

Heike Walz

Von intersektionalen zu postkolonialen Analysen?

Inklusive Kirche in Afrika und Lateinamerika

Intersektionalität ist zu einem Modekonzept der interdisziplinären Gender Studies geworden. Die Literatur hierzu boomt geradezu (Walgenbach, Dietze, Hornscheidt & Palm, 2007; Winker & Degele, 2009). In der Theologie steckt die Auseinandersetzung zwar noch in den Anfängen, aber Intersektionen zwischen Geschlecht, Religion, Ethnizität und sozialer Herkunft sind in den Blick gerückt (Eisen, Gerber & Standhartinger, 2013; Walz, 2013).

In der Interkulturellen Theologie und Ökumenik ist die Überlappung mehrerer Diskriminierungsformen jedoch schon lange ein Thema. Es erscheint als verwunderlich, dass sich die Theologie im deutschsprachigen Umfeld *erst jetzt* verstärkt intersektionalen Analysen zuwendet. Theologische Reflexionen zu Geschlechterfragen im globalen Süden gingen seit ihren Anfängen in den 1980er-Jahren von der Überschneidung verschiedener Ausschlussfaktoren aus, aber Intersektionalität als Begriff war nicht gebräuchlich.

Exemplarisch zeigt sich dies an den „ekklesiologischen Signaturen“ (Walz, 2006, S. 13 und 129) aus verschiedenen Konfessionen in Europa, Nord- und Lateinamerika und Afrika in „Nicht mehr männlich und weiblich. Ekklesiologie und Geschlecht im ökumenischen Horizont“ (Walz, 2006). Die theologischen Visionen einer „inklusive Kirche“ bringen Dimensionen menschlicher Existenz ins Spiel, welche sich überkreuzen: Soziale, kulturelle und ökonomische wie auch körperliche, geschlechtliche, sexuelle, konfessionelle und religiöse Aspekte. Nie geht es um Geschlecht *an sich*, sondern immer um komplexe Verflechtungen. Eigentlich ist Intersektionalität das Thema, aber der Begriff wurde nicht gebraucht.

In meiner Typologie der fünf Wahrnehmungsweisen von Geschlecht in der Theologie, die ich für die Theologische Geschlechterforschung entwickelt habe (Walz, 2006, S. 53–76), wird Intersektionalität vor allem bei der Wahrnehmungsweise von „Geschlechter-Differenzen“ beziehungsweise dem „postkolonialen Feminismus“ thematisiert. Intersektionalität wird darüber hinaus mancherorts mit postkolonialer Theoriebildung in Verbindung gebracht (Auga, 2013).

Bedeutet dies, dass in theologischen Annäherungen im globalen Süden über Intersektionalität unter anderen Begriffen nachgedacht wird? Könnte Intersektionalität als grundlegender Reflexionshorizont aus dem globalen Süden bezeichnet werden, auch wenn der Begriff nicht unbedingt verwendet wird? Wie stehen Intersektionalität und postkoloniale Kritik im Verhältnis zueinander? Gibt es gute Gründe, in der Theologie intersektionale Analysen mit postkolonialer Kritik zu verknüpfen? Wie werden die komplexen Verflechtungen von

Ausgrenzungsmechanismen in den Visionen einer „inklusiven Kirche“ überwunden? Welche Relevanz hat die Berücksichtigung „postkolonialer intersektionaler Analysen“ für die Theologie und Religionspädagogik der Vielfalt?

Diesen Fragen werde ich in vier Schritten nachgehen: Am Beispiel der lateinamerikanischen Gender Studies lässt sich zeigen, welche eigenen Begriffe zur Analyse der Überlappung von Ausgrenzungen Verwendung finden (1.). Das Verhältnis zwischen intersektionalen und postkolonialen Analysen ist anschließend genauer in Augenschein zu nehmen (2.). Anhand von Visionen einer inklusiven Kirche in Afrika und Lateinamerika wird sich zeigen, wie hier über Einschließungen und Ausgrenzungen in Kirchen theologisch nachgedacht wird und welche Intersektionen thematisiert werden (3.). Mit Gedanken zur Relevanz postkolonialer intersektionaler Analysen für die Theologie und Religionspädagogik schließe ich ab (4.).

Die Kombination der zwei Fremdwörter „intersektional“ und „postkolonial“ im Titel klingt sperrig. In der globalen Diskussion hat sich der US-amerikanische Begriff *intersectionality* durchgesetzt, obwohl es in anderen Sprachen und in anderen Kontinenten eigene Begriffe gibt, die dort viel verständlicher wären. Um jedoch mit der internationalen Diskussion vernetzt zu bleiben, wird auch im Deutschen der Fachbegriff Intersektionalität verwendet.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns den vielfältigen spanischen Begriffen für Intersektionalität in Lateinamerika zuwenden.

1. Ausdrucksvolle eigene Begriffe in lateinamerikanischen Gender Studies: Überkreuzung von Ausgrenzungen

Ausgrenzungen wurden in den Gender Studies in Lateinamerika nicht unbedingt unter dem Begriff der Intersektion analysiert: „Veröffentlichungen aus dem lateinamerikanischen Raum, die Intersektionalität thematisieren oder den Begriff gar in ihrem Titel nennen, sind rar.“ (Galindo, 2013, S. 6)¹, so lautet die Diagnose der Lateinamerika- und Geschlechterforscherin Marta Isabel Zapata Galindo. Der US-amerikanische Begriff der *intersectionality* sei zu einem internationalen hegemonialen Diskurs geworden.² Nicht nur die globale Dominanz US-amerikanischer Diskurse trägt hierzu bei, so Galindo weiter, sondern auch, dass das Konzept vage ist und so an verschiedenen Orten verwendet werden kann, ob in der Theoriebildung oder in sozialen Bewegungen. Obwohl Lateinamerika an der „globale[n] Zirkulation“ (Galindo, 2013, S. 2) von Theorien aus den USA und anderen Ländern teilnimmt, ist ‚Intersektionalität‘ nicht zum Schlüsselkonzept geworden.

