

2. diskursiv

Der zweite Raum der Galerie thematisiert die Auseinandersetzung mit der Produktivität von Diskursen und diskursiven Rahmungen. Diskurse, im Sinne einer Bedingtheit des Wissens bzw. Formatiertheit des Denkens sind »Systeme des Denkens und Sprechens, die das, was wir von der Welt wahrnehmen, konstituieren, indem sie die Art und Weise der Wahrnehmung prägen«¹. Dieser Analyse und ihren Folgen für eine Praktische Theologie gehe ich in zwei Schritten nach: Zunächst mit der Frage nach dem Tun des Tuns, wobei ich auf die beiden Praktiken erkennen und benennen fokussiere und anschließend durch die Auseinandersetzung mit diskursiven Rahmungen.

Zunächst zum Tun des Tuns: In der Beschäftigung mit Butlers Analysen zur Performativität von Normen, Sprache und Anerkennung ist deutlich geworden, dass das (wissenschaftliche) Tun selbst noch einmal reflektiert werden muss. Geschieht dies nicht, so sind dessen produktive Effekte wirksam, bleiben aber unsichtbar. Mit Foucault gesagt: »Die Leute wissen was sie tun; häufig wissen sie, warum sie das tun, was sie tun; was sie aber nicht wissen, ist, was ihr Tun tut.«² Mit dem Tun des Tuns spielt Foucault hier keineswegs auf die Intentionalität an³, sondern auf die im und durch das Tun wirksamen Machtverhältnisse. Diese können im Hinblick auf die eigene Positioniertheit in der Gesellschaft befragt werden. So stellt Metz beispielsweise die Frage, wer, wie, warum und für wen Theologie treibt.⁴ Daraus ergibt sich auch ein Verständnis der Kontextualität des eigenen Tuns. Und so lässt sich beispielsweise fragen: Wer ist in der Position eine »Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein«⁵ einzufordern und gehört zu werden?

Darüber hinaus lassen sich die Effekte der Praktiken analysieren. So ist das Tun des Erkennens und des Benennens beispielsweise keineswegs »neutral«, sondern es

1 Villa, Paula-Irene, Judith Butler. Eine Einführung, Frankfurt/New York ²2012, 20.

2 Aus einer persönlichen Mitteilung Foucaults, zitiert nach Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim ²1994, 219.

3 Dies würde die Vorstellung eines souveränen Subjekts wieder einsetzen.

4 Vgl. Metz, ZB, 165.

5 Ders., GiG, 14.

handelt sich um Orte der Macht, in dem Sinne als dass sie allein durch ihre Funktionsweise produktive Effekte hervorbringen. Dies führt zu einem Verständnis Praktischer Theologie als Praktik, und zwar als »Praktik der Kritik«⁶. Ein solches Verständnis findet sich auch in Andreas Reckwitz' Ausführungen zur Theorie als Werkzeug: »Theorie ist selbst eine Praxis, genauer: Sie ist ein Ensemble von Praktiken«.⁷ Er spricht daher auch von »doing theory«⁸. Für eine Praktische Theologie ergibt sich daraus die Aufgabe, diese Praktiken und ihre Effekte zu reflektieren⁹: Auf welche Art und Weise erkennt und benennt Praktische Theologie? Welche Machtverhältnisse werden so in der Praktischen Theologie fortgeschrieben? Wie nimmt Praktische Theologie diese in den Blick? Solche Fragen ergeben sich aus den Analysen Butlers. Eine gemeinsame Frage von Metz und Butler in dieser Hinsicht wäre: Auf welche Weise werden diese Machtverhältnisse unterbrochen? Und auf welche Weise können sie unterbrochen werden? Wie bereits angedeutet, möchte ich diesen Fragen im Hinblick auf zwei konkrete Praktiken der Praktischen Theologie nachgehen, dem Erkennen und dem Benennen.

