

# ZPTh

Zeitschrift  
für Pastoraltheologie

---

Wer ist WIR?  
Fragmentarität in Gesellschaft, Kirche und Pastoraltheologie

ISSN: 0555-9308

44. Jahrgang, 2024-2

## Wie ist wir? Zum Vollzug von Gemeinschaft in kritischer morphologischer Perspektive

### Abstract

Reflexionen von gesellschaftlichem Wir sind häufig von Wer-Fragen (nach Subjekten) oder Was-Fragen (nach Identitätsbausteinen) bestimmt. Eine komplementäre Frage, die derzeit in politiktheoretischen Ansätzen in den Vordergrund tritt, geht darüber hinaus und fragt nach dem „Wie“ des Wir, nach Modalitäten, Formen, Arten und Weisen, wie sich ein Wir bildet, stabilisiert, abgrenzt, eventuell öffnet. Der folgende Beitrag nimmt eine solche morphologische Perspektive ein. Er rekonstruiert drei Modalitäten von Wir-Bildung im öffentlichen politischen Raum: isomorphes, universales, differentielles Wir. Die Rekonstruktion wird vorgenommen mit Bezug auf die öffentliche Debatte im Jahr 2006 in den USA, ob die amerikanische Nationalhymne in öffentlichen Akten anstelle von Englisch auf Spanisch gesungen werden dürfe/solle. Der Beitrag arbeitet die implizite Exklusivität und Gewalthaltigkeit von solchen Wir-Bildungsprozessen heraus und zeichnet nach, wie insbesondere differentielle Wir-Vollzüge dazu ein kritisch-kreatives Verhältnis einnehmen, und vertieft die Perspektive theologisch. In performativen Vollzügen von Wir ist Theologie häufig implizit im Spiel, damit verdrillt. Gottesbezüge können kritisch daraufhin reflektiert werden, inwiefern sie in Wir-Bildungsprozessen eine unendliche Differenz markieren und die Formierungen über sich hinaus öffnen oder diese Transimmanenz gerade unterbinden.

Reflections on societal “we” are often determined by who-questions (subjects that form a group) or what-questions (basic components that identify a group). A complementary question, which is currently coming to the fore in political theory approaches, goes further and asks about the “how” of the we, about modalities, forms, ways and means by which a social community is formed, stabilized, demarcated, possibly opened. The following article follows such a morphological perspective. It reconstructs three modalities of community formation in the public political space: an isomorphic, a universal, a differential mode. The reconstruction is carried out with reference to the public debate in the United States in 2006 about whether the American national anthem could/should be sung in Spanish instead of English in public acts. The article elaborates the implicit exclusivity and violence of such processes of forming a “we” and traces how a differential mode of community formation takes on a critical-creative relationship to this. Theology can be enmeshed in this violence by reinforcing or legitimizing the drawing of boundaries, but it can also contribute to critical-creative openings. Does theology, in its discourse and practice, mark an infinite difference in we-building processes and open formations of social we up beyond themselves?

Wenn über Gemeinschaftsbildung und Wir-Identität nachgedacht wird, werden häufig zwei W-Fragen in den Vordergrund gerückt: Die erste ist „*Wer ist Wir?*“. Favorisiert wird darin der Blick auf Subjekte, die in einem Wir zusammenkommen und in seinem Horizont handeln. Eine damit verbundene zweite Frage ist „*Was ist Wir?*“? Gesucht wird nach Komponenten, Kategorien oder Codes, die ein Wir ausmachen und ein Band der Zugehörigkeit knüpfen, etwa eine geteilte problematische, ökonomische Situation, eine

gemeinsame Herkunft oder kulturelle Prägung. In den folgenden Überlegungen möchte ich ergänzend eine oft im Hintergrund stehende andere Perspektive herausstellen, die über die beiden erstgenannten hinausgeht: „Wie ist Wir?“ In dieser Frageperspektive geht es um *Arten und Weisen, Modalitäten und Formen*, in denen sich *Wir* bildet.

Ein solcher morphologischer Ansatz legt sich bei Prozessen der *Wir-/Gemeinschaftsbildung* von selbst nahe und zwar aufgrund der ihnen innewohnenden Gewaltproblematiken. Denn wo sich Menschen zusammenschließen und sich ein *Wir* formt, entstehen zwangsläufig Grenzziehungen und Unterscheidungen von anderen, welche die nach innen verbindende Identität nicht teilen. Es formt sich, wenigstens latent, eine Gegenkonturierung der bzw. des Anderen. Solche Grenzziehungen können sozial leistungsstark sein, weil sie Orientierung und Entlastung bringen, aber sie sind zugleich nicht harmlos, weil sie ein-/ausgrenzen, auf-/abwerten, sichtbar/unsichtbar machen. Je mehr dieses Gewaltproblem in den Blick gerät, desto mehr legt sich auch die Frage nach dem *Wie* nahe. Wie vollzieht sich *Wir* und wie ist dieser Formationsprozess mit Machtverhältnissen sowie Verwerfungsdynamiken verwoben? Und: Wie ließe sich *Wir* denken und gestalten, das sich diesen Problematiken stellt?

Die folgenden Überlegungen nehmen eine solche kritische morphologische Perspektive ein. Sie diskutieren drei Formen bzw. Modalitäten, in denen sich *Wir* bildet: 1.) ein *Wir* isomorpher Art, d. h. ein *Wir*, das über Gleichförmigkeit soziale Erkennbarkeit und Zugehörigkeit erzeugt, 2.) ein *Wir* universal-integraler Art, d. h. ein *Wir*, das auf einen möglichst umfassenden Katalog an Grundrechten und Grundbedarfen setzt und darin alle möglichen menschlichen Leben zu integrieren versucht, 3.) ein *Wir* differentieller Art, d. h. ein *Wir*, das in sich eine konstitutive Öffnung bzw. Differenziertheit trägt und sich selbst relativierend in einen Raum des Anderswie übersteigt.

Diese drei Formen von *Wie-ist-Wir* entwickle ich im Folgenden anhand einer performanzkritischen Reflexion einer darstellerischen Praxis, die im Frühjahr 2006 in den USA intensiv öffentlich debattiert wurde: dem Singen der US-amerikanischen Nationalhymne in spanischer Sprache im Kontext von Protesten gegen prekarisierende Lebensbedingungen von Migrant\*innen. Judith Butler griff in einer Diskussion mit Gayatri Spivak dieses Beispiel auf und reflektierte, wie sich die Zugehörigkeit zu einem nationalen *Wir* in öffentlichen gemeinsamen Vollzügen bildet – und Verwerfungen erzeugt (vgl. Butler und Spivak 2008). In den folgenden Ausführungen nehme ich die performanztheoretische Fährte Butlers auf und verbinde sie mit einer morphologisch-kritischen und theologischen Perspektive. Denn im *Nuestro Himno* und seiner Debatte war auch Theologie im Spiel. Es lassen sich darin Spuren von Glaubensbezügen und Transzendenzdynamiken markieren, die die Frage nach dem *Wie-ist-Wir* weiterführen: Wie ist Theologie in der Gestaltung dieser Machtverhältnisse in *Wir*-Bildungsprozessen beteiligt? Inwiefern stabilisiert, unterläuft oder differenziert sie Machtverhältnisse? Aus dieser kritischen morphologischen Reflexion theologischer Perspektivierung formuliere ich am Ende einige knappe Impulse, welche Gestalt Theologie als kritische Arbeit in Bezug

auf Reflexion und Formation von *Wir* in pluralen, umstrittenen Gesellschaften annehmen kann.

## 1. „Nuestro Himno“ 2006

Im April 2006 kam in der US-amerikanischen Öffentlichkeit eine heftige Debatte um das öffentliche Singen der Nationalhymne „Stars Spangled Banner“ auf. Sollte es erlaubt sein, sie generell *in public* und spezifisch in politisch repräsentativen Akten auch in anderen Sprachen als Englisch zu singen, etwa in spanischer Übersetzung?