1 Bei den Zahlenangaben handelt es sich um Abschnittsnummerierungen.

2 Vgl. zu Crenshaw weiter unten Abschnitt 2.

Es „lässt sich feststellen, dass die Zirkulation des Konzeptes in den restlichen Ländern Lateinamerikas [außerhalb Kolumbiens und Brasiliens, HW] begrenzt ist, eher fragmentiert verläuft und zudem selten mit anderen wichtigen Konzepten, Debatten und Perspektiven in Verbindung gebracht wird.“ (Galindo, 2013, S. 61) Die Diskussionen sind jedoch nicht abgeschlossen. In ihrer „Skizze einer Kartographie“ (Galindo, 2013, S. 9) im lateinamerikanischen Raum diskutiert Galindo zwei mögliche Ursachen:

Erstens gibt es „Mythen“ (Galindo, 2013, S. 8), „die um die Narrative des Intersektionalitätskonzeptes ranken.“ (Galindo, 2013, S. 25) Hierzu gehört der Mythos, der ‚weiße‘ Feminismus sei zuerst entstanden und danach erst der schwarze oder *Chicana*-Feminismus der Mexikanerinnen. Auch wird der Ursprung des Intersektionalitätskonzeptes ausschließlich auf den schwarzen Feminismus in den USA zurückgeführt. Dieser Mythos ist im Übrigen auch unter deutschsprachigen Theologinnen verbreitet.³

Verschleiert wird, dass sämtliche feministische Bewegungen gleichzeitig aufkamen und mexikanische *Chicana*-Feministinnen maßgeblich zu intersektionalen Analysen beitrugen. Dadurch wurde auch die eigentliche Komplexität des Konzeptes der Intersektionalität auf Geschlecht und Rassismus (*gender* und *race*) reduziert. Demgegenüber analysierten mexikanische und hispanische Feministinnen, beispielsweise Gloria Anzaldúa (Anzaldúa, 1987), ihre Situation in den USA von Anfang an im Blick auf Geschlecht, aber auch im Blick auf ethnische, nationale und sprachliche Zugehörigkeiten zu einer Klasse von Menschen.

Zweitens wurde nicht beachtet, dass *Chicana*-Feministinnen und andere „nicht-hegemoniale Gruppierungen [...] eigene, alternative Analysekatoren entwickelten.“ (Galindo, 2013, S. 24) Es kursiert eine Vielfalt an Konzepten in Lateinamerika, die zudem in differenzierter Form Ausgrenzungsmechanismen analysieren. Hierzu nenne ich in sehr knapper Form sechs Beispiele, die Galindo diskutiert (Galindo, 2013, S. 30–47) oder die ich teilweise aus meinen eigenen Forschungen in Lateinamerika kenne.

Erstens. Cherry Moraga und Gloria Anzaldúa betonen in ihrer *theory in the flesh*⁴, dass Hautfarbe, Herkunft und sexuelles Begehren in Körper eingeschrieben sind und in sozialen Bewegungen zu Widersprüchen führen. In der Theoriebildung versuchen sie, sie zu überbrücken, indem sie ihre eigenen Narrative erzählen (Bedford, 2004). Darüber hinaus suchen sie nach Allianzen zwischen verschiedenen Feminismen von *women of color* und nennen dies *bridging* (Überbrücken oder Brücken schlagen).

3 Vgl. die Einführung in Eisen 2013; Ulrike Auga weist jedoch darauf hin, dass „verwandte Themen“ wie Migration im europäischen Kontext früher diskutiert wurden, vgl. Auga, 2013, S. 46.

4 Der Begriff ist nicht leicht ins Deutsche übertragbar, möglich wäre „Fleischgewordene Theorie“.

Zweitens. Der spanische Begriff der *imbricación* (Überlappung) stammt von Ochy Curiel aus der Dominikanischen Republik. Sie argumentiert, dass es nicht um Sektionen gehe, die einfach addiert würden, sondern um eine Überlappung.

Drittens. Die mexikanische Denkerin Rosalva Aida Hernández Castillo arbeitet mit dem Konzept des „sozialen Ausschlusses“ (*exclusión social*), indem sie Geschlechterbeziehungen in ihrem historischen Kontext untersucht.

Viertens. Mit dem Konzept der „multikulturellen Staatsbürgerschaft“ (*ciudadanía multicultural*) wird versucht zu verhindern, dass alle vulnerablen Bevölkerungsgruppen in einer homogenen Kategorie zusammengefasst werden. Betont werden Überschneidungen und Unterschiede zwischen den einzelnen Kategorien. In Lateinamerika hat dies dazu geführt, dass Staaten wie Bolivien und Ecuador sich in ihren Verfassungen als multikulturelle oder ‚pluriethnische‘ Staaten definieren.

Fünftens. Gegenwärtig wird das Konzept der „interdependenten Ungleichheitslagen“ (*desigualdades*) prominent diskutiert. Es analysiert in multidimensionaler Herangehensweise sozioökonomische, politische, kulturelle, geschlechtliche und ökologische Ungleichheitsprozesse.⁵ Mancherorts wird auch auf das Konzept der Intersektionalität Bezug genommen.

Sechstens. Die argentinische römisch-katholische Theologin Virginia Azcuy verwendet die Begriffe *encrucijada* im Sinne von „Kreuzung, Scheideweg“⁶ und *entrecruzamiento* (Überkreuzung) für geschlechtliche und sozioökonomische Diskriminierungen (Azcuy, 2004, 16). Hier schimmert Azcuys kreuzestheologische Deutung von Mehrfachdiskriminierungen durch. Frauen, die durch Unterdrückung und Diskriminierung „gekreuzigt“ werden, sollen vom Kreuz genommen werden.

Die Begriffe in diesen Beispielen sind metaphorisch ausdrucksvoll: „Fleischgewordene Theorie“, „Überbrückung“, „Überlappung“, „sozialer Ausschluss“, „multikulturelle Staatsbürgerschaft“, „interdependente Ungleichheitslagen“, „Kreuzung/Scheideweg“ und „Überkreuzung“. Angesichts dieser Vielfalt erscheint der englische Begriff *intersectionality* nicht unbedingt als notwendig.

„Lateinamerikanische Feminismen, die sich nicht auf das Konzept Intersektionalität beziehen, benutzen andere Kategorien, um Differenzen, Unterdrückungen und soziale Ungleichheiten zu beschreiben: Sie verweisen eher auf Überlappungen, Interdependenzen und Ungleichheiten etc.“ (Galindo, 2013, S. 21) Das sexuelle Begehren wird seit den Anfängen einbezogen und die Ausgrenzungskategorien werden nicht festgeschrieben (essentialisiert), sondern in Frage gestellt. Außerdem wird darauf hingewiesen, dass sich die Kategorien nicht immer auf der gleichen Ebene ansiedeln. Auch wenn das Stichwort

5 Vgl. das internationale Forschungsprojekt der Lateinamerikastudien an der Freien Universität Berlin, verfügbar unter: www.desigualdades.net [7.1.2015].

6 Vgl. den Titel ihres Bandes: „En la encrucijada del género“ (Azcuy, 2004), frei übersetzt „Gender an der Wegkreuzung“.

Intersektionalität nicht fällt, ist der gedankliche Zusammenhang bereits seit den 1980er-Jahren in den „theoretisch-methodologischen Überlegungen immer präsent.“ (Galindo, 2013, S. 13) Einige Mythen und „Gründungsnarrative“ (Lutz, Vivar & Supik, 2013², S. 9) der globalen Diskurse über Intersektionalität sind insofern problematisch – und so kurios es scheint, sogar ausgrenzend.