-
- 6 Seip, Jörg, *Der weiße Raum. Prolegomena einer ästhetischen Pastoraltheologie* (PTHK 21), Freiburg, 363.
- 7 Reckwitz, Andreas, *Gesellschaftstheorie als Werkzeug*, in: Ders./Rosa, Hartmut, *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, Berlin 2021, 23–150, 25. Er führt dazu aus: »Man müsste eine detaillierte Wissenschaftssoziologie der Sozialwissenschaften betreiben, um ein umfassendes Bild davon zu bekommen, welche Praktiken beim Verfertigen dessen zum Einsatz kommen, was man Theorie nennt – beim *doing theory*. Praktiken des Reflektierens und Ausprobierens von Begriffen, des Sammelns und Zusammenstellens von empirischem Material, des Exzerpierens, des Anlegens von Zettelkästen und Datenbanken, der Diskussion von Ideen, des Visualisierens von Argumentationen und nicht zuletzt des Schreibens und Komponierens von Texten, sei es handschriftlich oder am Computer, sind hier von Bedeutung.«
- 8 Dieses »doing« findet dabei sowohl in der Produktion als auch in der Rezeption von Theorien statt. Vgl. ebd., 144. Unter dem Stichwort »doing theology« wird beispielsweise bei Johann-Albrecht Meylahn eine andere Frage diskutiert, nämlich die nach dem Verhältnis von Theologie und Zeug*innenschaft: »*Doing Theology is to be a theologian*. [...] A narrative paradigm is not something to be applied, it is something *to be*, it is the way *one is* in the worlds, a way of reading the worlds, how one reads texts within contexts, and therefore, a way of *doing and being* a theologian or maybe doing and being a Christian.« Meylahn, Johann-Albrecht, *Doing theology in multi-world contexts*, in: HTS Theologiese Studies/Theological Studies 73, 2 (2017) 1–10, 8f.
- 9 Beispielsweise in Auseinandersetzung mit der Akteur-Netzwerk-Theorie Latours: »Die Rolle der praktischen Wissenschaftlerin wäre nicht mehr die der Planerin, der teilnehmenden Beobachterin und der Verfasserin (im Sinne einer auctoritas), sondern er und sie sind eigenständige Akteure im Feld« Seip, Jörg, *Ameisenwege und Ligaturen. Praktisch-theologische Verunreinigungsarbeit nach Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie. Ein Essay*, in: Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour* (Religionswissenschaft 28), Bielefeld 2021, 47–71, 66.

Zunächst zur Frage des Erkennens: Die Vorsicht gegenüber hermeneutischen Methoden¹⁰ und die wichtige Bedeutung der Kritik der Wahrnehmungsbedingungen ist ein zentraler Aspekt spätmoderner Praktischer Theologie.¹¹ Die unter anderem durch eine Rezeption Foucaults geleistete Kritik an handlungsformatierten Ansätzen zeigt die Relevanz des Tuns des Tuns auch und gerade im Hinblick auf die Frage des Erkennens. Dies betrifft unter anderem die Fragen nach Wissensproduktion und Wissenspolitik in der Praktischen Theologie, also »die Frage nach den Referenzpunkten der Pastoraltheologie, an welchen Stimmen, Erfahrungen und Werten, an welchen Interessen sie sich orientiert, welchen Auseinandersetzungen man Rechnung trägt, wessen und welches Handeln man ermöglicht bzw. wessen und welches Handeln verunmöglicht wird«¹².

Im Hinblick auf die hier angesprochene inhaltliche Auswahl, lässt sich beispielsweise kritisch fragen, wieso die Themen Rassismus und Weißsein¹³ in der deutschsprachigen Praktischen Theologie bisher so wenig behandelt wurden¹⁴, obwohl dies in Anbetracht aktueller und historischer Ereignisse dringend angebracht wäre. Über mögliche Gründe lässt sich an dieser Stelle nur spekulieren: Besteht eine Angst davor, Fehler zu machen und Rassismus zu reproduzieren? Wird Rassismus als ein Thema verstanden, dass nur Betroffene angeht? Dies ist selbstredend nicht der Fall, führt jedoch zu einer weiteren Frage: Inwiefern ist die Theologie (neben vielen anderen wissenschaftlichen Disziplinen) in Deutschland von »white privilege«¹⁵ durchzogen? Eine ähnlich gelagerte Frage ergibt sich dabei in Bezug auf Klassismus und

10 S. Kapitel II 1.3

11 Vgl. Einleitung

12 Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 61. Leimgruber verweist hier auf Suchardt-Kroll, Verena, Wen zitiere ich (nicht)? Macht in der theologischen Wissensproduktion, 13.11.2019. <https://www.feinschwarz.net/wen-zitiere-ich-nicht/> (abgerufen am 21.11.2022).

13 Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (Hg.), Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster 2005.

14 Ausnahmen sind Kileo, Emmanuel, Weiß-Sein als ideologisches Konstrukt in kirchlichen Süd-Nord-Partnerschaften, Neuendettelsau 2014. Wollrad, Eske, Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion, Königstein 2005. Drath, Hannah, Die Gefahr der Blindheit weißer Theologie, 17.12.2021. <https://blogs.uni-paderborn.de/zekkblog/2021/12/17/die-gefahr-der-blindheit-weisser-theologie/> (abgerufen am 21.11.2021). Konz, Britta/Gautier, Dominik, »Du weißt meine Schmach, Schande und Scham« (Ps 69,20). Dominanzkritische Überlegungen zu inklusiver religiöser Bildung, in: Enxing, Julia/Peetz, Katharina (Hg.), Conritio. Annäherungen an Schuld, Scham und Reue, Leipzig 2017, 16–35.

