

«Intersektionalität» – Ein brauchbares Paradigma für interkulturelle Gender-Ethik?

von Maria Katharina Moser

Considering and connecting various differences such as gender, class, race etc., «intersectionality» proves to be «a handy catchall phrase that aims to make visible the multiple positioning that constitutes everyday life and the power relations that are central to it» (A. Phoenix/P. Pattynama). How can «intersectionality» be applied to intercultural gender-ethics? In answer to this question, this paper first delineates the development and various accounts of intersectionality as a notion and method in gender studies. Secondly, it argues that intersectionality is not only a useful paradigm and methodological approach in the sociological foundation of intercultural gender-ethics but also an important paradigm for ethical reflection itself. Intercultural gender-ethics shaped by the paradigm of intersectionality starts with narrative ethics and focuses on relations of inequality.

Mit dem Programm einer interkulturellen Gender-Ethik ist das Problem der Differenz angesprochen, und zwar zweifach: als Geschlechterdifferenz und als kulturelle Differenz(en). Diese beiden Differenz-Linien gilt es zusammen zu denken und in ihren Überschneidungen, Verwicklungen und gegenseitigen Konstitutionsbedingungen zu betrachten. Eben diese Frage nach dem Zusammenhang zwischen Differenzen, genauerhin sozialer Differenzen, ist eine der «Urfragen» feministischer Theorie und Praxis.

Aktuell wird sie unter dem Schlagwort «*intersectionality*» diskutiert. Und das – jedenfalls in den englischsprachigen Gender-Studies v.a. im sozialwissenschaftlichen Bereich – intensiv. So erschien im August 2006 eine Sonderausgabe des *European Journal of Women's Studies* zum Thema.

Im Vorwort berichten die Herausgeberinnen von vier internationalen Konferenzen, die demnächst zu Intersektionalität stattfinden sollen. Intersektionalität sei, so meinen sie, «a handy catchall phrase that aims to make visible the multiple positioning that constitutes everyday life and the power relations that are central to it».¹ Kann Intersektionalität auch für interkulturelle Gender-Ethik derart «handy» sein?

¹ A. PHOENIX - P. PATTYNAMA, *Editorial: Intersectionality*, in «European Journal of Women's Studies», 13 (2006) 3, S. 187-192, hier S. 187.

1. Intersektionalität in den Gender-Studies

Der Begriff «*intersectionality*» wurde 1989 von der US-amerikanischen Juristin Kimberlé Crenshaw geprägt.² Der Sache nach war das, was Crenshaw mit Intersektionalität ansprach, nichts Neues. Es ging – und geht – um die systematische Erweiterung des Fokus feministischer Theoriebildung, der in den 1970er und 1980er Jahren primär auf die gesellschaftliche Verfasstheit des Geschlechterverhältnisses gerichtet war. Eine derartige Erweiterung hatten Schwarze³ Feministinnen und *women of color* in den USA seit Ende der 1970er Jahre gefordert⁴ – in kritischer Distanzierung zum Weißen Mittelschichtsbias in feministischer Theorie und Praxis. Aber nicht nur zu diesem. Die Erfahrungen und die gesellschaftliche Position Schwarzer Frauen sind weder im Weißen Mittelschichtsfeminismus noch in den androzentrisch geprägten *Black Studies* theoretisch wie praktisch fassbar:

«When the practices expound identity as «woman» or «person of color» as an either/or proposition, they relegate the identity of women of color to a location that resists telling».⁵

Erfahrungen und die gesellschaftliche Position Schwarzer Frauen werden auch nicht durch die bloße Addierung der beiden Ansätze erhellt. Vielmehr muss das spezifische Ineinander von *race – class – gender* betrachtet werden. *Race – class – gender* müssen als miteinander verbundene Strukturen der Unterdrückung begriffen werden, die – wie Patricia Hill Collins formuliert⁶ – eine «Matrix der Dominanz» bilden. Neben dieser Kritik an der Einheits- und Master-Kategorie «Frau» in der feministischen Standpunkttheorie der 1970er und 1980er Jahre, die auf die gemeinsamen Erfahrungen von Frauen als epistemische Grundlage rekurriert und im Zuge dessen ein vereinheitlichtes feministisches «Wir» produziert,⁷

² Vgl. K. CRENSHAW, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*, in «University of Chicago Legal Forum», 4 (1989), S. 139-167.

³ Ich folge der in deutschsprachiger antirassistischer Literatur verbreiteten Großschreibung von »Schwarz« und »Weiß«, die deutlich machen soll, dass es sich hierbei nicht einfach um die Beschreibung einer Hautfarbe, sondern um rassistische Konstrukte und um politische Kategorien handelt.

⁴ Prominente Vertreterinnen dieser Forderung sind u.a. Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, The Cabahee River Collective und Patricia Hill Collins. Im feministischen-theologischen Bereich ist v.a. Delores S. Williams zu nennen. In ihrem Buch *Sisters in the Wilderness* und dem darin entwickelten Begriff der «Wildniserfahrung» arbeitet sie mit dem dreifachen Paradigma *race – class – gender*. Vgl. D.S. WILLIAMS, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, New York 1993.

⁵ K. CRENSHAW, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, in «Stanford Law Review», 43 (1991), 6, S. 1241-1279; auch in www.hsph.harvard.edu/Organizations/healthnet/WoC/feminisms/Crenshaw, html (14.9.2006).