Mein Blick auf diese alternativen Begriffe steht im Zeichen eines Perspektivwechsels, der in der Interkulturellen Theologie, Missions- und Religionswissenschaft seit einiger Zeit diskutiert wird. Die Schwerpunktverlagerung des Christentums und der religiösen Dynamiken in den ‚globalen Süden‘⁷ wird als *shifting southward* (Robert, 2000) bezeichnet. Das Weltchristentum ist polyzentrisch geworden. Europa und der transatlantische Norden bilden nicht mehr das Zentrum. Es gilt, außereuropäische Denk- und Wissensformen verstärkt wahrzunehmen, auch wenn die USA und Europa in vielen theoretischen Debatten als Zentrum der globalen Wissenszirkulation gesehen werden.

Die Analyse von Überlappungen in den Gender Studies in Lateinamerika und die globalen Diskurse über Intersektionalität werden mancherorts mit postkolonialer Kritik verbunden. Wie stehen intersektionale und postkoloniale Analysen zueinander?

2. Zur postkolonialen Intersektionalität

Einen systematischen Vergleich zwischen Intersektionalität und postkolonialen Theorien zu erarbeiten, wäre ein größeres Unterfangen. Ich konzentriere mich hier auf zwei Fragen: Welche Konvergenzen und Divergenzen gibt es zwischen beiden Zugängen? Inwiefern ist postkoloniale Kritik für intersektionale Analysen weiterführend?

In beiden Zugängen geht es um mehrfache Diskriminierungen, durch die Menschen verletzt werden und die lebensgefährlich sein können. Der Begriff *intersection* wird in der global zirkulierenden Literatur auf die US-amerikanische Rechtstheoretikerin Kimberlé Crenshaw zurückgeführt, die hiermit in der englischen Erstveröffentlichung 1989 die Verflechtung von sexistischer und rassistischer Diskriminierung beschrieb, und zwar mit der Metapher der Verletzung an einer Straßenkreuzung: „Nehmen wir als Beispiel eine Straßenkreuzung, an der der Verkehr aus allen vier Richtungen kommt. Wie dieser Verkehr kann auch Diskriminierung in mehreren Richtungen verlaufen. Wenn es an der Kreuzung zu einem Unfall kommt, kann dieser von Verkehr aus jeder Richtung verursacht worden sein – manchmal gar von Verkehr aus allen Richtungen

7 „Global South/North“ ist eine Bezeichnung, die aus der Entwicklungszusammenarbeit und den Vereinten Nationen in die Sozialwissenschaften und die Ökumenische Theologie übernommen wurde. Die Zuordnung der Länder zum globalen Süden bzw. Norden ist jedoch oft uneinheitlich und häufig fehlt die Unterscheidung zwischen Ost und West. Insofern haben die Begriffe auch ihre Grenzen und müssten durch differenziertere Einteilungen weiterentwickelt werden.

gleichzeitig. Ähnliches gilt für eine Schwarze Frau, die an einer ‚Kreuzung‘ verletzt wird; die Ursache könnte sowohl sexistische oder auch rassistische Diskriminierung sein.“ (Crenshaw, 2013, S. 40)

Intersektionalität ist ein Instrument, um die verschiedenen Faktoren der „strukturellen Gewalt“ (Galtung, 1975) analysierbar zu machen: Welche ‚Sektoren‘ (*sections*) verschränken sich miteinander: Geschlecht, ethnische Herkunft, Hautfarbe, sozialer Status, Kultur, Alter, Befähigung/Behinderung, Gesundheit/Krankheit, Körper, Sexualität, Religion und Konfession? Es besteht aber kein Konsens darüber, ob Intersektionalität ein Konzept, eine Theorie, ein heuristisches Instrument (Davis, 2013, S. 59) oder ein „neues Paradigma“ (Lutz et al., 2013, S. 26) ist. In jedem Fall kann Geschlecht „nicht isoliert betrachtet werden“ (Walgenbach, 2007, S. 23). Genauso wie es „den Menschen“ nicht gibt, gibt es auch nicht „die Frau“ oder „den Mann“. ⁸ Intersektionale Analysen versuchen, diese Komplexität einzufangen. ⁹

Um Verletzungen geht es auch in den *Postcolonial Studies* (Huggan, 2013; Reuter & Karentzos, 2012), die seit den späten 1970er-Jahren entstanden sind. Sie thematisieren die „koloniale Wunde“ (Mignolo, 2007, S. 268). Koloniale Wunden sind seit der Eroberung Lateinamerikas 1492 durch den transatlantischen Handel von Sklavinnen und Sklaven auch in Afrika geschlagen worden. ¹⁰ Zudem erreichte der Kolonialismus und Imperialismus im 19.–20. Jh. in Afrika und Asien noch einmal einen Höhepunkt. Die Wunden sind längst nicht geheilt. Neue Formen von Globalisierung, Neokolonialisierung und „colonialisme sans colonies“ (Ferro, 2003, S. 10) sind entstanden. Rassismus ist der Mechanismus, mit dem andere Völker und Menschengruppen als minderwertig kategorisiert wurden und werden.

Feministischer Postkolonialismus nimmt die Verflechtungen zwischen *Geschlecht und Kolonialität* (Lugones, 2008) unter die Lupe, die in der europäischen Kolonial- und Missionsgeschichte markant hervortreten. Die Unterdrückung von Frauen in Asien oder Afrika diente als Legitimationsgrund für Eroberung, Mission und westliche ‚Zivilisierung‘ (Walz, 2003; Walz, 2012). Koloniale Landeroberungen waren häufig sexuell konnotiert. Lateinamerika wurde beispielsweise als „Frau Amerika“ dargestellt (Rodríguez, 2002).

Postkoloniale Lektüren analysieren die Interaktionen zwischen ehemals ‚Kolonialisierenden‘ und ‚Kolonialisierten‘: Welche Macht- und Gewaltstrukturen sind etabliert? Inwiefern wird „epistemische Gewalt“ (Spivak, 2008, S. 127) verübt? Wie wird der globale Süden symbolisch repräsentiert? Werden Menschen

8 Menschen leben immer im Kontext „umfassender Dominanzkulturen“ (Döge, 2011, S. 50–53).

9 Als Paradebeispiel für die Verflechtung des Geschlechts mit unterschiedlichem Bildungsstand bei Kindern galt hierzulande in den 1960er-Jahren „das katholische Arbeitermädchen vom Lande“. Heute ist es der „Junge mit Migrationshintergrund“ (Neuhoff & Prömper, 2008).