15 S. dazu vertiefend Bergo, Bettina/Nicholls, Tracey, »I don't see color«. Personal and Critical Perspectives on White Privilege, University Park, PA 2015.

dessen Auswirkungen auf die Wissenschaft. Oder allgemeiner gesagt: Welche und wessen Veränderungspraktiken werden in der Praktischen Theologie rezipiert?

Weiter ergibt sich die Frage danach, welche Texte von wem, warum und in welcher Weise aufgegriffen und zitiert werden. Die dabei getroffene Auswahl orientiert sich längst nicht ausschließlich an der wissenschaftlichen Qualität der Arbeiten, sondern wird durch eine Vielzahl weiterer Faktoren beeinflusst.¹⁶ Dazu gehört beispielsweise die Zugänglichkeit, also die Frage, wessen Arbeiten in Bibliotheken verfügbar sind. Ebenso wirksam ist hier die Klassifizierung als »wissenschaftlicher Text«, die ohne Frage sinnvoll ist, jedoch zum Beispiel dazu führt, dass Analysen, die nicht in schriftlicher Form vorliegen, keine Berücksichtigung finden (können). Des Weiteren spielen Fragen der Ordnung des wissenschaftlichen Diskurses, im Sinne eines etablierten Kanons eine Rolle.

Diesen Fragen geht auch Gruber in ihrer Auseinandersetzung mit hegemonialen Wissenspolitiken in der Theologie nach¹⁷ und bezieht sich dabei auf postkoloniale Theorien als »Reflexion des Zusammenspiels von Wissen und Macht«¹⁸. Sie stellt fest, »dass eine Tendenz zur Ausblendung von Machtverhältnissen in der theologischen Wissensproduktion ein machtvoll Moment im deutschsprachigen Diskurs darstellt«¹⁹. Doch gerade eine Ausblendung und damit Unsichtbarmachung von Machtverhältnissen verstärkt diese.²⁰ Gruber plädiert daher dafür, »die radikale (d.h. bis in ihre Wurzeln reichende) Interpretativität des theologischen Diskurses und seiner normativen Parameter wahrzunehmen – sie machen Theologie zu einem prekären und machtpolitisch ambivalenten Unterfangen, das »never save«²¹ ist. Es handelt sich dabei also um eine Verunsicherung auf epistemologischer Ebene.

Birgit Hoyer und Michael Schüßler plädieren in ihrer Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von Praktiken und Praktischer Theologie ebenfalls

16 Vgl. Leimgruber, Ute, »Unsere Chance ... menschlich zu werden«. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoraltheologische Rede von Menschen und Macht, in: Grümme, Bernhard/Werner, Gunda (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15), Bielefeld 2020, 43–62, 61.

17 Gruber, Judith, Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 23–37.

18 Ebd., 25.

19 Ebd., 24.

20 »Ist dieser Kanon theologischer Kernthemen jedoch einmal etabliert, informiert und steuert er die weiteren Politiken theologischer Wissensproduktion, wie sie etwa in Berufungsverfahren, den Auswahlprozessen renommierter Publikationsforen und den Bestückungen von Bibliotheken greifbar werden; Wissensstrukturen, Machtstrukturen und Infrastrukturen greifen ineinander und verstärken sich wechselseitig – das Zentrum regeneriert sich selbst; die etablierten Wissenspolitiken der deutschsprachigen Theologie sind darauf ausgerichtet, eben diese Politiken unsichtbar zu machen.« Ebd., 24f.

21 Ebd., 36.

für eine epistemologische Verunsicherung, indem sie für eine verletzbare Theologie werben:

»Die damit angesagte Pastoral verlangt eine Theologie, die sich Lebenssituationen so weit aussetzt, dass sie sich selbst, ihre Wissenschaftlichkeit riskiert. Theologie ist Wissenschaft im permanenten Risiko der Krise, der Transformation, der Negierung, ohne Sicherheit, ob und welches Ergebnis erzielt wird. So wird Theologie in vielerlei Hinsicht verletzbare Wissenschaft, muss verletzbar sein, um Theologie zu sein. Verletzbarkeit bedeutet nicht nur, dass Theologie in ihrer Wissenschaftlichkeit ständig gefährdet ist, sondern verletzte Orte, Räume, Körper thematisiert, sich ihnen aussetzt, sich auf Gedeih und Verderb solidarisiert – soweit, dass sie selbst verletzt, in ihren Grundfesten berührt und verwandelt wird.«²²

