

„Hidden Patterns“ – Überlegungen zu einer machtsensiblen Pastoraltheologie¹

Abstract (Deutsch) – „Hidden Patterns“ – Überlegungen zu einer machtsensiblen Pastoraltheologie. Der Text beginnt bei einem Artikel von Judith Gruber, die darauf aufmerksam macht, dass der theologische Diskurs in Deutschland Macht häufig nicht als relevantes Thema seiner eigenen Reflexionsprozesse wahrnimmt. Indem sie eine postkolonial orientierte Relecture der deutschsprachigen Theologie praktiziert, ermöglicht sie, dass sich Theologie ihrer eigenen Machtförmigkeit stellt. Ausgehend von ihren Thesen schlägt der vorliegende Text eine machtsensible Pastoraltheologie vor, in der Machtzusammenhänge und Diskriminierungsverhältnisse, die „Hidden Patterns“, gerade nicht marginalisiert und verschleiert, sondern material und formal als theologisch relevant reflektiert werden können. Besonders zielführend erscheint dabei die Auseinandersetzung mit postkolonialen Theorien, hier v.a. mit den Schriften von Gayatri Chakravorty Spivak. Im Anschluss an Spivaks Schriften zum Repräsentationsproblem kann am Beispiel der „Option für die Armen“ aufgezeigt werden, dass Repräsentation häufig nicht zu mehr Emanzipation führt, sondern im Gegenteil subalterne Räume und das Nicht-Gehört-Werden erst produziert. Mit Spivak gilt es, auch in Kirche und Theologie bekannte Repräsentationsformen zu überdenken und subalterne Räume aufzulösen. Dies kann beispielsweise im Blick auf spirituellen und sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche, der immer auch Machtmissbrauch ist, beobachtet werden.

Schlagnworte: Pastoraltheologie, Macht, Postkoloniale Theorien, Repräsentation

Abstract (English) – “Hidden Patterns” – Reflections on a Pastoral Theology that is Sensitive to Power. The text begins with an article by Judith Gruber, who points out that theological discourse in Germany does not often perceive power to be a relevant topic in its own reflections. By practising a post-colonial re-reading of German-language theology, theology is enabled to face up to its own power-structure. Using this approach, the present text proposes a pastoral theology that is sensitive to power, in which contexts of power and relations of discrimination, the “hidden patterns”, cannot just be marginalized and obscured but can be reflected materially and formally as theologically relevant. Engagement with post-colonial

¹ Der Text geht zurück auf die Antrittsvorlesung von Ute Leimgruber im Rahmen des Actus Academicus der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg am 04.12.2019.

theories, especially the writings of Gayatri Chakravorty Spivak, seems to be particularly effective. Following Spivak's writings on the problem of representation, the example of the "option for the poor" shows that often representation does not lead to emancipation, but on the contrary produces subaltern spaces with the poor not being heard. With Spivak, it is also necessary to rethink forms of representation that are familiar in the church and in theology, and to dissolve those subaltern spaces. This can be observed, for example, in cases of spiritual and sexual abuse in the Catholic Church, which are always an abuse of power.

Abstract (Français) – « Modèles cachés » – Réflexions sur une théologie pastorale sensible au pouvoir. Le texte commence par un article de Judith Gruber qui souligne que le discours théologique en Allemagne ne considère pas souvent le pouvoir comme un sujet pertinent pour ses propres réflexions. Une relecture post-coloniale de la théologie en langue allemande donne à la théologie la capacité d'affronter sa propre structure de pouvoir. En utilisant cette approche, le présent texte propose une théologie pastorale sensible au pouvoir, où les contextes de pouvoir et de discrimination, les « modèles cachés », ne peuvent pas être simplement marginalisés et occultés, mais peuvent apparaître matériellement et formellement comme étant théologiquement pertinents. La prise en compte des théories post-coloniales, en particulier des écrits de Gayatri Chakravorty Spivak, semble particulièrement efficace. En suivant ce qu'écrit Spivak sur le problème de la représentation, l'exemple de « l'option pour les pauvres » montre que, souvent, la représentation ne conduit pas à l'émancipation, mais produit, au contraire, des espaces subalternes où les pauvres ne sont pas entendus. Avec Spivak, il est nécessaire de repenser les formes de représentation familières à l'Église et à la théologie, et de faire disparaître ces espaces subalternes. On le constate, par exemple, dans les cas d'abus spirituels et sexuels dans l'Église catholique : il s'agit toujours d'un abus de pouvoir.

1. Thematisierung von Macht im Rahmen der postkolonialen Theorie – und in der Theologie?

In ihrem Artikel „Wider die Entinnerung“ nimmt Gruber eine besondere Art der Kritik an den Wissenspolitiken der Theologie vor – sie versteht sie als „postkoloniale Kritik“ (Gruber 2018).² In dem Text wirft sie „Schlaglichter auf die verborgen wirkenden Politiken deutschsprachiger theologischer Wissensproduktion“ (Gruber 2018, 25). Mittels einer postkolonialen Perspektive reflektiert sie Zusammenhänge von Wissen und Macht und die verschwiegene Bedeutung, die Macht im deutschsprachigen theologischen Diskurs einnimmt. Ihre These ist, dass die „etablierten Macht- und Wissenspolitiken“ (Gruber 2018, 27) im deutschen theologischen Diskurs ihre eigene „Machtförmigkeit“

² Siehe auch den Beitrag von Gruber in diesem Heft.

ausblenden, indem sie Macht bzw. Machtzusammenhänge als theologisch irrelevant verdrängen bzw. als marginales Randthema bezeichnen, und zwar auf zweierlei Ebenen:

a) Macht wird im Wissenschaftsbetrieb zum Randthema gemacht und also *material* aus dem vermeintlichen Zentrum ausgeschlossen. Dies wird, so Gruber, „greifbar in der diskursiven Marginalisierung von theologischen Ansätzen, die das Zusammenspiel von Macht und Wissen in der theologischen Tradition explizit reflektieren, wie es die feministische oder postkoloniale Theologie tun. Sie gelten als ‚Randthemen‘ im etablierten theologischen Diskurs.“ Gruber kritisiert also eine Position, die die „Fragestellungen postkolonialer Theologie *als Randthema* [Hervorh. i. Orig.]“ (Gruber 2018, 24) bestimmt und damit für sich in Anspruch nimmt, die Grenzen von Zentrum und Rändern bzw. den thematischen Kanon überhaupt bestimmen zu können. Es ist eine Art von Fremdbestimmung, nicht-eigene theologische Fragen als für sich selbst und für das Ganze marginal zu verorten, mit anderen Worten: ein machtförmiges *Procedere*, das jedoch als solches nicht transparent gemacht wird.

b) Die offenkundige materiale Exklusion der Machtfrage aus dem Zentrum bedeutet die Exklusion von Macht als konstitutives Element des eigenen epistemologischen Handelns, es geht mithin um die *formale* Frage nach Macht, bzw. Macht als Formalobjekt. Die Folge ist eine Purifizierung der eigenen, als Zentrum bestimmten Theologie. Erneut mit Gruber: „Wenn [...] die Annahme besteht, dass diese ‚politischen Theologien‘ marginal sind, dann können die zentralen ‚Kernthemen‘ der Theologie als unpolitisch verstanden werden, denn in Marginalisierungsprozessen geschieht etwas Entscheidendes: mit der Schaffung einer Peripherie wird gleichzeitig ein Zentrum kreierte, das sich grundlegend von den Rändern unterscheiden kann.“ (Gruber 2018, 24) Mit anderen Worten: Der theologische Diskurs in Deutschland steht ständig in der Gefahr, Macht nicht als relevantes Thema seiner eigenen Reflexionsprozesse wahrzunehmen, sondern Machtzusammenhänge im eigenen Diskurs zu verschleiern bzw. nach außen zu projizieren.