10 Lateinamerikanische Kolonialkritiker stellen gegenüber der anglophonen Diskussion heraus, dass die Kolonialzeit nicht erst im 19. Jh. beginnt.

in der außerwestlichen Welt nach europäischem Gutdünken ‚neu erfunden‘ (Walz, Lienemann-Perrin & Strahm, 2003), zu ‚ganz Anderen‘ gemacht (*Othe-ring*) und zum Schweigen gebracht? „Können die Subalternen sprechen?“ (Spivak, 2008), so lautete die prominente Frage der indischen Theoretikerin Gayatri Spivak.

Vor diesem Hintergrund ist es unabdingbar, postkoloniale Kritik auf intersektionale Analysen anzuwenden, die versucht, gesellschaftliche und globale Herstellungsbedingungen einzubeziehen, die gegenwärtige verletzend und gewalterzeugende Ausgrenzungsmechanismen erzeugen (Kerner, 2012, S. 164).¹¹ Encarnación Gutiérrez Rodríguez plädiert dafür, Intersektionalität zu „dekolonialisieren“ (Rodríguez, 2011, S. 98).

Vier Aspekte werden in postkolonialer Kritik besonders akzentuiert: Es geht um *epistemologische*, *historische* und *globale* Herstellungsbedingungen von Ausgrenzungsmechanismen (*intersections*), und zwar mithilfe einer kritischen Relektüre der Kolonial- und Imperialgeschichte und eurozentristischer Denkweisen. Postkoloniale Kritik ist nicht rein analytisch orientiert, sondern zielt auch auf *politisch-ethische Transformationen* der Gesellschaft ab. Diese vier Aspekte sollen kurz erläutert und begründet werden.

Erstens. Postkoloniale Studien verfolgen ein *epistemologisches* Interesse, indem sie ideologiekritisch hinterfragen, wie Wissen und Erkenntnis zustande kommen. Dies lässt sich auf das Intersektionalitätskonzept und auf die verwendeten Analysekatoren anwenden.¹² Postkoloniale Kritik kann als „globale[n] kritische Theorie“ (Kerner, 2012, S. 164) bezeichnet werden, die eine „subversive Haltung gegenüber dem herrschenden Wissen“ (Sugirtharajah, 2012, S. 139) einnimmt.

Meine kritische Relektüre des Aufkommens von Intersektionalitätsdiskursen ist ein Beispiel für eine postkoloniale kritische „Lesestrategie“ (Sugirtharajah, 2012, S. 138).¹³ Dahinter steht, ‚Kolonialität‘ als ideologisches Programm, als Denkweise und Kultur zu entlarven und zu kritisieren (Osterhammel & Jansen, 2009, S. 19 und 111–126). Hierzu gehört auch eine kritische Verdachts-hermeneutik gegenüber der globalen Verbreitung von europäischen Sprachen, Denkweisen und Wissenssystemen, die fortdauernde symbolische und poli-

11 Kerner zufolge geht es nicht um Komplementarität, sondern um „unterschiedliche kategoriale Zugriffe“ (Kerner, 2010, S. 253). Hier müsste genauer untersucht werden, ob in der deutschsprachigen Diskussion zur Intersektionalität tatsächlich eher gesellschaftstheoretisch als diskursanalytisch gearbeitet wird.

12 Auch an postkoloniale Diskurse lassen sich freilich kritische und ideologiekritische Fragen richten. Beispielsweise wird in den globalen englischsprachigen postkolonialen Diskursen häufig ausgeblendet, dass Theoretiker und Denkerinnen aus Lateinamerika und Afrika kolonial-kritisches Denken lange vor den *Postcolonial Studies* und der *Postcolonial Theology* formulierten.

13 Kritische postkoloniale Lesestrategien werden auch auf Bibeltexte und Missionsberichte angewandt.

tisch-ökonomische Macht ‚des Westens‘ oder ‚transatlantischen Nordens‘ und neokoloniale Zwänge, beispielsweise die weltwirtschaftliche und kulturelle Dominanz der USA.

Für intersektionale Analysen ist diese epistemologische Kritik insofern relevant, als postkoloniale wie auch *queere* Annäherungen eine „kritische Haltung gegenüber den Kategorien“ (Villa, 2013, S. 239) vertreten. Judith Butler hat in *Gender Trouble* pointiert formuliert, dass „die Kategorie ‚Frau(en)‘, das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll.“ (Butler, 1991, S. 17) Die Kategorien, die intersektionale Analysen verwenden, konstruieren jeweils eine bestimmte Gruppe von Menschen, beispielsweise Personen ‚mit Migrationshintergrund‘ oder ‚Frauen‘. Deshalb reicht es nicht, die Lebenswirklichkeit fein säuberlich in Kategorien aufzuteilen. Hier wird ausgeblendet, dass gelebte Erfahrungen immer mehr sind als Kategorien, die reduzieren, selektieren und simplifizieren;¹⁴ und zu oft werden nur die Kategorien Geschlecht ‚Rasse‘ und Klasse untersucht.

Zweitens. Postkoloniale Kritik fragt nach den historischen Ursachen und Herstellungsbedingungen der Kategorien, die intersektionale Analysen verwenden. Sie sind häufig auf koloniale, imperiale oder globalisierte Strukturen zurückzuführen. Intersektionale Ausgrenzungen zählen „zu den Spätfolgen des europäischen Kolonialismus.“ (Kerner, 2010, S. 238) Beispielsweise wurde die Kategorie der *raza* im Spanischen bereits bei der Kolonisation von Lateinamerika eingeführt und beeinflusste auch die Rassetheorien seit dem 18. Jh. bis zur Gegenwart. Durch diese historische Dimension rücken auch globale Zusammenhänge in den Blick.

Drittens. Postkoloniale Zugänge sind deshalb lokal *und* global orientiert. Die Problematik des (Neo)Kolonialismus hat transnationale Bedeutung. Sie betrifft die südliche wie die nördliche Hemisphäre. Lokale Ausgrenzungsmechanismen müssen z. B. im Horizont (neo)kolonialer und globalisierter Arbeitsteilung, Migration, Flucht, Asyl, Menschenhandel und weltwirtschaftlicher Asymmetrien reflektiert werden.

