

Michelle Becka

Welcher (V)Erkenntnisgewinn?

Postkolonialismus und Christliche Sozialethik

Zusammenfassung

Der Beitrag geht davon aus, dass durch die Erkenntnisse postkolonialer Studien ethische Reflexion inhaltlich und methodisch in Bewegung gerät – oder geraten könnte, wenn man die Anfragen zuließe. Der Beitrag versucht daher, diese Erkenntnisse wahr und ernst zu nehmen und eigene Positionen, Begriffe und Konzepte von ihnen her zu überdenken. Das ist nötig, um verschiedene Weisen der Verkennung in der ethischen Reflexion zu überwinden. Die Kolonialität des Wissens führt dazu, andere Wissensformen zu verkennen und die eigene zur Norm zu erheben. Damit geht auch eine Verkennung von Subjekten einher: Viele, die von ethischen Entscheidungen betroffen sind, sind an ihnen nicht beteiligt und es fehlt an Formaten, wie sie sich beteiligen könnten. Diese und andere blinde Flecken deckt der Beitrag auf, kritisiert sie und gibt Anstöße zu einer (selbst-)kritischen kontextsensiblen Sozialethik, die ihrer aus historischer und geographischer Verstrickung resultierenden Verantwortung gerecht wird.

Abstract

I assume that the findings of postcolonial studies will set ethical reflection in motion in terms of content and methodology – or could do so if these inquiries were allowed to take place. I therefore attempt to take these findings seriously and to rethink the own positions and concepts from the other point of view. This is necessary in order to overcome various forms of misjudging in ethical reflection. The coloniality of knowledge leads to misjudging other forms of knowledge and to elevating one's own to the norm. This is accompanied by a misjudging of subjects: many who are affected by the consequences of ethical decisions are not involved in these decisions and there are no formats in which they could participate. The article uncovers these and other blind spots, criticizes them and gives impulses for a (self-)critical context-sensitive social ethics that does justice to its responsibility resulting from historical and geographical entanglement.

„Es ist an der Zeit, die Geschichte der Jagd aus der Sicht des Löwen statt aus der des Jägers zu erzählen“ (Santos 2018, 108). Das afrikanische Sprichwort mahnt einen grundsätzlichen Perspektivwechsel an. Denn so wie die Geschichte der Jagd gewöhnlich aus der Sicht des Jägers, wird die Geschichte der Welt und des Wissens – und oft auch die von richtig und falsch – aus der Perspektive der Mächtigen erzählt. Aus anderen Perspektiven stellte sie sich anders dar. Postkoloniale Studien tragen dazu bei, andere Perspektiven freizulegen. Das geht die Ethik etwas an.

Ethik ist zu verstehen als Reflexion bzw. Reflexionstheorie des Handelns oder auch der Moral als den normativen Orientierungen und Vorstellungen, die dem Handeln zugrunde liegen, sowie – in der Sozialethik – der Strukturen, die jenes Handeln rahmen. Das Nachdenken setzt v. a. dann ein, wenn Übliches fraglich wird und Rechtfertigungsdruck entsteht. Die Grundannahme dieses Beitrags ist, dass durch die Erkenntnisse postkolonialer Studien *etwas* fraglich wird oder in Bewegung gerät – oder geraten könnte, wenn man diese Anfragen zuließe. Jenes *Etwas* wird in diesem Beitrag fokussiert. Die erste Forderung wäre, die Erkenntnisse postkolonialer Theorien und Studien wahr und ernst zu nehmen. Die zweite Forderung wäre, eigene Positionen, Begriffe und Konzepte der Ethik von daher zu überdenken. Denn, so die Annahme, die ethische Reflexion verkennt zentrale Dimensionen und Probleme, wenn sie andere Perspektiven ignoriert.

Zwar hat in den letzten Jahrzehnten eine Auseinandersetzung der deutschsprachigen Theologie mit außereuropäischen Ansätzen begonnen bzw. zugenommen, allerdings geschieht das teilweise in eigens dafür vorgesehenen Fächern, die zweifellos wesentliche theologische Erkenntnisse liefern, oft aber die Fachdiskurse der einzelnen theologischen Disziplinen wenig berühren.¹ Und genuin postkoloniale Studien werden zwar in der englischsprachigen Theologie seit vielen Jahren rezipiert (vgl. einführend Abraham 2015), allerdings wenig im deutschsprachigen Raum: „Theologische Gesprächsbeiträge, die konstruktiv den Mehrwert postkolonialer Theorien erschließen und für den deutschsprachigen Raum fruchtbar machen, bleiben die absolute Ausnahme“ (Nehring 2019, 147 f.). Das gilt meines Erachtens auch für die Sozialethik. In den letzten Jahren ändert sich das langsam – dieser Band des Jahrbuchs ist Teil der Veränderung.

Dieser Beitrag trägt dazu insofern bei, als er spezifische „Spuren“ (Nehring 2019, 148 f.) der Diskussion über Postkolonialismus ausfindig macht und auf einige grundsätzliche (sozial-)ethische Fragestellungen

1 Das schmälert nicht den Verdienst derjenigen, die mit Fächern wie Missionstheologie oder interkultureller Theologie sehr gute Arbeit geleistet haben und leisten. Aber in weiten Teilen der Theologie blieben die Fachdiskurse davon unberührt: Man hatte die interkulturellen Fragestellungen ein Stück weit ausgelagert. Das hat sich geändert mit Theolog*innen, die etwa innerhalb der Systematischen Theologie (z. B. Gruber, Naumann, Pittl, Silber) oder innerhalb der Exegese (Nehring, Wacker), um nur einige zu nennen, Theologie auch in postkolonialer Perspektive betreiben. Zum Verhältnis von interkultureller Theologie und Postkolonialismus (vgl. Gruber 2017).

bezieht. Er ist so aufgebaut, dass nach einigen Vorklärungen die drei zentralen Teile folgen, deren Überschriften auf mögliche blinde Flecken der Ethik verweisen. Gleichzeitig weisen sie darüber hinaus und münden in eine Problemerkörterung: Auf die Ausführungen zu *Verkanntes Wissen* (2) folgt der ausführlichste Teil *Verkannte Subjekte* (3). Unter *Verkannte Fragen* findet abschließend eine Engführung auf verschiedene Probleme statt, die allerdings eher angezeigt als erörtert werden und an anderer Stelle zu vertiefen sind. Angesichts dieser Einschränkung auf einige grundlegende Fragen werden weitere Themen, die durch die postkoloniale Kritik ebenfalls aufgeworfen (und in postkolonialen Theologien diskutiert) werden, etwa die Verbindung mit feministischer Theorie, Umweltfragen etc. nicht thematisiert, weil das den hiesigen Rahmen übersteigt und weil diese im sozialetischen Diskurs, wenn auch nicht in dieser spezifischen Ausprägung, seit Längerem präsent sind.

An manchen Stellen wird dieser Beitrag Bezüge zwischen Postkolonialismus und Befreiungstheologien herstellen. Es erscheint mir allerdings nicht sinnvoll, die grundsätzliche Frage zu bearbeiten, ob Befreiungstheologien und Postkoloniale Theorien einander widersprechen oder ergänzen. Denn beide gibt es nur im Plural – die Vielzahl der Ansätze lässt sich nicht so systematisieren, dass man einen aussagekräftigen Vergleich herstellen könnte. Zudem bleibt der Fokus des Beitrags ein sozial-ethischer, der nicht beansprucht, Entwicklungslinien postkolonialer Theologie abzubilden.

1 Postkolonialismus und Ethik. Klärungen

Menschen und Länder stehen über Grenzen hinweg miteinander in Kontakt und in Abhängigkeitsbeziehungen. Die sozialetische Reflexion erstreckt sich daher auch auf grenzüberschreitende Probleme. Sie widmet sich nicht nur strukturellen Fragen, sondern fragt auch grundsätzlich, wie Verantwortung und Gerechtigkeit jenseits des Nationalstaats zu begründen und zu organisieren sind. Mit dieser räumlichen Vernetzung korrespondiert eine zeitliche Dimension. Spätestens seit Beginn der Neuzeit sind Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen Ländern und Kontinenten gewachsen, und diese Beziehungen, die immer Machtbeziehungen sind, haben weitreichende Auswirkungen – oder umgekehrt: Heutige Ereignisse und Probleme haben eine Geschichte. Sozialetik ist in diesem Rhizom aus räumlichen und zeitlichen Bezügen verortet und

muss ihnen gerecht werden. Postkolonialismus kann dazu beitragen, sie besser zu verstehen.