Gruber praktiziert eine postkolonial orientierte Relecture der deutschsprachigen Theologie, die sich ihrer eigenen Machtförmigkeit stellt, weil ihr „daran gelegen ist, das *unhintergebbare* Zueinander von Macht und Wissen in *jeder* Wissensproduktion offenzulegen“ (Gruber 2018, 27; Hervorheb. ebd.). Sie deutet mit Blick auf die systematisch-theologische Wissensproduktion auf eine doppelte Bewegung: Die Fragen nach Macht werden aus dem „Eigenen“ ausgeschlossen und dem „Anderen“ zugeschrieben, das „Eigene“ wird dabei als Zentrum, das „Andere“ als peripher bzw. marginal konstruiert (vgl. Gruber 2018, 25). Diese Konstruktion ist ein machtförmiger Zugriff. Selbst theologische Methoden, die soziale oder politische Subtexte christlicher Traditionen aufdecken, entgehen, so Gruber, nicht immer der Gefahr, die „theologische

Bedeutung“ von den kontextuellen Machtverhältnissen abzuspalten und „so christliche Gottes-Rede von ihren politischen Bezügen zu reinigen“ (Gruber 2018, 30). Sie exemplifiziert dies anhand Joachim Gnilkas Beitrag zum Artikel „Erlösung“ im Lexikon für Theologie und Kirche und seiner Interpretation der „Loskauf“-Metapher bei Paulus, wo er zwar die „sozio-ökonomische Herkunft in der Praxis der Sklaverei [registriert], [...] aber sichtlich bemüht [ist] um eine Abgrenzung des theologischen Begriffs von möglichen politischen Konnotationen.“ (Gruber 2018, 30) Gnilka versucht in der Lesart Grubers, „größtmögliche Distanz zwischen einer ‚politischen‘ und einer ‚theologischen‘ Interpretation von apolytrosis zu imaginieren – die Machtverhältnisse systemischer Unterdrückung und Ausbeutung und ihre Legitimisierung durch diskursive Entmenschlichung werden damit nicht zum theologischen Thema gemacht, und [...] potentielle Verstrickungen [...] des theologischen Diskurses in diese Unterdrückungsverhältnisse können so unsichtbar, und deshalb umso wirksamer, gemacht werden“ (Gruber 2018, 30).

Anhand dieses Textes von Gruber erweisen sich zentrale Aufgaben der Pastoraltheologie, wenn sie den Anspruch hat, den Anschluss an den gesellschaftlichen Diskurs nicht zu verlieren: Wie kann Pastoraltheologie betrieben werden, die sich nicht in Komplizenschaft („complicity“, vgl. Spivak. 1999, 9) mit einer tendenziell exklusivierenden, gewissermaßen „purifizierten“ Rede von Gott und auch von Kirche begibt, die Machtzusammenhänge und Diskriminierungsverhältnisse marginalisiert und damit die eigene Verstrickung verschleiern? Wie ist Pastoraltheologie zu denken, die sich unterdrückenden Machtverhältnissen widersetzt und Macht material und formal als theologisch relevant reflektiert? Wie kann Pastoraltheologie gestaltet sein, die ihre eigene Wissenschaft weder „im Interesse der Mächtigen“ (Gruber 2018, 31) noch unter Ausblendung der eigenen Machtförmigkeit betreibt und zudem eines ihrer wichtigsten Reflexionsfelder, nämlich das pastorale Handeln von Kirche, nicht in Asymmetrie zu kulturellen, sozialen und politischen Kontexten konstruiert?

Meine These ist, 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. Dies möchte ich in zwei Schritten entfalten: Zunächst erweise ich die Relevanz meiner Fragerichtung anhand von drei profilierten Positionen, und im Anschluss entwerfe ich eine postkolonial orientierte machtsensible Pastoraltheologie.

2. Thematisierung von Macht in der (Pastoral-)Theologie

Die Zusammenhänge von Macht und Unterdrückung sind bereits seit einigen Jahren in Teilen der theologischen Wissenschaft kritisch in den Blick genommen worden, nicht nur von Strömungen wie z.B. der Befreiungstheologie oder der Neuen politischen Theologie einer Metz'schen Prägung, sondern auch innerhalb bestimmter Disziplinen mit spezifisch machtkritischen Ansätzen. Namentlich sind (aus den vielen) in unserem Zusammenhang u.a. die beiden systematischen Theologen Elmar Klinger und Hans-Joachim Sander zu nennen und als deren pastoraltheologische Kollegen Rainer Bucher, Norbert Mette, Herbert Haslinger oder Ottmar Fuchs, die für mein eigenes pastoraltheologisches Selbstverständnis, das tatsächlich zunächst einmal als deutschsprachige Theologie und damit eurozentrisch und überwiegend männlich geprägt worden ist, enorm wichtig sind.³

In weiten Teilen der Pastoraltheologie ist bereits eine gewisse Sensibilität für Machtzusammenhänge in kirchlichen Kontexten und Selbstkonzepten zu beobachten, eine Sensibilität für Macht v.a. als Materialobjekt in theologischen Diskurs- und kirchlichen Praxisfeldern (vgl. Leimgruber/Werner 2020). Dies drückt sich unweigerlich in einer diakonischen Priorisierung aus. Richard Hartmann betont, dass nur so ein „menschen- und gottgemäßes Handeln“ (Hartmann o.J.) möglich sei.

