

Sebastian Dietz
Felix Geyer
Lukas Schmitt
Isabella Senghor
Elisabeth Zschiedrich (Hgg.)

Forum Sozialethik

25



Macht: Omnipräsent und doch tabu?

Theorien und Praktiken einer
sozialethischen Grundkategorie

S. Dietz / F. Geyer / L. Schmitt / I. Senghor / E. Zschiegler (Hgg.)
Macht: Omnipräsent und doch tabu?

FORUM SOZIALETHIK

Herausgegeben von
Werner Veith
und Christoph Hübenthal

Band 25

Sebastian Dietz
Felix Geyer
Lukas Schmitt
Isabella Senghor
Elisabeth Zschiedrich (Hgg.)

Macht: Omnipräsent und doch tabu?

Theorien und Praktiken
einer sozialetischen Grundkategorie

Cover image

Barbara Loy, München

Bibliographic information published by Deutsche Nationalbibliothek

Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-10660-0

ISBN 978-3-402-10661-7 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-10662-4>



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2023 Isabella Senghor. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Inhalt

Einleitung	13
------------------	----

THEORIEN DER MACHT

Max Weber: Leben als Kampf

Elisabeth Zschiedrich

1. Biografische Eckpunkte eines außergewöhnlichen Denkers	19
2. Grundelemente von Macht und Herrschaft	20
3. Zu Rezeption und Kritik Max Webers	24

Hannah Arendt: Macht als kommunikative Verständigung

Lukas Schmitt

1. Arendts Denken im Spiegel biografischer Erfahrungen	27
2. Die Unterscheidung von Macht und Gewalt	29
3. Macht als handlungstheoretischer und kommunikativer Begriff... 30	
4. Die langfristige Erhaltung kommunikativer Macht durch Konstitutionalisierung.....	32
5. Repressive Macht als Auslöser der Entstehung imperialer Macht und totalitärer Macht	33
6. Sozialethische Einordnung von Arendts Theorie	34

Michel Foucault: Subjektivierende Macht

Sebastian Dietz

1. Das Phänomen Foucault	37
2. Analytik eines historisch-kontingenten Kräftefelds	38
3. Kritik und sozialetische Relevanz	41

Niklas Luhmann: Macht als Erfolgsmedium

Isabella Senghor

1. Biografische Einordnung	45
2. Luhmanns Machtbegriff	46
3. Kritik und sozialetische Relevanz	49

Rainer Forst: Noumenale Macht als kritische Theorie

Felix Geyer

1. Hintergründe und Prämissen	53
2. Hauptakzente der Konzeption noumenaler Macht	54
3. Kritik des Ansatzes	58
4. Implikationen für die Disziplin Christliche Sozialethik	59

MACHT BEDENKEN

Macht durch Freiheit.

Über die Regierungstechnik des Neoliberalismus

Timo Hartmann

1. Einleitung	65
2. Freiheit und Ordnung im Kapitalismus	65
3. Macht bei Michel Foucault	67
4. Zur Genese von Machttechniken	71
5. Fazit	76

Rainer Forsts Theorie der noumenalen Macht aus der Perspektive der Christlichen Friedensethik

Noreen van Elk

1. Einleitung	79
2. Der Begriff der noumenalen Macht bei Rainer Forst	81
3. Noumenale Macht im Kontext: Forsts Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse	82
4. Noumenale Macht und Christliche Friedensethik	87
5. Schluss	92

Die Macht der Dinge.

Zur Bedeutung nichtmenschlicher Mittler für die Analyse von Machtbeziehungen

Ivo Frankenreiter

1. Einleitung	95
2. Forsts Konzeption noumenaler Macht	97
3. Das Handlungsverständnis in Latours Akteur-Netzwerk-Theorie als Basis einer Macht der Dinge	102
4. Konsequenzen beider Theorien für die Machtanalysen christlicher Sozialethik	105

Von der Macht des Sprechens.
Performativitätstheoretische Überlegungen im Anschluss an
Judith Butler

Denise Wallat

1. Einleitung	111
2. Foucaults Machtbegriff	113
3. Performativität nach J. L. Austin	114
4. Iterabilität bei Derrida	116
5. Butlers Ausführungen zur Performativität	117
6. Die Macht des Sprechens in der Sozialethik.....	121

Postkoloniale Machtkritik in Zeiten des Klimawandels.
Reflexionen zu einer planetarischen Ethik im Dialog mit
Achille Mbembe und Dipesh Chakrabarty

Simon Faets

1. Einleitung	127
2. Achille Mbembes Konzeption postkolonialer Macht.....	128
3. Nekropolitik im Zeichen der Klimakrise.....	130
4. Vom Globus zum Planeten: Zur planetarischen Wende in der postkolonialen Theorie	133
5. Konturen einer planetarischen Ethik vor dem Horizont postkolonialer Macht.....	136

MACHT ANWENDEN UND MACHTMISSBRAUCH VORBEUGEN

Macht Wissenschaft Macht?

Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der
Rezeption der Werke von Gustavo Gutiérrez

Isabella Senghor

1. Machtvolle Diskurse – machtvolle Wissenschaft	143
2. Wissensproduktion am Beispiel der Rezeption der Werke von Gustavo Gutiérrez	144
3. Deutungsmacht: Zwischen Zentrum und Peripherie	148
4. Theoretische Überlegungen im Anschluss an die postkoloniale Theorie	151
5. Methodische Implikationen für die christliche Sozialethik	154

Macht in der Seelsorge.

Neucodierungen auf Basis von Erkenntnissen zum spirituellen
Missbrauch

Felix Geyer

1. Einleitung	159
2. Seelsorge – ein weites Feld	160
3. Macht und Seelsorge – vielfältige Verstrickungen	164
4. Spiritueller Machtmissbrauch	169
5. Neucodierungen	173

Der Synodale Weg: Fragmente einer Machtanalyse

Sebastian Dietz

1. Einleitung	179
2. Ansatz und Methode	180
3. Geltungsanspruch der Beschlüsse – zur Macht des Synodalen Wegs	181

4. Zwischen Hierarchie und Teilhabe: Kompromissförmigkeit des Synodalen Wegs	183
5. Hierarchie und Macht im Synodalen Weg	189
6. Kontrolle von Macht im Kompromiss?	194

Macht von Grenzen – Macht über Grenzen.
Eine migrationsethische Betrachtung im Spannungsfeld
universaler und partikularer Perspektiven