Anti-koloniale Denkansätze gab es auch vor der Diskussion um Postkolonialismus.² Sie haben durch sie allerdings einen neuen Grad an Aufmerksamkeit und Wirkung erreicht, weshalb die Ergebnisse hier aufzugreifen sind. Dazu sind einige Begriffe zu klären:

- Kolonialismus bezeichnet sowohl den historischen Prozess der In-Besitznahme von Territorien durch Staaten – inklusive der Unterwerfung, Vertreibung, Ermordung der Bevölkerung – als auch die Epoche, in der das stattfand.
- Kolonialität bezeichnet die in dieser Zeit generierte und weiterhin wirksame kulturelle Logik, die die Sicht auf die Welt, auf Lebensformen, Wissen, Politik und Wirtschaft bedingt, und daher eng mit der Frage der Macht verknüpft ist. Kolonialität gilt den Autor*innen, die den Begriff verwenden, als Begleiterscheinung der Moderne.
- Postkolonialismus ist der Begriff für Forschungsansätze, die sich mit den Auswirkungen des Kolonialismus auseinandersetzen. Das Präfix „post“ ist nicht zeitlich-linear zu verstehen. Es will nicht suggerieren, dass der Kolonialismus abgeschlossen sei, sondern im Gegenteil, dass die Wirkungen bis heute andauern. Die Forschungsperspektive wurde v. a. im englischsprachigen Raum, insbesondere an nordamerikanischen Universitäten, geprägt und ist stark durch den Poststrukturalismus beeinflusst, so dass Kolonialismus vorrangig als diskursives Phänomen analysiert wird (vgl. Pittl 2018, 12).
- Darüber hinaus ist Postkolonialismus ein wenig aussagekräftiger Begriff. Er fasst sehr unterschiedliche Studien kulturwissenschaftlicher, literarischer, soziologischer und anderer Art zusammen, welche die Wirkungen des Kolonialismus an konkreten Praktiken herausarbeiten, sowie Theorien, die darauf aufbauen. Postkolonialismus ist *keine* einheitliche Theorie.
- In Lateinamerika hat sich eine eigene Forschungsperspektive entwickelt, die mit *decolonialidad* (Dekolonialität) bezeichnet wird. Dem Postkolonialismus ähnlich hebt sie sich doch bewusst von diesem ab,

2 Fornet-Betancourt kritisiert den „Anspruch auf hermeneutische, methodologische und erkenntnistheoretische Neuheit“, den der Postkolonialismus erhebt und wehrt sich gegen Diskurse, die v. a. modisch sein wollen. Er verweist auf Praxis und Denken des antikolonialen Widerstands v. a. in Lateinamerika (Fornet-Betancourt 2018, 24f.; 51).

um auf die Besonderheiten der Kolonialisierungsgeschichte Lateinamerikas hinzuweisen. Häufig baut sie auf antikolonialen Denktraditionen in der Geschichte Lateinamerikas auf. Teilweise wird mit *decolonialidad* auch eine Kritik am Postkolonialismus verbunden. Vorwürfe sind etwa, dieser verbleibe im westlichen Paradigma, sei zu akademisch und bleibe einer einseitigen marxistischen Rezeption verhaftet.³ Umgekehrt kritisiert der Postkolonialismus *decolonialidad*, teils sogar mit denselben Vorwürfen, etwa das Verbleiben im westlichen Paradigma (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015, 318–325; Silber, 88–91).⁴

Jenseits der teils emotionalen Aufladung der Diskussion lässt sich festhalten, dass Postkolonialismus und Dekolonialität, bei aller Heterogenität innerhalb derselben und zwischen ihnen, ähnliche Anliegen haben. Unabhängig von den internen Akzentsetzungen im Detail trägt die Auseinandersetzung mit beiden dazu bei, ethische Fragen zeitlich und räumlich stärker zu kontextualisieren: Die Wirkungen der Vergangenheit zu erfassen und ernst zu nehmen, weil sie unseren Standpunkt mitbedingen; die Existenz anderer Praktiken und anderen Denkens anzuerkennen, sie weder vorschnell zu vereinnahmen, noch abzuwerten; Machtverhältnisse wahrzunehmen und zu berücksichtigen.

Wenn es also an der Zeit ist, „die Geschichte der Jagd aus der Sicht des Löwen zu erzählen“ könnte man folgern, dass sich Sozialethik eben diesen Perspektivwechsel zu eigen machen sollte. Doch so einfach ist es nicht. Der Perspektivwechsel ist unmöglich – es lässt sich nicht einfach die Perspektive der anderen einnehmen. Sozialethik muss es gleichwohl versuchen und sich dabei immer der Begrenztheit des Unterfangens bewusst sein. Die Auswirkungen auf die Ethik sind folgenreich, wie nachfolgend erörtert wird.

3 Denker*innen der Dekolonialität lehnen die enge Verknüpfung mit dem Poststrukturalismus weitgehend ab, auch wenn es Ausnahmen gibt (vgl. Mignolo 2016, 53; Castro-Gómez/Grosfoguel 2007, 13).

4 Die Auseinandersetzung ist zum Teil auch als Konflikt zwischen Sprachen (Englisch und Spanisch) und der Kritik an der zunehmenden Dominanz des Englischen zu verstehen. Allerdings publizieren auch Vertreter*innen der Dekolonialität teilweise auf Englisch.

2 Verkanntes Wissen

Verschiedene Vertreter*innen des post- und dekolonialen Denkens betonen nicht nur die Kontextabhängigkeit von Wissen und Verstehen, sondern grundsätzlicher, dass Kolonialität bestimmtes Wissen hervorbringt. Umgekehrt heißt das, dass unsere Art zu denken und zu urteilen, die wir für selbstverständlich halten, kolonial strukturiert ist und deshalb auch die Ungerechtigkeiten dieser Struktur beinhaltet oder gar reproduziert.

Das ist zurückzuführen auf eine Einteilung der Welt von dem her, das wir „Westen“ oder „Norden“ nennen. Es handelt sich nicht in erster Linie um Begriffe der Geografie, sondern lose an Orte geknüpfte historische Konstrukte, die mit Eigenschaften, Stereotypen und Mythen verbunden und schließlich auch normativ aufgeladen werden. Stuart Hall erklärt den Prozess der Aufteilung der Welt in den „Westen und den Rest“⁵ folgendermaßen: Gesellschaften werden in Kategorien charakterisiert und klassifiziert. Es entsteht ein auf Vereinfachung und der Homogenisierung von Unterschieden beruhendes Bild aus *einer* Perspektive, das Teil eines Repräsentationssystems ist und zum Standard bzw. Vergleichsmodell erhoben wird. „Westen“ wird auf diese Weise zum Synonym für modern. Damit erhält man machtvollere Kriterien zur Bewertung. Denn das, was davon abweicht, ist nicht modern (vgl. Hall 2012, 140).⁶ Europa brachte der Welt seine Kategorien zur Beschreibung der Wirklichkeit, die aber mit Absichten, Zwecken, Interessen verbunden waren (vgl. Hall 2012, 153).

Der Diskurs vom „Westen und dem Rest“ verweist auf Beziehungen, die keine Begegnungen zwischen Gleichen darstellen, sondern durch Machtungleichgewichte gekennzeichnet sind. Das Andere wird auf der Folie des Eigenen wahrgenommen, v. a. in der Abweichung davon. Die Folge ist die Verkennung des Anderen. Durch die Asymmetrie werden diejenigen, über die etwas gewusst wird, zum Objekt und zum Gegenstand der Unterwerfung. Die Kolonialität des Wissens ist mit der Kolonialität der Macht verknüpft: Kolonialität wird verstanden als epistemischer Knotenpunkt der Machtstrukturierung der Moderne (vgl. Quintero 2013, 55).

5 So der Titel seines einflussreichen Aufsatzes, der die Konstruktion dieser Konzepte und deren Folgen nachgeht. Hall baut auf den grundlegenden Ausführungen von Said auf (vgl. Hall 2012).

6 Enrique Dussel führt intensiv die Auseinandersetzung mit dem Konzept der Moderne. Er unterscheidet eine rational-emanzipatorische Bedeutung von der Moderne und den Mythos der Moderne (vgl. Dussel 1998).