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Während Gruber die Machtverhältnisse im wissenschaftlichen Diskurs in den Blick nimmt, betonen Hoyer und Schüßler die Bedeutung von Macht im Verhältnis von Theologie und Praktiken. Sie alle formulieren dabei ihr Anliegen einer machtinformaten, verletzbaren und dadurch im besten Sinne des Wortes verunsicherten Theologie. In diesem Sinne ergänzen sie Metz' Forderungen nach einer leidempfindlichen Theologie durch eine kritische Reflexion der produktiven Funktionsweise des Erkennens.

Nun zu einer weiteren Praktik Praktischer Theologie, der Benennung: Wie dargestellt, macht Butler deutlich, dass Benennungen eben nicht nur deskriptiv sind, sondern performativ. Im Anschluss an den linguistic turn lässt sich daher sagen, dass Sprache als machtvolle Praktik einen entscheidenden Einfluss hat. In diesem Zusammenhang lässt sich auch Metz' Forderung nach einer leidempfindlichen Sprache der Theologie lesen, die eben nicht verblüffungsfest sein darf. In Bezug auf die Gebetssprache geht Metz noch einen Schritt weiter und beschreibt sie als »arme« Sprache, zu der das »Eingeständnis des [...] Nichtsagenkönnens«²³ gehört. Nun gehört die Sprache zum Kerngeschäft der Theologie, als Rede von Gott, ebenso wie zur Wissenschaft. Und auch ganz allgemein lässt sich eine Welt ohne Sprache nicht denken. Das heißt, wir müssen sprechen und dabei eben auch benennen. Offen bleibt allerdings, wie und auf welche Weise gesprochen wird. Im Anschluss an Butler lässt sich sagen, dass ein identifizierendes Bezeichnen Gewalt bedeuten kann, da es festschreibt, umgrenzt und homogenisiert. Demzufolge käme es darauf an, auf eine Art und Weise zu sprechen und zu bezeichnen, die Raum lässt und damit

22 Hoyer, Birgit/Schüßler, Michael, Exklusion und Exposure. Von der notwendigen Verletzbarkeit praktischer Theologie, in: Pock, Johann/Dies./Ders. (Hg.), *Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 20)*, Münster/u.a. 2012, 5–15, 9.

23 Metz, Mp, 105.

eben nicht festschreibt.²⁴ Das heißt, eine Etikettierung wäre zu unterlaufen. Eine auf diese Weise ausgesetzte Identifizierung ließe Raum für Ambiguität und wäre damit eine gerechtere Form des Sprechens. Eine Möglichkeit des Umgangs damit ist die narrative Theologie, die von Metz stark gemacht wird.²⁵ Indem er das Christentum als Erzählgemeinschaft versteht, argumentiert Metz entsprechend auch für eine Theologie mit narrativer Grundverfassung. Diese andere Art des Sprechens ist für Metz gleichzeitig eine Wertschätzung für diese narrative Grundverfassung des Christentums. Nun wurde der Impuls von Metz und Harald Weinrich für eine narrative Theologie wenig aufgegriffen, denn schließlich lässt sich argumentieren, dass Theologie als Wissenschaft auf Argumentationen und klare Begriffe angewiesen ist und eine Erzählung demnach nicht den gängigen wissenschaftlichen Kriterien entspricht.²⁶ Dennoch gibt der Vorschlag einer narrativen Theologie den Impuls dazu, die Art und Weise des Sprechens in der Praktischen Theologie selbst zum Thema zu machen und somit die eigenen sprachlichen Praktiken kritisch zu reflektieren.

Wie nun praktisch-theologisch bezeichnen ohne festzuschreiben? Wie wissenschaftlich sprechen ohne die Gewalt der Identifizierung? Aus meiner Sicht können Butlers sprachliche Praktiken und Aussageweisen hier als Vorbild dienen.²⁷ Dies möchte ich beispielhaft an der Frage verdeutlichen, wie Personengruppen sprachlich repräsentiert werden können. Butler schreibt: »Wie nennen wir diejenigen, die nicht als ›Subjekte‹ im hegemonialen Diskurs erscheinen können? Eine naheliegende Antwort wäre, die Frage zurückzugeben: Wie nennen sich die Ausgeschlossenen selbst?«²⁸ Butler beschäftigt sich hier mit der angesprochenen Schwierigkeit der Benennung. Dies tut sie in Form von rhetorischen Fragen und zunächst durch Verneinung: »nicht als ›Subjekte‹«²⁹. Gleichzeitig beschreibt sie die nicht vorhandene Möglichkeit, im Diskurs zu erscheinen und führt damit ein Kriterium der Unterscheidung ein. Es folgt der Hinweis darauf, dass die Entscheidung über die Benen-

