

Postkoloniale Theorien und die Theologie. Themen, Debatten und Forschungsstand zur Einführung

Andreas Nehring und Simon Wiesgickl

Vor vier Jahren erschien unser Einleitungsband zur postkolonialen Theologie.¹ Nun legen wir einen zweiten Band nach und blicken damit auch zurück auf Veränderungen, die sich in den letzten Jahren innerhalb der Theologie und den Kulturwissenschaften ereignet haben. Ist die postkoloniale Theologie an den Universitäten und auf den Tagungen angekommen? Beschäftigen sich Studierende mit diesen Themen? Wie sieht es in den Gemeinden, im Religionsunterricht oder in der Erwachsenenbildung aus? Auf welchen Feldern hat die postkoloniale Theologie reüssiert und wo konnte sie kaum Fuß fassen?

Beginnen wir also mit der Bestandsaufnahme: In ihrer mit Spannung erwarteten zweiten Auflage des Klassikers *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (2015) sprechen Mariá do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan davon, dass postkoloniale Theorien aus dem deutschsprachigen kritischen Diskurs nicht mehr wegzudenken seien, eine vergleichbare Etablierung, wie in den USA jedoch noch längst nicht erreicht ist. Eine der auffälligsten Ergänzungen in der Neuauflage betrifft den Bereich der Religionswissenschaft und Theologie, zu dem ein eigenständiges Kapitel eingeführt wurde.² Darin untersuchen die Autorinnen das ambivalente Feld der Mission mit seiner Grundspannung zwischen der Vorstellung von Missionaren als Agenten des Kolonialismus auf der einen Seite und der Entdeckung von hybriden Formen religiöser Praxis auf der anderen Seite. Sie schließen an Einsichten an, dass die christliche Natur des Kolonialprojekts, die sich unter anderem in ihrem Selbstverständnis als Zivilisierungsmission ausdrücke, in postkolonialen Studien unterrepräsentiert sei³ und verknüpfen postkoloniale Theoriebildung auch mit einer postsäkularen Wende. Doch ist das Thema des Postkolonialismus nicht nur in einschlägigen Studienfeldern auf dem Vormarsch, sondern Auswirkungen lassen sich auch an anderen Orten beobachten: Im Jahr 2016 kuratierte das Deutsche Historische Museum zu Berlin eine große Sonderausstellung, die sich

1 Siehe Andreas Nehring / Simon Tiesch (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013.

2 Siehe Maria do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015, 54–74.

3 Siehe dazu auch Peter van der Veer, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton 2001.

den vielfältigen Aspekten der deutschen Kolonialgeschichte widmete und dabei auch den Bereich der Religion mit umfasste – auch hier mit einem deutlichen Bezug zum Thema der ‚Mission‘.⁴

Und auch innerhalb der Theologie erschien in den letzten Jahren eine Vielzahl an Studien zu postkolonialen Themen. Insbesondere die englischsprachige systematische, exegetische und praktische Literatur ist inzwischen kaum noch zu überblicken, geschweige denn auf einen einheitlichen inhaltlichen Nenner zu bringen. Als große Themenblöcke, bzw. inhaltliche Schlagworte, die in unterschiedlichen Zusammenhängen intensiv bearbeitet werden, haben sich *Empire*, *Diaspora*, *Hybridität*, *Identität* und *Grenzen* erwiesen. Für den deutschsprachigen Bereich ist dieser Befund noch einmal zu diversifizieren. So kann von einer breiten Rezeption postkolonialer Theorien bisher nicht die Rede sein. Bei bisherigen Studien zu diesem Themenkomplex, die über eine bloße Einführung in fremdsprachige Werke hinausgingen, handelt es sich entweder um Einzelstudien, Übersetzungen fremdsprachiger Beiträge oder die Dokumentation internationaler Tagungen. Theologische Gesprächsbeiträge, die konstruktiv den Mehrwert postkolonialer Theorien erschließen und für den deutschsprachigen Raum fruchtbar machen, bleiben die absolute Ausnahme. Zusammenfassend kann also konstatiert werden, dass eine kritische Auseinandersetzung mit spezifisch *deutschen* Fragestellungen, Inhalten und Themenbereichen der postkolonialen Theorie, wie sie beispielhaft die Germanistik vollzogen hat⁵, für die Theologie derzeit noch aussteht.⁶