In diesem Knotenpunkt verschränken sich – ausgehend von der Konstituierung und Kolonialisierung Lateinamerikas ab 1492 – eine kapitalistische Denk- und Wirtschaftsweise mit ethnischen Klassifizierungen der Weltbevölkerung und dem oben skizzierten Verständnis von Modernität.⁷ Dadurch wird eine bestimmte Form von Wissen generiert: „Dies beeinflusste das, was sie sahen und wie sie es sahen, genauso wie das, was sie nicht sahen.“ (Hall 2012, 154) Denn die Kolonialität ist disziplinierend, sie prägt die Generierung von Wissen: Begriffe wie Vernunft, Zivilisation, Subjektivität werden durch sie hervorgebracht und durch *eine* Realität bestimmt. Wahrnehmung, Erkenntnis und Verstehen sind auf diese Weise geprägt – auch die der Kolonisierten. Der durch koloniale Macht strukturierte Diskurs⁸ bestimmt auf diese Weise, was rational ist. So wie Hall die Gleichsetzung von Europa mit Modernität hervorhebt, stellt daher Quijano die Gleichsetzung von Europa und Rationalität fest: „Nur die europäische Kultur ist rational, nur dort kann es ‚Subjekte‘ geben.“ (Quijano 1992, 16; Quijano 2014, 790) Eine regionale Auffassung von Rationalität wird verallgemeinert, wodurch andere abgewertet werden.

Daran hatte in der Vergangenheit (und teilweise bis heute) auch die Theologie teil, weil sie andere Glaubensformen als Idolatrie bezeichnete und entwertete. Befreiungstheologien arbeiten sich an diesem Erbe ab. Sie stellen den Geltungsanspruch der Theologie(n) des Zentrums Europa in Frage und entwickeln Theologien von den eigenen Kontexten her, die Abhängigkeiten und globale Machtstrukturen mitreflektieren (vgl. Ackermann/Geizhaus 2018, 3). Insbesondere indigene Theologien, die in der Tradition der Befreiungstheologie stehen,⁹ werfen seit den 1990er

7 Sexualisierungen und sexuelle Zuschreibungen sowie die Kontrolle von Sexualität spielen ebenfalls eine zentrale Rolle bzgl. der Kolonialität der Macht (vgl. Mignolo 2016, 50).

8 Diskurs ist für Hall, im Anschluss an Foucault, die besondere Weise, den Westen und den Rest und die Beziehung zwischen beiden zu repräsentieren. Im Diskurs zirkuliert Macht, nämlich die Entscheidung darüber, wie etwas über etwas anderes gesagt wird. Kategorien, die aus der kolonialen Struktur der Macht hervorgehen, klassifizieren und bestimmen Phänomene und Praktiken, ohne nach deren Selbstverständnis oder deren Logik zu fragen.

9 Längst hat sich die Befreiungstheologie der „ersten Generation“, wie sie von Gustavo Gutiérrez und andern begründet wurde, weiterentwickelt und ausdifferenziert. Neben den indigenen Theologien Lateinamerikas, feministischen, *mujerista* und Gender-Theologien, ökologischen Theologien, *teología negra* und *black theology* gibt es verschiedene kontextuelle Theologien unterschiedlicher Schwerpunktsetzung auf anderen Kontinenten.

Jahren die Frage nach der Pluralität von Rationalitäten auf und entwickeln von daher *andere* Theologien (Schreijäck 1992; Suess et al. 1998; López Hernández 2009; Andraos et al. 2019). Sie stehen darin den Anliegen der postkolonialen Kritik nahe.

Die Kolonialität des Wissens ist zu kritisieren: „Wenn die Erkenntnis ein imperiales Instrument der Kolonialisierung ist, dann ist die Dekolonialisierung der Erkenntnis eine der dringlichsten Aufgaben.“ (Mignolo 2016, 48) Kritisiert wird, dass vom sogenannten Westen her bestimmt wird, was überhaupt als Erkenntnis und Wissen gelten kann, wodurch andere Wissensformen abgewertet werden. Deshalb versuchen post- und dekoloniale Studien, andere Verstehensweisen zunächst offenzulegen und ihre Legitimität anzuerkennen, indem sie das Wissen bejahen (vgl. Mignolo 2016, 95). Dazu gehört auch das Wissen, das von sozialen Bewegungen generiert wird und das immer noch kaum Aufnahme in ein durch Kolonialität geprägtes Wissenssystem findet (Flórez-Flórez 2017, 259). Auch die bereits erwähnten indigenen Theologien haben zur Entkolonialisierung des Wissens beigetragen, weil sie eine Vielfalt von Wissensformen wertschätzen, fördern und verbinden.

Gleichzeitig gibt es Kritik von postkolonialer Theologie an einigen Formen der Befreiungstheologie. Der Vorwurf lautet, dass diese trotz ihrer guten Absichten in den europäisch geprägten Denkmustern „modernistisch“ und „liberal“ verhaftet bleibe, und dass sie dadurch die europäische Theologie reproduziere, die sie doch zurückzuweisen vorgibt (vgl. Sugirtharajah 2013, 59). Auch wenn das in Teilen zutreffen mag, trifft es neuere befreiungstheologische Entwicklungen meines Erachtens nicht, weil die Auseinandersetzung mit dem kolonialen Erbe eine wichtige Dimension von Befreiung ist und als solche reflektiert wird (vgl. Gruber 2013; Silber 2018, 134–138).

Da die Welterfahrung vielfältig ist, sollten auch die Wissensformen vielfältig sein. Das ist auch das Anliegen von De Sousa Santos, der von einer Ökologie der Wissensformen spricht und damit den Dialog zwischen verschiedenen Wissensformen bezeichnet (vgl. De Sousa Santos 2018, 280–286). Seine Annahme ist, dass es weder Unwissenheit noch ein Wissen an sich gibt. Neben das wissenschaftliche Wissen tritt anderes Wissen, was auch deshalb von Bedeutung ist, weil das wissenschaftliche Wissen nicht gerecht verteilt ist.

Christliche Sozialethik nimmt das meines Erachtens (immer noch) nicht hinreichend zur Kenntnis. Sie muss sich anfragen lassen, mit welchen Interessen und Absichten ihre Kategorien verbunden sind und

welche Wissensformen sie gar nicht sieht. In ihrer kritischen politischen Ethik, die deontologische und hermeneutische Argumentationsstränge verbindet, greift Hille Haker die diatopische Hermeneutik von De Sousa Santos auf (Haker 2020, 298): Sie berücksichtigt die multiplen sozialen, kulturellen, religiösen und epistemologischen Kontexte, welche die Wahrnehmung der Wirklichkeit – und zwar der eigenen ebenso wie der anderen – prägen. Und sie versteht konsequent in dieser Hermeneutik sehr unterschiedliche Praktiken und Probleme (wie etwa Trafficking, weibliche Genitalverstümmelung, Reproduktionstechniken u. a.), die sie dann ethisch reflektiert. Zwar geht es vorrangig um die Berücksichtigung anderer Erfahrungen, weniger um andere Wissensformen, doch der Zugang über eine diatopische Hermeneutik ist für beide Anliegen hilfreich, insbesondere, weil er die Relativierung des eigenen Standpunkts ermöglicht, ohne dass damit eine Relativierung des moralischen Anspruchs einhergehen muss, der freilich im neu gewonnenen hermeneutischen Rahmen zu begründen ist.

Methodisch bleibt es herausfordernd, alternative Wissensformen zu rezipieren (vgl. Winkler/Möhring-Hesse 2018; Becka 2005; Fornet-Betancourt 2008). Die Gefahr ist groß, sie in der Rezeption – und eventuellen Integration in einen wissenschaftlichen Text – ihrer Aussagekraft zu berauben. Darüber hinaus wird Ethik aber noch in anderer Hinsicht radikal angefragt: Das verkannte Wissen verweist auf die, deren Wissen es ist und deren Existenz kaum wahrgenommen wird. Ethik verkennt diejenigen, die doch ethische Subjekte sind oder sein sollten.