24 Vgl. Seip, Jörg, Auf dem spätmodernen Areopag. Für eine andere Bezeichnungspolitik, in: LS 67, 2 (2016) 133–135.

25 S. Kapitel II 4.1 S. dazu auch Weinrich, Harald, Narrative Theologie, in: Concilium 9 (1973) 329–333.

26 Es wäre interessant zu untersuchen, was die Sprache der Mystik zur Frage nach der Sprache der Theologie beitragen könnte. Vgl. dazu Haas, Alois M, Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik (Dokimion 4), Freiburg 1979.

27 S. Kapitel II 4.4

28 Butler, pTV, 54. Mit »wir« verweist Butler hier auf die kritische Theorie. Das Zitat lautet im Englischen: »What do we call those who do not and cannot appear as ›subjects‹ within hegemonic discourse? One obvious response is to repose the question: What do the excluded call themselves?« Dies., Notes Toward a Performative Theory of Assembly, Cambridge/London 2015, 37.

29 Dies., pTV, 54.

nung bei denjenigen liegen sollte, die benannt werden. Denn die Möglichkeit, sich selbst zu benennen ist eine Möglichkeit, über die eigene Repräsentation zu bestimmen. Natürlich handelt es sich hier um eine rhetorischen Inszenierung Butlers, an die zu Recht die Frage gestellt werden kann, ob »diejenigen, die nicht als ›Subjekte‹ im hegemonialen Diskurs erscheinen können«³⁰ überhaupt die Möglichkeit haben, die Frage zu beantworten. Oder mit Spivak gesagt: Diejenigen, die nicht erscheinen können, können auch nicht sprechen bzw. können nicht gehört werden. Daher bleibt die Frage, wie sich die zu Benennenden selbst nennen an dieser Stelle offen.³¹ Es lässt sich kritisch anmerken, dass Butler hier dennoch selbst die Bezeichnung als ›Ausgeschlossene‹ vornimmt. In diesem Sinne enthält sie sich der Benennung nicht, obwohl sie vorgibt, dies zu tun. Dennoch kann diese Textstelle die Auseinandersetzung mit sprachlichen Praktiken der Benennung inspirieren: Werden so weit als möglich Selbstbezeichnungen aufgegriffen? Werden Fremdbezeichnungen als solche markiert, um die Praktik der Benennung offen zu legen? Welche Merkmale werden durch die Benennung betont, welche unsichtbar? Wird – in angemessener Weise – auf Benennungen verzichtet? Werden gesellschaftliche Umstände beschrieben, die dazu führen, dass von einer bestimmten Gruppe die Rede ist?

Gerade die letzte Frage ist in einer Auseinandersetzung zwischen Metz und Butler relevant und zwar bezüglich der Rede von Armut bzw. Prekarisierung. Butler versteht Prekarität als materielle Folge von Anerkennungsnormen und spricht daher von ›Prekarisierung‹ oder ›den Prekarisierten‹, um den gesellschaftlichen Prozess der Ausschließung deutlich zu machen und so Ausschlüsse nicht als Eigenschaft bestimmter Menschen darzustellen. Die Brisanz der Benennung zeigt sich beispielsweise auch am Twitter-Hashtag #IchBinArmutsbetroffen, unter dem im Mai 2022 viele Menschen in Deutschland öffentlich davon berichteten, welche Folgen die Prekarisierung für sie hat.

Wende ich diese Fragen auf die hier vorliegende Arbeit an, so muss selbstkritisch angemerkt werden, dass ich die Benennungspraktiken von Metz und Butler wiederhole, sei es in direkten Zitaten oder in der Darstellung ihrer Ansätze. Ein möglicher Umgang damit wäre, die Problematik der Benennung im Text zu markieren. Dies wäre durch die Verwendung von Anführungszeichen möglich³², oder durch eine Streuung der Benennung in Form der Verwendung mehrerer Begriffe, wie beispielsweise »Ausgeschlossene/Unterdrückte/Subalterne«³³. Letztlich kann das Ziel

30 Ebd.

31 An dieser Stelle wären die Möglichkeiten des ethnographischen Forschens auszuloten. Vgl. zur Rezeption in der Praktischen Theologie bspw. Bauer, Christian, Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes, in: Pastoraltheologische Informationen (2013) 81–117.

