

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Wer ist WIR?
Fragmentarität in Gesellschaft, Kirche und Pastoraltheologie

ISSN: 0555-9308

44. Jahrgang, 2024-2

Alles so schön *wir* hier? Versuch über die postkoloniale Machtkritik pastoraltheologischer Standards

Abstract

Spätestens seit der Eskalation des Nahostkonflikts gilt postkoloniale Theorie als banale Polarisierung des Denkens mit antisemitischen Anteilen. Das aber wird der differenzierten Analyse von Verflochtenheiten und Machtdynamiken nicht gerecht, wie sie sich im Dazwischen zum Globalen Süden entwickelt hat. Nach einer kurzen Skizze zur (pastoral)theologischen Rezeption werden am Beispiel der Dekonstruktion des Container-Wir und der Verkomplizierung diakonischer Rettungsmuster die Potenziale eines post/dekolonialen Reflexionsschubs erörtert. Der Beitrag endet mit der exemplarischen Frage, wer eigentlich global für und als Kirche spricht: Wer ist das *wir* der Weltkirche?

Since the escalation of the Middle East conflict at the latest, postcolonial theory has been regarded as a banal polarisation of thought with anti-Semitic elements. However, this does not do justice to the differentiated analysis of entanglements and power dynamics that has developed in between the Global South. After a brief outline of the (pastoral) theological reception, the potential of a post/decolonial thrust of reflection is discussed using the example of the deconstruction of the container-‘we’ and the complication of diaconal salvation patterns. The article ends with the exemplary question of who actually speaks globally for and as the church: Who is the ‘we’ of the global church?

Sehr spät erst hat sich die (katholische) deutschsprachige Pastoraltheologie für post- und dekoloniale Theorien geöffnet (vgl. Leimgruber 2020; Pittl & Schüßler 2022; Fuchs 2023, Merle, Stetter & Krause 2024). Doch vielleicht ist es damit schon wieder vorbei. In der öffentlichen Wahrnehmung ist postkolonial zu einem negativ besetzten Triggerpunkt geworden. Erst hatte 2022 der Streit um die antisemitischen Kunstwerke auf der dekolonialen documenta 15 den Eindruck hinterlassen, es handle sich um eine banale binäre Politisierung des Denkens: The West and the Rest samt einseitiger Europa- und Modernekritik am ethischen Universalismus der Aufklärung. Und seit dem furchtbaren Terrorangriff der Hamas vom 7. Oktober 2023 und dem anschließenden, ebenso furchtbaren Gazakrieg der israelischen Regierung hat die polarisierende Gewalt das Denken und den Diskurs vollends im Griff. Nicht nur, dass weltweit jüdische wie muslimische Menschen mit Übergriffen und Gewalt aus der je anderen Solidaritätsbewegung rechnen müssen. Auch die ideologischen Fronten sind heillos verhärtet. In Form von Israelkritik scheint der kritischen Theorie aus den ehemaligen Kolonien im Globalen Süden der Antisemitismus konstitutiv eingeschrieben. Postkoloniale Theorie wird auf die anticoloniale Legitimierung des Hamas-Terrors reduziert, die es ja leider auch gegeben hat. Jahrzehnte an hochdifferenzierter machtkritischer Analyse globaler Verflechtungen gelten in Deutschland damit als moralisch desavouiert. Avner Ofrath beschreibt die

Lage in einem vielbeachteten Merkur-Beitrag zum Nahostkonflikt am Begriff des Siedlerkolonialismus, „ein Begriff, der das Potenzial hätte, die historische Komplexität von Fällen wie Israel/Palästina zu erfassen, der aber stattdessen immer gröber, sogar menschenverachtend gebraucht wird“ (Ofrath 2024, 12). Ofrath kritisiert, dass sich „ein beachtlicher Teil der sich als links, progressiv oder antikolonial bezeichnenden Gruppierungen und Intellektuellen“ von „elementaren Grundsätzen humanistischer Politik“ verabschiedet habe (Ofrath 2024, 15; 14). Zugleich sei es aber ein Fehler, die koloniale Gründungsgeschichte Israels auszublenden: „Die in Israel wie in Deutschland gängige Vorstellung, der Zionismus hätte aus einer ‚kargen Wüste‘ ein blühendes Land geschaffen, ist Produkt und Ausdruck hartnäckiger Ignoranz“ (Ofrath 2024, 12).

Der Vortrag, der diesem Text zugrunde liegt, wurde wenige Wochen vor dem Überfall der Hamas gehalten. Angefragt war eine postkolonial informierte Perspektive zum Kongress-Thema der AG Pastoraltheologie 2023 *Wer ist WIR?* Die eben skizzierte Dynamik hat die deutschsprachige Rezeption post- und dekolonialer Theorie zwar schwieriger, aber nicht obsolet gemacht. Wer sich damit noch nicht intensiver beschäftigt hat, wird erstaunt sein, was Michael Nausner 2020 zur Frage *Wer darf dazugehören* schreibt:

„Postkoloniale Theorie kann hilfreich sein, um in Zeiten wie diesen nicht in die Falle eines polarisierenden Denkens einander ausschließender Kulturen zu geraten. [...] Eine der Grundeinsichten postkolonialen Denkens ist eben diejenige, dass jede kulturelle Zugehörigkeit komplex ist und deshalb ein Verständnis von Kultur als rein und abgeschlossen notwendigerweise ein Konstrukt darstellt, das in der Geschichte schon viel Unheil angerichtet hat“ (Nausner 2020, 28).

Es handelt sich um ein sehr vielfältiges und dynamisches Feld der Wissens- und Theorieproduktion, das sich eigentlich von binären Vereinfachungen gerade wegbewegt hat (vgl. Gandhi 2019). Post- und dekoloniale Studien erforschen die Vielschichtigkeit des kolonialen Raums und die Verflochtenheit scheinbarer Gegensätze von *zivilisiert* und *unterentwickelt*, von *modern* und *vormodern*, von *europäisch* und *exotisch*, von *vernünftig* und *mythisch* – auch von *christlich* und *nicht-christlich*. Gerade das Miteinanderverflochten-Sein (Entanglement) ist eine wichtige Denkfigur, die ich aus postkolonialen Texten gelernt habe. Und dass dabei ungleiche Machtverhältnisse entlang von Hautfarbe, Geschlecht oder Einkommen wesentlich für die Herstellung der real existierenden gemeinsamen Welt sind. Gerade Postkoloniale Theologie, so Stefan Silber, sollte faktische Ausgrenzungen und Verwundungen benennen und auf der Suche bleiben nach einem anderen Wir (Silber 2023, 33–44).

