsentationsprozess Subalternität hervorbringt und ihr gerade nicht entgegenwirkt. Ihr geht es mit ihrer Frage »Können Subalterne Sprechen?« (Spivak 2008a, 78) um die oben bereits erwähnte Ambivalenz des Konzepts der Repräsentation, d. h. dass sie gleichzeitig notwendig und unmöglich erscheint. Notwendig, weil manche Menschen nicht für sich selbst sprechen können, und unmöglich, weil letztlich nur die betroffene Person selbst ihre Urteile direkt sozusagen unverfälscht äußern kann. Am Beispiel der Witwenverbrennung in Indien in Zeiten der britischen Kolonialherrschaft macht Spivak das Repräsentationsproblem deutlich: In einem diskursanalytischen Zugang prepariert sie zwei Erzählungen heraus, die, indem sie zusammenwirken, die Praxis von indischen Frauen vollständig bestimmen. Diese zwei, von Männern geprägten, Narrationen sorgen dafür, so Spivak, dass das »Bewusstsein der Frau« im öffentlichen Diskurs keine Rolle spielt. Es geht um folgende zwei Narrationen:

- 1.) Die Witwenverbrennung wird von den britischen Männern, den Kolonialherren, als Verbrechen angesehen, das gegen den freien Willen der Frau verübt wird und schließlich 1830 von ihnen verboten wird.
- 2.) Die Witwenverbrennung wird von indischen Männern als hinduistischer Ritus angesehen und somit als Äußerung des freien Willens der Frau, dem Mann in den Tod zu folgen, also wegen des Todes des Ehemannes sterben zu wollen.

1.) und 2.) sind Beispiele für eine »Subjektconstitution durch männliches Sprechen« (Spivak 2008a, 101); der freie Wille des weiblichen Subjekts wird in der Selbstopferung genauso angesiedelt, wie in der Verweigerung des rituellen Selbstmordes. Spivak betont, dass man aber bei der Analyse des Diskurses um die Witwenverbrennung niemals »auf das Stimmbewusstsein der Frauen« (ebd., 81) trifft, also auf eine unmittelbare Willensäußerung der Betroffenen. Frauen werden durch eine Art »diskursiver Zwickmühle zum Schweigen gebracht: 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 sehr schwer, wenn nicht 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) Spivak lässt ihre Untersuchung in den Spitzensatz »Weiße Männer retten braune Frauen vor braunen Männern.« (Spivak 2008a, 78) münden. Es dürfte unbestritten sein, dass »[d]as Image des Imperialismus als Begründer der guten Gesellschaft die Markierung des Eintretens für die Frau als Objekt des Schutzes vor ihrer eigenen Art [trägt].« (Ebd., 84) Wobei an dieser Stelle unbedingt betont werden muss, dass Spivak die Abschaffung von *sati* (Witwenverbrennung) durchaus positiv bewertet; sie fragt allerdings nach: »Wenn wir davon ausgehen, dass die Abschaffung von *sati* an sich zu befürworten ist – ist es dann dennoch möglich, sich zu fragen, ob eine Einsicht in den Ursprung meines Satzes Möglichkeiten der Intervention beinhalten könnte?« (Ebd.)

Zentral für die Analyse der sich wechselseitig verstärkenden Narrationen ist das sogenannte Verfahren des *Othering*, das »Differentmachen«. (Vgl. Spivak 1985) Dieses gilt als eines der Schlüsselkonzepte der (post)kolonialen Theorie insgesamt (vgl. Said 1978). »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 2010, 156-158) Spivak übt Kritik an gesellschaftlichen Strukturen, die sich durch *Othering* herausbilden und dabei Subalternität erzeugen: »[W]e are talking about the abstract structures of civil society to which the subaltern has no access.« (Spivak 2003) Neben der Verwendung des Konzepts des *Othering* als Bildung einer Opposition, bei der es um »Fremdbeschreibung des Anderen im Dienste der eigenen Suprematie« (Febel

