

<sup>11</sup> Linda Martin Alcoff - Satya P. Mohanty, *Reconsidering Identity Politics: An Introduction*, in: L. Martin Alcoff et al. (Hg.), *Identity Politics Reconsidered*, New York 2006, 4.

<sup>12</sup> Earl Lewis, *Constructing African Americans as Minorities*, in: A. Burguiere - R. Grew (Hg.), *The Construction of Minorities: Cases for Comparison Across Time and Around the World*, Ann Arbor 2001, 15-43.

<sup>13</sup> Nell Irvin Painter, *The History of White People*, New York 2010.

<sup>14</sup> Robert G. Lee, *Orientalists: Asian Americans in Popular Culture*, Philadelphia 1999.

<sup>15</sup> Peter Silver, *Our Savage Neighbors: How Indian War Transformed Early America*, New York 2008.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Trauer und der Anspruch auf Trauer

## Der postkoloniale Spuk des Kreuzes

Wonhee Anne Joh

„Offene Trauer geht mit Zorn einher, und Zorn angesichts von Ungerechtigkeit oder angesichts unerträglicher Verluste hat ein enormes politisches Potenzial. [...] Ganz gleich, ob es um offene Trauer oder um Zorn geht – beides sind affektive Reaktionen, die von der Macht mit Nachdruck reguliert und manchmal auch ausdrücklich zensiert werden.“

Judith Butler, *Raster des Krieges: Warum wir nicht jedes Leid beklagen*

„Die Emotion ist eine bestimmte Weise, die Welt zu verstehen.“

Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*

Seit über zwei Jahrzehnten breitet sich der Begriff „postkolonial“ vor allem unter US-amerikanischen Akademikern kontinuierlich aus. Die meisten postkolonialen Theoretiker reagieren allerdings mit Unbehagen und Skepsis und würden am liebsten Warnschilder aufstellen angesichts des möglichen Missverständnisses, das „post“ in „postkolonial“ verweise auf die Vorstellung – oder perpetuiere sie gar –, koloniale Projekte gehörten der historischen Vergangenheit an. Ich habe mich in meinen theologischen Schriften auf die postkoloniale Theorie verlegt, um zu untersuchen, auf welchen einander überschneidenden Wegen Gender, Rasse, Sexualität und Wirtschaft zu jener Gewalt und jenen Verletzungen beigetragen haben, die das Kernstück kolonialer Projekte bilden. Die postkoloniale Theorie befasst sich nicht nur mit der Ausbeutung anderer Völker und der Kolonialisie-

rung von Land, Rohstoffen und Wissensproduktion, um nur einige Stätten der Zerstörung zu nennen, sondern auch mit den Spuren, die strukturelle und systematische Kolonialisierung im inneren, psychischen Raum derer hinterlässt, die in die Reichweite der Kolonialisten und ihrer Welt geraten. Diese aggressive und unweigerlich auf Dominanz ausgerichtete imperiale Reichweite hinterlässt zerstörte Welten. Doch auch in den Ruinen dieser Welten gibt es Zeichen von Leben. Nur wenn wir geltend machen, dass das „post“ in „postkolonial“ nicht den vorsätzlich falschen Anspruch impliziert, wir hätten das Koloniale mittlerweile überwunden, nur dann kann die postkoloniale Theorie einen nennenswerten Beitrag zu der noch immer unerfüllten Aufgabe der Entkolonialisierung leisten, indem sie betont, dass Zerstörung niemals vollständig ist, und so die Rahmenbedingungen schafft, um „sich Andersheit aus dem Inneren der Unterordnung vorzustellen“<sup>1</sup>.

Im Gefolge früherer antikolonialer und entkolonialisierender Bewegungen, die sich seit Beginn der 50er und 60er Jahre auf internationaler Ebene herausgebildet haben, hat die postkoloniale Theorie die Sinne des postkolonialen Widerstandsgeists geschärft. In vielerlei Hinsicht versucht die postkoloniale Theorie nicht nur, die fortdauernde koloniale Spaltung zu verstehen, sondern erforscht auch die unterschiedlichen Methoden, mittels deren die koloniale Macht zirkuliert, entsteht, wiedererstarkt und sich somit selbst regeneriert. Als politischer Diskurs kritisiert und problematisiert die postkoloniale Theorie ferner die immanenten Grenzen und Mängel von Begriffen, die koloniale Projekte tragen und rechtfertigen wie Demokratie, Gerechtigkeit, Freiheit, Zivilisation, Rechte und sogar Erlösung.