Damit bin ich bei einer letzten Vorbemerkung. Michael Nausner, Stefan Silber, ich als Autor dieses Textes, wir gerade zu Lesenden gehören als weiße, europäische Männer mit akademischer Bildung zu den mehrfach privilegierten Personen. Auch ein wir. In Theologie und Kirche ist man oft versucht, alle anderen in ein großes Wir der Liebe Gottes einzubeziehen. Doch wenn faktische Unterschiede und Machtverhältnisse übergangen werden, bleibt alles beim diskriminierenden Alten. Rassismusbetroffene Personen

wie Sarah Vecera (Vecera 2022) oder Quinton Ceasar haben das im evangelischen Bereich öffentlich thematisiert. Die Abschlusspredigt von Quinton Caesar beim Evangelischen Kirchentag 2023 in Nürnberg ist ein beeindruckendes Beispiel. Caesar ist in Südafrika aufgewachsen, hat dann in Berlin Theologie studiert und arbeitet heute als Pfarrer in Norddeutschland. Er steht auf der sonnigen Bühne des Hauptmarktes.

„Lasst uns über die Liebe sprechen. Wir zitieren gern mal ‚Glaube, Hoffnung, Liebe.‘ Wir sagen: ‚Die Liebe leitet uns.‘ Wir singen: ‚All you need is love.‘ [...]

‚Alles hat seine Zeit‘ oder ‚All you need is love‘ erinnert mich aber eher an einen Happyland-Zustand. Happyland, das ist ein Wort von Tupoka Ogette, die damit beschreibt, wie sich Menschen fühlen, die keine Diskriminierungen erfahren und auch nicht sehen, dass andere sie erfahren. Happyländer:innen, also Leute aus Happyland, sagen: ‚Gott liebt uns alle gleich.‘ Happyländer:innen sagen: ‚Ich sehe keine Hautfarbe, keine Behinderung, kein Geschlecht.‘ Happyländer:innen sagen: ‚Jesus Christus hat uns alle durch seine Liebe befreit.‘ Sie sagen: ‚Die Kirche ist ein sicherer Ort für alle.‘ Moetie liegie daai kind! Hey, lügt uns nicht an. Es ist leichter, von befreiender Liebe zu predigen, als eine Liebe zu leben, die befreit.

Doch wenn ihr von der Liebe predigt, die alles besiegt, und trotzdem meine Geschwister und mich diskriminiert – wegen unseres Einkommens, unserer Hautfarbe, unserer Behinderung oder unserer queeren Identität. Dann sagen wir: Moetie liegie daai kind! Meine Geschwister und ich – wir sind Kirche. Wir sind kein Gegenüber, brauchen keine Nächstenliebe oder Zuwendung von oben herab. Wir sind Kirche. Und meine Geschwister und ich sagen: Jetzt ist die Zeit! Wir vertrauen eurer Liebe nicht. Wir haben keine sicheren Orte in euren Kirchen. Ich werde euch heute nicht anlügen.“ (Ceasar 2023)

Quinton Ceasar sagt: Passt auf, es ist komplizierter mit diesem bunten Wir und mit dem Christentum als Nächstenliebe. Sonntagspredigt und Alltagspraxis, das passt nicht immer zusammen. Caesar sagt ganz offen, was weiße Christ*innen „nicht über Rassismus hören wollen, aber wissen sollten“ (Hasters 2019): Es gibt alltagsrassistische Diskriminierungsmuster, auch dort, wo gute christliche Absichten im Spiel sind, weil das Ausblenden der kolonialen und globalen Zusammenhänge abwertende kirchliche Routinen verschweigt.

1. Post- und dekoloniale Praktische Theologie

Ich knüpfe lose an den in Ghana geborenen und in den USA lehrenden Emmanuel Lartey an, der für eine postkoloniale Pastoraltheologie drei Basisperspektiven vorschlägt: Voice, Epistemology und Praxis (Lartey 2022).

Voice, Access, Justice: Can the subaltern speak?

Postkoloniale Studien entstehen als Erforschung kolonialer Unterdrückungs- und Marginalisierungserfahrungen. Mit Ina Kerner können „postkoloniale Theorien als kritische Theorien verstanden werden [...], die den Anspruch erheben, auf gesellschaftliche Missstände einschließlich ihrer Ursachen und Wirkungen aufmerksam zu machen“ (Kerner 2012, 12). Im Zentrum steht die Verbindung von Wissen und Macht und wie sich koloniale Muster der Abwertung und Ausbeutung bis heute oft unterschwellig reproduzieren. Leela Ghandi versteht in ihrer Einführung postkoloniales Denken als theoretischen Widerstand gegen das mystifizierte Vergessen kolonialer Nachwirkungen im Heute (Gandhi 2019, 4, theologisch: Gruber 2018).

Daraus haben sich kontextuelle, postkoloniale Theologien entwickelt (Lartey 2013, Nehring & Tiesch 2013, Silber 2021). Mit Judith Gruber, Stefan Silber oder Sebastian Pittl handelt es sich um kritische Fortschreibungen der befreiungstheologischen Aufbrüche des 20. Jahrhunderts. Leitperspektive ist hier die *Option für die Armen und Anderen*, welche die biblischen Verheißungen einer kommenden Gerechtigkeit nicht allein im Jenseits deponiert, sondern an das Leben im Hier und Jetzt, an Menschenrechte und globale Ungerechtigkeitsstrukturen zurückbindet. Mit der Entdeckung von Verflechtungen, Othering und epistemischer Gewalt (auch) religiöser Denkkategorien verkompliziert postkoloniales Denken allerdings das weltkirchliche Befreiungspathos. Universalitätsansprüche europäischer Theologie werden kritisiert und die Vielfalt des Lebens und Glaubens rückt ins Zentrum. Die Suche nach einem guten Leben für alle steht nicht infrage, sondern auf wie viele Weisen es gefunden werden kann. „Europa ist nicht mehr die Apotheke der Welt“, schreibt Achille Mbembe (Mbembe 2020, 233). Stattdessen gelte es, so Nikita Dhawan, die Aufklärung vor den Europäer*innen zu retten (Dhawan 2024). Ob und inwieweit das auch für die moderne, aufgeklärte christliche Theologie gilt, ist umstritten.