Lukas Schmitt

1. Einleitung	199
2. Die bleibende Macht von Grenzen in einer sich globalisierenden Welt.....	200
3. Die Macht über Grenzen aus unterschiedlichen migrationsethischen Perspektiven.....	204
4. Schlussbetrachtung	213

Menschenrechte und Macht.
Zur Dialektik eines politischen Projekts

Elias Unger

1. Menschenrechte als Grenzen legitimer Machtverhältnisse	217
2. Menschenrechte als Stütze problematischer Machtverhältnisse...	219
3. Ein kritisches Verständnis der Menschenrechte	222

Partizipation Macht Freiheit.
Das ermächtigende Potenzial von Partizipation

Isabel Stunder

1. Einleitung	229
2. Gleichverteilte Realisierungsmöglichkeiten von Freiheit als Grundpfeiler der Demokratie.....	230
3. Armut als Mangel an privater Freiheit	233

4. Armut als Mangel an politischer Freiheit	235
5. Fazit: Gleichverteilte Partizipationsmöglichkeiten als Voraussetzung eines demokratischen Macht- und Gesellschaftsverständnisses	239

Rhetorische Strategien zur Verschleierung politischer Verantwortung.

„Alternativlosigkeit“ und „Ohnmacht“ als Machtmittel

Pavlos Leußler

1. Einleitung	245
2. Alternativlosigkeit	246
3. Ohnmacht.....	250
4. Sozialethische Problemanzeigen.....	254
5. Fazit.....	257

TAGUNGSBEOBACHTUNG

Macht – omnipräsent und doch tabu?

Theorien und Praktiken einer menschlichen Grundkategorie

Alexandra Palkowitsch und Edith Wittenbrink

1. Einleitung	263
2. Inhaltliche Beobachtungen	265
3. Inhaltliche Zusammenschau	270
4. Formale Beobachtungen zur Tagungsgestaltung	273

Autor:innenverzeichnis	277
------------------------------	-----

Macht Wissenschaft Macht?

Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Rezeption der Werke von Gustavo Gutiérrez

Isabella Senghor¹

1. MACHTVOLLE DISKURSE – MACHTVOLLE WISSENSCHAFT

Wissen produziert Macht und Macht produziert Wissen. So eng sind beide Begriffe – Macht und Wissen – nach Michel Foucault miteinander verstrickt, dass sie nicht getrennt voneinander betrachtet werden können.² Foucault stützt sich dabei auf die Annahme, dass es keine machtfreien Räume innerhalb von Gesellschaften gibt: Macht sei derart omnipräsent, dass dementsprechend auch Wissen nicht „außerhalb der Machtbeziehungen“ existieren könne.³ Wissen setze Macht voraus und habe Macht zu ihrer Folge, genauso wie Macht Wissen nicht nur nutze, sondern hervorbringe, so Foucault.⁴ Im Rahmen seiner Analyse des Foucaultschen Ansatzes resümiert Georg Kneer entsprechend: „Keine Macht ohne Wissen und kein Wissen ohne Macht“.⁵ Weil Wissen letztlich durch Diskurse transportiert wird, sind diese ebenso machtvoll wie das Wissen selbst. Als „Fluss von Wissen durch die Zeit“⁶, so definieren Vertreter:innen der Kritischen Diskursanalyse wie Margarete und

¹ Der vorliegende Artikel ist im Rahmen des Projektes „Vom Konfliktobjekt zum Konfliktsubjekt – Gesellschaftliche Islamdiskurse aus sozialwissenschaftlicher und theologisch-sozialethischer Perspektive“ entstanden und wurde vom Schweizerischen Nationalfonds unterstützt (Projektnummer 179070).

² Vgl. Foucault, *Prison*, 32.

³ Vgl. Kneer, *Foucault*, 268 f.

⁴ Vgl. Foucault, *Prison*, 32.

⁵ Kneer, *Foucault*, 269.

⁶ Jäger/Jäger, *Deutungskämpfe*, 35.

Siegfried Jäger Diskurse, werden diese „selbst ein Machtfaktor, indem sie Verhalten und (andere) Diskurse induzieren. Sie tragen damit zur Strukturierung von Machtverhältnissen in einer Gesellschaft bei.“⁷ Diskurse entfalten also – gerade über die Zeit – Machtwirkungen, weil sie das in einer Gesellschaft vorhandene Wissen formen.

Diese skizzenhaften Ausführungen mögen bereits gezeigt haben: Bei dem Titel dieses Aufsatzes handelt es sich um eine rhetorische Frage. Nicht *ob*, sondern *dass* Wissen und damit auch Wissenschaftsdiskurse Macht produzieren, ist das Thema dieses Textes. Gefragt werden soll an dieser Stelle vielmehr, ob sich Sozialethiker:innen dieser Zusammenhänge ausreichend bewusst sind – und viel wichtiger noch, ob diese Tatsache theoretisch reflektiert und methodisch aufgegriffen wird. Am Beispiel der (Nicht-)Rezeption der Werke von Gustavo Gutiérrez in der deutschsprachigen Sozialethik soll dementsprechend nicht nur aufgezeigt werden, wie machtvoll theologische Diskurse sein können, sondern welcher theoretischer und methodischer Weiterentwicklungen es im Rahmen sozialetischer Reflexion bedarf, um die Machtförmigkeit ihrer wissenschaftlichen Forschung nicht nur offenlegen zu können, sondern auch zu einem produktiven Umgang mit ihr zu finden.

2. WISSENSPRODUKTION AM BEISPIEL DER REZEPTION DER WERKE VON GUSTAVO GUTIÉRREZ

1971 publiziert Gutiérrez das Buch *Teología de la liberación*. Es wird zu einem der „einflussreichsten und herausforderndsten Publikationen der Theologie des 20. Jahrhunderts“.⁸ Das Werk wird in unzählige Sprachen übersetzt, die erste deutsche Ausgabe erscheint 1973 unter dem Titel *Theologie der Befreiung*. Gustavo Gutiérrez wird in Folge dessen zum „Vater der Befreiungstheologie“ erhoben. Es folgt eine Phase intensiver Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie – auch im Rahmen der Sozialethik. Im Unterschied zu anderen theologischen Disziplinen tat sich diese mit der Befreiungstheologie jedoch lange schwer. Nur die wenigsten Sozialethiker:innen öffneten sich für diesen Neuanfang theologischer Reflexion, viele Vertreter:innen gehörten vielmehr, so konstatiert auch Gerhard Kruij, „zu den schärfsten Gegnern der Befreiungstheologie“.⁹

⁷ Jäger/Jäger, *Deutungskämpfe*, 20.

⁸ Becka/Gmainer-Pranzl, *Gutiérrez*, 7.

⁹ Kruij, *Rezeption*, 42.

2.1 *Marxismus-Rezeption und die eine Befreiungstheologie*

Im Fokus der sozialetischen Kritik stand schon früh die Marxismus-Rezeption.¹⁰ Eine marxistisch inspirierte Gesellschaftsanalyse, wie sie von der Befreiungstheologie angeregt worden war, könne die marxistische Ideologie und damit ihren Atheismus nicht einfach ausblenden. Diese sei mit dem christlichen Glauben schlicht nicht kompatibel – so der Vorwurf der Kritiker:innen.¹¹ Andere konzentrierten ihre Kritik auf den von der Befreiungstheologie in diesem Zusammenhang vorgenommenen Rückgriff auf dependenztheoretische Ansätze, die das Abhängigkeitsverhältnis der Länder des globalen Südens von denen des globalen Nordens in den Fokus der Aufmerksamkeit rückten. Diese wurden im Rahmen der Kritik als zu simpel verurteilt; eine Kritik, die selbst häufig zu Simplifizierungen neigte, wie Kruijff feststellen muss.

Ob diese Kritikpunkte nun den Kern der Befreiungstheologie treffen oder nicht, entscheidend ist an dieser Stelle, dass an ihnen festgehalten wird – noch in den 1980er Jahren und weit über diese hinaus. Die Weiterentwicklungen der Befreiungstheologie scheinen dabei unberücksichtigt zu bleiben. Dabei haben die weltweiten Auseinandersetzungen, die sich nach der Veröffentlichung von *Teología de la liberación* und anderer befreiungstheologischer Werke entspannen, auch Rückwirkungen auf die Befreiungstheologie selbst – gerade mit Blick auf die Marxismus-Rezeption. Dies zeigt auch die Analyse von Gutiérrez' Werken. Angeregt durch verschiedenste Gesprächspartner:innen aus der Praxis, in Theologie und Kirche wird seine Situationsanalyse schon in der einige Jahre nach *Theologie der Befreiung* veröffentlichten Publikation *Die historische Macht der Armen* differenzierter und pluraler.¹² Die Auseinandersetzung führt ihn letztlich auch dazu, *Theologie der Befreiung* zu überarbeiten. Er rückt in dieser Überarbeitung nicht nur von der

¹⁰ In *Rezeption* zeichnet Kruijff die Auseinandersetzungen zwischen den deutschen Vertreter:innen der Sozialetik und der Befreiungstheologie eindrücklich nach. Die folgenden Überlegungen stützen sich, wenn nicht anders angegeben, auf seine Analyse.

¹¹ Ähnliche Argumente finden sich auch in der *Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“* wieder. Wenngleich sich dieser Artikel auf die sozialetische Rezeption der Befreiungstheologie beschränkt, so muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass diese keinesfalls als losgelöst von anderen Rezeptionszusammenhängen – wie beispielsweise dem kirchlichen – verstanden werden darf. Im Gegenteil: Diese und andere Rezeptionszusammenhänge bedingten und beeinflussten einander.

¹² Vgl. Gutiérrez, *Macht*, 24. Gutiérrez beschreibt die Armen an dieser Stelle nicht nur als durch ihre Klasse ökonomisch Benachteiligte, sondern spricht hier auch von der Bedeutung kultureller Marginalisierung. Er erweitert damit bereits das marxistische Verständnis von Armut.

durch die Dependenztheorie geprägten marxistischen Terminologie ab, sondern erweitert seine Situationsanalysen um die Erkenntnisse aus anderen Disziplinen.¹³ Fokussierte sich Gutiérrez zunächst auf den Klassenkonflikt und damit ökonomische Ungleichheiten, schreibt er in der Neuauflage von der „Komplexität“ der Konflikte und der Geschichte, „die von Gegensätzen der verschiedensten Art zwischen Personen, menschlichen Gruppen, Gesellschaftsklassen, Rassen und Nationen geprägt ist.“¹⁴ Die ersten Differenzierungen in *Die historische Macht der Armen* aufgreifend und weiterführend, wächst Gutiérrez letztlich über das marxistische Verständnis von Armut und Klasse hinaus.

Wenngleich gerade die Neuauflage im deutschsprachigen Raum durchaus auch zur Kenntnis genommen worden ist, bezog sich ein Großteil der Rezipient:innen dabei doch lediglich auf das Vorwort und weniger auf die einzelnen Änderungen.¹⁵ Gänzlich verkannt werden in diesem Zusammenhang darüber hinaus häufig – darauf weisen auch Kruip und Wittenbrink hin – Gutiérrez' weitere Schriften, die Zeichen für entscheidende Weiterentwicklungen seines Denkens sind, sowohl vor als auch nach Veröffentlichung der Neuauflage. So untermauert Gutiérrez beispielsweise in *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob* die Notwendigkeit der betrachtenden Sprache, die zu jeder prophetischen Kritik hinzutreten müsse.¹⁶ Über die Bemühung einer Gesellschaftsanalyse hinaus erfolgt in diesem und in anderen Werken die intensive Vertiefung theologischer Reflexionen, die Gutiérrez in *Teología de la liberación* allerdings bereits zu Grunde gelegt hatte. Ein Rekurs auf den Marxismus-Vorwurf ist daher längst überholt.

Diese Weiterentwicklungen, aber auch und gerade die Beiträge feministischer Befreiungstheolog:innen und Strömungen in anderen Kontexten des globalen Südens haben zu einer erheblich gewachsenen Diversität der Befreiungstheologie beigetragen, so dass die Rede von der *einen* Befreiungstheologie längst nicht mehr zutreffend ist.¹⁷ Diese Entwicklungen, so muss auch Michelle Becka konstatieren, sind in der deutschsprachigen Sozialethik allerdings kaum angekommen.¹⁸ Es

¹³ Vgl. Kruip/Wittenbrink, *Befreiungstheologie*, 107.

¹⁴ Gutiérrez, *Befreiung*, 259; Gutiérrez, *Befreiung. Überarbeitete Neuauflage*, 333.

¹⁵ Vgl. Kruip/Wittenbrink, *Befreiungstheologie*, 87 f. – Erst seit 2020 liegt dank der Arbeit von Kruip und Wittenbrink eine systematische Analyse der Veränderungen vor, die Gutiérrez in den verschiedenen Auflagen vorgenommen hat.

¹⁶ Vgl. Gutiérrez, *Ijob*, 138–144.

¹⁷ Vgl. Kruip/Wittenbrink, *Befreiungstheologie*, 87. Als Zeugnis dieser Vielfalt kann unter anderem der von der Fundación Amerindia herausgegebene Band *Trabajos* gelten.

¹⁸ Vgl. Becka, *(V)Erkenntnisgewinn*, 150.

überrascht daher nicht, dass die Befreiungstheologie ab den 1990er Jahren im deutschsprachigen Raum häufig für tot erklärt worden ist.¹⁹

2.2 Kontextuelle Theologie

Diese Weiterentwicklung befreiungstheologischer Ansätze ist auch und gerade möglich, weil sich die Befreiungstheologie als kontextuelle und damit prozesshafte Theologie versteht. In der Tat betonen Autor:innen wie Gustavo Gutiérrez selbst die Bedeutung des Kontextes für ihre Theologie. In *Die historische Macht der Armen* schreibt Gutiérrez beispielsweise: „Kein Theologe lebt in einer Art geschichtlicher Vorhölle. Sein Denken ist vielmehr immer situiert, setzt bei der materiellen Grundlage der Gesellschaft ein und äußert sich von seinem präzisen Standort aus.“²⁰ Und tatsächlich lässt sich die Begrifflichkeit „kontextuelle Theologie“ auf die Ablösungsbemühungen der Kirchen des Globalen Südens von der europäischen Vorherrschaft zurückführen. In diesem Rahmen, so Giancarlo Collet, gewann die „eigene geschichtliche, sozioökonomische, politische, kulturelle, ethnische, und religiöse Wirklichkeit“²¹ an Bedeutung für die Theologie. Wer Theologien wie die Befreiungstheologie verstehen will, muss sich also auch mit ihren Kontextbedingungen befassen.

In der Auseinandersetzung mit den Befreiungstheologien wurde (und wird) das Konzept der kontextuellen Theologie allerdings häufig gegen sie verwendet. So profilierten insbesondere die Kritiker:innen aus sozialetischen Kreisen nicht nur die katholische Soziallehre „als orthodoxe Alternative“ zur Befreiungstheologie – sie erhoben sie auch zum kontextunabhängigen Ausdruck theologischer Wahrheiten.²² Mit dem Verweis auf ihre Kontextualität wurde die Theologie der Befreiung letztlich als „Phänomen der Dritten Welt“ markiert.²³ Dort müsse sie verbleiben, sei sie doch nur für ihren eigenen Kontext relevant. So an den Rand verwiesen, verlor die Befreiungstheologie an Reformativkraft auch und gerade für Veränderungen im Rahmen europäischer Theologie.

¹⁹ Vgl. Silber, *Pluralität*, 58.

²⁰ Gutiérrez, *Macht*, 61.

²¹ Collet, *Kontextuelle Theologien*, 131.

²² Vgl. Kruip, *Rezeption*, 56.

²³ Vgl. Collet, *Kontextuelle Theologien*, 126.

Kruip weist in diesem Zusammenhang noch auf eine weitere Form der Rezeption hin: die domestizierende Vereinnahmung, das heißt den Versuch, die Befreiungstheologie in die Soziallehre zu integrieren. Als prominentes Beispiel führt Kruip in diesem Zusammenhang die „Option für die Armen“ an. Dieses Prinzip übernahmen viele Sozialethiker:innen zwar von der Befreiungstheologie, es wurde infolgedessen allerdings häufig zum „zahnlosen Löwen“, so Kruip: Im Mittelpunkt standen dabei nicht mehr „die Armen selbst als Subjekte, sondern die Armen, die der barmherzigen Zuwendung durch andere bedürfen.“²⁴ Gleichzeitig wurde auf diese Weise versucht, die Integration der Befreiungstheologie in bestimmte Teilbereiche der Theologie wie der Pastoraltheologie voranzutreiben, ohne dabei jedoch zu berücksichtigen, dass die Theologie der Befreiung den Anspruch erhob, ein theologischer Neuanatz mit Reformationspotenzial zu sein.

Diese verschiedenen Momente der Rezeption der Befreiungstheologie in der Sozialethik – sei es nun die Ablehnung oder die Domestizierung – stützten sich inhaltlich insbesondere auf die (schnell überholte) Kritik an der Marxismus-Rezeption und die Kontextualität der Befreiungstheologie. Durch seine Rekursivität, das heißt die „dauerhafte und sich über lange Zeiträume erstreckende Konfrontation mit immer den gleichen oder doch sehr ähnlichen Aussagen“, hat dieser Diskurs im Zusammenspiel mit anderen zur Verankerung dieser im Bewusstsein der am Diskurs beteiligten Subjekte geführt.²⁵ Die von den Kritiker:innen der Befreiungstheologie angeführten Argumente wurden und werden bis heute – mit Ausnahme bestimmter Spezialdiskurse – kaum hinterfragt. Woran aber liegt das und welche Konsequenzen hat ein solches Verständnis der Befreiungstheologie – nicht nur für die Befreiungstheologie selbst, sondern auch für die deutschsprachigen, sozialetischen Debatten?

3. DEUTUNGSMACHT: ZWISCHEN ZENTRUM UND PERIPHERIE

In *Wider die Entinnerung* konstatiert Judith Gruber, dass die deutschsprachige Theologie „zur Ausblendung von Machtverhältnissen in der theologischen Wissensproduktion“ neige.²⁶ Diese Tendenz, so auch die These hier in diesem Beitrag, scheint einer der entscheidenden Grün-

²⁴ Kruip, *Rezeption*, 65.

²⁵ Jäger/Jäger, *Deutungskämpfe*, 22.

²⁶ Gruber, *Entinnerung*, 24.

de für die ablehnende Haltung beziehungsweise die domestizierende Vereinnahmung der Befreiungstheologie von Seiten der Sozialethik zu sein, die im vorherigen Kapitel nachgezeichnet worden ist. Es sind insbesondere die politischen und kontextuellen Theologien, die thematisch an den Rand theologischer Wissensproduktion verwiesen werden, wie Gruber zeigt. Verstärkt wird dieser Prozess der diskursiven Marginalisierung noch durch institutionelle Faktoren.

3.1 Der Verweis an die Peripherie

Wenngleich kontextuelle Theologie kontextuell sein mag – der stete Verweis auf ihre kulturelle Partikularität bleibt nicht ohne Folgen.²⁷ Ob nun bewusst oder unbewusst²⁸ trägt eine solche Offenlegung der „Interessen der ‚anderen‘“, so Gruber, letztlich zu ihrer Abwertung bei: Durch ihre grundlegend partikularen Interessen seien diese Theologien letztlich weder neutral noch objektiv genug. Als Randthemen theologischer Reflexion würden sie zwar geduldet, damit aber doch an die Peripherie verwiesen. Eine solche diskursive Marginalisierung stellt Gruber insbesondere bei Ansätzen fest, die Macht-Wissens-Bezüge beleuchten – wie den politischen Theologien, insbesondere den feministischen oder postkolonialen. Im Rahmen dieses Marginalisierungsprozesses geschieht aber noch ein Zweites: „[M]it der Schaffung einer Peripherie wird gleichzeitig ein Zentrum kreierte, das sich grundlegend von den Rändern unterscheiden kann.“²⁹ Im Unterschied zur Peripherie versteht sich die Theologie im Zentrum als kontextlos und unpolitisch, auch und gerade weil sie sich mit den Kernthemen der Theologie befasst. Sie verbirgt damit ihre „eigene Provinzialität und Machtförmigkeit“.³⁰ Letztlich stärkt das Zentrum auf diese Weise, so Gruber, seine eigene Position und damit verbunden seine eigene Deutungsmacht.

Nicht anders hatten Sozialethiker:innen mit dem Verweis auf die katholische Soziallehre an der Universalität ihres Standpunktes festhalten wollen. Blickt man kritisch auf die deutschsprachige Rezeption der Be-

²⁷ Die folgenden Überlegungen stützen sich – wenn nicht anders angegeben – auf Gruber, *Entinnerung*.

²⁸ Ob diese Prozesse bewusst oder unbewusst ablaufen, spielt letztlich keine Rolle. Diskurse sind, wie Jäger und Jäger deutlich machen, überindividuell. Kein Einzelner bestimmt den Diskurs allein. Vgl. Jäger/Jäger, *Deutungskämpfe*, 23.

²⁹ Gruber, *Entinnerung*, 24.

³⁰ Gruber, *Entinnerung*, 24.

freiungstheologie, lassen sich also deutliche Tendenzen diskursiver Marginalisierung entdecken.³¹ Dass sich eine solche Marginalisierung auch heute noch beobachten lässt, zeigen Grubers Analysen deutlich. Und auch Collet schreibt: „Im allgemeinen verstehen sich aber westliche theologische Arbeiten (noch) nicht als ‚kontextuelle‘ Theologien, sondern schlicht als Theologien.“³² Damit wird der „Anschein von Universalität erweckt“, man unterstelle, „dass das, was man ‚wissenschaftlich‘ sagt, für alle, zu allen Zeiten und in allen Kontexten Gültigkeit besitze, obwohl das Gesagte doch nur von begrenzter Reichweite ist.“³³

Nicht nur der Verweis auf die Kontextualität der Befreiungstheologie, sondern gerade die Annahme, dass die eigene Position ohne ihren Kontext zu verstehen ist, ist also problematisch. Sie verweisen nicht nur bestimmte Theologien an den Rand theologischer Reflexion, sondern stärken das „Zentrum“, das sich auf diese Weise stets regeneriert. Die Ausblendung der Machtverhältnisse wird dadurch noch verstärkt, dass mit dem Verweis der marginalisierten Theologien an die Peripherie auch die Frage nach dem Verhältnis von Macht und Wissen an die Peripherie verwiesen wird. Im „Zentrum“ theologischer Reflexion hat diese keinen Ort.

3.2 Verfestigung der Diskurse auf institutioneller Ebene

Diese Diskurse werden auf vielfältige Weise verfestigt, wie Gruber anhand verschiedener Erfahrungsberichte aufzeigt. Zu diesen gehört auch der an sie gerichtete Ratschlag, mit Blick auf ihre eigene Karriere, nach dem Abschluss der Dissertation doch ein anderes, für die Theologie bedeutsameres Thema zu wählen als das der interkulturellen Theologie.³⁴ Auch die Aufforderung von Peer-Reviewern an eine ihrer Kolleginnen, befreiungstheologisches Gedankengut doch bitte explizit auszuweisen, führt Gruber an. Zuletzt berichtet sie in diesem Zusammenhang auch noch von der Zurückweisung einer Bibliothek, die vorgeschlagenen postkolonialen Buchtitel in den Bestand aufzunehmen,

³¹ An dieser Stelle soll auch keinesfalls davon ausgegangen werden, dass die Sozialethik allein zu dieser Marginalisierung beigetragen hat. Verstärkt worden sind Rezeption und Auswirkungen auch durch den Einfluss der Kritik kirchlicherseits, verschiedene politische Situationen, etc.

³² Collet, *Kontextuelle Theologien*, 126.

³³ Collet, *Kontextuelle Theologien*, 138.

³⁴ Vgl. für dieses und die folgenden Beispiele: Gruber, *Entinnerung*, 23 f.

weil diese zu provinziell seien und den wissenschaftlichen Standards nicht genügen. Anhand dieser Beispiele versucht Gruber sodann zu verdeutlichen, dass bestimmte Diskurse und Praktiken die Wissensproduktion nur noch weiter verfestigen – sei es im Rahmen von Berufungsverfahren, in Publikationen oder durch die (Nicht-)Verfügbarkeit bestimmter Werke in Bibliotheken: „Wissensstrukturen, Machtstrukturen und Infrastrukturen greifen ineinander und verstärken sich wechselseitig – das Zentrum re-generiert sich selbst“.³⁵ Das scheint letztlich auch der Grund dafür zu sein, warum gerade die neueren Entwicklungen der Befreiungstheologie in der deutschsprachigen Sozialethik nicht angekommen sind – und die Theologie der Befreiung im Anschluss daran gar für tot erklärt worden ist.

Gleichzeitig macht Gruber aber auch darauf aufmerksam, dass nicht nur die diskursive Marginalisierung und ihre institutionelle Verstärkung problematisch sind, sondern dass auch die Zuwendung zu ebenjenen marginalisierten Theologien durch deutschsprachige Theolog:innen ihre Marginalisierung noch verstärken kann – gerade dann, wenn die Bearbeitung dieser als eigene Disziplin wie beispielsweise als Fach interkulturelle Theologie ausgewiesen wird. Auch Michelle Becka weist darauf hin, dass der Fachdiskurs auf diese Weise in der Disziplin verbleibe und infolgedessen andere theologische Disziplinen – wie auch die Sozialethik – wenig berühre.³⁶

Im Anschluss an diese Überlegungen stellt sich die Frage, ob und wenn ja wie die sozialetische Forschung den ihr inhärenten Machtwirkungen entgegentreten kann – insbesondere im Rahmen der Rezeption kontextueller Theologien wie der Befreiungstheologie. Die Frage ist also, wie wir eine Theologie beziehungsweise Sozialethik betreiben können, die „ihre unhintergehbare Machtförmigkeit“³⁷ deutlich macht.

4. THEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN IM ANSCHLUSS AN DIE POSTKOLONIALE THEORIE

Die Machtförmigkeit „zum Konstruktionspunkt ihrer Reflexion“ machen – dafür plädiert Judith Gruber vor dem Hintergrund der von ihr

³⁵ Gruber, *Entinnerung*, 24 f.

³⁶ Vgl. Becka, (*V*)*Erkenntnisgewinn*, 138.

³⁷ Gruber, *Entinnerung*, 27.

beschriebenen Tendenzen der Machtvergessenheit.³⁸ Nur durch die Offenlegung des „*unhintergehbare[n] Zueinander[s]* von Macht und Wissen in *jeder* Wissensproduktion“ könne das Zentrum destabilisiert werden.³⁹ Im Zentrum ihrer Überlegungen steht also die Notwendigkeit, Wissen nicht ohne seine Machtförmigkeit zu verstehen – auch das eigene nicht. Diese Praxis bezeichnet Gruber als Erinnerung – im Unterschied zu einer durch das Zentrum praktizierten Entinnerung.

Diese Praxis lasse sich auch fundamentaltheologisch begründen, ist Gruber überzeugt. Als Glaubenswissenschaft sei Theologie nicht nur standortgebunden, sondern auch rückbezogen auf diskursive Praktiken. Sie ist Diskurs und damit immer machtvoll. Ein solches Verständnis von Theologie führe mitnichten zu einem Relativismus, sondern begrenze lediglich ihre erkenntnistheoretische Gewissheit. Die „radikale Interpretativität“ und „epistemologische Verunsicherung“ ist für Gruber vor allem eins: produktiv.⁴⁰ Sie ist es, die subversive Wissensformen fördern könne.

Stützen kann sich die Theologie in diesem Reflexionsprozess auf postkoloniale und dekoloniale Theorien. Insbesondere die Arbeiten von Gayatri Chakravorty Spivak, eine der Mitbegründer:innen der postkolonialen Theorie, und ihr Verständnis von epistemischer Gewalt sind an dieser Stelle relevant. Unter epistemischer Gewalt fassen Vertreter:innen wie Spivak alle Formen der Gewalt, die durch Wissen erzeugt werden. In diesem Zusammenhang setzt sie sich auch kritisch mit der Rolle westlicher Intellektueller auseinander. Am Beispiel der Auseinandersetzungen um die Praxis der Witwenverbrennung im Hinduismus zeigt Spivak auf, dass bestimmten Gruppen wie in diesem Fall den Frauen die Beteiligung am Diskurs verwehrt worden ist, wurden ihre Argumente doch letztlich von den widerstreitenden Parteien – dem Patriarchat und der Kolonialmacht – instrumentalisiert.⁴¹ Gleichzeitig wurde in diesem Zusammenhang aber auch behauptet, die Frauen könnten doch für sich selbst sprechen. Diese Position ist für Spivak letztlich, so formuliert es Dominik Gautier, „als eine Strategie anzusehen, mit der sich ‚westliche‘ Intellektuelle aus der Verantwortung für die Wirkung ihrer eigenen Denkstrukturen ziehen. Indem die Verantwortung für politische Veränderung den ‚Anderen‘ zugeschoben wird, bleibt die koloniale Idee ‚westlicher‘ erhabener Subjektivität unbear-

³⁸ Gruber, *Entinnerung*, 28.

³⁹ Gruber, *Entinnerung*, 27.

⁴⁰ Gruber, *Entinnerung*, 36.

⁴¹ Vgl. Spivak, *Subaltern*, 281 f.

beitet.⁴² Vor diesem Hintergrund plädiert Spivak für die Dekonstruktion der eigenen Intellektualität.⁴³ Im Herzen dieser Bewegung steht für sie im Anschluss an Derrida das Erkennen der „eigenen Nicht-Universalität“.⁴⁴ Zentral ist dabei also die Erkenntnis der eigenen Bedingtheit und Positionalität. Auf diese Weise könne „das hegemoniale Wissen ‚verstört‘ und diejenigen, die als die ‚Anderen‘ markiert werden, weniger am Sprechen“ gehindert werden.⁴⁵ Eine solche Vorgehensweise sei letztlich notwendig, um den Subalternen die Beteiligung am Diskurs zu ermöglichen. Spivak hält es allerdings auch für möglich, „Deutungsmuster zu kritisieren, welche das Nicht-sprechen-Können, die Subalternität der ‚Anderen‘ hervorbringen“.⁴⁶

Ähnlich wie Spivak plädieren auch dekoloniale Theoretiker:innen wie Mignolo für den Ausweis der Regionalität „westlichen“ Wissens.⁴⁷ Sie machen gleichzeitig darauf aufmerksam, um welches Wissen es sich handelt: ein kolonial strukturiertes. Als ein solches zeuge es nicht nur von all jenen, durch das koloniale System erzeugten Ungerechtigkeiten, sondern reproduziere diese auch.⁴⁸ Aufgabe sei es daher, Wissen zu dekolonialisieren. Sowohl die dekolonialen als auch die postkolonialen Theorien zeigen deutlich: „Wissen beziehungsweise Wissenschaft ist nie unschuldig oder gar unpolitisch – trotz (oder gerade weil) sie sich der Objektivität verpflichtet sieht.“⁴⁹ Für die Sozialethik sind diese im Kern dekonstruktivistischen Ansätze allerdings eine Herausforderung, da diese, so schreibt es auch Becka, „weitgehend auf normative Aussagen verzichten und gerade normative Begriffe wie Universalität, Gerechtigkeit etc. dekonstruieren.“⁵⁰ Die Kritik post- und dekolonialer Theorien sollte aber nicht ungehört bleiben. Die Sozialethik muss sich die Frage stellen lassen, wie die von Spivak eingeforderte Nicht-Universalität auch und gerade methodisch umgesetzt werden kann.

⁴² Gautier, *Christologie*, 91.

⁴³ Vgl. Spivak, *Subaltern*, 292–294.

⁴⁴ Gautier, *Christologie*, 93. Vgl. auch Spivak, *Subaltern*, 280.

⁴⁵ Gautier, *Christologie*, 91.

⁴⁶ Gautier, *Christologie*, 93.

⁴⁷ Vgl. für die folgende Darstellung Mignolo, *Ungehorsam*.

⁴⁸ Vgl. Becka, (*V*)*Erkenntnisgewinn*, 142.

⁴⁹ Reuter/Villa, *Soziologie*, 33.

⁵⁰ Becka, (*V*)*Erkenntnisgewinn*, 145.

5. METHODISCHE IMPLIKATIONEN FÜR DIE CHRISTLICHE SOZIALETHIK

Im Anschluss an die vorherigen Überlegungen sollen hier abschließend einige Reflexionen über die methodischen Implikationen für die christliche Sozialethik besprochen werden. Dabei soll unterschieden werden zwischen der Umsetzung der geforderten Selbstreflexivität und der Frage nach der Repräsentation der Subalternen.

5.1 Für ein Mehr an Selbstreflexivität

Einen ersten Ansatz für ein Mehr an Selbstreflexivität bieten Marianne Heimbach-Steins' Überlegungen zu einer kontextuellen theologischen Sozialethik. Diese definiert Heimbach-Steins folgendermaßen: „Sie macht sich die gesellschaftlichen Bedingungen bewusst, unter denen sie arbeitet und die auf die Art und Weise einwirken, wie sie sich wissenschaftlich artikuliert. [...] Damit verbinden sich bestimmte Ansprüche an sozialetische Arbeit.“⁵¹ Unter dem Stichwort „Verortung“ fordert Heimbach-Steins dazu auf, sich der verschiedenen Einflussfaktoren auf das eigene Arbeiten bewusst zu werden. Vier Aspekte führt sie in diesem Zusammenhang auf: Personen, Gesellschaft, Orte und Institutionen und Lerngelegenheiten. Sie will damit nicht nur individuelle Faktoren wie Geschlecht oder ethnische Zugehörigkeit und den gesellschaftlichen Kontext, in dem die Forschung stattfindet, berücksichtigen wissen, sondern beispielsweise auch den Einfluss der institutionellen Eingebundenheit auf diese und die Konfrontation mit anderen Kontexten, die die Wahrnehmung der eigenen Positionalität in gewisser Weise erst ermöglichen.

Die Frage, wie die Umsetzung einer solchen Verortung im Rahmen wissenschaftlicher Arbeiten aussehen könnte, bleibt in diesem Text allerdings offen. Als ein Beispiel für eine solche Positionierung kann Stefan Silbers biographische Verortung im Rahmen seiner Habilitationsschrift gelesen werden. Die Befreiungstheologie kritisch aufgreifend schreibt Silber davon, dass jede theologische Arbeit „auch auf den lebensgeschichtlichen Hintergrund, vor dem er geschrieben wurde“, verweist.⁵² Silber verwehrt sich in ebenjenen ersten Zeilen auch gleich der Kritik, er habe „biografisches Lokalkolorit“ im Sinn. Der Vorwurf,

⁵¹ Heimbach-Steins, *Sozialethik*, 11.

⁵² Silber, *Pluralität*, 13.

kritische Selbstreflexion sei nichts weiter als „lästige Nabelschau“, letztlich nichts anderes als eine „Herrschaftsgeste, die darin besteht, sich mit bestimmten Fragen und Problemen nicht beschäftigen zu müssen, weil man von ihnen profitiert.“⁵³ Nicht über die Notwendigkeit der Selbstreflexion, sondern über ihre vielfältigen Formen sollte auch und gerade in der Sozialethik gestritten werden.

5.2 (K)eine Integration alternativer Wissenschaftsformen?

Wird die Sozialethik in einem solchen Modus der Kritik betrieben, stellt sich gleichzeitig die Frage, was sie thematisch bearbeiten kann. Eine methodische Herausforderung bleibt dabei weiterhin die Rezeption alternativer, subalternen Wissenschaftsformen. In diesem Zusammenhang muss die Sozialethik die postkoloniale Kritik gegenüber einem wohlgemeinten Sprechen für andere ernst nehmen. Auch die Befreiungstheologie musste sich diese Kritik von postkolonialer Seite gefallen lassen.⁵⁴ Will man diese Kritik berücksichtigen, kann es weder darum gehen, für die Subalternen sprechen zu wollen, noch ihnen eine Stimme zu verleihen. Vielmehr muss die Sozialethik im Anschluss an die postkoloniale Theorie die notwendigen Strukturveränderungen in den Blick nehmen, die eine Diskursbeteiligung erst möglich machen. So schreibt Katja Winkler im Anschluss an Spivak: „[S]emantische Exklusion und diskursive Ungleichheiten müssen verstärkt Thema der theologisch-sozialethischen Theoriebildung werden.“⁵⁵ Gelingen kann auch das nur im Modus der steten Selbstkritik, erinnert die postkoloniale Theorie doch ebenso daran, dass Kritik an hegemonialen Strukturen diese auch verstärken könne. Auch der kritische (Rück-)Blick auf die Rezeption bestimmter Theologien wie der Befreiungstheologien kann einen Beitrag dazu leisten. Diese Skizze zeigt aber ebenso, dass sowohl theoretische als auch methodische Weiterentwicklungen notwendig sind, um den Weg für erneuerte Formen der sozialethischen Forschung zu bahnen, die die Kritik von Seiten der postkolonialen Theorien produktiv aufgreift.

⁵³ Reuter/Villa, *Soziologie*, 13.

⁵⁴ Vgl. für diese Analyse Becka, (*V*)*Erkenntnisgewinn*, 149. Allerdings ist das Bewusstsein für diese Problematik auch im Rahmen befreiungstheologischer Ansätze durchaus gewachsen. Vgl. bspw. Gutiérrez, *Nachfolge*, 40 f.

⁵⁵ Winkler, *Repräsentation*, 178.

Literatur

- Becka, Michelle, *Welcher (V)Erkenntnisgewinn? Postkolonialismus und Christliche Sozialethik*, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 61 (2020), 137–160.
- Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz, *Vorwort*, in: Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers, Innsbruck/Wien 2021, 7–9.
- Collet, Giancarlo, *Kontextuelle Theologien. Eine Herausforderung für die „universale“ Theologie und das kirchliche Lehramt*, in: Piepke, Joachim G. (Hg.), Einheitsglaube oder Einheit im Glauben. Zur Problematik von Partikularität und Universalität des christlichen Glaubens in einer fragmentierten Welt, Nettetal 2001, 125–155.
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975.
- Fundación Amerindia, *La teología de la liberación en prospectiva. Tomo I: Trabajos científicos*, Montevideo 2012.
- Gautier, Dominik, *Kann Christus sprechen? Eine postkoloniale Überlegung zur Christologie*, in: Konz, Britta/Ortmann, Bernhard/Wetz, Christian (Hg.), Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen. Erkundungen in einem Grenzgebiet, Leiden/Boston 2020, 90–99.
- Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973 (span. *Teología de la liberación*, Lima 1971).
- Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung. Überarbeitete Neuauflage*, Mainz ¹⁰1992, (span. *Teología de la liberación*, Lima ⁶1990).
- Gutiérrez, Gustavo, *Die historische Macht der Armen*, München/Mainz 1984, (span. *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1979).
- Gutiérrez, Gustavo, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*, München/Mainz 1988, (span. *Hablar de Dios: desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima 1986).
- Gutiérrez, Gustavo, *Nachfolge Jesu und Option für die Armen*, in: Delgado, Mariano (Hg.), Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, Freiburg/Stuttgart 2009, 27–42.
- Gruber, Judith, *Wider die Enttinerung. 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.

- Heimbach-Steins, Marianne, *Christliche Sozialethik für die Welt von heute*. Bachem 2011.
- Jäger, Margarete/Jäger, Siegfried, *Deutungskämpfe. Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse*, Wiesbaden 2007.
- Kneer, Georg, *Die Analytik der Macht bei Michel Foucault*, in: Imbusch, Peter (Hg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden 2012, 265–283.
- Kruip, Gerhard, *Die Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik in Deutschland*, in: Fournet-Betancourt, Raúl (Hg.), *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Band III: *Die Rezeption im deutschsprachigen Raum*, Mainz 1997, 41–66.
- Kruip, Gerhard/Wittenbrink, Edith, *Eine Entwicklung der Befreiungstheologie? Zu den Unterschieden zwischen der ersten Auflage und der überarbeiteten Neuauflage der Theologie der Befreiung von Gustavo Gutiérrez*, in: Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.), *Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers*, Innsbruck/Wien 2021, 87–111.
- Mignolo, Walter D., *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien 2016.
- Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene, *Provincializing Soziologie. Postkoloniale Theorie als Herausforderung*, in: Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene (Hg.), *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*, Bielefeld 2010, 11–46.
- Silber, Stefan, *Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamental-theologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Innsbruck/Wien 2017.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak?*, in: Nelson, Carl/Grossberg, Lawrence (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago 1988, 271–313.
- Winkler, Katja, *Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61 (2020), 161–182.

Autor:innenverzeichnis

Dietz, Sebastian, geb. 1992, Mag. theol., studierte katholische Theologie in Würzburg. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Nachwuchsgruppe „Herrschaft“ der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Kontakt: sebastian.dietz@uni-wuerzburg.de

Faets, Simon, geb. 1989, Mag. theol., Dr. phil., studierte katholische Theologie in Münster und promovierte in Politischer Philosophie in München. Er vertritt im Sommersemester 2023 die Professur für Philosophie mit den Schwerpunkten Politische Philosophie und Rechtsphilosophie am Philosophischen Seminar der Universität Münster.

Kontakt: simon.faets@outlook.de

Frankenreiter, Ivo, geb. 1988, Dr. theol. B.A., studierte katholische Theologie und Philosophie in Tübingen, München und Paris. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Kontakt: ivo.frankenreiter@lmu.de

Geyer, Felix, ISch, geb. 1986, Dipl.-Theol., studierte katholische Theologie in Bamberg, Würzburg, Rom und München. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut M.D.Chenu, Lehrbeauftragter für Sozialethik und Studiengangskoordinator am Campus für Theologie und Spiritualität in Berlin.

Kontakt: felix.geyer@cts-berlin.org

Hartmann, Timo, geb. 1996, M.Ed., studierte katholische Theologie, Mathematik und Philosophie in Mainz. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Christliche Sozialethik an der Universität Augsburg.

Kontakt: timo.hartmann@uni-a.de

Leußler, Pavlos, geb. 1996, Mag. Theol., B.A., studierte katholische Theologie und Politikwissenschaft in Bonn und Münster. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung gesellschaftlicher Herausforderungen der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Kontakt: pavlos.leussler@uni-bonn.de

Palkowitsch, Alexandra, geb. 1994, MA BSc BA, ist Universitätsassistentin (Praedoc) am Fachbereich für Sozialethik des Instituts für Systematische Theologie und Ethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Kontakt: alexandra.palkowitsch@univie.ac.at

Schmitt, Lukas, geb. 1985, Dr. theol., M.A, studierte katholische Theologie, Anglistik und Wirtschaftswissenschaft in Freiburg und Dublin und ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Kontakt: lukas.schmitt@theol.uni-freiburg.de

Senghor, Isabella, geb. 1992, Mag. theol., studierte katholische Theologie in Frankfurt am Main und Jerusalem. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft an der Universität Fribourg, Schweiz.

Kontakt: isabella.senghor@unifr.ch

Stunder, Isabel, geb. 1991, MA., MA., studierte am Deutschen Literaturinstitut Leipzig und Kath. Sozialethik und Kriminologie in Regensburg und schreibt derzeit an einer Dissertation über Freiheitsbefähigung und Freiheitsbegrenzungen im Kontext öffentlicher Mobilität.

Kontakt: isabel.stunder@posteo.de

Unger, Elias, geb. 1992, M.A. phil., studierte Philosophie und Geschichtswissenschaften in Berlin und Philosophie in Frankfurt. Er arbeitet am Lehrstuhl für Philosophie und politische Theorie der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Kontakt: elias.unger@lmu.de

Van Elk, Noreen, geb. 1991, BTh. M.A. PhD., studierte katholische Theologie und Religionswissenschaften in Löwen (Belgien) und Berlin und promovierte an der Universität Groningen. Sie ist Universitätsassistentin (postdoc) am Fachbereich Sozialethik des Instituts für Systematische Theologie und Ethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Kontakt: noreen.van.elk@univie.ac.at

Wallat, Denise, geb. 1995, studierte evangelische Theologie in Göttingen und Wien. Sie ist Repetentin der evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Ethik bei Prof. Dr. Christian Polke († 25. April 2023) an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

Kontakt: denise.wallat@theologie.uni-goettingen.de

Wittenbrink, Edith, geb. 1992, M.Ed. Lic. theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Christliche Anthropologie und Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz.

Kontakt: ewitte@uni-mainz.de

Zschiedrich, Elisabeth, geb. 1981, Dr. theol., studierte katholische Theologie und Romanistik in Freiburg i.Br. Zurzeit ist sie Doktorassistentin am Lehrstuhl für Theologische Ethik der Universität Freiburg i.Üe.

Kontakt: elisabeth.zschiedrich@unifr.ch