2012, 241) geht, stellt Spivak zwei weitere Formen des *Othering* heraus, nämlich Repräsentation (A) und Self-Othering (B). Diese gehen in der Regel miteinander einher und sind für die Analyse von semantischen Exklusionsprozessen zentral. Es geht dabei um folgendes: Konstruktive, sozusagen wohlgemeinte, Repräsentation funktioniert, wie oben schon erwähnt, nur durch Fremdbeschreibung, also durch die Definition der Anderen. Asymmetrie ist dabei nicht zu vermeiden und insofern besteht die Gefahr der Vereinnahmung und der Bevormundung der Anderen. Diese Vereinnahmung potenziert sich jedoch noch einmal durch Self-Othering: Die Fremdbeschreibung der Repräsentierenden wird von den Repräsentierten übernommen, und zwar 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, für die Beurteilung der individuellen Lebenssituation bzw. Lebenslage, zentral werden. Die Übernahme der Fremdbeschreibung bedeutet selbstverständlich auch die Übernahme von Asymmetrien, deshalb sprechen Castro Varela/Dhawan (2015, 312) auch von »Selbstsubalternisierung«. Auf drei sozialen Felder geschieht, nach Spivak (1985)⁹, diese Selbstsubalternisierung, nämlich auf dem politischen, auf dem moralischen und auf dem Feld des Wissens und Könnens. Somit werden durch die Kombination von Repräsentation und Self-Othering die politische Herrschaft, die moralische Überlegenheit und die Wissensvorsprünge reproduziert. Die moralische Überlegenheit der Repräsentant_innen ruft z. B. durch Self-Othering bei den Repräsentierten das Gefühl des Selbstverschuldens und der Scham hervor (vgl. Dörre 2013); der Wissensvorsprung der Repräsentant_innen führt durch Self-Othering zu Unterordnung und Resignation der Repräsentierten. (Vgl. Jensen 2011, 65)

Nun ist das Phänomen des Self-Othering, also dass »nicht-hegemoniale Gruppen ihrer eigenen Unterdrückung zu[stimmen]« (Castro Varela/Dhawan 2015, 204) und diese damit gewissermaßen bestätigen und verfestigen, weitestgehend bekannt. So ist etwa im Rahmen liberaler Konzeptionen an die oben bereits genannten »angepassten Präferenzen« zu denken, aber auch an die Analysen der kritischen Soziologie zu diesem Thema; so schreibt Bourdieu (2001, 218): »Die symbolische Gewalt ist ein Zwang, der ohne die Zustimmung nicht zustande kommt, die der Beherrschte dem Herrschenden

(9) Spivak analysiert in ihrem Essay *The Rani of Sirmur* (1985) Tagebücher britischer Kolonialherren und weist anhand von diesem Archivmaterial die drei unterschiedlichen sozialen Felder des *Othering* nach.

(und also der Herrschaft) nicht verweigern kann, wenn er zur Reflexion über ihn und über sich oder besser: zur Reflexion seiner Beziehung zu ihm nur über Erkenntnisinstrumente verfügt, die er mit ihm gemein hat und die, da sie nichts anderes als die einverlebte Form der Struktur der Herrschaftsbeziehung sind, diese Beziehung als natürliche erscheinen lassen; oder anders gesagt, wenn die Schemata, über die er sich wahrnimmt und bewertet (hoch/niedrig, männlich/weiblich, weiß/schwarz usw.) das Produkt der Einverleibung von somit zur eigenen Natur werdenden Klassifizierungen sind, deren Produkt sein soziales Sein ist.«

Mit Self-Othering geht also 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 unveränderbaren persönlichen Eigenschaften gemacht. Die Betroffenen tragen durch ihren »Glauben« an die Legitimität der sie unterdrückenden Prinzipien zu deren Wirksamkeit bei.

