

6. kulturell verorten¹

Eine adäquate Auseinandersetzung mit Eurozentrismus, Kolonialismus und postkolonialer Theorie im Kontext der Politischen Theologie und Philosophie wäre eine eigene Arbeit für sich und kann daher hier nur angedeutet werden. Eine solch fragmentarische Auseinandersetzung ist gegenüber einer Auslassung zu bevorzugen, da praktisch-theologisches Denken im 21. Jahrhundert nicht ohne postkoloniale Kritik auskommt. Daher liegt dieses Kapitel auch auf gewisse Weise quer zum restlichen Aufbau der Arbeit, denn hier werden neben Metz und Butler zwei deziert postkoloniale Theoretiker*innen einbezogen, Paulo Suess und Gayatri Chakravorty Spivak.

Zunächst werde ich, nach wenigen einleitenden Stichworten, das Konzept der Universalität bei Metz und Butler sowie Butlers Überlegungen zur Partikularität und kulturellen Übersetzung vorstellen (6.1). Es folgt eine Auseinandersetzung mit der Verwendung des Begriffs »die Anderen« bei Metz, in der ich Paulo Suess' Kritik daran darstellen werde (6.2). Diese führt zur Frage nach dem Verhältnis von Erinnerung und Erfahrung und leitet über zur Frage nach der Repräsentation als Darstellung und Vertretung, der ich hier durch die Rezeption von Gayatri Chakravorty Spivak nachgehen werde (6.3). In der Auswertung zeigen sich dann verschiedene Differenzen zwischen den vier Ansätzen, beispielsweise hinsichtlich der Frage nach

1 Die Frage nach dem angemessenen Ort für das folgende Kapitel innerhalb der Arbeit hat mich lange beschäftigt. Eine Möglichkeit wäre, es an den Anfang zu stellen (als I 4 oder II 1). Dies würde vielleicht der grundlegenden Fragestellung der postcolonial studies nach der (eurozentrischen) Formatierung des Denkens gerecht werden. Andererseits wären in diesem Fall theoretische Ansätze und Ergebnisse bereits vorweggenommen, die erst im Laufe der Arbeit entwickelt werden (wie beispielsweise die Frage nach diskursiven Rahmungen). Eine andere Möglichkeit wäre es, das Kapitel als II 7 zu platzieren, um so aufzuzeigen, dass es sich zwar um eine der sieben Fährten handelt, diese aber auch als Metareflexion in Bezug auf die anderen Fährten gelesen werden kann. Auf diese Weise würde allerdings suggeriert, dass sich die Fährte »verändern« nicht auch auf das Kapitel »kulturell verorten« bezieht. Aus diesen Gründen habe ich mich dafür entschieden, das Kapitel als II 6 zu positionieren. Dabei möchte ich in Erinnerung rufen, dass ich die Fährten – trotz notwendig linearer Darstellung – als vernetzt und in diesem Sinne als »nebeneinander« platziert verstehе.

der diskursiven Rahmung von Universalität oder der Möglichkeit der Repräsentation (6.4).

Durch den postcolonial turn² rückten Fragen nach kolonialen Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den Fokus. Denn Kolonialismus endet nicht mit der formalen Unabhängigkeit ehemaliger Kolonien, sondern setzt sich in Abhängigkeitsverhältnissen und Denkweisen fort. Insofern ist das ›post-‹ in ›Postkolonialismus‹ nicht als ein zeitliches ›danach‹ zu verstehen, es zielt auf eine Überwindung kolonialer Diskurse, die sich beispielsweise in der Rede von ›Zivilisierung‹ oder ›Entwicklung‹ zeigen. Grundlegend dabei ist auch die Kritik an einem binären Verständnis von Kolonisierten und Kolonisierenden, da es die Wechselbeziehungen zwischen beiden unsichtbar macht. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass der Kolonialismus nicht nur die kolonisierten Regionen, sondern auch das kolonisierende Europa geprägt hat. Daher wird auch der Eurozentrismus kritisch hinterfragt, also die Beurteilung von Gesellschaften, Kulturen oder Wissensproduktionen nach europäischen Maßstäben und Denksystemen. Wichtige postkoloniale Denker*innen sind beispielsweise Franz Fanon, Edward Said, Stuart Hall, Homi Bhabha und Gayatri Chakravorty Spivak. Im Anschluss an den Postkolonialismus hat sich eine Debatte zur postkolonialen Theologie entwickelt.³ Neben postkolonialen theologischen An-

-
- 2 Zur Einführung s. Varela, María de Mar Castro/Dhawan, Nikita, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (Cultural Studies 36), Bielefeld 2015. Zum Postkolonialismus und der Auseinandersetzung mit dem Holocaust gibt es eine rege Debatte in Deutschland, die hier nicht nachgezeichnet werden kann. Ich verweise dazu auf Zimmerer, Jürgen (Hg.), Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust (Periplus Studien), Berlin/Münster 2011. Friedländer, Saul/u.a., Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München 2022.
- 3 S. dazu Lartey, Emmanuel, Postcolonial Studies in Practical Theology, in: Weyel, Birgit/u.a. (Hg.), International Handbook of Practical Theology, Berlin/Boston 2022, 661–676. Silber, Stefan, Postkoloniale Theologien. Eine Einführung (UTB 5669), Tübingen 2021. Nehring, Andreas/Tielesch, Simon (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kultursensichtliche Beiträge (ReligionsKulturen 11), Stuttgart 2013. Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018. Ein Überblick findet sich bei Nausner, Michael, Zur Rezeption Postkolonialer Theorie in der deutschsprachigen Theologie. Ein Literaturüberblick, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 61 (2020) 183–209. S. dazu aus christologischer Perspektive: Cone, James H., The Cross and the Lynching Tree, New York 2011. Aus systematischer Perspektive Pittl, Sebastian, Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven, Regensburg 2018. Gruber, Judith, Heil/-ung dekolonisieren. Grenzgänge zwischen Theologie und Postkolonialer Theorie, in: Ökumenische Rundschau 70, 1 (2021) 7–27. Aus biblischer Perspektive: Kwok, Pui Lan, Postcolonial Imagination and Feminist Theology, Louisville 2005. Aus historischer Perspektive: Adiele, Pius Onyemechi, The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418–1839, Hildesheim 2017. Außerdem kritisch aus befreiungstheologischer Perspektive: Ackermann, Cordula/Geitzhaus, Philipp, Melting Pot? Die Begegnung von Befreiungstheologie und Postkolonialer Theologie,

sätzen, wie beispielsweise dem von Paulo Suess, versucht besonders die Schwarze Theologie eine rassismuskritische Perspektive einzubringen.⁴

6.1 Universalität, Partikularität und Übersetzung

Metz hält fest, dass eine Kultur der Anerkennung der Anderen und das Bewusstsein, Teil einer polyzentrischen Kirche zu sein, Folgen für die in Kolonialismus und Eurozentrismus verstrickte europäische Theologie haben. Er spricht dabei auch von einem »Verlust der ethnisch-kulturellen Unschuld der Gottesrede«⁵. Metz setzt sich mit diesem denkerischen Erbe ausführlich auseinander. Dabei unterscheidet er zwischen zwei Seiten des Eurozentrismus. Auf der einen Seite einen Rationalitätstyp, der vom Willen zur Macht geprägt ist und dessen Wissen Herrschaftswissen ist – eine okzidentale Rationalität.⁶ Auf der anderen Seite das »Europa der politischen Aufklärung«⁷, das, zumindest in der Theorie, »auf die Anerkennung der subjekthaften Freiheit und Würde aller Menschen zielt«⁸. Dabei verweist Metz darauf, dass dieses Denken »von den Gefahren ethnozentrischer und kulturell monozentrischer Kurzschlüsse bedroht«⁹ ist. Zu diesem Denken gehören auch die Anerkennung der Anderen sowie der Universalismus der Menschenrechte. Für Metz hängt die Zukunft der menschlichen Welt von der Rettung dieser einen Seite des Eurozentrismus ab, von der Rettung des Universalismus der Verantwortung.¹⁰

in: Ecumenical Association of Third World Theologians. Voice. Theological journal 40, 2 (2017) 125–135. Eine interessante Auseinandersetzung zwischen Befreiungstheologien und postkolonialer Theologie findet sich bei 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: Segovia, Fernando F. (Hg.), Interpreting Beyond Borders (The Bible and Postcolonialism 3), Sheffield 2000, 36–58.

4 S. dazu vor allem Cone, James H., Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung. Übersetzt von Ulrich G. Fink, (Gesellschaft und Theologie. Abteilung systematische Beiträge 4), München 1971. Cone, James H., Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie. Übersetzt von Günter Reese, Stuttgart 1982. Cone, James H., Für mein Volk. Schwarze Theologie und schwarze Kirche. Übersetzt von Karel Hermans, Fribourg 1987. Lloyd, Vincent (Hg.), Race And Political Theology, Stanford 2012. Harvey, Jennifer, Dear White Christians. For Those Still Longing for Racial Reconciliation, Grand Rapids 2020. Vecera, Sarah, Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus, Ostfildern 2023.

5 Metz, GiG, 14.

6 Vgl. ders., ZB 132. S. dazu auch Reikerstorfer, Johann, Die »intelligible« Gottesspur. Trinitätstheologische Analogik und monotheistisches Gottesgedächtnis, in: Manemann, Jürgen (Hg.), Monotheismus (Jahrbuch Politische Theologie 4), Münster 2003, 107–119, 118.