3 Verkannte Subjekte

Die Exkludierten in ihren Besonderheiten wahrzunehmen und den weitgehend Machtlosen in ihrer gleichen Würde und in ihrer Selbstermächtigung zur Seite zu stehen – oder in einer moralischen Sprache (die die Vertreter*innen des Postkolonialismus selbst kaum verwenden) gesagt: alle als Subjekte anzuerkennen, sind zentrale Anliegen des Postkolonialismus.¹⁰ Es besteht keine Einigkeit darüber, wie das erfolgen könnte,

10 Eine sozialetische Lesart postkolonialer Theorien ist mit einigen Schwierigkeiten verbunden, da diese – dem Dekonstruktivismus eng verbunden – weitgehend auf normative Aussagen verzichten und gerade normative Begriffe wie Universalität, Gerechtigkeit etc. dekonstruieren. Ich weise in diesem Beitrag an

jedoch darüber, dass es schwierig ist. Am provokativsten brachte das Spivak mit ihrer Aussage „The subaltern can't speak“ zum Ausdruck.¹¹

3.1 Das Problem der Repräsentation

Die durch Kolonialität verkannten Subjekte¹² sind die Subalternen. Bei Gramsci, auf den der Begriff zurückgeht, waren die Subalternen zunächst gleichbedeutend mit dem Proletariat. Er entwickelte den Begriff jedoch weiter, um jene zu bezeichnen, die durch das Proletariat nicht oder nur teilweise repräsentiert werden: Das Proletariat hat sich organisiert, um seine Interessen zu vertreten; die Subalternen sind gerade nicht organisiert. Sie werden nicht repräsentiert, weder in den herrschenden Systemen noch in Organisationen oder Gewerkschaften. „Subalterne“ bezeichnet daher eine sehr heterogene Gruppe, die sich nicht unter einem Sammelbegriff vereinen lässt und die neben der fehlenden Repräsentation dadurch gekennzeichnet ist, dass sie über keine soziale Mobilität verfügen. Sozialen Aufstieg hält Spivak für die Subalternen (fast) nicht für möglich.

Eine Lösung des Problems ist schwierig – das aufzuzeigen ist ein wichtiger Verdienst des Postkolonialismus. Spivak lehnt es ab, für die Subalternen zu sprechen. Die große Gefahr der Repräsentation ist die Essentialisierung der Gruppe, die monolithische Konstruktion der anderen, deren „Bestes“ man zu kennen glaubt, so dass man für sie spricht und damit ihre Heterogenität und gebrochene Identität verkennt (vgl. Spivak 2018, 134; 142). So stellt Spivak den Diskurs über Sati (Witwenverbrennung)

einigen Stellen darauf hin, dass in den Texten der jeweiligen Autor*innen entweder – eher indirekte – normative Ansprüche erhoben werden oder aber diese an den Texten anschließen können. Eine grundlegende ethische Arbeit zum Thema steht jedoch aus. Vertreter*innen der Dekolonialität treffen häufiger normative Aussagen.

11 Für die christliche Sozialethik wurden Spivaks Anfragen diskutiert in Winkler/Möhring-Hesse (2018). Ich verweise auf diesen Beitrag und fasse mich hier dementsprechend kurz.

12 Spivak vermeidet, in der Tradition von Foucault stehend, den Subjektbegriff. Denn in ihrem Verständnis sind Subjekte bereits Produkte des Kolonialismus. Ich spreche dennoch von Subjekt, um die Anerkennung als handlungsfähiges Selbst – trotz aller Schwierigkeiten! – hervorzuheben. Das schließt nicht aus, dass diese Subjekte kolonial konstituiert sind und diese Kolonialität verinnerlicht ist.

in Indien als Beispiel für einen Diskurs von weißen Männern und braunen Männern über braune Frauen dar, in dem diese gar nicht vorkommen. Sie konstatiert die Instrumentalisierung der indischen Frau in ihrer „Rettung“ durch weiße Männer einerseits und in der hinduistischen Manipulation weiblicher Subjektconstitution andererseits (vgl. Spivak 2018, 98). Dazwischen verschwinden die Frauen (vgl. Spivak 2018, 101). Auch das wohlmeinende Sprechen für Andere durch Intellektuelle ist vor dieser Gefahr nicht geschützt – die Andere droht hinter dem Eigenen zu verschwinden. Frauen sind oft verkannte Subjekte, sie sind doppelt marginalisierte Subalterne. Postkoloniale Theorien sind daher häufig eng mit feministischen Theorien verbunden. Bei den dekolonialen Theorien ist das weniger der Fall.¹³

Das Problem ist jedoch auch nicht dadurch zu lösen, den Subalternen eine Stimme zu geben, sie also einfach sprechen zu lassen. Spivak erläutert das am Beispiel der Rede des Repräsentanten der bengalesischen Bauern Khan bei der Weltbank (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015, 180). Die Redezeit betrug 20 Minuten, die Übersetzung war schlecht – das Sprechen erfolgte in einem strikten Rahmen unter unveränderlichen vorgegebenen Bedingungen. Das, wovon Khan zu berichten hatte, ließ sich unter diesen Bedingungen und aufgrund der großen Verschiedenheiten der Lebens- und Problemkontexte nicht verständlich machen. Man gab ihm Raum, er redete – aber was er sagte, kam bei den Adressaten nicht an. Das Sprechen bleibt wirkungslos. Das Sprechen-Lassen bleibt ein Alibi. Deshalb sagt Spivak, dass die Subalternen nicht sprechen können; sie sagen etwas, aber sie können nicht verstanden werden – die Zeichen der Äußerung haben keine Wirkung. Es geht (darin folgt sie Derrida) um die Möglichkeitsbedingungen des Dialogs (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015, 180): Wenn die Subalternen ernsthaft sprechen können sollen, sind die Bedingungen des Dialogs zu verändern. Es gehört seit langem zu den Grundeinsichten interkultureller Philosophie,¹⁴ dass Verständigung Veränderungsbereitschaft auf beiden Seiten erfordert und dass Anerkennung der Anderen nicht erfolgen kann, wenn die Strukturen, innerhalb derer die Anerkennung stattfinden soll, nicht

13 Es gibt Verbindungen mit feministischen Ansätzen, aber deutlich weniger als im Postkolonialismus. Flórez-Flórez spricht daher von den androzentrischen Grenzen des Projekts *Modernidad/Colonialidad* (vgl. 2007, 261 f.).

14 Das gilt nicht für alle Ansätze interkultureller Philosophie, aber für viele. Vgl. stellvertretend Fornet-Betancourt.

verändert werden.¹⁵ Es braucht gute Übersetzung, und die Sprachen der Subalternen müssen gesprochen werden. Gerade durch diesen Verweis auf notwendige Strukturveränderungen impliziert Spivaks Kritik auch einen sozialetischen Imperativ.

Es ist also nötig, sich gleichermaßen der Grenzen von Dialog und Übersetzung bewusst zu sein, beides dennoch zu versuchen und die Bedingungen so verändern, dass mehr Verständigung möglich wird. Im Wissen, dass es keine angemessene Repräsentation gibt, kann doch nicht auf sie verzichtet werden. Sie muss allerdings den Kriterien genügen, mit denen Winkler/Möhring-Hesse eine reflexive Repräsentation bestimmen (vgl. 2018, 172–178). Das Wissen um diese Begrenztheit muss alle sozial-ethischen Versuche der Repräsentation begleiten, und sie muss gleichzeitig verkennende Repräsentation kritisieren. Darin berührt diese Erkenntnis aus den postkolonialen Studien wichtige Anliegen der Migrationsethik, der feministischen Ethik etc., wie sie seit vielen Jahren bearbeitet werden.

3.2 Verkannte Subjekte in der Befreiungstheologie

Auch zum Programm der Befreiungstheologie gehörte von Beginn an,¹⁶ verkannte Subjekte wahrzunehmen und anzuerkennen. Theologie der Befreiung wird seit ihren Anfängen verstanden „als Moment in dem Prozess, mittels dessen die Welt verändert wird, weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen [...] – sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet“ (Gutiérrez 1992, 83). Reflexion des Glaubens beinhaltet die Reflexion der Erfahrungen der Gläubigen. Daher nimmt die Befreiungstheologie – programmatisch von Gutiérrez eingefordert, von vielen anderen in der Folge umgesetzt – die Glaubens- und Lebenspraxis der Menschen in den Blick. Das führt zum einen zu einer Kritik an ungerechten Strukturen, die auch mit der kolonialen Geschichte in Verbindung stehen, weil sie diese Praxis einschränken. Das führt zum

15 Die Rede von Interkulturalität droht dann zu einem strategischen Instrument zu werden, das verdeckt, dass an den Bedingungen eigentlich nichts verändert werden soll. (vgl. Tubino 2005, 3).