32 Wie ich sie beim Begriff des ›Bürgers‹ angewendet habe.

33 Vgl. Kapitel II 3.4

einer Kritik der Bezeichnungspolitik auch nicht das Finden ›richtiger‹ Benennungen sein, denn dabei würde es sich wieder um eine Identifizierung handeln. Vielmehr geht es um einen fortwährenden, offengehaltenen Suchprozess nach einer gerechteren Weise des Sprechens, dessen Ziel es ist, die Grenzen des Sagbaren auszuweiten und damit die Möglichkeiten des sprachlichen Überlebens zu erweitern. Dieser Prozess lässt sich vielleicht mit den Worten Samuel Becketts beschreiben: »Immer versucht. Immer gescheitert. Einerlei. Wieder versuchen. Wieder scheitern. Besser scheitern.«³⁴

Bei den hier reflektierten Benennungspraktiken handelt es sich, wie bereits angedeutet, um Repräsentationspraktiken. Im Hinblick darauf ist die Praktische Theologie durch Spivaks Analyse des doppelten Modus der Repräsentation herausgefordert, denn sie fragt kritisch nach der Verwicklung von Intellektuellen in epistemische Gewalt. Aus Sicht von Suess ist dies unter anderem dann der Fall, wenn die eigene kulturelle Verortung nicht als solche wahrgenommen und berücksichtigt wird. Oder mit Metz gesagt: Die eigene Rede ist nie kulturell unschuldig. Spivak weist weiter auf den doppelten Modus der Repräsentation im Sinne von Vertreten und Darstellen hin. Wird dieser nicht beachtet, kann dies beispielsweise zu Othering führen. Gleichzeitig geht mit einer Repräsentation auch immer die Gefährdung der Alterität einher, wenn sie mit den Mitteln des diskursiv etablierten Sagbaren vorgenommen wird. Um dies zu umgehen beziehungsweise abzumildern, können kulturellen Übersetzungen vorgenommen werden.³⁵ Dieser Übersetzungsprozess kann dabei unter Umständen beinhalten, »daß [ich] meine eigene Sprache versagen und aufgeben muß, wenn ich dich kennen will«³⁶. So lässt sich festhalten: Repräsentation, beispielsweise in Form von Benennungen, ist eine heikle performative Praktik, deren unter Umständen gewaltvolle Effekte aber durch eine kritische Reflexion zumindest minimiert werden können. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine Praktische Theologie aus der Auseinandersetzung mit Metz und Butler ein Verständnis dafür entwickeln kann, selbst performative Praktik zu sein. Daraus ergibt sich die Herausforderung, diesen Umstand sowie dessen produktive Effekte kritisch zu reflektieren.

Nun zum zweiten Teil des Kapitels, den diskursiven Rahmungen: Zur diskursiven Konstitution gehört immer auch die Verwerfung, also eine Grenze entlang der Intelligibilität. Auf diese Weise erzeugen Normen und Sprache diskursive Erscheinungsfelder, in denen bestimmte Leben als Leben, als Menschen, als Subjekte konstituiert werden und erscheinen können und andere nicht. Insofern kann es keine

34 Samuel Beckett in *Worstward Ho* 1983, zitiert nach Knowlson, James, Samuel Beckett. Eine Biographie, Frankfurt 2001, 842.

35 S. Kapitel II 6.1

36 Butler, GL, 68.

Konstitution, kein Erscheinen ohne Exklusion geben. Butler macht dies eindrücklich deutlich, indem sie betont, dass nie alle aner kennbar, sichtbar, erinnerbar, betr auerbar etc. sind und daher das Erkennbare immer normativ begrenzt ist. Aufgrund dieser diskursiven Rahmung sind universale Verantwortung und Solidarität nicht möglich, auch wenn sie anstrebenswert sind, um die Lebbarkeit von Leben auszudehnen, wie sowohl Metz als auch Butler betonen.