Im Hintergrund der Kontroverse standen allgemeinere politische Debatten um eine Verschärfung des US-Migrationsgesetzes im Frühjahr 2006. Seit Anfang April war es in verschiedenen Städten landesweit verstärkt zu öffentlichen Protesten und Boykottaktionen gegen eine solche Verschärfung gekommen (Holusha 2024). Der Musikproduzent Adam Kidron hatte zusammen mit Musiker\*innen US- und lateinamerikanischer Hintergründe eine eigene Version der Nationalhymne entwickelt, in einem Latino-Reggae-Fusion-Stil, mit dem Text der Nationalhymne auf Spanisch. Dieser Song wurde am 28. April von über 500 Radiostationen an verschiedenen Orten zeitgleich zu Demonstrationen, die in verschiedenen Landesteilen stattfanden, abgespielt. „Nuestro Himno“ (LatinosUnitedAsOne 2024) lieferte den Soundtrack der Protestbewegungen und performte im etymologischen Sinn des Wortes ein *an-them*, eine *Anti-Phon* zur von republikanischer Seite angestrebten Verschärfung des Immigrationsrechts.

Der damalige Präsident George W. Bush sah sich zu einer Reaktion veranlasst. Er kommentierte am Tag der Veröffentlichung des Songs während der Demonstrationen die Spanische *national anthem* und unterstrich die politische Bedeutung der Einheitlichkeit der Sprache für die Stärke der Nation:

„One of the things that's very important is, when we debate this issue, that we not *lose our national soul* [...]. One of the great things about America is that we've been able to take people from all walks of life bound as *one nation under God*. And that's the challenge ahead of us [...] I think the national anthem ought to be sung in English, and I think people who want to be a citizen of this country ought to learn English and they ought to learn to sing the national anthem in English. “ (CNN 2024, Hervorhebungen C. K.)

Bush verknüpft hier drei Komponenten: Er bespricht mit der Formulierung „Soul of the Nation“ eine gemeinsame US-amerikanische Identität, rekonstruiert sie als eine Art Sammlungsidentität, in der sich eine Pluralität von Menschen historisch gewachsen verbindet, und benennt zwei einigende Bänder: neben einem Gottesbezug auch die gemeinsame, ererbte oder erlernte Sprache Englisch.

In der Wucht der öffentlichen Debatte reagierte auch der Produzent von *Nuestro Himno* mit einem öffentlichen Statement, in dem er die eigene Intention für die Komposition und Veröffentlichung des *Spanish Anthems* erläuterte:

„The intention of recording ‚Nuestro Himno‘ (Our Anthem) has never been to discourage immigrants from learning English and embracing American culture [...] We instead view ‚Nuestro Himno‘ as a song that affords those immigrants that have not yet learned the English language the opportunity to fully understand the character of the Star-Spangled Banner, the American flag and the ideals of freedom that they represent.“ (CNN 2024, vgl. zum Hintergrund des Only-English-Movement Lawton 2013).

Der Song solle demnach nicht polarisieren, sondern ziele darauf ab, spanischsprachige Menschen in den USA zu motivieren, die englische Sprache zu erlernen und sich dadurch in das größere Ganze zu integrieren.

## 2. „Wir“ in isomorphen performativen Vollzügen

In der Debatte lässt sich eine spezifische normative Vorstellung davon, wie sich *Wir* bildet, nachzeichnen, die auf Gleichförmigkeit – Isomorphie – setzt. *Wir* liegt in dieser Sicht nicht einfach als abstrakte Größe vor oder wird als solche gewusst, sondern formt sich und kommt ins Bewusstsein in kollektiven Praktiken, wie exemplarisch im Singen einer Nationalhymne. Die Identität dieses *Wir* – also *Wer* *Wir* ist – wird dabei inhaltlich bestimmt durch den thematischen Gehalt der performativen Praxis (z. B. die USA als „land of the free“, wie es in der Hymne heißt). Sie wird darüber hinaus auf einer tieferliegenden und grundlegenden Ebene erfahrbar. Die Sänger\*innen erfahren sich im Vollzug als ein *Wir*, das jetzt als solches in den Raum tritt und wirklich da ist: im gemeinsamen Singen wird *Wir* als solches für die einstimmenden Individuen erfahrbare, aktuelle Realität.

Bush hebt in diesem performativen Vollzugsprozess von *Wir* die Bedeutung und Notwendigkeit von Gleichförmigkeit, von Isomorphie, hervor, das Singen in gleicher Sprache und das Erlernen eben dieser Sprache von allen Bürger\*innen. Im zitierten Statement deutet Bush eine Begründungslogik für diese Forderung an. Wenn die Hymne nicht gleichförmig in einheitlicher Weise gesungen würde, könnte die *soul of the nation* verloren gehen, das Gefühl und eine Erfahrung der Einheit der Nation. Nur wenn umgekehrt – so das positive Implikat des Statements – die Äußerungsform bzw. Vollzugsform des nationalen *Wir* einheitlich, gleichförmig sei, also die Hymne auf Englisch gesungen würde, dann habe sie die Kraft, Bürger\*innen über Raum und Zeit hinweg zu verbinden. Denn nur dann wäre diese *Wir*-Identität für alle gemeinsam verstehbar, erkennbar und mitvollziehbar und könne über Raum und Zeit hindurch integrative Kraft entfalten sowie soziale Identität und Kohäsion ermöglichen. In Bushs Bemerkung zur normativen Vorstellung der *national anthem* auf Englisch zeichnet sich so die Vorstellung eines *Wir* ab, das sich in isomorphen performativen Praktiken synchron und diachron formt, erkennt und identifiziert.

Indem Bush diese Gleichförmigkeit betont, setzt er nicht willkürlich oder subjektiv einen Schwerpunkt, es prägt auch zentrale rechtliche Normen der US-Gesetzgebung, welche den Vollzug nationaler Identität in darstellerischen Akten thematisieren. Der U.S.-Code behandelt in Titel 36 „Patriotic and National Observances“ eine Vielzahl von Symbolen, Ritualen, repräsentativen darstellerischen Praktiken, Feiertagen, die mit dem Ausdruck nationaler Identität verbunden sind. Paragraph 301 dieses Titels reguliert spezifisch die Praxis der Performance der *national anthem*. Auch hier lässt sich ein isomorpher Ansatz in der Repräsentationspraxis als Ausdruck nationaler Identität und Einheit erkennen (vgl. Legal Information Institute 2024, U.S. Code § 301). Alle sollen, abhängig von gesellschaftlicher Funktion, insbesondere als Mitglieder des Militärs, während der Performance nationaler, identifizierender Rituale eine gleiche Körperhaltung und -ausrichtung annehmen.

Ein solches Geflecht von Normen für öffentliche darstellerische Praktiken lässt sich mit einem abstrahierenden Begriff als isomorphe Polito-Performatik<sup>1</sup> bezeichnen. Solche Polito-Performatiken beinhalten Vorstellungen, in welchen Arten, Weisen und Formen Leben zur Erscheinung, zur Gestalt gebracht werden kann und soll. Sie legen darin fest, welche Lebensformen im Rahmen eines kulturellen Feldes als Leben überhaupt erkennbar und anerkenntbar sind. Damit bedingen sie auch die Lebbarkeit dieser Leben in der Perspektive der Felder: Denn nur wenn ein Leben erkennbar, anerkenntbar ist und als akzeptabel gilt, wird es möglicher Empfänger von Zuwendungen, Unterstützung, Ressourcen, insgesamt Lebensgrundlagen. Dabei spielt performanztheoretisch betrachtet Gleichförmigkeit eine maßgebliche Rolle. Erkennbarkeit, Anerkenntbarkeit, Lebbarkeit gewinnt, wer den Normen des Feldes wenigstens bis zu einem gewissen Maß entspricht, ihnen gleich ist.