7 Ebd., 140.

8 Ebd., 140.

9 Ebd., 147.

10 Ebd., 159.

Metz fragt selbstkritisch, ob die Unterscheidung zwischen diesen beiden skizzierten Vernunftstypen nicht zu unkritisch ist: »Ist es denn z.B. ausgemacht, daß der Rationalitätstypus, der geprägt ist vom Willen zur Macht im Sinne universaler Machbarkeit, nicht auch jenen Rationalitätstyp verschlingt, den ich als Typ einer freiheits- und gerechtigkeitssuchenden Vernunft und damit als Basis einer neuen politischen Kultur bezeichnet habe?«¹¹ Gleichzeitig sieht er die Gefahr, dass jeder Universalismus auch in Totalitarismus enden kann. Und er benennt ein nötiges Korrektiv: »Fremdes Leid zur Sprache zu bringen, ist Voraussetzung aller universalistischen Ansprüche.«¹² Dazu gehört eine Sprache des Leidensgedächtnisses¹³ sowie »die Aufdeckung der ›Spur Gottes‹ in der Erfahrung ihrer Alterität«¹⁴. Dabei verweist er auf das biblische Bundesdenken als theologische Grundlage dieses Rationalitätstypus: »Gerade Ungleicher erkennt – anerkennend – einander.«¹⁵

Metz formuliert den Universalismus der Verantwortung weiter aus und bezeichnet ihn als neue hermeneutische Kultur.¹⁶ Diese arbeitet mit dem Begriff der Gerechtigkeit, der eben »über den Begriff des ungerechten bzw. auch des unschuldigen Leidens eingeführt und gesichert werden«¹⁷ muss. Das »Interesse an ungeteilter Gerechtigkeit«¹⁸ ist ein Kernelement des jüdisch-christlichen Glaubens. Aus diesem leitet er auch Schlussfolgerungen für den Wahrheitsbegriff ab: »Das Interesse an strikt universaler Gerechtigkeit gehört in die Prämisse der Wahrheitssuche. Insofern hat die Erkenntnis der Wahrheit ein praktisches Fundament.«¹⁹ Daraus folgt, dass auch die Wahrheit nicht subjektlos gedacht werden kann.²⁰ Für die NPTh konvergieren außerdem »Wahrheit und Relevanz insofern, als Wahrheit für sie zu jener

11 Ebd., 143.

12 Ebd., 158.

13 Ders., Mystik der offenen Augen, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 7, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 231.

14 Ders., ZB, 171.

15 Ebd., 147.

16 Vgl. ebd., 166.

17 Ebd., 187.

18 Ebd., 125. Metz sieht darin eine mystische und eine politische Komponente: »mystisch, weil er [der christliche Glaube] das Interesse an der Rettung vergangener ungesühnter Leiden nicht preisgibt, politisch, weil ihn dieses Interesse an ungeteilter Gerechtigkeit immer wieder auch auf die Gerechtigkeit unter den Leidenden verpflichtet.«

19 Ebd., 109.

20 Das hat auch Folgen für das theologische Geschichtsverständnis, denn eine objektivierende wissenschaftliche Geschichtsschreibung kommt hier an ihre Grenzen. Ebd., 125f.: »In diesem Sinne muss die Theologie Abschied nehmen von einem subjektlosen, von einem situationslosen, gewissermaßen von einem menschenleeren Geschichtsuniversalismus, von einer Art Geschichtsidealismus, der mit einem hohen Apathiegehalt ausgestattet ist gegenüber dem Unglück der jeweils Anderen, gegenüber den Katastrophen und Untergängen in der Geschichte.«

Relevanz wird, die für alle Subjekte gilt«²¹. Oder anders ausgedrückt: »Wahr ist das, was für alle Subjekte relevant ist – auch für die Toten und Besiegten.«²²

Aus der Kritik am Eurozentrismus entwickelt sich so die Frage nach der Möglichkeit des universellen Denkens überhaupt. Metz stellt einen »konstitutionellen Pluralismus«²³ und damit eine Skepsis gegenüber dem universellen Denken²⁴ fest. Zu diesem Pluralismus gehört auch eine Fokussierung auf »die Wahrnehmung und Sicherung von Differenz und Andersheit«²⁵. Daraus folgt für ihn die Frage: »Gibt es keine inkulturierte Ethik, die gewaltfrei universalisierbar ist und die den Pluralismus kultureller Lebenswelten nicht zerstört, sondern schützt?«²⁶ Lässt sich also kein allgemein Gutes formulieren? Beziehungsweise wie kann »unter den Bedingungen der Differenz und der Nichtidentität jener Universalismus formuliert werden [...], der den biblischen Traditionen der Gottesrede immanent ist und der bisher in den Kategorien der klassischen Ontologie und Metaphysik formuliert wurde«²⁷? Metz sieht es kritisch, dass »das Vertrauen in die Einheit und Universalität der menschlichen Vernunft abhanden gekommen zu sein scheint«²⁸. Für die Theologie, gerade für eine monotheistische Theologie, sieht er den Universalismus aber als unverzichtbar, denn »Gott ist entweder ein universales, ein Menschheitsthema oder überhaupt kein Thema«²⁹. Den jüdisch-christlichen Monotheismus charakterisiert er dabei aber eben nicht als starken, sich durchsetzenden, sondern als schwachen, verletzbaren und pathischen, also leidempfindlichen Monotheismus.³⁰

21 Ders., GiG, 72.

22 Ebd., 72.

23 Ders., ZB, 197.

24 Metz zu Folge sind »die Theologen die letztverbliebenen Universalisten« Ebd., 156.

25 Ebd., 198.

26 Ebd., 199.

27 Ebd., 123.

28 Ebd., 156.

29 Ebd., 156.

30 Vgl. Metz, ZB, 185f.: »Es handelt sich hier um einen Monotheismus, für den die Geschichte nicht einfach Siegergeschichte ist, sondern – Leidgeschichte, ein Monotheismus, der sich geschichtlich in der memoria passionis konzentriert und der sich nur über das Eingedenken fremden Leids, des Leids der Anderen – bis hin zum Leid der Feinde – universalisieren kann.« Zur Funktion der memoria passionis im Kontext der Geschichtsschreibung s. ders., Mp, 228. Der schwache Monotheismus bei Metz lässt an das »schwachen Denken« bei Gianni Vattimo denken. Vattimo, Gianni, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Aus dem Italienischen von Martin Pfeiffer, München/Wien 2004. Eine Auseinandersetzung dazu findet sich bei Klein, Rebekka A./Rass, Friederike, Einleitung. Eine nach-metaphysische Spurensuche, in: Dies./Dies. (Hg.), Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht, Leipzig 2017, 7–23, 13. S. dazu auch Seip, Jörg, Einander die Wahrheit hinüberreichen. Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 48), Würzburg 2002, 296.

Er hält also an einem sittlichen Universalismus fest, denn ein Universalismus der Verantwortung »stellt sicher, daß der kulturelle Pluralismus nicht einfach in einen vagen Relativismus der Kulturwelten zerfällt und daß die postulierte Kultur der Empfindlichkeit für das Anderssein der Anderen wahrheitsfähig bleibt«³¹. Dieser sittliche Universalismus entsteht für ihn aus der »Autorität der Leidenden«³². Diese Autorität gründet in der Universalität der Leidenserfahrung, also einem negativen Universalismus.³³ Ein schwaches universelles Denken braucht also die »Erinnerung des Leidens der Anderen«³⁴, die »Universalisierbarkeit der Leidenserinnerung«³⁵. Oder anders gesagt, braucht die Metaphysik ein Leidensapriori³⁶ als »Stachel für jede Geschlossenheit der Vernunft und für jede absolute Sicherheit im Handeln«³⁷. Metz hält also am Universalitätsanspruch der Vernunft fest, insofern es sich bei ihr um eine anamnestische Vernunft³⁸ handelt, die vom »Respekt vor der Leidensgeschichte«³⁹ geprägt ist. Dies nennt er auch einen »Eurozentrismus um der Anderen willen«⁴⁰, der »mit seinen spezifischen Geltungsansprüchen auch unter Pluralitätsbedingungen ideologiefrei vertreten werden«⁴¹ kann. Der Universalismus der Menschenrechte ist für ihn ein Teil des Universalismus der Verantwortung.

Auch Butler setzt sich mit dieser Frage auseinander. Sie weist kritisch darauf hin, dass »einigen Menschenleben der Anspruch auf Grundrechte, wenn nicht sogar universelle Menschenrechte abgesprochen wird«⁴². Sie zieht hier eine Verbindung zu der Frage danach, wer als Mensch wahrgenommen wird und wer nicht. Sie

31 Metz, ZB, 140.

32 Ebd., 202: »Sie [die Autorität der Leidenden] kann nicht nochmal hermeneutisch vorbereitet oder diskursiv gesichert werden. Ihr gegenüber geht der Gehorsam der Verständigung und dem Diskurs voraus – und zwar um den Preis jeglicher Moralität.«

33 Vgl. ebd., 187.

34 Ebd., 183.

35 Ebd., 187. Dort weiter: »Die Universalisierbarkeit der Leidenserinnerung sichert die Theologie dadurch, daß sie diese Leidenserinnerung nicht als selbstbezüglich versteht, sondern als Erinnerung fremden Leids und als Eingedenken der Opfer der Freiheitsgeschichte. Solches Eingedenken fremden Leids gehört zu den kulturellen Reserven freiheitlicher Demokratie.«

36 Vgl. ders., Mp, 59.

37 Zeillinger, Peter, Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, »schwache Kategorien« und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11)*, Münster 1998, 79–115, 108f.