⁶ Vgl. P. HILL COLLINS, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York - London 1991.

⁷ Zur Standpunkttheorie, Kritik daran und Weiterentwicklungen in Folge der Kritik vgl. M. SINGER, *Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies*, Wien 2005, S. 141-213.

sind noch zwei weitere paradigmatische Umbrüche in der feministischen Theorie maßgeblich für die Entwicklung des Intersektionalitäts-Paradigmas: Zum einen erfuhr der Feminismus eine epistemische und politische Erschütterung durch den Poststrukturalismus mit seiner Frage nach dem fundierenden Subjekt des Feminismus und der Hinterfragung der Kategorie Geschlecht, angestoßen durch den so genannten *linguistic* bzw. *discursive turn*. Hatte feministische Theorie anfänglich die Instrumentalisierung der Geschlechterstereotypen, nicht aber die Geschlechterstereotypen selbst hinterfragt und sich auf die soziale Dimension des Geschlechterverhältnisses konzentriert, so kommen nun die sprachlichen, bildlichen, kulturellen Formen der Konstruktion (nicht nur) geschlechtlicher Wirklichkeit in den Blick.⁸ Mit dem *linguistic turn* verschob sich der Fokus feministischer Theorie von den «großen Folgen des kleinen Unterschieds» auf «die großen Voraussetzungen der Unterscheidung zweier Geschlechter und Fragen der kulturellen Repräsentation von Geschlechterdifferenz».⁹ Zum anderen wurde die feministische Frauenforschung von den Gender-Studies abgelöst.¹⁰ Erstere hatte ihren Finger in die Wunde der wissenschaftlichen Vernachlässigung von Frauen gelegt und sowohl die Perspektive von Frauen als auch ihre Situation und Diskriminierungserfahrungen als Forschungsgegenstand in verschiedenste Forschungsfelder eingebracht. Die Gender-Studies lenken den Blick nun nicht mehr vorrangig oder gar ausschließlich auf die weibliche Genus-Gruppe. Sie wenden sich vielmehr beiden Geschlechtern und dem Verhältnis zwischen ihnen zu. Geschlecht, *gender*, wird zu einem *relationalen* Begriff.

Zurück zur Intersektionalität: Wenn mit dieser Analysekategorie gearbeitet wird, geht es zumeist um die Triade von *race* – *class* – *gender* in ihren gegenseitigen Wechselwirkungen, Überschneidungen und Durchkreuzungen. Manchmal geht es auch nur um die gegenseitigen Konstitutionsbedingungen und Wechselbeziehungen von *gender* und *race*,¹¹ manchmal wird noch *sexuality* (im Sinne der sexuellen Orientierung) explizit hinzugenommen. Und immer wird auf weitere Achsen der Dominanz verwiesen, etwa auf körperliche Einschränkungen oder Alter. Nicht selten steht am Ende der Liste ein «etc.», um auf weitere mögliche Kategorien sozialer Ungleichheit und Marginalisierung zu verweisen. Kurz: Intersektionalität als Analysekategorie fokussiert die Beziehung zwischen multiplen Dimensionen und Modalitäten sozialer Beziehungen und Subjektformierungen.

⁸ Vgl. C. VON BRAUN - I. STEPHAN, *Einführung*, in C. VON BRAUN - I. STEPHAN (edd), *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*, Köln - Weimar - Wien 2005, S. 7-45, hier S. 29-39.

⁹ G.-A. KNAPP, *Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht*, in R. BECKER-SCHMIDT - G.-A. KNAPP, *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburg 2001², S. 63.

¹⁰ Vgl. A. ZIMMERMANN, *Geschlechterirritationen. Ein Versuch, das Anliegen der Gender Studies zu formulieren*, in «Schlangenbrut», 86 (2004), S. 5-7; A. ZIMMERMANN, «Über die Zumutung, überhaupt ein Geschlecht sein zu sollen». Ein Gespräch mit Andrea Maihofer, in «Schlangenbrut», 86 (2004), S. 9-13.

¹¹ Vgl. z.B. K. CRENSHAW, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex, and Mapping the Margins*.

Innerhalb dieser sehr allgemeinen Umschreibung unterscheidet Leslie McCall drei Zugänge, welche die Komplexität, die entsteht, wenn der Analysegegenstand erweitert wird und multiple Dimensionen sozialer Beziehungen und Subjektformierungen mit einbezogen werden, methodisch zu fassen suchen:¹²

