

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Wer ist WIR?
Fragmentarität in Gesellschaft, Kirche und Pastoraltheologie

ISSN: 0555-9308

44. Jahrgang, 2024-2

Das „Wir“ als Herausforderung für die Kontextualisierung theologischer Wissensproduktion

Abstract

„Wir“-Setzungen sind Selbstverständlichkeiten theologischen Schreibens und theologischer Wissensproduktion. Nichtsdestotrotz, gehen solche Setzungen mit einer gewissen Brisanz einher, wenn man bedenkt, dass jegliche Zugehörigkeits- oder Abgrenzungskategorien stets auch ein gewisses Risiko bergen, auszugrenzen und zu verschleiern. Der Artikel behandelt „Wir“-Setzungen als eine Form der Kontextualisierung theologischen Wissens, die häufig unbewusst geschieht und mit gewissen allgemeinen Risiken der Kontextualisierung einhergeht. Diese Risiken werden im Verlauf des Artikels dargestellt und schließlich mit der Kategorie der *hauntedness* (engl.) auf ihre Potenziale für eine Theologie hin analysiert, die den Anspruch hat, sich in den Dienst von je mehr Gerechtigkeit und Gleichheit zu stellen.

Even though it is an omnipresent practice to invoke a (potentially undefined) “We” in theological writing, there is a risk to it, considering the exclusionary and concealing mechanisms that go along with any kind of declarations of belonging. The article unfolds the declaration of “We”s as a form of contextualising theological knowledge, that oftentimes happens unwittingly, while at the same time demonstrating challenges that go hand in hand with any kind of contextualisation. Ultimately these implications that come with presupposing “We”s are analyzed along the category of *hauntedness*, in order to access the potential this category holds for doing theology in service of ever more justice and equality.

1. Einleitung

Im theologischen Schreiben verwenden *wir* ständig das Wort „Wir“.¹ Zunächst einmal handelt es sich dabei um eine sicherlich sinnvolle Konvention in dem Sinne, dass wissenschaftliche Forschung nie in einem luftleeren Raum zum Ausdruck kommt. Zudem stellen „Wir“-Setzungen häufig genug eine grammatikalische Notwendigkeit dar. Allerdings zeigen beispielsweise postkoloniale, feministische und queer-theologische Theorien auf, dass Zugehörigkeiten und Identitätszuschreibungen niemals so eindeutig sind, wie sie sich häufig präsentieren (siehe dazu auch das Tagungsprogramm und den Tagungsbericht der zugrundeliegenden Konferenz). Dasselbe gilt für die Setzung eines „Wirs“. Da die Fragmentiertheit und Uneindeutigkeit von „Wirs“ vorausgesetzt wird, ist das Ziel hier nicht, gegen ein zu einfaches, fest definiertes, stabiles Verständnis von einem theologischen „Wir“, das sich allzu leicht von einem „Sie/Diese“ abgrenzen lässt,

¹ Wenn ich von „Wir“ als einer Art Objekt spreche, das ich vermeintlich „von Außen“ analysiere, wird es im weiteren Text in Anführungszeichen stehen. Wird Wir „regulär“ verwendet, quasi als grammatikalischer Teil des Satzes, steht es kursiv.

zu argumentieren. Die Frage wird vielmehr sein, inwiefern die unausgesprochenen, impliziten „Wir“, die Teil theologischer Wissenskonstruktion sind, als unbenannte Kontexte unserer Forschung fungieren. Gleichzeitig wird die Prämisse zugrunde gelegt, dass Kontextualisierung stets mit spezifischen Herausforderungen einhergeht, die im Folgenden erläutert werden. Die Grundthese lautet dementsprechend, dass „Wir“-Setzungen eine Form von Kontextualisierung darstellen, die mit denselben Herausforderungen wie jegliche Formen von Kontextualisierung konfrontiert sind.

Im Folgenden werden zunächst einige Probleme der Wissenskontextualisierung und der theologischen Wissensproduktion erläutert, die potenziell auch kontextualisierende „Wir“-Setzungen betreffen können. Dafür werden sowohl theoretische Machtanalysen als auch ein konkretes Beispiel aus meinen Analysen aus dem irischen Journal *The Furrow* bemüht. Im Anschluss wird anhand der Metapher der *hauntedness* den unausgesprochenen Aspekten von „Wir“-Setzungen nachgegangen, um abschließend ein Fazit zu ziehen, was das für „Wir“-Setzungen im Kontext deutschsprachiger theologischer Wissensproduktion bedeuten könnte.