Der Unterschied zwischen postkolonialer Theorie und kritischer Soziologie und ebenfalls zwischen postkolonialer Theorie und liberaler Befähigungsethik besteht nun allerdings darin, dass die Diagnose des Self-Othering als wissenschaftliche Machtstruktur dechiffriert wird. Das heißt wissenschaftliches Arbeiten im Namen der Marginalisierten steht immer in der Gefahr, dazu zu führen, den Betroffenen die Reflexionsfähigkeit ab-, und Wissenschaftler_innen bzw. der politischen Vertretung diese zuzusprechen. Spivaks Pointe ist, dass »sich die Struktur, die sie im kolonialen Szenario beobachtet, in heutigen politischen Diskursen fortsetzt. Auch kritische Intellektuelle können die ›andere Frau‹ auf paradoxe Weise zum Schweigen bringen [...]« (Nandi 2006, 123)

Im Zuge dieser Kritik sucht Spivak Beispiele, die Self-Othering relativieren und findet das Schweigen der indischen Frauen, die von Witwenverbrennung bedroht sind. »Die Hürden für das Sprechen von solchen Frauen sind nicht einfach die physische Lebensmüdigkeit durch Armut und Überarbeitung, wie real diese Hindernisse in Bezug auf Sprache, Denken und Handeln auch sein mögen. Auch ist es nicht so, dass subalternen Frauen die Ressourcen, der Wille oder die Artikulations- und Handlungsfähigkeit fehlen, um sich Gehör zu verschaffen.« (Taylor 2013, 287-288) Spivak interpretiert dieses Schweigen vielmehr als eine epistemische Ausweglosigkeit, die aber überwunden werden kann – allerdings, ihrer Meinung nach, nicht durch materiale Ausstattung, wie liberale Theorien (siehe 1.) dies annehmen. Den Subalternen eine Stimme in der Geschichte zu geben, gelingt, so Spivak (2008a, 78; 80), nur durch eine Kritik an bestehenden

Repräsentationsverhältnissen. Repräsentation führt, Spivak zufolge, also nicht zur Emanzipation, sondern schafft subalterne Räume und verstärkt das Nicht-Gehört-Werden. Besonders problematisch erscheint in diesem Zusammenhang wohl die oben genannte Überlegenheit in Moral und Bildung. Selbst diejenigen, die andere sozusagen nach bestem Wissen und Gewissen durch ihre wissenschaftliche oder politische Arbeit vertreten, können ihre Überlegenheit nicht einfach ablegen: »All benevolence is colonial, you cannot fully unlearn your privileg.« (Spivak 2007, 182) Sie können sie nur versuchen in einem recht mühsamen Prozess weitestgehend zu »verlernen«. (Vgl. Spivak 2008 a) Da Selbstrepräsentation in vielen Fällen einfach nicht möglich ist (»Ich wollte hier nur gesagt haben, dass wir von Leuten sprechen, die nicht in der Lage sind, sich selbst zu vertreten.« [Spivak 2008a, 146]), ist für Spivak trotz aller Schwierigkeiten »Repräsentation [...] nicht abgestorben« (ebd., 106). »Der Repräsentation könne man nicht entkommen, indem man sie ablehne. Die/der (westliche) Intellektuelle würde sich damit nur ihrer/seiner ethischen und politischen Verantwortung in Bezug auf die bereits durch die epistemische Gewalt neo/kolonialer Repräsentation unhörbar gemachten Subalternen entziehen.« (Angermüller/Bellina 2012, 29)

Das Ziel postkolonialer Kritik ist letztlich die »Auflösung subalternen Räume« und »deren Integration in das demokratische Projekt. [...] Arbeit für die Subalternen [heißt] in der Tat Einführung der Subalternen in die (Staats)bürgerschaft (was immer das heißen mag).« (Spivak 2008a, 146-147) Die Aufhebung von Subalternität ist allerdings alles andere als einfach und bringt neue Schwierigkeiten mit sich: »[D]urch diesen Prozess der Integration, hier der Subalternen in die Bürgerschaft, [wird] das Kategoriensystem aufrechterhalten. Den Subalternen, die in die Bürgerschaft integriert werden, wird Teilhabe ermöglicht; als Teil des Systems der Staatsbürgerschaft verschwinden die Subalternen damit selbst. Solange jedoch der Raum der Staatsbürgerschaft besteht, wird auch der Raum außerhalb und damit ein ausgrenzendes Differenzsystem erhalten.« (von Grönheim 2017, 332)

Arbeit für die Subalternen heißt jedenfalls, bei denjenigen sozial-ethisch anzusetzen, die Subalterne vertreten möchten. Deshalb soll im nachfolgenden letzten Abschnitt für eine theologische Sozialethik der kritischen Advokation plädiert werden, die hauptsächlich darauf abzielt, dass durch Repräsentation so wenig wie möglich Subalterität hervorgebracht wird.