Intersektionalen Analysen soll damit nicht pauschal unterstellt werden, sie seien nur lokal angelegt, aber eine gewisse Tendenz lässt sich doch beobachten. „Verhält sich intersektional zu lokal wie postkolonial zu global?“ Ina Kerner, Soziologin und Geschlechterforscherin, bejaht diese Frage, allerdings in vorsichtiger Form, nachdem sie einige Beispiele untersucht hat (Kerner, 2010, S. 251–253). Gleichwohl plädieren manche Vertreterinnen durchaus dafür, lokale intersektionale Analysen „nicht in eurozentrischer Manier“ (Kerner, 2010, S. 252) vorzunehmen, sondern Verflechtungen mit der außereuropäischen Welt zu berücksichtigen. Hierfür hat die postkoloniale Theoretikerin Shalini Rande-

14 Vgl. hierzu auch die diskursanalytische Kritik bei Kerchner, 2013³.

ria den Begriff des *entanglement* geprägt (Conrad & Randeria, 2002, S. 10). Das Bewusstsein für dieses „Verhängtsein“ mit kolonialen, imperialen und globalisierten Faktoren hat politische Implikationen.

Viertens. Postkoloniale Theoriebildung verfolgt deshalb über sozial- und kulturwissenschaftliche intersektionale Analysen hinaus *politisch-ethische* Ziele. Machtstrukturen sollen subversiv unterlaufen und nach Wegen der gesellschaftlichen und globalen Transformation gesucht werden. Homi K. Bhabha spricht von „machtaneignendem Handeln“ (*agency of empowerment*) (Bhabha, 2007 (2000), S. 12).

Es ist möglich, dass intersektionale Analysen auch diese vier Aspekte berücksichtigen, aber in postkolonialer Kritik werden sie besonders akzentuiert. Deshalb sollte die deutschsprachige Theologie und Religionspädagogik postkoloniale Kritik einbeziehen. Allerdings wird die Frage nach Religion in beiden Theoriediskursen häufig vernachlässigt oder nur am Rande berücksichtigt.¹⁵ Demgegenüber haben Laura Donaldson und Kwok Pui lan schon früh Schnittflächen zwischen postkolonialen Theorien, Feminismus und Religion reflektiert (Donaldson & Kwok, 2002). Dasselbe gilt für feministische postkoloniale Theologien (Dube, 2000; Moore & Rivera, 2011).

Die theologischen Visionen einer inklusiven Kirche sind ein weiteres Beispiel für Analysen von Intersektionalität aus dem globalen Süden und aus der Theologie.

3. Theologische Visionen einer inklusiven Kirche in Afrika und Lateinamerika¹⁶

Menschliches Denken geschieht gewöhnlich in Bildern. Die Sprache selbst ist letztlich immer metaphorisch. Hier lohnt sich eine Imaginationsübung: *Welche Bilder für die Kirche fallen Ihnen ein? Biblische oder andere Bilder?* Der Metapher kommt neueren Metapherntheorien zufolge eine sinnstiftende, innovative und wirklichkeitsbildende Funktion zu. Die anglikanische Theologin Sallie McFague stellt in ihrer *Metaphorical Theology* pointiert fest: „Gute Metaphern schockieren, sie bringen Gegensätze zusammen, sie stellen Konventionen auf den Kopf, sie erzeugen Spannung“ (McFague, 1988, S. 180). Theologische Begriffe und theologische Konzepte sind wichtig, aber: „Bilder füttern Konzepte. Konzepte disziplinieren Bilder.“ (McFague, 1988, 191 f.) Mit kreativer Metaphorik kann auch die Lehre der Kirche innovativ verändert werden.

In vielen Ekklesiologien werden immer wieder dieselben Metaphern verwendet, vor allem der *Leib Christi*, das *Volk Christi* oder die *Braut Christi*, wäh-

15 Auga führt Religion als „Kategorie des Wissens“ (Auga, 2013, S. 58) in ihr Konzept einer kritischen „queeren Intersektionalität“ ein (Auga, 2013, S. 70).

16 In diesem Abschnitt greife ich auf meine Ausführungen und Formulierungen in Walz, 2006, S. 129–388 zurück, ohne dies jeweils detailliert kenntlich zu machen.

rend das Neue Testament etwa 96 Metaphern enthält (Minear, 1975). Die Vision einer inklusiven Kirche spiegelt sich in dieser Methodologie, den Schatz an Metaphern in der Ekklesiologie zu pluralisieren, beispielsweise durch weniger gebrauchte biblische Metaphern oder Metaphern aus verschiedenen kulturellen Lebenskontexten.

Die Vision einer „inklusiven Kirche“ habe ich als Intersektion von vier Dimensionen von Kirche entfaltet: *koinonia*, *martyria*, *leiturgia* und *diakonia* (Walz, 2006, S. 441 f.).¹⁷ Hier beschränke ich mich auf die beiden ekklesiologischen Dimensionen der *koinonia* und *martyria*.

3.1 Koinonia: Inklusive Gemeinschaft angesichts zerbrochener Gemeinschaft

In der ökumenischen Diskussion des 20. Jh. wurde der griechische Begriff der *koinonia* (Gemeinschaft) in dreifachem Sinn verwendet, für die Kirche, die Ökumene und die ethische Verantwortungsgemeinschaft. Diese drei Dimensionen sind auch im Begriff „inklusive Gemeinschaft“ enthalten, den die Ökumenikerin Elisabeth Raiser (Raiser, 2004) geprägt hat.

Die traditionelle Metapher ‚Leib Christi‘ interpretiert sie neu, indem sie nach Einschlüssen und Ausgrenzungen in den Kirchen und in der Ökumene fragt: Wie gehen sie mit der durch Ungleichwertigkeit und Herrschaftsstrukturen zerbrochenen Gemeinschaft (*broken community*) um? Wie können Frauen und Männer, alle, die *trans*, *inter*, *queer*, *bi*, *homo* oder *hetero* leben, Kinder, Jugendliche, junge und alte Menschen, Gemeindeglieder und Amtsträger/innen, anders begabte, behinderte und kranke Menschen, Menschen mit verschiedenen Hautfarben, ethnischer, sozialer Herkunft und Frömmigkeitsstilen, Flüchtlinge, Asylsuchende und Menschen „ohne Papiere“ in den Kirchen gleichwertig partizipieren?

Aus *intersektionaler Perspektive* geht es um *multiple Ausgrenzungen*. Für eine inklusive Kirche kann die Taufe unter dem Pauluswort in Gal 3,26f als Leitmotiv oder „Magna Charta der Vielfalt“ (Walz, 2013, S. 150–155) dienen. In aktualisierter Lektüre lässt sich hier eine Intersektion von *race*, *class*, *gender* erkennen: „Denn alle, die ihr in den Messias hineingetauft seid, habt den Messias angezogen wie ein Kleid. Da ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht versklavt noch frei, da ist nicht mehr männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus.“¹⁸ Ursprünglich kann es sich hier um eine Taufformel gehandelt haben. Der kirchliche Initiationsritus der Taufe reißt den eschatolo-

17 Diese vier altkirchlichen und ökumenischen Dimensionen wurden in der Ekklesiologie der Leuenberger Kirchengemeinschaft der Reformatorischen Kirchen in Europa von 1995 aufgenommen: „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ (Hüffmeier, 1995).