2. Die Problematik der Wissenskontextualisierung

Das Diktum, dass jegliche Theologie kontextuell sei, kann mittlerweile vermutlich als etablierte Einsicht in theologischen Diskursen angesehen werden (vgl. bspw. Bergmann and Vähäkangas 2021, 1). Auch wenn dem sicherlich grundsätzlich zuzustimmen ist, lohnt es sich dennoch, die Rede von kontextueller Theologie einem kritischen Blick zu unterziehen. Wenn hier von Kontextualisierung gesprochen wird, meint dies nicht so sehr die Beschreibung eines bestimmten, abgesteckten Ortes im Sinne seiner Begebenheiten, Sprache, geografischen Verortung, Akteur*innen und anderer Kriterien, sondern vielmehr die machtvolle Konstruktion jeglicher Orte und damit auch jeglicher Orte, an denen theologisches Wissen generiert wird (vgl. hierzu bspw. Gruber 2019). In diesem Sinne werden die praktischen und materiellen Verstrickungen jeglicher wissensgenerierenden Orte als Teil des Kontextes angesehen. Kontextualisierung in diesem Verständnis bedeutet dann, die Praktiken der eigenen Wissenskonstruktion aufzudecken, zu hinterfragen und zu einer je tieferen Einsicht zu kommen, inwiefern es sich bei der Eingrenzung des Kontextes um eine Setzung handelt, die kontingent ist. „Wir“ wird hier also nicht verstanden als die planvolle Konstruktion einer Gruppe von Personen, die mindestens einen gemeinsamen Nenner hat. Die Problematik des „Wir“ ist dann auch nicht, dass dieser Nenner möglicherweise verschleiert und nicht explizit gemacht wird. Die Lösung ist dann wiederum auch nicht, dass dieser Nenner lediglich offen- und freigelegt werden müsste.

Im Folgenden wird es vielmehr darum gehen, dass Zusammengehörigkeitskonstruktionen, selbst wenn sie auf einem akademisch legitimierten Feld oder einem wissenschaftlichen Diskurs beruhen, prekär bleiben, da immer etwas unbenannt bleibt: Die

Verstrickungen zwischen gesetzten Orten des „Wir“ und dem, was mehr oder weniger explizit als „die Anderen“ identifiziert wurde; die dynamischen Veränderungsprozesse, die das, was als „Wir“ gesetzt wurde, ständig rekonfigurieren und das ständige Risiko, ausgrenzende Mechanismen und Othering-Strukturen zu reproduzieren, sind nur einige Gefahren, die mit der Proklamation eines „Wir“ einhergehen – selbst wenn man sich diesen Gefahren bewusst ist. Gleichzeitig können *wir* als theologisch Forschende „Wir“-Setzungen in der Textproduktion nicht vermeiden – denn als wer oder was schreibe *ich*, wenn nicht als zu einem „Wir“ gehörend in einen „Wir“-Kontext hinein?

Wenn es um die machtvollen Verstrickungen jeglicher Wissensproduktion geht, spielt die Frage, wer was als kontextuell bezeichnet und wer welchen Kontext definiert, eine zentrale Rolle. Hier zeigt sich das Verhältnis der Positionalität des forschenden „Ichs“ zu kontextuellen „Wir“-Setzungen. Beide beeinflussen sich in den Setzungen und Definitionen von Kontexten gegenseitig. Geht man also davon aus, dass Kontexte Setzungen sind, dann würde das bedeuten, dass das „Ich“ das „Wir“ setzt, umgekehrt jedoch auch selbst in diesem „Wir“ situiert ist. Dabei handelt es sich keineswegs um einen rein sprachlichen oder mentalen Akt, denn die konstruierte Annahme eines Kontextes, entscheidet auch darüber, welches Wissen als legitim angesehen wird, wie geforscht wird und was sagbar oder nicht-sagbar wird. Welches „Wir“ als Kontext wahrgenommen wird und inwiefern dem so ist, ist also eine Frage, die unmittelbar die Ziele und Aufgaben theologischen Forschens berührt.

Die Brisanz dieser Zusammenhänge lässt sich möglicherweise an den „großen Narrativen“ kontextueller Setzungen aufzeigen. Von einer westeuropäischen Position aus, an der ich mich befinde, besteht die ständige Gefahr, afrikanische, asiatische, lateinamerikanische und osteuropäische Theologien als kontextuell anzusehen, während die Kontextualität der hier betriebenen Theologien weniger stark in den Blick gerät. Wenden sich Theolog*innen aus nicht-europäischen Kontexten von dem ab, was sie als westlich-dominante Epistemologien identifiziert haben, und fokussieren sich auf die Begebenheiten und Bedingungen ihres jeweiligen kontextuellen Theologietreibens² wird das im deutschsprachigen Diskurs als Emanzipationsprozesse gutgeheißen und gewürdigt. Jedoch wird dadurch nicht zwangsläufig die Frage aufgeworfen, welche Aspekte westeuropäischen Theologie-Treibens solche Emanzipationsprozesse überhaupt erst notwendig machen. Kontextualisierungsbemühungen, die versuchen, die Spezifika des europäischen Kontextes zu definieren und davon ausgehend eine angemessene Art der Gottesrede zu entwickeln (vgl. hierzu bspw. Boeve 2014; Dahlke & Quisinsky 2021), stellen wichtige Schritte in Bezug auf die Kontextualisierung westeuropäischer Theologien dar. Jedoch muss eine machtkritische Kontextualisierung davon ausgehen, dass ein Kontext immer nur aus einer bestimmten Position heraus abgesteckt werden kann. Kontextualisierung in Bezug auf westeuropäische Theologie würde dann bedeuten,