Die Fachtagung *Postkoloniale Theologien: Deutsche Perspektiven*, die dieser Veröffentlichung vorausging, versammelte nun erstmals für den deutschsprachigen Raum Vertreter*innen unterschiedlicher theologischer Disziplinen zu einem gemeinsamen Gespräch über Konturen, Themen und Perspektiven einer postkolonialen Theologie im deutschsprachigen Raum. Mit der Fragestellung nach Chancen und Herausforderungen einer deutschsprachigen postkolonialen Theologie wird das Spannungsfeld besprochen, nach einem spezifisch deutschen Beitrag zu fragen und gleichzeitig auf den konstruktiven Charakter nationaler Identitäten hinzuweisen. Uns war bewusst, wie widersprüchlich und ambivalent ein solches Unterfangen ist. Denn eine Stoßrichtung postkolonialer Theologien richtet sich gerade gegen jegliche nationalen Grenzziehungen und mit Blick auf die deutsche Geschichte und bisherige Versuche einer Indigenisierung einer „deutschen Theologie“ wird deutlich, wie

4 Siehe Rebekka Habermas, „Willst du den Heidenkindern helfen?“, in: Deutsches Historisches Museum (Hg.): *Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart*, Berlin, 50–57.

5 Siehe dazu die Auswertung des großen DFG-Projektes: Gabriele Dürbeck / Axel Duncker (Hg.), *Postkoloniale Germanistik. Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren*, Bielefeld 2014.

6 Darauf weist hin: Michael Nausner, *Koloniales Erbe und Theologie. Postkoloniale Theorie als Ressource für deutschsprachige Theologie*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 17 (1,2013), 65–83.

fragil der Boden ist, auf dem wir uns bewegen.⁷ Zugleich scheint uns der postkolonialen Theologie nicht gedient, wenn sie ein englischsprachiges und (scheinbar) abgehobenes Projekt voller Fallstricke und Tücken wird, an das man sich besser nicht herantrauen sollte. Der besondere Charakter des deutschen Orientalismus und dessen Beziehungen zur akademischen Theologie wurde außerdem in den letzten Jahren mehrfach mit zum Teil kontroversen Ergebnissen untersucht.⁸ Diese Ergebnisse sollen vorgestellt, auf die Fächer der Theologie bezogen und multiperspektivisch ergänzt und miteinander ins Gespräch gebracht werden. Dabei sollen *Anknüpfungspunkte*, *Themen*, *Konfliktlinien* und *blinde Flecken* einer postkolonialen Theologie im deutschsprachigen Kontext entfaltet werden.⁹

Seit Deutschland im Jahr 2015 sein vielbeachtetes „Rendezvous mit der Globalisierung“ (Wolfgang Schäuble) hatte, scheint den angesprochenen postkolonialen Themen mehr Beachtung zuzukommen. Gleichzeitig wird in dem bereits angesprochenen Buch von Varela und Dhawan die Warnung Spivaks vor einer Reduktion des postkolonialen Ansatzes auf den entpolitisierten Diskurs von der ‚Migrantin als Subalterne‘ wiederholt. Oder in den Worten Slavoj Žižeks:

„Einen armen Bauern [...] mit denselben Begriffen zu belegen wie den Angehörigen der ‚symbolischen Klasse‘ (Akademiker, Journalist, Künstler, Kunstmanager), der ständig zwischen Kulturhauptstädten hin- und herreist, läuft auf dieselbe Obszönität hinaus wie die Gleichsetzung von Hungersnot und Schlankheitsdiät.“¹⁰