18 Die Bibelzitate in diesem Beitrag finden sich in: Bibel in Gerechter Sprache, 2006.

gischen Horizont auf, in christlichen Gemeinden ethnische, kulturell-religiöse, soziale und geschlechtliche Unterschiede aufzuheben.

3.2 Martyria: Gewalt überwinden am Herdfeuer Christi im Haushalt Gottes

Afrikanische Theologinnen des *Circle of Concerned African Theologians* verwenden in ihren Visionen für Kirche die Metapher *house of God* oder *household of God*. Mercy Amba Oduyoye, methodistische Theologin aus Ghana, stellt das „Haus Gottes“ in den weltweiten ökumenischen Horizont der ganzen Menschheit, bis hin zur natürlichen Schöpfung. Inmitten verschiedener Religionen brennt im Haushalt Gottes das Herdfeuer Christi (*hearth-hold of Christ*). Oduyoye vertritt den Ansatz einer pluralistischen Theologie der Religionen.

Im soziokulturellen Kontext in Afrika gilt das Herdfeuer im Haus Gottes als Zentrum des Lebens. Nach wie vor sind es vornehmlich Frauen, die zum Teil bis heute in Dörfern an offenen Feuerstellen kochen, die Familie ernähren, Kinder versorgen und alte und aidskranke Menschen pflegen. Sie sichern das Überleben der Gemeinschaft. Dieses Alltagsbild steht für ihre Vision von Kirche als ‚Herdfeuer des Lebens im Haushalt Gottes der Vielfalt der Religionen‘. Neuerdings betonen genderbewusste Theologen, dass Männer gemeinsam mit Frauen dafür verantwortlich sind, dass die Gemeinschaft überleben kann und das Herdfeuer Christi brennt (Fünfsinn & Mayer, 2009).

Das griechische Wort *martyria* bedeutet sinngemäß „Zeugnis ablegen vom Glauben“. Afrikanische Theologinnen deuten das prophetische Zeugnis der Kirche als Unterbrechung der Spirale von Gewalt – Gewalt im Geschlechterverhältnis und der strukturellen Gewalt, die durch das globalisierte Weltwirtschaftssystem verursacht werden. Die Kirche hat den Auftrag, das ‚Bündnis des Schweigens‘ über Gendergewalt an Frauen und Kindern in Gesellschaft und Kirche zu brechen, da sie die Menschengemeinschaft als Ganze bedroht. Sie existiert auch *in* den Kirchen, was (wie auch in den hiesigen Kirchen) oft negiert wird. Ein Beispiel sind die Massenvergewaltigungen von Frauen im Kongo aufgrund der Jagd nach Rohstoffen für die Handy- und Computerbranche. Sexualisierte Gewalt gegen Frauen und Mädchen richtet sich letztlich gegen Gott selbst.

Musimbi Kanyoro aus Kenia hat deshalb eine „kulturelle Hermeneutik“ (Kanyoro, 2002) entwickelt, so dass die kulturellen afrikanischen Traditionen wie auch die christlich-biblischen Traditionen kritisch hinterfragt werden, inwiefern sie zu Gendergewalt gegen Frauen in religiösen Ritualen, kulturellen Bräuchen, in Gesellschaft und Religion beitragen. Für Musa W. Dube aus Botswana bedeutet die Vision der inklusiven Kirche: Der Leib Christi hat HIV & Aids. Mehrere Jahre war Dube in ganz Afrika unterwegs, um an Theologischen Fakultäten Studienprogramme zu Theologie und Kirche im Angesicht von HIV & Aids einzurichten (Dube, 2003; Dube & Kanyoro, 2004).

Afrikanische Theologinnen konzentrieren ihre intersektionalen Analysen auf Verflechtungen zwischen *Geschlecht* und *Kultur*. Ausgrenzungen sind auch mit existentiellen Fragen der *Ökonomie*, *Sexualität* und *Krankheit* verflochten. In postkolonialer Perspektive geht es um ein Verständnis von Kirche im Kontext verschiedener Religionen, da die Afrikanerinnen ihr christliches Herdfeuer nur als eines unter vielen Herdfeuern im afrikanischen Haus der Religionen sehen. Musa W. Dube kritisiert koloniale Repräsentationen, die dazu tendieren, afrikanische Frauen und Männer mit sexueller Promiskuität zu konnotieren – einem Stereotyp der sog. ‚erotischen, sexuell nicht zu bändigenden Wilden‘ aus der Kolonialzeit (Dube, 2014).¹⁹

3.3 Martyria als Interdependenz allen Lebens und Ethik der Fürsorge für die Erde

Lateinamerikanische ökofeministische Theologinnen des Kollektivs *Con-spirando* vertreten eine makroökumenische Vision von Kirche und plädieren für eine Ethik der Fürsorge für alles Lebende. Seit den 1990er-Jahren verstehen sich ökofeministische Körpertheologien als Antwort auf die gravierenden ungelösten ökologischen Probleme. Damit verbunden ist die Verteidigung der Rechte der indigenen Bevölkerung (*Indígenas*) und ihres spirituellen und religiösen Erbes. Der „oftmals geschundene und verachtete, ebenso der genießende und Lust empfindende Körper von Frauen ist mittlerweile für viele der Ausgangspunkt ihrer Theologie und Hermeneutik“ (Gebara, 2002, S. 422). Diese Theologinnen sehen sich mit dem Schoß der *Mutter Erde* verbunden. Die Welt ist für sie „ein einziger heiliger Körper“ (Gebara, 1999, S. 103), nämlich als Körper Gottes.²⁰ Der Leib Christi wird als Mutter Erde verstanden, in welcher die Interdependenz alles Lebenden mit eingeschlossen ist.

Aus *intersektionaler Sicht* geht es den Lateinamerikanerinnen um Abschlussmechanismen aufgrund von *Geschlecht*, *Körper* und der *Natur*. Mithilfe von *indigenen ökologischen und kosmischen Weltansichten* imaginieren sie eine inklusive Gemeinschaft. Aus *postkolonialer* Perspektive spiegelt sich darin die Problematik der Eroberung des lateinamerikanischen Kontinents wider. Die Ausbeutung von Körpern und des Landes reicht bis zu den gegenwärtigen öko-

¹⁹ Der Streit um Homosexualität zeigt auch ein postkoloniales Dilemma auf: Die europäische Mission hatte Heterosexualität als ausschließliche Norm biblisch-theologisch begründet. Die meisten Missionskirchen im globalen Süden sind in ihrer offiziellen Haltung gefolgt. Heutzutage vertreten viele ehemalige europäische Missionskirchen eine inklusive Ethik der gleichgeschlechtlichen Liebe. Dies wird von vielen südlichen Kirchen zurückgewiesen, auch mit dem Argument, dass nicht erneut imperiale Ansprüche geltend gemacht werden können. Verletzt werden erneut Gläubige, die der offiziellen Linie der Kirchen nicht folgen.