Während die Theologen die postkoloniale Theorie einsetzten, um Mimikry und Hybridität zu pluralisieren, zu popularisieren, zu kritisieren oder auch zu zelebrieren, haben sie eine wichtige Dimension der postkolonialen Erfahrung, die ebenfalls in Betracht gezogen werden muss, nicht angesprochen. Diese Dimension tritt, wie ich glaube, vor allem durch eine postkoloniale Neuinterpretation des Kreuzes ins Blickfeld, und sie könnte sich erheblich auf Strukturen der Gewalt auswirken, die zyklisch immer wieder neu Gewalt generieren und regenerieren. Es ist denkbar, dass der Affekt der Kolonialisierung in einer Weise umgeht, die dem ähnelt, was Raymond Williams als „Gefühlsstruktur“ beschreibt.<sup>2</sup> Der vorliegende Beitrag ist ein kurzer einleitender Versuch, das, worin diese Gefühlsstruktur möglicherweise besteht, am Beispiel eines bestimmten Kreuzes zu benennen und gleichzeitig deutlich zu machen, dass diese Gefühlsstruktur sich eben nicht nur auf dieses eine Kreuz beschränkt, sondern alle Kreuze kennzeichnet, mittels deren Leid zugeteilt und in deren Ruinen Widerstand auferweckt wurde.

Zwar bildet sich die postkoloniale Christologie als theologischer Diskurs gerade erst heraus, doch ist es schon jetzt von entscheidender Bedeutung, einen Aspekt der postkolonialen Erfahrung zu erforschen, der in den Werken postkolonialer Theologen oft noch gar nicht vorkommt: jene häufig uneingestanden Gefühle oder Affekte nämlich, die schwierig in Begriffe zu fassen sind und „nach“ der

Gewalt weiterhin umgehen und die Menschen heimsuchen. Sie werden sogar von Generation zu Generation weitergegeben - und das trotz des überwältigenden und oft irrigen Eindrucks, die „Gerechtigkeit“ wäre wiederhergestellt worden.<sup>3</sup> Während der Affekt in den verschiedenen Szenen von Trauma und kolonialer Relationalität allgegenwärtig ist, will ich im Folgenden insbesondere zeigen, dass Kolonialisierung als nachhaltige Quelle gewalttätiger Herrschafts- und Eroberungsformen das hervorruft, was viele Theoretiker als Trauma bezeichnen.

Wenn jemandem Unrecht getan oder Schaden zugefügt worden ist, dann verlangt unser traditionelles westliches Gerechtigkeitsempfinden in der Regel eine erkennbare, kalkulierbare und messbare Wiedergutmachung. Was wir dabei jedoch nicht bedenken, ist die ambivalente und nicht selten schwere Last der Nicht-Angemessenheit. „Keine utilitaristische Kosten-Nutzen-Rechnung“, schreibt Judith Butler, „kann uns das Maß an die Hand geben, mit dem wir die Beeinträchtigung und Zerstörung dieser Leben messend abwägen könnten.“<sup>4</sup> Es bleiben affektive Reste, die uns auch dann noch heimsuchen, wenn wir glauben, Gerechtigkeit erhalten zu haben. Traumaerfahrungen bringen oft eine Sprachlosigkeit mit sich, die so tief und so nachhaltig ist, dass die aus ihnen erwachsende Trauer unbewusst an die nächste Generation weitergegeben wird. Wie sollen wir diese Funktionsweise der Trauer interpretieren? Sie ist in individuellen, aber auch oft in kollektiven Formen von Trauer zu beobachten, die jedem Bemühen um Verständnis hohnsprechen. Was und wie sollen wir antworten, wie sollen wir Zeugnis ablegen von den Formen des Verlusts, der sich niederkauert und neben uns setzt? Von jener Art der Trauer und des Verlusts, die so unerträglich schwer ist, dass sie sich weigert, zu verdunsten und sich aufzulösen und stattdessen in den Körper einsickert, jede Zelle und jede Minute des eigenen Lebens durchdringt? Jener Trauer, bei der das Bewusstsein zwischen Realität und Illusion, zwischen Form und Inhalt schwankt, im Leib verkörpert und doch zugleich auf der Schwelle zur Körperlosigkeit? Von jener Art der Trauer, die am Rand alles Sichtbaren flimmert, jenen leiblichen Bewegungen der Alltäglichkeit, bei denen die Gefühle durch das Gewicht eines schweren Trauernebels gefiltert werden? Was und wie sollen wir theologisch auf unvorstellbares auferlegtes Leid antworten, das einem buchstäblich den *Atem verschlägt*? Wie sollen wir eine Trauer verstehen, die so betäubend ist, dass Sprache nicht ausreicht, dass uns nichts bleibt außer bitterer Totenklage und der brüchigen, nicht enden wollenden Qual von Jammer und zugleich Empörung? Wie sollen wir jenen melancholischen Rest verstehen, der zurückbleibt und an unserem innersten Wesen klebt?