Epistemology: Postkoloniale Theologie im Practice Turn

Wie Sebastian Pittl zusammenfasst, waren postkoloniale Studien „von Beginn an ein eminent wissenschaftspolitisches Projekt, das darauf zielte, die eurozentrischen Verengungen und rassistischen Verzerrungen westlicher akademischer Wissenschaft offen zu legen“ (Pittl 2020, 906). Die aktuellen Forderungen nach einer Dekolonisierung der Sprache, des Alltags, der Museen und eben auch von Kirchen und Theologien geht von anhaltender Kolonialität aus, auch dort, wo das gerade nicht explizit thematisiert wird. Die universitäre Theologie ist so ein Ort.

Judith Gruber ist eine der schärfsten Beobachterinnen eurozentrischer Theologien, die sich also nicht als kontextuell, sondern als universales Modell verstehen. „In den Politiken universitärer Wissensproduktion [...] greifen kolonial formatierte Wissens-, Macht- und Infrastrukturen ineinander und garantieren in einem Zusammenspiel von

akademischen Praktiken (u. a. Lehrplangestaltung, Verteilung von Forschungsgeldern, Bibliotheksbestückungen, Lehrstuhlbesetzungen) den Fortbestand von eurozentrischem, weißem, heteronormativem Wissen“ (Gruber 2023, 15).

Dazu ein Beispiel aus unserer internationalen Fach-Community. Die vorletzte Konferenz der *International Academy of Practical Theology* in Brasilien 2021 hatte Postkolonialität zum Thema. Als während der diesjährigen Konferenz in Seoul der bald erscheinende Sammelband vorgestellt wurde, gab es eine kontroverse Diskussion. Denn die nach dem Reviewprozess zur Veröffentlichung übrig gebliebenen Beiträge kamen überwiegend aus Europa und den USA. Wie hoch liegt also die Schwelle, überhaupt einen Text aus dem globalen Süden einzureichen? Mit welchen Kriterien wird *wissenschaftliche Qualität* geprüft? Und welche Muster prägen noch im Rücken hochreflektierter und gutmeinender Kolleg*innen das faktische Handeln?

Was Gruber über die KU Leuven schreibt, kann ich für Tübingen bestätigen: „Auch an der Theologischen Fakultät sind es vor allem Studierende, die Kritik an der scheinbar selbstverständlichen Weißheit, Männlichkeit und Eurozentrizität des in der Lehre vermittelten theologischen Wissenskanons üben“ (Gruber 2023, 16). Wir stehen damit theologisch vor einem epistemologischen Musterwechsel. Denn es zeigt sich historisch wie zeitgenössisch eine Vielfalt und Verwobenheit christlicher Praktiken, „die sich nicht (mehr) mit einem einlinigen Meisternarrativ von *einer* eindeutigen christlichen Tradition unterwerfen lassen“ (Gruber 2023, 16).

Praxis des pluriform Verflochtenen

Ich bleibe mit Larteys dritter Basisperspektive weiter bei Grubers Text. Sie findet Beispiele für postkoloniale Lernprozesse gerade in Praxissituationen und deshalb auch in der Praktischen Theologie, weil der Erfahrungsbezug von Theologie dort grundsätzlich verhandelt wird. Aber die Interpretationshoheit bleibe bisher oft weiterhin bei den normativierten Texten der Tradition und den akademischen Theologien.

Neuere ethnografisch ansetzende Arbeiten machen dagegen ernst mit der theologiegenerativen Kraft der Praxis, entdecken dabei aber auch deren Komplexität. „Das Ziel theologischer Arbeit wird hier nicht mehr in der generellen Verurteilung *oder* Rehabilitation der empirischen Realitäten [...] theologischer Wissensproduktion gesehen, sondern in ihrer Wahrnehmung als eine ‚production of a plurivocal theological tradition that is ever in flux‘“ (Gruber 2023, 18), hier mit einem Zitat von Natalie Wigg-Stevenson. Ganz neu ist das nicht. Aber ihr Punkt stimmt: Die Authentizität christlicher Tradition liegt nicht mehr hinter oder jenseits der empirischen Kontingenzen, sondern in ihnen. Es gilt, Interpretationsformen für die ereignisbasierte Präsenz christlicher Gottesvermutungen in den mehrdeutigen und politisierten Gegenwartskontexten zu finden.

Ich will das jetzt an zwei pastoraltheologischen Standardthemen vertiefen: christliche Identität und rettende Solidarität

2. Identität: Postkoloniale Dekonstruktion des Container-Wir

In der Praktischen Theologie geht es oft um kirchliche Identität, um ein christliches Profil oder eine zu rettende Einheit. Judith Gruber hat hier für die Theologie wichtige Einsichten von Homi Bhabha aufgegriffen. Identität ist nicht das logische Gegenteil von Differenz, sondern ein Ergebnis performativer Praktiken. Doing identity „entsteht aus Differenzierungen heraus, die mit ihren Abgrenzungen gleichzeitig wechselseitige Verwiesenheiten hervorbringen – das Andere schreibt sich in das Eigene ein“ (Gruber 2013, 131). Das gilt besonders für die heute gängige Vorstellung völlig unterschiedlicher Identitäten und Kulturen. Wie Homi Bhabha aber schreibt: „Kulturen sind niemals in sich einheitlich, und sie sind auch nie einfach dualistisch in ihrer Beziehung des selbst zum Anderen“ (Bhabha 2000, 54). Die an kolonialen Verflechtungen abgelesene Theorie performativer und hybrider Überlagerungen irritiert zwei wichtige Muster des europäischen Denkens, die auch in der Praktischen Theologie ihre Spuren hinterlassen haben. Das erste ist das religions-politische Muster „westfälischer Souveränität“ (Getachew 2022, 34), bei dem Recht und Identität an einen staatlichen Behälter mit einheitlicher Bevölkerung gebunden sind. Der Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens (1555) *cuius regio, eius religio* und später der Westfälische Friede (1648) hatten in Europa zwar zivilisierende Effekte. Es wurde aber zugleich ein Souveränitäts- und Einheitsdenken etabliert, das von sektoraler Differenzierung in territoriale Container ausgeht: Wir und die Anderen – *teile und herrsche*. Es ist das „Modell der westlichen Moderne, das auf der Territorialisierung des Raumes beruhend territoriale Integrität mit einheitlicher Gerichtsbarkeit verbindet [...] und sich in der Welt nicht zuletzt mit Hilfe des kolonialen Imperialismus durchgesetzt hat“ (Kooroshy, Mecheril & Shure 2021, 19). Es wäre interessant nachzuforschen, wie die kirchliche Raum- und Souveränitätslogik der territorialen Pfarrei und deren Verflüssigung mit den staatlichen Grenz- und Mauerregimen einer durch Migration verflüssigten „postwestfälischen Ordnung“ (Brown 2018, 42) in Beziehung zu setzen wäre: Kranken gemeindliche Gastfreundschaft und nationale Asyl- und Migrationspolitik an ähnlichen Logiken?