² Vgl. hierzu bspw. das Abschlusssstatement der Ecumenical Association of Third World theologians, Dar es Salaam/Tanzania, 5.-12. August 1976 (abgedruckt in Nehring & Tielech 2013, 44).

anzufragen, inwiefern z. B. deutschsprachige Theologietraditionen eurozentrische Logiken aufgreifen, reproduzieren und theologisch umdeuten. Die Fragen nach Wissensproduktion und Kontext bedingen einander. Das liegt maßgeblich daran, dass in dem Moment, in dem man nach den Bedingungen von Wissensproduktion fragt, die Ambivalenz jeglicher Wissensproduktion eigentlich mitbenannt wird. Somit werden die Bedingungen Teil der Grundannahmen, der Methode und des generierten Wissens – sei es implizit oder explizit. Die Kontextualisierung von Wissen stellt eine ständige Herausforderung dar, da Kontextsetzungen ambivalent sind und es dementsprechend kein eindeutiges kontextuelles Referenzsystem gibt, innerhalb dessen Wissen seine Relevanz entfalten muss. Anders formuliert: Es ist nicht immer einfach und schon gar nicht eindeutig zu definieren, wo die Realitäten eines bestimmten Kontextes anfangen und wo sie enden und vor allem nicht, welche Realitäten an dieser Definition möglicherweise dranhängen. Eine endgültige Definition des Kontexts, der vollständig für produziertes Wissen haftet und in dem sich produziertes Wissen als vollkommen angemessen präsentiert, gibt es nicht.

Ähnlich verhält es sich möglicherweise mit den fragmentierten „Wir“: Es ist selbst für eine Momenaufnahme des „Wir“ kaum möglich, eindeutig zu definieren, wer das „Wir“ ist, in dem *wir* uns bewegen, in dem *wir* schreiben, für das *wir* schreiben, in dem *wir* uns legitimieren müssen und das *wir* ein Stück weit undefiniert voraussetzen, in dem Moment, in dem *wir* in der Theologie von „Wir“ reden. Bei dem Versuch, machtkritisch zu kontextualisieren hat das zur Konsequenz, dass selbst vermeintlich harmlose Setzungen problematisch werden können: In der Auseinandersetzung mit der Wissensproduktion in einem bestimmten Kontext; damit, wo dieser Kontext behauptet werden kann; damit, inwiefern man selbst Teil dieses Kontextes ist und inwiefern nicht, werden möglicherweise auch unbenannte Orte kreiert. Das zeigt sich auch, wenn man nur so vermeintlich einfache Formulierungen wie „die Bedeutung für ein Theologietreiben in Europa“ oder „das Verhältnis deutschsprachiger und irischer Theologie“ verwendet, denn die Frage eines klaren Referenzpunktes bleibt letztendlich kontinuierlich unbeantwortet: *Was ist Europa? Für welche oder von welchen irischen oder deutschsprachigen Theologien spreche ich?*³

Hier ist es dementsprechend naheliegend, die eigene Positionalität und die Konstruiertheit jeglichen theologischen Wissens und der damit einhergehenden dynamischen Grenzziehungen zwischen Kontexten zu betonen. Genau hier werden vermutlich auch solche Setzungen, die ein teilweise undefiniertes „Wir“ voraussetzen, notwendig, um überhaupt noch eine Bezugsgröße zu haben und um sprachfähig zu bleiben. Das

³ Solche Unklarheiten betreffen nicht nur kulturelle oder nationale Zuschreibungen, sondern können für jegliche Grenzziehungen und damit assoziierte Zugehörigkeiten festgestellt werden, z. B. Definitionen von theologischen Disziplinen, Konfessionen oder konfessionellen Theologien u. a. Die Annahme, dass sich auch hier hegemoniale Verstrickungen in den Wir-Setzungen aufzeigen lassen, die es im Einzelnen zu identifizieren gelte, liegt nahe.

Ergebnis ist ein quasi unausgesprochener „Wir“-Kontext, der einen davor bewahrt, „vorschnell“ einen Kontext definieren zu müssen, aus dem heraus und in den hinein Theologie getrieben wird. Denn das Bewusstsein, dass kontextuelle Grenzziehungen potenziell gefährlich, gewaltsam und ausgrenzend sind, macht jegliche Bemühungen um Kontextualität brisant. Das Verhältnis zwischen dem forschenden „Ich“ und dem „Wir“, das es setzt, wird hier quasi zu einer ständig zu verhandelnden Spannung, die sich in jeglichem theologischen Sprech- (oder Schreib-)akt niederschlägt.