Diese alles durchdringende Trauer lässt sich als postkoloniale „kritische Melancholie“ analysieren. Eine kritische Melancholie, die „nicht als gut oder schlecht bewertet werden kann, denn wenn der Affekt eine Weise ist, Gerechtigkeit zu fordern, geht es nicht darum, über ihn zu urteilen“<sup>5</sup>. Diese „kritische Melancholie“ brauchen wir, um unsere Sehnsucht aus den Ruinen der Kolonialisierung auf eine bessere Welt hin zu lenken. Wie könnten wir die postkoloniale Melancholie verstehen, ohne sie überwinden, sie hinter uns bringen und „über sie hinwegkommen“ zu wollen, sondern mit dem Ziel, sie in Anspruch zu nehmen, sie durchzuar-

beiten, in ihr zu verharren, bis dieser Affekt vielleicht „die Vielzahl der von einer unnachsichtigen gesellschaftlichen Welt beständig eingeforderten Verluste annulliert“? Ist es vielleicht möglich, eine Kraft der Hoffnung zu erzeugen, selbst wenn ihre Ursprünge unter den Ruinen der Verzweiflung begraben liegen? Dürfen wir für uns in Anspruch nehmen, was Butler andeutet, dass nämlich das Verweilen in der Trauer uns tatsächlich helfen kann, unser Gefühl der Verletzlichkeit umzuwandeln – sowohl, was unsere Beziehung zu den Anderen als auch, was das Erzeugen zyklisch wiederkehrender Gewalt betrifft? Butler fragt: „Ist etwas zu gewinnen aus der Trauer, daraus, dass man in der Trauer verweilt, ihrer Un-erträglichkeit ausgesetzt bleibt und nicht versucht, die Trauer durch Gewalt zu lösen?“<sup>6</sup> In diesem Sinn möchte ich das „Verweilen“ in der Trauer fruchtbar machen, indem ich das Kreuz für unsere neokoloniale Zeit neu interpretiere. Unsere heutige Welt ist von Trauer gesättigt, doch wir sind oft vorschnell und wollen die Möglichkeit des Trauerns allzu hastig ausschließen. Dieses übereilte Ausschließen der Trauer aber löst uns voneinander und lässt den unerträglichen Verlust und den allgegenwärtigen Schrecken, den viele in der heutigen Welt mit sich herumtragen, unbeaufsichtigt.

Was ich mir unter einer angemessenen postkolonialen Christologie vorstelle, habe ich bereits an anderer Stelle dargelegt. Für jetzt würde ich mir wünschen, dass wir gemeinsam eine postkoloniale Wende zur Affekttheorie in Erwägung ziehen, die uns helfen soll, den mächtigen Affekt der Trauer anzuerkennen und auf dieser Grundlage unsere Interpretation des Kreuzes zu überdenken. Vielleicht werden wir dabei herausfinden, dass der traumatische Affekt der Trauer als eine Kraft bedeutsam werden kann, die angesichts des Leids, das die unzähligen Kreuze damals wie heute verursachen, Hoffnung zu wecken vermag.