Das zweite ist die Vorstellung, dass damit Identitäten verbunden sind, die zentral geordnet werden, die möglichst homogen sein sollen und deshalb von anderen Einflüssen geschützt werden müssten. Das gilt für die Erfindung von Nationalstaaten ebenso wie für die Erfindung von sich abgrenzenden *Weltreligionen*. „Die[se] Vorstellung von Religion entspricht der eines Containers, eines klar begrenzten Raums, oder auch der eines [...] organisch geordneten Körpers – *das Christentum, das Judentum, der Islam, der Buddhismus*“ (Wendel 2018, 144; Hervorhebungen: im Original). Wie Marianne Moyaert zeigt, entsteht das Konzept der Weltreligionen im 19. Jahrhundert nach den Regeln des missionarischen Christentums „in the twofold imaginary process of *selfing* (the constructing of Christian identity) and *othering* (the construction of alterity): typically Christianity’s others are projected as the counter-image of normative Christianity“ (Moyaert 2023, 423; Hervorhebungen: im Original).

Diese koloniale Logik der Moderne repräsentiert, so Bhabha, „eine radikale Rhetorik der Trennung von Kulturen, die als Totalität gesehen werden und so, nicht besudelt von der Intertextualität ihrer historischen Orte, in der Sicherheit der Utopie einer mythischen Erinnerung an eine einzigartige kollektive Identität ihr Leben fristen“ (Bhabha 2000, 52). Das Ziel seiner Analysen ist nun aber die in den Kolonien entstehenden Vermischungen und Überlagerungen, das *Inter*. Er beschreibt etwa, wie christliche Missionare im heutigen Indien das Evangelium in eine andere Sprache und eine andere religiöse Logik übersetzen mussten und damit den Irritationen des Hybriden ausgesetzt waren. Oder wie indische Kolonialbeamte die britische Kultur nachahmten und doch nie *wirkliche* Engländer werden konnten. Das scheint ein wesentliches Kennzeichen kolonialer Wirklichkeit zu sein: sich überlagernde und sich widersprechende Ansprüche einer „doppelten Seele“ möglichst pragmatisch auszubalancieren (vgl. dazu mit Beispielen aus Bolivien Müßig 2024).

Postkoloniale Theorie stellt die verschwiegene, *unreine* Überlagerung und Verflochtenheit verschiedener Zugehörigkeiten ins Zentrum der Analyse. Für Bhabha liegt „die Wichtigkeit des hybriden Moments [...] in der Neuartikulation [...] von Elementen, die weder das Eine [...] noch das Andere [...] sind, sondern etwas weiteres neben ihnen, die die Begriffe und Territorien von beiden in Frage stellt“ (Bhabha 2000, 42). Es kommt im Leben performativ immer wieder zu Neuaushandlungen und Neubestimmungen, die nie völlig neu oder ganz stabil sind. „Das Dazwischen des Dritten Raumes [...] stellt unsere Auffassung von der historischen Identität von Kultur als einer homogenisierenden, vereinheitlichenden Kraft, die aus der originären Vergangenheit ihre Authentizität bezieht und in der nationalen Tradition des Volkes am Leben gehalten wurde, sehr zu Recht in Frage“ (Bhabha, 56).

Die Frage nach der Identität des Christentums verändert sich von der Suche nach der zielgerichteten Entwicklung aus einem einzigen Ursprung hin zur Analyse von Verflechtungen und Überlagerungen, die sich um Benennungen als *christlich* herum anlagern und sich auch wieder entkoppeln. „Dabei sollten wir immer daran denken, dass es das ‚inter‘ – das Entscheidende am Übersetzen und Verhandeln, am Raum *da-zwischen* – ist, das den Hauptteil kultureller Bedeutung in sich trägt“ (Bhabha 2000, 58).

In postkolonialer Perspektive entpuppt sich die Herstellung einer eindeutigen christlichen Wir-Identität immer schon als Praktik und das Ergebnis eines imperialen Diskurses. Dagegen wird in postkolonialen Theologien, so Judith Gruber, „offengelegt, wie sehr sich gerade in Abgrenzungsprozessen die jeweils Anderen in den diversen Kontexten in christliche Identifikationsprozesse eingeschrieben haben und wie sehr die Formulierung christlicher Identität auf die Zeichen anderer, fremder Identitätsdiskurse verwiesen bleibt“ (Gruber 2013, 128).