Regulative Morphologien existieren über die Repräsentationskultur eines nationalen Wirs hinaus auch in anderen Feldern, etwa im Sport, in Bildung und Erziehung oder im Bereich der Wirtschaft. Gerade im Leistungssport wird die isomorphe Körperpraxis exemplarisch sichtbar.<sup>2</sup> Der isomorphe Vollzug, der die einzelnen Praktiken durchformt, lässt eine Feld-Identität erkennbar werden, die sich synchron und diachron ausdehnt. An ihr können nicht nur die Sportler\*innen auf den Sportbühnen teilnehmen, sondern auch deren Anhänger\*innen, die Fans. Wenn es zum finalen Sieg der Athleten kommt, kann die erfolgreiche Performance zu einer dichten kollektiven Wir-Erfahrung werden,

---

<sup>1</sup> Der Begriff „Polito-Performatik“ entstand im Kontext der Arbeit des von mir koordinierten DFG Netzwerks „Postsecular Performances“ (ProjektNr. 545972161) und wurde von Thomas Sojer geprägt, in Anlehnung an „Polito-Linguistik“. Im Unterschied zu letzterer bezieht sich Polito-Performatik nicht bloß auf die Analyse von mündlich-sprachlichem Zeichenhandeln, sondern in einem weiteren Sinn auch auf non-verbale, theatrale, rituelle, performativ-ausführende Praktiken in politischen Verhandlungsprozessen.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Debatte um die Boxerin Imane Khelif bei Olympia 2024, der aufgrund eines zu hohen Testosteronwerts und männlicher Physiognomie bestritten wird, sie dürfe in der Kategorie „weibliche Boxerin“ antreten (Gellings 2024).

die alle gemeinsam isomorph vollziehen: Der Pokal wird in die Höhe gerissen, jubelt brandet durch die Arena/das Stadion und alle gehen gemeinsam in einem ekstatischen Jubel, in „kollektiver Efferveszenz“ quasi-religiöser Natur, in einem gemeinsamen Wir auf (vgl. Kern 2025).

Bestimmte regulative Morphologien existieren nicht nur innerhalb feldspezifischer Kulturen, sondern durchziehen sie über Grenzen hinweg. Solche transversalen regulativen Morphologien bilden normative Vorstellungen, Polito-Performatiken davon, wie gesellschaftliches, menschliches Leben grundsätzlich auszusehen habe – paradigmatische „Raster des Menschlichen“ (vgl. Butler 2010, Einleitung). In liberalen Gesellschaften der Moderne betrifft dies seit Aufklärungstagen exemplarisch die Figur des mündigen Menschen. Es zählt modern die autonome, individuelle, erfolgreiche Performance, spätmodern sogar in nochmals ästhetisch-singularisierter Weise (vgl. Reckwitz 2019). Auch hier Isomorphie: Diese Vollzugsform von Leben gilt als Norm für jede\*n Einzelne\*n, sie ist aber gleichförmig auch für alle signifikant, weil in der individuellen, souveränen Performance zugleich die Gesellschaft der Souveräne insgesamt ausgebildet, durchformt, verkörpert wird (vgl. Kern 2022, 89–136). Ein weiteres Beispiel sind normative Vorstellungen von Mann/Frausein. Geschlechtliche Raster des Menschlichen beinhalten ideale Morphologien (vgl. Butler 2014b, 190–209), die nicht nur die kulturellen Vollzugsformen von Geschlecht (*gender*), sondern auch die biologischen Kriterien festlegen, in und durch die ein Körper sichtbar, geschlechtlich und sexuell erkennbar und aner kennbar ist. Nur wer sein Geschlecht in Arten und Weisen *performs*, die wenigstens bis zu einem gewissen Maß den normativen Vorstellungen von Menschsein gleichförmig sind, erhält Zuwendungen, die sein/ihr Leben lebbar(er) machen.

### 3. Problematiken isomorpher Wir-Vollzüge

Regulative Morphologien sind tief ambivalent. Sie können einerseits Orientierung bieten und liefern ein soziales Repertoire von Handlungs-, Interaktions- und Partizipationsformen. Sie haben genau darin aber auch eine Schattenseite und bekommen es mit mehreren, ineinander verschachtelten Gewaltproblemen zu tun.

Dazu zählt 1.) eine Dynamik der Enteignung von Akteur\*innen im jeweiligen Feld. Wer durch isomorphe Praktiken Sichtbarkeit, Anerkennbarkeit und im Effekt ressourcenbasierte Lebbarkeit erlangen will, muss dies wenigstens in einem gewissen Maß in und durch die feldspezifischen Formen tun. Dies betrifft in verbaler Hinsicht die Formen menschlicher Kommunikation und Selbstpräsentation. Um „mich“ verständlich zu machen oder Rechenschaft von „mir“ zu geben, muss ich eine allgemeine, geteilte Sprache verwenden, die nicht meine ist. Darin muss ich „mich“ gewissermaßen ersetzbar machen, um erkennbar/aner kennbar zu sein (vgl. Butler 2014a, 52–53). Dasselbe betrifft grundlegender Körperpräsenz: Sichtbarkeit, Erkennbarkeit und Anerkennbarkeit erhalten Leben nur, wenn sie geforderte Körperfigurationen und Lebensformen isomorph

wiederholen, sodass eine verstehbare, gemeinsame Grund-Substanz dieses Lebens gesehen und erkannt werden kann (vgl. Butler 2010, Einleitung).<sup>3</sup>

Mit Enteignungen sind 2.) Grenzziehungen verbunden. Es wird ein Innenbereich konstituiert, ein Sichtbarkeitsfeld akzeptabler Körperformen, die re-petiert werden und in denen Leben normenadäquat lesbar wird. Demgegenüber entsteht ein Rand-, Übergangs- und Außenbereich, in dem weniger bis keine Anerkennung stattfindet und Lebensgestalten ihre Lebbarkeit verlieren, sich gewissermaßen auflösen.

Eine besondere Problematik stellt 3.) die Unsichtbarkeit und Formlosigkeit des verworfenen Lebens dar. Verworfenes Leben wird nicht einfach in einen *anderen* Bereich abgeschoben, der zwar außerhalb eines kulturellen Feldes und dessen akzeptierten Normenformen liegt, in dem es aber – im Unterschied zum ‚eigentlichen‘ oder ‚normalen‘ Leben – wenigstens in einem Mindestmaß bestimmt und erkennbar bliebe. Über ein solches *othering* hinaus ist verworfenes Leben in einem strengeren Sinn ein Leben, das undenkbar wird und aus dem Rahmen des Erkenn- und Sagbaren hinausfällt. Man macht sich – bzw. *wir* machen *uns* – dann keine Vorstellung mehr davon, wie ein solches Leben anders sein, aussehen, gestaltet werden könnte. Das soziale Feld kommt in Verbindung damit nicht (mehr) auf die Idee, diesem nicht mehr vorstellbaren Leben Ressourcen zuzuwenden, damit es lebbar würde. Verworfenes Leben ist in diesem strengen, epistemischen und materiellen Sinn ein de-realisiertes Leben, das keine Gestalt gewinnt, weil es undenkbar und unverkörperbar ist – formlos. Diese amorphe Sphäre kulturell reproduzierter Lebenspraxis liegt dann nicht geografisch abgegrenzt außerhalb des normalisierten Bereichs, in dem es heterotop noch in Differenz erkennbar wäre. Es behaust als ungelebtes und ungedachtes Anderes die normativen Lebensformen selbst.

Performative, isomorph wiederholte Praktiken haben 4.) die problematische Dynamik, diese Favorisierung und Realisierung einiger Körperformationen wie selbstverständlich erscheinen zu lassen. In den isomorphen Repetitionen und Routinen bildet, sedimentiert und tradiert sich der Glaube an die Normalität und Natürlichkeit der entsprechend performten Lebensformen. Der Ritualwissenschaftler David Kertzer beschreibt diesen Natürlichkeitseffekt in Bezug auf ritualisierte, darstellerische Praktiken im öffentlichen Raum:

„Ein erfolgreiches Ritual hat genau diese Struktur. Es kreiert einen emotionalen Zustand, der die Botschaft unanfechtbar macht, da sie so eingebettet ist, dass sie den

---

<sup>3</sup> Ein Beispiel, in dem eine Akteurin gezielt auf diese isomorphe Repetition von Körperrepertoires verzichtet, anderswie performt, dadurch aber auch gerade Anerkennung und Kapitalisierbarkeit verliert, ist der Auftritt der Breakdancerin Raygun bei Olympia 2024 in Paris. Sie performte selbstentwickelte Moves, in Anlehnung an Kangaroos ihrer australischen Heimat, die es im üblichen Breakdance-Repertoire nicht gibt, fiel dadurch aber völlig aus dem Rahmen und erhielt in allen Kategorien von der Jury null Punkte. Angesichts der irritierenden Performance wurde ihre Kompetenz und auch die Legitimität ihrer Auswahl als Teilnehmerin infrage gestellt, der Rechtfertigungsdruck erzeugte (vgl. CBC News 2024).