## Trauma, Schrecken und Trauer

„Das zentrale Symbol des Christentums ist die Gestalt eines gefolterten Mannes“, schreibt der Bibelwissenschaftler Stephen Moore.<sup>7</sup> Viele Gelehrte, angefangen bei Josephus über Cicero bis hin zu Martin Hengel, weisen darauf hin, wie elend und entsetzlich der Kreuzestod war. Hengel zufolge war die Kreuzigung „eine Strafe, bei der sich die Willkür und der Sadismus der Henker austoben konnten.“<sup>8</sup> Nachdem er die vielen grauenvollen Techniken dargestellt hat, die bei der Tötung eines Menschen am Kreuz zum Einsatz kommen, schreibt Hengel: „Die urchristliche Botschaft vom gekreuzigten Messias wies nicht zuletzt auf die ‚Solidarität‘ der Liebe Gottes mit dem [...] unsäglichem Leiden der Gefolterten und Getöteten hin.“<sup>9</sup> Diese besondere Interpretation lenkt den Blick weg vom Grauen des Kreuzes und hin zu dem weitaus erträglicheren Alibi der Liebe Gottes. Die vertrauteste Interpretation, die man uns beigebracht hat, besagt, dass all dieses Leiden seinen Ausgleich und sogar Gerechtigkeit findet, weil Gottes Liebe größer und tiefer ist als alle Leiden – insbesondere als die durch menschliche Grausamkeit verursachten Leiden, die das Kreuz uns vor Augen hält.

Die gängigsten Interpretationen der bekannten Sühnetheorien – und zwar sowohl des Abaelard'schen Ansatzes vom moralischen Vorbild als auch des Anselm'schen Ansatzes von der Genugtuung – wenden den Blick ab vom Schauplatz des gefolterten Leibes und befassen sich allenfalls oberflächlich mit den Zeugnissen, die die Grausamkeit dieses langsamen Sterbens belegen. Ihr Blick – und damit auch unser Blick – ist zu lange nach oben, nämlich auf die Liebe eines Gottes gerichtet gewesen, von der man erwartet, dass sie das Unrecht solcher menschlicher Grausamkeit wiedergutmachen wird. Vielleicht zeugt das Kreuz von der menschlichen Fähigkeit, einander Grausames anzutun, doch Gottes Liebe ist weder eine Entschuldigung noch ein Alibi für diese menschliche Fähigkeit, einander Leid zuzufügen. Neben der entsetzlichen Technik, die bei der qualvollen öffentlichen Hinrichtung am Kreuz angewandt wird, will ich unsere Aufmerksamkeit vor allem auf den Affekt der Trauer lenken, der wie ein dichter Nebel in der Luft steht und die Hinrichtungsszene sättigt. Es gibt einige Hinweise auf das Klagen des gefolterten Leibes am Kreuz wie auch auf das Klagen derer, die das Geschehen aus nächster Nähe oder aus der Ferne mitansehen. Was mag es für uns bedeuten, geradewegs mitten hineinzublicken in das Grauen dessen, was vor, während und nach der Kreuzigung geschehen ist, und uns – vielleicht ohne das Leiden an und für sich zu bewerten – einzugestehen, dass wir der Deutung dieses grauenvollen Leids eine neue Richtung geben müssen. Rey Chow schreibt: „Für die römischen Offiziere im besetzten Judäa war die Hinrichtung eines politischen Dissidenten wie Jesus wahrscheinlich kaum mehr als ein Routineeinsatz zur Vernichtung von ‚Ungeziefer‘, doch für die Anhänger des Christentums hat diese Hinrichtung (gemeinsam mit ihrem ikonischen Werkzeug, dem Kreuz) über Jahrhunderte hinweg eine entschieden symbolische Bedeutung als Sinnbild des Opfers gehabt. Für diese Anhänger ist es weniger das durchkreuzte als vielmehr das kreuztragende Subjekt, das bemerkenswert bleibt.“<sup>10</sup> Chow ist davon überzeugt, dass ein leidendes Subjekt nicht durch irgendeine andere Botschaft von der „Liebe Gottes“, der „göttlichen Vergebung“ und dergleichen mehr überlagert, „durchkreuzt“ werden kann.

Im Allgemeinen vertritt die Traumaforschung den Standpunkt, dass traumatische Erfahrungen häufig ungebeten kommen, dass sie unkontrollierbar, neu, nicht erkennbar und unmöglich in die üblichen Bedeutungssysteme integrierbar sind. Sie lassen sich nicht angemessen in Worte fassen und stellen ein grundsätzlich destabilisierendes Ereignis dar, das von uns eine Ant-