⇒ 3 Kritische Advokation

Eine kritische theologische Sozialethik sollte aktuell ein besonderes Augenmerk auf Repräsentationsfragen legen. Drei Aspekte machen Kritik aus (vgl. Wesche ⁴2016, 199-202): 1.) Die Diagnose einer Wirklichkeit, die nicht sein soll, 2.) die Analyse der Vorstellung und Überzeugungen, welche eine schlechte Realität ermöglichen und 3.) die Korrektur des Gerechtigkeitsverständnisses, d. h. diejenigen, die eine Gerechtigkeitsvorstellung vertreten, müssen nachvollziehen können, ob und falls ja, warum das eigene Gerechtigkeitsverständnis zu überdenken ist. Auf das Repräsentationsproblem bezogen, bedeutet dies folgendes:

Zu 1.) Postkoloniale Theorien diagnostizieren, dass das Phänomen der Subalternität nicht allein in historischen, sondern in aktuellen gesellschaftlichen Kontexten auftritt und dazu beiträgt, ungerechte gesellschaftliche Verhältnisse zu stabilisieren und Exklusionen zu befördern. Semantische Exklusion lässt sich z. B. anhand diskurstheoretischer Analysen diagnostizieren, und zwar als ein relativ schwerwiegender Exklusionsmechanismus, weil er zur Selbstsubalternisierung der Betroffenen führt und deshalb kaum wahrnehmbar ist. Mit Blick auf die Repräsentant_innen fällt die Diagnose nicht weniger alarmierend aus: Ihnen wird die »Objektifizierung der Subalternen« (Taylor 2013, 291) bescheinigt, also dass sie die Identität anderer bestimmen und somit Subalternität erzeugen. Mark Lewis Taylor schreibt, dass »Literatur und die Universität zu den Praktiken gehören, die Subalternität erzeugen und aufrechterhalten« (ebd., 289); gleichzeitig seien »Wissenschaftler [allerdings] weitgehen vor einer Kritik der Subalternen geschützt« (ebd., 293), weil sie als deren Fürsprecher auftreten. Trotz ihrer vermeintlichen Sicherheit muss die Diagnose auch Intellektuelle beunruhigen, denn durch die postkoloniale Kritik steht ihre »eigene Freiheit [...] auf dem Spiel« (ebd.). Wissenschaftliche Untersuchungen über Subalterne sind Teil des Selbstverständnisses von Wissenschaftler_innen. Wird nun kritisiert, dass Wissenschaftstreiben Subalternität hervorruft, wird dieses intellektuelle Selbstverständnis irritiert. Deshalb muss, M. L. Taylor (ebd., 293) zufolge, »[d]er Prozess der Objektifizierung der Armen, der ein wesentlicher Aspekt der subalternen Sprachlosigkeit ist, [...] durch die Eingeständnisse der berechtigten Fürsprecher unterbrochen werden, dass ihre Untersuchungen über die subalternen Anderen Teil ihres eigenen Strebens nach Freiheit und Wohlergehen sind.« Dabei stehen postkoloniale Theoretiker_innen natürlich nicht minder in diesem akademischen Diskurs.