Dingen, so wie sie sind, inhärent zu sein scheint. Das Ritual präsentiert ein Bild der Welt, das emotional so verbindlich ist, dass es über jeder Diskussion steht“ (Kertzer 1998, 388).

Was Kertzer hier in Bezug auf polito-performatische Rituale festhält, lässt sich mit Judith Butler und Roland Barthes auf Mikroroutinen und -rituale des Alltags ausweiten. Die routinierte Wiederholung von Darstellungsformen sozialen Lebens sedimentiert in jedem Akt ihrer Repetition ihre Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit. In alltäglichen Praktiken wird performativ ein Mythos der Natürlichkeit inszeniert und tradiert (vgl. Butler 2021, 32; Barthes 2015, 279–280).<sup>4</sup>

Im Streit um den *Nuestro Himno* und in der mit ihm verbundenen Debatte um Englisch als einzige offizielle Sprache der USA wird genau dieses Gewaltproblem berührt und diese Grundproblematiken diskutiert. Es würde Menschen mit nicht-englischen Erstsprachen in der Teilnahme am öffentlichen Leben gewissermaßen enteignen, müssten sie in öffentlichen Akten auf eine andere Sprache zugreifen. Es würde außerdem heimliche Asymmetrien in die Wir-Community einführen, die im Englischen sagbare Wirklichkeiten in den Vordergrund rückte, bestimmte andere, etwa nur „spanisch“ sagbare Lebensfacetten aber zurückdrängen oder aus dem Bereich des sagbaren auslagern. Kulturelle Projekte und insgesamt Sprach- und Körperformationen nicht-englischer Art, die auf Hybridität, Interkulturalität etc. abheben, würden Relevanz und damit ökonomischen *Support* aus öffentlicher Hand verlieren – weniger lebbar werden.

#### 4. Moderne Reaktionen auf das Gewaltproblem von isomorphen Vollzügen: „Wir“ universaler Art

Moderne Gesellschaften haben Praktiken und Prozesse entwickelt, um der destruktiven Schattenseite von Wir-Bildungsprozessen zu begegnen. Sie formulieren und implementieren universale Grundrechte, exemplarisch die Kataloge der Französischen Revolution und in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (vgl. Amnesty International 2024). Solche Kataloge beinhalten normative Vorstellungen davon, worin gutes, lebenswertes menschliches Leben besteht, und benennen Grundformen von Prozessen, in denen dieses Leben erreicht und gestaltet werden soll. Menschenrechtskataloge formulieren in diesem Sinne die Vorstellung eines guten Lebens u. a. in Freiheit, Selbstbestimmung, Sicherheit und körperlicher Unversehrtheit: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Solidarität begegnen“ (siehe Grundrecht 1 in Amnesty International 2024). Konkret vollzogen wird dieses Leben in individueller und kollektiver Perspektive etwa in Form von Wahlen, in Praktiken des

---

<sup>4</sup> Barthes spricht von der „Naturalisierung des Begriffs ... als wesentlicher Funktion des Mythos“ (Barthes 2015, 279).

Rechtswesens, der Bildung, sowie in durch die öffentliche Hand finanzierten und koordinierten Formen sozialen, ökonomischen, materiellen *Supports*.

Menschenrechtskataloge und damit verwandte Regularien drehen sich dabei zentral um die *Lebbarkeit* menschlicher Leben, d. h. die Möglichkeit deren realen Verkörperung und Gestaltung. Es geht nicht nur um die theoretische Beschreibung und normative Begründung ‚guter‘ Lebensweisen, sondern auch um ihre Materialisierbarkeit, d. h. um konkrete Bedingungen, die gegeben sein müssen, dass Leben in Form der normativen Vorstellung wirklich Gestalt gewinnen und verkörpert werden kann. Ihre Leitfrage ist nicht bloß, *was* ein gutes Leben ist und *warum* es erstrebt werden soll –, sondern tiefergehend: *Wie* muss das gesellschaftliche Leben organisiert sein, sodass ein menschliches Leben umfassend, ganzheitlich realisierbar, wirklich lebbar ist? *Wie* organisieren „wir“ „uns“ als gesellschaftliches, politisches Gemeinwesen, sodass Leben ganzheitlich lebbar wird, „die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit“? (vgl. für Recht auf körperliches Wohlbefinden exemplarisch Grundrecht 25, „Recht auf Wohlfahrt“, Amnesty International 2025).

Im Anschluss an Kataloge von *Grundrechten* formulieren etwa Armatya Sen und Martha Nussbaum Kataloge von *Grundbedarfen*, die in weiter differenzierter und konkretisierter Weise Grundlagen zusammenstellen, die für ein lebbares gutes Leben erfüllt sein müssen – Verkörperungsbedingungen des Menschlichen (vgl. Nussbaum 2015). Solche Kataloge eines *besoin général* umfassen etwa den Zugang zu sauberem Wasser, Möglichkeiten kultureller Partizipation oder die Möglichkeit, frei, absichtslos zu spielen und sich darin dem Zwang ökonomischer Produktivität durch eigene Entscheidung entziehen zu können.

Im Hintergrund von Katalogen von Grundbedarfen und Grundrechten steht eine spezifische Fassung von *Wir*: ein *Wir* universeller Art. Die Kataloge äußern die Vorstellung von Menschsein im Allgemeinen und benennen spezifische Vorstellungen und Bedingungen, wie es Wirklichkeit werden soll und kann. Begründet wird diese normative Vorstellung des *Wir* in einer gemeinsamen Freiheitsnatur oder einer gemeinsamen, nicht veräußerbaren Würde, die allen zukommt, die als menschlich angesehen werden. Dieses *Wir* ist universal, weil alle Menschen diese gemeinsame Freiheitsnatur im Prinzip teilen und sie alle umfasst. Die mit ihm verbundenen normativen Vorstellungen von gutem, wahrhaft menschlichem Leben erheben Geltung nicht nur in einem spezifischen Feld, sondern quer durch diese hindurch – eine transversale Universalität.

Diese universale Fassung von *Wir* ist dabei weiterhin mit Aspekten von Isomorphie verbunden. Die normative Vorstellung eines freien, autonomen, sicheren, körperlich vitalen Lebens gilt für alle. Sie ist die maßgebliche, einheitliche Basisform dieses Lebens, die alle als Rechtsanspruch *gleicherweise* genießen. Die Bedingung ihrer Realisierung sollen für alle so gestaltet werden, dass dieses Leben in aller Unterschiedlichkeit der individuellen Lebenssituationen und Vermögen für alle *gleichermaßen* realisierbar wird. In diesem Prinzip stellen sich Kataloge von Grundbedarfen und Grundrechten auf

dem prinzipiellen Niveau der körperlich-sozialen Lebbarkeit den Verwerfungs- und Derealisierungsdynamiken sozialen Lebens entgegen und stellen alles ins Zeichen eines universal lebbareren *Wir*s.

Allerdings: Genau betrachtet kann dieses universale *Wir* seine normativen Vorstellungen nicht völlig einlösen. Es bleiben Problemüberhänge: Es scheitert beispielsweise eine definitive Bestimmung der Grundbedarfe, denn es ist individuell und gesellschaftlich unmöglich, alle möglichen Bedarfe des *Wir* abzusehen. Was unter einem Bedarf inhaltlich genau und dauerhaft zu verstehen und wie er praktisch realisierbar ist, bleibt kontextabhängig und situationsspezifisch perspektiviert. Außerdem bleibt offen, wo die exakten Demarkationslinien liegen, ob ein Bedarf erfüllt und die Rahmenbedingungen für ein mögliches Leben wirklich realisiert sind oder deren Realisierung noch aussteht. Rechtssysteme stellen zum Umgang mit dieser Problematik die Möglichkeit bereit, das eigene Recht geltend zu machen und vor Gerichten zu klagen. Angestrebt ist, den eigenen, individuellen Situationen Gewicht zu geben und prüfen zu lassen, ob und wie Verkörperungsbedingungen von Leben noch ausstehen und noch erfüllt werden müssen. Der Rechtsprozess aber bedeutet gerade, die einzelnen Perspektiven und Bedarfe in eine allgemeine Sprache – der allgemeinen Sprache im öffentlichen Raum und spezifisch der Sprache des Rechts – zu übersetzen und sie etablierten Interpretationsschemata zu unterwerfen. Es kommt darin zur beschriebenen Enteignung in der Sprache, weil die singuläre Sprache und Erfahrungsperspektive, der das Verfahren ja gerade gerecht werden soll, im Allgemeinen gefasst werden muss und darin gewissermaßen substituiert bzw. aus-gesetzt wird. Das letztlich ‚Eigene‘ rutscht ins Off.