2.1 Gefahren kontextuell-theologischer Wissensproduktion

Dieser Zusammenhang von Kontextualisierung und „Wir“-Konstruktionen thematisiert auf gewisse Art und Weise die Problematik und Ambivalenz jeglicher Identitäts- und Zugehörigkeitskonstruktionen. Identitätskonstruktionen passieren notwendigerweise und sind unabdingbar. Aufgrund der aufgezeigten Verstrickungen, sind sie jedoch gleichzeitig risikoreich und verantwortungsbeladen. In diesem Geflecht aus Wissensproduktion und Identitäts- und Zugehörigkeitskonstruktionen muss das Phänomen der Subalternität, das eine Extremform der Ausgrenzung, Herabsetzung und De-privilegierung beschreibt, verortet werden. Subalternität beschreibt den Status von Individuen und Gruppen, die sich aufgrund ihrer Position in einem bestimmten sozialrelevanten Zusammenhang (z. B. einer Institution, einem Gesellschafts- oder Sozialsystem und hier besonders wichtig: einem Wissenssystem) auf keine Weise selbst sozial repräsentieren zu können. Das bedeutet schlichtweg, dass diese Menschen nicht vorkommen als Akteur*innen und Subjekte und dementsprechend keine Agency in ihren eigenen Lebensrealitäten haben. Die indische Postkoloniale Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak kommt in einer ursprünglichen Fassung ihres einschlägigen Essays *Can the subaltern speak?* abschließend zu dem Ergebnis, dass die Subalternen *nicht sprechen können* (vgl. Spivak & Steyerl 2008, 106). Anders als die Benennung vulnerabler, benachteiligter oder diskriminierter Gruppen (die Armen, Frauen, Menschen mit Behinderung ...) lassen sich die Subalternen nicht durch ein bestimmtes Merkmal oder eine Selbstbezeichnung (das ist bei den Subalternen logisch nicht möglich) fassen, sondern sie werden durch ihre Position in einem größeren Geflecht zu Subalternen. Selbstverständlich können bestimmte Diskriminierungsmerkmale und deren Verstrickungen mit sozialem Status das Risiko, zu den Subalternen zu gehören, erhöhen (für theologische Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der Subalternität siehe bspw. Winkler 2020; Taylor 2003). Die Gefahren, wenn man als nicht-subalterne, theologisch Forschende über die Subalternen spricht, liegen auf der Hand: Erstens reproduziert jeglicher Sprechakt für oder über die Subalternen die Tatsache, dass diese nicht für sich sprechen können. Zweitens besteht die Gefahr aus der privilegierten Position der Nicht-Subalternen, Räume und Positionalitäten zu kreieren und zu festigen – möglicherweise durch „Wir“-Setzungen –, von denen aus man die subalternen Räume nicht sieht.

Zur Erläuterung soll hier anhand eines Beispiels aus dem irischen Journal *The Furrow*⁴ aufgezeigt werden, welche Art von Mechanismen in Texten eine Gefahr darstellen können und inwiefern diese und die Problematik der Subalternitätsproduktion eng beisammen liegen. Hiermit soll nicht diagnostiziert werden, ob es sich bei der ausgewählten Passage tatsächlich um die Produktion von Subalternität handelt oder nicht, sondern es geht darum, die Brisanz von bestimmten „Wir“-Konstruktionen und deren Einbindung in bestimmte narrative Logiken aufzuzeigen. Der Ausschnitt stammt aus einem Artikel aus dem untersuchten Zeitraum 2009–2011, der geprägt war durch die Veröffentlichung zweier staatlicher Gutachten zu sexualisierter Gewalt gegenüber Kindern in der Katholischen Kirche in Irland.⁵ Ein erheblicher Teil der theologischen, pastoralen und kirchlichen Auseinandersetzung mit diesen Studien und der systemischen Gewalt, die diese sichtbar machen, vollzieht sich in der Logik einer möglichen Erneuerung der Kirche – häufig konstatiert durch den Bezug auf ein „Wir“ (*Wir* als Kirche quasi) – in Kombination mit der Erwartung von Dialog und Diskurs.

„With God's help, and in a spirit of repentance and humility, we can use our hearts, minds and imagination to renew our Church so that it may, once again, become a 'light for the world'. An effective National Consultation, building on what is happening at parish and diocesan level, would be a major step towards the 'committed programme of ecclesial and individual' renewal called for in the letter of Pope Benedict XVI (2010, n. 2) and so deeply longed for by Irish Catholics“ (O'Hanlon 2011, 93).

Der Artikel, aus dem das Zitat stammt, macht durchaus in weiten Teilen deutlich, dass ein Gesprächsprozess auf verschiedensten Ebenen der Kirche nicht dazu dienen darf, von den nötigen Reformen im Kinderschutz und der Verantwortungsübernahme von kirchlichen Machthabern abzulenken. Es gehe vielmehr darum, die Probleme einer zugrundeliegenden Kultur, die ein solches Ausmaß an Gewalt gegenüber Kindern überhaupt erst möglich macht, dialogisch anzugehen (vgl. O'Hanlon 2011, 91). Auch wenn das als isolierter Punkt potenziell einen wichtigen Schritt darstellt, stellt sich bei solchen theologischen Paarungen von Dialog und Gesprächsprozessen mit dem Ziel einer Erneuerung der Kirche die Frage, ob hier nicht diejenigen, die bereits von jeher keine Möglichkeit haben, für sich zu sprechen, nicht „noch mundtoter“ gemacht werden, indem, ausgelöst durch die Berichte über (Gewalt-)Erfahrungen bestimmter Menschen, Settings geschaffen werden, in denen die Sprachfähigkeit dieser Menschen und die Zukunft der Institution, in der sie diese Gewalt erfahren haben miteinander verknüpft

⁴ „The Furrow“ lässt sich als populärwissenschaftliches theologisches Journal bezeichnen, das sich mit theologischen, kirchlichen und pastoralen Fragen im irischen Kontext beschäftigt. Auf seiner Webseite wird das Journal als „courageous and impartial forum for discussion of challenges facing the Church today and of the resources available to meet them“ (www.thefurrow.ie) beschrieben.

