

# »We Are Undone by each other«<sup>1</sup>

## Interkulturell-theologische Perspektiven auf Judith Butler

---

Claudia Jahnel

### 1. Macht und Widerstand im Raum der Ambivalenz: Knotenpunkte der Begegnung von Interkultureller Theologie und Judith Butler

»Speaking to the postcolonial Other!« So überschreibt »The Discourse Studies Reader« einen Beitrag, den Judith Butler unter dem Titel »Violence, Nonviolence. Sartre on Fanon«<sup>2</sup> ursprünglich für den Aufsatzband »Race after Sartre« verfasst hat. Explizit setzt sich Butler in dieser Analyse des Vorworts, das Jean-Paul Sartre zu Frantz Fanons antikolonialer Schrift »Die Verdammten dieser Erde«<sup>3</sup> verfasst hat, mit kolonialer Gewalt auseinander. Bezeichnenderweise stehen dabei allerdings nicht der algerische Psychologe Fanon, die Inhalte dieses berühmten exhortativen Werks oder gar die »Verdammten« selbst im Zentrum. Ihre Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr auf den französischen Philosophen Sartre und sein ebenfalls exhortatives, aber an die Europäer gerichtetes Vorwort, an dem Butler die ganze performative Macht des kolonialen Diskurses aufzeigt. Auch Sartre gelinge es nicht, so die Diskurstheoretikerin, koloniale Konventionen zu überwinden. Zwar führe er den europäischen Lesern vor Augen, dass Fanons Schrift sie, die Europäer, mitsamt ihren humanistisch-kolonialisierenden Idealen dezentriere und sie nun diejenigen seien, die aus der Ferne – »displaced« – zuhören und verstehen müssten. Aber mit seiner direkten Anrede der europäischen Leser – Sartre verwendet die 2. Person Plural – bewirke er das genaue Gegenteil: Er stelle die Europäer zurück ins Zentrum und spreche ihnen den mit Anerkennung verbundenen Status des »Du« zu, den Fanon ihnen entzogen habe. Sartre wiederhole somit die koloniale dichotomisierende Ordnung, die die Europäer im Zentrum von Wissen, Macht und Kommunikation verortet, den Kolonisierten aber die Fähigkeit zum Sprechen

---

1 Butler, Judith: *Undoing Gender*, New York: 2004, S. 19.

2 Butler, Judith: »Violence, Nonviolence. Sartre on Fanon«, in: Johannes Angermuller/Dominique Maingueneau/Ruth Wodak (Hg.): *The Discourse Studies Reader. Main currents in theory and analysis*, Amsterdam/Philadelphia: 2014, S. 127-132.

3 Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Reinkbek bei Hamburg: 1969.

und Handeln abspaltet, den Status des Angesprochenen, des »Du«, verweigert und ihnen so die Grundlagen für ein lebbares Leben entziehe. Wer aber, so fragt Butler gegen Ende ihres Essays, spricht eigentlich mit dem Kolonisierten?:

»Who will speak to the colonized? For Fanon, the colonizer is not the ›you‹, or so Sartre tells us, but for Sartre, the colonized is not the ›you‹. So Sartre continues the very tradition of nonaddress that he seeks to indict«<sup>4</sup>.

Aber auch Butler sucht nicht das Gespräch mit den »Verdammten«, sondern stellt den Europäer Sartre ins Zentrum. Kann dies einen Hinweis darauf geben, warum Butlers Einsichten in vielen Studien interkultureller TheologInnen<sup>5</sup> nicht oder überwiegend kritisch bis ablehnend rezipiert werden? Auch die poststrukturalistische Analyse steht vor dem Dilemma, so scheint es, dass sie mit der Dekonstruktion und intendierten Destabilisierung hegemonialer diskursiver Ordnungen eben diese wieder ins Zentrum stellt und den kolonialen Diskurs fortsetzt. Offensichtlich können auch bei Butler die Subalternen – die »Verdammten dieser Erde« – nicht sprechen, sondern bedürfen der Repräsentation durch andere.<sup>6</sup>

Diese Schlussfolgerungen verharmlosen freilich die Macht des Diskurses und erkennen die Ambivalenzen und Dynamiken des Widerstands. Butlers Analyse und die Fragen, die sich daran anschließen, führen eben deshalb mitten ins Zentrum jener Herausforderungen, mit denen sich viele interkulturell-theologische Studien beschäftigen: Repräsentation und Deutungsmacht in interkulturellen und interreligiösen Aushandlungsprozessen, Widerstand, die Spannung zwischen Universalität und Partikularität, »Verstehen« des »Anderen« und Othering-Prozesse. Dabei offenbart sich häufig dasselbe Dilemma und dieselbe Ambivalenz: Gerade dort, wo – bspw. in kontextueller, Befreiungs- oder postkolonialer Theologie – Gegendiskurse konstruiert werden, um den »Verdammten«, »Unterdrückten« und »Marginalisierten« eine Stimme zu geben, werden dominante Diskurse wiederholt. Gleichzeitig können Wiederholungen – manchmal unerwartet – machtvolle Ordnungen subversiv unterlaufen.

Butler geht in »Gender Is Burning«<sup>7</sup> ausführlich auf diese Ambivalenz des Widerstands ein. Widerstand sei, so konstatiert sie, kein heroischer Akt eines autono-

4 J. Butler: 2014, S. 131.

5 Die Fachbezeichnung »Interkulturelle Theologie« ist eine erst vor etwa 20 Jahren eingeführte Neuschöpfung, die sich weder im globalen Norden, wo sie ihren Ursprung hat, vollständig durchgesetzt hat, noch erst recht im globalen Süden, wo sie kaum bekannt ist. Ich werde sie im Folgenden gleichwohl umfassend verwenden, auch wenn die hier vorgestellten TheologInnen sehr unterschiedliche Zugänge vertreten. Was diese gleichwohl verbindet, ist die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Hybridformen des Christentums, ihren partikularen Besonderheiten und ihren globalen Verflechtungen.

6 Vgl. Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak?* Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien: 2007.