Eine solche Ausblendungsproblematik tritt auch auf grundlegenderer Ebene hinsichtlich der Rechtsträger\*innen selbst auf. Der oben beschriebene *Frame* der allgemeinen Menschenrechte sieht als Träger den autonomen Menschen an, der mit Vernunft und Gewissen begabt ist. Aber: Wo liegen die Grenzen der Vernunft, wer gilt als zurechenbar zur Gruppe der Zurechenbaren, damit als rechtsfähige\*r Akteur\*in? Bestimmte Vorstellungen von Vernunft und einer entsprechenden vernünftigen Performance regulieren, was als zurechnungsfähiges Leben mit Fähigkeit zur Rechtsträger\*innenschaft erkannt, anerkannt und empfänglich für entsprechenden *Support* ist – anderes nicht. Es kommt zu selbstverständlichen Grenzziehungen zwischen Vernunft/Unvernunft (oder, im Falle der Mensch-Tier-Distinktion, zur Unterscheidung von selbstreflexiver Vernunft und triebhaftem Instinkt), die nicht vernünftigerweise vom Anderen dieser Vernunft selbst infrage gestellt werden kann, weil dieses Andere ja a priori gerade als nicht-vernünftig identifiziert ist.

In diesen Problemüberhängen äußert sich eine Grundproblematik von Fassungen universalen *Wir*s. Sie sind gute Ideen, aber sie scheitern notwendigerweise an ihrer Realisierung. Denn damit ein universelles Ideal real lebbar/gestaltbar wird, kann es nicht abstrakt bleiben, sondern muss in konkrete partikuläre Bedingungen eingehen und darin durchgeführt bzw. verkörpert werden. Dadurch werden automatisch Spezifika

jeweiliger Referenzssituationen favorisiert, treten an die Stelle des Ganzen und erzeugen erneut Ein-/Ausblendungen. Étienne Balibar spricht diesbezüglich vom „*intrinsic paradox of universalism*“ (Balibar 2018, 123). Gemeint ist

„the fact that universal principles, values, and truth contents, while removing the limits of particularism /specific membership and cultures, etc.), are always of necessity formulated and enunciated in a given time at a given place, and above all in a given idiom. This does not destroy universality as such, but right away inscribes in its heart a contradiction or tension [...] which can never become stabilized and reach an end“ (Balibar 2018, 123).

Das bedeutet im Effekt, dass auch universale *Wirs* in ihren integralen Vorstellungen zwar auf umfassende Lebendigkeit setzen und deren Realisierung zum Anspruch erheben, aber zugleich auch stets mit inneren Verwerfungen von Leben zu tun haben. Es bleibt ein Gewaltproblem in den Vollzugsformen universalen *Wirs*, das ihren Anspruch innerlich fragmentiert, eine innere Destruktivität.

Wenn man diese Realität einerseits anerkennt und sich mit ihr nicht abgibt, modifiziert sich die Frage nach dem *Wie des Wir* nochmals. Sie wird von der Suche nach einem möglichst universalen, integralen Rahmen zur Frage nach einem kritisch-kreativen Verhältnis zur Verwerfungsproblematik. Wie lässt sich *Wir* gestalten, „in lebhaften Formen“ (Butler 2009, 33), ohne der inneren Gewalthaltigkeit und Exklusivität das Feld zu überlassen? Die Frage hält dann auf ein *Wir* anderer, nicht universal-integrativer, sondern differenzieller Art zu.

## 5. Wir anderer, offener Art

Das Singen des *Nuestro Himno* lässt sich als performativer Akt anderer Art interpretieren, der weder isomorph noch integral-universaler Art ist, sondern in diese differenzielle Richtung weist. Äußerlich wird etwas Einfaches getan: Die *national anthem* wird in eine andere Sprache, die spanische, und in einen anderen Stil übertragen.

Diese Aktivität der *translation* und *transstylization* kann man interpretieren, wie es der Produzent des Soundtracks im Kontext der öffentlichen Debatte tut: als einen propädeutischen Akt, in dem Menschen in der eigenen Erstsprache angesprochen und motiviert werden sollen, die allgemein vorherrschende, offizielle Sprache zu erlernen. Im Hintergrund einer solchen funktionalisierenden Interpretation des Songs als ästhetische Propädeutik steht weiterhin die dominante Fassung eines integralen *Wirs*, dessen Zugehörigkeit über isomorphe Vollzüge reguliert und artikuliert wird.

Die Wirkung des Singens von *Nuestro Himno* lässt sich aber auch in einer komplexeren und anders gelagerten Weise fassen. Der Song lässt sich als ein Akt verstehen, in dem ein *Wir* in Anspruch genommen wird und anfanghaft beginnt, das offener, differenzieller, ereignishafter Art ist und eine assimilierende Integralität kritisch-kreativ aufbricht.

Diese andere, differenzielle Art zeigt sich indirekt darin, was im Singen von *Nuestro Himno gerade nicht* in Anspruch genommen und auf non-verbale performative Weise zurückgewiesen wird.

- *Nuestro Himno* ist erstens keine Forderung, die bisherige Hymne auf Englisch durch eine andere, jetzt eben auf Spanisch, zu ersetzen, mit neuem universalem Anspruch.
- Auf Spanisch zu singen ist zweitens ein Akt, in dem eine bisherige, eventuell vollzogene Praxis nicht mehr einfach weiter praktiziert wird: nämlich die eigene Sprache und Stilistik stillzustellen, zu ersetzen und ‚offiziell‘ auf Englisch zu singen. Die Sänger\*innen lassen sich in dieser Hinsicht nicht mehr enteignen.
- Es gibt drittens in der Performance des Liedes als auch in der Debatte darum keine Hinweise darauf, dass das Singen des *Nuestro Himno* lediglich auf Zeit, temporär durchgeführt werden soll. Es wird getan, eingeführt und durchgeführt als Akt, der auf Dauer angelegt ist und immer wieder wiederholt werden kann. Faktisch wurde dementsprechend seit der offiziellen Debatte in April 2006 anlässlich des damaligen Protests das Lied auf Spanisch auch immer wieder neu aufgelegt, und es wurden ergänzend frühere Varianten der *national anthem* auf Spanisch verstärkt publik (Hispanic Star 2024).
- Viertens: *Nuestro Himno* macht keinen neuen Exklusivanspruch geltend. Er schließt nicht aus, dass auch andere sich die Nationalhymne in einer eigenen Weise aneignen und ‚sich‘ darin anderswie artikulieren.

Das Singen des *Nuestro Himno* stellt vor diesem Hintergrund weder einen Akt der *Ersetzung* noch einen Akt neuer *Exklusivität* dar. Vielmehr lässt es sich als Akt einer *Einsetzung*, einer *Verortung* lesen: Es entsteht eine andere Form, eine andere Weise, wie ein nationales *Wir* vollzogen und gestaltet werden könnte.

Er macht eine *Differenz* auf in Bezug auf die dominante, Isomorphie einfordernde Vollzugsform. Das *Wir* in dieser bisher wie selbstverständlich vollzogenen Form wird dadurch nicht zerstört, aber es wird *relativiert* und findet sich plötzlich in einem Raum vor, der es übersteigt. Das *Wir*, das sich bisher gegebenenfalls als Ganzes und als Integral verstand, erscheint angesichts dieser anderen Weise zu singen als partikular und fragmentarisch. Das für universal gehaltene *Wir* wird lediglich als Teil von möglichen Andersweisen von Leben erkennbar, das weiten Raum und andere Formen als bisher erahnt annehmen kann. Insofern *Nuestro Himno* dabei auch selbst auf Exklusivität verzichtet, also nicht sich selbst als universales Integral an die Stelle des früheren setzt, stellt er sich in den Raum dieser Relativität, die auf Anderswie offen ist.