Eine Praktische Theologie trägt diesem Umstand Rechnung, wenn sie beispielsweise jene Diskurse kritisch analysiert, die in kirchlichen Strukturen und pastoralen Praktiken wirksam sind. Dazu gehören Fragen wie: Was wird nicht gesehen?³⁷ Was wird nicht gesagt? Was wird mit-gesagt? Von wo aus wird gesprochen? Wer fehlt? Es handelt sich dabei also unter anderem um eine Reflexion der Erscheinungsräume und Anerkennungsmöglichkeiten. Dies möchte ich an einem konkreten Beispiel aus der vierten Synodalversammlung des Synodalen Weges ausführen. In einer Aussprache sagte der Pastoraltheologe Matthias Sellmann:

»Der synodale Weg wurde eingerichtet, um die Interessen von Menschen in den Mittelpunkt zu rücken, die Opfer von kirchlichem Machtmissbrauch geworden sind, speziell von sexuellem Machtmissbrauch. Und ich hab es immer erlebt, dass die eigentliche Autorität dieser Versammlung hier da her rührt, dass tatsächlich Betroffene anderer sexueller Orientierung in diesem Saal gewesen sind und mit uns überlegt haben, wie man mit der Kirche aus diesem Problem heraus kommt. Ich stelle fest, dass genau diese Personen jetzt nicht mehr hier sind. Und ich glaub tatsächlich, dass damit der synodale Weg seine wichtigste Geschäftsgrundlage verloren hat.«³⁸

Auch wenn Sellmann selbst nicht diskurskritisch arbeitet und sein Wortbeitrag keine Diskursanalyse im Sinne Foucaults darstellt, zeigt dieses Beispiel doch eine Möglichkeit des Umgangs mit dem Fehlen.³⁹ Er benennt, dass bestimmte Personen nicht mehr da sind, also nicht sprechen können, ohne dabei für diese Personen zu sprechen. Es handelt sich also um ein Repräsentieren des Fehlens.

37 Hierfür wird sehr häufig die Redewendung ›blinde Flecken‹ verwendet. Wie die Neuen deutschen Medienmacher:innen (ein bundesweites Netzwerk von Journalist:innen of Color und Medienschaffenden mit oder ohne Einwanderungsgeschichte) deutlich machen, handelt es sich dabei um eine abelistische Diskriminierung, da Blindheit mit Unwissenheit oder Unreflektiertheit gleichgesetzt wird. Vgl. Neue deutsche Medienmacher:innen, Tweet, 13.12.2021. <https://twitter.com/NDMedienmacher/status/1426109280210587648> (abgerufen am 23.11.2022).

38 S. Synodaler Weg, Videoaufzeichnung der vierten Synodalversammlung des Synodalen Weges, Teil I, 8.9.2022, 6:09:52 – 6:10:33. https://youtu.be/N_LWEIwrvos (abgerufen am 23.11.2022).

39 Das hier thematisierte Fehlen der Betroffenen ist dabei nicht zu vergleichen mit dem von Spivak analysierten Fehlen der Subalternen, die nicht sprechen können.

Neben der Diskursanalyse pastoraler Praktiken hat eine selbstreflektive Praktische Theologie darüber hinaus, so meine These, die Aufgabe, die in und durch sie wirksamen Rahmungen zu untersuchen. In diesem Sinne ließe sich Praktische Theologie als Erscheinungsraum verstehen, an den Fragen zu stellen wären, wie: Wer ist sichtbar? Wer zählt? Wer fehlt? Diese Rahmungen sichtbar zu machen, ist mitunter kompliziert, denn wie ist es möglich, jemanden oder etwas zu sehen, das fehlt. Zu dieser Frage hat beispielsweise Ottmar Fuchs im Kontext einer Opfer-Täter-Perspektive gearbeitet. Er hält fest: »Ein Diskurswandel geschieht dadurch, dass von außen her, vom Extrem äußerster Erfahrung des Leidens und des Bösen her die Kontinuität und Stabilität des Normalen aufgebrochen wird.«⁴⁰ Daraus ergibt sich, dass eine Wahrnehmung des Fehlenden immer auf eine Außenperspektive angewiesen ist.⁴¹ Dabei ist klar, dass eine solche Analyse insofern an ihre Grenzen stößt, als das es kein Außen des Diskurses geben kann, von dem aus Diskurse analysiert werden können. Gleichzeitig gilt, mit Fuchs gesagt: »Diskursanalyse und Begegnungsnotwendigkeit benötigen sich dringend«⁴². Hier lässt sich natürlich die kritische Frage stellen, wer wem überhaupt begegnen kann. Diese führt erneut zum Gedanken der konstitutiven Verwerfung und einer Reflexion von Ausschlussnormen. Fuchs plädiert daher dafür, gerade dieses Verwerfungen diskurskritisch in den Blick zu nehmen: »Aber in dieser Perspektive können wir die Aufmerksamkeit steigern, wie und wo Opfer entstanden, an welchen Grenzen dies stattfand«⁴³.