⁵ Der Commission of Investigation: Report into the Catholic Archdiocese of Dublin (der sogenannte Murphy Report, veröffentlicht am 26. November 2009) und der Report of the Commission to Inquire into Child Abuse (Ryan Report, veröffentlicht am 20. Mai 2009).

werden. Es geht mir hier nicht um eine grundsätzliche Ablehnung von Gesprächsprozessen. Nichtsdestotrotz muss man, wenn man an die Vielen denkt, die möglicherweise nicht über ihre Erfahrungen sprechen können, wenn man an diejenigen denkt, die ihre Erfahrungen – und damit auch Ansprüche auf Verantwortungsübernahme und Entschädigung – nicht in einen Kirchenerneuerungsprozess hineingesprochen wissen wollen und wenn man an die einfache Tatsache denkt, dass die katholische Kirche ein hierarchisches System ist und das diejenigen, die weiter oben in der Hierarchie stehen auch in Dialogprozessen stets in diesen Machpositionen verbleiben, zumindest die Möglichkeit offen halten, dass solche Logiken subalterne Räume produzieren *können*. In einer neueren Auflage von *Can the subaltern speak?* reagiert Spivak auf Kritik und Feedback zu ihrem ursprünglichen Text. In Reaktion darauf, dass eine Rezensentin schreibt, dass zumindest Spivak die Geschichte einer bestimmten jungen Frau erzählen konnte und diese deshalb auf eine gewisse Art und Weise gesprochen habe, reagiert Spivak folgendermaßen:

„I acknowledge this theoretical point, and also acknowledge the practical importance, for oneself and others, of being upbeat about future work. Yet the moot decipherment by another in an academic institution (willy-nilly a knowledge-production factory) many years later must not be too quickly identified with the ‘speaking’ of the subaltern. It is not a mere tautology to say that the colonial or postcolonial subaltern is defined as the being on the other side of difference, or an epistemic fracture, even from other groupings among the colonised. What is at stake when we insist that the subaltern speaks?“ (Spivak 2020, 102–103).

Für theologische Forschung muss man festhalten: *a lot is at stake!* Theologische Wissenssysteme müssen immer davon ausgehen, dass sie selbst Subalternität produzieren, auch wenn nicht klar ist, wer die Subalternen jeweils sind – möglicherweise ist es nicht einmal klar, wo das jeweilige Wissenssystem anfängt und wo es aufhört. Gleichzeitig gilt das, was bereits kurz angedeutet wurde: Unter dieser Prämisse wird man als forschende Person kontinuierlich auf die eigene Positionalität innerhalb dieser epistemologischen Verstrickungen zurückgeworfen. Die Frage ist, an welchem Punkt eines Wissenssystems *wir* uns wiederfinden und inwiefern *wir* diese Positionalität selbst-reflexiv einholen können. Und hier ist es sehr prominent: das „Wir“ – diejenige Generalisierung, die notwendig wird, damit die Reflexionen über die eigene Positionalität auch nur irgendeine Relevanz entfalten können. Die undefinierten „Wirs“ lassen sich möglicherweise schwerer fassen als die eigene Position als Forschende. Diese Position wird jedoch nur von einem gesetzten „Wir“ her sichtbar.

3. Die *hauntedness* theologischer Wissensproduktion

Es wird deutlich, dass die Herausforderung, vor die die Existenz von Subalternität unsere „Wir“-Annahmen stellt, nicht durch Versuche, das „Wir“ zu definieren, gelöst

werden können. Genauso wenig reicht der alleinige Versuch, Kontexte zu definieren, als Lösung aus. Das liegt daran, dass es eben nicht um die Definition einer eindeutigen Gruppe geht, die bisher einfach nicht benannt wurde. Es geht vielmehr um die Ambivalenz dessen, dass *wir* unserer Forschung ein „Wir“ zugrunde legen, das den zusammenhaltenden Faktor unserer theologischen Forschung bildet und dass diese sich nicht ohne weiteres in gute und gewaltsame „Wirs“ einteilen lassen. Wie verhalten sich nun aber implizite und explizite „Wir“-Konstruktionen, ohne die *wir* wissenschaftlich kaum sprachfähig sind, zu der Tatsache, dass theologische Wissensproduktion potenziell Subalternität produziert?