In der Geschichte von Demokratisierungen gibt es viele weitere Beispiele für eine solche widerständig-öffnende Praxis. In der US-amerikanischen Bürgerrechtsgeschichte wären Rosa Parks, Akteure von Black-Lives-Matter oder Orte wie das Stonewall Inn als Kristallisationspunkt für die LGBTQ-Bewegung zu nennen; oder auch aktuelle Praktiken öffentlicher Versammlung (vgl. Geiser 2024, mit Bezug zu Butlers performativer Theorie der Versammlung) und des künstlerischen Protests (vgl. exemplarisch Serafini 2018). In

solchen Praktiken werden Raster und Routinen, Normen und Formen, in denen Leben bisher anerkannt und sozial zulässig waren, in ihrem exklusiven Geltungsanspruch ausgesetzt und Leben in anderen, bisher verworfenen Weisen, anfanghaft realisiert. Es handelt sich dabei um die Lebensweisen und Lebensbedingungen spezifischer Personengruppen, deren Dasein im Rahmen eines bisher bestehenden – eventuell auch Universalität beanspruchenden – *Wir*s nicht (vor)gesehen, denkbar oder anerkenntbar waren.

Entsprechende Praktiken markieren innerhalb der sozialen Konstruktion eines solchen *Wir* Grenzen, decken Verwerfungszonen und deren Gewaltgehalt auf und stellen dessen selbstverständliche Geltung infrage. Sie brechen diese Grenzziehungen auf und nehmen Lebensformen in Anspruch, die bisher außerhalb des Anerkennbaren und Lebbarbaren lagen, weil ihnen weder rechtliche Geltung noch materielle Zuwendung zukam. Dieses andere, bisher de-realisierte Leben, beginnt in den widerständig-offenen Akten der jeweiligen Akteur\*innen *hier und jetzt* wirklich anzubrechen, sichtbar zu werden, und fordert zugleich seine zukünftige Lebbarkeit, Anerkennung und seinen Schutz ein – inklusive der Anerkennung und des Schutzes durch entsprechendes Recht (vgl. Butler 2016, 19). Solche Praktiken haben eine doppelte Performanz: Sie brechen kritisch mit routinierten, eventuell bisher wie selbstverständlich wirkenden Normen von anerkenntbarem Leben und nehmen in einem mutigen, kreativen Akt die zukünftige rechtliche und infrastrukturelle Realisierung in Anspruch, die im Akt selbst keine rein utopische Zukunft darstellt, sondern jetzt bereits Wirklichkeit zu werden beginnt. Das Singen von *Nuestro Himno* lässt sich in dieser Perspektive als Performance eines *Wir* lesen, das von einer grundlegenden Differenzialität geprägt ist, wie sie soziologische und politiktheoretische Ansätze derzeit verstärkt reflektieren (vgl. Gertenbach et al. 2010, 153–173). Personen, die den Song in der beschriebenen, nicht-exklusiven Offenheit performen, nehmen dieses *Wir* differenzieller Art, das sich selbst auf andere Anderswie hin übersteigt, in Anspruch. Dieser Anspruch wird jetzt im Singen bereits verkörpert, lässt sich im Singen bereits *realisieren* – zugleich bleibt etwas daran ungefasst, unvorhergesehen, weil nicht absehbar ist, wann, wo und wie anderswie Wiederaneignungen stattfinden. Dieses Andere ist selbst nicht antizipiert, sondern verbirgt sich hinter den nicht absehbaren Wendungen, die das *Wir* in Zukunft genommen haben wird.

Im Singen des *Nuestro Himno* wird eine Grundpraxis vorgeschlagen, wie dieses *Wir* immer wieder, auch in anderen Kontexten und Vollzügen jenseits von Nationalsymbolik vollzogen werden kann: in der Praxis einer *permanenten Übersetzung*. An die Stelle eines *Wir*, das sich in isomorpher Sprache einheitlich vollzieht und versteht, tritt die Form eines *Wir*, das sich in immer neuen Übersetzungen differenziell gestaltet. Seine implizite Frage: Könnten wir uns als diese Gesellschaft nicht in einer Weise gestalten und verkörpern, in der immer wieder neue Wiederaneignungen, Variationen, Übersetzungen stattfinden – inklusive der Zumutung, dass darin immer auch wieder neu ausgehandelt werden muss, „wie“ wir sind?

„In der Mitte dieser Nationalhymne hören wir die Worte ‚somos iguales‘: wir sind gleich. Man muß innehalten und sich fragen, ob dieser Sprechakt, der nicht nur frech die Gleichheit des ‚wir‘ deklariert, sondern auch einfordert, als eine Übersetzung verstanden wird, ob dieser Sprechakt nicht die Aufgabe der Übersetzung ins Herz der Nation pflanzt, dass Gleichheit nicht eine Angelegenheit erweiterter oder gesteigerter Homogenität der Nation ist. [...] Vorstellungen einer Gemeinsprache werden eingebüßt zugunsten einer Kollektivität, die ihre Freiheit in einer Sprache oder einem Set von Sprachen ausübt, für die Differenz und Übersetzung irreduzibel ist“ (Butler und Spivak 2008, 43).

Vollzüge eines solchen offenen, differenziellen Wirs sind ambivalent, denn wer sie mitvollzieht nimmt zwangsläufig teil an der Bildung andersartigen Wirs, das selbst neue Grenzziehungen und Verwerfungen erzeugen kann. Übersetzungsprozesse sind außerdem immer vom Grundproblem begleitet, dass Gehalte von der einen in die andere Sprache verloren gehen. *Something is lost in translation*. Es bleibt in der Übersetzung insofern eine Opazität der Erkennbarkeit und der Anerkennung, eine Differenz, eine Leerstelle, die nicht eingeholt werden kann.<sup>5</sup> Doch gerade, wenn dem Scheitern der Identifizierung in Übersetzungen Raum gegeben wird, kann dieses Widerfahrnis dem beschriebenen Differenzraum eines Anderswie von Leben und Verstehen Gestalt geben.

Die Frage nach konkreten Praktiken, in denen sich ein differenzielles *Wir* bildet, stellt sich über die Übersetzung in andere Sprachen und Ausdrucksformen auch auf einer tieferliegenden Ebene: hinsichtlich der *Lebensformen* und der *Bedingungen ihrer Lebbarkeit*. In welchen Praktiken auf Grundlage welcher Bedingungen sind nicht nur sprachliche *translations* von einer in eine andere Sprache möglich, sondern werden körperliche *transformations*, d. h. Leben anderswie, wirklich möglich, die in bisherigen regulativen Morphologien verworfen waren? Ein entsprechendes *Wir* differenzieller Art bildet sich überall dort, wo Bedingungen erzeugt werden, in denen innerhalb regulativer Morphologien und normativer Vorstellungen von Leben Bedingungen so verändert und Ressourcen angeboten werden, dass bisher verworfene Lebensweisen Ressourcen zugewendet werden, die ihr Dasein lebbarer machen; zugleich ohne dass diese Formen selbst einen eigenen Exklusivanspruch dogmatisieren, und sich offen halten für unvorhergesehenes Anderswie von Leben. Dies geschieht etwa in Form und an Orten sozialer, medizinischer, ästhetischer Angebote, die Menschen unterstützen, Leben in queeren Weisen aufzunehmen und Gestalt werden zu lassen, die sich nicht klassischen Schemata von Mannsein/Frausein zuordnen und sich auf die Suche nach Leben anderswie machen. Oder in Einrichtungen, die individuelle Formen von kultureller Interaktion unterstützen, in denen identifizierende Zuschreibungen oder Rasterungen ihre Selbstverständlichkeiten verlieren und Leben in hybrider, sich differenzierender Art zum

---

<sup>5</sup> Walter Benjamin sieht in diesem Sinn die „Aufgabe“ – das, was aufgegeben werden muss – den Verlust bzw. das Scheitern heraus, das jede Übersetzungspraxis durchzieht (vgl. Benjamin 1972).

Vorschein kommen kann. Dort bieten sich offene Räume für Fantasie an, wo in und aus Differenzen andersartige Lebensweisen – Heteromorphien<sup>6</sup> – entdeckt und wirklich erprobt werden können.