Für die praktische Theologie stellt sich die Frage, wie sich heutige Bedürfnisse nach einer geschlossenen katholischen oder christlichen Gruppenidentität, die sich als eigenes Profil von anderen Religionen und Weltanschauungen erkennbar abhebt, in diese

Forschungslage einfügt und inwieweit sich darin alte imperiale Muster weißer christlicher Überlegenheit einschreiben. Es braucht eine praktisch und theologisch größere Sensibilität für performative Grenzziehungen des eigenen Handelns und Schreibens. Grenzen trennen nicht nur, Grenzen verbinden auch das durch sie Unterschiedene. Die Frage ist deshalb, mit welchen Qualitäten und Folgen für die Beteiligten das geschieht. Aus postkolonialer Perspektive liegt die Gewaltanfälligkeit nicht kategorial in Grenzziehungen, sondern in deren Qualität: Wenn Verflochtenheit, Vielfalt und Zwischenräume hart und binär vereindeutigt werden, steigt das Gewaltisiko. Wenn dabei stabile Ungleichheiten reproduziert werden, steigt das Diskriminierungsrisiko. Wenn Gott nur in der eigenen Identität festgemacht wird, steigt das praktische Häresierisiko gegenüber dem Geheimnis unser aller Existenz. Wenn ein WIR großgeschrieben wird, will ich davon laufen ... vielleicht auch vor der eigenen kolonialen, faschistischen und konfessionellen Gewaltgeschichte der großen WIRs.

3. Solidarität: Option für die Armen und Kritik des White Saviorism

Die befreiungstheologische *Option für die Armen und Anderen* sowie *universale Solidarität* mit allen Menschen, gerade mit Armen und Bedrängten, gilt als Basisüberzeugung kritischer Pastoraltheologie nach dem II. Vatikanum. Ute Leimgruber schreibt in ihrer wichtigen Regensburger Antrittsvorlesung *Hidden Patterns*, „dass die postkolonialen Theorien wertvolle Erkenntnisse liefern, um Pastoraltheologie weiterzudenken, beispielsweise im Blick auf die Verschleierung von Machtzusammenhängen in kirchlichen Praxisbezügen ebenso wie in theologischen Diskursen“ (Leimgruber 2020, 210). Sie verweist mit Gayatri Spivak und Hito Steyerls Sentenz, „eine Art Bauchredner für unterprivilegierte Gruppen spielen zu wollen“, (Steyerl 2008, 11) auf die Repräsentationsprobleme (vgl. Winkler 2020) und Machtverstrickungen auch noch des diakonisch und ethisch Richtigen. Ellen Geiser hat diese Form performativer Reflexivität für das, was der eigene theologische Diskurs in seinen mitlaufenden Mustern selbst tut (nicht nur *wovon*, sondern *wie* gesprochen wird), in ihrer Relecture von Johann B. Metz und Judith Butler ausführlich herausgearbeitet (Geiser 2024). Mir geht es wie Ute Leimgruber: „Eine allzu naive Rede von einem diakonischen Einsatz für die Armen erzeugt bei mir ein gewisses Unbehagen, denn die ‚Hidden Patterns‘ der ungerechten Machtförmigkeiten liegen im Diskurs selbst“ (Leimgruber 2020, 217, vgl. auch Schüßler 2019).

Ein Beispiel ist die soteriologische Grundierung pastoralen Handelns. So wie Gott uns Menschen gerettet haben wird, so sollen wir Christ*innen in tätiger Nächstenliebe Menschen retten. Aber stimmt das so mit der Rettung? Und wenn man das Wort Rettung durch Solidarität ersetzt, sind dann damit die paternalen Rettungsmuster überwunden? Man könnte dazu jetzt in die Bibel und in kirchliche Texte schauen. Oder praktischtheologisch in die Gegenwart, die bekanntlich den Blick in Schrift und Tradition

anleitet. Dann stößt man in der postkolonialen Literatur auf das Konzept des *White Saviorism*.

Den Ausdruck hat der amerikanisch-nigerianische Schriftsteller Teju Cole 2012 in einem Essay für das Magazin *The Atlantic* geprägt. „Der Begriff meint ein Muster, das man bis heute aus Hollywood-Filmen kennt, bisweilen aber auch in gut gemeinten Hilfsprojekten antrifft: Ein selbstloser weißer ‚Retter‘ erweist sich unter großen Entbehrungen als Wohltäter einer eingeborenen Bevölkerung, die ihrem Elend ansonsten hilflos ausgeliefert ist“, so Sebastian Pittl (Pittl 2020, 903). Das ist kein Argument gegen globale Solidarität, sondern der Hinweis, dass nicht jede Form der Hilfe auch Teil einer hilfreichen Lösung ist. Machtkritische Dekolonisierung der (Praktischen) Theologie bedeutet die Chance zu besserer Selbsterkenntnis, inwiefern nämlich kirchliche Praxis verstrickt war und ist in rassistische Codes und stereotype Muster aus der Kolonialzeit. Sebastian Pittl beginnt einen Überblicksartikel zu postkolonialer Theologie und Kirche mit Zeilen aus dem ersten Gedicht, das in der Missionszeitschrift der Steyler Missionare 1874 abgedruckt wurde: „Der Kaffer irrt mit sehnsuchtsvollem Blicke / bis zu der Meere fernsten Grenzen hin / Ob ihm der Norden keinen Retter schicke / Der liebend mild're seinen harten Sinn“ (Pittl 2020, 903). Sarah Vecera, die als Person of Color bei einem Evangelischen Hilfswerk arbeitet, schreibt in ihrem Buch über Rassismus in der Kirche vom *Märchen von der Augenhöhe*: „Wenn sich Eurozentrismus mit dem Gebot der Nächstenliebe paart, sind wir schnell beim Thema White Saviorism [...]. In der Idee des globalen Westens, der Welt zu helfen, steckt so viel mehr Kolonialismus, als wir uns meist überhaupt bewusst sind“ (Vecera 2022, 139). Bereits die Aufklärung hatte universale Menschenrechte mit der Höherwertigkeit weißer, christlicher Männer verbunden. Mara Brecht hat jüngst sogar die These eines soteriologischen Privilegs entwickelt, eine Art theologische Grundierung des White Privilege. „Ich behaupte, dass in der Post-Kolonie (wörtlich: in der Welt, die auf den Kolonialismus folgt) die weiße Hautfarbe mit einer Erlösungsvermutung, mit christlich soteriologischer Gewissheit verbunden ist. Ich nenne diese Annahme, die dem Weißsein zugrunde liegt, soteriologisches Privileg“ (Brecht 2024, 172). Ich lese das als Hinweis auf theologische Anteile am *White Savoir Complex*. Menschen aus dem Globalen Norden wollen *etwas zurückgeben*, vielleicht sogar Leben retten. „Dabei werden Verantwortungen übernommen und Fähigkeiten zugeschrieben, die meist gar nicht wirklich bestehen und dazu führen, dass Menschen des Globalen Südens infantilisiert und/oder abhängig gemacht werden“ (Vecera 2022, 140).