Mit dieser Warnung Žižeks wird deutlich, dass postkoloniale Theorien, wie andere kritische Theorien auch, stets vor der Gefahr stehen, ihre machtkritische Funktion einzubüßen und zu einem Modephänomen im Rahmen der wissenschaftlichen Produktion zu werden. Gerade hier soll unser Band auch klären, wo die Grenzen postkolonialer Theologien liegen und welche Fragestellungen nicht in ihren Zuständigkeitsbereich fallen.¹¹

Postkoloniale Theologien sind wahrscheinlich noch mehr als andere Theologien damit nur im interdisziplinären Rahmen denkbar. Wie anschlussfähig diese Theorien im Bereich der Kultur- und Geisteswissenschaften sind, kann exemplarisch an wenigen Beispielen aufgezeigt werden. Das Themenbündel

7 Vergleiche dazu auch den Beitrag von Marion Grau in diesem Band.

8 Siehe dafür etwa Todd Kontje, *German Orientalisms*, Michigan 2004; Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge 2009.

9 Dies schließt natürlich auch die Frage nach benachbarten Theologien und unhintergehbaren Voraussetzungen einer postkolonialen Theologie im deutschsprachigen Kontext mit ein. Vergleiche dazu den Beitrag von Sabine Jarosch im vorliegenden Band.

10 Slavoj Žižek, „Blut ohne Boden – Boden ohne Blut“, Konzept Filmreihe des Kölner Kunstverein, <http://koelnischerkunstverein.de/wp/blut-ohne-boden-boden-ohne-blut/> [04.08.2017].

11 Vergleiche dazu auch den Beitrag von Klaus Hock im vorliegenden Band.

der Migration und der Grenzen, das als eines der großen Themenfelder bereits benannt worden ist, verlangt nach neuen ethischen Antworten.¹² Der Philosoph Julian Nida-Rümelin konstatiert dabei zum einen eine „Orientierungskrise“¹³, zum anderen auch die Auflösung klassischer linker und rechter politischer Entwürfe, die zu größerer gedanklicher Klarheit nötige.¹⁴ Je nach Fachrichtung der Theologie werden andere Wissenschaften als wichtige Gesprächspartner und Referenzgrößen dienen.

Der vorliegende Band ist anhand der klassischen Fächer der Theologie aufgebaut und versammelt jeweils Darstellungen der Debattenlage und Neuaufbrüche, die durch die postkoloniale Theologie hervorgerufen werden.

1. Systematische Verortungen

Postkoloniale Theologien sind nicht nur in die Vergangenheit gerichtet und damit beschäftigt, eine kritische Betrachtung des (historischen) Kolonialismus vorzunehmen, sondern dienen vor allem der Auseinandersetzung über die politischen, ökonomischen und kulturellen Verflechtungen, Abhängigkeiten und Machtstrukturen, die durch den Kolonialismus entstanden sind und bis heute wirken. Ihnen geht es also auf der einen Seite darum, Ursachen der Macht- und Ohnmachtsverhältnisse in einem globalen Maßstab nachzuspüren. Auf der anderen Seite beschäftigen sich postkoloniale Theologien mit den Fragen, wie unser Reden von Gott, unsere Art und Weise Kirche zu denken oder unsere Vorstellung der letzten Dinge unbewusst durch die Machtverhältnisse des Kolonialismus korrumpiert sind und wie diese zu dekolonisieren seien. Doch gehen wir noch einen Schritt weiter: Postkoloniale Theorien haben sich als ein mächtiges Werkzeug erwiesen, um wissenschaftlich zu analysieren, wer überhaupt sprechen darf und dabei auch noch gehört wird. Wenn wir also immer wieder von *uns* und *unserer* Theologie sprechen, so hilft postkoloniale Theorie dabei, zu klären, wer damit überhaupt gemeint ist und wer von Anfang an aus dem Diskurs ausgeschlossen ist.¹⁵

Dies ist nicht nur eine akademische Frage, sondern mit Blick auf die jüngere Kirchengeschichte kann gezeigt werden, wie sich dieses Motiv immer