Drei Positionen sollen im Folgenden genauer dargestellt werden:

a) Hans-Joachim Sander stellt die Machtfrage zugleich mit der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt. Dadurch, dass das Zweite Vatikanische Konzil dem Glaubensbekenntnis der Kirche „einen neuen Ort“ (Sander 2005, 700) gegeben hat, nämlich „das Heute der Menschen dieser Welt“, wie es in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* heißt, wird die Frage nach Macht und Autorität neu verhandelt, so Sander. Er macht dies zunächst an der Metapher der „Ortsbestimmung der Pastoral“ (Sander 2005, 700ff.) deutlich: Die Kirche „sollte sich in den Zeichen der Zeit und damit unter den Menschen, oder genauer [...] mitten in ihren Nöten und Erwartungen positionieren. Das ist der Vorgang der Pastoral“ (Sander 2005, 701). Schließlich, so Sander, ist „nicht nur das Innenleben der Kirche ein Ort [...], an dem der Glaube zur Sprache kommt, sondern [...] auch das gesellschaftliche, politische, kulturelle, wirtschaftliche Leben im Außen der Kirche. Es gibt einen eigenen Ort und einen fremden Ort des Glaubens und zwischen beiden kann kein ausschließender Gegensatz erzeugt werden, ohne dass in der Sprache des Glaubens ein massiver Fehler sitzt“ (Sander

³ Dass mit Gruber eine Frau diesen Beitrag inhaltlich eröffnet hat, ist natürlich kein Zufall – ich versuche dadurch auch methodisch das einzuholen, was ich inhaltlich vertrete: eine größere Diversität jenseits von Eurozentrismus und einer männlichen Prägung.

2005, 701), denn: „Die Darstellung des Glaubens geschieht nicht um ihrer Darstellung, sondern um der Heilserfahrung aller Menschen willen“ (Sander 2005, 702).

Eine solche theologische Positionierung hat unweigerlich Konsequenzen für die Narrative des Glaubens ebenso wie für die kirchliche Identität.⁴ Sander macht dies in der Differenz von Religions- und Pastoralgemeinschaft und damit auch in der Frage nach Macht und Ohnmacht deutlich: Die *Religionsgemeinschaft* Kirche stellt den „Anspruch [...], eine Orientierung gegenüber der Welt aufzustellen, die auf möglichst alle Menschen Anwendung findet“ (Sander 2002, 24), allerdings dergestalt – und hier liegt das Problem – dass „die Menschen um der eigenen religiösen Gemeinschaft willen auf die Religion des Evangeliums hin“ orientiert werden sollen (Sander 2002, 24). Sander nennt dies „den Weg der Macht“ (Sander 2002, 24), der aber vom Evangelium „durchkreuzt“ (Sander 2002, 25) wird, beispielhaft in der Aussage Jesu über den Sabbat: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,23). Die Alternative (nicht die Ergänzung!) einer religionsgemeinschaftlichen Kirche ist für Sander die *Pastoralgemeinschaft*, die auf seiner eben skizzierten Interpretation des Konzils fußt. Eine solche kirchliche Gemeinschaft setzt nicht auf „Macht über die Menschen“ (Sander 2002, 26), genauso wenig „sucht [sie] [...] die Ohnmacht, sondern gerade jene Macht, die Menschen aus der Gewalt von Ohnmachtserfahrungen herausführen kann“ (Sander 2002, 27). Es geht der pastoralgemeinschaftlichen Kirche, so Sander, um etwas, das ihr im Grunde nicht neu ist, das sie aber mit dem Konzil erneuert als konstitutiv ihrer selbst formuliert hat, nämlich die Solidarität mit allem Menschlichen, „besonders mit den Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1).

b) Für Ottmar Fuchs ist die Machtthematik verknüpft mit der Frage, wie die diakonische und spirituelle Erfahrung Gottes gnadentheologisch aufgeschlüsselt werden kann. Denn Machtfragen werden unweigerlich in den pluralen Feldern kirchlicher Pastoral theologisch und praktisch wirksam. Er folgt einer konsequent gnadentheologischen Grammatik, begründet durch die Vorgängigkeit jeglichen Gnadenhandelns Gottes, und argumentiert „strikt von der Verwirklichung der sakramentaltheologischen Identität der Kirche selbst her“ (Fuchs 2010, 95): Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* „weiß von der wahren Heilsmöglichkeit aller Menschen, insbesondere begründet im allgemeinen Heilswillen Gottes, aber auch begründet in der Heilsnotwendigkeit der Kirche, insofern sie jene in Jesus Christus bis zum Äußersten gehende Liebe Gottes verkündigt (und hoffentlich auch in der Tat darstellt), die notwendig für alle Menschen gilt. Die Kirche ist [...] das notwendige Unterpfand dafür,

⁴ Beide stehen in der Gefahr, sich selbst zu überschätzen oder ideologisch zu werden (vgl. Sander 2019, 49).

dass alle Menschen von Gott geliebt sind, noch bevor sie sich verändert haben. Kirchenzugehörigkeit und Glaube sind [...] nicht die Bedingung der Liebe Gottes, sondern die Bedingung ihrer expliziten Erfahrung und der von daher möglichen Gestaltung des Lebens“ (Fuchs 2010, 38).

In Übereinstimmung mit Sander formuliert Fuchs: „Nicht Kirchenräson ist das Ziel, sondern das Da- und Sosein zugunsten heilender Gottes- und solidarischer Menschenbeziehung in und außerhalb der Kirche.“ (Fuchs 2010, 38) Das bedeutet in direkter Konsequenz, dass im pastoralen Handeln der Kirche sich der Umgang mit ihrer Macht erweist. Hier geht es weniger um das Verständnis von Kirche als einflussreiche und politisch starke Institution, denn dies ist sie in vielerlei Hinsicht tatsächlich nicht (mehr). Fuchs fokussiert eher den kirchlichen Anspruch, den Zugang zu Heil bzw. Gnade zu regulieren, in pastoralen Feldern beispielsweise oft verbunden mit institutionellen Partizipationsforderungen. Wie Kirche mit ihrer „Gnadenmacht“ umgeht, ist für Fuchs die sichtbare Seite ihrer eigenen Gottesbeziehung, d.h. es geht darum, „ob sie sie [die ‚Gnadenmacht‘] genauso umsonst schenkt, wie Gott dies tut, oder ob sie Bedingungen daran bindet, die im Grunde nur der eigenen Herrschaft nicht nur gegenüber den Menschen, sondern sogar gegenüber Gott dienen“ (Fuchs 2010, 111).

Im radikalen Ernstnehmen der soteriologischen Glaubensaussagen kommt Ottmar Fuchs zu der Forderung, dass Kirche „auf ausgrenzende Machtausübung zu verzichten und Gottes Gnadenmacht wichtiger zu nehmen [habe; U.L.] als die eigenen bzw. institutionellen Partizipationsforderungen“ (Fuchs 2010, 111). Entgegen einer machtvoll selbstbezüglichen Kirche, die das „Außen“ gegenüber dem „Innen“ abwertet, die die kirchliche Lebenspraxis als den dogmatischen Glaubenssätzen nachgeordnet versteht und die zwischen Gottes- und Nächstenliebe eine Asymmetrie einführt, weist Fuchs immer wieder auf die Diakonie als „die entscheidende Option“ hin, „von der her alle weiteren Prioritäten zu organisieren“ (Fuchs 1990, 43) sind. Für Ottmar Fuchs hat die Kirche als das „Heilssakrament des Auferstandenen“ die Ohnmacht der Leidenden und die vielfachen Dehumanisierungen nicht nur situativ in ihrem konkret diakonischen Handeln, sondern auch systematisch in der Verkündigung des Evangeliums zu priorisieren. Hier steht für ihn „die Verkündigung des Heils selbst auf dem Spiel“ (Fuchs 1990, 41).