*Wonhee Anne Joh erhielt ihren Doktorgrad von der Drew University, Madison (USA), und ist außerordentliche Professorin für Systematische Theologie am Theologischen Seminar Garrett-Evangelical in Evanston (USA). Sie ist dort außerdem Direktorin des fakultären Zentrums für asiatische bzw. asiatisch-amerikanische Pastoral. Zu ihren Forschungsinteressen zählen Fragen der Postkolonialität, des Geschlechts und des Verhältnisses zwischen Krieg, Wirtschaft, Politik und Liebe. Veröffentlichungen u.a.: Heart of the Cross: A Postcolonial Christology, and Terror, Trauma and Hope: A Spectrality of the Cross (2013); Critical Studies of Christianity from Asian/Asian North American Perspectives (als Mitherausgeberin, 2013). Anschrift: Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 N. Sheridan Road, Evanston, IL 60201, USA. E-Mail: anne.joh@garrett.edu.*

wort verlangt. Die langsame, qualvolle Tötung am Kreuz war nicht allein Jesus vorbehalten, sondern wurde von unzähligen Menschen vor ihm, nach ihm und neben ihm durchlitten. Während die Zahlen den Eindruck vermitteln, der Kreuzestod sei „Normalität“ und „Routine“ gewesen, wissen wir von Historikern, dass dies nicht der Fall war. Der Tod am Kreuz war einer Klasse von Menschen vorbehalten, die absolut keinen Status und keine souveräne Macht besaßen. Doch während ihre Leiber keinen Wert hatten und daher leicht einer der erniedrigendsten und qualvollsten Todesarten unterzogen werden konnten, war es andererseits aus der Sicht des Imperiums diejenige Todesart, die in puncto Abschreckung den maximalen Mehrwert besaß.<sup>11</sup>

Wenn also jemand am Kreuz starb oder, genauer gesagt, öffentlich langsam zu Tode gefoltert wurde, löste dies bei den Augenzeugen ein dauerhaftes Trauma aus. Jesu qualvoller Kreuzestod und überhaupt jede Qual ist ein Ereignis, das nicht nur das individuelle Subjekt betrifft. Vielmehr müssen wir uns mit dem kollektiven Subjekt befassen. Doch wenn Butlers eingangs zitierte Aussage zutrifft -

*„Offene Trauer geht mit Zorn einher, und Zorn angesichts von Ungerechtigkeit oder angesichts unerträglicher Verluste hat ein enormes politisches Potenzial. [...] Ganz gleich, ob es um offene Trauer oder um Zorn geht - beides sind affektive Reaktionen, die von der Macht mit Nachdruck reguliert und manchmal auch ausdrücklich zensiert werden“<sup>12</sup>*

- ist es dann möglich, dass auch unsere offene Trauer und unsere Empörung als affektive Reaktionen von den heutigen Machthabern nicht anders als zur Zeit Jesu zensiert und reguliert werden? Wenn offene Trauer und Empörung gegen einen unerträglichen Verlust politisches und damit theologisches Potential besitzen, unsere Welt zu verändern, wie können wir dann das Kreuz so interpretieren, dass es ein affektiver Raum bleibt, der sowohl Trauer als auch Empörung zulässt? Welche Wege der intersubjektiven Klage kann die christliche Tradition einer mit unerträglicher Trauer beladenen Welt anbieten, auf dass wir unsere Trauer durcharbeiten?

## Trauer und der Anspruch auf Trauer

Obwohl viele Menschen die Begriffe Trauer und Klage unterschiedslos verwenden, bezeichnen sie doch strenggenommen nicht dasselbe. Trauer bezieht sich auf die „Gefühle von Kummer, Zorn, Schuld und Verwirrung, die auftreten, wenn man den Verlust einer Bezugsperson erlebt“. Klage hingegen meint „die kulturell konstruierte gesellschaftliche Reaktion auf den Verlust eines Individuums“. Folglich ist die Trauer eine schmerzliche Emotion, die der Heilung bedarf, während die Klage ein Ritual ist, das den Schmerz der Trauer „heilt“. Peter Homans schreibt, dass Trauer eine Emotion, Klage dagegen eine von der Trauer veranlass-