16 Vereinfachend bezeichne ich den Beginn mit dem Erscheinen Gustavo Gutiérrez' Theologie der Befreiung im Jahr 1971 und beschränke mich an dieser Stelle weitgehend auf lateinamerikanische Befreiungstheologien.

anderen zu einer Kenntnisnahme und Wertschätzung der Marginalisierten. Wenn Kirche und Theologie sich nicht mehr an der Seite der Mächtigen verorten (wie das in Lateinamerika jahrhundertlang der Fall war und z. T. noch ist), sondern an der Seite der Armen und Entrechteten, und eine Option für die Armen ausspricht und umsetzt, hat das eine Wirkung, die in Mitteleuropa möglicherweise schwer zu verstehen ist: Die damit verbundenen Zusagen der Liebe Gottes auch und gerade für die Armen und die Anerkennung der Armut als menschengemachte, deren Ursachen zu bekämpfen sind, können motivierend und emanzipatorisch für Marginalisierte sein (vgl. Chipana Quispe 2017; Silva Moreira 2017, Becka et al. 2020).¹⁷ Es ist Folge von Kolonialisierung, polarisierten Machtverhältnissen und wirtschaftlichen Abhängigkeiten und Ungleichheiten, dass weite Teile der Bevölkerung kaum Selbstachtung und Selbstbewusstsein entwickelt haben, sich selbst nicht als Rechtssubjekte verstehen und somit ihr Recht lange nicht eingefordert haben. Das zu verändern haben Befreiungstheologien einen wichtigen Beitrag geleistet.

Ob es aber gelingt, derartiges Empowerment zu ermöglichen, ohne zu bevormunden, davon hängt (unter anderem) die Glaubwürdigkeit von Befreiungstheologien heute ab. Weite Teile der frühen Befreiungstheologie sprachen recht unbedarft von Anwaltschaft und dem Eintreten für die Armen: „Die Haltung der Anklage gründet auf der solidarischen Verpflichtung mit den Armen, zu der die Nächstenliebe uns führt. Diese Solidarität bedeutet, dass wir uns ihre Probleme und Kämpfe zu eigen machen und für sie zu sprechen wissen.“ (Gutiérrez 1992, 182) Die Anmahnung dieser Solidarität ist notwendig und richtig, aber Befreiungstheologie darf nicht paternalistisch werden und in die Falle der Repräsentation tappen. Angemahnt wird das von verschiedenen Seiten: Befreiungstheolog*innen (indigene, feministische etc.) kritisieren den Paternalismus und die vereinheitlichende Rede von *den* Armen, *den* Frauen, *den* Indigenen der ersten Generation der Befreiungstheologie.¹⁸ Man verortet sich (implizit oder explizit) in der Tradition der Befreiungstheologie und entwickelt sie zugleich kritisch weiter, verändert und pluralisiert sie. Darin liegt eine

17 Verschiedene Institute in Lateinamerika analysieren diese Zusammenhänge, so etwa das ISEAT in La Paz oder die UCA in San Salvador.

18 Allerdings haben auch die Vertreter*innen der ersten Generation ihre Ansätze weiterentwickelt. Eine Folge davon ist, wie mehrfach hingewiesen wurde, dass die sozio-ökonomische Analyse dadurch in den Hintergrund geriet (vgl. stellvertretend Ackermann/Geizhaus 2018, 4).

wichtige Anerkennung der frühen befreiungstheologischen Ansätze bei gleichzeitiger Feststellung der Notwendigkeit, dass diese weiterentwickelt werden müssen. Diese neueren Entwicklungen sind – anders als die frühe Befreiungstheologie – in der deutschsprachigen Sozialethik nicht besonders stark rezipiert. Das wäre jedoch notwendig, um die vielfältigen weltweiten Befreiungsdiskurse und -Bewegungen besser zu verstehen und in die sozialetische Reflexion (auch in die Theoriebildung) zu integrieren.

Postkoloniale Theolog*innen kritisieren teilweise, dass Befreiungstheologie (die jedoch meist nicht spezifiziert wird) Begriffe wie *die* Armen romantisiere und homogenisiere und dass sie fälschlich beanspruche, für andere sprechen zu können (vgl. Sugirtharajah 2013, 51 f.). Hier ist die Kritik mit Distanzierung verbunden.

Während postkoloniale Denker*innen, die nicht Theolog*innen sind, sich in einer Positionierung zu Befreiungstheologien schwer tun¹⁹ oder gar keine vornehmen, stehen die Vertreter*innen dekolonialen Denkens in Lateinamerika der Befreiungstheologie und -philosophie teilweise sehr nahe.²⁰ „Die dekoloniale Wende weiß sich als Schuldnerin der Befreiungstheologie.“ (Mella 2016, 458)²¹ Sie nehmen deren emanzipatorisches Potential auf und entwickeln es weiter. Dabei greifen sie ausdrücklich das Konzept der Befreiung auf: So sieht etwa Mignolo in der Verknüpfung von Dekolonialität und Befreiung eine Möglichkeit für „epistemische Projekte zur Entkopplung von der kolonialen Matrix der Macht.“ (Mignolo 2016, 66 f.)

3.3 Die Möglichkeit von Handeln und Widerstand

Für die Sozialethik sind post- und dekolonialistische Ansätze von besonderem Interesse, wenn sie einen dezidierten Bezug zur Praxis haben.

19 Castro Varela/Dhawan nehmen in ihrer Einführung die Kritik, etwa von Sugirtharajah auf, äußern sich darüber hinaus kaum zur Theologie. Die Rolle der Religion ist für sie allerdings nicht nur repressorisch, sondern kann auch für die Unterdrückten von Bedeutung sein, als Beispiel führen sie Südafrika an (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015, 74–76).

20 Das gilt nicht nur für Enrique Dussel, der der bedeutendste Vertreter der Befreiungsphilosophie ist und mit seinen Arbeiten als Vorläufer des dekolonialen Denkens gelten kann. Er gehört der Gruppe *Colonialidad/Modernidad* an.

21 Original: “El giro decolonial se reconoce deudor de la teología de la liberación” (eigene Übersetzung).

Oftmals verstehen postkoloniale Theoretiker*innen „ihr Theorieschaffen, und zum Teil auch ihre akademische Lehre selbst als Praxis: als kritischen, widerständigen oder auch subversiven Modus einer entkolonialisierenden Wissensproduktion.“ (Kerner 2017, 144) Generierung alternativen Wissens stellt einen wichtigen Beitrag dar, der auch für die Praxis relevant ist. Manchmal stehen die Vertreter*innen auch in enger Verbindung zu sozialen Bewegungen.²² Sie reflektieren deren Praxis und denken über Widerstandspotentiale nach. Diese Frage nach der Möglichkeit von Widerstand wird jedoch sehr unterschiedlich diskutiert. Denn die Erkenntnis, dass koloniale Macht auch das Denken der Kolonisierten strukturiert, lässt Widerstand mitunter unmöglich erscheinen. Und die Annahme, dass die Subalternen sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie weder repräsentiert noch organisiert sind, erschwert gemeinsames Handeln.

Homi Bhaba hebt daher die kleinen und verdeckten Widerstandspraktiken hervor. Es handelt sich um Taktiken, die in der Mimikry liegen, weil sich in der Wiederholung von vorgegebenen Praktiken durch die Kolonisierten kleine Veränderungen ergeben: In den Zwischenräumen der Kette der Signifikanten entsteht *etwas* (vgl. Bhaba 2000, 268) und im scheinbar Gleichen der Wiederholung oder Nachahmung findet Veränderung statt. Ähnliche Überlegungen finden sich bereits bei Michel de Certeau. Ein berühmtes Beispiel, das de Certeau für die Taktiken nennt, ist der Umgang der eroberten „Indianervölker“ Amerikas, welche die Regeln, Normen und Riten der Eroberer übernahmen und praktizierten, ihnen dabei aber einen neuen Sinn verliehen haben, indem sie sie insgeheim in ein dieses Regeln fremdes System einfügten. Sie entfliehen somit einer Ordnung, ohne sie zu verlassen (vgl. Certeau 1988, 14; Becka 2005, 235–240).