Damit ist klar, dass sich Praktische Theologie einem normativen Ziel verpflichtet sieht: den Glauben an den erlösenden und liebenden Gott als Zeichen und Werkzeug (LG 1) zu repräsentieren, und zwar besonders da, wo Menschen in ihrem Menschsein gefährdet sind, wo sie mit der Kontingenz des Lebens konfrontiert und in ihrer Würde bedroht sind. Dort entscheidet sich, ob und wie das Evangelium bedeutsam ist.

c) Herbert Haslinger ist der dritte hier vorgestellte Theologe, der die Machtfrage theologisch intensiv buchstabiert. Unermüdllich tritt er seit Jahren für eine Kirche ein, die im Konzil „die dualistische Formatierung ihres Verhältnisses zur Welt“

(Haslinger 2016, 341; 344) überwunden hat. Auch er betont wie Sander den Ortswechsel der Kirche, die sich damit als pastoral und diakonisch (letztlich eine tautologische Formulierung) bestimmt: „Als pastorale Kirche begibt sich die Kirche [...] aus ihrem Binnenraum hinaus, nimmt eine Position in ihrem Außen, in der Welt ein und blickt von dieser Position in der Welt her auf sich selbst. [...] Erst aus der Position in der Welt kann sie erkennen, dass sie der Welt nicht gegenübergestellt, sondern in sie hineingestellt ist [...]. Die Welt ist der Ort, an dem sich die Glaubenswahrheiten [...] in ihrem Charakter als Wahrheiten bewähren“ (Haslinger 2015, 342). Ähnlich wie Fuchs formuliert Haslinger von diesem Kirche-Welt-Verständnis her eine theologisch notwendigerweise diakonische Option, er argumentiert, dass „diakonische Begegnung [...] *in sich* und *aus sich* authentisches Zeugnis von Gott [ist], Praxis gemäß dem, was wir als Willen Gottes erahnen können.“ Diakonie ist für ihn „nicht die Relativierung, sondern die Radikalisierung des christlichen Glaubens“ (Haslinger 2009, 302; Hervorheb. ebd.).

Erst jüngst hat er seine Position in einer Kontroverse mit Matthias Sellmann im Hinblick auf die materiale Frage nach Macht in der Kirche und nach der Beteiligung der Pastoraltheologie an den kirchlichen Machtstrukturen klar gemacht: „Sprecht über Macht – aber so, dass es Menschen hilft“, so der Titel seines Textes. Ich möchte an dieser Stelle den Disput nicht näher erläutern, sondern daran deutlich machen, wie wenig eindeutig die Frage nach der Macht in der Pastoraltheologie ist, und gleichwohl: wie aktuell und brisant. Haslinger sagt: Wer „so über Macht [spricht], dass diese Rede sich in die Organisation Kirche einpasst und den Interessen der Machthaber dieser Organisation entspricht [...] hilft den Machthabern in der Kirche, ihre Macht auszuüben; sie hilft nicht den Menschen in der Kirche, sich gegen Machtmissbrauch zu wehren. Gegen eine solche machtförmige Domestizierung der Machtfrage muss die Pastoraltheologie Einspruch erheben“ (Haslinger 2019, 51). Haslingers Fazit: Der „Selbstanspruch der Pastoraltheologie“ ist mit ihrem Sprechen über Macht und mit der Machtfrage verbunden, und zwar in einer strikt diakonisch-solidarischen Haltung auf der Seite derer, die gerade nicht die „Machthaber“ sind.

Das Gemeinsame an allen drei Zugängen – Sander, Fuchs, Haslinger – ist, dass Macht im Zusammenhang mit der diakonischen Priorisierung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als *Materialobjekt* nicht verschwiegen bzw. marginalisiert, sondern offensiv und kreativ bearbeitet wird. Es zeigt sich aber, dass die eingangs formulierten Fragen weiter offen bleiben: Wie können wir Pastoraltheologie betreiben, die sich unterdrückenden Machtverhältnissen widersetzt und Macht material und formal als theologisch relevant bedenkt? Wie kann Pastoraltheologie gestaltet sein, die ihre eigene Wissenschaft nicht „im Interesse der Mächtigen“ (Gruber 2018, 31) betreibt, aber eben auch nicht unter Ausblendung der eigenen Machtförmigkeit (vgl. Haslinger)? Diesen Fragen gehe ich nun im dritten Teil des Beitrags nach.

3. Pastoraltheologische Relevanz der Machtthematik in Konfrontation mit postkolonialen Theorien

Meine Blickrichtung geht sowohl auf eine kirchliche wie auch theologische Praxis, die sich selbst machtsensibel reflektiert und konzipiert, so wie es Gruber systematisch-theologisch praktiziert. In Übereinstimmung mit ihrem Ansatz bin ich der Überzeugung, dass die Fragen der Macht, d.h. die Fragen nach Ausschließungen und Machtmissbrauch und die damit zusammenhängenden Gefährdungen von menschlichem und geschöpflichem Leben eine theologische Bedeutung haben. Es wäre ein Missverständnis, dass man das Evangelium und die Erfahrungen der Menschen unabhängig voneinander lesen könnte. Der Glaube an den befreienden Gott ist rückgebunden an Praktiken, er wird ja nicht einfach abgeschlossen und letztgültig zur Verfügung gestellt, sondern in der Praxis der Kirche erst realisiert. Noch einmal Ottmar Fuchs: „Die Frage nach der Praxis von Kirche und Christ[*innen; U.L.] ist nicht eine Anwendung des Dogmas, sondern dessen integraler Bestandteil“ (Fuchs 1990, 83). Das also, was Fuchs theologisch schlüssig v.a. mit Blick auf die Handlungsorte der Kirche modelliert hat, setze ich gewissermaßen postkolonial fort, indem ich die Frage nach den Machtverstrickungen der eigenen Wissensproduktion, wie sie z.B. Gruber diskutiert, in den pastoraltheologischen Diskurs miteinfüge; ich möchte dabei die Debatte um Macht in Kirche und Theologie *theologisch* intensivieren und, wo sie hegemonial geführt wird, aktiv durchkreuzen.