7 Butler, Judith: »Gender Is Burning: Fragen der Aneignung und Subversion«, in: Dies.: *Körper von Gewicht*, Frankfurt a.M.: <sup>9</sup> 2017, S. 171-197.

men Subjekts. Er entstehe vielmehr am »Knotenpunkt kultureller und politischer Kräfte«, am »Nexus« eines »kulturellen Zusammenstoßens, in dem die Forderungen, die gleichen Bestimmungen zu wiederholen oder zu resignifizieren, die das ›Wir‹ konstituieren, nicht kurz und bündig abgelehnt werden können, in dem sie aber auch nicht mit striktem Gehorsam befolgt werden können. Es ist der Raum dieser Ambivalenz, der die Möglichkeit eröffnet, die gleichen Bestimmungen umzuarbeiten, in denen sich die Subjektivierung vollzieht – und in ihrem Vollzug scheitert«.<sup>8</sup>

In den Vorarbeiten zum vorliegenden Beitrag bin ich immer wieder auf diese Ambivalenzen von Macht und Widerstand gestoßen. Sie begegneten mir wie ein roter Faden sowohl in konstruktiv-positiven und kritisch-ablehnenden Aufnahmen Butlerscher Einsichten als auch im Nachdenken über fehlende Bezugnahmen und Ignoranz an Punkten, wo die Anknüpfung an Butler in meinen Augen nahegelegen hätte. Der Grund für die kontinuierliche Präsenz von Macht und Widerstand in den aufgesuchten Studien liegt, so meine ich, zum einen im Gegenstand des Fachs selbst – sehr verkürzt formuliert geht es hier um die weltweiten Hybridformen des Christentums als Produkte globaler, transkultureller und transreligiöser Aushandlungsprozesse. Zum anderen regen die verschiedenen Methoden und theoretischen Zugänge des Fachs einen kritischen Umgang mit Macht an. Erst mit dem wachsenden Einfluss der sogenannten *cultural turns*<sup>9</sup> in Interkultureller Theologie rücken aber auch – weniger binär – die Ambivalenzen, Risse und Zwischenräume und das Oszillieren von Macht und Widerstand verstärkt in den Blick – und gerade hier zeigen sich inspirierende Knotenpunkte zu Butlers inhaltlichen und methodischen Überlegungen.

Der vorliegende Beitrag entwickelt daher aus der Innenperspektive des Faches und seiner besonderen Prägung durch die *cultural*, *postcolonial* und *material/body turns* ein Panorama fruchtbarer – genutzter und ungenutzter – Anknüpfungspunkte zu Butlers Theorien. Das geschieht exemplarisch und ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Da sowohl die *turns* nicht klar voneinander abgegrenzt sind, als auch Butlers Theorien und Inhalte ein großes vernetztes Gesamtsystem mit zahlreichen Überlappungen darstellt, bildet die hier gewählte Gliederung zwar den Versuch einer groben Systematisierung der Rezeptionen und Impulse Butlers, aber die Grenzen zwischen den einzelnen Unterkapiteln sind fließend. Im Anschluss daran werden anhand der Rezeption Butlers durch Kwok Pui Lan und Heike Walz zentrale und wiederkehrende Irritationen und Widerstände interkultureller TheologInnen gegenüber den Einsichten Butlers skizziert, die gleichzeitig Herausforderungen an

8 Ebd., S. 177.

9 Zu den verschiedenen »turns« vgl.: Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg: 2006.

die Interkulturelle Theologie selbst offenbaren. Der Beitrag endet mit einem kurzen nicht-abschließenden Ausblick.

Erwähnt sei noch, dass der Beitrag nicht eigens auf den *religious turn* eingeht. Dieser spielt zwar eine wichtige Rolle innerhalb der Interkulturellen Theologie, die Rezeption von Butlers jüngeren Veröffentlichungen zu Religion, Öffentlichkeit, Religionskritik, Islam oder Zionismus ist jedoch gering. Daher kann an dieser Stelle nur das Desiderat einer intensiveren Auseinandersetzung mit Butler zu Religion formuliert werden.

## 2. Die Interkulturelle Theologie und ihre »turns« als Anschlusspotential an Judith Butler

### 2.1 Judith Butler und der *cultural turn* in der Interkulturellen Theologie: Von konstruktiven Rissen, epistemologischer Ungewissheit und der Wahrheit Gottes im Zwischenraum

Der *cultural turn* hat sich Anfang der 2000er Jahre schon in der Nomination des zuvor als Religions-, Missions- und Ökumenewissenschaft bezeichneten Fachs niedergeschlagen. Von ihm angeregt konzentrieren sich viele Forschungen im weiten Feld der Hybridformen der Christentümer und Religionen auf »contact zones«,<sup>10</sup> d.h. auf Zonen des Aushandelns von Unterschieden und Deutungsmacht, der Assimilation und Integration, des Ausschlusses und Widerstandes. Interkulturelle Theologie ist schon von ihrem Namen her dem »Inter«, dem Dazwischen und den liminalen Übergangsprozessen, den Rissen und Bruchstellen, den Dissonanzen und Ambivalenzen verpflichtet.

Butlers Infragestellung eindeutiger Identitäten, essentialistisch-ontologischer Annahmen und epistemologischer Gewissheiten steht daher in großer Nähe zu dieser Ausrichtung Interkultureller Theologie. Zwar konzentriert sie sich primär auf die diskursive Ordnung von *gender* und *sex*,<sup>11</sup> wie einer ihrer vielzitierten Sätze veranschaulicht: »There is no gender identity behind the expressions of gender; [...] identity is performatively constituted by the very ›expressions‹ that are said to be its results«<sup>12</sup>. Gleichwohl lässt sich diese Dekonstruktion geschlechtlicher Identität auch auf Identitätskonstruktionen übertragen, die im Feld der Interkulturellen Theologie besondere Relevanz haben: auf die Konstruktion des Flüchtlings oder

<sup>10</sup> Vgl. Pratt, Mary Louise: »Scratches on the Face of the Country; or, What Mr. Barrow saw in the Land of the Bushmen«, in: Henry Louis Gates (Hg.): »Race«, Writing and Difference, Chicago: 1985, S. 139.

<sup>11</sup> Vgl. Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.: 1991.

<sup>12</sup> Butler, Judith: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York: 1990, S. 25.

Migranten zum Beispiel,<sup>13</sup> dessen vermeintliche ontologisch-essentielle Andersheit mitunter strategisch zu einem »object of belief«<sup>14</sup> gemacht wird.