²⁰ Gebara übernimmt den Ausdruck *body of God* von Sallie McFagues ökologischer Theologie (McFague, 1993).

logischen Zerstörungen durch Sojamonokulturen und Minenbergbau. Auch die Eroberung und Vergewaltigung von Frauenkörpern zeichnet sich hier ein.

Solche Visionen einer inklusiven Kirche in Afrika und Lateinamerika zeigen exemplarisch, welche Relevanz postkoloniale intersektionale Analysen haben können.

4. Zur Relevanz postkolonialer Intersektionalität in einer Theologie und Religionspädagogik der Vielfalt

Bereits seit den 1980er-Jahren nehmen theologische Visionen zur Kirche aus Afrika und Lateinamerika ‚intersektionale‘ Analysen vor und thematisieren verschiedene Kategorien, die zur Exklusion bestimmter Menschengruppen aus den Kirchen beitragen. Sie konzentrieren sich auf diejenigen Ausgrenzungsmechanismen, die in ihrem Kontext besonders verletzend sind. Eine zukünftige Herausforderung für das Konzept der Intersektionalität läge darin, genauer zu untersuchen, wie sich die Ausschlusskategorien ‚auf der Straßenkreuzung‘ überlappen, wechselseitig beeinflussen oder potenzieren. Hierauf weisen die lateinamerikanischen Vertreterinnen der Gender Studies hin.

Das Leitmotiv der inklusiven Kirche (*koinonia*) wird *multiplen Ausgrenzungen* gegenüber gestellt, und zwar mit kraftvollen kontextuellen kreativen Metaphern. Das Bild vom Leib Christi wird neu zur Sprache gebracht. Der prophetische Auftrag der Kirche (*martyria*) bedeutet in Afrika, über Ausschlussmechanismen aufgrund von *Geschlecht* und *Kultur* nachzudenken, die häufig mit Sexualität, Krankheit, ökonomischen Problemen, afrikanischen und christlichen religiösen Traditionen verschränkt sind. Das „Herdf Feuer Christi“ soll im „Haus Gottes vieler Religionen“ brennen und für das Überleben der ganzen Menschheit eintreten. In Lateinamerika geht es um Ausschlüsse aufgrund der Intersektion von *Geschlecht, Körper und Natur*. Die Vision einer inklusiven Gemeinschaft wird ökologisch-kosmisch und im Dialog mit indigenen Traditionen als „Interdependenz allen Lebens“ vorgestellt.

Postkoloniale Kritik ist für intersektionale Analysen in der Theologie und Religionspädagogik ein Arbeitsinstrument, um nicht bei lokalen Analysen der Ausgrenzungen in Gesellschaft, Kirche und Bildung stehen zu bleiben, sondern auch die ideologischen Programme zu durchschauen, durch die sie unterfüttert werden. Ausgrenzungen sind häufig Spätfolgen des Kolonialismus. Deshalb müssen kolonialgeschichtliche, globalisierte Zusammenhänge und Ursachen sozialer Exklusion entlarvt werden. Hierzu gehört die selbstkritische Auseinandersetzung mit den Verflechtungen zwischen deutscher Kolonialkultur und Rassismus, Fremden- und Islamfeindlichkeit. Die ekklesiologischen Signaturen aus Afrika und Lateinamerika ermutigen darüber hinaus, neben dem Fachbegriff der Intersektionalität ausdrucksvolle Metaphern wie „Überlappung“, „Verschränkung“ oder „Überkreuzung“ zu verwenden.

Literatur

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Auga, U. (2013). Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens. Intersektionalitätsdebatte, Dekonstruktion, Diskursanalyse und die Kritik antiker Texte. In Eisen, U., Gerber, C. & Standhartinger, A. (Hrsg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (S. 37–74). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Azcuy, V. R. (2004). Teología antes el reto del género. La cuestión y el debate antropológico. In Azcuy, V. R. (Hrsg.), *En la encrucijada del género. Conversaciones entre teología y disciplinas* (S. 9–37). Buenos Aires: Centro de Estudios Salesiano.
- Bail, U., Crüsemann, F., Crüsemann, M., Domav, E. & u. a. (Hrsg.) (2006). *Bibel in ge-rechter Sprache*. Güterloh: Güterloher Verlagshaus.
- Bedford, N. E. (2004). Escuchar las voces de las nepantleras. Consideraciones teológicas desde las vivencias de latinoamericanas y ‚latinas‘ en Estados Unidos. *Proyecto*, 15, 204–224.
- Bhabha, H. K. (2007). *Die Verortung der Kultur* (1. Aufl. 2000). Tübingen: Stauffenberg Verlag.
- Butler, J. (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Conrad, S. & Randeria, S. (2002). Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In Conrad, S., Randeria, S. (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften* (S. 9–49). Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Crenshaw, K. W. (2013). Die Intersektion von ‚Rasse‘ und Geschlecht demarginalisieren. Eine schwarze feministische Kritik am Antidiskriminierungsrecht, der feministischen Theorie und der antirassistischen Politik. In Lutz, H., Vivar Herrera M. T. & Supik, L. (Hrsg.), *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes* (S. 35–59). Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Davis, K. (2013). Intersektionalität als ‚Buzzword‘. Eine wissenschaftssoziologische Perspektive auf die Frage: „Was macht eine feministische Theorie erfolgreich?“. In Lutz, H., Vivar Herrera M. T. & Supik, L. (Hrsg.), *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes* (2. Aufl.) (S. 59–74). Wiesbaden: Springer VS.
- Döge, P. (2011). Anerkennung und Respekt – Geschlechterpolitik jenseits des Gender Trouble. *APuZ*, 37–38, 50–53.
- Donaldson, L. E. & Kwok, P. (Hrsg.) (2002). *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*. New York: Routledge.
- Dube, M. W. (2000). *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis: Chalice Press.
- Dube, M. W. (Hrsg.) (2003). *HIV/AIDS and the Curriculum. Methods of Integrating HIV/AIDS in Theological Programmes*. Geneva: WCC Publications.
- Dube, Musa W. (2014). Markus 5,21-43 in vier Lektüren. Narrative Analyse – postcolonial criticism – feministische Exegese – HIV/AIDS. *ZNT*, 17, 12–23.
- Dube, M. W. & Kanyoro, M. (Hrsg.) (2004). *Grant me Justice! HIV/AIDS & Gender Readings of the Bible*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.