Zu 2.) Insbesondere die Praxis der »berechtigten Fürsprecher« muss analysiert werden. In der Kritik stehen also alle, denen man die besten Absichten unterstellen darf, die für, mit oder über die Armen, Marginalisierten, Ausgegrenzten, Unterdrückten oder Ausgebeuteten sprechen oder ihnen auch zunächst erst einmal zuzuhören. (Vgl. Taylor 2013, 276) Dies sind zum Beispiel »pro-feministische Männer«, »weiße Leute, die versuchen Seite an Seite mit schwarzen Leuten gegen ihre eigene weiße Vormachtstellung zu kämpfen«, »Heterosexuelle, die [...] eine unterstützende Haltung zu ihren schwulen/bisexuellen/lesbischen oder transsexuellen Freunden« finden wollen, »Frauen mit hohem Einkommen [...], die im Namen armer Frauen zu arbeiten und sprechen versuchen«, »Europäer aus entwickelten Ländern, die ›menschliche‹ oder befreiende ›Entwicklung‹ in ärmeren Ländern anstreben« (ebd., 277). Inwiefern diese »entitled advocats« und »benevolent intellectuals« – entgegen ihrer eigenen Überzeugung – Subalternität erzeugen, ist eine zentrale Analyseaufgabe. Hierbei kann *Othering* als kritisches Analyseinstrument dazu genutzt werden, »Komplexität der Unterdrückung herausarbeiten: zum Beispiel wie die gleichen Menschen in einer anderen geografischen Region unterdrückt werden können, in einer anderen aber nicht; wie die gleiche Gruppe mit der Zeit vom Unterdrückten zum Unterdrücker werden kann.« (Ebd., 286) Das heißt auch, dass sogenannte Identitätspolitiken auf ihr Exklusionspotential hin untersucht werden müssen. Dazu eignet sich nicht nur *Othering*, sondern auch das Konzept der *Intersektionalität*, wobei beide Konzepte große Ähnlichkeiten miteinander aufweisen: »[O]thering is described by Spivak as a multi-dimensional process, in the sense that it touches upon several different forms of social differentiation, and that othering as a concept can therefore be combined with what has later been conceptualised as intersectionality [...]. According to Spivak, in the case of the Rani, the process of othering is classed and raced as well as gendered.« (Jensen 2011, 65) Postkoloniale Theorie geht davon aus, dass sich die Gruppe der Subalternen durch ein hohes Maß an Heterogenität auszeichnet. Sie lenkt also den Fokus auf Gruppen und Minderheiten, womöglich sogar Einzelpersonen, die nicht in großen Gruppenidentitäten aufgehen und kritisiert die Form von Advokation, die sich nur auf *einen* Identitätsmarker bezieht. Eine intersektionale Analyse arbeitet hingegen integrativ (vgl. Winkler/Degele 2009, 9-24), da sie die verschiedenen Formen von Differenzen zusammenbringt und ins Verhältnis setzt. Eindeutige Kategorisierungen sind deshalb stets zu hinterfragen und Wechselbeziehungen sozialer Kategorien zu berücksichtigen. »Unter Intersektionalität wird [...] verstanden, dass soziale

Kategorien wie Gender, Ethnizität, Nation oder Klasse nicht isoliert voneinander konzeptualisiert werden können, sondern in ihren ›Verwobenheiten‹ oder ›Überkreuzungen‹ (*intersections*) analysiert werden müssen. Additive Perspektiven sollen überwunden werden, indem der Fokus auf das *gleichzeitige Zusammenwirken* von sozialen Ungleichheiten gelegt wird. Es geht demnach nicht allein um die Berücksichtigung mehrerer sozialer Kategorien, sondern ebenfalls um die Analyse ihrer *Wechselwirkungen*.« (Walgenbach 2012a, 81) Dabei ist »[d]as Forschungsfeld bzw. der gemeinsame Gegenstand von Intersektionalität [...] Macht-, Herrschafts- und Normierungsverhältnisse, die soziale Strukturen, Praktiken und Identitäten reproduzieren.« (Walgenbach 2012b) In den Fällen, in denen theologisch-sozialethische Reflexion noch identitätspolitisch funktioniert, kann die intersektionale Analyse Hinweise darauf geben, welche klar umrissenen Gerechtigkeitsvorstellungen durch Identitätspolitiken in Aushandlungsprozesse einbezogen werden und vor allem, welche nicht, welche gewissermaßen aufgrund eines identitätspolitischen Analyseinstruments systematisch übersehen werden.