Auch die bisher behandelten Ansätze setzen sich mit dieser Problematik auseinander. Mit Fuchs' Frage danach, wie und wo Opfer entstanden sind, lässt sich daher an das Plädoyer von Suess anschließen, (bestehende und vergangene) Gewaltverhältnisse in den Blick zu nehmen und damit zu erinnern. Beispielsweise, indem nach den Auswirkungen der Kolonisierung auf pastorale Praktiken und (Praktische) Theologie gefragt wird. Mit Metz gesagt sind es die gefährlichen Erinnerungen, die die Fähigkeit haben, auf subversive Weise bestehende Plausibilitäten zu verändern. Diese Suche nach subversiven Praktiken findet sich auch bei Butler – hier besteht eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen den beiden Ansätzen. So spricht Butler vom Hervortreten »unmöglicher Gestalten«, also »Gestalten«, die innerhalb bestehender

40 Fuchs, Ottmar, Die Opfer-Täter-Perspektive als notwendige Basis der Kommunikation des Evangeliums, in: Kläden, Tobias/Könemann, Judith/Stoltmann, Dagmar (Hg.), Kommunikation des Evangeliums, FS Udo F. Schmälzle (Theologie und Praxis 35), Berlin 2008, 145–157, 148.

41 »Was unterworfenen Wissen ist, kann ich nur bei denen einholen, die unterworfen sind. Die Diskursanalyse kann nicht über ihre Köpfe hinweg vonstattengehen, sondern nur in der Wachsamkeit des Hinhörens auf das, was und wer verschwiegen wird.« Ebd., 152.

42 Ebd., 152.

43 Ebd., 151.

diskursiver Rahmungen nicht repräsentierbar sind. Durch dieses Hervortreten können diskursive Normen verschoben und Erscheinungsfelder ausgeweitet werden.

Dabei wäre es eine Aufgabe Praktischer Theologie, diese Brüche wahrzunehmen, aufzugreifen und wo möglich zu verstärken. Um diese Wahrnehmung wirbt auch Metz, wenn er von einer nötigen Leidempfindlichkeit und Parteilichkeit der Theologie spricht. Eine Praktische Theologie muss daher offen sein für Unterbrechungen. Metz beschreibt dies eindrücklich, wenn er davon spricht, keine Theologie mit dem Rücken zu den Leidenden treiben zu wollen, sondern vielmehr im Angesicht des Leidens. Diese Aussage lässt sich auch als eine Frage nach der Haltung⁴⁴ verstehen. Dies wiederum führt zu Metz' Forderungen nach einer Mystik der offenen Augen und einer *memoria passionis*, die dem Vergessen des Vergessens⁴⁵ nachgeht. In diesem Sinne ist für Metz die Repräsentation der Autorität der Leidenden für eine moralisch fundierte Demokratie von entscheidender Bedeutung. Dieser Gedanke ließe sich auch auf die Praktische Theologie übertragen. Will sie nicht rein positivistisch und pragmatisch sein, so braucht sie die Repräsentation einer Leerstelle der Macht, also eine Repräsentation der Autorität der Leidenden. Diese Autorität ist keine politische Macht, sondern politische Ohnmacht – es handelt sich also um die Repräsentation von Ohnmacht, die damit auch »ein Bilderverbot bei der Repräsentation politischer Macht«⁴⁶ berücksichtigt.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass eine Praktische Theologie sich selbst als diskursiv gerahmten Erscheinungsraum verstehen und reflektieren kann. Auf diese Weise eröffnet sich ein Blick darauf, dass Anerkennbarkeit immer begrenzt ist und dies Auswirkungen auf theologisches Sprechen hat. Mit Metz und Butler lässt sich daher dafür plädieren, dass einer Praktischen Theologie die Aufgabe zukommt, Brüche in der Erscheinungssphäre zu verstärken, um die Möglichkeiten der Anerkennung auszuweiten. Ob dies gelingt hängt nicht zuletzt damit zusammen, auf welche Art und Weise Praktische Theologie wahrnimmt, benennt und repräsentiert.

44 Vgl. Einleitung, FN 100.

45 Vgl. Metz, Mp, 25f.

46 Ders., Bemerkungen zum »Katholischen Prinzip« der Repräsentation. Ein Nachtrag zu »Monothelismus und Demokratie«, in: Rainer, Michael J. (Hg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2), Münster 1997, 303–307, 306. Hier knüpft Metz an die Arbeiten von M. Horkheimer, Claude Lefort, Marcel Gauchert und Agnes Heller an. Heller spricht mit Verweis auf Derrida vom »leeren Stuhl« im Zentrum.