## 6. Impulse für praktische Theologie

In den vorausgehenden Rekonstruktionen der drei Modalitäten von *Wir* – isomorph, universal, differenziell – war Theologie bereits implizit im Spiel. Denn Vollzugsformen von *Wir* sind keineswegs frei von Glaubensdimensionen und theologischen Bezügen, aller Säkularität zum Trotz. „Gott“, „Religion“, „Transzendenz“ werden in ihnen immer wieder implizit oder explizit zum Thema und spielen in den performativen Vollzügen von *Wir* mit. Ein Beispiel, in dem sich politische Performatik mit theologischen Dimensionen verbindet, liefert die eingangs zitierte Passage aus Bushs Kommentar zum *Nuestro Himno*. Der amerikanische Präsident verknüpft dort den Vollzug der nationalen Einheit mit dem Motto „in God we trust“, das selbst Teil der öffentlichen US-Polito-Performatik ist (vgl. Legal Information Institute 2024, dort § 302, National motto). Die nationale *Wir*-Identität wird mit Gottvertrauen als eine Art vereinigendem Schirm verbunden, unter dem man sich versammeln kann, und dadurch theologisch eingefärbt. Weitere Beispiel für solche postsäkularen Performanzen aus aktuellen brisanten politischen Kontexten sind die Osteransprache Selenskyj im April 2022 nach Beginn des russischen Angriffskrieges, die als litaneiartiges Gebet gestaltet und in der Sophiekathedrale in Kiew gedreht wurde. Selenskyj (2022) interpretiert den ukrainischen Widerstand darin als Auferstehungsprozess, der mit Sicherheit zum Sieg führen wird. Weitere Beispiele liefert die Inszenierung Trumps als gottbeschützter Heilsbringer im zurückliegenden US-amerikanischen Wahlkampf 2024 (vgl. CNN politics 2024). Abseits der Bühnen politischer Großereignisse gibt es eine Vielzahl von Praktiken, in denen sich Menschen im öffentlichen Raum kritisch zu Machtstrukturen verhalten und in kreativen Akten für veränderte Lebensbedingungen einstehen, auch mit Bezugnahmen zu theologischen Ressourcen und Repertoires (vgl. Miller 2019).

Theologisch-akademische Arbeit kann solche postsäkularen Performanzen zum Thema machen: Wie ist Theologie auf Ebene der Gehalte und Vollzugsdynamiken im Spiel – und dabei auch in ihre Derealisierungs-/Verwerfungsdynamiken verstrickt? Performanzkritische Theologie reflektiert die Modalitäten von *Wir* und ihre Verwebungen mit Glaubensgehalten und Transzendenzdynamiken.

In den Blick kann dabei auch die *Community* von Theolog\*innen im akademischen Business und deren Performance selbst kommen. Welche normativen Vorstellungen

---

<sup>6</sup> Unter „Heteromorphie“ verstehe ich eine sich ereignishaft anbietende und zuspieldende Andersform von Leben, die einen widerständigen Raum der konkreten materiellen und sozialen Erprobung dieses Lebens ausprägt (siehe Kern 2024).

„guter“ Theologie wirken hier – nicht nur hinsichtlich von Denk- und Argumentationsmustern und methodologischen Strukturierungen, sondern auch von Darstellungs-, Organisations- und Verkörperungsformen? Welche Regulationsmuster präfigurieren inhaltliche Darstellungs- und soziale Verkörperungsprozesse, favorisieren die einen und verwerfen andere? Welchen Verkörperungsformen werden aufgrund welcher normativer Vorstellung Ressourcen zugewendet, sodass sie lebbar werden? (vgl. Kern 2023). Über das spezifische Feld akademisch-theologischer Art ergeben sich Impulse für theologische Praxis in Gesellschaft und Kirche insgesamt. Lange Zeit wurde theologischerseits eher eine universal-integrale Wir-Fassung favorisiert. Es galt die Perspektive, dass das Ganze im Fragment zu sich kommt und erfasst ist: in der Figur Jesu als verdichteter Knotenpunkt der Geschichte. Kirche stand im Dienst dieser umfassenden Einheit, deren Form idealerweise der eine Glaube an Gott in dieser einigenden Figur Jesus Christus war – eine theologische Isomorphie.<sup>7</sup> Von ihrem eigenen Gegenstand her aber hat Theologie eine nicht zu unterschätzende Tendenz hin zu einem Wir *differenzieller* Art und heteromorpher Performance. Setzt man voraus, dass Gott immer mehr und unfassbarer ist als das, was in Bezug auf Gott gesagt und verkörpert ist, entfaltet sich mitten in theologischen Darstellungs- und Vollzugsformen eine Dynamik der Überschreitung, die sie relativiert und aufbricht. Geht man außerdem etwa mit *Gaudium et spes* davon aus, dass die Geschichte ein Ort ist, in dem Spuren des Wirkens Gottes in signifikanten Entwicklungen (GS 4) auffindbar sind, die ereignishaft überraschend aufbrechen, ohne einfach Plan menschlicher Aktivitäten zu sein, schreibt sich eine Dynamik der Suche in Theologien ein, eine Dynamik der Dezentrierung, die immer wieder zu Disruptionen führt und „definitive“, festgezurrite Positionierungen in Glaubensgehalten und -praktiken unterläuft.

Auch biblische Texte beschreiben Praktiken eines solchen *Wirs* differenzieller Art. Sie thematisieren bekanntlich die Situation von Menschen am Rande, von Schattengestalten in prekären Situationen, die an den Rand der Lebbarkeit ihrer Leben geraten. Besonders Leprakranke erscheinen als Menschen, die am Rande leben, in Bedingungen und unter Umständen, in denen sich im wahrsten Sinne des Wortes ihre Körperumrisse auflösen; Menschen, die a-morph(er) werden. Biblische Texte lenken den Blick auf diese prekarisierten, körperlich-materiell derealisierten Leben, die nicht den normativen Vorstellungen der Performance von gutem – oder singularisiert schönem – Leben entsprechen. Indem sie die amorph werdenden Leben in den Vordergrund rücken, bedrängen sie mit der Frage, wie Lebensbedingungen, soziale Organisationsprozesse und ihre theologischen Verwebungen reorganisiert und refiguriert werden können, um Leben anders möglich zu machen, sodass den Prekarisierungs- und Derealisierungskräften

---

<sup>7</sup> Eine Fortsetzung findet die integral-universale Fassung kirchlichen Wirs in *Communio-Ekklesiologien* und aktuell in *Ekklesiopraxien der Synodalität*, die auf einen gemeinsamen Unterscheidungsprozess setzen und auf möglichst konsensuell-integrative Entscheidungen hinausgehen, vgl. Holy See Press Office 2024.

des Sozialen wirksam entgegentreten wird. In der Suche nach anderen Formen der Verkörperung und sie ermöglichende Bedingungen stehen stets auch überkommene Gottesvorstellungen zur Disposition und in Kritik, die Zerfallsprozesse bedingen, festzurren oder dafür erblinden. Die Andersformen von Leben stehen dabei bestenfalls selbst immer wieder neu in einem Raum der Relativität, in dem sie über sich hinaustendieren.

Im Verschwinden Jesu am Ostermorgen radikalisiert sich das Amorphe: Zurück bleiben nur formlose Laken. Aber gerade in diesem Punkt wird das Vergehen des Lebens im Tod zum Umschlagspunkt für eine Vielzahl von Verkörperungen, die rund um diese unfassbare, nicht abschließend bestimmbare Leerstelle den Glauben an einen Gott des überraschenden Anderswie von Leben verkörpern und in immer neuen Gestalten zu verkörpern beginnen: die Zeuginnen und Zeuginnen des Osterereignisses in ihren Lebens- und Glaubensperformanzen. Österliches *Wir* ist ein *Wir* differenzieller, offener, ereignishafter Art, das sich widerständig den tödlichen Verwerfungsgewalten menschlicher Wir-Bildungsprozesse widersetzt und Leben anderswie Resonanz, Raum und Gestalt gibt (vgl. Certeau 2009).

Biblische Theologie radikalisiert dabei ein Moment der Unverfügbarkeit und der Ereignishaftigkeit. Transfigurationen dieser offenen, ereignishaften Art sind keine Erfindung menschlicher Akteure allein, kein *faire-l'événement* (vgl. Derrida 2007), kein Produkt, das im Möglichkeitsbereich von Politiken und sozialen Programmatiken angelegt ist. Es ist *heteromorph* in einem strengen Sinn: Etwas hat sich in der Geschichte ereignet, deckt eine Differenz auf, die bereits im Spiel war und öffnet einen Raum, in dem sich Akteure entscheiden und Verantwortung übernehmen können, Leben in individuellen und kollektiven Andersformen zu erproben, die über die bisherigen regulativen Morphologien eröffnend hinausgehen.