12 Vergleiche dazu auch den Beitrag von Andreas Nehring im vorliegenden Band.

13 Julian Nida-Rümelin, *Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration*, Hamburg 2017, 9.

14 Ebd., 13.

15 Vergleiche zu den Fragen von Partizipation und Teilhabe auch den Beitrag von Michael Nausner im vorliegenden Band.

wieder wiederholt: Aus der Anfrage der *Frauen*¹⁶, die sich mit ihren Erfahrungen und Lebenssituationen nicht repräsentiert sahen, ist eine feministische Theologie entstanden; Befreiungsbewegungen in Südamerika und später in der gesamten Zwei-Drittel-Welt haben nicht nur die politische Vertretung der Armen eingeklagt, sondern auch in Form der Befreiungstheologie die symbolische Repräsentation nach sich gezogen; die schwarze Theologie hat den immanenten Rassismus aufgedeckt, der die Theologie, wie alle anderen universitären Fächer durchzog und teilweise heute noch durchzieht, und damit die Bürgerrechtsbewegung und ihr Eintreten für gleiche Rechte auch metaphorisch auf das Bürgerrecht im Himmel angewandt; die sogenannte neuere politische Theologie schließlich hat in den 1960er Jahren erfolgreich die Frage aufs Tableau gebracht, welchen Standpunkt denn eine Theologie jeweils einnimmt und welche gesellschaftliche Rolle sie zu spielen vermag.

Postkoloniale Theologien knüpfen entschieden an diese Befreiungs- und Emanzipationsbewegungen an. Sie können in dieser Sichtweise als ein Echo auf die Welle der Dekolonisierung der Welt im ausgehenden 20. Jahrhundert und als ein Anklageschrei gegen alle Formen der Neokolonialisierung verstanden werden. Postkoloniale Theologien zeigen auf, wo sich religiöse Akteur*innen zu Mittäter*innen des Kolonialismus gemacht haben oder wie religiöse Begründungsstrukturen für eine eurozentrische Sichtweise angeführt wurden. Im Hinblick auf das Selbstverständnis der Systematischen Theologie im deutschsprachigen Raum werden die Voraussetzungen dieser Art Theologie zu treiben kritisch hinterfragt: Wer sind die Akteur*innen der wissenschaftlichen Theologie, welche Erinnerungen werden starkgemacht und wo wird Wissen verschüttet, nicht genutzt oder sogar ent-innert.¹⁷ Dabei werden die Schattenseiten der westlichen Kultur, die Ambivalenzen der Aufklärung und die oftmals gewaltsamen Prozesse der Repräsentation fremder Kulturen benannt und es wird gefragt, welche Folgerungen sich daraus für ein entkolonialisiertes Theologisieren ergeben. Während die postkoloniale Theologie in englischsprachigen Ländern bereits das gesamte angerissene Spektrum an Themen ausfüllt, so fristet sie in den Überlegungen deutschsprachiger systematischer Theologen und Theologinnen noch eine Randexistenz.¹⁸

Doch wie lässt sich koloniales Denken überwinden? Eine erste einfache Antwort darauf ist: die Vielfalt auszuhalten und Perspektivwechsel einzufordern und einzuüben; immer wieder auch Brüche mit der eigenen Tradition zu vollziehen und die eigenen Denkvoraussetzungen und impliziten Wertigkeiten zu überprüfen. Eigenschaften also, die Qualitätskriterium jeder Theologie sein

16 Hier ist nicht der Ort, um umfänglich in die Tiefe zu gehen und uns ist durchaus bewusst, dass wir mit diesen Zuschreibungen auch wieder Universalisierungen vornehmen, die kritisch zu hinterfragen sind.