Ich erinnere an Mark Lewis Taylors Überlegungen zu postkolonialen Machtstrukturen im christlichen Einsatz für die Schwachen. Er setzt am oben skizzierten Diskussionsstand an. „Das Problem des berechtigten Fürsprechers, des ‚wohlwollenden westlichen Intellektuellen‘ bringt den theologischen Diskurs – vor allem die Befreiungstheologie und die Theologie der Marginalisierten – in einen Krisenzustand“ (Taylor 2013, 278; Hervorhebung: im Original). Denn zum einen haben intersektionale Analysen die Komplexität und Verwobenheit von Ausgrenzung und Diskriminierung deutlich gemacht. „Es ist klar,

dass arm, schwarz und weiblich zu sein heißt: es dreifach abbekommen“, so Spivak (2008, 74). Zum anderen ist der entscheidende Punkt, dass diese Muster Menschen nicht nur diskriminieren, sondern überhaupt stumm und sprachlos machen. Natürlich können arme, subalterne Personen sprechen und sich organisieren. Mit Ina Kerner geht es darum, „dass es ihnen im Kontext bestehender Machtverhältnisse nicht möglich ist, [...] sich als komplexe Personen Gehör zu verschaffen, d. h. sich erfolgreich zu repräsentieren“ (Kerner 2017, 105; vgl. dazu auch Winkler 2020). Manche Personen können sprechen so viel sie wollen, aber ihr Sprechen wird als *naiv* oder *authentisch* entwertet. Taylor dreht diese Schraube noch eine Windung weiter und fragt, „wie die Sprachlosigkeit der Subalternen durch die angeblich wohlmeinenden und wohlwollenden Erste-Welt-Intellektuellen verstärkt, sogar geschaffen und geformt wird, die die Bedürfnisse von Gruppen, wie z. B. der sogenannten [...] ‚armen Dritte-Welt-Frauen‘ [...], konstruieren und auf diese aufmerksam machen. [...] Dieses Wohlwollen kann genau genommen als eine Schlüsseldynamik des Imperialismus gesehen werden“ (Taylor 2013, 288). Wie Stefan Silber schreibt, sind westliche Intellektuelle „nicht die heldenhaften, selbstlosen und erfolgreichen ‚Retter‘ der Subalternen, die sich selbst nicht helfen könnten, sondern haben es selbst nötig, von ihren Verstrickungen in koloniale, europäische, rassistische und patriarchale Stereotype befreit [...] zu werden“ (Silber 2021, 142).

Eine in diesem Sinn wirklich sprechende Passage liest man in *Indecent Theology* von Marcella Althaus-Reid. Sie berichtet vom Besuch eines ausländischen Bischofs in ihrer Bibelgruppe in Buenos Aires, wohl in den 1980ern:

„Ich erinnere mich an die Absurdität dieses Bischofs, der mich mit der offensichtlichen Genugtuung eines Mannes ansprach, der sich mit einer einheimischen Frau unterhielt, von der er annahm, sie sei ungebildet, einfach und arm, aber mit einem starken Glauben. Tatsächlich war ich Universitätsstudentin, und wenn ich arm war, dann nicht, weil ich keine Arbeit hatte (ich hatte damals zwei), sondern wegen der Hyperinflation. [...] Doch selbst die echten Analphabeten und Armen in der Gruppe reagierten vorsichtig und deckten die Fauxpas der anderen, um einen guten Eindruck zu vermitteln, das heißt, das koloniale Bild der Befreiungstheologie zu bestätigen. [...] Zu viel Klatschen und Bewunderung war genauso schlimm wie die Kritik [an der Befreiungstheologie, M.S.]“ (Althaus-Reid 2000, 26).¹

¹ I remember the absurdity of that bishop addressing me with the evident satisfaction of a man talking with a native women whom he presumend was illiterate, simple and poor but with a strong faith. In fact, I was a university student and if I was poor, it was not through the lack of a job (I had two at that time) but hyperinflation. [...] However, even the authentic illiterate and poor in the group were carefully responding and covering other people’s faux pas in order to give a good impression, that is, the colonial image of Liberation Theology. [...] Too much clapping and admiration was as bad as the criticisms“ (Althaus-Reid 2000, 26). Dieses Beispiel, vor allem die Verarbeitung in öffentliche Reflexion durch Althaus-Reid, entspricht Stefan Silbers Hinweis auf die Bedeutung, „die dem Widerstand der Subalternen gegen die Solidarität und die Fürsprache der wohlwollenden Intellektuellen zukommt“ (Silber 2021, 52).

Das offene Sprechen über ihre wahre Lebenssituation hätte das Bild der Basisgemeinden als *Kirche der wirklich (?) Armen* verkompliziert. Es war nach den geltenden Diskursregeln nicht sagbar. Mit Mark Lewis Taylor ist Anwaltschaft deshalb auch keine Lösung: „Wir verfangen uns umso mehr in Selbstwidersprüche, wenn wir behaupten, uns selbst zurücknehmen zu können und die anderen durch uns sprechen zu lassen“ (Taylor 2013, 289, sowie Fuchs 2023, 48–49). Mit Ute Leimgruber braucht auch die kritische und diakonische Pastoraltheologie vielmehr „die Offenlegung ihrer eigenen machtvollen und verborgenen hegemonialen Diskurse, ihrer ‚Hidden Patterns‘“ (Leimgruber 2020, 219).

Drei kurze Orientierungen dazu:

1. *There is no innocence*: Die wichtigste postkoloniale Erkenntnis lautet, dass man auch mit der besten christlichen Überzeugung und auch mit den elaboriertesten Theorien nicht einfach aus Machtstrukturen und diskriminierenden Diskursmustern aussteigen kann. Hier stimmen Quinton Caesar in seiner Predigt und Mark Lewis Taylor in seinem Text überein, „dass wir die Träger schöner Geschenke sind [...] ist eine Lüge“ (Taylor 2013, 293).

2. *Check your privilege and unlearn*: Als deutschsprachige Pastoraltheolog*innen sollten wir (!) mindestens die eigenen Privilegien nicht übergehen und eigene Interessen nicht mit Selbstlosigkeit überspielen. Dabei geht es aber nicht um beichtähnlich privatisierte Geständnisse, sondern um die Relativierung und Dezentrierung des eigenen Ortes. Mit Rieger-Ladich sind Privilegien ein „giftiges Erbe, das nicht ausgeschlagen werden, an dessen Infragestellung [und Bekämpfung] man sich aber beteiligen kann“ (Rieger-Ladich 2022, 159).

3. *Diversity rules universalism*: Postkoloniale Theorie schafft Aufklärung und Menschenrechte nicht ab, sondern fordert deren Einlösung für alle. Decolonizing universalism (Khader 2019) bedeutet deshalb, globale Gerechtigkeit und das Beste religiöser Traditionen von vielen verschiedenen Orten und Erfahrungen her in den Blick zu nehmen. Jule Govrin nennt das *Universalismus von unten*, der ähnlich wie Johann B. Metz für die Theologie, von der Leidsensibilität verletzbarer Körper ausgeht: „Statt Normen aufzustellen, die sich an einer idealen, gerechten Gesellschaft ausrichten, gilt es, von den bestehenden Verhältnissen der Welt auszugehen, vom Leiden, das ungleich geteilter Verwundbarkeit geschuldet ist“ (Govrin 2022, 86).

3. Konkretion als Ausblick: Welches *wir* ist eigentlich die Weltkirche?

Was wir von der Weltkirche wissen, wissen wir vor allem aus der Perspektive von Bischöfen, Priestern und Ordensleuten. Wie gezeigt, hat postkoloniale Theorie jedes anwaltschaftliche *Sprechens für*, sei es konservativ oder emanzipatorisch, auf Machteffekte des *Silencing* hin problematisiert. Wer also spricht als katholische Weltkirche?

Wer hat welche Definitionsmacht? Was ist sagbar, was ist nicht sagbar? Was wird gesagt, aber nicht gehört (vgl. ausführlicher: Schüßler 2024)?

Eva Wimmer hat als Teilnehmende des vatikanischen jugendsynodalen Prozesses 2017–2019 eine kleine mutige Rede zu den Themen Geschlechtergerechtigkeit, Frauenordination und Nachhaltigkeit gehalten. Wie sie auf Feinschwarz berichtet,

„kamen über 30 Frauen aus der ganzen Welt zu mir und bedankten sich bei mir [...]. Einige dieser Frauen sagten dabei, dass sie nicht applaudieren konnten, da dies die zweite Person ihres Herkunftslandes hätte sehen können, und wenn das zu Hause bekannt werden würde, dann hätte dies weitreichende Folgen. [...] Die Frauen hätten Angst, dass sie selbst unter Druck gesetzt oder missbraucht würden, wenn sie so etwas offen ansprechen würden. [...] Etwas zugespitzt formuliert könnte man behaupten, dass diese Frauen in der Kirche nicht nur keinen Platz finden, wo sie sich entfalten und etwas mitgestalten können, sondern vielmehr noch, dass die kirchliche Struktur den Frauen ihre Sprache nimmt“ (Wimmer 2021).

Dabei sind kirchenpolitische Genderfragen eng mit politischen und existenziellen (Über)Lebensfragen verbunden. Nontando Hadebe, promovierte katholische Theologin aus Südafrika, schreibt in Ute Leimgrubers Sammelband *Catholic Women in aller Klarheit*: „Die unterdrückerischen Theologien sind auch für das hohe Maß an Gewalt gegen Frauen auf der ganzen Welt mitverantwortlich“ (Hadebe 2021, 135). Der theologische Kampf um Gleichberechtigung von Frauen sei eine Frage von Leben und Tod:

„Um es nochmal zu betonen: Es geht um konkrete, teils auch lebensbedrohliche Fragen, und es geht um nachhaltige Entwicklungsziele, die den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Status der Menschen verbessern, es geht um nationale und kontinentale Agenden, die Frauen als gleichberechtigte Bürgerinnen und Trägerinnen aller Rechte einschließen, auch wenn Religion und Kultur dies behindern“ (Hadebe 2021, 146).

Das Engagement für Geschlechtergerechtigkeit, Vielfalt und kirchliche Machtkontrolle als eurozentrisches Luxusproblem zu bezeichnen, ist also nicht nur falsch, sondern geradezu zynisch. Hier wird mit dem Othering zum Globalen Süden nicht einfach konservative, sondern in den Auswirkungen für betroffene Menschen weltweit auch destruktive Kirchenpolitik gemacht. Umso wichtiger wäre es, dass sich die emanzipatorischen Kräfte in der Weltkirche global weiter von unten her vernetzen. Theologien sollten der Vielfalt des Lebens Raum geben, statt in die Käfige stereotyper Verhaltenserwartungen mit Bezug auf Gott noch ein paar Stäbe mehr einzubauen. Weltkirchliche Solidarität verlangt nach einer dekolonialen Politischen Theologie der Weltkirche, die leidempfindlich, gendersensibel und religionskritisch zugleich ist.

Literaturverzeichnis

- Althaus-Reid, Marcella (2000). *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London/New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (2000). *Die Verortung der Kultur (Stauffenberg Discussion, Bd. 5)*. Tübingen: Stauffenberg.
- Brecht, Mara (2024). *The Muslim Ban. The Racialization of Religion and Soteriological Privilege*. In: Judith Gruber, Michael Schüßler & Ryszard Bobrowicz (Ed.), *Dissenting Church: Exploring the Theological Power of Conflict and Disagreement*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 161–179.
- Brown, Wendy (2018). *Mauern. Die neue Abschottung und der Niedergang der Souveränität*. Berlin: Suhrkamp.
- Cesar, Quinton (2023). *Predigt beim Schlussgottesdienst Kirchentag 2023*, abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=7g-2CB7QxbM> [6.9.2024].
- Dhawan, Nikita (2024). *Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung*. Frankfurt/M.: Campus.
- Fuchs, Ottmar (2023). *Nichts ist unmöglich. Gott! Aspekte einer postkolonialen Bibelhermeneutik*. Würzburg: Echter.
- Gandhi, Leela (2019). *Postcolonial Theory. A Critical Introduction. Second Edition*. New York: Columbia University Press.
- Geiser, Ellen (2024). *Wer zählt? Praktisch-theologische Fahrten zwischen der Neuen Politischen Theologie und Judith Butler [Religionswissenschaft, Bd. 40]*. Bielefeld: Transcript, abrufbar unter: <https://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-7113-1/wer-zaehlt/> [6.9.2024].
- Getachew, Adom (2022). *Die Welt nach den Imperien. Aufstieg und Niedergang der postkolonialen Selbstbestimmung*. Berlin: Suhrkamp.
- Govrin, Jule (2022). *Politische Körper. Von Sorge und Solidarität*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Gruber, Judith (2013). *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource (ReligionsKulturen, Bd. 12)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gruber, Judith (2023). *Decolonizing Theology? Schlaglichter auf Lehre und Forschung einer post/kolonialen Theologie*. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 107, H. 1–2, 13–19.
- Hadebe, Nontondo (2021). *Wie wir uns selbst befreien. The Circle of Concerned African Women Theologians und Catholic Women Speak Network*. In: Ute Leimgruber (Hg.), *Catholic Women. Menschen aus aller Welt für eine gerechtere Kirche*. Würzburg: Echter, 133–148.
- Hasters, Alice (2020). *Was weiße Menschen nicht über Rassismus hören wollen, aber wissen sollten*. München: Hanserblau.
- Khader, Serene J. (2019). *Decolonizing Universalism. A Transnational Feminist Ethic*. Oxford: Oxford University Press.

- Lartey, Emmanuel Y. (2022). Postcolonial Studies in Practical Theology. In: Birgit Weyel, Wilhelm Gräb, Emmanuel Lartey & Cas Wepener (Hg.), *International Handbook of Practical Theology*. Berlin: De Gruyter, 661–676.
- Leimgruber, Ute (2020). „Hidden Patterns“ – Überlegungen zu einer machtsensiblen Pastoraltheologie. In: *ET-Studies* 11, H. 2, 207–224.
- Mbembe, Achille (2017/²2020). *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Merle, Kristin, Stetter, Manuel & Krause, Katharina (Hg.) (2024). *Prekäres Wissen. Praktische Theologie im Horizont postkolonialer Theorien (FS Birgit Weyel)*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Moyaert, Marianne (2023). *Comparative Theology Beyond Religionization*. In: Axel M. Oaks Takacs & Joseph L. Kimmel (Hg.), *The Wiley Blackwell Companion to Comparative Theology: A Festschrift in Honor of Francis X. Clooney, SJ*. New Jersey: John Wiley & Sons, 421–430.
- Müßig, Dietmar (2024). Unterwegs mit doppelter Seele. Volksreligiöse Praktiken und postkoloniales Wir in Bolivien, in: *ZPTh* (44) 2, 109–126.
- Nausner, Michael (2020). Wer darf dazugehören? Anstöße Postkolonialer Theologie im Kontext der Migration. In: Britta Konz, Bernhard Ortman & Christian Wetz (Hg.), *Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Exploring Borderlands*. Leiden/Boston: Brill, 23–44.
- Nehring, Andreas & Tielech, Simon (Hg.) (2013). *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen, Bd. 11)*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Kerner, Ina (2012/³2017). *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Kooroshy, Shadi, Mecheril, Paul & Shure, Sapihira (2021). Rassismus in der Migrationsgesellschaft. In: Karim Fereidooni & Stefan E. Hößl, (Hg.), *Rassismuskritische Bildungsarbeit. Reflexionen zu Theorie und Praxis*. Frankfurt/M.: Wochenschau-Verlag, 15–33.
- Ofrath, Avner (2024). Anatomie der Gewalt. Zum Israel/Palästina-Konflikt. In: *Merkur* 78, H. 900 (Mai), 5–18.
- Pittl, Sebastian (2020). Anspruch und Wirklichkeit. Zu einer postkolonialen Theologie und Kirche. In: *Stimmen der Zeit* 242, 12, 903–914.
- Rieger-Ladich, Markus (2022). *Das Privileg. Kampfvokabel und Erkenntnisinstrument*. Stuttgart: Reclam.
- Schüßler, Michael (2019). Befreiung im Dazwischen. Über die postheroische Transformation von Caritas- und Diakonietheologie. In: *ZPTh* 39, H. 2, 151–170, abrufbar unter: <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/zpth/article/view/2730> [6.9.2024].
- Schüßler, Michael (2024). „Mit Afrika nicht zu machen?“ Das Weltkirchenargument im Blick theologisch-dekolonialer Geschlechterforschung, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (zmr)* 108, H. 3/4, 323–333.
- Schüßler, Michael & Pittl, Sebastian (2022). Einführung. Konfliktzonen postkolonialer Theologie. In: *ThQ* 202, H. 2, 161–174.
- Silber, Stefan (2021). *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung*. Tübingen: Narr Francke Attempto.

- Silber, Stefan (2023). *Ökologie und Postkolonialismus. Theologische Beiträge*. Würzburg: Echter.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008). *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant.
- Steyert, Hito (2008). Die Gegenwart der Subalternen. In: Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant, 5–16.
- Taylor, Marc Lewis (2013). Subalternität und Fürsprache als Kairos für die Theologie. In: Andreas Nehring & Simon Tievesch (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen, Bd. 11)*. Stuttgart: Kohlhammer, 276–299.
- Vecera, Sarah (2022). *Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus*. Ostfildern: Patmos.
- Wendel, Saskia (2018). Weder Inklusion noch Exklusion. Ein religionstheologischer Diskurs mit postkolonialen Theorien. In: Sebastian Pittl (Hg.), *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (Weltkirche und Mission, Bd. 10)*. Regensburg: Pustet, 139–155.
- Winkler, Katja (2020). Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61, 161–182. DOI 10.17879/jcsw-2020-2980 [6.9.2024].
- Wimmer, Eva (2021). „Im Herzen habe ich gejubelt, in echt konnte ich es leider nicht“. In: *Feinschwarz, Theologisches Feuilleton*, 10.12.2024, abrufbar unter: <https://www.feinschwarz.net/jugendsynode/> [6.9.2024].

Prof. Dr. Michael Schüßler
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen
Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
michael.schuessler(at)uni-tuebingen(dot)de
ORCID: 0009-0009-2061-3027