Der US-amerikanische Theologe Colby Dickinson (2024) verwendet die Kategorie *hauntedness*⁶, um die Grunderfahrung zu beschreiben, dass sich die unausgesprochenen, ignorierten, verdrängten oder zum Verstummen gebrachten Stimmen, Personen, Erfahrungen, Realitäten, die keinen expliziten Eingang in unsere Identitäts- und Sinnkonstruktionen finden und mit denen *wir* dennoch untrennbar verstrickt sind, sich implizit oder aktiv Bahn brechen. Durch diese *hauntedness* werden die Sicherheiten unserer Identitätskonstruktionen angefragt. *Hauntedness* betrifft dann nicht allein biografische Erfahrungen, sondern vor allem auch die übergreifenden, strukturellen Ungerechtigkeiten, die unsere Realitäten durchziehen und die zu unserer eigenen Position beitragen. Hier wird bereits deutlich, dass *hauntedness* nichts ist, was gut kontrolliert werden könnte, jedoch lässt sich möglicherweise davon sprechen, *hauntedness* zuzulassen, bzw. sie zu verdrängen oder zu ignorieren.

Wenn Dickinson jedoch verschiedene Bereiche auf ihre *hauntedness* hin hinterfragt (Kontinentalphilosophie, das „Selbst“, die Kirche und das eigene Schreiben), kann *hauntedness* auch als eine Analysekategorie dienen, die einen Zugang zu dem ermöglicht, was ansonsten im Verborgenen und Ungehörten bleibt. An diesen verschiedenen Bereichen, die Dickinson entlanggeht, wird die Pendelbewegung zwischen dem Individuum und der weiten Ebene vermeintlicher Zugehörigkeiten – zu beispielsweise ganzen Denktraditionen oder zur Kirche – deutlich. *Hauntedness* als Kategorie bietet sich daher auch an, um der Brisanz und Unausgesprochenheit und der damit einhergehenden Verantwortung von „Wir“-Setzungen, verstanden als impliziten oder expliziten Forschungskontext, nachzugehen. Zunächst einmal kann *hauntedness* in der Tatsache verortet werden, dass *wir* aus der Position des „Ichs“ niemals die gesamten Verstrickungen, Akteur*innen und Erfahrungen überblicken können, aus denen *wir* ein (möglicherweise unbewusstes) „Wir“ konstruieren, weshalb *wir* uns auf diejenigen Elemente konzentrieren, die *Wir* erfassen können.

⁶ haunted (engl.) = heimgesucht werden; getrieben sein; verfolgt werden; hauntedness bezeichnet demnach den Zustand dieses Heimgesucht- oder Verfolgterseins oder eines Getriebenen- oder Gehetztseins. Im Folgenden wird der englische Begriff hauntedness weitestgehend beibehalten, außer es besteht die grammatikalische Notwendigkeit einer deutschen Übersetzung. In diesen Fällen wird mit dem Begriff der Heimsuchung gearbeitet.

„There are so many presences, interacting in such complex ways, that we are often not able to comprehend the vast networks of relations of which we are a part. We often have to reduce or restrict our representations of things, persons and events in order to make sense of our world, reducing much fuller realities so that we might reach a shared understanding of some kind“ (Dickinson 2024, 1).

Letztendlich betrifft *hauntedness* sowohl uns, als individuelle Personen, in unseren Rollen, mit unseren Privilegien oder intersektionalen Diskriminierungsmerkmalen – das „Ich“ quasi – als auch unsere weiteren Verstrickungen, Abhängigkeiten und Zugehörigkeitskonstruktionen, auf die *wir* häufig genug als „Wir“ Bezug nehmen. Der Aspekt der Privilegien und Diskriminierungsmerkmale macht unmittelbar deutlich, dass Versuche, *hauntedness* jeweils nachzuverfolgen, uns ganz unmittelbar zu zentralen Gerechtigkeitsfragen führen, wie es die bereits aufgeworfene Frage nach Subalternität eine sein muss.

„White people have many ghosts with which they wrestle. Black people, though they may have any number of ghosts haunting them – such as the myriad legacies of historical injustices – do not have the same cultural memory haunting them in this land as white people do. [...] It is one thing to be haunted by the traumas you are willing to recognize because you demand justice in relation to them; it is another thing to cover over such traumas as if they did not happen“ (Dickinson 2024, 2).

Beansprucht christliche Theologie für sich, sich in den Dienst solcher Gerechtigkeits- und Gleichheitsbestrebungen zu stellen, muss sie ihre eigene *hauntedness* radikal zulassen und versuchen, die verdeckten Orte, von denen diese *hauntedness* ausgeht, aufzudecken. Das bedeutet, auch *hauntedness* zuzulassen, die unsere gesetzten „Wirs“ betrifft. Dickinson verfolgt dementsprechend sowohl die *hauntedness* ganzer Felder (z. B. der europäischen Philosophie) als auch Konstruktionen des „Selbst“ und liest diese auf ihren theologischen Gehalt gegen. Im Falle europäischer Philosophie zeige sich, dass diese, zumindest in ihrem Anspruch, Wissen klar kategorisieren, besitzen und organisieren zu können, ihre Vormachtstellung verloren habe. Dies käme einer Einbuße an hegemonialer Macht gleich, da genau diese Vorgehensweisen der Klassifizierung und Eingliederung in bestimmte Denk- und Kategoriensysteme koloniale Instrumente seien (Dickinson, 23–25). Auch wenn Kontinentalphilosophie und christliche Theologie nicht deckungsgleich sind, wird an dieser Stelle dennoch vorausgesetzt, dass theologische Epistemologien massiv durch europäische Philosophien geprägt wurden und werden. Dementsprechend wird die *hauntedness* der Kontinentalphilosophie auch als radikale Anfrage an theologische Selbstverständlichkeiten verstanden.