Was ist überhaupt gemeint, wenn wir von postkolonialen Theorien sprechen? Postkolonialismus hat sich aus der Kritik an Kolonialismus entwickelt, am bekanntesten sind u.a. Frantz Fanon, Achille Mbembe, Edward Said oder Gayatri Chakravorty Spivak. Postkoloniale Theorien werden seit einigen Jahren unter dem Schlagwort der „postcolonial studies“ auch im Wissenschaftsbetrieb rezipiert. Sie untersuchen dabei „den Prozess der Kolonisierung“ mit all seinen Implikationen und die „Produktion epistemischer Gewalt“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 12). Postkoloniale Theorien weisen auf Verstrickungen von Macht und Wissen hin. Sie vertreten ein – in der Pastoraltheologie formal nicht unbekanntes – Theorie-Praxis-Verständnis, bei dem Theorie nicht der Praxis vorgängig oder suprematisiert verstanden wird, sondern beides gleichbedeutend miteinander verwoben. Spivak, die später noch eine Rolle spielen wird, schreibt prägnant: „Die Produktion von Theorie ist auch eine Praxis; die Gegenüberstellung zwischen abstrakter, ‚reiner‘ Theorie und konkreter, ‚angewandter‘ Praxis ist zu schnell und zu simpel“ (Spivak 2008, 28). Und während postkoloniale Theorien in anderen Disziplinen, z.B. der Germanistik, bereits Eingang in den deutschsprachigen Diskurs gefunden haben und im theologischen Bereich in englischsprachigen Ländern, bzw. in Ländern des globalen Südens breiter rezipiert werden, besteht in der deutschsprachigen Theologie Nachholbedarf (vgl. Nehring/Wiesgickl 2018, 11).

Im Anschluss an Sander, Fuchs und Haslinger ist davon auszugehen, dass christliche Rede von Gott nicht von den politischen, ökonomischen und kulturellen Bezügen „gereinigt“ praktiziert werden kann. Gruber diagnostiziert an diesem Punkt die Verschwiegenheit der eigenen Machtdynamiken in der theologischen Wissensproduktion. Die Pastoraltheologie hat im Rückgriff auf die besondere Ausrichtung des Konzils auf „die Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) und einer entsprechenden Bibelhermeneutik eine klare Priorisierung ausgesprochen. Diese findet sich z.B. wieder in der „Option für die Armen“, die im Horizont eines biblisch bezeugten, befreiend und lebensermöglichend handelnden Gottes besonders im Mittelpunkt stehen. Das Eintreten „für die Armen“ unterliegt jedoch, gerade unter Machtaspekten, Gefährdungen von Missbrauch und Missverständnissen. Die Herausforderung dabei ist, dies theologisch und praxeologisch so zu fassen, dass nicht erneute Asymmetrien entstehen bzw. dass die alten Asymmetrien unter veränderten Vorzeichen nicht fortgesetzt werden. Mit den Instrumenten der postkolonialen Kritik werden bei genauerem Hinsehen einige Ambivalenzen offenkundig. „Dazu gehört auch die Frage, inwieweit man als akademisch gebildete Kritikerin in einer etablierten Position überhaupt noch in der Lage ist, etwas über Armut, Unterdrückung und Ausbeutung zu sagen, geschweige denn für die anderen zu sprechen“ (Nehring/Tielesch, 2013, 23).

An diesem Punkt wird deutlich, wie wichtig es ist, die eigenen Topoi und Wertigkeiten einer machtkritischen Prüfung zu unterziehen. Pastoraltheologie, deren Identität diakonisch verstanden wird, hat erst recht postkolonial und kritisch zu fragen, „wer für wen spricht, wer die Stimme erhebt und erheben kann, und danach, wer zum Schweigen gebracht wird oder nie eine Chance bekommt, überhaupt gehört zu werden, wie sich Autoritäten ausbilden, wer also in öffentlichen und privaten Diskursen dominiert“ (Nehring/Tielesch 2013, 13).

4. Folgerungen für eine machtsensible Pastoraltheologie

Dies möchte ich im Folgenden sowohl material als auch formal näher beleuchten und abschließend theologische Schlussfolgerungen ziehen.

a) Erst kürzlich, zum sog. „Welttag der Armen“, war in zahlreichen Predigten und Pressemitteilungen davon die Rede, für wen sich die Kirche einzusetzen habe: für „benachteiligte Frauen“ (katholisch.de), „Mittellose und Verzweifelte“ (Malteser Hilfsdienst), die „einsamen alten Menschen, [die] niemand mehr besucht“ (missio). All diesen Texten war eines gemeinsam: Es findet sich keine einzige Selbstaussage einer solchen Person, die als benachteiligt, mittellos, verzweifelt, einsam, alt, arm usw. bezeichnet wird. Es wird nach dem Motto verfahren: „about them without them“. Die „Hilfsbedürftigen“ kommen v.a. als Matrix für kirchliche Fürsorge vor.

Es wäre banal und nicht meine Intention, wenn als meine Botschaft gehört würde, man müsse den Marginalisierten eine Stimme geben, sie sichtbar machen, sie ermächtigen usw. Diese Forderung wird häufig gestellt, allerdings nicht von den Betroffenen selbst – und genau darin liegt ein Teil des Problems. Es wird von einer Position der Mächtigen ausgegangen, die aus ihrer Macht heraus andere „ermächtigen“, von einer Position von Habenden, die anderen etwas „geben“ (z.B. eine „Stimme“,) selbst aber nicht offen legen, von welcher Position aus sie das tun – von Hito Steyerl werden sie als „eine Art Bauchredner für unterprivilegierte Gruppen“ (Steyerl 2008, 11) bezeichnet. So richtig es ist, die Handlungsfähigkeit zu erhöhen bzw. Handlungsräume von Benachteiligten und Exkludierten auszuweiten – worauf die gängigen Empowerment-Ansätze auch zielen (vgl. ursprünglich Rappaport/Hess 1984) – so sehr können darin jene „Hidden Patterns“ wirken, die die Normen und Perspektiven derjenigen, die transitiv ermächtigen über diejenigen, die intransitiv ermächtigt werden, stellen. Es bleibt eine asymmetrische Perspektive auf die Marginalisierten, deren Marginalisierung damit gerade nicht aufgehoben, sondern unter anderen Umständen perpetuiert wird (vgl. Winkler 2017, 5).

Der Wunsch, für die Unterdrückten und Benachteiligten eintreten zu wollen, führt häufig zu einem gegenteiligen und also weiter repressiven Akt: den Menschen wird zusätzlich ihre Stimme, ihre eigene Position, ihre individuelle Sichtbarkeit genommen bzw. von vornherein gar nicht zugestanden. Menschen werden trotz aller guten Absicht unsichtbar gemacht. Die Publizistin Carolin Emcke schreibt in ihrem Buch *Gegen den Hass*: „Nicht [...] erkannt zu werden, unsichtbar zu sein für andere, ist [...] die existentiellste Form der Missachtung. Die unsichtbar sind [...], gehören zu keinem Wir. Ihre Äußerungen werden überhört, ihre Gesten werden übersehen. Die unsichtbar sind, haben keine Gefühle, keine Rechte. [...] Sie werden [...] nicht als Individuum mit verschiedenen Fähigkeiten und Neigungen, nicht als verletzbares Wesen mit einem Namen und Gesicht [gesehen]“ (Emcke 2016, 24;26), ... sondern, so könnte man fortsetzen, als Gruppen von „Armen“, „Benachteiligten“, „Einsamen“ usw. Die Rede von den Armen birgt also die Gefahr, dass die betroffenen Menschen von außen mit Attributen belegt und dadurch fremdbestimmt werden, was mit anderen Worten bedeutet: *für* die sog. Unterdrückten zu sprechen kann ein weiterer machtvoller Akt der Unterdrückung sein. Die US-amerikanische Philosophin Butler analysiert diesen Vorgang sehr überzeugend: „Es scheint offensichtlich, dass die Benennung der [...] Prekarität [...] genau den Zustand noch stärker zementiert, den sie doch zu lindern versucht“ (Butler 2016, 187). Eine allzu naive Rede von einem diakonischen Einsatz für die Armen erzeugt bei mir ein gewisses Unbehagen, denn die „Hidden Patterns“ der ungerechten Machtformigkeiten liegen im Diskurs selbst.