17 Vergleiche hierzu die Entfaltung im Beitrag von Judith Gruber im vorliegenden Band.

18 Vergleiche dazu die Darstellung bei Michael Nausner, Die langen Schatten der Nofretete. Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland, in: *Concilium* 49 (2,2013), 200–209; sowie den Beitrag von Florian Tatschner in diesem Band.

sollten. Darüber hinaus ist es nötig, aufmerksam zu werden für Prozesse von Identitätsfestschreibungen und Essentialisierungen: Wo werden Grenzen zwischen ‚Uns‘ und ‚den Anderen‘ gezogen und welche Machtfragen gehen damit einher?¹⁹ Dieses Fragenbündel muss dabei konsequent auch auf die letzten Dinge der christlichen Imagination angewandt werden, soll die Theologie dekolonisiert werden.²⁰

Exemplarisch seien zwei neuere Bücher genannt, an denen die hier angerissenen Problemstellungen deutlich werden: Renate Wind spricht von *Christsein im Imperium* (2016) und entfaltet dabei den Widerstand gegen die römische Herrschaftsideologie als Merkmal der frühen Christinnen und Christen – und sie spannt den Bogen der Kirchengeschichte in Variation dieses Motivs bis zu heutigen Debatten um Integration und Leitkultur.²¹ Die Auseinandersetzung mit den Folgen imperialen Denkens samt den verschlungenen Wegen der Anpassung und des Widerstands werden in ihrem Buch nur ansatzweise diskutiert und doch scheint hier eine Vision der Fragestellungen und des Problemhorizonts auf, mit dem sich postkoloniale Theologien in systematischer Perspektive im deutschsprachigen Raum beschäftigen können. Mit der biblischen Metapher *Neben uns die Sintflut* (2016) beschreibt der Soziologe Stephan Lessenich die Landkarte der globalen Arbeitsteilung.²² Dass der Wohlstand eines großen Prozentsatzes der Menschen im Westen nicht nur auf Kosten zukünftiger Generationen, sondern auch der bereits jetzt lebenden Mehrzahl der Menschheit erwirtschaftet wird, ist ein häufig beschriebenes Faktum. Was Lessenich nun in seinem Buch leistet, ist jedoch die Logik und Mechanismen der Externalisierungsgesellschaft aufzuzeigen. Dem Wissenschaftsverständnis seiner Zukunft folgend, übt er sich vor allem im Beschreiben. Postkoloniale *Theologien* können jedoch auch darüber hinaus gehen und ethische und politische Implikationen ableiten. Zumindest wünschen wir uns, dass diese weltweite Perspektive auch innerhalb der Systematischen Theologie in Deutschland vermehrt eingenommen wird. Die Aufsätze in unserem Band nehmen dazu erste wichtige Verortungen vor.

19 Die Pädagogin Astrid Messerschmitt bezeichnet diesen Vorgang als „Befremdung“. Siehe Astrid Messerschmitt, *Weltbilder und Selbstbilder. Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte*, Frankfurt a.M. 2009. Ein schönes Beispiel für eine Intervention gegen solche Festschreibungen bietet der Band Hilal Sezgin (Hg.), *Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu*, Berlin 2011.

20 Siehe dazu den Beitrag von Florian Tatschner im vorliegenden Band.

21 Vergleiche Renate Wind, *Christsein im Imperium. Jesusnachfolge als Vision einer anderen Welt*, Gütersloh 2016.

22 Vergleiche Stephan Lessenich, *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, München 2016.

2. Interkulturelle und Religionstheologische Perspektiven

Seit mehr als 40 Jahren ist in der Theologie eine unter dem Stichwort *Kontextualität* in Gang gekommene theoretische und praktische Anstrengung zu beobachten, die das theologische Nachdenken über die Rolle des Christentums bei der Expansion des kulturellen Selbstverständnisses Europas in andere nichteuropäische Kulturräume antreibt. Dass diese Anstrengung zuerst von Theologinnen und Theologien aus Afrika, Asien und Lateinamerika ausgegangen ist, die sich in der *Ökumenischen Vereinigung von Dritte Welt Theologen* (EATWOT) zusammengetan haben²³ und anfänglich in Deutschland nur wenige Theolog*innen die in dieser Gruppe diskutierten Ansätze wahrgenommen haben, hängt wohl auch damit zusammen, dass zum einen in den dominanten Richtungen der protestantischen Theologie in Deutschland, das Verhältnis von Theologie und Kontext/Kultur durch den Einfluss der Dialektischen Theologie als ausgesprochen ambivalent bis problematisch angesehen worden ist und zum anderen daran, dass wenn dieses Verhältnis in die theologische Reflexion einging, diese sich vor allem auf die Kontexte europäischer Kultur- und Ideengeschichte bezogen hat.

Die Zuordnung von Christentum und Kultur stellt allerdings auch deshalb im deutschen Kontext ein dringliches Problem für die theologische Reflexion dar, weil es ja nicht nur in der Geschichte immer wieder zu Kontakten zwischen Christentum und nicht vom Christentum geprägten Kulturen gekommen ist, sondern weil das Christentum seinen Geltungsanspruch von Anfang an universal erhoben hat. Universalität kann und darf heute aber nicht mehr unbesehen den Export der europäischen Kultur als Kontext und hermeneutische Rahmenbedingung voraussetzen. Daher ist die Frage nach Kontextualisierung und Inkulturation des Evangeliums und wie in diesem Zusammenhang von Kommunikation des Evangeliums gesprochen werden kann, von interkultureller und globaler Bedeutung. Auch aus deutscher Perspektive können Globalisierung – und Interkulturalität – nicht mehr im Rahmen einer Ausbreitungsgeschichte als ein mehr oder weniger kontinuierlicher Prozess beschrieben werden, auch wenn in der ökumenischen Zusammenarbeit Begriffe wie *Entwicklung* oder *Entwicklungsländer* ja ein Ziel zu suggerieren scheinen, auf das sich diese Länder hinbewegen und an dem wir bereits sind.²⁴

Globalisierung und *Interkulturalität* drängen sich heute als Selbstbeschreibung (eines großen Teils) der Weltgesellschaft auf. Es ist, wie wenn im Selbstverständnis vieler gesellschaftlicher Gruppen weltweit und auch in der

23 Vgl. Nehring/Tielesch, *Postkoloniale Theologien*, 44.

24 Vergleiche zum Diskurs um Entwicklung den Beitrag von Claudia Jähnel im vorliegenden Band.

Ökumene der Kirchen ein Epochenbruch empfunden wird, der nicht aktiv angestrebt sondern allenfalls passiv erlitten wird, ein Epochenbruch der sich nicht mehr um Sprach- oder Kulturgrenzen kümmert, der aber alle zum Handeln zwingt. Mit der Globalisierungsherausforderung wird eine Dynamik thematisiert, die in fundamentaler Weise als in Lebensprozesse eingreifend empfunden wird. Das zeigt sich auch in gegenwärtigen Artikulationen des christlichen Selbstverständnisses weltweit.²⁵

Dazu kommen zahlenmäßige Verschiebungen in der Christenheit, die sich seit einigen Jahrzehnten vollziehen, die auch theologisch nicht ohne Widerhall bleiben können. Der europäische und nordamerikanische Anspruch, dass nur in diesen (ehemaligen) Zentren der Christenheit *wahre* Theologie betrieben werden könne, gerät zunehmend ins Wanken und eine immer lauter werdende Kritik an diesem universalen Anspruch artikuliert sich in Stimmen von Christen und Christinnen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, auf die die Theologie in Deutschland hören muss, wenn ökumenische Konvivenz in einer globalen Welt, nicht nur als politisch korrektes Feigenblatt vorgehalten, sondern wirklich erst genommen werden soll.

Die Erfahrung einer rasanten Ausdifferenzierung von Christentümern, die Ausbildung von spezifisch kontextuellen Theologien in weiten Teilen des südlichen Christentums sowie eine kontinuierliche Pluralisierung von methodischen Zugriffen auf theologische Themen werfen jedoch auch neue Fragen und Probleme auf: Ist etwa ökumenische Einheit als Symbol des Reiches Gottes und eschatologische Hoffnung nicht inzwischen in eine, theologisch zwar legitimierte, jedoch in konkreten Vollzügen gar nicht mehr erstrebenswerte Vision aufgelöst, bzw. zu einer ideologischen Forderung einiger Weniger in ökumenischen Zirkeln Engagierter verkommen?

Robert Schreiter hat das Problem, um das es geht und um das die Kritik postkolonialer Theologen am Universalitätsanspruch westlicher Theologie kreist in einer scharfen Analyse des Begriffes *interkulturelle Theologie* auf den Punkt gebracht, ein Begriff der heute weitgehend den alten Ausdruck Missionswissenschaft ersetzt hat und in Deutschland inzwischen flächendeckend das Fach bestimmt. Interkulturelle Theologie sei ein Ausdruck für eine grundsätzliche Schwierigkeit, das Allgemeine und das Besondere im theologischen Diskurs in den Blick zu bekommen. Und nicht nur das: der Diskurs der Interkulturellen Theologie, so Schreiter, hängt in entscheidendem Maße von einer universalisierenden Perspektive ab, die den Imperialismus erst ermöglicht habe, er unterliege damit der Gefahr, eurozentrische Strukturen zu perpetuieren und partikuläre Artikulationen allenfalls als Aufbrüche innerhalb eines universalen Paradigmas zu deuten.²⁶ Die Beiträge in diesem Band bewegen

25 Vergleiche für die Auswirkungen der Globalisierung auf Bildungsprozesse in postkolonialer Perspektive den Beitrag von Henrik Simojoki im vorliegenden Band.

26 Robert Schreiter, Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie, in: Zmiss 36 (1,2010), 13–31, hier: 22.

sich zwischen den partikularen Ansätzen von Theologie in konkreten Kontexten, historisch wie gegenwartsbezogen, und normativen Ansprüchen, die vermutlich einer universalisierenden Perspektive niemals ganz entkommen können.

3. Exegetische Ansätze

Wenn innerhalb der Theologie von Normativität die Rede ist, so bezieht sich dies meist auch auf den Umgang mit der Bibel. Während viele Jahrhunderte lang die Heilige Schrift als letzte Begründungsinstanz jeglichen theologischen Ringens um die Wahrheit fungierte, hat sich dieses Bild seit der Moderne verkompliziert. Die Geschichte der Exegese ist auch die Geschichte eines Kampfes um die richtigen Methoden.²⁷ Postkoloniale Kritiker und Kritikerinnen haben immer wieder auf eine zweifelhafte weltweite Arbeitsteilung im Hinblick auf den Umgang mit der Bibel hingewiesen. So kritisiert Lazare S. Rukundwa, dass die Bibel den Text bereit stelle und der Westen die Hermeneutik und die Methoden – und für den Rest der Welt bleibe nur das Lesen.²⁸ Demgegenüber kam schon früh die Forderung auf, die Biblischen Studien zu dekolonisieren.²⁹ Dies beinhaltet Fragen nach der Wirkungsgeschichte der Bibel. Zum Beispiel kann aufgedeckt werden, wo biblischen Texten Gewalt angetan wurde, um damit Gewalttaten zu rechtfertigen, wie etwa die Landnahme indigenen Territoriums in weiten Teilen der Welt.³⁰

Ein weiteres Anliegen postkolonialer Exegetinnen und Exegeten ist es, nicht nur zu untersuchen, welche Auswirkungen die Lektüre der Bibel für marginalisierte Gruppen hatte, sondern die Stimmen von den Rändern deutlich zu Gehör zu bringen. Dies beinhaltet Anfragen an die hegemoniale Stellung der historisch-kritischen Methode zur Erforschung der biblischen Texte. Neben diese klassische wissenschaftliche Methode trat eine Vielzahl neuer Zugänge, die sich der unterschiedlichsten Disziplinen und Techniken bedienten, um die

27 Vergleiche für die andauernden Diskussionen um die richtige Methode innerhalb der Exegese nur den Bogen kritischer Einwürfe und Diskussionen von Gerhard Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, in: Ders., *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 1–49 bis hin zu Joel M. LeMon / Kent Harold Richards (Hg.), *Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen*, Boston 2010.

28 Siehe Lazare S. Rukundwa, *Postcolonial Theory as a hermeneutical tool for Biblical reading*, in: *HTS* 64 (1,2008), 339–351, hier: 344.

29 So das Schlagwort bei Fernando F. Segovia, *Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins*, New York 2000

30 Vergleiche dazu die Studie von Mark G. Brett, *Decolonizing God. The Bible in the Tides of Empire*, Sheffield 2008.

Stimme der Anderen *innerhalb* der biblischen Texte, aber auch die eigenständige *Interpretation der Bibel* verschiedenster Auslegungsgemeinschaften ins Gespräch zu bringen.

Der Zugriff auf postkoloniale Theorien hat sich dabei als Möglichkeit erwiesen, notwendige Differenzierungen vorzunehmen.³¹ Dies betrifft die Betrachtungsweise der Imperien zu Zeiten der Textentstehung und zwar sowohl der Hebräischen Bibel als auch des Neuen Testaments. Während viele befreiungstheologische Lektüren hier mit starken Schablonen gearbeitet haben, gelingt es postkolonialer Exegese, Schattierungen, Hybriditäten und verborgene Formen des Widerstands auszuleuchten. Auch im Hinblick auf heutige imperiale Machtkonstellationen bieten postkoloniale Theologien eine Möglichkeit der Selbstreflexion des eigenen Zugangs zur Bibel und dessen historischer und gesellschaftlicher Bedingtheit. Auf der Spur der eigenen Wissenschaftsgeschichte können die Disziplinen des Neuen und Alten Testaments dabei von anderen Fächern und deren postkolonialer Klärung profitieren. Als ein Beispiel sei hier die Assyriologie angeführt. Zumindest im englisch- und französischsprachigen Raum hat sich seit einiger Zeit eine Diskussion an der Frage entzündet, welche Rolle der Imperialismus bei der Herausbildung des Fachs im 19. Jahrhundert gespielt hat.³² Diese Anfrage, die in der Orientalistik und den Altertumswissenschaften breit aufgenommen wird, scheint für die theologische Disziplinen noch gar nicht richtig durchdacht zu sein. Dabei gibt es zahlreiche Überschneidungen gerade zwischen Orientalistik und den Altertumswissenschaften auf der einen Seite und den exegetischen Fächern auf der anderen Seite. Hier ergibt sich für eine historisch interessierte postkoloniale Exegese ein großes Forschungsfeld.³³

In seinem Klassiker der postkolonialen Theorie *Orientalism* (1978) hat Edward Said bereits darauf hingewiesen, dass die vergleichenden Wissenschaften der Philologie, Religionswissenschaft, Anatomie und Jurisprudenz zum „methodischen Stolz des 19. Jahrhunderts“ werden sollten und gleichzeitig die Grundlage des entstehenden Orientalismus bildeten.³⁴ Nicht umsonst spricht Ernest Renan von der Philologie als der „exakten[n] Wissenschaft der Geistesgegenstände“ und vergleicht ihre Bedeutung mit derjenigen naturwissenschaftlicher Grundwissenschaften.³⁵ Für Edward Said bildet die Philologie,

31 Siehe hierzu das Plädoyer von Jeremy Punt, *The New Testament and Empire. On the Importance of Theory*, in: *Studia Historiae Ecclesiasticae. Journal of the Church History Society of Southern Africa* 37 (2011), 91–114.

32 Vergleiche dazu die Diskussion um Frederick N. Bohrer, *Inventing Assyria. Exoticism and Reception in Nineteenth-Century England and France*, in: *The Art Bulletin* 80(2, 1998), 336–356.

33 Vergleiche dazu auch den Beitrag von Simon Wiesgickl im vorliegenden Band.

34 Siehe Edward Said, *Orientalismus*. Aus dem Englischen von Hans Günther Holl, Frankfurt a. M. 42014, 142.

35 Siehe Ernest Renan, *L'Avenir de la science. Pensée de 1848*, Paris 41890, 141ff. Vergleiche Edward Said, *Orientalismus*, 158.