Interkulturellen TheologInnen, die diese und andere kritische kulturwissenschaftliche Perspektiven in ihre Studien integrieren,<sup>15</sup> geht es wie Butler darum, die »machtförmigen Vorgänge« sichtbar zu machen, »die dazu beitragen, dass Historie als Natur erscheint«<sup>16</sup>. Sie teilen Butlers Interesse an Rissen und Brüchen, die Kategorien wie »Frau«, aber auch »Religion« oder »Kultur« zur Bezeichnung eines »unbezeichnete[n] Feld[es] von Differenzen« und zu »einem Schauplatz ständiger Offenheit und Umdeutbarkeit (resignifiability)« machen.<sup>17</sup> Ja, es geht geradezu um den Schutz und die Aufwertung der Risse und der »ständigen Spaltung«, damit »bislang unvorhergesehene Bedeutungen zum Tragen kommen können«<sup>18</sup>.

Dieses Interesse an der Dekonstruktion von Deutungsmacht und der Vervielfältigung von Bedeutungen zeigt sich in einer wachsenden Zahl von Veröffentlichungen in der Interkulturellen Theologie. Ich nenne nur exemplarisch den von Klaus Hock herausgegebenen Band zur Deutungsmacht in transkulturellen religiösen Prozessen »The Power of Interpretation«<sup>19</sup> sowie seinen Aufsatz »Religion als transkulturelles System«<sup>20</sup>, Michael Bergunders Dekonstruktion des Religionsbegriffs in »Was ist Religion?«<sup>21</sup> und den von Daniel Cyranka und Henning

13 Vgl. etwa: Kim-Cragg, HyeRan: »A Postcolonial Portrait of Migrants as Vulnerable and Resistant«, in: *Practical Matters Journal* 11 (2018), S. 167-180; Jahnel, Claudia: »Migration and Justice: Postcolonial discourses on migration as challenge and partner for theology«, in: Andrea Bieler et al. (Hg.): *Religion and Migration: Negotiating hospitality, agency and vulnerability*, Leipzig: 2019, S. 41-60.

14 Butler, Judith: »Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory«, in: *Theatre Journal* 40 (1988), S. 519-531, hier S. 520.

15 Exemplarisch genannt seien: Nehring, Andreas: *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840-1940*, Wiesbaden: 2003; Wiesgickl, Simon: *Das Alte Testament als deutsche Kolonie. Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800 (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Band 214)*, Stuttgart: 2018; Gruber, Judith: *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart: 2013.

16 Blublitz, Hannelore: *Judith Butler zur Einführung*, Hamburg: 2002, S. 45.

17 Butler, Judith, »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der »Postmoderne«, in: Seyla Benhabib et al. (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: 1993, S. 31-58, hier S. 49.

18 Ebd. S. 50.

19 Hock, Klaus (Hg.): *The Power of Interpretation. Imagined Authenticity – Appropriated Identity*, Wiesbaden: 2016.

20 Hock, Klaus: »Religion als transkulturelles Phänomen. Implikation eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung«, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 19 (2002), S. 64-82.

21 Bergunder, Michael: *Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft*, in: *ZfR* 19 (2012), S. 3-55.

Wrogemann veröffentlichten Band »Religion – Macht – Raum«<sup>22</sup>, der zahlreiche Fallstudien zu Verschiebungen und Umdeutungen von Religion im (öffentlichen) Raum enthält. Auch die Diskussion um Partikularismus und Universalismus etwa in der weltweiten Ökumene, in der die Dezentrierung westlich-universalistischer Einheitsmodelle eine zentrale Rolle spielt,<sup>23</sup> zeigt deutliche Anknüpfungspunkte an Butlers Kritik an universalisierenden Setzungen, die partikulare Interessen kaschieren.<sup>24</sup>

Hinsichtlich der dezidiert theologischen Ausrichtung des Fachs weicht Interkulturelle Theologie aber auch von Butlers inhaltlichen Setzungen ab und geht auch über die Bedeutung von Rissen und Brüchen im *cultural turn* hinaus: denn das, was in den Zwischenräumen und Rissen gesucht wird – oder vielmehr sich ereignet in ständiger Offenheit und Umdeutbarkeit –, ist, so Robert Schreiter, die Wahrheit Gottes:

»Interkulturelle Theologie ist mehr als eine Beschreibung von Beziehungen zwischen Kulturen, sie muss die Wahrheit von Gottes Gegenwart in unserer Welt aufzeigen und bezeugen. Die bezeugte Wahrheit wird wahrscheinlich eher narrativer als propositioneller Form sein. Sie wird sich mehr in den Zwischenräumen zeigen, in den Momenten der Schwäche und des Leidens innerhalb einer Kultur mehr als in den Momenten ihrer Stärke«<sup>25</sup>.

Es wäre inspirierend, an diesem Punkt die Auseinandersetzung mit Butlers Vulnerabilitäts- und Widerstandsvorstellung zu vertiefen, wie sie etwa Miriam Leidinger unter Einbeziehung lateinamerikanischer Befreiungstheologie,<sup>26</sup> Kim-Cragg in Anknüpfung an postkoloniale Perspektiven auf die vulnerable

22 Cyranka, Daniel/Wrogemann, Henning (Hg.): *Religion – Macht – Raum. Religiöse Machtansprüche und ihre medialen Repräsentationen (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 56)*, Leipzig: 2018. Weitere exemplarische Veröffentlichungen: Bergunder, Michael: »Der »Cultural Turn« und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung«, in: *Evangelische Theologie* 69 (2009), S. 245–269. Jahnel, Claudia: *Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie*, Stuttgart: 2015.

23 Vgl. etwa: Nehring, Andreas: Partikularismus und Universalismus in der Ökumene, in: Claudia Jahnel/Hans Helmut Schneider (Hg.): *Dein Reich komme in alle Welt. Interkulturelle Perspektiven auf das Reich Gottes*, Erlangen: 2011, S. 83–116.

24 Vgl. Butler, Judith: »Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism«, in: Dies./Ernesto Laclau/Slavoj Žižek (Hg.): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York: 2000, S. 11–43.

25 Schreiter, Robert, »Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen«, in: *Interkulturelle Theologie/Zeitschrift für Mission* 36, 1 (2010), S. 13–31, hier S. 30.

26 Vgl. Leidinger, Miriam: *Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit »Verletzbarkeit« anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward (= ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie 66)*, Regensburg: 2018.