Bhaba entdeckt in diesen Praktiken subalterne Handlungsfähigkeit. Es ist wichtig diese hervorzuheben, und ich gehe davon aus, dass diese Art der Subversion politische Wirkung haben kann. Zwar ist die Gefahr nicht auszuschließen, dass kleine, eher subversive, Widerstandspraktiken dazu beitragen, sich im Bestehenden einzurichten, aber dass die vorrangige Wirkung dieser Taktiken sei, „den Kolonisierten das Kolonisiertsein erträglich zu machen“ (Kerner 2017, 149), halte ich für eine falsche

22 Das gilt insbesondere für den Vordenker des Postkolonialismus, Frantz Fanon, der in Algerien im Befreiungskampf aktiv war, aber auch für andere, insbesondere in Lateinamerika und in Indien.

Schlussfolgerung. Sie führt letztlich zu einer unangemessenen Dichotomie von fehlender Handlungsmacht (Resignation) oder vollständiger Handlungsmacht (Widerstand), welche die Kolonialisierten in einem ohnmächtigen Opferstatus zu fixieren droht. Demgegenüber können die vielfältigen Varianten des Postkolonialismus gerade aufzeigen, dass es sehr verschiedene Formen von Agency gibt. Statt Kolonialisierten oder Marginalisierten ihre Handlungsmacht abzusprechen, sind ihre vielfältigen Formen zu entdecken *und* gleichzeitig die Bedingungen, die diese Handlungsfähigkeit immer wieder in die Unsichtbarkeit drängen, zu dekonstruieren und zu verändern. Auch Spivaks interventionistische Praxis weist in diese Richtung: Weil die Subalternen keinen „unvermittelten Zugang zu ‚korrektem‘ Widerstand haben“ (Spivak 2018, 103), deuten sie vorhandene Praktiken um und üben sie in ihrer Weise aus, so dass eine gegenhegemoniale Praxis entsteht. Und Guha zeigt in den „Subaltern Studies“ auf, wie die Subalternen in verschiedenen Formen der Rebellion Subjekte ihrer Geschichte werden (vgl. Guha 1997).

Die Erkenntnis der Vielfältigkeit von Handlungsfähigkeit stellt einen Imperativ an die Christliche Sozialethik dar, diese wahrzunehmen und zu reflektieren. Sie ist zugleich anschlussfähig an gegenwärtige Diskurse der Ethik: Insbesondere die feministische Ethik hat in den vergangenen Jahrzehnten dazu beigetragen, die scharfe Entgegensetzung von Autonomie und Abhängigkeit aufzubrechen. In ihrem Konzept der „vulnerable agency“ zeigt Hille Haker auf, wie in einer zeitgenössischen kritischen Ethik Verletzbarkeit/Abhängigkeit und Autonomie notwendig zusammenkommen müssen (Haker 2020). Ein solcher weiter Begriff von Agency, der Abhängigkeit nicht ausschließt, sondern beinhaltet, ist notwendig, um im Anschluss an den Postkolonialismus Machtverhältnisse zu analysieren, ohne die scheinbar „Machtlosen“ ihrer Handlungsfähigkeit zu berauben.

Ist folglich direkter Widerstand unmöglich? Es bleibt das von Spivak angezeigte Problem der schwierigen Organisation als Gruppe, weil die Heterogenität der Einzelnen droht vereinheitlicht zu werden. Spivak verfällt aber – trotz ihrer berechtigten Bedenken – nicht in einen normativen Rigorismus, nachdem alle Formen kollektiver Identität wegen möglichen Fundamentalismus abzulehnen wären. Sie hält vielmehr – sehr vorsichtig – einen pragmatischen Ausweg für möglich, den ich in die Nähe klassischer Situationsklugheit rücken möchte: Essentialismus kann aus strategischen Gründen zeitweise sinnvoll sein. „Solange man weiß, dass es sich um provisorische Ansprüche handelt, und solange eine

beständige Kritik innerhalb dieser Bewegungen generiert wird, sind diese Identitätsansprüche meines Erachtens in Ordnung. Wir müssen das Risiko eingehen, über keinen absoluten Standard zu verfügen.“ (Spivak 2018, 135) Durch die Hervorhebung provisorischer Identitätsansprüche wird vermieden, Gruppen, die im Kampf um Rechte und Anerkennung Identitätsansprüche erheben, die Berechtigung abzuspochen,²³ was meines Erachtens zudem ein neues Zeichen westlicher intellektueller Überheblichkeit wäre. Um die Gefahr der Abschließung und des Fundamentalismus zu bannen, ist die Orientierung auf das gemeinsame Handeln von Bedeutung anstelle der Fixierung auf Eigenschaften, sowie die von Spivak angeführte beständige (Selbst-)Kritik.

Spivaks Position wird im postkolonialen Spektrum nicht von allen geteilt. Während die einen wegen der nicht abzuweisenden Gefahr des Essentialismus diese Möglichkeit zurückweisen, sind andere Vertreter*innen weniger misstrauisch hinsichtlich der problematischen Tendenzen (vgl. Kerner 2017, 144–149). Gleichwohl leisten verschiedene Denker*innen des Postkolonialismus einen wichtigen Beitrag dazu, (kollektive) Identitäten dezentriert, hybrid oder als *mestizaje*²⁴ zu verstehen, wodurch deren Fixierung entgegengewirkt wird und strategische Modelle denkbar werden, die Handeln ermöglichen (vgl. Spivak 2018).²⁵

Vertreter*innen der Dekolonialität sind oft enger mit politischer Praxis verwoben, sei es durch die Weltsozialforen (Santos 2018), in der Nähe zu indigenen Bewegungen oder aktiv in der Politik (beides Dussel 1998). Und sie sind tendenziell optimistischer hinsichtlich des Widerstands, der von den Kolonialiserten ausgehen kann. Gerade durch die (teilweise) Nähe zur Befreiungsphilosophie und -theologie, bilden Dekolonialisierung, Gerechtigkeit und Befreiung eine wichtige Trias. Denn Befreiung zielt auf Gerechtigkeit. Auch die Option für die Armen ist eine Option für Gerechtigkeit, weil die Armen die arm Gemachten sind.

23 Für eine Skizze anti-identitärer Sozialethik vgl. Becka (2020a), sowie weitere Beiträge im Themenheft EuG 1/2020: Kritik der Identitätspolitik.

24 Der Begriff der Mestizaje ist komplex. Er steht einerseits für nationale Projekte in Lateinamerika, die eine Vereinheitlichung der nationalen Bevölkerung vornahmen und damit die Differenz, konkret die indigenen Völker, subsumierten und verkannten. Andererseits gibt es eine Begriffsverwendung, bei der im Bewusstsein kultureller Heterogenität selbstbewusst jene „gemischte Identität“ beansprucht wird und die damit der Vorstellung der hybriden Kulturen gleicht.

25 Vgl. auch Bhaba (2000, 277), der betont, dass Handlungsfähigkeit keine Geschlossenheit benötigt, wir sie aber strategisch annehmen.

Die Machtstrukturen der Gesellschaft und des Wissens müssen in diesem Sinn radikal dekolonialisiert werden, damit Gerechtigkeit möglich wird. Das wird vielfach (prominent durch Quijano) seit Beginn der 1990er Jahre eingefordert und ist immer noch aktuell.

4 Verkannte Probleme der Ethik – ein Ausblick

„Verkannte Subjekte“ weist darauf hin, dass *jemand* diese anderen verkennt. Auch Sozialethiker*innen nehmen häufig weder die Wissensproduktion noch die Handlungsfähigkeit der Subalternen wahr. Da auf diese Weise aber Universalität suggeriert wird, wo keine ist, wird Kolonialität fortgeführt oder reproduziert, und es wird Gerechtigkeit versprochen, die jedoch die begründeten Ansprüche vieler gar nicht wahrnimmt (vgl. Winkler/Möhring-Hesse 2018).

Die recht grundsätzlichen Ausführungen haben blinde Flecken unseres ethischen Reflektierens angezeigt und angedeutet, wo Veränderungen ansetzen müssen. Das sei nachfolgend an drei Beispielen konkretisiert, auch wenn das an dieser Stelle kaum über eine Problemanzeige hinausgehen kann.