- Duggan, J. F. (2013). Erkenntnistheoretische Diskrepanz. Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen Kanons. *Concilium*, 49, 135–142.
- Eisen, U., Gerber, C. & Standhartinger, A. (Hrsg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*. (2013). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ferro, M. (Hrsg.) (2003). Introduction: Le colonialisme, envers de la colonisation. In Ferro, M. (Hrsg.), *Le livre noir du colonialisme. XVIe–XXIe siècle: de l'extermination à la repentance* (S. 9–38). Paris: Rober Laffont.
- Fünfsinn, B. & Mayer, G. (Hrsg.), *Gender und religiöse Bildung weltweit*. (2009). Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Galindo, Zapata M. I. (2013). Intersektionalität und Gender Studies. In *Lateinamerika. Querelles. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung*, 16, 1–22, verfügbar unter <http://www.querelles.de/index.php/qjb/article/view/7>. [7.1.2015].
- Galtung, J. (1975). Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gebara, I. (1999). Longing for Running Water. *Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Gebara, I. (2002). Art. Ökofeminismus. In Gössmann, E. et al. (Hrsg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (2. Aufl.) (S. 422–424). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hüffmeier, W. (Hrsg.) (1995). Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Huggan, G. (2013). *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Kanyoro, M. R. A. (2002). *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective*. London: Sheffield Academic Press.
- Kerchner, B. (2013). Diskursanalyse der Intersektionalität. In Smykalla, S., Vinz, D. (Hrsg.), *Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit* (3. Aufl.) (S. 144–161). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Kerner, I. (2010). Verhält sich intersektional zu lokal wie postkolonial zu global? Zur Relation von postkolonialen Studien und Intersektionalitätsforschung. In Reuter, J., Villa, P.-I. (Hrsg.), *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Aus-schlüsse, politische Interventionen* (S. 237–258). Bielefeld: Transcript.
- Kerner, I. (2012). *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Lugones, M. (2008). The Coloniality of Gender. *Worlds & Knowledges Otherwise*, Spring, 1–17.
- Lutz, H., Vivar Herrera M. T. & Supik, L. (2013). Fokus Intersektionalität – eine Einleitung. In Lutz, H., Vivar Herrera M. T. & Supik, L. (Hrsg.), *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes* (2. Aufl.) (S. 9–31). Wiesbaden: Springer VS.
- McFague, S. (1988). Metaphorische Theologie. In Noppen, J.-P. van (Hrsg.), *Erinnern, um Neues zu sagen* (S. 176–199). Frankfurt am Main: Athenäum.
- McFague, S. (1993). *The Body of God. An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press.

- Mignolo, W. (2007). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *CyE*, año I, 251–276.
- Miner, P. S. (1975). *Images of the Church in the New Testament* (2. Aufl.). Philadelphia: The Westminster Press.
- Moore, S. D. & Rivera, M. (Hrsg.) (2011). *Planetary Loves. Spivak, Postcoloniality, and Theology*. New York: Fordham University Press.
- Neuhoff, K. & Prömper, H. (2008). Bildung und Beteiligung. Warum Gleichheit nicht immer gerecht ist. In Walz, H. & Plüss, D. (Hrsg.), *Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet* (S. 240–260). Berlin: LIT.
- Osterhammel, J. & Jansen, J. C. (2009). *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen* (6. Aufl.). München: C. H. Beck.
- Raiser, E. (2004). Inclusive Community. In Briggs, J., Oduyoye, M. A. & Tsetsis, G. (Hrsg.), *A History of the Ecumenical Movement* Vol. 3. 1968–2000 (S. 243–277). Geneva: WCC Publications.
- Reuter, J. & Karentzos, A. (Hrsg.) (2012). *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften Springer Fachmedien.
- Robert, D. L. (2000). Shifting Southward. Global Christianity Since 1945. *International Bulletin of Missionary Research*, 24, 50–57.
- Rodríguez, G. E. (2011). Intersektionalität oder: Wie nicht über Rassismus sprechen? In Hess, S., Langreiter, N. & Timm, E. (Hrsg.), *Intersektionalität revisited. Empirische, theoretische und methodische Erkundungen* (S. 77–100). Bielefeld: Transcript.
- Rodríguez, I. (2002). Banana Republics. Feminización de las naciones en frutas y de las socialidades en valores calóricas. In Nouzeilles, G. (Hrsg.), *La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina* (S. 85–112). Buenos Aires: Paidós.
- Spivak, G. Ch. (2008). Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.
- Sugirtharajah, R. S. (2012). Eine postkoloniale Untersuchung von Kollusion und Konstruktion in biblischer Interpretation. *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 38, 136–162.
- Villa, P.-I. (2013). Verkörperung ist immer mehr. Intersektionalität, Subjektivierung und der Körper. In Lutz, H., Vivar Herrera M. T. & Supik, L. (Hrsg.), *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes* (2. Aufl.) (S. 223–242). Wiesbaden: Springer VS.
- Walgenbach, K. (2007). Gender als interdependente Kategorie. In Walgenbach, K., Dietze, G., Hornscheidt, A. & Palm, K. (Hrsg.), *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität* (S. 23–64). Opladen & Farmington Hills: Barbara Budrich.
- Walgenbach, K., Dietze, G., Hornscheidt, A. & Palm, K. (2007). Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität. Opladen & Farmington Hills: Barbara Budrich.
- Walz, H. (2003). „Die Dritte-Welt-Frau“? Geschlechterdifferenz im Scheinwerfer der Kritik postkolonialer Denkerinnen. In Walz, H., Lienemann-Perrin, C. & Strahm, D. (Hrsg.), *Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht* (S. 41–54). Luzern: Edition Exodus.

- Walz, H. (2006). ‚Nicht mehr männlich und weiblich? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Walz, H. (2012). Swiss-German Protestant Women in Mission: The Basel Mission (19th–21th Century). In Lienemann-Perrin, C., Songco Joye, A. & Longkumer, A. (Hrsg.), *Putting Names with Faces. Women's Impact on Mission* (S. 335–357). Nashville: Abingdon Press.
- Walz, H. (2013). Gal 3,26-28 und die Taufe. Ökumenische Visionen zur Verwandlung des Zusammenlebens angesichts der Intersektion von Ethnie, sozialer Klasse und Geschlecht. In Ruddat, G. (Hrsg.), *Taufe – Zeichen des Lebens. Theologische Profile und interdisziplinäre Perspektiven* (S. 145–164). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Walz, H., Lienemann-Perrin, C. & Strahm, D. (Hrsg.) (2003). *Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht*. Luzern: Edition Exodus.
- Winker, G. & Degele, N. (2009). *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: Transcript.