te symbolische Handlung sei.<sup>13</sup> In diesem Abschnitt möchte ich eine vorläufige Untersuchung über Trauer, Traueranspruch und Klage vorlegen, die mit dem Kern des christlichen Kreuzgedächtnisses arbeitet und die Grenzen und Schwächen einer womöglich durch ihre Verbindung mit dem Imperialismus beeinträchtigten und kompromittierten Klage hinterfragt. Anschließend werde ich die These aufstellen, dass die treibende Kraft jedes postkolonialen Widerstands auch darauf beruhen sollte, Klagerituale zu erlernen, die uns helfen, uns der erdrückenden Last der Verluste und des gesellschaftlichen Leidens in unserer hypermilitarisierten postkolonialen Welt zu stellen. Wie Butler schreibt: „Wenn wir Gewaltzyklen anhalten wollen, um weniger gewaltsame Resultate zu erzielen, dann müssen wir uns zweifellos fragen, was die Trauer, politisch gesprochen, außer dem Ruf nach Krieg noch hervorbringen kann.“<sup>14</sup> Und als Christen können wir überdies dazu herausgefordert sein, uns die folgende Frage zu stellen: Ist die Trauer auch für uns so stark reguliert, dass wir oft nur um diejenigen trauern, die „uns ähnlich“ sind, dieselbe Trauer aber nicht auch auf diejenigen ausdehnen, die von den verschiedenen Deutungsverfahren der herrschenden Strukturen als „uns unähnlich“ konstruiert werden? Butler vertritt den Standpunkt, in der heutigen Welt seien selbst Affekte so stark reguliert, dass wir uns nicht für jedermann und in jedermanns Namen gleichermaßen entsetzen und empören. Weil unsere Weltwahrnehmungen für uns konstruiert sind, richten sich unsere Gefühle von Verlust, Verzweiflung, Empathie und Empörung unweigerlich nur auf bestimmte, erkennbare Menschen, die „uns ähnlich“ sind, während sie diejenigen, die als die „Anderen“ wahrgenommen werden, von vorneherein ausschließen. Also müssen wir uns fragen, warum das moralische Entsetzen angesichts von Gewalt und Verlust differenziert erfahren wird.

Ein Weg, die uns inzwischen sehr vertraute Deutung des Kreuzes - als eines Einzelereignisses, das alle anderen damaligen und heutigen Erfahrungen von Leid und Verlust überlagert - zu erschüttern, besteht darin, den Fokus vom einzelnen Individuum weg auf die breitere Erfahrung des gesellschaftlichen Leidens zu richten. Wenn wir Leid und Verlust als etwas interpretieren, das immer schon eine gesellschaftliche Dimension hat, sind wir vielleicht imstande, dem sozialen Gedächtnis, das die Trauer häufig hervorbringt, Recht zu verschaffen und es kritisch erinnernd einzubeziehen. Wenn wir die Szene des Kreuzes erweitern und neu einbetten, erhalten wir ein breiteres Bild nicht nur der direkten Opfer von Folter und Schrecken, sondern auch derer, die an der Ausführung der Befehle des Imperiums beteiligt waren, und derer, die für sich den Status von Augenzeugen beanspruchen können, aus der Ferne zugesehen oder gehört haben, was sich zugetragen hat. Sie alle haben das Überfließen des sozialen Affekts miterlebt, das sowohl Empörung als auch Trauer hervorruft.

## Das Gespenst des Kreuzes

Ich möchte hier anhand eines Beispiels veranschaulichen, was ich damit meine, dass wir unsere Gewohnheit, das Kreuz mit einem einzelnen Individuum in Verbindung zu bringen, im Hinblick auf eine eher gesellschaftliche Leidenserfahrung und Erinnerung neu einbetten sollten.<sup>15</sup> Mein Beispiel stammt aus Nancy Pineda-Madrids Arbeit über das Leid von Frauen im Kontext der Frauenmorde von Ciudad Juárez. Pineda-Madrid schreibt: „Das Kreuz verweist auf ein vergangenes Ereignis, die Hinrichtung Jesu, das den Beteiligten zufolge heute für sie Bedeutung besitzt. Es ist ein zentrales Symbol im Leben dieser versammelten Gemeinschaft [...] durch die Verwendung dieses Symbols werden das Ereignis Jesu und das Geschehen unserer Zeit, die Hinrichtung der Töchter von Juárez, miteinander verknüpft.“<sup>16</sup>