38 Vgl. Metz, ZB, 187.

39 Ebd., 84.

40 Ebd., 172.

41 Ders., *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112)*, Berlin/New York 2001, 5–19, 17.

42 Butler, CL, 75f.

weist darauf hin, »daß es rassistische und ethnische Rahmen gib, durch die das erkennbare Menschliche derzeit seine Bedeutung erhält«⁴³. Es geht ihr also um einen kritischen Blick auf die Konzeptionierung und Rahmung des Menschlichen, der der Unterschiedlichkeit ethischer Werte gerecht wird. Es ist daher »eine fortwährende Aufgabe der Menschenrechte, das Menschliche neu zu denken, wenn sich herausstellt, daß dessen vermeintliche Universalität keinen universellen Geltungsbereich hat«⁴⁴. Die Bedeutung der Frage, wer als Mensch anerkannt wird, zeigt sich auch in Butlers Auseinandersetzung mit den Ereignissen des 11. Septembers 2001 in den USA und ihren Auswirkungen. Sie stellt fest, dass diese für viele Amerikaner*innen mit einem »Verlust ihres Erste-Welt-Selbstverständnisses«⁴⁵ verbunden waren. Dieses Selbstverständnis beinhaltet die Vorstellung eines Vorrechts, »immer nur derjenige zu sein, der die Grenzen anderer souveräner Staaten verletzen, aber niemals selbst in die Lage kommt, daß die eigenen Grenzen von außen verletzt werden«⁴⁶. Die Vorstellung, ein Land oder bestimmte Menschen seien nicht verletzbar ist nicht aufrechtzuerhalten, wie in Kapitel 3.3 gezeigt wurde. Parallel zum Gedanken der eigenen Unverletzbarkeit bestehen außerdem bestimmte Entwicklungsnarrative. Diese Narrative vergleichen zwei Bevölkerungsgruppen miteinander und behaupten einen je unterschiedlichen Entwicklungsstand, der mit einer Auf- bzw. Abwertung der Menschen einhergeht. Butler nennt hier die Abwertung von Bürger*innen islamischer Staaten sowie deren Klassifizierung als Bedrohung als ein Beispiel, mit dem häufig auch die Rechtfertigung von Kriegen einhergeht. Durch die Einordnung als »weniger entwickelt« scheint die Zerstörung von Infrastruktur und Lebensgrundlagen nicht so, als ob sie »das Menschliche zerstört, sondern nur das, was das Menschsein bedroht«⁴⁷.

Zurück zum Universalismus der Menschenrechte: Die von Butler aufgeworfene Frage danach, wer als Mensch gilt bzw. wahrgenommen wird, ist eine Frage des Rahmens. Dieser Rahmen des Menschlichen in den Menschenrechten ist durch eine europäische Denkweise bestimmt und schließt damit bestimmte Leben aus. Daher lässt sich nicht von einem universalen Geltungsbereich ausgehen. Dies führt zur Frage nach der Universalität und Universalitätsansprüchen allgemein. Butler bezieht sich in ihrer Auseinandersetzung mit diesen Themen unter anderem auf Hegel und Antonio Gramsci. Sie weist Versuche positivistischer universaler Beschreibungen zurück, beispielsweise den Versuch, die Frage zu klären, »welche

43 Ebd., 110.

44 Ebd., 110. Für eine Auseinandersetzung mit Universalismus und Menschenrechten unter Einbeziehung von Butlers Analysen s. Leicht, Imke, *Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus*, Opladen/Berlin/Toronto 2016.

45 Butler, GL, 56.

46 Ebd., 56.

47 Dies., RdK, 119.

politisch relevanten Merkmale des Menschen auf alle Menschen ausgeweitet werden können«⁴⁸. Butler merkt außerdem an, und verweist dabei auf Hegel, dass die Herstellung von Universalität nur durch den Ausschluss bestimmter Inhalte möglich ist.⁴⁹ Diese führt beispielsweise dazu, dass bestimmte Leben »als das Unaussprechliche und das Fürsprachelose«⁵⁰ konstituiert werden.⁵¹ Daraus folgt allerdings nicht, dass jeder Universalität auch Gewalt innewohnt und dennoch kann sie Gewalt ausüben.⁵² Sichtbar wird das beispielsweise wenn ein Universalitätsanspruch dazu genutzt wird, kolonialistische oder imperialistische Politiken zu begründen und zu rechtfertigen.⁵³ Hier zeigt sich auch die Relevanz der Analyse Foucaults, dass das Behaupten von Wahrheit immer in einem Feld der Macht geschieht und daher die Macht- und Wahrheitsfrage nicht voneinander zu trennen sind.⁵⁴

Butler geht einen Schritt weiter und kritisiert die Trennung zwischen der formalen und inhaltlichen bzw. kulturellen Ebene von Universalität. Denn da »der Universalitätsanspruch an zahlreiche syntaktische Inszenierungen innerhalb der Kultur gebunden ist«⁵⁵, führt eine Formalisierung dazu, die immer schon kulturell geprägte Form zu verschleiern.⁵⁶ Sie legt also dar, dass das als universal Behauptete immer schon historisch und kulturell geprägt ist.⁵⁷ Dies führt zu verschiedenen Versionen von Universalität, die wiederum die »kontingenten Grenzen der Universalisierung«⁵⁸ offen legen. Dieses kontingente Universale ist selbst unsubstantiell »solange nicht die Forderungen des Partikularen in seinen Bereich inkludiert werden«⁵⁹. Daher kann nicht von einer allgemeinen Universalität gesprochen werden, im Anschluss an Gramsci nimmt Butler vielmehr »eine hegemoniale Universalität – eine durch Partikularität verunreinigte Universalität«⁶⁰ an. Sie arbeitet zudem mit der von Laclau und Mouffe im Anschluss an Gramsci vorgelegten diskurskriti-

48 Dies., KHU, 19.

49 Vgl. ebd., 172.

50 Ebd., 225.

51 Vgl. Kapitel II 1.1

52 Vgl. Butler, KeG, 18. Allgemeiner zur Epistemik und Gewalt bei Butler s. Brunner, Claudia, Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne, Bielefeld 2020, 246–270.

53 Vgl. Butler, KHU, 20.

54 Vgl. dies., KeG, 136f.

55 Dies., KHU, 49f.

56 Vgl. ebd., 52.

57 Vgl. ebd., 20, 49f., 206. Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 34.

58 Dies., KHU, 206.

59 Ebd., 210.

60 Ebd., 206. S. dazu auch Ebd., 209f.

ischen Hegemonietheorie.⁶¹ Partikulare Behauptungen sind dann hegemonial, wenn sie erfolgreich darin sind, »für das Universale zu stehen«⁶², wenn sie also erfolgreich »einen universalen Status für sich beanspruchen«⁶³. In diesem Fall repräsentiert das Partikulare mehr als sich selbst⁶⁴ und es besteht ein Konsens, der »mit dem Universalen selbst vorübergehend identisch«⁶⁵ wird. Dabei ist die Art und Weise, wie dieser Konsens ausgehandelt und bestritten wird von entscheidender Bedeutung. Es handelt sich um einen nie abgeschlossenen hegemonialen Prozess, der sich daraus ergibt, dass das Partikulare nie mit dem Universalen identifiziert werden kann, so eröffnen sich stets »neue Möglichkeitsräume«⁶⁶. Butler beschreibt eine Möglichkeit des Aushandlungsprozesses folgendermaßen: »Das Geltendmachen von Universalität durch diejenigen, die der Begriff konventionellerweise ausschließt, produziert oftmals eine bestimmte Art von performativem Selbstwiderspruch.«⁶⁷ Dieser Widerspruch führt dazu, dass Fragen zum Universalitätsanspruch selbst eröffnet werden, wie beispielsweise: »Wer darf ihn aussprechen? Und wie sollte er vorgebracht werden?«⁶⁸ Dies zeigt »dass kein ahistorisches Konzept des Universalen als Maßstab dafür fungieren wird, was oder was nicht in seine Begriffe gehört«⁶⁹. Indem die Ausgeschlossenen verlangen, in das Universale aufgenommen zu werden zeigt sich, dass »das ›Noch nicht‹ für das Verständnis des Universalen selbst maßgeblich ist«⁷⁰. Wenn nun die Ausgeschlossenen Universalität für sich geltend machen, kann dies mittels Reiteration von Universalität geschehen. So können »durch verkehrte Reiteration unkonventionelle Formulierungen von Universalität«⁷¹ hervorgebracht werden. Dies führt zudem dazu, dass der Ausschluss durch frühere Formulierungen von Universalität aufgedeckt und damit kritisierbar wird.⁷² So zeigt sich, dass das es nichts Universelles gibt, »das nicht in der letzten Instanz an der (oder als) Wegkreuzung von Diskursen ausgehandelt ist«⁷³. Diesen Aushandlungsprozess um

61 Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Übersetzt von Michael Hintz, Wien 2020.