Situation von MigrantInnen<sup>27</sup> oder Brandy Daniels im Bemühen um eine »post-strukturalistische Befreiungstheologie«<sup>28</sup> begonnen haben. Alle drei betonen den Zusammenhang von Vulnerabilität, Handlungsmacht und Widerstand – mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Kim-Cragg geht es primär darum, die politischen und öffentlichen Aspekte der Butlerschen Vulnerabilitätstheorie im Blick auf MigrantInnen zu reflektieren. Es gelte, MigrantInnen nicht nur als Opfer und Hilfsempfänger darzustellen, sondern wahrzunehmen, dass sie gerade in ihrer Verletzbarkeit über ein hohes Maß an Widerstandspotential verfügen. Leidinger hingegen stellt die Passivität und Empfänglichkeit des Menschen in seiner Verletzbarkeit in den Fokus. Bei Butler, so Leidinger, »handelt der Mensch nicht aus und im Angesicht seiner Verletzbarkeit, sondern als verletzbarer ist er *empfänglich* für Veränderungen und Widerstand und erfährt sich dadurch als darauf reagierender wiederum als widerständiger«<sup>29</sup>. Leidinger sieht hier Parallelen zur christlich-theologischen Vorstellung der »Hingabe« wie zum Inkarnationsglauben. Daniels schließlich verbindet die Passivität von Verletzlichkeit und Widerstand mit apophatischen Theologien einer *Via Negativa* von Pseudo-Dionisos und Thomas von Aquin und kommt darin dem von Schreiter aufgeworfenen Gedanken nahe, dass sich die Wahrheit Gottes im Zwischenraum ereignet. Wie Butler denkt Daniels den Zwischenraum als Raum der Begegnung zutiefst materiell und körperlich. Laut Butler sind die Begegnung und die Beziehung zum Anderen ursächlich dafür, dass der Mensch nie fertig ist: »Let's face it«, so Butler. »We're undone by each other [...] One does not always stay intact. It may be that one wants to, or does, but it may also be that despite one's best efforts, one is undone, in the face of the other, by the touch, by the scent, by the feel, by the prospect of the touch, by the memory of the feel«<sup>30</sup>. Daniels verbindet diesen Zwischenraum des *Undone*-Seins mit Enteignung von Wissen. Er ist ein Ort des Nicht-Wissens, aber auch der Befreiung und des Widerstands.

Wenn man die drei RezipientInnen Butlerscher Vulnerabilitätsüberlegungen ins Gespräch mit Schreiters Impuls bringt, dann zeichnet sich die Wahrheit Gottes also durch Verletzlichkeit, Ereignischarakter, Nicht-Wissen – d.h. Verzicht auf epistemologische Gewissheit – und durch politisch prophetisches Transformationspotential aus.

27 Vgl. H. Kim-Cragg: 2018.

28 Daniels, Brandy: A Poststructuralist Liberation Theology?: Queer Theory and Apophaticism, in: Union Seminary Quarterly Review 64 (2013), S. 108-117.

29 M. Leidinger: 2018, S. 321.

30 Butler, Judith: Undoing Gender, New York: 2004, S. 19.

## 2.2 Judith Butler und der postcolonial turn in Interkultureller Theologie: Dekonstruktionen epistemischer Gewalt als politische Praxis

Unter dem Einfluss des *postcolonial turn* konzentrieren sich Studien innerhalb der Interkulturellen Theologie auf Formen epistemischer Gewalt, anhaltende kolonialisierende Prozesse, Strategien des Othering wie des Widerstands und der Handlungsmacht.<sup>31</sup> Postkoloniale Theologien reagieren darauf, so Ulrike Auga<sup>32</sup>, dass die seit den 1960er Jahren entstandenen kritischen Theologien – lateinamerikanische, feministische, schwarze und andere Befreiungstheologien, Womanist und Chicana Theologien u.a. – keine hinreichenden analytischen Perspektiven zur Verfügung stellen, um die Komplexität anhaltender ungerechter Ungleichheitsverhältnisse wie Rassismus, Nationalismus oder den neo-liberalen Wirtschaftsperialismus zu verstehen und zu hinterfragen. Mit ihren binären Vorannahmen verstärkten sie zudem imperialistisch-neo-koloniale Strategien. So habe etwa, wie Marcella Althaus-Reid<sup>33</sup> oder Diego Irrarázaval<sup>34</sup> kritisieren, die Gegenüberstellung von materieller vs. kulturell-symbolischer Unterdrückung – auf der einen Seite steht die auf die »primären« Bedürfnisse »der Armen« eingehende BefreiungstheologIn, auf der anderen die »proper North-Atlantic theologian made of books and university research«<sup>35</sup> – das Bild der armen, hilfsbedürftigen »Anderen«, das der Westen geschaffen habe, verstärkt, anstatt die westliche Epistemologie aufzubrechen.

Ähnlich urteilen Althaus-Reid und Lisa Isherwood, wenn sie konstatieren, dass sich die verschiedenen Befreiungstheologien in der Vergangenheit oft gegenseitig ausgeschlossen haben:

- 
- 31 Vgl. Nehring, Andreas/Tielesch, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (= Religionskulturen 11), Stuttgart: 2013; Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart: 2017; Pittl, Sebastian (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (= Weltkirche und Mission 10), Regensburg: 2018.
- 32 Auga, Ulrike: »Resistance and the Radical Social Imaginary: A Genealogy from Eastern European Dissidence to New Social Movements: Connecting the Debates between Activism and Postcolonial, Post-secular and Queer Epistemology and Theology«, in: Dies. et al. (Hg.): Resistance and Visions – Postcolonial, Post-secular and Queer Contributions to Theology and the Study of Religions (= Journal of the European Society of Women in Theological Research 22), Leuven/Paris/Walpole: 2014, S. 5-30.
- 33 Althaus-Reid, Marcella María: »Gustavo Gutiérrez goes to Disneyland. Theme Park Theologies and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology«, in: Dies.: From Feminist Theology to Indecent Theology. Readings on Poverty, Sexual Identity and God, London: 2004, S. 124-142, hier S. 127.
- 34 Irrarázaval, Diego: »Kultur und Geschlecht in Lateinamerika«, in: Freddy Dutz/Bärbel Fünf sinn/Sabine Plonz (Hg.): Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika, Hamburg: 2004, S. 126-137.
- 35 M. M. Althaus-Reid: 2004, S. 126.

»To be a liberationist and engage in a praxis of political and economic transformation could not coexist with a feminist pursuit of gender equality. In a similar fashion, to be committed to an environmental theology was seen as separated with the struggle of for instance, Hispana women in the States, or with Black Theology«<sup>36</sup>.

Diese Kritik an den identitären Dynamiken der verschiedenen Befreiungstheologien, die letztlich in einer westlich-dichotomisierenden Logik verharren, weil sie die Andersheit »des Schwarzen«<sup>37</sup>, »des Armen«<sup>38</sup>, »der Frau« usw. fortführen, hat die Einsicht in die Notwendigkeit eines transversalen Zugangs wachsen lassen, der verschiedene neuere kritische Theorien zusammenführt. Häufig werden dabei poststrukturalistische und queere Ansätze aufgegriffen. Aus diesem Grund ist die Rezeption Butlers in postkolonialen Theologien relativ hoch – zumal wenn sich die jeweiligen TheologInnen ohnehin zudem im Feld der Queer-Theologie verorten wie etwa Marcella Althaus-Reid<sup>39</sup>, Lisa Isherwood, HyeRan Kim-Cragg<sup>40</sup>, Ulrike Auga, Jeremy Punt<sup>41</sup> u.v.m.

Auch wenn Butler, wie Punt anmerkt, Begriffe der postkolonialen Theorie wie etwa den Ausdruck »Mimikry« nicht verwendet, lassen sich in der Sache deutlich gemeinsame Stoßrichtungen zwischen ihr und postkolonialen Theorien erkennen.<sup>42</sup> Dazu zählt Punt das Anliegen, Möglichkeiten der Handlungsmacht und des Widerstands innerhalb gesellschaftlich normierter Grenzen neu zu bestimmen: »Both Queer theory and Postcolonial theory are revolutionary, challenging and pushing against the boundaries of and within society, occupying the liminal spaces of human existence«<sup>43</sup>. Postkoloniale Theorie und Butlers Konstruktivismus sind also hochgradig politisch und betrachten die Dekonstruktion normierter und normalisierter Identitäten als politische Praxis, wie Butler konstatiert: »The decon-

36 Althaus-Reid, Marcella María/Isherwood, Lisa: »Thinking Theology and Queer Theory«, in: *Feminist Theology* 15 (2007), S. 302-314, hier S. 303.

37 Vgl. etwa: Anderson, Victor: *Beyond Ontological Blackness. An Essay on African American Religious and Cultural Criticism*, London u.a.: 2016.

38 M. M. Althaus-Reid: 2004, S. 126.

39 Althaus-Reid, Marcella María: *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London/New York: 2000; Dies.: »Queer I Stand. Doing Feminist Theology Outside the Borders of Colonial Decency«, in: Charlotte Methuen/Angela Berlis (Hg.): *The End of Liberation? Liberation in the End! Feminist Theory, Feminist Theology and their Political Implications*, Leuven: 2002, S. 23-36.

40 Kim-Cragg, HyeRan: *Interdependence. A Postcolonial Feminist Practical Theology*, Eugene: 2018.

41 Punt, Jeremy: »Intersections in Queer Theory and Postcolonial Theory, and Hermeneutical Spin-Offs«, in: *The Bible and Critical Theory* 4 (2008), S. 24.1-24.16, hier S. 24.6.

42 Vgl. ebd., S. 24.6.

43 Ebd., S. 24.6.

struction of identity is not the deconstruction of politics; rather, it establishes as political the very terms through which identity is articulated«<sup>44</sup>.

Ich werde weiter unten am Beispiel Kwok Pui Lans noch auf postkolonial-theologische Widerstände gegenüber Butler eingehen.

### 2.3 Judith Butler und der material-body turn in Interkultureller Theologie: vulnerabel-lebensspendende Qualitäten des Fleisches statt Körper als Text ohne Unterleib

Auch mit dem *material turn* und insbesondere dem hier einzuordnenden *body turn* innerhalb der Interkulturellen Theologie und einer ihrer wichtigen Bezugsdisziplinen, der Religionswissenschaft, verbinden sich Anknüpfungspunkte zu Butlers Arbeiten. In den letzten 30 Jahren zeigt sich in Interkultureller Theologie und Religionswissenschaft eine verstärkte Hinwendung zum Körper. Neben anthologisch-vergleichenden Werken wie Sarah Coakleys »Religion and the Body«<sup>45</sup> und systematisierenden Studien wie Talal Asads »Genealogies of Religion«<sup>46</sup>, die Fragen des Zugangs zum Körper und des Körperwissens ins Zentrum stellen, konzentrieren sich wiederum andere wie etwa Anne Koch<sup>47</sup> auf die Entwicklung einer erneuerten, an verschiedenen Körperkonzepten orientierten Religionsaisthetik.

Studien, die die Materialität des Körpers in den Mittelpunkt stellen, kritisieren oftmals, dass Butlers poststrukturalistisches Verständnis des Körpers zu sprach- und textlastig sei und sich für das Verstehen verkörperten Wissens, verkörperter Religion und verkörperter Kosmologien nicht eigne.<sup>48</sup> TheologInnen, die an der Schnittstelle von Interkultureller, Befreiungs-, Feministischer, Postkolonialer, Queerer und Körpertheologien arbeiten, unterziehen Butler hingegen oftmals einer kritisch-konstruktiven Relektüre und suchen nach Möglichkeiten der Zusammenführung von diskursiven und anderen – etwa leibphänomenologischen, aber auch befreiungstheologischen – Zugängen zum Verstehen von Körperpraktiken und Körperwissen.

---

44 J. Butler: 1990, S. 148, s. auch J. Punt: 2008, S. 24.8.

45 Coakley, Sarah: Religion and the Body, Cambridge: 1997.

46 Asad, Talal: Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore: 1993.

47 Koch, Anne: Körperwissen. Grundlegung einer Religionsaisthetik (Reihe: Perspektiven der Religionswissenschaft, Open-access-Publikation der Universität München, <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12438/>, Abruf: Dez. 2019).

48 So z.B. Narayanan, Vasudha: »Embodied Cosmologies. Sights of Piety, Sights of Power«, in: Journal of the American Academy of Religion 71 (2003) 3, S. 495-520, hier S. 516: »The privileging of the written text and beliefs by dominant, hegemonic cultures has led to the marginalization of other ways of knowing, other sources of knowledge«; vgl. auch Vásquez, Manuel A.: More than Belief. A Materialist Theory of Religion, Oxford: 2011, hier S. 7.

Mayra Rivera etwa entwickelt in der Verbindung von (feministischer) Befreiungstheologie, poststrukturalistischer und postkolonialer Theorie einen Ansatz, der mit dem Begriff »Fleisch« der Materialität des Körpers mehr Ausdruck verleihen will.<sup>49</sup> Sie nimmt darin den Grundgedanken Butlers ernst, dass »Materialität [...] etwas Irreduzibles«<sup>50</sup> ist, das nicht zu negieren, wohl aber von seinen »metaphysischen Behausungen [zu] befreien«<sup>51</sup> ist. Rivera geht es nicht um ein Entweder-Oder von Einsichten in das diskursive Konstruiertsein des Körpers einerseits und körpereigenem Wissen andererseits. Denn beide sind miteinander verflochten: »Discursive practices incite passions, create and negate identities, entice our interest in theologizing the body. In this sense, poststructuralist approaches already consider words as intricately connected to the experiences of bodies«<sup>52</sup>.

Im Kontext einer zunehmend technisierten Welt, die Körperwahrnehmung und Körperpraktiken – etwa über Reproduktionstechnologien, genetische Verfahren, Klonen – zutiefst beeinflusst, aber auch gesellschaftliche und wirtschaftliche Verhältnisse und Interdependenzen verändert, betrachtet Rivera es als dringlich, die Produktivität körperlicher Materialität und die Beziehung des Körpers zur und in der Welt ins Zentrum zu rücken. Dabei rezipiert sie Butlers Betonung der Bedeutung des vulnerablen Körpers ausführlich:

»[...] If we are to make broader social and political claims about the rights of protection and entitlements to persistence and flourishing, we will first have to be supported by a *new bodily ontology*, one that implies the rethinking of precariousness, vulnerability, injurability, interdependency, exposure, bodily persistence and desire, work and the claims of language and social belonging«<sup>53</sup>.

In der Entwicklung ihrer »Theologisierung des Fleisches« knüpft Rivera unter anderem an das Konzept der »Carnal Anthropology« des lateinamerikanischen Befreiungsphilosophen Enrique Dussel an, der dem westlichen Ratio-Zentrismus und seiner Unterscheidung von Körper und autonomer Seele das Modell der Interdependenz von Fleisch und Geist entgegenhält. Dieses Modell betrachte die Befreiung

49 Vgl. Rivera, Mayra: »A Labyrinth of Incarnations: The Social Materiality of Bodies«, in: U. Auga: 2014, S. 187-198.

50 Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin: 1995, S. 57.

51 Ebd., S. 54. Vgl. zur Materialität des Körpers bei Butler auch: Villa, Paula-Irene: Judith Butler, Frankfurt a.M.: 2003, S. 77-101.

52 M. Rivera: 2014, S. 193.

53 Butler, Judith: »On This Occasion...«, in: Roland Faber/Michael Halewood/Decena Lin (Hg.): Butler on Whitehead: On the Occasion, Lanham u.a.: 2012, S. 3-18, hier S. 12, zitiert nach M. Rivera: 2014, S. 195 (Hervorhebung: MR).

von materieller Not und Unterdrückung nicht als posteriore Aufgabe, sondern verknüpfe sie unmittelbar mit geistiger und spiritueller Befreiung. Mit Bezug auf den Befreiungstheologen Rubem Alves, der Inkarnation als zutiefst schöpferischen Akt versteht – »My flesh overflows and fertilizes the world; the world overflows and my body receives it<sup>54</sup> – zeichnet sich Riveras Ansatz dadurch aus, dass er auf die aktuellen Herausforderungen einer technisierten Welt mit einem körperbezogenen ethischen Modell reagiert, in dem die diskursive Verfasstheit des Körpers, seine Vulnerabilität und die lebensspendenden Qualitäten des Fleisches zusammen gesehen werden. Riveras In-Beziehung-Setzung von Butlers Körper- und Vulnerabilitätstheorien mit befreiungstheologischen Ansätzen schafft also das Gegenteil des »Gespenstes« von der »Frau ohne Unterleib« oder dem »Körper ohne Text«, das die Debatten in der deutschsprachigen Rezeption Butlers in den 1990er Jahren – also vor Butlers intensiveren Einlassungen auf das Thema Vulnerabilität – prägten.<sup>55</sup>

### 3. Widerstände, Irritationen, Herausforderungen – Ambivalenzen der Butler-Rezeption

#### 3.1 Zwischen symbolisch-kulturalistischem Imperialismus und Anregung zum widerständigen Denken: Kwok Pui Lan

Butlers inhaltliche Setzungen und v.a. ihr Sprachstil und ihre Sprachlastigkeit rufen immer wieder »Verärgerungen«<sup>56</sup> hervor. Auch TheologInnen des globalen Südens stoßen sich an ihrer Fokussierung auf Sprechakte und diskursive Zuschreibungen als Strategien der Unterdrückung. So kritisiert die postkoloniale Theologin Kwok Pui Lan, dass Feministische Theologinnen des Westens ebenso wie Judith Butler »unverhältnismäßig viel Zeit und Energie auf inklusive Sprache und das Geschlecht Gottes verwenden«<sup>57</sup>. Das verbinde diese beiden Zugänge, die im Blick auf die binäre bzw. als solche kritisierte Konstruktion von Identität und Geschlecht so entgegengesetzt seien. Für Frauen der »Dritten Welt« jedoch sei die Auseinandersetzung mit sprachlichen Einschreibungen nicht prioritär: Der »Kampf für Gender-Gerechtigkeit kann für jene, die keinen Zugang zu sauberem Wasser haben und unter Mangelernährung leiden, nicht primär auf kulturell-symbolischer Ebene und ohne Einbeziehung soziopolitischer Kämpfe ausgefochten werden«<sup>58</sup>. Außerdem würde sowohl der Begriff »feministisch« als auch der Begriff »postkolonial«

54 Alves, Rubem: *I Believe in the Resurrection of the Body*, Eugene: 1986, S. 8.

55 Vgl. P.-I. Villa: 2003, S. 78.

56 Ebd., S. 11.

57 Pui Lan, Kwok: *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005: S. 129.

58 Ebd., S. 130.

von TheologInnen des globalen Südens abgelehnt – ersterer, weil er mit imperialistisch-universalistisch agierenden und reflektierenden Feministinnen der westlichen Mittelklasse assoziiert würde, und zweiterer, weil er mit dem Verdacht belegt sei, dass eine postkoloniale Theorie nur den Interessen einer in der westlichen Diaspora lebenden Elite des globalen Südens diene.

Letztlich impliziert Pui Lans Argumentation, dass die Zentrierung auf sprachlich-diskursive Festschreibungen und auf genderbezogene Unterdrückungsstrategien Fortsetzungen westlich-imperialer Strategien sind. Andersherum kann gefragt werden, ob Pui Lan nicht jene in 2.2 angesprochene dichotome Gegenüberstellung von globalem Süden und »dem Westen« wiederholt, die Althaus-Reid, Irrarázaval, Rivera oder Isherwood schon im Blick auf die traditionellen Befreiungstheologien kritisierten.

Bezeichnenderweise bringt Pui Lan die westliche Philosophin Butler erst dort positiv ein, wo Butler Anregungen für einen Bruch mit dem »kolonialen, rassistischen, maskulinistischen und heterosexistischen« Diskurs und für die »Inversion, Subversion und Verschiebung dieser regulierenden Praktiken« gibt:

»[...] After troubling gender, she turns to alternative performances of gender, especially homosexual practices such as drag and butch-femme roles, as instances that counteract gender normativity and open up ways for resignification. She says the task is to ›redescribe those possibilities that *already* exist but which exist within cultural domains designated as culturally unintelligible and impossible.‹ Her work prompts us to ask, which are those critical sites of resistance that queer sexuality, subvert colonial desire, and refuse to naturalize race?«<sup>59</sup>

Diese ausführlich zitierte Passage weist auf vielfache Ambivalenzen hin, mit denen die Rezeption Butlers durch Pui Lan und andere TheologInnen des globalen Südens verknüpft ist: Einerseits werden Butlers Theorien als westliche Konstrukte und darin Fortsetzung eines imperial-phallischen Diskurses betrachtet. Andererseits werden sie dort genutzt, wo sie Widerstandsdiskurse und Handlungsmacht unterstreichen. Hier zeigt sich die eingangs erwähnte Ambivalenz, die die Dynamiken von Widerstand immer begleiten.

### 3.2 Zwischen realitätsfernem Sprachoptimismus und realitätsnahem Widerstand der kleinen Schritte: Heike Walz

Ambivalenzen und Reibungspunkte stehen auch im Mittelpunkt der Studie von Heike Walz »... nicht mehr männlich und weiblich...?«<sup>60</sup>, die wohl die umfassendste

59 Ebd., S. 143, mit Verweis auf J. Butler: 1990, S. 148f. (Hervorhebung JB).

60 Walz, Heike: »... nicht mehr männlich und weiblich...? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt a.M.: 2006.

interkulturell-theologische Auseinandersetzung mit Gendertheorie, Befreiungstheologie und Ökumene im deutschsprachigen Raum darstellt. Walz, die sich ebenfalls auf das Verhältnis zwischen Feministischer (Befreiungs-)Theologie und Butlers Diskurstheorie konzentriert, konstatiert – wie Pui Lan –, dass ein zentraler Grund für die geringe Rezeption Butlers durch »Theologinnen aus Afrika und Lateinamerika«<sup>61</sup> im »Sprachoptimismus«<sup>62</sup> der Diskurstheoretikerin und der damit einhergehenden Vernachlässigung der notwendigen Veränderung soziopolitischer Bedingungen liege: »Im Horizont der theologischen Texte beispielsweise der afrikanischen Theologinnen [...] zeigt sich aber deutlich, das Kultur- und Sprachkritik nur dann erfolgreich sein können, wenn sie mit einer Veränderung von Gesellschaftsstrukturen kombiniert werden«<sup>63</sup>.

Einen anderen, im Kontext des oben genannten *material* und *body turn* interkulturell-theologisch besonders relevanten Grund für die geringe Rezeption Butlers, sieht Walz in dem erfahrungs- und praxisbetonenden Ansatz der Befreiungstheologien. Das zutiefst körperbezogene befreiungstheologische Erfahrungskonzept stehe dem diskurstheoretischen Zugang Butlers kontrovers gegenüber. Schon in den 1980er Jahren hätten Theologen wie Jaci Maraschin, Rubem Alves und Leonardo Boff den Körper als Ort der Erfahrung von Unterdrückung, Gewalt, Schmerzen und Befreiung theologisch reflektiert und diese körperlichen Erfahrungen mit ethischem Engagement verbunden. Walz fasst die Einsichten der genannten Theologen wie folgt zusammen: »Als Gegendiskurs zur hierarchisch-repressiven Gesellschaft ist die Zuwendung zum Körper für marginalisierte Menschen identitätsbildend und enthält emanzipatorisches Potential. [...] durch den Bezug zu Schmerz und Leiden des Körpers [wird] Ungerechtigkeit nicht verdeckt«<sup>64</sup>. Das befreiungstheologische Diktum der Option Gottes für die Armen materialisiert sich hier also in der Option Gottes für den leidenden Körper.

Diese Konzentration auf den Körper werde in jüngerer Zeit, so Walz, in Aufnahme von Mary Judith Ress,<sup>65</sup> in ökofeministischen Theologien fortgesetzt. So entwickle besonders Ivonne Gebara eine »corporale Epistemologie«<sup>66</sup>. Die konkreten Körper von Frauen – »der Mapuche Frauen, der Einwohnerinnen, der Bäuerin-

61 Ebd., S. 75.

62 Ebd., S. 401. Walz zitiert hier eine Formulierung von Ladner, Gertraud: »Befreiung ohne Subjekt? Judith Butler feministisch-theologisch gegengelesen«, in: Schlangenbrut 22 (2004), S. 15-19, hier S. 16.

63 H. Walz: 2006, S. 401.

64 Ebd., S. 303, mit Verweis auf Kriesel, Stephan: Der Körper als Paradigma. Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens, Luzern: 2001.

65 Vgl. Ress, Mary Judith: »Without a Vision the People Perish« (Proverbs 29:18). Reflections on Latin American Ecofeminist Theology, Santiago: 2003.

66 H. Walz: 2006, S. 297.

nen, der Lehrerinnen«<sup>67</sup> – würden hier nicht nur deshalb zum »neuen Locus der Theologie«<sup>68</sup>, weil Erfahrungen der Unterdrückung wie der Befreiung körperliche Erfahrungen seien und somit, so Gebara, der »oftmals geschundene und verachtete, ebenso wie der genießende und Lust empfindende Körper von Frauen [...] mittlerweile für viele der Ausgangspunkt ihrer Theologie und Hermeneutik«<sup>69</sup>. Gebara geht in ihrem Verständnis des Körpers vielmehr noch einen Schritt weiter und betrachtet den Körper als wissenden Körper. Als solcher steht er der Vernunft nicht mehr gegenüber – als das Andere der Vernunft. Gebara folgt eher einer monistischen Vorstellung, wenn sie schreibt: »Die Vernunft ist nichts anderes als dass sich unser Körper über sich und über die Welt bewusst ist. Deshalb drückt sich die verkörperlichte Vernunft über vielfältige Aktivitäten und Kreativitäten aus«<sup>70</sup>.

In der abschließenden, kritisch auswertenden Gegenüberstellung »Befreiungstheologie und Butlers poststrukturalistische Geschlechterkonstruktion in produktiver Spannung«<sup>71</sup> nimmt Walz die divergenten Körperkonzeptionen – den »diskursiven« Ansatz Butlers und die »subjektive« Perspektive der Befreiungstheologien – unter der Fragestellung auf:

»Wie also können die subjektiven, als authentisch empfundenen, existentiellen Erfahrungen mit dem Körper [wie sie die Befreiungstheologien betonen] ernst genommen werden, ohne aus der Reflexion auszublenden, dass diese Erfahrungen [dem Butlerschen Ansatz folgend] durch gesellschaftliche und kirchliche Diskurse bestimmt und geformt sind? Was bedeutet dies für die Körpertheologie und ihren Anspruch auf Widerständigkeit? Wie viel Spielraum für eigene, diskursiv nicht einholbare Erfahrungen bleibt vorhanden? Sind Körper wirklich der Ausgangspunkt für eine politisch widerständige Theologie oder sind sie der Ort, an dem sich gesellschaftliche und kirchliche Körperpolitiken einschreiben?«<sup>72</sup>

In diesen Fragen eröffnet Walz das gesamte Panorama der Kritik und Fragen, die die Veröffentlichung von Butlers »Das Unbehagen der Geschlechter« auch und gerade in Deutschland ausgelöst hat.<sup>73</sup> Die interkulturell-theologisch besonders relevante Pointe von Walz' Rezeption dieser Debatte liegt jedoch weniger darin, dass sie mit dem von Ulla Jäger, Gesa Lindemann und anderen entwickelten Konzept des doppelten Körpers bzw. des Leib-Körpers eine spannungsreiche Versöhnung der

67 Gebara, Ivonne: »10 Años de Con-spirando«, in: *Con-spirando* 40 (2002), S. 3-13, hier S. 7, zitiert aus: H. Walz: 2006, S. 297.

68 M. J. Ress: 2003, S. 19.

69 Gebara, Ivonne: Art. »Ökofeminismus«, in: Elisabeth Gössmann et al. (Hg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh: 2002, S. 422-424, S. 422.

70 I. Gebara: 2002 (10 Años), S. 7, zitiert aus: H. Walz: 2006, S. 297.

71 H. Walz: 2006, S. 394.

72 Ebd., S. 427.

73 Vgl. dazu auch P.-I. Villa: 2003, S. 77-101.

verschiedenen Zugänge vorschlägt und auf die Vermittlung von befreiungstheologisch-subjektiv »authentischer« Körpererfahrung und Butlers diskursiver Perspektive überträgt. Der besondere und weiterführende Impuls liegt vielmehr darin, dass aus eben dieser Verbindung heraus die höchst politische Bedeutung des Körpers unterstrichen wird. »Butlers Politisierung ›privater‹ Themen, namentlich Geschlechtsidentität, sexuelle Orientierung und Lebensformen« und ihr »subversives Verschieben der Geschlechternormen« bilde, so resümiert Walz, anders als frühere utopische Projekte der Befreiungstheologie oder der Feministischen Theologie einen realistischen Weg, um »im Kleinen Veränderungen« zu bewirken.<sup>74</sup> Es geht um den »kleinräumigen Widerstand gegen die Geschlechterordnung«<sup>75</sup>, dessen umso größere politische Bedeutung Walz in Übertragung der Einsichten auf das Feld der weltweiten Ökumene plausibilisiert. Angesichts der hier anhaltenden Kontroversen über körperbezogene Themen, die oftmals theologisiert oder kulturalisiert und damit vermeintlich immun gegen dekonstruierende Anfragen gemacht werden, bleiben weitere mehrperspektivische körperbezogene Studien im interkulturell-theologischen und ökumenischen Kontext ein dringendes Desiderat.

#### **4. Die Risse offen lassen und lernen zu verlernen, um neu zu lernen – ein nicht-abschließender Ausblick**

Ich habe den Beitrag mit dem Dilemma des Nicht-Hörens des Anderen und der Nicht-Kommunikation mit dem Anderen eröffnet sowie auf die Entstehung von Widerstand im Raum des Ambivalenten, in den liminalen Zwischenräumen und Knotenpunkten verwiesen. Die dargestellten Anknüpfungen an Judith Butler spiegeln sowohl das Ringen um Kommunikation wider – sowohl mit Butler, als auch mit anderen theologischen Entwürfen oder in der Vermittlung zwischen diesen. Sie zeigen aber auch, wie sich im Raum der Ambivalenz und am Knotenpunkt der Begegnung kontinuierlich Bedeutungen verschieben, Identitätskonstruktionen aufbrechen und sich neu formieren. Der Zwischenraum der Aushandlung und Begegnung ist der höchst kreative Raum der Differenzen, aber auch ein höchst verletzlicher Raum.

Ein wichtiger Impuls Butlers für die Interkulturelle Theologie liegt in der Erinnerung daran, die Risse und den Raum für die Brüche und den Widerstand, aber auch für das Hören des Anderen, für Vielfalt und Kreativität, offenzuhalten. Es gilt – noch radikaler, subversiver und mehrperspektivischer – Konventionen und Grenzen zu überschreiten, statt durch Deutungen Differenzen zu glätten und theologische oder kulturelle Harmonien und universale Einheitsvorstellungen zu erzeugen.

74 Vgl. H. Walz: 2006, S. 405.

75 Ebd., S. 431.

Jüngere Arbeiten Butlers zeigen, dass die Diskurstheoretikerin den Raum der Öffentlichkeit und den Zwischenraum der Begegnung auch höchst materiell denkt und die leibliche Präsenz – einschließlich der der Akademikerin – in diesen Räumen für eminent wichtig erachtet. Sie erinnert die Interkulturelle Theologie damit an das befreiungstheologische Diktum des Zuhörens und der Präsenz an der Basis. Nur so bleiben die Risse dauerhaft offen, werden Gewissheiten dekonstruiert und dezentriert und vollzieht sich ein »Lernen zu verlernen, um wieder zu erlernen«<sup>76</sup>.

---

76 Mignolo, Walter D.: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien: 2012, S. 169.