Anklänge hieran finden sich auch in Kathleen Corleys Arbeit über die Begräbnisriten der frühchristlichen Bewegungen. Corley untersucht, wie frühe Anhänger Jesu ihre aufwändigen Begräbnisriten vollzogen haben, um durch die Klage den erlittenen Verlust mit ihren Gemeinden und für sie zu bewältigen. Dagegen neigten spätere Auferstehungstheologien dazu, die Trauerarbeit totzuschweigen oder sogar auszumerzen. Diese Trauerarbeit wurde vermutlich überwiegend von Frauen geleistet, die ihren Gemeinschaften somit halfen, das Gedenken an den Verlust geliebter Menschen hochzuhalten. So schreibt Corley, es seien die Begräbnisriten oder der Totenkult der Frauen gewesen, „die Gemeinschaft stifteten, indem sie Kontinuität mit den Lebenden und den Verstorbenen, in diesem Falle mit Jesus, erzeugten. Jesus wurde so zu einem besonderen Toten innerhalb der Gemeinschaft, dessen man sich erinnerte und dessen Gegenwart man fühlte, wenn man Frauen und, ganz allgemein, gewöhnlichen Menschen die Totenwache, das Totenmahl und die Totenklage hielt.“<sup>17</sup> Wenn wir Corley und Pineda-Madrid miteinander ins Gespräch bringen, können wir eben jene Neu-Einbettung leisten, von der ich gesprochen habe. Pineda-Madrids Arbeit mit den Frauen von Ciudad Juárez zeigt eindeutig – zumal die Klagerituale an die Geliebten erinnerten und so den Prozess des Trauerns ermöglichten –, worin die Gemeinsamkeit zwischen den getöteten Töchtern und Jesus besteht: Auch sie lassen uns wehklagen und empört aufschreien, weil solche undenkbaren Taten geschehen und ihnen oft nicht einmal Einhalt geboten wird; und sie drängen die überlebenden Frauen dazu, als Kollektiv zu handeln und sich zu organisieren, um für die gesamte Gemeinschaft Abhilfe zu schaffen. Auch hier also, in diesem aus Ruinen aufkeimenden Widerstand, geschieht Auferstehung.<sup>18</sup>

Was die Deutung des Kreuzes für unsere neokolonialen Zeiten betrifft, hat sich, wie ich fürchte, nicht viel verändert. Zwischen den römisch-imperialen Mächten, die Jesus hingerichtet haben, und den neoliberalen militarisierten Wirtschaftsmotoren, die Entwürdigung und Raserei gegen die Frauen in Ciudad Juárez und überall sonst auf der Welt begünstigen, besteht kein großer Unterschied. Wenn wir den qualvollen Tod des einen, der im Zentrum unserer Glaubenspraktiken und Überzeugungen steht, neben die Tode beispielsweise der Frauen von Ciudad

Juárez stellen, dann müssen Christen sich mit verstörenden und drängenden Fragen auseinandersetzen: Welche Unterschiede machen wir bei der Interpretation von Leidenserfahrungen? Wessen Leiber fallen wirklich ins Gewicht? Welches Leid ruft Empörung und Trauer hervor und welches nicht? Welches theologische Verständnis des Menschseins muss neu gedacht werden, damit „ihr“ Leiden zu „unserem“ Leiden wird? Wie verstehen wir es theologisch, dass der Jesus, der am Kreuz endet, dies aus Affekt(-ion) für die Welt und für diejenigen tut, die unter unerträglicher Trauer, Verlust und Empörung leiden? Weder Jesus noch die Zeugen, die die Verwundbarkeit – das „Dem-Tod-ausgesetzt-Sein“ – vieler Mitglieder ihrer Gemeinschaft mit angesehen haben, dulden es, dass wir ihrem Gedächtnis Gewalt antun. Die, die damals wie heute den Schrecken und das Trauma der überall auf der Welt errichteten Kreuze kennen, sind wie Gespenster, die uns immer wieder heimsuchen. Sie kehren wieder und verlangen, dass man sich ihrer Leiden erinnert, sie angemessen beklagt, und sie sagen uns, dass es nie zu spät ist, sich um ihretwillen zu empören. Wie Derrida so treffend schreibt: „An dieser sich vollziehenden Trauerarbeit, an dieser unendlichen Aufgabe, bleibt das Gespenst dasjenige, was am meisten zu denken gibt – und am meisten zu tun. [...] Ein Phantom stirbt niemals, sein Kommen und Wiederkommen ist das, was immer (noch) aussteht.“<sup>19</sup> Der postkoloniale Spuk des Kreuzes sucht unsere Zeit heim, damit wir in künftigen Zeiten erkennen, dass wir angesichts des leidenden Anderen immer schon verwundbar und ungeschützt sind. In den Ruinen todbringender kolonialer und neokolonialer Projekte entzieht sich ein Affekt wie die Trauer allen Versuchen, ihn zu kontrollieren, zu regulieren oder zu disziplinieren. Für Christen wird das Kreuz zu einem kritischen Gedächtnis, das auf die Sphären des Affektiven verweist, indem es diese Welt verwandelt – eine Welt, die eine „Vielzahl der von einer unerbittlichen gesellschaftlichen Welt beständig eingeforderten Verluste“ extrahiert.<sup>20</sup> Wenn Affekte „klebrig“ sind oder das sind, was „kleben bleibt“, dann bleiben Trauer und Liebe ganz eng an uns „kleben“.<sup>21</sup> Mit der Trauer zu ringen und Trauer zuzulassen, bringt Klage und Empörung hervor. Es bedeutet, an der Liebe zu kleben, und Lieben heißt, „jenseits der Einsamkeit mit allem in der Welt zu ringen, das das Dasein beseelen kann“<sup>22</sup>.