b) An dieser Stelle möchte ich mit Gayatri Chakravorty Spivak eine der einflussreichsten postkolonialen Stimmen in meine Überlegungen miteinbeziehen. Von ihrer Ausbildung her Literaturwissenschaftlerin, bezeichnet sie sich selbst als „ethische Philosophin“, sie kam als erste Woman of Colour in den höchsten akademischen Rang einer US-amerikanischen Universität, seit 2007 ist sie University Professor an der Columbia University (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015, 152). Spivak diskutiert in ihren Werken den Umgang mit minorisierten Gruppen und hinterfragt den Vorgang, dabei gruppenspezifische, „abstrakte Überbegriffe“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 184) zu verwenden. Bereits in der Benennung dieser Begriffe als „masterwords“ (Spivak 1990, 104) bzw. in der deutschen Übersetzung „machtvolle Bezeichnungen“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 184), legt sie auch das Problem dahinter offen: Es ist ein machtvoller Zugriff, Menschengruppen als *die Armen*, *die Frauen*, *die Kolonisierten* zu bezeichnen, da dies den Versuch bedeutet, *alle Armen*, *alle Frauen*, *alle Kolonisierten* darzustellen, ohne dass hierfür eine Referenzperson zur Verfügung stünde (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015 184f.). Spivak warnt vor einer Essentialisierung dieser Kategorien und kommt zu dem Ergebnis, dass es nicht möglich sei, durch solche Sammelbegriffe die Lebenserfahrungen von Menschen auszudrücken. Sie werden „gerade von den [Diskursen; U.L.] zum Verstummen gebracht, die vorgeben, für sie zu sprechen“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 185).

In ihrer 1988 erstmalig erschienenen, wohl bekanntesten Schrift *Can the Subaltern Speak?*, die auch „als Gründungsdokument der postkolonialen Studien“ (Castro Varela/Dhawan 2015, 152) bezeichnet wird, schlüsselt sie das Problem anhand des Begriffs Repräsentation auf. Sie unterscheidet „zwei Bedeutungen von Repräsentation [...]“: Repräsentation als ‚sprechen für‘, wie in der Politik, und Repräsentation als ‚Re-präsentation‘, als ‚Dar-stellung‘ bzw. ‚Vorstellung‘, wie in der Kunst oder der Philosophie“ (Spivak 2008, 29). Es geht um den Unterschied zwischen „Sprechen-für“ und „Sprechen-von“. Politische Repräsentation bedeutet, dass die Betroffenen gerade nicht für sich selbst sprechen, sich also nicht selbst repräsentieren bzw. darstellen. Spivak argumentiert, dass solche Repräsentation Subalternität überhaupt erst erzeugt und eine Selbstrepräsentation der unterdrückten Menschen verunmöglicht. Denn solches „Sprechen-für“ würde vielleicht versuchen, die Stimme der Betroffenen zu rekonstruieren, oft auch noch zu interpretieren, es wäre jedoch keine Selbst-Artikulation. Repräsentation führt also nicht zu Emanzipation, sondern produziert im Gegenteil subalterne Räume und das Nicht-Gehört-Werden. Spivak verdeutlicht dies an dem Beispiel der indischen Witwenverbrennung, auf das ich nicht näher eingehe, nur so viel: Die Frauen, die sich nach dem Tod ihres Ehemannes selbst verbrannten, sahen sich zwischen zwei Positionen: denen der englischen Kolonialmächte, die die Frauen vor den barbarischen Traditionen „retten“ wollten und denen des „lokalen Patriarchats“, die die Witwen als „Bewahrerinnen

der ‚Tradition‘ [verherrlichten]“ (Steyerl 2008, 12). Die Witwen selbst konnten sich, selbst wenn sie ihre Position in Worte fassten, kein Gehör verschaffen. Es kommt trotz gegenteiliger Behauptungen zu einem Nicht-Gehört-Werden, zu einem Verstummen. Das meint Spivak, wenn sie sagt: „Es gibt keinen Raum, von dem aus das [...] subalterne Subjekt sprechen kann“ (Spivak 2008, 103). Oder, zugespitzt: „Die Subalterne kann nicht sprechen“ (Spivak 2008, 106).

Die Pointe dabei ist, dass diese Ordnung der Diskurse, die koloniale Struktur der Unterdrückung, auch heute in unterschiedlichen Zusammenhängen fortgesetzt wird. Ich verdeutliche diesen Zusammenhang hier anhand der „patterns“ einer diakonischen Pastoraltheologie, die zwar wohlwollend, aber trotzdem auf der Basis von Herrschaftsstrukturen praktiziert wird. Und selbstverständlich bin auch ich selbst davon nicht frei: „All benevolence is colonial, you cannot fully unlearn your privilege“ (Spivak 2007, 182f.).

Es bringt also wenig, Repräsentation völlig abzulehnen. Spivak selbst stellt fest: „Repräsentation ist nicht abgestorben“ (Spivak 2008, 106). Sie schlägt vor, „für die Subalternen“ zu arbeiten, aber „nicht durch kulturelles Wohlwollen“ (Spivak 2008, 146; Hervorheb. ebd.) – dieses würde ja genau wieder eine Position der Selbsterhöhung bedeuten –, sondern indem ihr Status als Subalterne aufgelöst wird: „Arbeit für die Subalternen [...] [bedeutet] die Auflösung des subalternen Raums“ (Spivak 2008, 146f.). Die Aufhebung von Subalternität ist letztlich das Ziel postkolonialer Kritik, und darin sehe ich in Anschluss an Spivak eine notwendige Aufgabe und Herausforderung für eine machtsensible und darin zutiefst diakonische Pastoraltheologie, die darauf abzielt, dass möglichst wenig Subalternität durch Repräsentation produziert wird.

