

Stefan Silber

Das entkolonisierte Klassenzimmer

Postkolonial-theologische Perspektiven für die Religionspädagogik

Der Autor

PD Dr. Stefan Silber, Verwalter der Professur für Dogmatik und Dogmengeschichte unter Berücksichtigung fundamentaltheologischer Fragestellungen an der Universität Vechta.

PD Dr. Stefan Silber
Universität Vechta
Institut für Katholische Theologie: Dogmatik und Dogmengeschichte
Driverstraße 22
D-49377 Vechta
e-mail: stefansilber@gmx.de



Das entkolonisierte Klassenzimmer

Postkolonial-theologische Perspektiven für die Religionspädagogik

Abstract

Post- und dekoloniale Studien haben weltweit längst auch entsprechende Reflexionen in der Theologie in Gang gesetzt. In diesem Beitrag wird kurz die Geschichte und die Bedeutung postkolonialer Studien und Theologien dargestellt sowie ein Überblick über zentrale Begriffe dieser Theorien vermittelt. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Darstellung des Spektrums und der Reichweite postkolonialer Theologien, bevor abschließend ein Ausblick auf die möglichen und sinnvollen Konsequenzen dieser Entwicklungen für die Religionspädagogik gegeben wird.

Schlagworte

Postkolonialismus – dekoloniale Theorie – Religionspädagogik – Theologie – Kolonialität

The decolonized classroom

Postcolonial perspectives in theology and religious education

Abstract

Postcolonial and decolonial studies have long since motivated corresponding reflections in theology. This article briefly presents the history and significance of postcolonial studies and theologies, as well as providing an overview of key terms in these theories. A special focus lies on the presentation of the spectrum and the range of postcolonial theologies, before finally presenting an outlook over some possible and meaningful consequences of these developments for religious education.

Keywords

postcolonialism – decolonial theory – religious education – theology – coloniality

Die feministische postkoloniale Theologin Kwok Pui-lan erzählt von einer Geschichte, die sie im Bericht einer China-Missionarin vom Ende des 19. Jahrhunderts in einem Archiv gefunden hatte:

Eine christliche Frau, deren Namen wir leider nicht kennen, nahm eine Nadel und entfernte aus ihrer Bibel dann die Mahnungen des Paulus, nach der Frauen ihren Männern untertan sein sollten. Als ihr Mann sie ermahnte, den Lehren der Bibel zu folgen, zeigte sie ihre Bibel vor und bewies mit dem Loch, dass diese Lehre nicht darin stand.¹

Trotz der kolonialen, missionarischen und persönlichen Situation, in der sie sich befand, war diese Frau weder ihrem Mann untertan noch verhielt sie sich passiv der aus Europa kommenden religiösen Unterweisung gegenüber. Kwok kommentiert: „Anstatt sich der sexistischen Ideologie des Paulus anzuschließen, machte diese Frau von der Freiheit Gebrauch, auszuwählen und das, was sie als schädlich für Frauen ansah, zurückzuweisen.“² Postkoloniale Theologie besteht für Kwok nicht nur in der Erinnerung an solche Frauen und ihre kreative Aneignung bzw. Zurückweisung europäischer Herrschaftsansprüche auch innerhalb der christlichen Religion, sondern auch in einer Fortschreibung dieser Praxis, indem

postkoloniale feministische Kritiker und Kritikerinnen [...] die unzähligen Arten und Weisen [aufdecken], in denen Bibelwissenschaftler und Bibelwissenschaftlerinnen, unter ihnen auch FeministInnen, entweder an Kolonialismus und Neokolonialismus beteiligt gewesen sind oder sich des Kolonialismus und Neokolonialismus nicht bewusst waren.³

Darüber hinaus reflektieren postkoloniale Theologien auch das kreative spirituelle Potenzial, das im Christentum selbst entdeckt oder verwirklicht werden kann, um dem Anspruch von Herrschaft, Ausbeutung und Entfremdung zu widerstehen, mit dem das europäische Christentum im Kolonialismus auftrat und mit dem es bis in die Gegenwart identifiziert wird. Eine selbstbewusste und widerständige Praxis der Bibellektüre ist ein selbstverständlicher Teil dieser theologischen Produktion.

Auch für die Religionspädagogik bieten postkoloniale Theologien weiterführende und befreiende Perspektiven an. Einerseits eröffnen sie einen kritischen und

1 Kwok, Pui-lan: Mütter und Töchter – Gelehrte und Kämpferinnen, in: RUSSEL, Letty M. (Hg.): In den Gärten unserer Mütter. Religiöse Erfahrungen von Frauen heute, Freiburg: Herder 1990, 17–30, 24.

2 Kwok, Pui-lan: Die Verbindungen herstellen. Postkolonialismus-Studien und feministische Bibelinterpretation, in: NEHRING, Andreas / TIELESCH, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart: Kohlhammer 2013 (= ReligionsKulturen 11), 323–346, 323.

3 EBD., 323–324.

selbstkritischen Blick auf die Verflochtenheit europäischer theologischer Überzeugungen mit der Kolonialgeschichte Europas (und fast der ganzen Welt). Andererseits lenken sie den Blick auf eine befreiende und belebende Methodenvielfalt, in der auch die Erkenntnisse aus ehemaligen Kolonialgebieten die religiöse Bildung hierzulande verändern können. Schließlich erlauben sie dadurch einen kritischen Blick auf die eigene Praxis. Der Weg zu einem entkolonisierten Klassenzimmer ist jedoch weit und mit vielen Stolpersteinen gepflastert.

1. Mission und Kolonialität

Postkoloniale Theologien weltweit entstehen weitgehend als theologische Rezeption einer breiteren geisteswissenschaftlichen Strömung, v.a. in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Post- und dekoloniale Theorien haben jedoch immer auch Kritik an der engen Verbindung zwischen europäischem Kolonialismus und christlichen Missionsbestrebungen geübt. Das Aufgreifen dieser Kritik in der Theologie darf daher nicht als eine Modeerscheinung abgetan werden, sondern entspricht einer historischen Verantwortung, denn Theologie und Kirche gehörten in der kolonialen Vergangenheit Europas zu den bedeutendsten Institutionen, die die expansive und unterwerfende Politik der Kolonialstaaten und ihrer Interessensgruppen legitimierten und unterstützten. So schreibt noch 1913 Joseph Schmidlin, der als Begründer der deutschsprachigen katholischen Missionswissenschaft gilt:

Der Staat vermag die Schutzgebiete sich wohl äußerlich an- und einzugliedern; das tiefere Ziel der Kolonialpolitik, die innere Kolonisation, muss ihm die Mission vollbringen helfen. Durch Strafen und Gesetze kann der Staat den physischen Gehorsam erzwingen, die seelische Unterwürfigkeit und Anhänglichkeit der Eingeborenen bringt die Mission zustande.⁴

Schmidlin beschreibt hier anschaulich, wenn auch unfreiwillig, worin das anhaltende Problem des Kolonialismus für die Theologie besteht, denn die euphemistisch so genannten ‚Schutzgebiete‘ haben inzwischen zum größten Teil zwar ihre staatliche Unabhängigkeit erlangt, die „innere Kolonisation“ und die „seelische Unterwürfigkeit“ lassen sich jedoch nicht einfach durch einen völkerrechtlichen Akt beseitigen. Sie wirken bis in die Gegenwart nach, wenn auch oft in transformierter Gestalt, und beeinflussen das Leben und das Selbstverständnis der Menschen sowohl in den ehemaligen Kolonien als auch in Europa, gerade auch im Hinblick auf Glauben und Religion.

4 SCHMIDLIN, Joseph: Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten, Münster: Aschendorff 1913, 278.

Diese Kontinuität ist Teil dessen, was der peruanische Soziologe Aníbal Quijano als „Kolonialität“ oder als „Kolonialität der Macht“⁵ bezeichnet: die Fortdauer kolonialer Herrschaft in den politischen und wirtschaftlichen Strukturen, aber auch im kulturellen Gedächtnis, die selbst Jahrzehnte und Jahrhunderte nach der formellen Unabhängigkeit der Kolonien noch Folgen zeitigen kann. Quijano macht diese Kolonialität insbesondere am fortbestehenden Rassismus der globalen Arbeitsteilung fest; andere Autor*innen verweisen darüber hinaus auf die Macht der Kolonialität in den Genderbeziehungen, in der Wissenschaft, in Bildungsinstitutionen und in zahlreichen anderen gesellschaftlichen Bereichen sowie nicht zuletzt in der Epistemologie. Diese Erblasten des Kolonialismus verändern die Art und Weise, wie Menschen sich selbst und die Welt, in der sie leben, wahrnehmen. Beziehungen zwischen Menschen verschiedener Herkunft, Sprache oder Hautfarbe werden unterbewusst auf einer kolonialen Folie gelesen und damit von vornherein in die Kolonialität eingeordnet. Kolonialität kennzeichnet nicht nur die Gegenwart der ehemaligen Kolonialgebiete, sondern auch Europas und der vielfältigen globalen Beziehungen. Sie ist eine globale und alltägliche Herausforderung.

2. Post- und dekoloniale Studien

„Post“-kolonial – im temporären Sinn von nach-kolonial – benennt die Tatsache, dass die meisten ehemaligen Kolonien inzwischen staatliche Unabhängigkeit erlangt haben. Die Zeit des formellen Kolonialismus liegt so gesehen hinter uns. Gleichzeitig bezeichnen die postkolonialen Studien mit diesem Begriff ebenso die Tatsache, dass nach dem offiziellen politischen Ende des Kolonialismus die profunden kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Transformationen, denen die Kolonien ausgesetzt waren, schmerzliche strukturelle und kulturelle Auswirkungen bis in die Gegenwart hinterlassen haben, eben die von Quijano so bezeichnete ‚Kolonialität‘. Diese Auswirkungen aufzuspüren und zu kritisieren, ihren Zusammenhang mit dem Kolonialismus aufzudecken und ihnen in unterschiedlicher Weise Abhilfe zu schaffen, ist das Anliegen postkolonialer Theorien und Praktiken.

Postkoloniale Studien als eine akademische Strömung⁶ haben ihre Ursprünge in den Unabhängigkeitsbewegungen der französischen und britischen Kolonialgebiete nach dem Zweiten Weltkrieg. Anschließend fragte man sich zunächst in der anglophonen Literaturwissenschaft, inwiefern die nach der Kolonialzeit –

5 QUIJANO, Aníbal: Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika, Wien / Berlin: Turia + Kant 2016.

6 Vgl. CASTRO VARELA, María do Mar / DHAWAN, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld: transcript 2020; KERNER, Ina: Postkoloniale Theorien. Zur Einführung, Hamburg: Junius 2012.

also post-kolonial – verfasste Literatur immer noch von kolonialen Stereotypen geprägt ist – und warum. Als ein erstes grundlegendes Werk gilt das Buch *Orientalismus* des palästinensischen Literaturwissenschaftlers Edward Said, eine Kritik der westlichen Darstellung des sogenannten Orients⁷.

Etwa gleichzeitig befasste sich in Asien die *Subaltern Studies Group* um den Historiker Ranajit Guha mit einer Kritik der europäischen Geschichtsschreibung über Indien und benachbarte Staaten. Ein wichtiges Mitglied dieser Gruppe war die Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak. Sie brachte nicht nur den französischen Poststrukturalismus in die Debatte ein, sondern auch dezidiert feministische und kritisch-marxistische Positionen.

Lateinamerikanische Theorien, die sich kritisch mit kolonialen Machtbeziehungen auseinandersetzen, werden häufig als dekoloniale Studien bezeichnet, zu deren Begründer*innen der schon genannte Quijano zählt. Für dekoloniale Wissenschaftler*innen steht das Anliegen der Entkolonisierung im Vordergrund, also der kritische, widerständige und subversive Prozess der Auseinandersetzung mit der Kolonialität, in dem diese nach Möglichkeit überwunden, in jedem Fall aber aufgedeckt werden soll. Während postkoloniale Studien sich sehr intensiv mit den epistemologischen und diskursiven Aspekten der Kolonialität befassten, stellen dekoloniale Theorien stärker wirtschaftliche und politische Machtbeziehungen in den Mittelpunkt. Ein Gegensatz zwischen beiden Strömungen lässt sich hieraus nicht konstruieren, dafür sind sie jeweils zu heterogen und außerdem sehr stark miteinander verflochten, gerade auch in genealogischer Hinsicht⁸. In der Gegenwart lässt sich ein vielschichtiges und fast unüberschaubares lebendiges Diskursfeld in zahlreichen Ländern und Regionen der Welt erkennen, in dem über post- und dekoloniale Theorien nachgedacht, diskutiert und gestritten wird. Die Diskussionen sind jeweils von der eigenen Kolonialgeschichte und den jeweiligen Themenfeldern, in denen sie stattfinden, geprägt. Sie werden sowohl in den ehemaligen Kolonien als auch in den ehemaligen Kolonialstaaten geführt. Zwischen diesen unterschiedlichen Diskursfeldern findet darüber hinaus ein lebendiger Austausch statt. Auch in Theologie und Religionspädagogik⁹ weltweit sind post- und dekoloniale Methodiken bereits eingeführt, werden weiterentwickelt und miteinander ins Gespräch gebracht.

7 SAID, Edward W.: *Orientalismus*, Frankfurt/M.: Ullstein 1981.

8 Vgl. SILBER, Stefan: *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung*, Tübingen: Narr Francke Attempto 2021, 18–19.

9 Vgl. für den deutschsprachigen Raum: SCHOLZ, Stefan: *Postkoloniales Denken in der Religionspädagogik? Spurensuche – Konvergenzen – Konkretionen*, in: NEHRING, Andreas / WIESGICKL, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart: Kohlhammer 2018, 271–286.

3. Zentrale Begriffe

Ein wichtiger Begriff, der in postkolonialen Analysen Verwendung findet, ist der des *Othering* oder der *Veränderung*. Damit wird die Zuschreibung bestimmter Eigenschaften an Personen gekennzeichnet, durch die diese Personen als ‚Andere‘ charakterisiert werden. Othering macht sich oft an äußeren Merkmalen wie Hautfarbe, (vermutetes) Geschlecht und Herkunft fest und unterstellt Menschen, die diese Merkmale aufweisen, damit scheinbar in Verbindung stehende Identitätsmerkmale wie Charaktereigenschaften, Fähigkeiten oder Mängel. Erst durch diesen Prozess der Zuschreibung werden diese Menschen zu ‚Anderen‘ – die Differenzen zu ihnen werden stärker betont als die Übereinstimmungen und die Zusammengehörigkeit.

Mit diesem Prozess geht häufig auch die *Essentialisierung* dieser Identitäten einher. Die ‚Anderen‘ werden auf ihre von außen definierten Eigenschaften statisch festgelegt; sie sind dann ‚immer‘ oder gar ‚von Natur aus‘ so, wie es das definierende Subjekt unterstellt. Differenzen in dieser essentialistisch betrachteten Gruppe von Menschen werden ignoriert oder in ihrer Bedeutung minimiert, Veränderungen der behaupteten Eigenschaften auch über lange Zeiten hinweg weitgehend ausgeschlossen. Deswegen waren etwa Bibelwissenschaftler*innen bis ins 20. Jahrhundert hinein der Ansicht, an der Lebensweise zeitgenössischer Nomad*innen im Nahen Osten könne man die kulturellen Kontexte alttestamentlicher Texte studieren (vgl. u. Abschnitt 5).

Insbesondere im Kolonialismus gingen Veränderung und Essentialisierung auch mit der *Abwertung* fremder Kulturen einher. Dies ist häufig in solchen Prozessen der Fall, nicht nur in kolonialen Kontexten. Dort dienten sie aber der moralischen Rechtfertigung der Unterwerfung solcher als minderwertig, geringer begabt oder einfach nicht an die jeweilige Gegenwart angepasst eingestufte Menschengruppen. Gerade solche wertenden Einstufungen von Menschen, aber auch essentialistische Identitätsbilder wirken im Unterbewussten über viele Jahrzehnte und sogar – wie im lateinamerikanischen Kontext deutlich zu spüren – Jahrhunderte hinweg nach und prägen die Kolonialität der Beziehungen zwischen Menschen und Gesellschaften in der Gegenwart.

Ein wesentlicher Aspekt der Kolonialität des Denkens weltweit besteht in dem bis heute andauernden *Eurozentrismus*. So bezeichnet man die Vorstellung von einer Zentralität oder Vorrangstellung Europas, europäischer Geschichte und europäischer Geisteshaltung in zahlreichen Bereichen. Gerade die europäische Aufklärung, die den Kolonialismus ideologisch untermauerte, erwies sich durch

ihre Vorstellung von einer immer stärker fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes als grundlegend für solche eurozentrischen Überlegenheitsfantasien. Aus der Perspektive des scheinbar aufgeklärten Subjektes konnten alle ‚anderen‘ Menschengruppen als rückständig, naiv, unaufgeklärt, irrational oder gar barbarisch gekennzeichnet werden. Europäisches Expansionsstreben sowie gewaltvolle Eroberung und Ausbeutung der restlichen Welt wurden dagegen als hilfreicher und notwendiger Beitrag zur Förderung und Erziehung oder – wie es seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts heißt – ‚Entwicklung‘ dieser scheinbar zurückgebliebenen Menschen ausgegeben.

Die Tatsachen, dass die Mission in weiten Teilen ihrer Geschichte ihren Ausgang aus Europa nahm und das Christentum sich nicht nur in seiner römisch-katholischen Variante immer auf europäische (und später auch nordamerikanische) Zentren stützte und von ihnen (nicht zuletzt auch finanziell) abhängig war und ist, machen den Eurozentrismus gerade auch in den Kirchen und in der Theologie in besonderer Weise spürbar. Während in allen Teilen der Welt ein Studium europäischer Theologien und ihrer Geschichte zum Standard der Ausbildung gehört, bleiben außereuropäische Theologien in Europa und teilweise sogar in ihren Herkunftsländern der Arbeit von Spezialist*innen vorbehalten.

Eng mit dem Eurozentrismus verknüpft ist auch die Vorstellung *universaler Begriffe* und *Methoden*, nicht nur, aber auch in der Theologie. Diese Eigenheit europäischer Wissensproduktion hat sich über die Jahrhunderte kaum verändert, sodass bis in die Gegenwart alternative Wissensbestände, Methoden, Orte und Wege der Wissensproduktion weitgehend als minderwertig oder unwissenschaftlich abgetan werden. Postkoloniale Kritiken richten sich daher sehr grundlegend auch auf hermeneutische, methodische und epistemologische Fragen der Wissenschaft und stellen insbesondere den *Universalanspruch* europäischer Wissenschaften grundsätzlich in Frage.

Mit dem Begriff der *epistemischen Gewalt* beschreibt man die Tatsache, dass solche Haltungen und Prozesse der Abwertung, des Ausschlusses und des Verschweigens vielfältiger Zugänge zum Wissen mit struktureller und psychischer Gewalt verbunden sind und häufig darüber hinaus unmittelbar in physische Gewaltausübung münden können.

Angesichts der Exklusion und Abwertung von als ‚anders‘ bewerteten Menschen und ihres Wissens stellt sich im Postkolonialismus die wichtige Frage, auf welche Weise solche Stimmen im Diskurs zu Gehör gebracht werden können. Dieses Problem der Repräsentation wird teilweise als eine Schlüsselfrage behan-

delt, denn die Kolonialität durchzieht alle Ebenen des Diskurses und der Wissensproduktion so grundlegend, dass es nicht ausreichend ist, ausgeschlossene Menschen einfach zu Wort kommen zu lassen.¹⁰ Gayatri Spivak spricht daher in provozierender Weise davon, dass subalterne Menschen, insbesondere Frauen, *gar nicht sprechen können* und deswegen auch nicht gehört werden.¹¹ Damit ist gemeint, dass die durch komplexe Machtverhältnisse geprägten postkolonialen Kontexte jegliche Äußerung, die in diesem Kontext getätigt wird, in so profunder Weise prägen, dass auch in den Stimmen subalternen Menschen immer die Ansichten derer zu hören sind, die über größere Macht verfügen. Die Wiedergabe subalternen Stimmen durch andere, auch wohlwollende Sprecherinnen und Sprecher steht jedoch in der Gefahr der (kulturellen) Aneignung oder Appropriation und kann so gerade erneut zum Verstummen der Ausgeschlossenen beitragen, indem repräsentativ ‚für sie‘ und damit auch ‚an ihrer statt‘ das Wort ergriffen wird. Dies wird auch mit epistemischer Ausbeutung und Enteignung verglichen.

Während die bisher kurz erklärten Begriffe in erster Linie der kritischen Analyse postkolonialer Strukturen dienen, geben post- und dekoloniale Theoretiker*innen auch konstruktive Hinweise für die theoretische und praktische Erneuerung der verschiedenen Wissenschaftszweige. Für Walter D. Mignolo lassen sich mit den Begriffen *Loslösung* und *Offenheit*¹² die zwei Bewegungsrichtungen entkolonisierenden Denkens beschreiben, das sich von eurozentrischen Ansprüchen lösen muss, um sich alternativen Wissensbeständen zu öffnen. Gayatri Spivak beschreibt eine ähnliche Dynamik mit dem dialektisch verstandenen Wortpaar *verlernen und lernen*.¹³ Denn mit einer kritischen Auseinandersetzung mit kolonialen Denkweisen ist es nicht getan, vielmehr streben post- und dekoloniale Studien immer auch eine Re- oder Neukonstruktion des Wissens an, die befreiend wirkt und die Schäden der kolonialen Vergangenheit zu heilen vermag.

4. Postkolonialismus und Theologie

Etwa seit der Jahrtausendwende finden post- und dekoloniale Theorien auch einen breiten Widerhall in der theologischen Reflexion weltweit. Zahlreiche theologische Entwürfe insbesondere des Globalen Südens lassen sich zwar im Nach-

10 Vgl. z.F. ausführlicher: SILBER 2021 [Anm. 8], 138–144; 193–198.

11 Vgl. SPIVAK, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien: Turia + Kant 2007, 17–118.

12 Vgl. MIGNOLO, Walter D.: *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*, in: CASTRO-GÓMEZ, Santiago / GROSFOGUEL, Ramón (Hg.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre 2007, 25–46.

13 Vgl. CASTRO VARELA, María do Mar: *Kontrapunktische Bildung, Critical Literacy und die Kunst des Verlernens*, in: DANKWA, Serena O. u.a. (Hg.): *Bildung.Macht.Diversität. Critical Diversity Literacy im Hochschulraum (Kultur und soziale Praxis)*, Bielefeld: transcript 2021, 111–127, 115–116.

hinein bereits der postkolonial-theologischen Reflexion zuordnen, wie beispielsweise die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die theologische Praxis der ökumenischen Vereinigung EATWOT, feministische Theologien des Südens oder die explizit kontextuelle Bibelauslegung außerhalb Europas. Erst in den letzten beiden Jahrzehnten jedoch werden postkoloniale Methoden und Theorien ausdrücklich in der theologischen Reflexion und Produktion aufgegriffen und weiterentwickelt. Postkoloniale Theologien haben weltweit inzwischen bereits ein breites Spektrum von Methoden und Ausdrucksformen entwickelt, mit welchen theologische und kirchliche Kolonialitäten aufgedeckt, kritisiert und transformiert werden können. Ein Schwerpunkt dieser Methoden liegt auf den *kulturellen, sprachlichen* und *diskursiven Faktoren* der Kolonialität. Hier geht es vor allem um die Kritik bewusster und unbewusster Zuschreibung von Identitäten aufgrund der Hautfarbe, des Geschlechts oder der ethnischen und kulturellen Zugehörigkeit anderer Menschen, aber auch um Geschichtsschreibung und Religionswissenschaft. Solche diskursiven Fragen stehen auch bei vielen postkolonialen Theoretiker*innen aus Asien und Afrika im Vordergrund.

Genauso wichtig für ein Verständnis der postkolonialen Theologien ist der Aspekt der *Machtbeziehungen*, die sich aus dem Kolonialismus entwickelt haben. Denn dieser ist selbst ein Machtverhältnis und zieht bis heute Auswirkungen in vielfältigen Machtkonfigurationen der Gegenwart nach sich, sei es in der Politik, der Wirtschaft, dem Landbesitz, der körperlichen Gewalt oder der Religion. Auch dieser eher den lateinamerikanischen, dekolonialen Studien zuzuordnende Theoriebereich wird in der Theologie fruchtbar gemacht. Fragen von Macht und Herrschaft stellen sich beispielsweise in der Christologie und der Soteriologie: Lassen sich Heil und Erlösung so fassen, dass unterdrückende koloniale Machtverhältnisse nicht zementiert und legitimiert, sondern subvertiert und zum Einsturz gebracht werden können?

Der *Widerstand*, der solchen Machtverhältnissen entgegengebracht wird, auch in der Theologie, ist ein weiterer wichtiger Schwerpunkt postkolonialer Theologien. Auch der Widerstand, der bis heute gegen Mission und Evangelisierung geleistet wird, kann durch einen Perspektivwechsel zu einer positiven Herausforderung für die Theologie werden, denn dieser Widerstand und die Gegenmacht, die er repräsentiert, fordern und ermöglichen unter Umständen eine notwendige Umkehr und Weiterentwicklung der Theologie und der kirchlichen Praxis. Selbst die Abwendung von der Mission und die Verweigerung des Dialogs können dann als Befreiungsgeschichte gelesen werden, der sakramentaler Charakter zukommt.

Postkoloniale Theologien entwickeln auch theologische *Alternativen*, in denen sie die kolonialkritische Gegenmacht theologisch entfalten und teilweise zu völlig neuen Verständnissen des christlichen Glaubens gelangen. Dazu greifen sie auch auf spirituelle und theologische Ausdrucksformen indigener und anderer Religionen zurück. Sowohl auf methodischer wie auch auf inhaltlicher Ebene verabschieden sie sich von zahlreichen traditionellen theologischen Selbstverständlichkeiten und entwickeln Alternativen, die eher außereuropäischen Kulturen und ihren Kontexten entsprechen und die konkreten Herausforderungen dieser Kontexte bearbeiten.

Diskursive Kritik und Machtkritik, Widerstand und Alternativen¹⁴ prägen in vielfältiger Hinsicht postkoloniale Entwürfe und Entwicklungen in der Theologie weltweit. Je nach ihren Ursprungskontexten und den Forschungsinteressen ihrer Autor*innen setzen sie dabei noch einmal sehr unterschiedliche Schwerpunkte und richten sich häufig auf sehr konkrete, einzelne Aspekte der theologischen Kolonialität. Ein konkretes Beispiel soll die Arbeitsweise dieser theologischen Kritik verdeutlichen.

5. Entkolonisierung der Bibel

Simon Wiesgickl ist einer der ersten Theolog*innen, die im deutschen Sprachraum postkoloniale Theologien bekannt gemacht haben.¹⁵ In seiner Dissertation macht er am Beispiel der Entwicklung der historisch-kritischen Methode in der deutschsprachigen Bibelwissenschaft sichtbar, welche vielfältigen Wechselwirkungen zwischen dem europäischen Überlegenheitsdenken, dem Kolonialismus des 18./19. Jahrhunderts und der Entstehung einer bis in die Gegenwart äußerst einflussreichen exegetischen Methode besteht.¹⁶ Die kritische Analyse der Kontexte, in denen biblische Erzählungen situiert oder redigiert wurden, war aufgrund der eurozentrischen Mentalität dieser Wissenschaftler*innen oft vom Othing geprägt. Wiesgickl macht sich Edward Saids Kritik der europäischen Vorstellungen vom Orient zu eigen und deckt auf, dass auch die Gründerfiguren der deutschsprachigen historisch-kritischen Exegese sich häufig der orientalistischen, verändernden Konstruktionen vom Orient bedienten, die sie in zeitgenössischen kolonialen Reisebeschreibungen fanden.

14 Diese vier Schwerpunkte geben die Kapiteleinteilung meiner Einführung in die Postkolonialen Theologien wieder. Sie dürfen nicht zu schematisch betrachtet werden, sondern sollen nur einen ersten Überblick über die große Vielfalt und Kreativität postkolonial-theologischer Methoden und Perspektiven geben, vgl. SILBER 2021 [Anm. 8], 41–42, 208.

15 Vgl. v.a. das unter seinem Geburtsnamen Tiesch mit herausgegebene Buch: NEHRING, Andreas / TIELESCH, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart: Kohlhammer 2013 (= ReligionsKulturen 11).

16 Vgl. WIEGICKL, Simon: Das Alte Testament als deutsche Kolonie: Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800, Stuttgart: Kohlhammer 2018 (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 214), 121–231.

So arbeitet er heraus, dass sich diese Bibelwissenschaftler*innen religiöse, politische und wirtschaftliche Kontexte für biblische Texte vorstellten, die zwar mehr oder weniger denselben geografischen Raum, jedoch völlig andere historische und kulturelle Epochen betreffen. Zudem beschreibt Wiesgickl die bei den Wissenschaftler*innen des 18./19. Jahrhunderts anzutreffende Vorstellung einer abgestuften Entwicklung der Menschheit, wonach sich sowohl die biblischen Kontexte als auch die Unterworfenen der zeitgenössischen Kolonien in einer Art „Kindheitsalter der Menschheit“¹⁷ befänden, während Europa bereits im Erwachsenenalter angekommen sei.

Besonders drastisch wirkt dieses europäische Überlegenheitsdenken in der von Wiesgickl dokumentierten Anmaßung historisch-kritischer Bibelwissenschaftler*innen, in der Umstellung, der Kürzung oder Korrektur biblischer Überlieferungen einen Beitrag zur Verbesserung des Bibeltextes leisten zu können:

Die biblischen Bücher galten den Wissenschaftlern als ein Hort unsortierter, nicht nach Gattung, Echtheit und Charakter unterschiedenes Sammelsurium an Texten, in die nun deutsche Alttestamentler Ordnung zu bringen hätten.¹⁸

„Deutsche Wissenschaft“, so belegt Wiesgickl mit Dokumenten aus der Zeit, „verstehe ihr Gegenüber besser als dieses selbst zu vergegenwärtigen vermag“¹⁹. Dass dies ausgerechnet der deutschen Literaturwissenschaft und Theologie besser als anderen europäischen Wissenschaften möglich sein solle, ist kein Zufall und wurde in der untersuchten Zeit mit nationalistischen und chauvinistischen Argumenten untermauert. Wiesgickl deckt dabei auch Wechselwirkungen von Antijudaismus und Bibelwissenschaft auf, etwa wenn eine hohe und zugleich chauvinistische Wertschätzung der alttestamentlichen Texte mit einer radikalen Abwertung und Ablehnung des zeitgenössischen jüdischen Zugangs zu den eigenen heiligen Texten einherging²⁰.

Die von Wiesgickl kritisierte europäische Idee der Entwicklung der Menschheit wird vom brasilianischen Theologen Alfredo J. Gonçalves mit Hegels Lehre vom Weltgeist in Verbindung gebracht: Die Menschheit würde nach dieser Vorstellung „in jeder Etappe ihrer Geschichte immer zivilisierter, das heißt, fortschrittlicher und moderner werden“²¹. Dies geschieht dann – in dieser eurozentrischen Sicht

17 EBD., 176.

18 WIESGICKL, Simon: Gefangen in uralten Phantasmen. Über das koloniale Erbe der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft, in: Nehring, Andreas / Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart: Kohlhammer 2018, 171–185, 182.

19 EBD., 182–183.

20 Vgl. WIESGICKL 2018 [Anm. 16], 173.

21 GONÇALVES, Alfredo J.: La crisis y la vuelta a las fuentes, in: Alternativas 16/37 (2009) 81–100, 86.

– selbstverständlich unter der Führung Europas, sodass sich die anderen Teile der Welt immer in einer Etappe ihrer Entwicklung befinden würden, die einer früheren Geschichtsepoche Europas entsprechen würde. Sie hinken also gewissermaßen immer den europäischen Entwicklungen hinterher, ohne sie je einholen zu können. Europäische Kolonialmächte, aber auch Wissenschaftler*innen und kirchliche Autoritäten erteilten sich auf diese Weise selbst die Erlaubnis, diesen scheinbar rückständigen Völkern durch Erziehung, Bildung und Missionierung europäischen Geist zu vermitteln, notfalls auch mit Zwang und Gewalt.

Auf diese Weise konnte nicht nur die Bibel zu einer Waffe im Dienst des Kolonialismus werden, sondern auch die Bibelauslegung, denn ähnlich wie die deutschsprachige historisch-kritische Bibelauslegung früherer Jahrhunderte beanspruchen Teile der wissenschaftlichen Exegese bis heute, über die fortschrittlichsten Methoden zu verfügen, um Sinn und Bedeutung biblischer Texte erschließen zu können. Diesem Selbstverständnis widerspricht eine breite Bewegung kontextueller Bibelauslegungen weltweit (und auch in Europa), in denen der Bibel und ihren einzelnen Texten ein vielfältiger Sinn zugesprochen wird, der sich jeweils im Dialog mit konkreten Leser*innen in und aus ihren Kontexten erschließen lässt.²² Auf diese Weise kann die Bibel entkolonisiert werden.

6. Konsequenzen für die Religionspädagogik

An dieser Stelle können nur einige Hinweise gegeben werden, aus denen sich Konsequenzen für die Religionspädagogik ableiten lassen. Sicher können diese von Vertreter*innen des Fachs und der Praxis der Religionspädagogik noch in vielfacher Hinsicht ergänzt und vertieft werden. Die profunde Verankerung der Kolonialität in der europäischen und auch deutschsprachigen Theologie lässt es jedenfalls erwarten, dass sowohl in der religionspädagogischen Theorie als auch Praxis kritische post- und dekoloniale Anfragen ein vielfältiges Echo finden können.

An erster Stelle möchte ich die *methodische Aufbereitung theologischer Themen* und Themenfelder für die religionspädagogische Praxis nennen: In der Darstellung nichtchristlicher Religionen und außereuropäischer Kulturen stellt sich leicht die ererbte Problematik des eurozentrischen Othering ein: Scheinbar fremde Phänomene werden durch Veränderungsprozesse zusätzlich verfremdet, essentialisiert und auch abgewertet. Um ‚den Islam‘ in einer Sequenz von wenigen Unterrichtsstunden darstellen zu können, scheint es naheliegend, ihn zu homogenisieren und an vermeintlich entscheidenden Punkten klar von Christentum

22 Vgl. z.B. SUGIRTHARAJAH, R.S. (Hg.): *The Postcolonial Biblical Reader*, Malden / Oxford / Victoria: Blackwell 2006.

und Judentum abzugrenzen. Innere Pluralität islamischer Religionspraxis und lebendige Beziehungen zu jüdischen, christlichen und anderen Traditionen bleiben außen vor; stattdessen werden nicht selten abwertende Stereotype (unaufgeklärt, frauenfeindlich, kriegerisch...) bedient.

Ähnliches kann im Umgang mit ‚fremden‘ Phänomenen wie der Vielzahl der kulturellen Kontexte des Alten (oder auch des Neuen!) Testamentes, der Adressat*innen der Missionsgeschichte oder von Menschen, die in Armut und Ungerechtigkeit leben, geschehen. Elementarisierung muss ja nicht Verdinglichung und Essentialisierung bedeuten, sondern kann (und sollte) auch lebendige Beziehungen der Schüler*innen zu vielfältigen Lebensrealitäten aufzeigen.

Auch bei der *Auswahl der Themen* für die religionspädagogische Praxis kann postkoloniale Kritik ansetzen: Welche wird als die ‚eigene‘ Lebensrealität der Schüler*innen betrachtet, welche als eine fremde? Was kann das für Schüler*innen mit Migrationshintergrund bedeuten, die einen wachsenden Anteil stellen? Werden Fragen der Armut, der Gewalt, der Klimagerechtigkeit, des Kolonialismus als Probleme aus der Lebenswirklichkeit ‚fremder‘ Menschen dargestellt oder sind wir mit unserer Geschichte auf Seiten der Täter*innen in die Thematik einbezogen?

In ähnlicher Weise schreibt Kwok Pui-lan, dass der westliche Theologiebetrieb Beiträge aus anderen theologischen Kontexten häufig nur dann rezipiere, wenn sie gut in das eigene System passen und dieses nicht allzu offen kritisieren. Es sei daher nicht ausreichend, dem Curriculum nur einige Kurse oder Elemente zu Theologien aus dem Globalen Süden hinzuzufügen, „gewöhnlich als Wahlkurse“²³, oder nur diejenigen Perspektiven aus dem Süden aufzunehmen, „die keine radikalen Herausforderungen darstellen und domestiziert oder angeeignet werden können“²⁴.

Die Frage nach der Auswahl der Themen impliziert natürlich auch eine kritische Aufmerksamkeit für die Praxis derjenigen, die für Lehrpläne und Schulbücher verantwortlich sind: Wird hier kritisch auf das Erbe des Eurozentrismus geachtet oder stellt Europa, seine Kirche und seine Geschichte, selbstverständlich das Zentrum der Aufmerksamkeit dar?

Ein kritischer postkolonialer Blick lohnt sich auch auf die *Schüler*innen* bzw. allgemein auf die *Teilnehmenden* selbst: Welche Lebensgeschichten, welche kultu-

23 Kwok, Pui-lan: Teaching Theology from a Global Perspective, in: KWOK Pui-Lan / GONZÁLEZ-ANDRIEU, Cecilia / HOPKINS, Dwight N. (Hg.): Teaching Global Theologies. Power & Praxis, Wako: Baylor University Press 2015, 11–27, 24.

24 EBD.

rellen Kontexte bringen sie mit, welche wichtigen Kontexte sind offensichtlich abwesend? Aus welchen Gründen sind diese abwesend? Werden Schüler*innen mit Migrationshintergrund (oftmals in der zweiten, dritten Generation!) mit ihren vielfach ambivalenten Erfahrungen ernst genommen und integriert? Andererseits muss auch der Gefahr begegnet werden, auf die Kwok Pui-lan aufmerksam macht, Menschen mit dunkler Hautfarbe oder Migrationsgeschichten als scheinbar „authentische Repräsentant*innen oder Sprecher*innen ihrer Kulturen“²⁵ zu behandeln und dadurch in Verlegenheit zu bringen. Ähnliche Probleme und Herausforderungen schildert Sarah Vecera im kritischen Blick auf tiefsitzende rassistische Stereotype in deutschen Kirchen.²⁶

Zwischen Vereinnahmung und Marginalisierung, zwischen der Skylla, Schüler*innen auf ihre (vielleicht nur vermutete) Herkunft zu reduzieren, und der Charybdis, ihre persönlichen Erfahrungen zu marginalisieren, tut sich ein ganzes Netz postkolonialer pädagogischer Fallen auf. Zugleich eröffnet sich jedoch mit dem Blick auf die Vielfalt der individuellen Erfahrungshintergründe der Teilnehmenden die Möglichkeit, Phänomene jenseits essentialistischer und verändernder Darstellungsweisen als vielfältig und divers wahrzunehmen und ihnen als etwas unmittelbar in der Nähe (nämlich im Klassenzimmer) Erfahrbares gerecht zu werden.

Ein vierter kritischer Blick lohnt sich auf die *Lehrpersonen*, die in der religionspädagogischen Praxis und Wissenschaft Verantwortung tragen. Die US-amerikanische Theologin Cecilia González-Andrieu macht für den plurikulturellen Kontext ihres Landes deutlich, wie postkoloniale Konstellationen zu gesellschaftlichen und kulturellen – und damit auch theologischen und religionspädagogischen – Exklusionen führen können.²⁷ Sie beschreibt dazu die vielfachen ökonomischen, politischen, kulturellen, persönlichen und sogar ästhetischen Hindernisse, die Menschen aus einem kulturellen Umfeld lateinamerikanischer Migrant*innen zu überwinden haben, bis sie einen theologischen Universitätsabschluss erreichen, der sie zur Lehre an der Universität (und vergleichbar auch an der Schule) berechtigt. Auf diese Weise werden sie von der Verantwortung im schulischen Unterricht, aber auch in der Weiterentwicklung von Theologie und Religionspädagogik ausgeschlossen, und diese verlieren wichtige Impulse für die Entkolonisierung und die Überwindung des Eurozentrismus.

25 EBD., 26.

26 Vgl. VECERA, Sarah: Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus, Ostfildern: Patmos 2022, 26–29.

27 GONZÁLEZ-ANDRIEU, Cecilia: The Good of Education: Accessibility, Economy, Class, and Power, in: KWOK PUI-LAN / GONZÁLEZ-ANDRIEU, Cecilia / HOPKINS, Dwight N. (Hg.): Teaching Global Theologies. Power & Praxis, Wako: Baylor University Press 2015, 57–73, 63.

Auch wenn die Verhältnisse im deutschsprachigen Kontext im Detail sich natürlich anders gestalten, zeigt sich doch eine Struktur der Kolonialität, die auch hierzulande dafür sorgt, dass Lehrende in Schulen, Hochschulen und anderen Bildungseinrichtungen – sowie die Verantwortlichen für Lehrpläne und Schulbücher – in der großen Mehrheit einem relativ eng umrissenen sozialen Spektrum entstammen. Diversität und Inklusion, die in der gegenwärtigen gesellschaftlichen und pädagogischen Diskussion zu Recht einen hohen Stellenwert einnehmen, scheinen sich im Blick auf die Lehrpersonen selbst nicht unbedingt widerzuspiegeln. Auch dieses Defizit verdient eine selbstkritische Diskussion in der wissenschaftlichen Religionspädagogik.

7. Das entkolonisierende Klassenzimmer. Schluss

Postkoloniale Studien und Theologien stellen nicht nur eine Kritik an der Religionspädagogik und der unterrichtlichen Praxis dar: Das Klassenzimmer muss nicht nur entkolonisiert werden, sondern kann auch selbst entkolonisieren. Der Religionsunterricht und andere Formen religionspädagogischer Praxis können einen wichtigen Beitrag zu einer kritischen und selbstkritischen Bildung leisten, die Kolonialitäten in der Gegenwart aufdeckt und ihnen Widerstand und Alternativen entgegensetzt.

Die Religionspädagogik muss dazu nicht bei null anfangen: Spätestens seit den 1960er Jahren, in denen die weltweiten Unabhängigkeitsbestrebungen und das Zweite Vatikanische Konzil koinzidierten und so aus unterschiedlichen Perspektiven auf die Bedeutung vielfältiger globaler Kontexte aufmerksam gemacht wurde, finden sich bereits Ansätze zu einer Integration dieser globalen Perspektiven und damit zu einer Entkolonisierung der Religionspädagogik. Auf diese Erfahrungen gilt es aufzubauen und die externe Kritik der postkolonialen und dekolonialen Studien und Theologien zu nutzen, um sie zu vertiefen und neue Erfahrungen zu ermöglichen.

Die Entkolonisierung im Klassenzimmer bleibt dennoch ein komplexes Unterfangen, das auch Irrwege und Sackgassen kennt. Davon sollte sich aber niemand abschrecken lassen. Von Bildungsprozessen im Globalen Süden und ihren wissenschaftlichen Reflexionen lässt sich lernen, dass und wie diese Herausforderungen angegangen und bewältigt werden können. Auch sie kannten und kennen Irrwege und Sackgassen, mit denen sie sich unter weitaus weniger privilegierten Bedingungen auseinandersetzen müssen. Unsere Bereitschaft, von diesen weltweiten Erfahrungen zu lernen und ähnliche Wege zu gehen, stellt bereits einen ersten wichtigen Schritt für die Entkolonisierung der Theologie, der Religionspädagogik und des Klassenzimmers dar.