In einigen pastoralen Handlungsfeldern gewinnt die Praxis eines solchen differenziellen *Wir*s momentan Kontur, exemplarisch etwa im Bereich von Queerpastoral. Wolfgang Rothe (2022) lässt Stimmen hörbar und Biografien sichtbar werden, in denen Menschen sich ins Offene hinein bewegen und Lebens- und Lebensweisen jenseits klassischer, heteronormativer Formierungen gestalten. In den biografischen Miniaturen wird dabei immer wieder deutlich, dass die jeweiligen Wege individuelle Entwicklungsprozesse darstellen, die zugleich in soziale Interaktionen und Netze eingebunden sind, in welchen die entstehende Polymorphie des Lebens Anerkennung findet und konkrete, auch materielle Formen der Zuwendung erfährt, die diese nicht nur denkbar, sondern wirklich lebbar machen. Über Queerpastoral hinaus sind Praktiken aktueller Schöpfungs- und Human-Animal-Pastoral ein weiteres exemplarisches Feld, in dem sich *Wir* differenziell vollzieht, indem ‚klassisch‘, als natürlich angesehene Mensch-Tier-Distinktionen dekonstruiert und interspezielle Beziehungs- und Glaubensformen in den Blick geraten (Horstman et al 2018). Theologische Praxis wird darin als Lebensstil differenzieller Art gefasst, in dem mit Ressourcen, Reflexionen und Repertoires von Glaubenstraditionen

Leben anderswie, mitten in den Verwerfungsmechanismen ereignishaft Raum gegeben und es bezeugt wird.

## Literaturverzeichnis

Amnesty International (2024). Deine Rechte auf einen Blick: Alle 30 Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, abrufbar unter:

<https://www.amnesty.de/alle-30-artikel-der-allgemeinen-erklaerung-der-menschenrechte>

[20.12.2024].

Balibar, Étienne (2018). *European Perspectives. Secularism and Cosmopolitanism: Critical Hypotheses on Religion and Politics*. New York: Columbia University Press.

Barthes, Roland (<sup>3</sup>2015). *Mythen des Alltags*. Frankfurt: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1972). Die Aufgabe des Übersetzers. In *Gesammelte Schriften IV/1* (S. 9–21). Frankfurt: Suhrkamp.

Butler, Judith (2009). *Krieg und Affekt. TransPositionen*. Zürich: Diaphanes.

Butler, Judith (2010). *Raster des Krieges: Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt: Campus.

Butler, Judith (<sup>4</sup>2014a). *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt: Suhrkamp.

Butler, Judith (<sup>17</sup>2014b). *Das Unbehagen der Geschlechter: Judith Butler*. Frankfurt: Suhrkamp.

Butler, Judith (2016). *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Frankfurt: Suhrkamp.

Butler, Judith (<sup>11</sup>2021). *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt: Suhrkamp.

Butler, Judith & Spivak, G. C. (2007). *Who sings the nation-state? Language, politics, belonging*. London: Seagull Books.

CBC News (2024). Raygun 'devastated' by online hate after Olympics performance, abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=Z7Ohove06Do> [20.12.2024].

Certeau, Michel de (2009). Der gründende Bruch. In: Ders., *GlaubensSchwachheit*. Stuttgart: Kohlhammer, 155–187.

CNN (2024). Bush: Sing ‚Star-Spangled Banner‘ in English, abrufbar unter: <https://web.archive.org/web/20060504051210/http://www.cnn.com/2006/US/04/28/bush.anthem.ap/index.html> [20.12.2024].

CNN politics (2024). An unusually reflective Trump suggests divine intervention in aftermath of rally shooting, abrufbar unter:

<https://edition.cnn.com/2024/07/15/politics/rally-shooting-aftermath-trump-god/index.html>

[20.12.2024].

Derrida, Jacques (2007). A Certain Impossible Possibility of Saying the Event. *Critical Inquiry*, 33 (2), 441–461. <https://doi.org/10.1086/511506>

- Geiser, Ellen (2024). *Wer zählt? Praktisch-theologische Fährten zwischen der Neuen Politischen Theologie und Judith Butler*. Bielefeld: transcript.
- Gellings, Leon (2024). *Geschlechterdebatte bei Olympia wird zum Stellvertreterkrieg*, abrufbar unter: <https://www.sportschau.de/olympia/investigativ/geschlechterdebatte-bei-olympia-wird-zum-stellvertreterkrieg,olympia-paris-imane-khelif-geschlechterdebatte-iba-ioc-100.html> [20.12.2024].
- Gertenbach, L., Laux, H., Rosa, H. & Strecker, D. (2010). *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Hispanic Star (2024). *El Pendón Estrellado - Official Spanish Version of the National Anthem*, abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=bZ1LB1XQ-Us> [20.12.2024].
- Holusha, J. (2006). *Bush Says Anthem Should Be in English*, abrufbar unter: <https://www.ny-times.com/2006/04/28/us/bush-says-anthem-should-be-in-english.html> [20.12.2024].
- Holy See Press Office (2024). *“Instrumentum laboris” for the Second Session of the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops (October 2024)*, abrufbar unter: <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2024/07/09/240709d.html> [20.12.2024].
- Horstmann, Simone, Ruster, Thomas & Taxacher, Georg (2018). *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Kern, Christian (2023). *Kongressbericht: Wer ist Wir?*, abrufbar unter: <https://pastoraltheologie.org/kongressbericht-wer-ist-wir/> [20.12.2024].
- Kern, Christian (2022). *Scheitern Raum geben: Theologie für eine postsouveräne Gegenwartskultur*. Ostfildern: Grünewald.
- Kern, Christian (2024). *Bewegungen ins Offene: Grundzüge heteromorphologischer Theologie*. In Christian Kern, Judith Gruber & Christian Bauer (Hrsg.), *Spielarten der Macht: Theologie orten und räumen mit Hans-Joachim Sander*. Ostfildern: Grünewald, 389–432.
- Kern, Christian (2025) (im Erscheinen). *Wie Szenerien des Erfolgs in Bewegung geraten: Zur Kinematographie des Scheiterns*. In: Jörg Herrmann & Reinhold Zwick (Hg.), *Zerbrochene Träume. Vom Scheitern im Film*. Marburg: Schüren.
- Kertzer, David (1998). *Ritual, Politik und Macht*. In: Andrea Belliger & David Krieger (Hg.), *Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 365–390.
- LatinosUnitedAsOne (2024). *“Nuestro Himno” (“Star Spangled Banner” in Spanish)*.
- Lawton, Rachele (2013). *Speak English or Go Home: The Anti-Immigrant Discourse of the American ‘English Only’ Movement*. *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines*, 7 (1), 100–122.
- Legal Information Institute (2024). *36 U.S. Code § 301 – National Anthem*, abrufbar unter: <https://www.law.cornell.edu/uscode/text/36/301> [20.12.2024].
- Miller, Jordan (2019). *Resisting theology, furious hope: Secular political theology and social movements*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Nussbaum, Martha C. (2015). Fähigkeiten schaffen: Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität. Baden-Baden: Karl-Alber-Verlag.
- Reckwitz, Andreas (2019). Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rothe, Wolfgang F. (Hg.). Gewollt, geliebt, gesegnet: Queer-Sein in der katholischen Kirche. Freiburg i. Br.: Herder.
- Serafini, Paula (2018). Performance action: The politics of art activism. Routledge studies in political sociology. London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Selenskyj, Wolodymyr (2022). Привітання Президента України Володимира Зеленського з Великоднем, abrufbar unter: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_i-ht0wqWEU](https://www.youtube.com/watch?v=_i-ht0wqWEU) [20.12.2024].

Dr. theol. Christian Kern  
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster  
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie  
Robert-Koch-Str. 40  
48149 Münster  
+49 (0) 251 83-29230  
christian.kern(at)uni-muenster(dot)de  
<https://orcid.org/0000-0003-3540-9474>