c) In der Auseinandersetzung mit Spivak wird klar: 1) Man kann Subalternen keine Stimme geben. 2) Man kann nicht repräsentativ „für die Subalternen“ sprechen. Beides sind aber klassische Verhaltensmuster in kirchlichen Kontexten.⁵ Ich möchte hier nicht die „Option für die Armen und Benachteiligten“ disqualifizieren, im Gegenteil: ich möchte sie angesichts von prekären Machtverhältnissen gegenwartsfähig halten. Es braucht kein neues oder alternatives Narrativ zu der grundlegenden diakonischen Orientierung (bereits versucht mit „Anwaltschaft“ o.ä.), sondern die Offenlegung ihrer eigenen machtvollen und verborgenen hegemonialen Diskurse, ihrer „Hidden Patterns“. Die diakonische Praxis ebenso wie ihre theologische Konzeption werden asymmetrisch bleiben, wenn die Theologie selbst nicht machtsensibel denkt und – hier zitiere ich nochmals Gruber – „sich

⁵ Vgl. Zingel 2000, 136f: Zingel schreibt, man müsse „... die Armen wahrnehmen [...], ihre soziale Situation, ihre materiellen Verhältnisse [...] sowie ihre Handlungsperspektiven und Handlungsstrategien [...], wenn zumindest ansatzweise der Ort der Armen aufgesucht wird“. Dies beruht bei näherem Hinsehen auf genau jenen patterns der entmündigenden und exklusivierenden Repräsentation, die Spivak kritisiert. Die „Armen“ sind die „anderen“, die in den etablierten Repräsentationsstrukturen nicht gehört werden.

dem Risiko einer postkolonialen Perspektive“ und damit auch einem „epistemologischen Paradigmenwechsel“ (Gruber 2018, 25f.) nicht stellt. Die Forderung Hans-Joachim Sanders – „[e]s gilt nicht nur, Position zu beziehen, vielmehr gilt es, zugleich Position vom anderen und von anderen her zu beziehen“ (Sander 2005, 701) – ist somit auf unterschiedlichen Ebenen zu bedenken.

5. Zum Schluss – vier Gedanken:

(1) Pastoraltheologie ist diakonisch priorisiert und konzilstheologisch codiert; sie kann ihrer eigenen Machtförmigkeit nicht ausweichen, wenn sie Macht sowohl material als auch formal bedenkt. Für die Pastoraltheologie heißt die Frage nach „Hidden Patterns“: Welche „Sag- und Sichtbarkeiten“ werden organisiert, und wie ist man „selbst daran beteiligt, diese Sag- und Sichtbarkeiten zu organisieren“ (Hark, 2015, 293)? Dazu gehört unweigerlich die Frage nach den Referenzpunkten der Pastoraltheologie, an welchen Stimmen, Erfahrungen und Werten, an welchen Interessen sie sich orientiert oder welchen Auseinandersetzungen man Rechnung trägt. Ich habe dies heute bewusst praktiziert, indem ich etliche nicht-europäische und in paritätischem Maß männliche und weibliche Referenzautor*innen rezipiert habe.

(2) Mit Spivak gilt es, Repräsentationsformen und ihre semantischen Selbstverständlichkeiten zu überdenken und subalterne Räume aufzulösen. D.h. es braucht in der Kirche u.a. Räume, „in denen überhaupt diskutiert werden könnte, wer mitdiskutiert und wie die Bedingungen dafür sind, an der Diskussion als wer genau teilzunehmen“, so Paula Irene Villa (2012, 128). Es ist nicht einfach und liegt auch nicht auf der Hand, wie der Zugang zu den Feldern, auf denen Benachteiligte *für sich sprechen* können, gefunden werden kann (vgl. auch Winkler/Möhring-Hesse, 174). In Abwandlung des oben genannten Schlagwortes „About them without them“ sollte es besser heißen: „Nothing about us without us“. Besonders deutlich wird dies im Blick auf spirituellen und sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche, der ja immer auch Machtmissbrauch ist. Missbrauchserfahrungen können dann zur Sprache gebracht werden, wenn nicht länger das Ansehen der Institution, sondern die Solidarität mit den Opfern handlungsleitend ist; wenn Betroffene selbst sprechen (können) und so weitere Betroffene dazu ermutigen; und wenn Betroffenen begegnet wird vor dem Hintergrund der Opfervermutung, das heißt man nimmt an (genauso wie man die Unschuld des Beschuldigten zu vermuten hat), dass sie Opfer von sexualisierter Gewalt geworden sind, dass sie traumatisiert sind, dass sie jederzeit retraumatisiert werden können und dass man ihnen durch das eigene Verhalten und ein eventuelles Verfahren erneut erhebliches Leid zufügen kann (vgl. Haslbeck/Heyder/Leimgruber/Sandherr-Klemp 2020).

(3) Der Person, die nicht gesehen und nicht gehört wird, wird auf einer existenziellen Ebene das Menschsein abgesprochen. Die Verbindung zwischen einer Theologie, deren Pointe Gottes Menschwerdung ist, und der in ihr verborgenen Machtförmigkeit und im Zuge dessen auch verborgenen Dehumanisierung hat aufgedeckt zu werden. Der machtsensible Blick auf Menschwerdung und Menschsein ist also eine genuin theologische Frage, der nicht ausgewichen werden darf. Der südafrikanische Theologe David N. Field bringt es auf den Punkt: „Es ist eine Sache, zu argumentieren, dass durch Christus die Welt auf den Kopf gestellt wurde und dass die sozioökonomischen Ränder die theologischen Zentren sind; die Realität ist jedoch, dass die Kirche und die Theologie der sozioökonomischen Zentren weiterhin das Christentum weltweit kontrollieren. [...] Wenn das Eingreifen Gottes jedoch die Zentren und die Ränder neu ordnet, muss uns klar werden, dass jene von uns, die Teil der Elite sind, sich in einem schwerwiegenden theologischen Nachteil befinden. Wenn unsere Theologie eine authentische Reflexion über Gott und Zeugnis von Gott sein soll, [...] dann müssen wir uns auf die oft schmerzliche Reise mit Jesus begeben [...]. So eine Reise wird uns [...] unbehaglich und deplatziert zurücklassen“ (Field 2013, 247).

(4) Ich verstehe Theologie mit Gruber „nicht als neutrale wissenschaftliche Disziplin, sondern [...] als Glaubenswissenschaft [die; U.L.] explizit ihre Standortgebundenheit [reflektiert]“ (Gruber 2018, 30). Die „Hidden Patterns“ sind eben nicht jenseits, sondern mit den Instrumenten der postkolonialen Theologie in den theologischen Diskursen zu suchen, was Praktiken der Selbstrelativierung zur Folge hat, z.B. „[...] die Vielfalt auszuhalten und Perspektivwechsel einzufordern und einzuüben; immer wieder [...] die eigenen Denkvoraussetzungen und impliziten Wertigkeiten zu überprüfen. [...] Darüber hinaus ist es nötig, aufmerksam zu werden für Prozesse von Identitätsfestschreibungen und Essentialisierungen: Wo werden Grenzen zwischen ‚Uns‘ und den ‚Anderen‘ gezogen und welche Machtfragen gehen damit einher?“ (Nehring/Wiesgickl 2018, 12)

Eine solchermaßen machtsensible Pastoraltheologie ist keineswegs eine weitere Randdisziplin. Sie ist eine (wenn man bei der Metapher bleiben mag) zentrale, wenngleich bisher kaum eingeübte Art des Theologietreibens (vgl. auch Gruber 2018, 36). Dabei wird für mich deutlich, dass ich mich bewusst auch in „unsichere Gegenden“ theologischer Erkenntnis begeben. Eine solche Theologie ist risikobehaftet, denn ihr Ausgang ist eben nicht klar, sie ist kein Bestätigungsdiskurs. Ich setze mich selbst den vielfältigen machtvollen Verstrickungen und – in meinem Fall als weiße, europäische Theologin – den eigenen Privilegien aus. Nicht zuletzt aber setze ich mich meiner eigenen Spiritualität im Glauben an einen befreienden Gott aus – ein Gott, der, wie es Maria im Magnifikat sagt, „die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht“ (Lk 1,52).