Zu 3.) Das etablierte Gerechtigkeitsverständnis zu kritisieren heißt, sich selbst in Frage zu stellen und den »sicheren Status des berechtigten Fürsprechers« (Taylor 2013, 296-297). zu untergraben. Als Korrektiv kann nur eine Repräsentation fungieren, die »*nicht* entlang der Linien, die von den offiziellen institutionellen Repräsentationsstrukturen vorgeben werden« (Spivak 2008a, 145) verläuft. Hier soll die *reflexive Repräsentation* als Alternative zu den bisherigen Repräsentationsformen skizziert werden, welche darauf abzielt, das Urteilsvermögen Subalterner als ständiges Korrektiv im Repräsentationsprozess einzusetzen. Reflexive Repräsentation bedeutet *erstens* Wechselseitigkeit: »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 plädiert dafür, nicht primär am subalternen Individuum anzusetzen, sondern gleichermaßen bei denjenigen, die – bewusst oder unbewusst – andere subalternisieren. Zielgröße ist eine »Struktur der Verantwortlichkeit [...], in der Antworten in beide Richtungen fließen« (Spivak 2008 a, 129). Reflexive Repräsentation betreibt *zweitens* Kritik an Identitätspolitiken, denn unter Umständen stellen Identitätsansprüche »politische Manipulationen von Leuten dar, die eine bestimmte Eigenschaft miteinander teilen; sie bilden also eine Art appellatives Konzept, das dazu aufruft, eine bestimmte Rolle einzunehmen.« (Ebd.,

130) Die Definition von Gruppenidentitäten kann aber unter Umständen im Rahmen der *Selbstrepräsentation* sinnvoll sein; hier kann eine strategische Essentialisierung zum Zwecke der Durchsetzung politischer Interessen zielführend sein. *Drittens* setzt sich reflexive Repräsentation explizit den Bezug auf das Urteilsvermögen und die Äußerungen der argumentativen Rechtfertigung der Subalternen als Priorität, und zwar trotz der Unmöglichkeit des Verstehens. Das heißt die Bemühung um Bezugnahme auf das Urteilsvermögen Subalternen wird zur Bedingung des repräsentativen Urteils.

Als Fazit für eine kritische theologische Sozialethik kann festgehalten werden: Die Frage der Repräsentation ist für die grundlagenethische Diskussion von Relevanz, denn wenn Subalterne in Aushandlungsprozessen, in denen es um gerechtere soziale Verhältnisse geht, in der Regel nicht vorkämen, dann müsste letztlich das Universalisierungskriterium als Gerechtigkeitskriterium aufgegeben werden. Soll es nicht aufgegeben werden, muss sich theologische Sozialethik um die Einbeziehung der Gerechtigkeitsvorstellungen von Subalternen kümmern und dies funktioniert insbesondere über eine Kritik der Repräsentation und die Suche nach reflexiven Repräsentationsformen. Das heißt: Semantische Exklusion und diskursive Ungleichheiten müssen verstärkt Thema der theologisch-sozialethischen Theoriebildung werden.

⇒ Literaturverzeichnis

Angermüller, Johannes/Bellina, Leonie (2012): Poststrukturalismus und Postkolonialismus. Jacques Derridas »Grammatologie« sowie Gilles Deleuzes und Felix Guattaris »Tausend Plateaus«, in: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, Wiesbaden: Springer VS, 27-37.