4.1 Zur Gefahr der Kritik

In diesem Beitrag wurde mehrfach von Kritik gesprochen: Verkennende Repräsentation, unsichtbar machende Strukturen etc. sind zu kritisieren. Das entspricht meinem Verständnis von Sozialethik als kritischer Sozialethik. Was das bedeutet, ist jedoch nicht so einfach zu bestimmen. Während ich an anderer Stelle das Problem der Kriterien der Kritik erörtert habe (vgl. Becka 2020b), zeigt der Postkolonialismus das Problem der Reproduktion von Herrschaftsstrukturen durch Kritik auf. Die Kritik am Bestehenden bedeutet hier zunächst, verschwiegene Annahmen und Strategien entdecken, die Kolonialität oder Diskursmacht erzeugen und stabilisieren. Jedoch: „Der Kampf gegen bestehende Herrschaftsverhältnisse stehe immer in der Gefahr, die Normen und Werte des kolonialen Diskurses zu verstärken, indem sich Teile von diesem in Gegendiskurse einschreiben.“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 178). Spivak hält es daher für wenig sinnvoll, Gegendiskurse aufzubauen, die in der Abgrenzung vom dominanten Diskurs diesen stärken und reproduzieren und in der

dualen Logik gefangen bleiben. Das wäre etwa der Fall, wenn man den Diskurs vom Westen und dem Rest umkehrt und die Überlegenheit des Westens durch die der anderen einfach ersetzt.²⁶ Kritik als Gegendiskurs ist anfällig für Vereinnahmungen. Stattdessen versucht Spivak opponierende Begriffe zu destabilisieren. Ganz im Sinne der Dekonstruktion Derridas sind Begriffe radikal zu hinterfragen und Entgegensetzungen aufzubrechen. Das mag vielleicht als Kritik nicht immer ausreichen und zuweilen sind Gegendiskurse sinnvoll. Und doch: Der Aufweis, dass hegemoniale Strukturen durch Kritik verstärkt und reproduziert werden können, ist von großer Bedeutung – und mahnt einmal mehr zur Selbstkritik. Kritische Sozialethik ist daher zuallererst selbstkritisch.

4.2 Zur Voreiligkeit des Urteilens

Die Erkenntnisse post- und dekolonialen Denkens mahnen die Sozialethik zur Zurückhaltung im Urteilen. Damit soll nicht gesagt sein, dass ethisches Urteilen unzulässig sei – dann wäre eine normative Ethik, um die es hier geht, nicht zu betreiben. Doch manchmal ist das Urteilen, die Feststellung, was richtig oder falsch ist, vorübergehend auszusetzen. Das verhindert ein vorschnelles Urteil darüber, was richtig oder falsch ist, ohne andere Perspektiven einzubeziehen oder auch nur in Erwägung zu ziehen. Das wiederum rührt erneut an die Frage der Repräsentation und es wurde vorangehend deutlich, dass dieses „Einbeziehen“ Subalternen nicht einfach ist. Mitunter ist der Mut zur Lücke sinnvoller als advokatorisch für andere zu sprechen (vgl. Winkler/Möhring-Hesse 2018, 174).²⁷

Neben dem Problem der Repräsentation ist hinsichtlich des Urteilens aber auch die professionelle Haltung angefragt. Im Mühen um Vereindeutigung (die für ethische Urteilsfindung nötig ist) wird allzu leicht

26 Dann wird *das* westliche Denken ebenso homogenisiert wie zuvor die Denkformen des globalen Südens. Selbst bei einem herausragenden Denker wie Boaventura de Sousa Santos gibt es in der berechtigten Kritik des Eurozentrismus Passagen, in denen die Moderne oder die westliche Philosophie auf unangemessene Weise vereinheitlicht wird – mit der Intention, durch die Abgrenzung die eigene Position zu schärfen. (vgl. etwa seine Ausführungen zur Kritischen Theorie: De Sousa Santos 2018, 67 f.).

27 Winkler/Möhring-Hesse mahnen zum Mut zur Lücke, statt sich Gerechtigkeitsforderungen Subalternen auszudenken oder advokatorisch für sie zu sprechen.

Differenz verkannt und zu schnell von dem eigenen Theoriekontext her analysiert und geurteilt. Postkoloniale, befreiungsphilosophische und interkulturelle Ansätze mahnen zu einer Retardierung. Im Aussetzen des Urteilens eröffnen sich Zwischenräume, in denen etwas in Bewegung geraten kann. Gerade wenn die Anerkennung der Hybridität von Kulturen ermöglicht, Brüche im Eigenen, Risse und Destabilisierungen wahrzunehmen – ebenso wie Überlappungen, Ähnlichkeiten und Analogien zu anderen Kulturen oder Auffassungen. Neuordnungen werden möglich, die auch die Erkenntnis – und möglicherweise das Urteilen – verändern. Dazu bedarf es einer interkulturellen (Fornet-Betancourt 2001) oder diatopischen (De Sousa Santos 2018, Haker 2020) Hermeneutik. „Ich meine damit ein hermeneutisches Verfahren, basierend auf der Idee, dass alle Kulturen unvollständig sind und dass die Topoi einer gegebenen Kultur, wie stark diese auch sind, ebenso unvollständig sind wie die Kultur, der sie zugehören.“ (De Sousa Santos 2018, 140) Es bedarf intellektueller Bescheidenheit, denn es ist zunächst anzuerkennen, dass andere auch etwas zu sagen haben, sowie Kompetenzen interkultureller Sensibilität (vgl. Fornet-Betancourt 2001, 33–52).

Dabei handelt es sich nicht um eine nebensächliche Forderung. Angesichts der zu Beginn erwähnten Globalität ethischer Fragen, die beinhaltet, dass Menschen und Gesellschaften verschiedener Kontinente betroffen sind, stellt sich die Frage nach deren Beteiligung als grundlegende Gerechtigkeitsfrage. Die Impulse von Post- und Dekolonialismus aufnehmend wird deutlich, wie diese Beteiligung *nicht* funktionieren kann. Davon ausgehend hat eine Sozialethik, die auf Gerechtigkeit zielt, weiter zu denken, *wie* sie funktionieren könnte und an entsprechenden Diskursbedingungen zu arbeiten.

4.3 Zur (Un-)Möglichkeit der Universalität

Viele post- und dekoloniale Schriften stellen die Möglichkeit von Universalität radikal in Frage. Mit welcher Arroganz lassen sich noch universale moralische Ansprüche erheben – im Wissen darum, wie leicht darin partikuläre Ansichten verallgemeinert werden und im Wissen darum, wie leicht moralische Ansprüche andere Interessen tarnen? Für viele Denker*innen des globalen Südens haben universale Ansprüche jede Glaubwürdigkeit verloren. Im Gespräch mit ihnen (und dieses zu suchen, sei dringend empfohlen), kann man nicht einfach entgegenen,

so sei es ja nicht gemeint. Die Instrumentalisierung der Moral ist ein Problem, das ist als solches anzuerkennen und im eigenen Formulieren und Begründen von Normen zu berücksichtigen.

Und doch resultiert daraus keine Entgegensetzung von Universalismus und ethischem Relativismus (vgl. Spivak 2008). Einerseits ist eine vorangehend gewonnene Erkenntnis, dass Dichotomien zu vermeiden und aufzubrechen sind. Die Entgegensetzung wäre daher nicht zielführend. Sie ist andererseits auch nicht notwendig, weil Universalismus selbst vielfältig zu verstehen ist. Man kann – und ich würde sagen: man muss – bestimmte Formen des Universalismus ablehnen und dennoch universale moralische Ansprüche für notwendig halten und sie begründen. Tatsächlich geht häufig die Kritik an „westlichen“ universalen Konzepten mit der Entwicklung normativer Ansprüche einher, die ebenfalls Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen, diese aber sensibler oder flexibler verstehen:

- De Sousa Santos kritisiert die Universalität der Menschenrechte scharf, verteidigt aber die Menschenwürde und macht den Widerspruch zu menschlichem Leid zum Ausgangspunkt für Überlegungen zum anständigen Leben. (Darin bieten sich Anknüpfungsmöglichkeiten zu Judith Shklar, Amartya Sen, Avishai Margalit).
- Etienne Balibar unterscheidet drei Formen von Universalität (real, fiktiv, ideal) und schreibt einer davon, der idealen, eine besondere subversive Kraft zu (vgl. 2006, 281–314), deren Rezeption in der Sozialethik noch aussteht.
- Enrique Dussel erhebt mit der Forderung nach der Befreiung der Armen einen materialen universellen Anspruch (auf Leben, Essen etc.), der über formale Ansprüche, etwa der Diskursethik, hinausgeht.