Literatur

- Butler, J. (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin, Suhrkamp.
- Castro Varela, M. /Dhawan, N. (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. 2. komplett überarbeitete Aufl. Bielefeld, utb.
- Emcke, C. (2016): *Gegen den Hass*. Frankfurt/M, Fischer.
- Field, D. N. (2013): Über das (Wieder-)Zentrieren der Ränder. Eine Euro-Afrikanische Perspektive auf die Option der Armen. In: Nehring, A. /Tielesch, S. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*. Stuttgart, Kohlhammer, 225-250.
- Fuchs, O. (1990): *Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*. Düsseldorf, Patmos.
- Fuchs, O. (2010): *Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk*. 2. Aufl. Innsbruck, Tyrolia.
- Gruber, J. (2018): Wider die Enttinnerung. Postkoloniale Kritik hegemonialer Wissenschaftskritiken in der Theologie. In: Nehring, A. /Wiesgickl, S. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart, Kohlhammer, 23-37.
- Hark, S. (2015): Die Vermessung des Schweigens – oder: Was heißt sprechen? Dimensionen epistemischer Gewalt. In: Attia, I. /Kösell, S. /Prasad, N. (Hrsg.): *Dominanzkultur reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen*. Bielefeld, Transcript, 285-296.
- Hartmann, R.: Selbstverständnis der Praktischen Theologie, online: <https://thf-fulda.de/sites/default/files/selbstverstaendnis.pdf> (letzter Zugriff: 17.04.2020).
- Haslbeck, B. /Heyder, R. /Leimgruber, U. /Sandherr-Klemp, D. (Hrsg.) (2020): *Erzählen ist Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster, Aschendorff.
- Haslinger, H. (2009): *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn, Schöningh.
- Haslinger, H. (2015): *Pastoraltheologie*. Paderborn, Schöningh.
- Haslinger, H. (2019): Sprecht über Macht – aber so, dass es Menschen hilft. In: *Herd-Korr* 9/2019, 50-51.
- Leimgruber, U. /Werner, G. (Hrsg.) (2020): *GOTT.MACHT.ÖFFENTLICH. Frauen im Spannungsfeld von Kirche und Öffentlichkeit*. Ostfildern, Grünewald.
- Nandi, M. (2011): Postkoloniale (Selbst-)kritik: Geschlecht und Migration bei Gayatri Chakravorty Spivak. In: *Freiburger GeschlechterStudien* 25, 35-45.
- Nehring, A. /Tielesch, S. (2013): Einführung. In: dies. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologie. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Nehring, A. /Wiesgickl, S. (2018): Einleitung. In: dies. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart 2018.
- Rappaport, J. /Hess, R. (1984): *Studies in Empowerment. Steps Toward Understanding and Action*. New York, Routledge.
- Sander, H.-J. (2019): *Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Band 1: Glaubensräumen nachgehen*. Ostfildern, Grünewald.

- Sander, H.-J. (2002): *nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche*. Würzburg, Echter.
- Sander, H.-J. (2005): Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes. In: Hünemann, P. /Hilberath, B. J. (Hrsg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Band 4). Freiburg i.Br., Herder.
- Spivak, G. C. (2008): *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien, Turia.
- Spivak, G. C. (1999): *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge/Mass, Harvard University Press.
- Spivak, G. C. (2007): Feminism and Human Rights. In: Shaikh, N. (Hrsg.): *The Present as History. Critical Perspectives on Global Power*. New York, Columbia University Press, 172-201.
- Spivak, G. C. (1990): *The post-colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Hrsg. v. S. Harasym. New York, Routledge.
- Steyerl, H. (2008): Die Gegenwart der Subalternen. In: Spivak, G. C.: *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien, Turia, 7-16.
- Villa, P.-I. (2012): *Judith Butler*. 2. Aufl., Frankfurt/M., Campus.
- Winkler, K. /Möhring-Hesse, M. (2018): Reflexive Repräsentation der „Gerechtigkeit von unten“. Wie kann die Urteilskraft Subalternen in der theologisch-sozialethischen Theoriebildung aufgegriffen werden? In: Emunds, B. (Hrsg.): *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren*. Baden-Baden, Nomos, 153-178.
- Winkler, K. (2017): Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik. In: *Ethik und Gesellschaft* 2/2017. Online: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/eug-2-2017-art-2> (letzter Zugriff: 10.08.2020).
- Zingel, H. (2000): Arme Menschen. In: Haslinger, H. (Hrsg.): *Handbuch Praktische Theologie* Bd 2: Durchführungen. Mainz, Grünewald, 126-139.

Autorin

Ute Leimgruber, Dr. theol. habil., Regensburg (Deutschland), 1974. Professorin für Pastoraltheologie und Homiletik an der Universität Regensburg, Vorstandsmitglied von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V., Mitglied der Theologischen Kommission des Katholischen Deutschen Frauenbunds KDFB e.V. und Mitglied der Schriftleitung der Lebendigen Seelsorge. Forschungsschwerpunkte: Bezüge von gesellschaftlichen Diskriminierungs- und Exklusivierungsdynamiken und kirchlichem Handeln, diakonische Präsenz der Kirche in der Gegenwart, spiritueller und sexueller Missbrauch an erwachsenen Frauen und theologisch-feministische Forschung. Aktuelle Veröffentlichungen: zus. m. Hasbeck, B. /Heyder, R. /Sandherr-Klemp, D. (Hg.): *Erzählen ist Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster 2020. *Hostility toward Gender in Catholic and Political Right-Wing Movements*. In: *Religions* 11(6) 301/2020, online www.mdpi.com/2077-1444/11/6/301. „Unsere

Chance ... menschlich zu werden“ (Butler). Anstöße aus der Lektüre Butlers für die pastoral-theologische Rede von Menschen und Macht. In: Grümme, B. /Werner, G. (Hg.): Produktive Irritation? Rezeption und Herausforderung der Philosophie Judith Butlers für die Theologie. Bielefeld 2020, 43-62. Adresse: Fakultät für Katholische Theologie, Universität Regensburg, 93040 Regensburg. E-Mail: ute.leimgruber@ur.de.