Ashcroft (2010) Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (Hg.): Post-Colonial Studies: The Key Concepts, Art. Othering, New York: Routledge, 156-158. Download unter:

<http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/pendidikan/else-liliani-ssmhum/postcolonialstudiesthekeyconceptsrouledgekeyguides.pdf>

(Zugriff am [1.12.17])

Art. *subaltern*, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854-1961, Quellenverzeichnis Leipzig 1971, Online-Version vom 25.01.2018. Download unter:

http://woerterbuchnetz.de/DWB/call_wbgui_py_from_form?sigle=DWB&mode=Volltextsuche&hitlist=34577186&firsthit=40&textpattern=tann&lemmapattern=&patternlist=T:tann&lemid=GS55766#XGS55766

(Zugriff am [1.12.17])

Babka, Anne (2017): Art. Gayatri C. Spivak, in: Götsche, Dirk, Dunker, Axel, Dürbeck Gabriele (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur, Stuttgart: Metzler Verlag J.B., 21-26.

Bourdieu, Pierre (2001 [1997]): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt: Suhrkamp.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (²2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielfeld: transcript.

Chaturvedi, Vinayak (2006): Eine kritische Theorie der Subalternität. Überlegungen zur Verwendung des Klassenbegriffs in der indischen Geschichtsschreibung, in: Werkstatt Geschichte 41, Essen: Klartext Verlag, 7-25.

De Kock, Leon/Spivak (1992): Interview with Gayatri Chakravorty Spivak. »New Nation Writers Conference« in South Africa, in: ARIEL: A Review of International English Literature 23/3 (July), 29-47.

Dhawan, Nikita (2009): Zwischen Empire und Empower: Dekolonisierung und Demokratisierung, in: Femina Politica 2, Download unter: <http://www.budrich-journals.de/index.php/feminapolitica/article/view/20638/18013> (Zugriff am [1.12.17])

Dhawan, Nikita (2016): Die politische Theorie der Subalternität, in: A. Brodocz/G. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart III, Op-laden and Farmington Hills: UTB/Barbara Budrich, 169-196.

Dörre, Klaus (2013): Bewährungsproben für die Unterschicht? Soziale Folgen aktivierender Arbeitsmarktpolitik, Frankfurt: Campus.

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.

Forst, Rainer (2007): Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt: Suhrkamp.

Forst, Rainer (2015): Normativität und Macht: Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen, Berlin: Suhrkamp.

Guha, Ranajit (1982): Preface, in: Ders. (Hg.): Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society, Delhi: Oxford Univ. Press, vii-viii.

Gutmann, Thomas (2011): Paternalismus und Konsequentialismus (Preprints of the Centre for Advanced Study in Bioethics 17/2011) Download unter: http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/kfg-normenbegruendung/intern/publikationen/gutmann/17_gutmann_-_paternalismus_und_konsequentialismus.pdf (Zugriff am [1.12.17])

Habermann, Friederike (2012): Mehrwert, Fetischismus, Hegemonie: Karl Marx' »Kapital« und Antonio Gramscis »Gefangnishefte«, in: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, Wiesbaden: Springer VS, 17-26.

Jensen, Sune Qvotrup (2011): Othering, identity formation and agency. *Qualitative Studies*, 2(2), 63-78.

Kronauer, Martin (²2010): Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hochentwickelten Kapitalismus, Frankfurt/New York: Campus.

Laukötter, Sebastian (2012): Der Paternalismus-Einwand gegen den capabilities approach. Download unter:

http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/kfg_normenbegrue-dung/intern/publikationen/laukoetter/41_laukoetter_-_paternalis_mus_capabilities_approach.pdf

(Zugriff am [08.12.17])

Linden, Markus (2014): Einschluss und Ausschluss durch Repräsentation. Theorie und Empirie am Beispiel der deutschen Integrationspolitik, Baden-Baden: Nomos.

Louai, El Habib (2012): Retracing the Concept of the Subaltern from Gramsci to Spivak: Historical Developments and New Applications, in: *African Journal of History and Culture* Vol. 4(1), 4-8.

Möhring-Hesse, Matthias (2017): Subalterne Urteilskraft und »Gerechtigkeit von unten«, in: Brand, Cordula/Heesen, Jessica, Kröber, Birgit/Müller, Uta, Potthast, Thomas (Hg.): *Ethik in den Kulturen – Kulturen in der Ethik. Eine Festschrift für Regina Ammicht Quinn* (Tübinger Studien zur Ethik – Tübingen Studies in Ethics Bd. 9), Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 61-72.