Viele andere wären zu nennen. Sie sind verschieden, bezeichnen aber eine Universalität, die interkulturell ist (Mignolo 2016, 56) und eher „von unten“ bzw. in vielfachen Ausprägungen entwickelt wird.

Der universale normative Anspruch, dass jeder Mensch die gleiche Würde hat, aus der Rechte resultieren, und dass beides zu achten und zu schützen ist, lässt sich auch nach der postkolonialen Kritik verteidigen. Und er muss verteidigt werden, um bestehendes Unrecht kritisieren zu können. Die vielfältigen Formen, die ein solcher kontext- und differenzsensibler und kritischer Universalismus annehmen kann, sind nicht gegeneinander auszuspielen, sondern stehen nebeneinander oder sind dialogisch auszugestalten.

Dieser Dialog ist keineswegs banal, denn er ist immer von den Folgen der kolonialen Vergangenheit durchzogen. Wie ein kulturübergreifender Dialog möglich sein kann, wenn tiefgehende Verletzungserfahrungen der einen durch die anderen ihn eigentlich unmöglich machen, diese Spannung lässt sich nicht auflösen. Mit der Geschichte der Jagd aus der Perspektive des Löwen konfrontiert zu werden, ist nicht angenehm. Sozialethik muss sich dem aussetzen. Sie kann und soll weiterhin normative Ansprüche erheben und begründen, aber im Bewusstsein der Spannungen und Schwierigkeiten.

Literaturverzeichnis

- Abraham, Susan** (2015): Postcolonial Theology. In: Hovey, Craig (ed.): *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*. Cambridge: University Press, 133–154.
- Ackermann, Cordula; Geitzhaus, Philipp** (2018): Melting Pot? Die Begegnung von Befreiungstheologie und Postkolonialer Theologie. Online unter <<https://www.itpol.de/wp-content/uploads/2018/01/Ackermann-Geitzhaus-Postkoloniale-Theologie-1.pdf>>, abgerufen 09. 03. 2020.
- Andraos, Michel; Bustillos, Bernadeth C.; De Mori, Geraldo Luiz** (Hg.) (2019): *Indigene Völker*. Concilium 4.
- Balibar, Etienne** (2006): *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Becka, Michelle** (2005): *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie*. Berlin: Iko-Verlag Berlin.
- Becka, Michelle** (2020a): Sozialethik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialethik. In: Becka, Michelle; Frühbauer, Johannes; Möhring-Hesse, Matthias; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): *Kritik der Identitätspolitik, Ethik und Gesellschaft 1/2020*. Online unter <<http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2020-art-10/716>>, abgerufen am 11. 09. 2020.
- Becka, Michelle** (2020b): Kritik und Solidarität. Zu einem sozialetischen Verständnis von Kritik. In: Becka, Michelle; Eurich, Johannes; Emunds, Bernhard; Kubon-Gilke, Gisela; Meireis, Torsten; Möhring-Hesse, Matthias: *Christliche Sozialethik als Kritik*. Baden-Baden: Nomos, 19–54.
- Becka, Michelle; Caero Bustillos, Bernadeth, Vila-Chá, Joã** (Hg.) (2020): *Macht – Politik – Theologie*, Concilium 3.
- Bhaba, Homi** (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenberg-Verlag.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita** (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Castro-Gomez, Santiago** (2000): *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”*. In: Lander, Edgardo (Hg.): *La colonialidad del Saber*. Buenos Aires: CLACSO, 145–161.

- Certeau, Michel de** (1988): *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.
- Chipana Quispe, Sofía** (2017): Wege der Befreiung eröffnen. In: Gmainer-Pranzl, Franz; Lassak, Sandra; Weiler, Birgit (Hg.): *Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse*. Innsbruck: Tyrolia, 201–216.
- De Sousa Santos, Boaventura** (2018): *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*. Münster: Unrastverlag.
- Dussel, Enrique** (1998): *Una ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Mexiko: Trotta.
- Flórez-Flórez, Juliana** (2007): Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. In: Grosfoguel, Ramón; Castro-Gomez, Santiago (Hg.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago: Siglo del Hombre Editores, 241–266.
- Fornet-Betancourt, Raúl** (2001): *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, Raúl** (Hg.) (2008): *Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd-Dialog*. Frankfurt: IKO-Verlag.
- Fornet-Betancourt, Raúl** (2018): Die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika als Wegbereiterin dekolonialen Denkens. In: Pittl, Sebastian (Hg.): *Theologie und Postkolonialismus*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 24–59.
- Grosfoguel, Ramón; Castro-Gómez, Santiago** (2007): Prólogo. Giro decolonial. teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: Grosfoguel, Ramón; Castro-Gómez, Santiago (Hg.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago: Siglo del Hombre Editores, 9–24.
- Gruber, Judith** (2017): Intercultural Theology as a (post-)colonial Project? Reflections from Central Europe. In: *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 1 (1), 105–111.
- Gruber, Judith** (Hg.) (2013): *Theologie im Cultural Turn: Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*. Bern: Peter Lang Verlag.
- Guha, Ranajit** (1997): *Subaltern Studies Reader, 1986–1995*. Minnesota: abebooks.
- Gutiérrez, Gustavo** (1992): *Theologie der Befreiung*. 10. Aufl. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Haker, Hille** (2020): *Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges* (Studien zur Theologischen Ethik 156). Basel/Würzburg: Schwabe/Echter.
- Hall, Stuart** (2012): Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht. In: Hall, Stuart (Hg.): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*. 2. Hamburg: Argument-Verlag Neuauflage, 137–179.
- Kerner, Ina** (2017): *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- López Hernández, Eleazar** (2009): *La teología india en la matriz latinoamericana*. Mexiko. Online unter <<http://curasopp.com.ar/web/es/teologia-india/43-la-teologia-india-en-la-matriz-latinoamericana>>, abgerufen 17.07.2020.
- Mella, Pablo** (2016): La teología latinoamericana y el giro descolonizador. In: *Perspectiva Teológica* 48 (3), 439–461.
- Mignolo, Walter D.** (2016): *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien: Turia + Kant.

- Pittl, Sebastian** (2018): Für eine „Globalisierung der Hoffnung“. Zur Relevanz postkolonialen Denkens für Theologie und Missionswissenschaft. In: Pittl, Sebastian (Hg.): *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 9–23.
- Quijano, Aníbal** (1992): Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: *Péru Indígena* 13 (29), 11–20.
- Quijano, Aníbal** (2014): Colonialidad del poder. Eurocentrismo y América Latina. In: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quintero, Pablo** (2013): Macht und Kolonialität der Macht in Lateinamerika. In: Quintero, Pablo; Garbe, Sebastian (Hg.): *Kolonialität der Macht. De/koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrastverlag, 53–70.
- Schreijäck, Thomas** (1992): *Die indianischen Gesichter Gottes*. Frankfurt: IKO-Verlag.
- Silber, Stefan** (2018): *Poscolonialismo*. Cochabamba: Itinerarios.
- Silva Moreira, Alberto da** (2017): Beiträge der Theologie der Befreiung zu den sozialen Bewegungen. In: Gmainer-Pranzl et al. (Hg.): *Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse*. Innsbruck: Tyrolia, 69–94.
- Spivak, Gayatri Cakravorty** (2008): *Righting Wrongs – Unrecht richten*. Zürich-Berlin: diaphanes.
- Spivak, Gayatri Cakravorty** (2018): *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subaltern Artikulation*. Wien: Turia + Kant.
- Suess, Paulo et al.** (1998): El desarrollo histórico de la teología india. Online unter <https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1110&context=abya_yala>, abgerufen: 17.07.2020.
- Sugirtharajah, Rasiah S.** (2013): Konvergente Trajektorien? Befreiungshermeneutik und postkoloniale Bibelkritik. In: Nehrig, Andreas; Tiesch, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 51–69.
- Tubino, Fidel** (2005): Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico, online unter <ibcperu.org/doc/isis/12960.pdf>, abgerufen 10.03.2020, 3.
- Winkler, Katja; Möhring-Hesse, Matthias** (2018): Reflexive Repräsentation der „Gerechtigkeit von unten“. In: Emunds, Bernhard (Hg.): *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* Baden-Baden: Nomos, 153–178.

Über die Autorin

Michelle Becka, Prof. Dr., Professorin für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Email: michelle.becka@uni-wuerzburg.de