62 Butler, KHU, 209.

63 Ebd., 208.

64 Hier sieht Butler einen Verweis auf die Unterscheidung zwischen Signifikant und Signifikat und die Arbitrarität der Zeichenrelation. Vgl. ebd., 209.

65 Ebd., 208.

66 Ebd., 205.

67 Ebd., 51.

68 Ebd., 51.

69 Ebd., 206.

70 Ebd., 51.

71 Ebd., 53.

72 Vgl. ebd., 53.

73 Dies., Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 34.

konkurrierende Ansprüche auf Universalität nennt Laclau ›Universalisierung‹. Butler kritisiert an dieser Stelle die Setzung eines Konzepts der Universalisierung, das damit den Rahmen des Prozesses vorgibt. Denn diese Setzung lässt die offene Debatte um verschiedene Versionen von Universalisierung außer Acht.⁷⁴

Wie beschrieben geht Butler davon aus, dass immer verschiedene Versionen von Universalität bzw. verschiedene Arten von Universalisierungsansprüchen vorliegen. Sie sieht es als eine Aufgabe der Intellektuellen, diese unterschiedlichen und konkurrierenden Forderungen kritisch einzuordnen.⁷⁵ Um sich auch mit inkompatiblen Universalitätsbegriffen auseinander setzen zu können, bedarf es Übersetzungspraktiken.⁷⁶ Noch einen Schritt weiter gehend lässt sich sagen, dass die Übersetzung eine Voraussetzung für Universalisierungsprozesse ist, wobei der Fokus dabei nicht in erster Linie auf dem Ergebnis, sondern auf dem Aushandlungsprozess selbst liegt. Oder anders gesagt: Ohne Übersetzung »kann die Geltendmachung von Universalität nur durch eine koloniale und expansionistische Logik eine Grenze überschreiten«⁷⁷. Dies begründet Butler damit, dass ein Universalitätsanspruch stets in einer bestimmten Rhetorik und an einem bestimmten kulturell und normativ geprägten Ort vorgebracht wird. Um nun den Anspruch auch performativ geltend zu machen bedarf es einer Übersetzung, durch die er andere rhetorische und kulturelle Kontexte erreichen kann. So lässt sich festhalten: »Ohne Übersetzung kann der Begriff der Universalität nicht die Sprachgrenzen überschreiten, die er im Prinzip überschreiten zu können behauptet.«⁷⁸

Butler arbeitet hier mit dem Konzept der kulturellen Übersetzung nach Gayatri Chakravorty Spivak.⁷⁹ Kulturelle Übersetzung ist dabei ein möglicher Weg der Universalisierung jenseits von normativer Gewalt, also ein Weg, »das gespenstisch Menschliche in die hegemoniale Neuformulierung der Universalität eingehen«⁸⁰ zu lassen. Diese Übersetzung versteht Butler als »Bewegung zwischen den Sprachen«⁸¹. Dabei »gibt es keine Übersetzung ohne Kontamination«⁸². Das heißt, es handelt sich bei dieser Form der Übersetzung eben nicht um den Versuch, »das Unsagbare der Domäne des Sagbaren zu assimilieren, um es dort, innerhalb der

74 Vgl. dies., KHU, 208. Sie verweist hier beispielsweise auf das Verständnis einer Universalisierung durch den zwanglosen Sprechakt bei Habermas.

75 Vgl. ebd., 206f.

76 Vgl. ebd., 211.

77 Ebd., 46.

78 Ebd., 46.

79 Spivak, Gayatri Chakravorty, *Outside in the Teaching Machine*, New York 1993, 179–200. Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty, Sprache, Politik, Zugehörigkeit. Aus dem Englischen von Michael Heitz und Sabine Schulz, Zürich/Berlin 2007.

80 Butler, KHU, 226.

81 Ebd., 226.

82 Ebd., 49. Mit Verweis auf das Konzept der Mimesis bei Homi K. Bhabha

bestehenden Normen der Herrschaft, zu beherbergen«⁸³. Es ist gerade wichtig, »dass in ihr die in Frage stehenden Begriffe nicht einfach durch einen dominanten Diskurs neu beschrieben werden«⁸⁴. Vielmehr gehört zur Übersetzung »die Nicht-Konvergenz der Diskurse greifbar zu machen«⁸⁵, ebenso wie das Aufzeigen sprachlicher Grenzen entscheidend mit dazu und damit auch die Veränderung des hegemonialen Diskurses. Dadurch eröffnet sie auch die Möglichkeit, anti-kolonial wirksam zu sein.⁸⁶ In diesem Sinne ist sie ein Weg, geltende Universalitätsansprüche zu hinterfragen und die Artikulation neuer Versionen von Universalität zu ermöglichen. Das Konzept der kulturellen Übersetzung geht auch auf Homi K. Bhabha zurück. Mit Bezug auf Walter Benjamin⁸⁷ beschreibt er Übersetzung als »die performative Natur kultureller Kommunikation«⁸⁸ und als »Sprache in actu (Äußerung, Positionalität)«⁸⁹. Übersetzung ist gleichzeitig eine Praktik des Zwischens, denn »das Zeichen der Übersetzung erzählt, oder »kündet«, beständig die verschiedenen Zeiten und Räume zwischen der kulturellen Autorität und ihren performativen Praktiken«⁹⁰. Sie ist dabei eine Praktik der Bewegung, in dem Sinne als das sie Bedeutungen verändert. Gleichzeitig kann eine Übersetzung nie vollständig sein, da immer etwas unübersetzbare bleibt.⁹¹

6.2 ›die Anderen‹

Die Rede von ›den Anderen‹ ist gängig und weit verbreitet. Zu nennen sind hier beispielsweise Hegels Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen Abgrenzung und der Wahrnehmung des Selbst, ebenso wie die Beschäftigung Simone de Beauvoirs mit Alterität und Geschlecht. Diese beiden, exemplarisch genannten, Ansätze können an dieser Stelle nicht aufgegriffen werden. Vielmehr werde ich der Rede von ›den Anderen‹ bei Metz und der Kritik Paulo Suess' daran nachgehen.⁹²

83 Ebd., 226.

84 Ebd., 213. Butler verweist auf das Beispiel internationaler feministischer Koalitionen. Diese sind auf kulturelle Übersetzung angewiesen, um den Frauen, die von Ausbeutung betroffen sind, nicht die politische Sprache des Globalen Nordens und damit auch dessen Konzepte, wie beispielsweise das der ›Handlungsfähigkeit‹ aufzuzwingen. (s. dies., GL, 67.)

85 Butler, KHU, 49.

86 Vgl. ebd., 49.

87 Vgl. Bhabha, Homi K., *Die Verortung der Kultur*. Deutsche Übersetzung von Anne Emmert und Josef Raab, (Stauffenburg Discussion 5), Tübingen 2000, 335.

88 Ebd., 341.

89 Ebd., 341.

90 Ebd., 341.

91 Vgl. ebd., 340.

92 Zu einer postkolonial-theologische Auseinandersetzung mit ›den Anderen‹ s. Nausner, Michael, *Wer darf dazugehören? Anstöße Postkolonialer Theologie im Kontext der Migration*,

Mit der Rede von der ›Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein‹ verweist Metz auf Emmanuel Levinas⁹³, wobei dieser von Metz nur impliziert rezipiert wird.⁹⁴ Für Levinas' Denken, das von Martin Heidegger und Edmund Husserl geprägt ist, ist der Andere zentral. In Auseinandersetzung mit ihrem Denken entwickelt er seinen Ansatz, in dem die Ethik der Ontologie vorausgeht. Denn die Begegnung mit dem Anderen geht dem ›eigenen‹ Welt- und Selbstverhältnis voraus und ist dessen Bedingung. Dieser Anruf des Anderen macht das ›ich‹ erst zum ›ich‹. Eine solche Beziehung ist asymmetrisch, da der Andere ›mir‹ immer zuvorkommt. Aus dieser Beziehung ergibt sich eine Verantwortung, gegenüber der die Schuld nie endet. Der Andere wird dabei als radikal anders und unvergleichlich gedacht.⁹⁵

in: Konz, Britta/Ortmann, Bernhard/Wetz, Christian, Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen. Erkundungen in einem Grenzgebiet (Studies in Theology and Religion 26), Leiden/Boston 2020, 23–44.

- 93 Zur Einführung s. Casper, Bernhard, *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2009.
- 94 Über das Fehlen einer ausführliche Auseinandersetzung mit Levinas Werk und über sein Verhältnis zu Levinas berichtet er in Metz, Johann Baptist, Trotzdem hoffen. Kirche heute – zwischen Resignation und Hoffnung, in: Ders., Gespräche, Interviews, Antworten. Eine Auswahl, Gesammelte Schriften, Bd. 8, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2017, 13–47, 27ff. Zur Auseinandersetzung mit Levinas in der Politischen Theologie siehe Habbel, Torsten, Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie, Mainz 1994.
- 95 Ähnlich wie Levinas verweist auch Albert Rouet darauf, dass die Andersheit des Anderen gewahrt bleiben muss, da sonst die Rede vom ›Anderen‹ immer im Bezug zum und im Horizont des ›Eigenen‹ steht: »Wirkliches Anderssein verlangt zwingend einen Begriff dessen, der auf andere Weise anders ist als ich. Der andere ist nicht einfach anders, als ich denke, meine oder entscheide. Sondern er ist auf andere Weise anders als ich mir vorstelle, als was ich denke und meine. Erst die Verdopplung des Andersseins rettet es. Sonst umgehen wir es immer.« Rouet, Albert, Aufbruch zum Miteinander. Wir Kirche wieder dialogfähig wird. Ein Gespräch mit Dennis Gira. Übersetzt von Thomas Philipp, Freiburg/Basel/Wien 2012, 88.

Butler hat sich ausführlich mit den Werken von Levinas beschäftigt,⁹⁶ unter anderem auch mit seinem Verständnis von Europa.⁹⁷ Im Kontext der Frage nach Universalität beschreibt sie Levinas' Ansatz als eine Möglichkeit, ethische Forderungen nicht-universal zu denken: »Diese Forderung ergeht an den einzelnen durch das Gebot. Jede einzelne Person kann also mit dieser ethischen Pflicht konfrontiert werden, aber daraus folgt nicht deren Universalisierbarkeit. Die singuläre Adressierung vereitelt diese Universalisierung«⁹⁸.

Zurück zu Metz: Er verwendet die Bezeichnung »die Anderen« im Zusammenhang mit einem alteritätstheoretischen Identitätsbegriff. Sehr viel häufiger nutzt er den Begriff allerdings als Beschreibung nicht-westlicher Menschen und markiert damit einen kulturellen Unterschied zur europäischen/westlichen Kultur.⁹⁹ Beispielsweise schreibt er:

»Die Indios tun sich m.E. nicht eigentlich deswegen so schwer mit unserer westlichen Zivilisation, weil sie, wie wir gerne sagen, noch ›unterentwickelt‹ sind, sondern zunächst einmal, weil sie anders sind und dieses Anderssein seine zu re-

96 Besonders mit den Themen Alterität (Butler, Judith, *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 22, 52ff.), Antlitz, bzw. Gesicht (Dies., GL, 14, 156ff.) sowie dem Anspruch des Anderen (Dies., RdK, 165. Dies., pTV, 142ff., Dies., *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 19ff., 53ff.). Sie beschäftigt sie sich außerdem mit dem Verhältnis von Ethik und Politik bei Levinas: Unfähig zu töten – Lévinas kontra Lévinas, in: Dies., *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 70–85. Zur Vertiefung dessen verweise ich auf Delhom, Pascal, Butler und Levinas über das Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Politik, in: Distelhorst, Lars (Hg.), *Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverständnis* Judith Butlers (Staatsverständnisse 85), Baden-Baden 2016, 73–96. Matthias Flatscher liefert eine lebenswerte kritische Auseinandersetzung mit Butlers Levinas Rezeption. Flatscher, Matthias, Pluralisierung des Anspruchs. Levinas' und Butlers Kritik am dyadischen Verständnis von Alterität, in: Liebsch, Burkhard/Staudigl, Michael (Hg.), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie* (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 8), Baden-Baden 2014, 73–97. Heidi Salaverriá zeigt in ihrer Arbeit wichtige Parallelen und Unterschiede im Alteritätsverständnis bei Butler und Levinas auf: Salaverriá, Heidi, Anerkennbarkeit. Butler, Levinas, Rancière, in: Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Dies. (Hg.), *Alterität und Anerkennung* (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 2), Baden-Baden 2011, 35–53. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Verantwortungsethik bei Levinas und Butler leistet Schriever, Carla, *Der Andere als Herausforderung. Konzeption einer neuen Verantwortungsethik bei Levinas und Butler* (Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2018.

97 Vgl. Butler, GL, 162. »[...] daß es kein erkennbares Europa gibt, das sich aus seiner Sicht ableiten ließe. Tatsächlich ist es nicht die Existenz des Mordverbots, was Europa zu Europa macht, sondern die Sorge und der Wunsch, die das Verbot erzeugt.«

98 Dies., *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Aus dem Englischen von Reiner Ansén, Frankfurt/New York 2013, 83.

99 Vgl. Kapitel II 6.1

spektierenden Geheimnisse hat. Haben wir hierzulande genug Empfindlichkeit für Differenz und Alterität, um diese Andersheit anzuerkennen und zu retten, ehe sie von der Planierraupe westlicher Zivilisation endgültig weggedrückt wird?«¹⁰⁰

Auch wenn hier der Aussageinhalt für den Respekt vor der Andersheit wirbt, zeigt sich, dass die Bezeichnung als »die Anderen« dazu führt, die Beschriebenen als gegensätzlich zu den Europäer*innen zu konstruieren. Wobei den Europäer*innen die Aufgabe der »Rettung« zugeschrieben wird.¹⁰¹ Ähnliche Denkmuster zeigen sich bei Metz auch im Hinblick auf den Islam und die arabische Welt, wenn er von der »anderen Welt«¹⁰² spricht. Metz nutzt auch die Bezeichnung »wir« bzw. »uns« und bezeichnet damit Menschen in Europa bzw. Gewinner*innen der Globalisierung. Er nimmt also stellenweise eine inhaltliche Identifizierung »der Anderen« vor und geht damit über eine rein formale Verwendung des Begriffs hinaus. Hierin zeigt sich, dass der Begriff der »Anderen« von Metz nicht durchgängig so verwendet wird, wie er bei Levinas konzipiert ist. Denn bei Levinas ist »der Andere« eine formale Kategorie, die Überlegungen zur Kultur vorhergeht und nicht identifizierend funktioniert.

Eine identifizierende Verwendung des Begriffs der »Anderen« kann – auch unbeabsichtigt – als Othering wirken, wie Toni Morrison aus literaturwissenschaftlicher Perspektive zeigt. Sie beschäftigt sich unter anderem mit der Frage nach der Repräsentation und Funktion von *race* in der Literatur. Dabei analysiert sie Prozesse des Otherings, also rhetorische und diskursive Praktiken der Konstruktion von Anderen, also Praktiken durch die andere zu Andersartigen gemacht werden.¹⁰³ Solche Praktiken stützen sich auf die Benennung, Wertung und Hierarchisierung von beispielsweise kulturellen oder körperlichen Unterschieden. Diese Praktiken haben unter anderem den Nutzen, die eigenen »Glaubenssätze durch die Konstruktion eines andersartigen Gegenübers zu festigen«¹⁰⁴. Auf diese Weise stellen sie für eine*n selbst Stabilität und Zugehörigkeit her. Zugleich »verweigern wir dem Gegenüber

¹⁰⁰ Metz, ZB, 210.

¹⁰¹ Zum Konzept des White Saviourism s. bspw. Moore, Osheta/Hatmaker, Jen, Dear White Peacemakers. Dismantling Racism with Grit and Grace, Newburyport 2021.

¹⁰² Metz, Mp, 160.

¹⁰³ Vgl. Morrison, Toni, Die Herkunft der Anderen. Über Rasse, Rassismus und Literatur. Aus dem Englischen von Thomas Piltz, Reinbek 2018, 33. Vgl. Spivak, Gayatri Chakravorty, The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives, in: History and Theory 24, 3 (1985) 247–272. Vgl. dazu auch Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 56.

¹⁰⁴ Morrison, Toni, Die Herkunft der Anderen. Über Rasse, Rassismus und Literatur. Aus dem Englischen von Thomas Piltz, Reinbek 2018, 22.

die Individualität der Persönlichkeit, auf der wir für uns selbst bestehen«¹⁰⁵. Othering ist damit beispielsweise eine der denkerischen Voraussetzungen für den Kolonialismus.

Nun ist zu beachten, dass Metz selbst versucht, eurozentrisches und koloniales Denken hinter sich zu lassen, indem er darauf pocht, dass »sich die europäische Theologie im Horizont einer *Schuldgeschichte* reflektieren«¹⁰⁶ muss, wozu auch der Gebrauch der Begriffe ›Entwicklung‹ und ›Dritte Welt‹ gehört. Dies zeigt sich auch in folgendem Hinweis: »Das biblische Bilderverbot warnt auch vor der Verwendung von Stereotypen, von Kollektivbegriffen wie ›die Türken‹, ›die Slawen‹ gerade als ob wir in unserer jüngsten Geschichte nicht die tödliche Gewalt der vorverurteilenden Stereotypen, die zerstörerische Macht der augenlosen Klischees erlebt hätten«¹⁰⁷. Die dabei wichtige Bereitschaft, sich im Denken von Erfahrungen unterbrechen zu lassen, beschreibt er in seinem Reisebericht aus Lateinamerika folgendermaßen:

»Immer wieder befiehl mich nämlich der vielleicht naive, aber beharrliche Verdacht, daß uns in der Theologie – zumal hier im europäischen Bereich – weniger die Gedanken fehlen als die Augen, die zunächst einmal sehen lernen und sehen lehren, was unbedingt theologisch bedacht sein will. Was ich sah, brachte zuweilen das mir vertraute Denken zum Stillstand. [...] Was ich sah, das löste in mir eine Art Moratorium aus, ein Moratorium der großen Vergewisserungen und der großen Antworten.«¹⁰⁸

An anderer Stelle wirbt Metz dafür, »uns selbst, auch unsere eigene Geschichte, mit den Augen unserer Opfer zu beurteilen«¹⁰⁹.

Paulo Suess hat sich eingehend mit der NPTh bei Metz beschäftigt und einige kritische Einwände¹¹⁰ formuliert, die im Jahrbuch Politische Theologie von 1996 eine Debatte eröffnen. In seinem Artikel kritisiert er den Umgang der NPTh mit der Kategorie ›des Anderen‹. Suess leistet als Befreiungstheologe in Brasilien mit Studium in Deutschland eine »Zusammen-Setzung«¹¹¹ verschiedener Perspektiven. Mit seinem Artikel ist er einer der ersten, der das Konzept des ›Anderen‹ in der NPTh kritisch hinterfragt. Er kritisiert in seinem Aufsatz den Eurozentrismus und einen auch in der NPTh vorhandenen, kontextarmen Universalismus. Das Denken

¹⁰⁵ Ebd., 48.

¹⁰⁶ Metz, ZB, 116.

¹⁰⁷ Ebd., 137.

¹⁰⁸ Ders./Bahr, Hans-Eckehard, Augen für die Anderen. Lateinamerika – Eine theologische Erfahrung, München 1991, 14f.

¹⁰⁹ Metz, ZB, 116.

¹¹⁰ Suess, Exodus, 206–230.

¹¹¹ Ebd., 206.

in Metakonzepten wie »Vernunft, Geschichte und Kultur«¹¹² stellt keine »universale Außenperspektive«¹¹³ dar, sondern ist »die Innenperspektive eines anderen Kulturhorizonts«¹¹⁴ und damit kontextuell. Es beruht auf der Korrespondenztheorie des griechischen Denkens und der Formel »veritas est adaequatio rei et intellectus« (»Wahrheit ist die Übereinstimmung der Sache mit dem Verstand«). So wird der Gegenstand »vor dem denken Subjekt (res cogitans) zum Denkobjekt (res extensa)«¹¹⁵. Dieses Denken ist eurozentrisch geprägt und diente daher auch zur Legitimation des Kolonialismus.¹¹⁶ Suess macht hier auf eine Repräsentationskrise aufmerksam und fordert »eine radikale Aufklärung theologischer Reflexion im Hinblick auf die Universalität beanspruchende Regionalität (Monokontextualität)«¹¹⁷. Er schlägt vor, sich von dem Konzept der einen Vernunft zu lösen und diese zu kontextualisieren und somit Vernunft als different zu denken.¹¹⁸ Die eine Vernunft der Metakonzepte ist nicht dazu in der Lage, die jeweils kulturell kodifizierten Lebensprojekte adäquat zu erfassen. Ein Denken der Identität kann »Alterität nur hierarchisch gestuft, assimilatorisch angepaßt oder exterritorial bzw. überhaupt nicht«¹¹⁹ denken. Damit ist es eine Unterstützung »klassenteiliger Einpassung, neokolonialer Anpassung und neoliberaler Aussperrung«¹²⁰. Suess verweist außerdem auf die Grenzen der eigenen Sprache und somit der eigenen Denkwelt und betont, dass es eine »meiner spezifischen Sprache unzugängliche Wirklichkeit«¹²¹ gibt.

Spuren des universalistischen Denkens weist Suess auch im Konzept der Kultur der Anerkennung des Anderen in dessen Anderssein nach, zum einen im Hinblick auf den Kulturbegriff und zum anderen bezüglich der Frage nach Anerkennung. Metz nutzt dieses Konzept und arbeitet dabei mit einem Metakulturbegriff¹²², der »kontextblind, subjektunspezifisch und erfahrungsarm«¹²³ ist. Suess kritisiert beispielsweise die Abstraktheit einer Kultur der Anerkennung: »Eine solche Kultur hat weder einen ausmachbaren Ort noch kennt sie soziologisch bestimmbare Subjek-

112 Ebd., 206.

113 Ebd., 214.

114 Ebd., 214.

115 Ebd., 210.

116 Vgl. ebd., 209.

117 Ebd., 220.

118 Vgl. ebd., 211.

119 Ebd., 207.

120 Ebd., 207.

121 Ebd., 211.

122 Weiterführende Kritik Ebd., 213. »Wer ein Konzept wie das Kulturkonzept, das in der Benennung mikroregionaler Unterschiede seine radikale Kraft beweisen könnte, praktisch nur makroregional und universal gebraucht, zerstört dieses Konzept.«

123 Ebd., 213.

te.«¹²⁴ Damit führt er die Kritik, die Metz bezüglich eines geschichtslosen Denkens bei Rahner formuliert hat, einen Schritt weiter.

Suess selbst sieht in einer Kultursubjektivität den Schlüssel, um die in ihrem jeweiligen Kontext vernünftigen Lebensprojekte zu würdigen und zu verteidigen.¹²⁵ Dabei geht es ihm auch darum, das Volk Gottes als »plurikulturelles Glaubenssubjekt«¹²⁶ zu denken und sich von einer normativen christlichen Kultur zu verabschieden.¹²⁷ Dies ist eine Voraussetzung für gelungene Inkulturation, die eben nicht kolonial geprägt sein kann, sondern die die jeweils »kultur- und geschichtsverwurzelte Identität«¹²⁸ berücksichtigt. Für das Christentum schlägt er daher »eine sich in vielen Geschichten und Erzählungen immer wieder ereignende Weg-Identität«¹²⁹ vor. Eine solche Wegidentität soll von reziproker Anerkennung von Alterität und Wertschätzung gekennzeichnet sein.

Neben einer Kritik am Kulturkonzept stellt Suess außerdem in Frage, ob die von Metz geforderte Anerkennung der Anderen so überhaupt möglich ist. Die Voraussetzung der Anerkennung der Anderen ist die Möglichkeit des Erkennens der Anderen. Diese ist laut Suess nicht gegeben. Er sieht in dem Versuch der Einen die Anderen zu erkennen eine erkenntnistheoretische Aporie, da die Anderen unbestimmbar sind.¹³⁰ Er begründet dies damit, dass ein eurozentristisches Denken, dass sich seiner eigenen Partikularität nicht bewusst ist, Alterität zerstört und sie daher nicht erkennen kann.¹³¹

Suess stellt das Anerkennungsparadigma aus einem weiteren Grund in Frage: »Erkennen und Verstehen – darum geht es ja bei einer Anerkennungshermeneutik – setzen Erfahrung im Umgang mit den Anderen in ihrem Anderssein voraus.«¹³² Diese nicht vorhandene Erfahrung bzw. deren Wichtigkeit für die Theologie wird gerade von Metz thematisiert. Er fordert eine anamnetische Kultur sowie die Erinnerung fremden Leids.¹³³ Suess merkt kritisch an, dass Erinnerung als eine »Belebung

124 Ders., Welche Identität für das Christentum? Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: Orientierung 58, 21 (1994) 233–236, 236.

125 Vgl. ders., Exodus, 213.

126 Ebd., 217.

127 In der Frage nach der kulturellen Codierung des Christentums gehen die Meinungen von Metz und Suess stark auseinander. Vgl. ders., Welche Identität für das Christentum? Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: Orientierung 58, 21 (1994) 233–236, 236.

128 Ders., Exodus, 217.

129 Ebd., 219.

130 Vgl. ders., Welche Identität für das Christentum? Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: Orientierung 58, 21 (1994) 233–236, 234.

131 Suess beschreibt dies auch als »strukturelle Unschärfe- und Unsicherheitsrelation« und vergleicht sie mit der Unschärferelation Heisenbergs. Vgl. ebd., 234.

132 Ebd., 233.

133 Metz, ZB, 187.

von Erfahrung verstanden werden [muss], die im Gedächtnis eine Spur hinterlassen hat¹³⁴. Diese Erfahrungen der Anderen können die Einen nicht haben und daher auch nicht erinnern. Ebenso wenig kann davon ausgegangen werden, »daß die Anderen in ihrer *irreduziblen Andersheit* im Textbuch der Einen ganz selbstverständlich vorkommen¹³⁵. Suess schließt daraus: »Erinnert werden kann nur das Vergessen als solches¹³⁶ oder anders formuliert: »Erinnerbar ist da nicht der Andere, sondern das durch Immanenz und Ausschluss charakterisierte Gewaltverhältnis.«¹³⁷ Die hier formulierte Voraussetzung, dass Erinnerung stets der Erfahrung bedarf, stellt eine grundlegende Anfrage an den Anspruch Metz¹³⁸. Dieser Thematik soll nun mit den Überlegungen Spivaks, die auch von Butler rezipiert werden, weiter nachgegangen werden.

6.3 Repräsentation

Gayatri Chakravorty Spivak beschäftigt sich als Literaturwissenschaftlerin besonders mit den Themen Feminismus, Marxismus, Postkolonialismus, Dekonstruktion und Poststrukturalismus. Sie hat außerdem eine viel beachtete Auseinandersetzung mit ›den Anderen‹ aus postkolonialer Perspektive geleistet.¹³⁹ Zu ihrer Arbeit gehört auch die Übersetzung der Werke der bengalischen Schriftstellerin Mahasweta De-

134 Suess, Paulo, Welche Identität für das Christentum? Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: Orientierung 58, 21 (1994) 233–236, 235.

135 Ebd., 235. (Herv.i.O.)

136 Ebd., 235.

137 Ebd., 235.

138 S. dazu Zeillinger, Peter, Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, »schwache Kategorien« und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.), Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren (Religion – Geschichte – Gesellschaft 11), Münster 1998, 79–115, 103f. »Die Aporie ergibt sich hingegen daraus, daß konkretes individuelles Leiden niemals – auch nicht im Sinne des Mit-Leidens durch die Erfahrung eigenen Leids – im engeren Sinn mit-gelitten werden kann, daß fremdes Leid daher stets erinnert werden muß als selbst nicht erlittenes, vielmehr mitzuverantwortendes Leiden.«.

139 Zur Einführung: Varela, María de Mar Castro/Dhawan, Nikita, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (Cultural Studies 36), Bielefeld² 2015, 151–218. Nandi, Miriam, Gayatri Chakravorty Spivak. Eine interkulturelle Einführung, Nordhausen 2009. Zur Auseinandersetzung Spivaks mit Levinas s. Spivak, Gayatri Chakravorty, Ethics and Politics in Tagore, Coetze, and certain Scenes of Teaching, in: Diacritics 32, 3–4 (2002) 17–31. Als Sekundärliteratur: Ray, Sangeeta, Gayatri Chakravorty Spivak. In Other Words, Oxford 2009, 67–106. Morton, Stephen, Gayatri Chakravorty Spivak. Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason, Cambridge/Malden 2007, 42–69. Drabinski, John E., Levinas and the Postcolonial. Race, Nation, Other, Edinburgh 2011.

vi ins Englische.¹⁴⁰ Ein Beispiel für eine theologische Rezeption Spivaks sind Judith Grubers Arbeiten zum interreligiösen Dialog.¹⁴¹

Spivaks Auseinandersetzung mit Repräsentation¹⁴² findet sich unter anderem in ihrem wohl meist rezipierten Essay »Can the Subaltern Speak?«¹⁴³, auf den sich auch Butler bezieht. Sie beginnt diesen mit einer Kritik an einem Gespräch zwischen Gilles Deleuze und Foucault und der Frage danach, »wie das Subjekt der Dritten Welt innerhalb des westlichen Diskurses repräsentiert wird«¹⁴⁴. Dabei kritisiert sie zunächst, dass die beiden als Kritiker des souveränen Subjekts und »unsere besten Propheten der Heterogenität und des/der Anderen«¹⁴⁵ dennoch in ihrem Gespräch dieses Subjekt wieder einführen.¹⁴⁶ Spivak zielt dabei vor allem darauf ab, dass die beiden Denker ihre eigene Rolle und »ihre eigene Verwicklung in eine intellektuelle und ökonomische Geschichte«¹⁴⁷ ignorieren. Zentral für den weiteren Gedankengang Spivaks ist die Auseinandersetzung mit der Frage der Repräsentation¹⁴⁸ und die dabei bedeutsame Unterscheidungen zwischen »vertreten« und »darstellen«.¹⁴⁹ Sie sieht an dieser Stelle, besonders bei Deleuze, eine folgenreiche Vermischung der beiden Ebenen der Repräsentation: der »Repräsentation als ›sprechen für‹, wie in der Politik, und der Repräsentation als ›Re-präsentation‹, als ›Darstellung‹ bzw. ›Vorstellung‹, wie in der Kunst oder der Philosophie«¹⁵⁰. »Vertreten« ist damit der Ausdruck dafür, an jemandes Stelle zu stehen und beispielsweise politische Forderungen vorzubringen, »darstellen« der Ausdruck für eine Re-präsentation im Sinne einer Inszenierung. Sie führt als Beispiel einen

140 S. bspw. Devi, *Mahasweta, Breast Stories*, Kalkutta 1997.

141 Gruber, Judith, *Can Women in Interreligious Dialogue Speak? Productions of In/Visibility at the Intersection of Religion, Gender and Race*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 36, 1 (2020) 51–69.

142 Zur Frage der Repräsentation aus praktisch-theologischer Perspektive s.u.a. Seip, Jörg, Ein Zentrum herumdrehen oder die Peripherie des Denkens suchen, in: Leimgruber, Ute/u.a. (Hg.), *Die Leere halten. Skizzen zu einer Theologie die loslässt*, Würzburg 2021, 185–191. Er plädiert hier für ein Anders-Sprechen im Sinne der Fabel und der Literatur, einen unab-schließbaren Bezeichnungsprozess um eine Theologie der Peripherie zu ermöglichen.

143 Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation (Texte zur Theorie der politischen Praxis 6)*, Wien 2008.

144 Ebd., 19.

145 Ebd., 23.

146 Spivak nennt hier »einen Maoisten« und »den Arbeiterkampf« als Beispiele aus besagtem Gespräch.

147 Spivak, CSS 21f. vgl. auch ebd., 28.

148 Zur Kritik der Repräsentation im Anschluss an Spivak aus Sicht theologischer Sozialethik s. Winkler, Katja, *Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61 (2020) 161–182.

149 Beide Termini verwendet Spivak in deutscher Sprache. Vgl. ebd., 30.

150 Ebd., 29.

Textabschnitt aus »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«¹⁵¹ von Karl Marx an, in dem es um Parzellanbauern und deren Repräsentation durch Louis Bonaparte geht. Hieran zeigt Spivak: »Das Ereignis der Repräsentation als *Vertretung* [...] verhält sich wie eine *Darstellung*«¹⁵², beim Verhältnis von ›vertreten‹ und ›darstellen‹ handelt es sich um eine Komplizität, um eine »Identität-in-Differenz«¹⁵³. Das heißt eine Vertretung geht immer auch mit einer Darstellung und damit einer Konstruktion der Identität der Dargestellten einher. Diesen »doppelten Modus der Repräsentationen«¹⁵⁴ nicht zu beachten, kann dazu führen, »dass Intellektuelle zu KomplizInnen in der beharrlichen Konstitution des/der Anderen als Schatten des Selbst werden«¹⁵⁵. Spivak spricht hier auch von einer epistemischen Gewalt, die sich beispielsweise in der Konstruktion des kolonialen Subjekts als Anderes findet.¹⁵⁶ Sie betont, dass eine Repräsentation unterdrückter Menschen durch Intellektuelle schon daran scheitert, »dass der/die Andere als Subjekt Foucault und Deleuze unzugänglich bleiben«¹⁵⁷. Ebenso scheitert sie daran, dass es sich bei den Intellektuellen nicht um rein berichtenden ›Schaltstellen‹ handelt.¹⁵⁸

Doch Spivak weist auch die Vorstellung Deleuz' und Foucaults zurück, dass unterdrückte Menschen ›für sich selbst sprechen‹ können.¹⁵⁹ Dies widerspricht zunächst der von Foucault und Deleuze geäußerten Kritik am souveränen Subjekt¹⁶⁰ und weist damit eine problematische »Verschiebung vom Sichtbarmachen eines Mechanismus zum Stimmhaftmachen des Individuums«¹⁶¹ auf. Spivak fährt mit der pointierten Frage fort: »können Subalterne sprechen?«¹⁶² Mit Subalternen meint sie hier beispielsweise Menschen des Subproletariats oder illiterate Bäuer*innen. Dies sind lediglich Beispiele, wichtig ist dabei zu betonen, dass das »kolonisierte subalterne *Subjekt* unwiederbringlich heterogen ist«¹⁶³. Das heißt auch, dass eine Homogenisierung durch die Bezeichnung als ›die Anderen‹ die Wirkung der epistemischen Gewalt selbst ist¹⁶⁴. Der Begriff der ›Subalternen‹ geht auf Gramsci

151 Marx, Karl, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: Marx/Engels-Werke, Bd. 8, Berlin 1960, 198.

152 Spivak, CSS, 33.

153 Ebd., 33.

154 Ebd., 38.

155 Ebd., 41.

156 Vgl. ebd., 42.

157 Ebd., 46.

158 Vgl. ebd., 38f.

159 Vgl. ebd., 47.

160 Vgl. ebd., 34f.

161 Ebd., 53.

162 Ebd., 47.

163 Ebd., 49.

164 Butler, KHU, 48.

zurück und bezeichnet Menschen, deren Stimme im hegemonialen Aushandlungsprozess keine Rolle spielt und die außerhalb der hegemonialen Wirklichkeit steht. Spivak nutzt im Zusammenhang mit der internationalen Arbeitsteilung auch die folgende Beschreibung: »Ränder (man könnte genauso gut sagen, des lautlosen, zum Schweigen gebrachten Zentrums)«¹⁶⁵. Damit ist nicht gesagt, dass Subalterne das Außen des europäischen epistemischen Regimes sind und folglich inkludiert werden sollten, vielmehr sind sie »bereits in dieses miteinbezogen, und es ist genau die Art ihres Einschlusses, der die Gewaltsamkeit ihrer Auslöschung bewirkt«¹⁶⁶. Die These lautet also, dass »die Subalternen im Kontext kolonialer Produktion keine Geschichte haben und nicht sprechen können«¹⁶⁷. Dies gilt aufgrund des Patriarchats für Frauen einmal mehr, sie sind »doppelt in den Schatten gerückt«¹⁶⁸. Dass bedeutet nicht, »dass die Subalternen nicht in der Lage wären, ihr Begehren auszudrücken, politische Allianzen einzugehen oder kulturell und politisch relevante Effekte zu erzielen, sondern dass ihre Handlungsfähigkeit innerhalb der herrschenden Konzeptualisierung von Handlungsfähigkeit unlesbar bleibt«¹⁶⁹. Denn die Voraussetzung zur Artikulation eigner Forderungen ist »dass man die Sprache spricht, in der die Forderung erhoben werden kann«¹⁷⁰. Spivak warnt deshalb auch davor, aus der Präsenz einiger unterdrückter Menschen in der Öffentlichkeit zu schließen, dass Subalterne sprechen könnten. Denn die Form dieser Repräsentation muss immer für die (europäische) Bühne geeignet, also im hegemonialen Diskurs konzipiert sein, um gehört werden zu können.

6.4 Auswertung

Zunächst muss darauf hingewiesen werden, dass Metz in seinem Ansatz den post-colonial turn nicht rezipiert, er bezieht sich jedoch auf Befreiungstheologien. Er fragt danach, ob es eine inkulturierte Ethik geben kann, die gewaltfrei universalisierbar ist. Dabei bezieht er sich positiv auf Konzepte der Aufklärung und plädiert

¹⁶⁵ Spivak, CSS, 46.

¹⁶⁶ Butler, KHU, 48.

¹⁶⁷ Spivak, CSS, 57. Butler verweist dazu auf eine Aktion Geflüchteter in Würzburg im Jahr 2012, bei der diese sich den Mund zunähnten: »Ihre weithin geteilte Position ist, dass die Flüchtlinge ohne Reaktion vonseiten der Politik keine Stimme haben, denn eine Stimme, die ungehört bleibt, taucht nirgendwo auf und ist daher keine politische Stimme. [...] Dieses Bild des zugenähnten Mundes zeigt, dass die Forderungen keine Stimme haben/damit ist der Gestus selbst eine stumme Forderung. Er zeigt bildlich die fehlende Stimme, um damit auf die politische Einschränkung der Hörbarkeit hinzuweisen.« Butler, MdGew, 236.

¹⁶⁸ Spivak, CSS, 59.

¹⁶⁹ Butler, KHU, 48.

¹⁷⁰ Ebd., 225.

für einen Universalismus der Verantwortung sowie der anamnetischen Vernunft, die an die Autorität der Leidenden gebunden sind. Dieser »Eurozentrismus um der Anderen willen«¹⁷¹ ist mit einem leidempfindlichen Monotheismus verknüpft und verbindet die Suche nach Wahrheit strikt mit dem Kriterium der Gerechtigkeit. Metz formuliert hier also einen Universalismus, der an Bedingungen geknüpft ist, um dessen Totalisierung zu verhindern. Im Anschluss an Foucault zeigt Butler auf, dass die Frage nach Wahrheit immer mit der Frage nach Macht verbunden ist. Sowohl Metz als auch Butler gehen also von einem Wahrheitsverständnis aus, das bedingt ist – durch Gerechtigkeit bzw. Macht. Dabei ist zu beachten, dass es sich bei Butler bzw. Foucault Auseinandersetzung mit Wahrheit um eine Analyse von stattfindenden Praktiken des Wahrsprechens handelt, während Metz einen »idealen« Wahrheitsbegriff entwirft. Butler führt weiter aus, dass Universalität immer mit Ausschlüssen verbunden ist, die entlang diskursiver Rahmen stattfinden. Diese konstitutiven Ausschlüsse bearbeitet Metz in dieser Form nicht, er versucht vielmehr eine Konzeption des Universalismus ohne Ausschlüsse, indem er die Autorität der Leidenden und die anamnetische Vernunft betont. Butler hingegen verweist auf die Bedeutung des ›Noch nicht‹ für das Sprechen von Universalität.¹⁷²

Mit ihrem Bezug auf die Aushandlungsprozesse um Universalität und das Konzept der Hegemonie zeigt Butler außerdem, dass Universalität immer kulturell geprägt ist. Dies gilt auch für den von Metz formulierten Universalismus der Verantwortung und der anamnetischen Vernunft. Das ist Metz bewusst, wenn er von einem »Eurozentrismus um der Anderen willen«¹⁷³ spricht. Der Möglichkeit eines solchen Eurozentrismus widersprechen Theoretiker*innen des postcolonial turn, wie Spivak, vehement: »Einer gezügelten Version des Westens aufzusitzen heißt, dessen Hervorbringung durch das imperialistische Projekt zu ignorieren.«¹⁷⁴ Denn die eurozentrische Epistemologie findet sich auch in verwendeten Metakonzepten wie ›Vernunft‹, ›Mensch‹, ›Subjekt‹ oder ›Kultur‹. Es handelt sich dabei, nach Suess und Butler, keineswegs um universale Begriffe. Hier zeigt sich, dass Metz mit seinem Konzept der anamnetischen Vernunft zwar eine »Verzeitlichung von Metaphysik und Ontologie«¹⁷⁵ denkt, aber weniger eine kulturelle Verortung. Suess plädiert daher für eine Berücksichtigung der Kultursubjektivität und in Folge dessen für »eine

171 Metz, ZB, 172.

172 Hierin lässt sich eine konzeptionelle Nähe zum eschatologischen Vorbehalt bei Metz erkennen.

173 Metz, ZB, 172.

174 Spivak, CSS, 64f.

175 Metz, Johann Baptist, Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin/New York 2001, 5–19, 8.

sich in vielen Geschichten und Erzählungen immer wieder ereignende Weg-Identität«¹⁷⁶.

Diese Thematik zeigt sich auch in der Frage danach, wie Anerkennung und Erinnerung praktiziert werden können. Metz plädiert beispielsweise dafür, dass die Europäer*innen lernen sollten, sich mit den Augen ihrer Opfer zu sehen und diese anzuerkennen. Dabei beruft er sich auf das biblische Bundesdenken und dessen Annahme, dass »Ungleiches – anerkennend – einander erkennt«¹⁷⁷. Suess zeigt jedoch auf, dass der Versuch der Einen, die Anderen zu erkennen bzw. anzuerkennen und zu erinnern innerhalb eines eurozentrischen Denkens nicht gelingen kann. Er macht vielmehr deutlich, dass lediglich das Gewaltverhältnis erinnert werden kann. Daher ist es angezeigt, sich eines Wissens über die Anderen zu enthalten.

Dieser Aspekt führt weiter zu Spivaks Beschäftigung mit der Frage nach Repräsentation. Ihre Kritik an Foucault und Deleuze ließe sich auch auf eine NPT übertragen, die »die Anderen« repräsentiert. Spivak kritisiert zunächst die Bezeichnungspraktik selbst und stellt fest, dass es sich dabei um eine gewaltvolle Homogenisierung handelt. Sie verwendet daher den Begriff »Subalterne« für Menschen, die sich selbst auf der europäischen Bühne nicht repräsentieren können. Gleichzeitig kritisiert Spivak den Versuch europäischer Intellektueller, Subalternen »einen Raum zu schaffen, um selbst zu sprechen«¹⁷⁸, denn dies führt wiederum dazu, dass diese »doppelt in den Schatten gerückt«¹⁷⁹ sind. Nun stellt sich die Frage, ob es eine (europäische) politische Auseinandersetzung mit Ungerechtigkeiten und hegemonialen Verhältnissen geben kann, die Subalterne nicht in den Schatten rückt, und wie diese aussehen könnte. Spivak weist dazu auf »eine selbstbeschränkende Praxis kultureller Übersetzung«¹⁸⁰ hin, die sie »sowohl als eine Theorie als auch als eine Praxis politischer Verantwortung«¹⁸¹ versteht.¹⁸²

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass ein an das Kriterium der Gerechtigkeit geknüpfter Eurozentrismus aus Sicht Spivaks zurückzuweisen ist, da auch ein Universalismus der auf der Autorität der Leidenden beruht von einer eurozentrischen Epistemologie durchzogen ist und seine eigene kulturelle Verortung nicht reflektiert. Ebenso scheitert eine Anerkennung des Leidens der Opfer (des Kolonialismus) am eurozentrischen Denken, weshalb aus Suess' Perspektive nur das Gewaltverhältnis erinnert werden kann. Statt nicht gelingender Repräsentationspraktiken ergibt sich daher die Option kultureller Übersetzung. Es bleibt also festzuhal-

176 Suess, Exodus, 219. Darin zeigt sich eine inhaltliche Nähe zur kulturellen Übersetzung nach Spivak.

177 Metz, ZB, 133.

178 Spivak, CSS, 59.

179 Ebd., 59.

180 Butler, KHU, 48.

181 Ebd., 48.

182 S. Kapitel II 6.1

ten, dass alleine das Wissen um die Gefahren des Eurozentrismus und der Versuch, diesen durch eine Anerkennungshermeneutik¹⁸³ abzulegen, nicht ausreichend sind, um eurozentristische Denkweisen zu umgehen.¹⁸⁴ Vielmehr müssen die eigenen Denkweisen konsequent als kulturell geprägt verstanden und reflektiert werden. Dazu gehört auch eine Auseinandersetzung mit einer Kritik der Performativität der eigenen Bezeichnungspraktiken sowie den Möglichkeiten der kulturellen Übersetzung.

183 Vgl. Kapitel II 1.3

184 Vgl. Jahn, Claudia, »We Are Undone by each other«. Interkulturell-theologische Perspektiven auf Judith Butler, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 237–253, 238. »Dabei offenbart sich häufig dasselbe Dilemma und dieselbe Ambivalenz: Genauso 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.«