Was in Bezug auf das Problem des Kontext-*Wirs* und unserer eigenen Position zunächst als fatalistisch gelesen werden könnte – denn die Dekonstruktion der eigenen Denk- und Kategoriensysteme bedeutet, eigene Identitätskonstruktionen aufzugeben –, wird hier zu dem Ort, an dem die Unbegrenztheit der christlichen Botschaft eben nicht kolonial aus einer abgrenzenden Machtposition heraus deklariert wird, sondern an dem sich

jegliche „Wirs“ (und die korrelierenden Zuschreibungen, wer die „Anderen“ sind) radikal anfragen lassen müssen. Universalität zeige sich nicht dort, wo universale Überzeugungen (wie Menschenbild, Heilsvorstellungen, moralische Normativitäten) fest definiert werden, sondern dort, wo man heimgesucht wird von dem, was fehlt: das Fehlen von Gerechtigkeit zeigt, wie sehr diese gebraucht würde und das fehlen von Gleichberechtigung zeigt, wie sehr Definitionen von universalen Menschenbildern Gefahr laufen, hinter den ungleichen Realitäten tatsächlicher Menschen zurückzubleiben. Die *hauntedness* der europäischen Philosophie – damit der Theologie und damit ihrer Akteur*innen und damit unsere eigene *hauntedness* – bestehe darin, dass die einzige Universalie sei, dass es im Streben nach Gerechtigkeit keine Universalie gebe, außer der universellen Tatsache, dass es keine absolute Zugehörigkeit zu Identitätskategorien gebe (vgl. Dickinson 2024, 34–37). Das bedeutet gleichermaßen, dass es keine sichere Zugehörigkeit zu denjenigen „Wirs“ gibt, die sich als Identitätskategorien präsentieren.

„In other words, no one truly belongs to whatever categories they have subscribed to or to whatever labels are foisted upon them. By recognizing our inability to ever fully coincide with our social, political, economic, cultural, and religious identities, we then, and only then, enter into a universal space of nonbelonging where we rightly contest each and every identification“ (Dickinson 2024, 34).

Hauntedness nachzugehen bedeutet, dass theologische Erkenntnis sich ihrer gewaltsamen Potenziale nicht an den Orten klarer Definitionen und vermeintlicher Sicherheiten, sondern nur an Orten der Unsicherheit, der Verflüssigung, eben im Heimgesuchtwerden durch die unterdrückten und ausgegrenzten Stimmen, bewusst werden kann. Analog dazu, wie philosophische Kategorien ausgrenzen, verschleiern und zum Verstummen bringen können, sei auch jede ideelle Notion einer perfekten, abgeschlossenen (kirchlichen) Gemeinschaft mehr eine Aussage über deren Ausgrenzungsmechanismen oder gewaltsame Potenziale als über die Qualität der Gemeinschaft an sich (vgl. Dickinson 2024, 58–60).

Selbstverständlich sind „Wir“-Setzungen im theologischen Forschen nicht gleichzusetzen mit Deklarationen einer *societas perfecta*, vor allem nicht, wenn man sich die zugrundegelegte Fragmentarität des „Wirs“ ins Gedächtnis ruft. Nichtsdestotrotz stellt sich christlich-theologisch verschärft die Frage, was das für das eigene politische Programm der Befreiung und der Hoffnung auf Leben bedeutet, wenn die katholisch-kirchliche Tendenz – wie auch oben in dem Beispiel aus *The Furrow* gezeigt – dahin geht, gesetzte, im „Wir“ zusammengehaltene Gemeinschaftsbilder und -visionen zu formulieren, anstatt sich in ihrer eigenen Fragmentarität radikal heimsuchen zu lassen. Auch hier zeigt sich wiederum die Verstrickung von „Ich“ und „Wir“. Während vermeintliche theologische Sicherheiten am ehesten von einem forschenden „Ich“ angefragt werden können, hat dieses „Ich“ eine Position in einem größeren Verstrickungszusammenhang, der auf seine eigene Art heimgesucht wird und der auch auf seine eigene Art und Weise hinhören müsste. Das „Ich“ nimmt hier weder eine objektive Bewertungs- und

Kritikposition gegenüber dem „Wir“ ein, noch kann es der*die alleinige Hörende für die *hauntedness* einer ganzen Kirche oder eines ganzen Forschungsfeldes sein. Das „Ich“ kann nur ein*e bestimmte*r Hörende*r, an einer bestimmten Position sein.