Antikategoriale Zugänge arbeiten mit Methoden, die analytische Kategorien dekonstruieren. Das soziale Leben ist zu irreduzibel komplex, um fixe Kategorien als etwas anderes als simplifizierende soziale Fiktionen erscheinen zu lassen – Fiktionen, die letztlich im Prozess der Differenzbildung Ungleichheit produzieren: Da symbolische Gewalt und materielle Ungleichheit in Beziehungen wurzeln, die durch *race – class – gender – etc.* bestimmt sind, trägt die Dekonstruktion normativer Annahmen über die Kategorien zu sozialer Veränderung bei. Kategorien geraten mithin unter Verdacht: Sie haben keine Fundierung in der Realität, vielmehr schafft Sprache kategoriale Realität. Die Künstlichkeit und Konstruktion von Kategorien wird aufgezeigt. Und vor allem wird die Vollständigkeit des Sets von Gruppen, die eine Kategorie bilden, hinterfragt. *Gender* bezieht sich dann nicht mehr nur auf Frauen und Männer, nicht mehr auf zwei Geschlechter, sondern auf unzählige Geschlechter – v.a. in der Intersektion der Kategorie *Geschlecht* mit der Kategorie *sexuelle Orientierung*; hier wird die binäre Unterscheidung hetero- und homosexuell aufgelöst durch in sich wiederum vielfältig gedachte Kategorien wie *queer* oder Transgender.¹³ Komplexität wird nicht so sehr im Verhältnis zwischen Gruppen gesehen, sondern in das Subjekt hinein verlegt: Es geht um Differenz in der Identität und nicht zwischen verschiedenen Identitäten, die sich zu Gruppen und folglich zu Kategorien zusammenfassen lassen.

Intrakategoriale Zugänge zeigen sich weniger dem Akt der Kategorisierung an sich gegenüber kritisch, sondern kritisieren Großkategorien, die Differenzen innerhalb einer Gruppe unsichtbar machen. Sie lenken daher den Blick auf die konkreten Intersektionen von Kategorien. Hier liegt die Wurzel von Intersektionalität als analytischer Kategorie und ihrer praktischen Umsetzung in Forschungsarbeiten. Gegenstand der Analyse kann dabei a) eine einzelne soziale Gruppe, die an einem blinden Fleck von einander durchkreuzenden Master-Kategorien situiert ist,¹⁴ b) ein bestimmtes soziales Setting oder eine ideologische Konstruktion¹⁵ oder c) eine Kombination aus a) und b) sein. Intrakategoriale Zugänge arbeiten mit narrativen Ansätzen, die anhand einer *Person* und ihrer Erfahrungen die soziale Positionierung

¹² Vgl. L. McCALL, *The Complexity of Intersectionality*, in «Signs. Journal of Women in Culture and Society», 30 (2005), 3, S. 1771-1800.

¹³ Vgl. zur Einführung S. HARK, *Queer Studies*, in C. VON BRAUN - I. STEPHAN (edd), *Gender@Wissen*, S. 285-303; G. PERKO, *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*, Köln 2005.

¹⁴ Z.B. Schwarze Frauen in den USA.

¹⁵ Z.B. Familie als ein Schauplatz von Intersektionalität bei Patricia Hill Collins. Vgl. P. HILL COLLINS, *It's all in the Family. Intersections of Gender, Race, and Nation*, in «Hypatia. Special Issue Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy Part II», (1998), S. 62-82.

sich überschneidender Kategorien zeigen,¹⁶ oder legen den Fokus auf eine bestimmte *Gruppe*, deren gesellschaftliche Position und Situation sie mittels Case-Studies, Ansätzen qualitativer Sozialforschung, dichter Beschreibungen o.Ä. analysieren.

Interkategoriale Zugänge schließlich nehmen Beziehungen der Ungleichheit *zwischen Gruppen* in den Blick. Kategorien fungieren dabei als Ankerpunkte. Es geht also um die Komplexität der Beziehungen *zwischen* sozialen Gruppen identifizierenden analytischen Kategorien und nicht um die Komplexitäten *innerhalb* einer eine soziale Gruppe identifizierenden Kategorie. Nicht die Intersektionalität von *race - class - gender* im Blick auf die Positionierung und Subjektformierung einer bestimmten Gruppe (z.B. Schwarze Frauen) interessiert, sondern verschiedene Gruppen, die jeweils eine Kategorie bilden, werden verglichen. Ein konkretes Beispiel: Eine Forschung zu Einkommensungleichheit, die mit einem interkategorialen Intersektionalitäts-Ansatz arbeitet, vergleicht Frauen und Männer, MigrantInnen/ethnisch Minorisierte und Angehörige der Mehrheitsgesellschaft, Arbeiter- und Mittelklasse; und dann spezieller: ethnisch minorisierte Frauen und der Mehrheitsgesellschaft angehörige Frauen, Arbeiter- und Mittelklasse-Männer etc. Damit werden hinsichtlich der Entwicklung von Einkommensunterschieden Fragen stellbar wie: Führen Veränderungen am Arbeitsmarkt wirklich zu einer bessern Situation für alle Frauen und zu einer schlechteren für alle Männer? Oder: Geht die größere Gleichheit zwischen Männern und Frauen einher mit größerer Ungleichheit unter Frauen? Einerseits ermöglicht ein derartiger Ansatz sehr differenzierte Beobachtungen, andererseits ist er forschungspraktisch limitiert. Es kann immer nur eine beschränkte Anzahl von möglichen Ungleichheitsachsen in den Blick genommen werden.

Alle drei vorgestellten Zugänge rücken zwar verschiedene, aber wichtige Dimensionen der Intersektionalität sozialer Kategorien in den Blick. Sie sind weniger als einander ausschließende Konzeptionen zu betrachten, als in ihrer wechselseitigen Ergänzung furchtbar zu machen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie – im Unterschied zu heute ebenfalls hoch gehandelten *diversity*-Ansätzen – den politischen Impetus feministischer Herrschafts- und Gesellschaftskritik beibehalten, indem es ihnen nicht einfach nur um Differenz, sondern zentral um *Ungleichheit* geht:¹⁷ Wer wird unter welchen – spezifischen historischen, sozialen, ökonomischen etc. – Bedingungen ausgeschlossen bzw. eingeschlossen? Für *race - class - gender - etc.* gilt mithin: Es geht um Aus- und Einschluss, es handelt sich um *relationale* Begriffe.