Möhring-Hesse, Matthias/Winkler, Katja (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 (im Erscheinen).

Nandi, Miriam (2006): Gayatri Chakravorty Spivak: Übersetzungen aus Anderen Welten, in: Moebius, Stephan, Quadflieg, Dirk (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart* Wiesbaden: VS, 120-139.

Nussbaum, Martha (1999): Der aristotelische Sozialdemokratismus, in: Pauer-Studer, Herlinde (Hg.): Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt: Suhrkamp, 24-85.

Nussbaum, Martha (2011): Creating Capabilities. The Human Development Approach, Cambridge: Harvard University Press.

Said, Edward W. (1978): Orientalism. New York: Vintage.

Spieß, Christian (2014): Anerkennungsbegriff und Inklusionsdiskurs. Behinderung als Herausforderung für die Sozialethik (Ethik und Gesellschaft 1/2014: Politik der Anerkennung). Download unter: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2014-art-4/47>
(Zugriff am [01.12.17])

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives. History and Theory, 24(3), 247-272.

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. Download unter: <http://translate.eipcp.net/strands/03/dhawan-strands01en#redir>
(Zugriff am [01.12.17])

Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): Feminism and Human Rights, in: Shaikh, Nermeen (Hg.): The Present as History: Critical Perspectives on Global Power. New York, 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 2008 Heft: 2 , Wien, 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 2007 (Es kommt darauf an, Bd. 6).

Taylor, Charles (1988): *Negative Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp.

Taylor, Mark Lewis (2013): Subalternität und Fürsprache als *Kairos* für die Theologie, in Nehring, Andreas/Tielesch, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (ReligionsKulturen Bd. 11), Stuttgart: Kohlhammer, 276-299.

Thaa, Winfried (2007): *Inklusion durch Repräsentation*, Baden-Baden: Nomos.

Thumfart, Alexander (2008): Art. Repräsentation, in: Gosepath, Stefan/Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hg.): *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Bd. 2, Berlin-New York: deGruyter, 1113-1117.

Von Grönheim, Hannah (2017): *Solidarität bei geschlossenen Türen. Solidarität bei geschlossenen Türen Das Subjekt der Flucht zwischen diskursiven Konstruktionen und Gegenentwürfen*, Wiesbaden: VS.

Walgenbach, Katharina (2012a): Intersektionalität als Analyseperspektive heterogener Stadträume, in: Scambor, Elli/ Zimmer, Fränk (Hg.): *Die intersektionelle Stadt. Geschlechterforschung und Medien an den Achsen der Ungleichheit*, Bielefeld: transcript.

Walgenbach, Katharina (2012b): *Intersektionalität. Eine Einführung*. Download unter:

<http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/walgenbach-einfuehrung>

(Zugriff am [01.12.17])

Wesche, Tilo (⁴2016): *Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik*, in: Jaeggi, Rahel, ders. (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt: Suhrkamp, 193-220.

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

Winkler, Katja (2016): Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik (Reihe Ethik und Gesellschaft, Band 2, Baden-Baden: Nomos.

Zitationsvorschlag:

Winkler, Katja (2017): Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik. (Ethik und Gesellschaft 2/2017: Kritik in Ethik und Gesellschaft). Download unter:

<https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2017-art-2> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

2/2017: Kritik in Ethik und Gesellschaft

Anna Maria Riedl

Anstiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik

Katja Winkler

Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik

Christian P. Stritzelberger

In guter Gesellschaft? Ortsbestimmung zur gesellschaftskritischen Aufgabe der Ethik

Andreas Rauhut

Von der christlichen Kritik an beziehungsvergessenen Gerechtigkeitstheorien

Florian Höhne, Clemens Wustmans

Eine Kritik der satirischen Kritik. Zu den Chancen und Grenzen satirischer Gesellschaftskritik in medienethischer Perspektive

Sabine Plonz

Menschenwürdige Arbeit für Hausangestellte? Eine Fallstudie zur Aktualisierung der protestantischen Ethik