Genau an diesem Punkt sieht Dickinson die einzige, kleine Hoffnung, gewalttätige und potenziell gerechtere theologische und kirchliche Identitätskonstruktionen voneinander zu unterscheiden:

„[H]ow closely does one listen to its own internal, marginalized voices? If they do well at this, then I suspect the violence is less; if they do poorly, then we might consider them more willing to engage in violent actions aimed at maintaining systemic oppressions“ (Dickinson 2024, 65).

Was in diesem Zitat unbestimmt formuliert wurde, ließe sich genauso in Bezug auf *uns* formulieren: Wie genau hören *wir* auf die marginalisierten Stimmen *unserer* Verstrickungen? Mit Blick auf potenzielle Subalternität müsste man vielleicht noch weitergehen und fragen, inwiefern *wir* mitdenken, dass und wo subalterne Räume in unseren Verstrickungen entstehen könnten. Die Aufgabe, die dementsprechend mit unseren „Wir“-Setzungen einhergeht, ist dann nicht lediglich, genauer zu verstehen, wer das jeweilige „Wir“ ist, sondern offen zu sein dafür, was Unausgesprochenes, Verdecktes, oder Zum-Schweigen-Gebrachtes jenseits dieses angenommenen „Wirs“ liegt oder liegen könnte.

4. Fazit

Die Bewegung dahin, sich als *Wir* in theologischer Wissensproduktion heimsuchen zu lassen, mag eine Utopie sein, aber möglicherweise eine notwendige. Machtkritische Anfragen an „Wir“-Deklarationen und -Setzungen scheinen letztendlich immer in die Klemme zu führen: selbst wenn *Wir* uns der Gefahren, die mit solchen Setzungen einhergehen bewusst sind, ist eine völlige Aufgabe von Identitätskonstruktionen durch zugrundegelegte „Wirs“ unrealistisch und vielleicht auch nicht wünschenswert. Wie bereits benannt, bietet der Ausgangspunkt eines „Wirs“ einen kontextuellen Referenzpunkt für *unser* Forschen, *unser* wissenschaftliches Schreiben und *unseren* akademischen Austausch. Diese Dinge entfalten nur dadurch Relevanz, dass sie nicht in einem luftleeren Raum vonstattengehen, sondern innerhalb eines Kontextes reproduziert, gelesen, geschrieben, disputiert und weiterverbreitet werden. Allerdings sind es genau diese Zusammenhänge, die auch dynamische „Wir“-Setzungen und Identitätszusammenhänge so gefährlich machen, da sie den Fokus weglenken von den Ausgrenzungen und Verschleierungen, die in und durch diese Dynamik stattfinden. Das gesetzte „Wir“ stets auch als Ort zuzulassen, der von ausgegrenzten und abgewerteten Realitäten heimgesucht wird, könnte ein Schritt dahingehend sein, das „Wir“ als einen fragilen und kontingenten Kontext unserer Forschung zu benennen. Ein Kontext, der problematisch bleibt, der aber einen inhärenten Teil theologischer Forschung darstellt.

Literaturverzeichnis

- Bergmann, Sigurd & Vähäkangas, Mika (Hg.) (2021). Contextual theology. Skills and practices of liberating faith. London/New York: Routledge.
- Boeve, Lieven (2014). Theological Truth, Difference and Plurality. Perspectives from a Contextual European Theology of Interruption. In: Anselm Kyongsuk Min (Hg.). Word and Spirit. Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World. Berlin: De Gruyter, 63–83.
- Dahlke, Benjamin & Quisinsky, Michael (2021). Kontextuelle Christologie in Europa?: eine übersehene Herausforderung. Theologie und Glaube 111 (3), 265–281, abrufbar unter <https://ixtheo.de/Record/1774587718> [20.12.2024].
- Dickinson, Colby (2024). Haunted Words, Haunted Selves. Listening to Otherness Within Western Thought. Lightning Source (Tier 4).
- Gruber, Judith (2019). Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis. Eine Kartographie der Rezeptionsgeschichte von De Locis Theologicis mit der Raumtheorie Michel de Certeaus. In: Christian Bauer, Marco A. Sorace & Michel de Certeau (Hg.), Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 225–250.
- Nehring, Andreas & Tiesch, Simon (Hg.) (2013). Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer.
- O'Hanlon, Gerard (2011). Towards a National Consultation of the Faithful. The Furrow 62 (2), 88–93, abrufbar unter <http://www.jstor.org/stable/23046368> [20.12.2024].
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2020). Can the subaltern speak? Two works. London/Köln: Buchhandlung Walther König.
- Spivak, Gayatri Chakravorty & Steyerl, Hito (2008). Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Taylor, Mark Lewis (2003). Subalternity and Advocacy as Kairos for Theology. In: Joerg Rieger (Hg.). Opting for the margins. Postmodernity and liberation in Christian theology. New York: Oxford University Press, 23–44.
- Winkler, Katja (2020). Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 61, 161–182, <https://doi.org/10.17879/JCSW-2020-2980>.

Dara Straub
 Faculty of Theology and Religious Studies
 Sint-Michielsstraat 4, Box 3101
 B-3000 Leuven
 +32 16 19 38 00
 dara.straub(at)kuleuven(dot)be
<https://theo.kuleuven.be/en/research/researchers/00158793>