¹⁶ Vgl. z.B. A. LUDVIG, *Differences Between Women? Intersecting Voices in a Female Narrative*, in «European Journal of Women's Studies», 13 (2006), 3, S. 245-258.

¹⁷ Vgl. G.-A. KNAPP, «Intersectionality» – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von «Race, Class, Gender», in «Feministische Studien», 1 (2005), S. 68-81, hier S. 70 f.

2. *Desiderate des Intersektionalitäts-Paradigmas*

Wenn wir nach der Produktivität des Intersektionalitäts-Paradigmas für interkulturelle Gender-Ethik fragen, müssen wir auch einen Blick auf die problematischen Seiten dieses Paradigmas werfen. Gudrun Axeli-Knapp hat zwei Desiderate von Intersektionalität herausgearbeitet.¹⁸

Erstens: Intersektionalität ist ein Paradigma, das im US-amerikanischen Kontext entwickelt wurde und – nach wie vor – vor allem in der englischsprachigen Literatur diskutiert wird. Bei seiner Übernahme in den deutschsprachigen Kontext¹⁹ ergeben sich Probleme begrifflicher Natur v.a. hinsichtlich zweier Teile der kategorialen Triade *race – class – gender*. *Class* ist in den USA der gängige Begriff zur Bezeichnung von Unterschieden in der sozialen Positionierung und zwar im Kontext vieler und unterschiedlicher Theorietraditionen. Der deutsche Begriff *Klasse* hingegen ist wesentlich an die marxistische Tradition gebunden und wurde in den letzten 25 Jahren in der Ungleichheitssoziologie ersetzt durch Begriffe wie horizontale Disparitäten, Milieus, Lebenslagen, Exklusion/Inklusion. *Klasse* gilt vielfach als «von gestern», als «Zombie-Kategorie» (U. Beck), die nicht sterben kann, obwohl sie schon lange nicht mehr lebendig ist.²⁰ Auch der *Rasse*-Begriff ist im Deutschen nicht so unbefangenen anwendbar wie *race* im Englischen.²¹ *Rasse* als Begriff affirmativ zu verwenden, ist nahezu ein Tabu. Vor dem Hintergrund der Rassenpolitik des NS wird *Rasse* als eine künstlich konstruierte, mörderische Kategorie betrachtet. Im Sinne der Dekonstruktion der Meinung, es gäbe so etwas wie *Rassen*, wird – auf wissenschaftlicher wie politischer Ebene – auf den Begriff verzichtet.²² Die Frage ist, wie interkulturelle Gender-Ethik angesichts solcher terminologischer Schwierigkeiten anknüpfen kann an Intersektionalität v.a. in der Konfiguration des dreifachen Paradigmas *race – class – gender*. Schließlich muss interkulturelle Gender-Ethik notwendiger Weise unterschiedliche Kontexte (nicht nur den US-amerikanischen und den deutschsprachigen Kontext) miteinander ins Gespräch bringen, und da sind derartige begriffliche Probleme nicht unwesentlich.

Zweitens ist, wie Knapp herausstellt, mit der Programmatik von Intersektionalität ein umfassender Zugriff auf gesellschaftliche Komplexität, der auch die Makro-Ebene erfassen soll, verbunden. Die Mehrzahl der vorliegenden Studien, die mit dem Paradigma der Intersektionalität arbeiten, ist jedoch auf der mikro- bis meso-analytischen Ebene angesie-

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Intersektionalität kommt im deutschsprachigen Kontext v.a. im Bereich Migrations- und Rassismusforschung zum Tragen, insgesamt aber vergleichsweise wenig, v.a. was den Paradigmenwechsel angeht. Vgl. E. WOLLRAD, *Weißsein im Widerspruch, Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*, Königstein i.T. 2005, S. 100-116.

²⁰ Allerdings mehren sich, so Knapp, in letzter Zeit die Stimmen, die auf das unausgeschöpfte Potenzial des Klassenbegriffs für die Ungleichheitsforschung hinweisen.

²¹ Vgl. S. ARNDT, «Rasse», in S. ARNDT - A. HORNSCHIEDT (edd), *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, Münster 2004, S. 197-203.

delt. Untersucht werden v.a. Einflüsse von *race* - *class* - *gender* auf die Erfahrungen von Subjekten. Gefragt wird, wie die jeweilige ein- bzw. ausschließende Positionierung an der Intersektion dieser Kategorien Ressourcen und Chancen von Personen und Gruppen beeinflusst, und wie die jeweilige ein- bzw. ausschließende Positionierung an der Intersektion dieser Kategorien in Identitätskonstruktionen einfließt. Die Frage, wie das Problem der Intersektionalität gesellschaftstheoretisch zu präzisieren wäre, muss als Desiderat betrachtet werden:

«Wie sind Geschlechterverhältnisse/heteronormative Sexualität, Klassenverhältnisse und Konfigurationen von Ethnizität und *Race/racism* in der Sozialstruktur und in der institutionellen Verfasstheit einer gegebenen Ökonomie und Gesellschaft, im nationalen sowohl als im transnationalen Kontext verbunden? Und was geschieht mit diesen Rationalitäten unter den Bedingungen sozialer, politischer und ökonomischer Transformation?». ²³

3. *Intersektionalität und interkulturelle Gender-Ethik*

Intersektionalität ist zunächst ein Paradigma und Analyse-Instrument zur Bearbeitung sozialwissenschaftlicher Fragestellungen im Rahmen der Gender-Studies. Kann bzw. wie kann Intersektionalität Eingang in interkulturelle Gender-Ethik finden? Dazu drei Thesen – als Initialzündung und Anregung für weitere Debatten zu dieser Frage.

a. Soziologische Fundierung

Erste These: Intersektionalität ist ein brauchbares Paradigma und ein brauchbarer methodischer Zugang in der soziologischen Fundierung interkultureller Gender-Ethik.

Intersektionalität als Paradigma und methodischer Zugang in der soziologischen Fundierung interkultureller Gender-Ethik legt sich deshalb nahe, weil Intersektionalität in der Problemanalyse speziell auf das Zusammenspiel mehrerer Achsen der Differenz zielt. Interkulturelle Gender-Ethik hat per se mit zwei Achsen der Differenz zu tun: mit Geschlechterdifferenz und kultureller Differenz. Indem Intersektionalität mehrere Achsen der Differenz bedenkt, sperrt sie sich gegen eine Problemanalyse, die homogenisierend wirkt und Differenzen innerhalb einer von einer bestimmten ethischen

²² Diese Zurückhaltung in der Verwendung des Begriffs *Rasse* ist in der Rassismusforschung nicht unumstritten. Denn dem Begriff *Rasse* würden Realitäten entsprechen, die mit anderen Begriffen nicht erfasst werden könnten. Die Auslassung des *Rasse*-Begriffs unterschätze die Bedeutung, die Körper und Biologie auch angesichts aktueller Kulturalisierungen von Rassismus nach wie vor hätten, und laufe auf Verschleierung und Verharmlosung von Rassismus hinaus. Vgl. E. WOLLRAD, *Weißsein im Widerspruch*, S. 16-18, 171-129; sowie B. KOSSEK, *Gegen-Rassismen: Ein Überblick über gegenwärtige Diskussionen*, in B. KOSSEK (ed.), *Gegen-Rassismen. Konstruktionen – Interaktionen – Interventionen*, Hamburg - Berlin 1999, S. 11-54, hier: S. 14-20.

²³ G.-A. KNAPP, «*Intersectionality*», S. 75.

Problematik betroffenen Gruppe verdeckt. Gerade die für Intersektionalitäts-Ansätze wesentliche Kategorie *class* sperrt sich sowohl gegen mit Natur als auch gegen mit Kultur²⁴ argumentierende Vereingenschaftlichungen von Differenzen. Intersektionalität bezieht kritisch Position nicht nur gegen einen Geschlechter-Essentialismus, sondern auch gegen einen Kultur-Essentialismus, wie er u.a. in kulturrelativistischen Positionen manifest ist:

«While gender essentialism often conflates socially dominant norms of femininity with the problems, interests and locations of actual particular women, cultural essentialism often conflates socially dominant cultural norms with the actual values and practices of a culture. While gender essentialism often equates the problems, interests and locations of some socially dominant groups of men and women with those of ‘all men’ and ‘all women’, cultural essentialism often equates the values, worldviews, and practices of some socially dominant groups with those of ‘all members of the culture’».²⁵

Mit diesem Zitat spricht Uma Narayan zwei Problemlagen an: eine direkt gedachte Entsprechung von Konstruktionen – Geschlechterkonstruktionen wie kulturellen Konstruktionen – und realen, materialen historischen Subjekten bzw. eine einfache Folgebeziehung zwischen beiden; und eine Homogenisierung von Problemen, Interessen, Erfahrungen, Werten und Praxen innerhalb einer Kultur bzw. eines Geschlechts. Beiden Problemen kann Intersektionalität als Paradigma und Methode entgegenwirken, indem Intersektionalität eine differenzierte, historische Analyse ermöglicht. Damit tappt Intersektionalität nicht in die Falle der Essentialisierung und Traditionalisierung kultureller Praxen und Vorstellungen.²⁶ Idealerweise bedenkt intersektionale Analyse dabei alle drei Ebenen, auf denen nach Sandra Harding vergeschlechtlichtes, gesellschaftliches Leben hervorgebracht wird – und das nicht nur in Blick auf *gender*, sondern auf alle ineinander greifenden Achsen der Dominanz: die individuelle, die strukturelle und die symbolische Ebene.²⁷

²⁴ Instruktiv zur Verwobenheit von Natur und Kultur hinsichtlich ihrer identitätsstiftenden und fundierenden gesellschaftlichen Funktion C. KLINGER, *Zwischen Auflösung und Verfestigung. Zur Transformation des Begriffs Kultur im Prozess der Globalisierung*, in C. VON BRAUN et al. (edd), *«Holy War» and Gender. «Gotteskrieg» und Geschlecht*, Berlin 2006, S. 179-200.

²⁵ U. NARAYAN, *Essence of Culture and a Sense of History. A Feminist Critique of Cultural Essentialism*, in U. NARAYAN - S. HARDING (edd), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Bloomington (IN) 2000, S. 80-100, hier S. 82.

²⁶ Narayan geht dem Problem der Traditionalisierung von Kultur durch Auslösen von Geschichte genauer nach in ihrer kritischen Analyse von Mary Daly's Auseinandersetzung mit Sati (= Witwenverbrennung in Indien). Sie kritisiert v.a. die kolonialen Konstruktionen in der Kontrastierung von Westen und Nicht-Westen und in der Bestimmung der Situation von Frauen im Nicht-Westen als von traditionellen, patriarchalen, kulturellen Praxen viktimisiert. Vgl. U. NARAYAN, *Essence of Culture and a Sense of History. A Feminist Critique of Cultural Essentialism*, in U. NARAYAN - S. HARDING (edd), *Decentering the Center*, S. 80-100.

²⁷ Vgl. S. HARDING, *Feministische Wissenschaft. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*, Hamburg 1990, S. 14.

b. Selbstreflexion

Zweite These: Intersektionalität unterstützt die Selbstreflexion interkultureller Gender-Ethik.

Intersektionalität thematisiert die Komplexität von gesellschaftlichen Positionierungen. Damit verweist Intersektionalität die einzelne Ethikerin/den einzelnen Ethiker auf die Notwendigkeit kritischer Vergewisserung über die Position, von der aus sie/er spricht. Da Relationalität im Paradigma der Intersektionalität zentral ist, werden speziell westliche Positionen im Chor der Stimmen zu Fragen interkultureller Gender-Ethik auf die Notwendigkeit verwiesen, die eigene Position nicht als «neutral», sondern ebenfalls auf der Achse kultureller Differenzierung (mit ihren entsprechenden Ein- und Ausschlüssen) liegend wahrzunehmen und zu bestimmen.

c. Narrative Ethik mit Fokus auf Ungleichheit

Dritte These: Intersektionalität als Paradigma für die ethische Reflexion selbst (und nicht nur auf der Ebene ihrer soziologischen Fundierung) beginnt mit narrativer Modell-Ethik, die zugespitzt wird auf Fragen der Ungleichheit.

Mir ist kein Entwurf, keine Arbeit zu interkultureller Gender-Ethik bekannt, die explizit mit dem Paradigma Intersektionalität arbeitet. Der Sache nach ist Intersektionalität in ethischen Entwürfen aber zu finden. Besonders deutlich manifestieren sich Anliegen und Methodik von Intersektionalität in Katie G. Cannons *Black Womanist Ethics*.

In der Einleitung zu ihrem Buch schreibt Cannon programmatisch:

«The real-lived texture of Black life requires moral agency that may run contrary to the ethical boundaries of mainline Protestantism ... Racism, gender discrimination and economic exploitation ... require the Black community to create and cultivate values and virtues in their own terms so that they can prevail against the odds with moral integrity».²⁸

Das Leben und die gesellschaftliche Positionierung Schwarzer Frauen haben einen Ort, der im theoretischen Mainstream theoretisch nicht erfasst ist, weil die Intersektion von *race - class - gender* dort eine Leerstelle ist. Das gilt auch für die ethische Theorie. Gängige Wert- und Tugendvorstellung greifen im Leben Schwarzer Frauen angesichts der dreifachen Diskriminierung durch Rassismus, Sexismus und ökonomische Ausgrenzung nicht. Es braucht daher andere, eigene Werte und Tugenden. Quellen für solche anderen, eigenen Werte und Tugenden sind Cannon Leben und besonders literarische Werke Schwarzer Amerikanerinnen. Cannon wendet sich – exemplarisch – dem Leben und den Schriften von Zora Neale Hurston, einer Schriftstellerin zur Zeit der so genannten

²⁸ K.G. CANNON, *Black Womanist Ethics*, Atlanta (GA) 1988, S. 2.

Harlem Renaissance in den 1920er Jahren, zu. In Hurstons Leben und Schriften sieht Cannon den ethischen Charakter Schwarzer Kultur repräsentiert. Über die Analyse dieses Lebens und Werkes gelangt Cannon zu Bausteinen womanistischer²⁹ Ethik. Der Zugang, den Cannon wählt, entspricht in der Systematisierung von Leslie McCall der *intracategorical complexity*, die über die Biographie und über narrative Texte von Hurston erschlossen wird.

Einer der Bausteine womanistischer Ethik, zu denen Cannon auf diesem Weg gelangt, ist *invisible dignity*.³⁰ Cannon bringt mit *invisible dignity* die Entscheidung für ein als übergeordnet erachtetes Ziel, für das auch Lösungen und Handlungen in Kauf genommen werden, die auf den ersten Blick nicht annehmbar scheinen, auf den Begriff. Sie analysiert Hurstons moralisches Handeln in Bezug auf Rassismus, Sexismus und Klassismus und zeigt, dass es Hurston an unterschiedlichen Punkten ihres Lebens so wichtig war, ihr Erbe weiter zu tragen und die *black community* zu unterstützen, dass sie Unterdrückung durch RassistInnen, Männer und reiche, Weiße Mäzene und Gönner in Kauf nahm und gleichzeitig das Leiden darunter nicht Oberhand gewinnen ließ:

«Zora Neale Hurston's life, like that of women she wrote about, exemplifies the Black woman's loss of innocence at an early age. Her life conveys the way the Black woman embraces, out of this loss of innocence, an invisible dignity in the self-celebration of her survival against great odds ... Hurston knew that there could be no «perfectionism» in the face of structures of oppression she experienced as a Black-woman-artist. For her, the moral quality of life was expressed not as an ideal but was to be fulfilled as a balance of complexities in such a way that suffering did not overwhelm, and endurance with integrity was possible. Hurston, like Black people generally, understood suffering not as a moral norm nor as a desirable ethical quality, but rather as the typical state of affairs. Virtue is not the experiencing of suffering, nor in the survival techniques for enduring. Rather, the quality of moral good is that which allows Black people to maintain a feistiness about life that nobody can wipe out, no matter how hard they try».³¹

Cannons auf den ersten Blick sehr partikular und speziell wirkender Ansatz lässt sich in der breiteren Ethik-Diskussion dem Ansatz einer narrativen Modell-Ethik zuordnen. In diesem Ansatz treten ethische Modelle an die Stelle von Normen, wenn normative Handlungsorientierungen versagen, weil die Bedingungen des Handelns von keiner Norm erfasst werden (oder der Begründungszusammenhang seine Plausibilität verloren hat). Das ist bei Cannons Ansatz der Fall: Gängige normative Handlungsorientierungen versagen angesichts der durch *race - class - gender* bestimmten Situation, Position und Erfahrungen Schwarzer Frauen. Also begibt sich Cannon in

²⁹ Der Begriff *Womanismus* geht auf die afrikanisch-amerikanische Schriftstellerin Alice Walker zurück und steht – in Abgrenzung zum Weißen Feminismus – für den Feminismus Schwarzer Frauen und *women of color* in den USA. Vgl. E. WOLLRAD, *Womanist*, in E. GÖSSMANN et al (edd), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, II, Gütersloh 2002², S. 577-578.

³⁰ Die anderen Bausteine sind *quiet grace* und *unshouted courage*.

³¹ K.G. CANNON, *Black Womanist Ethics*, S. 99 und 104.

Leben und Werk von Hurston auf die Suche. Leben und Werk Hurstons sind für Cannon – in Mieth'scher Terminologie gesprochen – «Erzählungen, die dazu anregen, dass im konkreten Handeln die Norm erst gefunden werden muss». ³² In Leben und Werk von Hurston findet Cannon Tugenden und Werte. Mit Mieth könnte man auch von Modellen sprechen:

«Modelle ... zeigen, wie man in einer bestimmten Situation handeln kann, wie das Mögliche, Richtige und Angemessene gefunden wird. ... Ein Modell ist ein problematisches Vorbild, das zu denken gibt». ³³

In der narrativen Modell-Ethik geht es um das der Situation Angemessene. Sie setzt an bei dem,

«was man aus defekten Situationen machen kann: indem man wach und vorvoreingenommen alle Möglichkeiten in Betracht zieht, statt sich falsche Alternativen aufzwingen zu lassen. Auf diese Weise wird deutlich, dass eine Handlung nicht als solche gut oder schlecht ist, sondern dass sie in ihrem Kontext beurteilt werden muss». ³⁴

In diesem Starkmachen des Kontexts bzw. der Situiertheit gehen narrative Ethik und Intersektionalität Hand in Hand. Gerade in Erzählungen und erzählten Erfahrungen können die multiplen Positionierungen, die das tägliche Leben ebenso wie dieses prägende Machtverhältnisse und Handlungsmöglichkeiten konstituieren, und konkretes Handeln und Handlungsmodelle gleichermaßen greifbar werden. Dabei erfährt narrative Ethik durch Intersektionalität eine spezifische Zuspitzung: nämlich auf Herrschafts- und Gesellschaftskritik und auf Fragen der Ungleichheit hin.

An dieser Stelle ist – zur Vermeidung von Missverständnissen – eine Klärung angebracht: Es soll hier kein Entwurf von identitätsbasierten Gruppenethiken insinuiert werden. Im Gegenteil. Ein solcher würde allzu leicht in einen kulturellen und/oder Geschlechter-Essentialismus zurückfallen, den das Intersektionalitäts-Paradigma ja vermeiden möchte. Es ist der – nicht nur feministischen – Kritik ³⁵ an Identitätsdenken und Identitätspolitik zu folgen, die darauf hingewiesen hat, dass die Umkehrung negativer Fremdentifikation in positive, affirmative Eigenidentifikation den Grundlagen der negativen Fremdentifikation verhaftet bleibt und in der Gefahr steht, Herrschaftsverhältnisse zu reproduzieren und abschließend zu wirken. Bei aller Kategorien-Skepsis und Aufmerksamkeit für die Gewalttätigkeit des Akts der Kategorisierung darf aber nicht übersehen werden, dass gerade die Kategorien *race - class - gender* de facto gesellschaftliche Gültigkeit haben und reale Verhältnisse der Ungleichheit konstituieren. Vor diesem Hintergrund empfiehlt es sich,

³² D. MIETH, *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg (Schweiz) 1999⁴, S. 113.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Für einen Überblick vgl. M. SINGER, *Geteilte Wahrheit*, S. 180-195; ausführlich diskutiert das Problem A. WEIER, *Sacrificial Logics. Feminist Theory and the Critique of Identity*, London - New York 1996.

die Idee kollektiver und individueller Identität nicht in dekonstruktivistischer Manier vorschnell aufzugeben. Kollektive Identitäten sind vielmehr zu sehen und zu denken als Ausdruck «von politischen und sozialen Unterscheidungsweisen» und als «Ausdruck von Machtkämpfen um Klassifizierungen, Wahrnehmungsweisen und Grenzziehungen. Aus einer solchen Sicht auf Identität geht es darum, sowohl den konstruierten und prozeßhaften Charakter von kollektiven Identitäten in Rechnung zu stellen, als auch ihre materiellen und symbolischen Effekte». In Hinblick auf individuelle Identität verweist Intersektionalität darauf,

«daß wir als soziale Wesen nicht ‘aus einem Stück’ sind, daß vielmehr verschiedene identitäre Zugehörigkeiten auf und durch uns wirken und uns als Individuen in einer komplexen Weise situieren. Als Individuum sind wir ein Knotenpunkt verschiedener sozial wirkmächtiger Bezüge ...».³⁶

Eben diese politische, nicht-essenzialistische Sichtweise von Identität ist im Paradigma der Intersektionalität, das auf die Verwobenheit unterschiedlicher Dimensionen sozialer Ungleichheit zielt, möglich.

Mit dem Vorschlag, das Intersektionalitäts-Paradigma im Rahmen einer narrativen Modell-Ethik umzusetzen, ist freilich bei weitem nicht alles zu interkultureller Gender-Ethik gesagt. Narrative Modell-Ethik mit Zuspitzung auf Fragen der Ungleichheit ist vielmehr ein *Ausgangspunkt* für interkulturelle Gender-Ethik. Denn: «In seinem Kern ist der Narrativismus ein Deskriptivismus».³⁷ Narrative Ethik beschreibt praktizierte Moral. Die erzählten Normen, Modelle und moralischen Handlungsorientierungen sind bloß faktische Normen, Modelle und moralische Handlungsorientierungen. Die erzählte Moral ist noch nicht im ethischen Sinn gut und moralisch verpflichtend. Sie bedarf – wie jede gesellschaftlich geltende Moral – der kritischen, ethischen Überprüfung und Begründung:

«Um die ethische Legitimität moralischer Normen [und Modelle, M.K.M.] zu zeigen, auch derjenigen, von denen unsere Geschichten erzählen, müssen wir das Genre wechseln und das Erzählen verlassen. Wir müssen in ethische Argumentationen eintreten».³⁸

Auch wenn der narrative Ansatz noch keinen hinlänglichen Entwurf für interkulturelle Gender-Ethik bereithält, kann er Wesentliches leisten: Er sensibilisiert für mögliche andere Erfahrungen, hinterfragt vorausgesetzte Eindeutigkeiten und eröffnet neue Interpretationsspielräume.³⁹ Er ermöglicht, ethische Problemlagen und moralische Handlungsorientierungen, die, an der Intersektion verschiedener Achsen der Differenz situiert, in gängigen Moraldiskursen nicht oder nicht ausreichend erfasst sind, in

³⁶ M. SINGER, *Geteilte Wahrheit*, S. 188 f.

³⁷ K. RÖTTGERS, «Die Moral von der Geschichte». *Zum Thema Geschichte und Ethik*, in «Ethica», 4 (1996), 2, S. 133-158, hier S. 148.

³⁸ *Ibidem*, S. 154.

³⁹ Vgl. M. BECKA, *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie. Ein ethischer Beitrag im Ausgang von bolivianischen Liedtexten*, Frankfurt a.M. - London 2005, S. 262-263.

den Fokus der Aufmerksamkeit zu rücken und in die interkulturell zu führende Auseinandersetzung über Gender-Ethik einzubringen. Damit wird einer Stoßrichtung interkultureller Gender-Ethik entsprochen, nämlich der Forderung nach Anerkennung von Differenz. Offen bleibt jedoch die zweite Stoßrichtung interkultureller Gender-Ethik, die in einer gewissen Spannung zur ersten steht:⁴⁰ die – auf der sozio-ökonomischen und politischen Ebene zu verortende – Forderung nach Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit. Politische Gleichheit und soziale Gerechtigkeit zielen darauf, sozial diskriminierende Ungleichheiten zum Verschwinden zu bringen und setzen damit, nolens volens, eine Dezentralisierung geschlechtlicher und kultureller/ethnischer/rassischer Markierungen voraus. Wie das bei gleichzeitiger Anerkennung von Differenz zu erreichen ist und wie in narrativer Modell-Ethik gewonnene Einsichten in einen – welchen? – Gesamtentwurf interkultureller Gender-Ethik einzubringen sind, bleibt Gegenstand weiterer ethischer Argumentationen.

⁴⁰ Zu dieser Spannung vgl. u.a. N. FRASER, *Von der Umverteilung zur Anerkennung? Dilemmata der Gerechtigkeit in «postsozialistischer» Zeit*, in N. FRASER, *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt a.M. 2001, S. 23-66.