<sup>1</sup> Rey Chow, *Entanglements, or Transmedial Thinking about Capture*, Durham 2012, 95.

<sup>2</sup> Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford 1977, 128-135.

<sup>3</sup> Vgl. Teresa Brennan, *The Transmission of Affect*, Ithaca 2004. Ähnlich David L. Eng: „Historische Traumata des Verlusts, der Trauer und des Vergessens werden unbewusst von einer Generation an die nächste weitergegeben [...]“, *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy*, Durham 2010, 167.

<sup>4</sup> Judith Butler, *Raster des Krieges: Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt am Main 2010, 58.

<sup>5</sup> Ranjana Khanna, *Hope, Demand and the Perpetual*, in: W. Anderson u.a. (Hg.), *Unconscious Dominions: Psychoanalysis, Colonial Trauma and Global Sovereignties*, Durham 2011, 257.

<sup>6</sup> Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, New York 2004, 30 (dt.: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt am Main 2005).

- <sup>7</sup> Stephen Moore, *God's Gym: Divine Male Bodies of the Bible*, New York 1996, 4.
- <sup>8</sup> Martin Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“*, in: Johannes Friedrich u.a. (Hg.), *Rechtfertigung. Festschrift Ernst Käsemann*, Tübingen u.a. 1976, 125-184, hier 139.
- <sup>9</sup> Hengel, *Mors turpissima*, 180.
- <sup>10</sup> Chow, *Entanglements*, 86.
- <sup>11</sup> Eine ausführlichere Diskussion über öffentliche Folterungen und Hinrichtungen zwecks abschreckender Regulierungs-, Disziplinierungs- und Strafmaßnahmen bietet Donald G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London 1998. Außerdem Richard A. Horsley, *Prominent Patterns in the Social Memory of Jesus and Friends*, in: A. Kirk - T. Thatcher (Hg.), *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Atlanta 2005.
- <sup>12</sup> Butler, *Raster des Krieges*, 44f.
- <sup>13</sup> Peter Homans, *Symbolic Loss: The Ambiguity of Mourning and Memory at Century's End*, Charlottesville 2000, 2.
- <sup>14</sup> Butler, *Precarious Life*, xii.
- <sup>15</sup> Vgl. Alan Kirk, *Social and Cultural Memory*, in: Kirk/Thatcher, *Memory, Tradition, and Text*, 1-24.
- <sup>16</sup> Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Minneapolis, MN 2011, 134.
- <sup>17</sup> Kathleen E. Corley, *Maranatha: Women's Funerary Rituals and Christian Origins*, Minneapolis, MN 2010, 133.
- <sup>18</sup> Zur affektiven Arbeit von Frauen als Form der biopolitischen Arbeit zur Produktion sozialer Lebensbeziehungen vgl. Michael Hardt - Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge 2009, 131-147.
- <sup>19</sup> Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt am Main 1995, 159f.
- <sup>20</sup> David L. Eng - Shinhee Han, *A Dialogue on Racial Melancholia*, in: D. Eng - D. Kazanjian (Hg.), *Loss*, Berkeley 2003, 362-363.
- <sup>21</sup> Sara Ahmed, *Happy Objects*, in: M. Gregg - G. Seigworth (Hgg.), *The Affect Theory Reader*, Durham 2010, 29.
- <sup>22</sup> Alain Badiou, *In Praise of Love*, New York 2012, 104 (frz. Original: *Éloge de l'amour*, Paris 2009; dt. Übersetzung: *Lob der Liebe*, Wien 2011).

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein