



Kontinuität des Unrechts

Das koloniale Erbe von Entwicklung und Mission

GRÜNE REIHE 122

Kontinuität des Unrechts

Das koloniale Erbe von Entwicklung und Mission

Impressum, Mai 2022

Herausgeber: Missionszentrale der Franziskaner e.V.
V. i. S. d. P.: Matthias Maier ofm

ISSN: 9192-8452

Redaktion und Anschrift: Gangolfstr. 8 – 10
53111 Bonn

Postfach 76 60
53076 Bonn

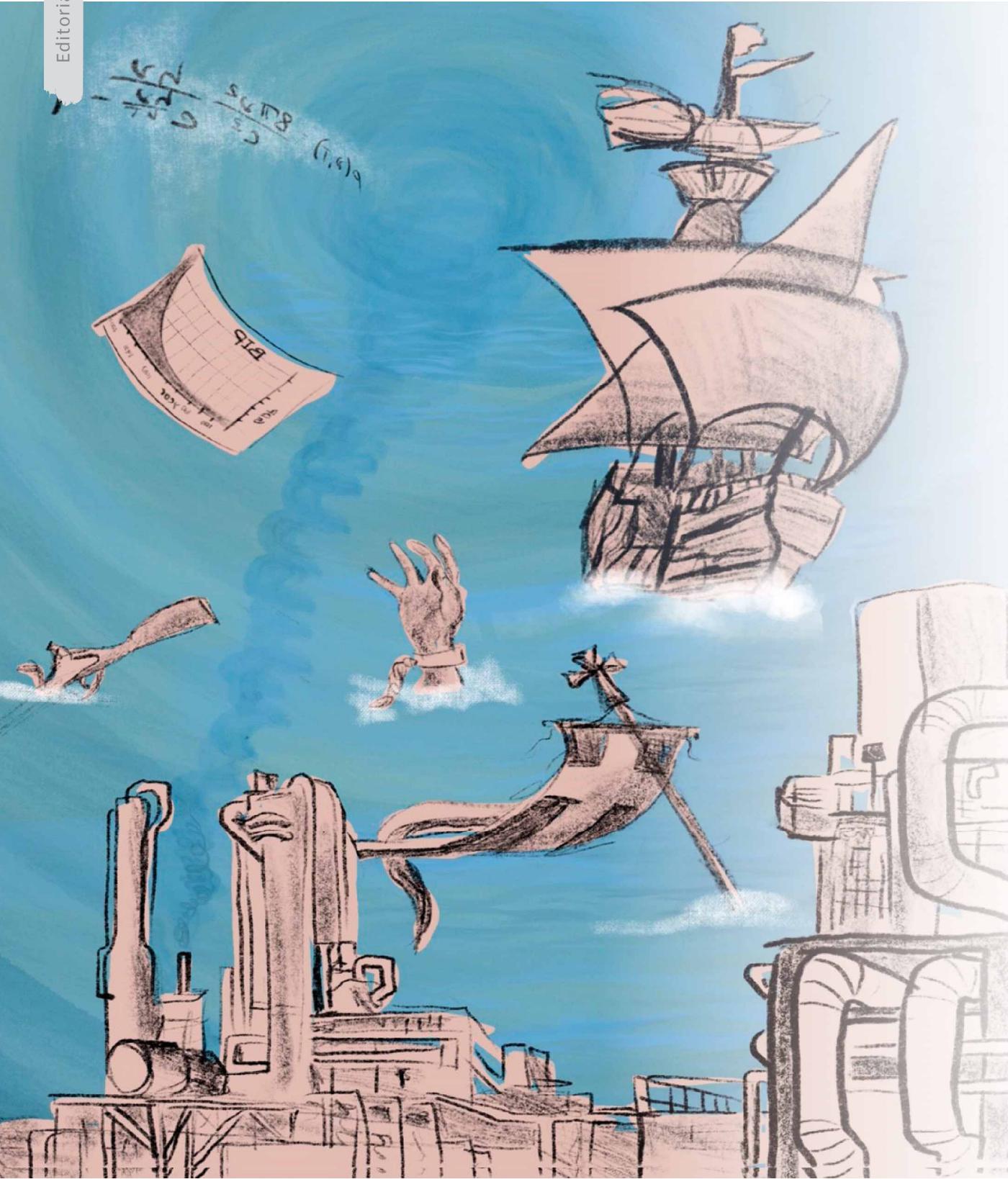
Telefon: 0228 95354 – 0
post@franziskaner-helfen.de
<http://www.franziskaner-helfen.de>

Bildnachweis Umschlag: Digitale Illustration von L. Antoinette Engelbrecht-Schnür,
© MZF 2022

Bankverbindung: Sparkasse KölnBonn
IBAN: DE83 3705 0198 0025 0014 47
SWIFT-BIC: COLSDE33XXX

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial		7
Projekte		
Entwicklung dekolonial denken. Für eine zukunftsfähige Welt	Boniface Mabanza Bambu	8
Kann es dekoloniale Entwicklungszusammenarbeit geben?	Julia Schöneberg	15
Beiträge		
Entkolonisierung der Theologie. Zur Relevanz postkolonialer Studien für die Befreiung der Theologie	Stefan Silber	19
Postkoloniale Theologie, Emanzipation und vergleichende Religionen: Sozialwissenschaftlicher Ansatz	Paul S. Chung	25
Kommentar		
Das deutsche Bild von Afrika – koloniale Kontinuitäten in der medialen Berichterstattung	Tina Adomako	39



EDITORIAL

Seit einiger Zeit wird in Deutschland und anderen Ländern Europas über die Rückgabe von Kunstgegenständen diskutiert, die im kolonialen Zeitalter zuhauf aus Regionen Afrikas, Südamerikas und Asiens in die Länder der Kolonialisten verfrachtet wurden. Diese Restitutions sollen dazu beitragen, koloniale Verbrechen historisch aufzuarbeiten und politisch anzuerkennen.

In der Diskussion wird oft auch darauf verwiesen, dass Kolonialismus mit all dem Leid und der Zerstörung, die er mit sich brachte, nicht einfach als abgeschlossene historische Epoche betrachtet werden kann. Der Begriff Postkolonialismus drückt aus, dass koloniale Strukturen bis heute gesellschaftliches und individuelles Handeln und Denken prägen. Postkoloniale Bemühungen enden deshalb auch nicht bei der Forderung nach Rückgabe von Kunstwerken oder der politischen Anerkennung begangener Völkermorde, sondern fordern eine Dekonstruktion euro- und ethnozentristischer Verhältnisse heute, und den Widerstand gegen anhaltende Formen der Ausbeutung und Diskriminierung.

Einige Facetten neokolonialer Gewalt sehen wir in diesen Tagen in der Ukraine im gewalttätigen militärischen Überfall auf Menschen und deren Lebensraum, der Ermordung und Vertreibung Unschuldiger und der despotischen Einverleibung eines Territoriums. Diese Nummer der Grünen Reihe, bereits vor dem kriegsgerischen Einmarsch Russlands in die Ukraine konzipiert, will sich mit Kolonialismus

und seinen Folgen auseinandersetzen, in die unter anderem Kirche, Theologie aber auch Institutionen der sogenannten Entwicklungshilfe verwickelt waren und sind.

Die Beiträge in diesem Heft machen deutlich, dass für uns als franziskanisches Hilfswerk die Auseinandersetzung mit postkolonialen Diskursen besondere Relevanz hat. So zeigen z.B. Boniface Mabanza Bambu und Julia Schöneberg in ihren Beiträgen, wie sich bis heute politische und ökonomische Interessen, eurozentristische Normative und das Bestreben, eine koloniale Weltordnung aufrecht zu erhalten, hinter scheinbar unverfänglichen Begriffen wie „Entwicklung“, „Bildung“ oder „Fortschritt“ verstecken. Die postkoloniale Auseinandersetzung ist aber nicht nur ein politisches Muss. So legt Stefan Silber am Beispiel der Theologie dar, wie postkoloniale Kritik es möglich macht, aus dem Korsett eingefahrener Theorien auszubrechen und neu zur Botschaft des Evangeliums zu finden.

Wir hoffen, mit diesem Heft einen Beitrag zu leisten zum Verständnis für die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit vergangenem und gegenwärtigem Kolonialismus in unserer Gesellschaft, aber auch einen Impuls zu setzen für kritische Reflektionen unserer eigenen Arbeit als franziskanisches Hilfswerk.

Die Redaktion

ENTWICKLUNG DEKOLONIAL DENKEN. FÜR EINE ZUKUNTSFÄHIGE WELT

Boniface Mabanza Bambu

In seinem 2015 erschienenen Essay „Wenn wir den Begriff Entwicklung akzeptieren, sind wir verloren. Von der Notwendigkeit einer gegenseitigen Dekolonisierung unseres Denkens“¹ zeigt der kamerunische Philosoph Fabien Eboussi Boulaga, warum es problematisch ist, die Wahrnehmungsfiler zu akzeptieren, nach denen Afrika und andere sogenannte Entwicklungsgebiete vom Westen aus definiert werden. Von sogenannten westlichen Ländern her betrachtet spielt Entwicklungshilfe für die in den sogenannten Entwicklungsländern lebenden Menschen eine zentrale Rolle. Demnach werden ihre Gesellschaften zu defizitären Räumen reduziert, in denen nur Probleme bestehen – für die es jedoch reichlich Lösungskompetenzen in den westlichen Industriegesellschaften gibt. Problematisch dabei ist, dass diejenigen, die sich als entwickelt betrachten, dies anhand der eigenen Standards von Entwicklung und der Konstruktionen der Unterentwicklung der Anderen tun. Ihr entwickelter Status ist zudem nicht von der Kolonisierung der Anderen zu trennen.

Der Entwicklungsansatz, der dieser Konstellation entspringt, hält nicht, was er verspricht, nämlich Wohlstand für alle. Im Gegensatz: er trägt zerstörerische Elemente in sich, die etwa durch die mehrfache Überschreitung der planetarischen Grenzen die Grundlagen des Lebens heutiger und zukünftiger Generationen bedrohen. Demgegenüber hilft die bloße Nachhaltigkeitsrhetorik nicht. Was es bedarf, ist eine neue Entdeckung der Vielfalt, die es in der Menschheit gibt, um Lebensmodelle zu entwerfen, die den Bedürfnissen aller jetzt lebenden Menschen, der Mitwelt und der zukünftigen

Generationen gerecht wird. Mit dieser Problematik wollen sich die folgenden Zeilen auseinandersetzen und dekonstruieren, was Entwicklung verspricht, was sie konterkariert, was es bedeutet, die Vielfalt der Menschheit im Blick auf Entwicklungsfragen ernst zu nehmen und von da an einige Reflexionen afrikanischer „Entwicklungswege“ zu skizzieren.

Entwicklung: was sie verspricht

Die Entstehung der Entwicklungspolitik als Fach und als Praxis fand nahezu zeitgleich statt zur entscheidenden Phase der Dekolonisierung in Afrika. „Nachdem der Kolonialismus die Vorstellung ‚einer zivilisatorischen Mission‘ endgültig diskreditiert hat, ist ‚Entwicklung‘ zu einer jeder Diskussion enthobenen Norm des gesellschaftlichen Fortschritts aufgestiegen“², stellt der senegalesische Ökonom und Philosoph Felwine Sarr fest. Das Lexikon der Dritten Welt schreibt über Entwicklungspolitik: „unter Entwicklungspolitik ist die Summe aller Mittel und Maßnahmen zu verstehen, die von Entwicklungsländern und Industrieländern eingesetzt und ergriffen werden, um wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Entwicklungsländer zu fördern, d.h. die Lebensbedingungen der Bevölkerung in den Entwicklungsländern zu verbessern“³. Diese Definition macht deutlich, dass die Entwicklungspolitik nur Veränderungen im Blick hat, die in Entwicklungsländern stattfinden sollen. Industrieländer sind davon nicht berührt, weil sie den Zustand⁴ verkörpern, den die Entwicklungsländer erreichen sollen. Somit formuliert Entwicklungspolitik den Anspruch, mit universellen Zielen im Dienst der ganzen Menschheit zu stehen.

¹ EBOUSSI BOULAGA (2012). - ² SARR (2019), 21. - ³ NOHLEN (2000): 235. - ⁴ In der Truman-Doktrin von 1949, die als die Gründungsstunde der Entwicklungspolitik gilt, heißt es: „... wir wollen den Nutzen unseres wissenschaftlichen Fortschritts und industriellen Entwicklung den unterentwickelten Regionen für deren Wachstum und Fortschritt zugänglich machen...“.

Entsprechend dieses Vormachtanspruchs des Nordens über den Süden, der im Entwicklungsbegriff⁵ enthalten ist, sind es die Länder des Nordens, die die Logik und den Geist der Entwicklungspolitik bestimmen, auch wenn in dieser Definition die Entwicklungsländer⁶ unberechtigterweise gleichermaßen als Subjekte der Maßnahmen der Entwicklungspolitik erwähnt werden. Auf der Ebene der Durchführung sind sie zweifellos daran beteiligt. Anders ist es auf der Ebene der Konzeption, hinter der Strategien von Dominanz und Kontrolle stehen, die einen eklatanten Widerspruch zu den eigentlichen Interessen der Bevölkerungen der sogenannten Entwicklungsländer bilden. Es kein Zufall, dass Entwicklungspolitik genau mit dem Projekt der Entkolonialisierung Fahrt aufnahm: Sie sollte die larmoyanten Floskeln zur Garnierung einer aggressiven Interessenpolitik bereitstellen, welche sich angesichts des Projektes der Entkolonialisierung neu aufzustellen hatte. Die Neuaufstellung bestand darin, die Ausrichtung der Ökonomien der kolonisierten Länder auf ausländische Nutznießer bei einer Veränderung ihrer Formen aufrechtzuerhalten, da die „Metropolen“ die Ausbeutung nicht mehr offen praktizieren konnten.

Entwicklungspolitik in ihren Wechselwirkungen mit den Bereichen der Handels-, Finanz- und Währungs-, Rohstoff-, und Rüstungspolitik etc. ist Bestandteil der immer wieder neu strukturierten, zementierten und aus der Kolonialzeit stammenden strukturellen Abhängigkeiten und Machtverhältnisse. Dementsprechend ist es kaum verwunderlich, dass diese im Laufe der Jahre die Entwicklungsländer immer wieder zu „Reformen“ gezwungen hat, welche darauf bedacht waren, diese in geopolitischen Strategien und wirtschaftliche Interessen der ehemaligen Kolonialmächte und der neuen Mächte wie den USA einzubeziehen. Das Ergebnis ist eine Sukzession von Schlagworten, ohne sich dem eigentlichen Ziel zu nähern: Menschen und deren Länder zu entwickeln, was auch immer Entwicklung bedeuten mag.

Veränderte Rhetorik für gleiche Methoden und Ergebnisse

Anders als etwa in vielen afrikanischen traditionellen Religionen, in denen Namensänderungen von Personen und Gemeinschaften immer auch Wesensänderungen einläuteten, hat die Entwicklungspolitik in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder neue Programme hervorgerufen, ohne dabei etwas Grundlegendes zu verändern. Die Geschichte der Entwicklungspolitik ist eine Geschichte sich ablösender Schlagwörter ohne nennenswerte Konsequenzen für die Praxis. Ob von Modernisierung und sozialem Wandel, Handel statt Hilfe, grundbedürfnisorientierter Förderung, Nachhaltigkeit und Schuldeninitiative, guter Regierungsführung, Menschenrechten oder sogar Autozentrismus und Dissoziation die Rede war, der Referenzrahmen blieb das wachstumsorientierte, ressourcen- und energieintensive Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell der nördlichen Hemisphäre. Das Modell der nachholenden Entwicklung, wonach die als „unterentwickelt“ kategorisierten Länder nach dem westlichen Modell streben (müssen), wurde aufrechterhalten und immer neu gerechtfertigt.

Schon die Anfang der 60er Jahre von der Generalversammlung der Vereinten Nationen ins Leben gerufene erste Entwicklungsdekade brachte das imperiale Denken des Entwicklungsprojektes deutlich zum Ausdruck. Dieses entfaltete sich im Rahmen der sogenannten Modernisierungstheorie, die von der Annahme ausging, dass Unterentwicklung mit Kapitalmangel zu tun habe, dass der Wachstumsmotor die Einbindung in den Weltmarkt sei, dass Wachstum zum trickle-down führe und vor allem, dass nachholende Industrialisierung der einzige mögliche Weg der Entwicklung sei. Diese nachholende Industrialisierung konnte nur durch einen externen Impuls erfolgen (Kapital-, Know How-, Technologietransfer) und ihr Versprechen eines Wirtschaftswachstums war nur durch „Weltmarkteinbindung“ möglich.

⁵ Aufgrund dieses Vormachtanspruchs des Entwicklungsbegriffes plädiert der kamerunische Philosoph und Theologe Eboussi Boulaga dafür, den Entwicklungsbegriff abzulehnen. Vgl. EBOUSSI BOULAGA (2012). - ⁶ Auch wenn dies stimmen würde, wäre eine Unterscheidung notwendig, denn Entwicklungsländer sind nicht als Einheit zu begreifen. Nicht nur sind sie unterschiedlich unter sich und nehmen je nach Gewicht unterschiedliche geostrategische Rollen wahr, auch sind in den Ländern unterschiedliche Interessengruppen auszumachen. Die Eliten, die oft mit den Machern der Entwicklungspolitik kooperieren, haben andere Interessen als die Mehrheiten ihrer Landsleute.

Die soziokulturelle und wirtschaftliche Modernisierung wurde als inkompatibel mit den traditionellen Gesellschaften angesehen, deren Strukturen als rückständig und minderwertig galten – daher die Notwendigkeit ihrer Erneuerung. Die vermeintliche Modernisierung zerstörte Strukturen, die zum Teil gut funktionierten und versuchte, diese durch „Importlösungen“ zu ersetzen, welche in vielen Fällen nie gegriffen haben. Das Zerstören alter Strukturen und das Nichtfunktionieren der neuen, die angeblich wissenschaftlich überlegen sein sollen, hat eine Desorientiertheit und Verunsicherung verursacht, die u.a. darin Ausdruck finden, dass viele Menschen verlernt haben, Initiativen zu ergreifen, um ihre vielen Potentiale zu entfalten. Die Außenorientiertheit als Auswirkung der Entwicklungspolitik macht sich in vielen Bereichen bemerkbar, u.a. in der Bildung.

Bildung: Ihre Bedeutung in der Entwicklungspolitik

Am Beispiel des Bildungswesens kann gezeigt werden, wie Entwicklungsideologie die Außenorientiertheit der Menschen in Entwicklungsländern zementiert. Die Entwicklungsideologie proklamiert Bildung als Schlüssel für individuelle und gesellschaftliche Veränderungen⁷. Selten wird die Frage nach den Inhalten dieser Bildung gestellt. Die meisten Eliten, die den afrikanischen Kontinent seit der Erlangung der Unabhängigkeiten vor 40 bis 50 Jahren regiert haben, haben diese Frage nicht gestellt. Sie haben die Aufgabe eines den lokalen Idealen und Notwendigkeiten angemessenen Bildungssystems nicht für notwendig gehalten und für deren zentrales Ziel, Macht zu ergreifen und zu konservieren, wurde sie als nicht wichtig eingestuft. Es ist sogar zu vermuten, dass in einigen Ländern diese Aufgabe nicht in Angriff genommen wurde, weil sie für den Machterhalt der Eliten und die Bewahrung bestehender Wirtschaftsinteressen als sehr gefährlich angesehen wurde, da sie ein subversives Potential beinhaltet. Dort wo Bildungsreformen stattfanden, wurden sie reaktionär gestaltet. Ein koloniales Bildungsmodell ersetzte das andere. So tauschte

beispielsweise Namibia nach der Unabhängigkeit das burisch-geprägte südafrikanische durch das britische Modell, um nur ein paar Jahre später festzustellen, dass auch dieses nicht das darstellt, was das Land braucht.

Wenn in den meisten afrikanischen Ländern von einer Krise des Bildungswesens die Rede ist, dann ist dies immer noch eine Krise auf der Ebene der Durchführung des kolonial geprägten und außenorientierten Bildungsmodells. Und wenn von Fortschritten die Rede ist, dann ist auch hier Fortschritt innerhalb dieses Systems gemeint. So erklärte der Premierminister der DR Kongo zum Start des Schuljahres 2014 – 2015: *«Die Verbesserung der Bildung gestaltet sich umfassend. Wir bauen Schulen, verteilen Bücher, verbessern die Lebensbedingungen der Lehrer und wir nehmen auch die Lehrerausbildung in Angriff, um eine globale Ausbildung des Kindes zu erreichen»*⁸. Sein Bildungsminister ergänzte, dass „im Blick auf Qualität und Effizienz des Bildungssystems viel zu tun sei.“⁹ Die Frage danach, was Bildung überhaupt ist und was sie leisten soll, wird gar nicht gestellt. Das System, das ein paar wenige Experten privilegiert und die große Mehrheit faktisch außen vor lässt, wird als das Selbstverständlichste hingegenommen und nicht in Frage gestellt. Die Konsequenzen dieses Tunnelblickes sind für die Länder katastrophal, wie die Verherrlichung des Expertentums zeigt.

Expertentum der Entwicklungsagenda versus organisches Wissen

Es ist eine Diskrepanz zwischen den Idealen und den Methoden des traditionellen Bildungswesens und des kolonialgeprägten Bildungswesens zu beobachten. Mir wurde diese Diskrepanz sehr deutlich, als ich zum ersten Mal mit 12 Jahren nach Abschluss der zweiten Klasse im Orientierungszyklus meine Großeltern besuchte. Mein Großvater nahm mich oft mit in den Wald, wo er seine Plantagen für Ananas und Kolanüsse hatte und wo er jagen und angeln ging. Er stellte mir viele Fragen über Pflanzen

⁷ Eine aktuelle Reklame der Kindernothilfe, die zu Spenden für Bildung aufruft, zeigt lachende afrikanische Kinder. Unten dem Bild steht der Satz: „Bildung ändert alles“: <http://www.kindernothilfe.de/bildung.html>.

⁸ <http://radiookapi.net/actualite/2014/09/08/rdc-le-gouvernement-veut-ameliorer-la-qualite-de-lenseignement/>. - ⁹ Ebd.

und deren medizinische Eigenschaften, Tiere und alle möglichen Objekte, die uns begegneten. Auch Fragen zu den sozialen Strukturen im Dorf und der Suku¹⁰-Gesellschaft kamen immer wieder vor. Am Anfang war ich genervt über seine Prüfungen, denen er mich ständig unterzog, weil sie meine Ignoranz bloßstellten. Aber mit der Zeit entwickelte ich eine gewisse Neugier und es erschloss sich eine neue Welt, die mir die Schule nicht vermittelt hatte. Ich realisiere, was die alten Römer meinten mit dem Ausspruch „Etsi multa scio, plura tamen ignoro“¹¹. Mein Großvater brachte mir auf didaktisch attraktive Art¹² viele Kenntnisse über traditionelle Medizin bei. Ich lernte, wie ich mir selbst helfen könnte, sollte mir im Wald etwas passieren (Verletzung, Schlangenbiss...).

Auf die gleiche Art lernte die Gesellschaft, in der mein Großvater lebte: die Wissensvermittlung verlief spielerisch, aber effizient, faktenbasiert und praxisorientiert. Auf diese Weise wurden über mehrere Generationen junge Menschen darauf vorbereitet, für ihre Gemeinschaften und für sich selbst Verantwortung zu übernehmen und den Gemeinschaften zu dienen. Bildung im traditionellen Sinne war eng mit der Fähigkeit verknüpft, Kinder und junge Menschen in die Lebenswelten ihrer Gemeinschaften eintauchen zu lassen, die Potentiale ihrer Gemeinschaften einschließlich der Mitwelt wahrzunehmen, diese sowie ihre eigenen Potentiale zur Entfaltung zu bringen und in der Lage zu sein, zur Pflege und Weitergabe des empfangenen Lebens beizutragen und somit den Gemeinschaften zu dienen. Bildung wurde verstanden als Entwicklung der Potentiale junger Menschen unter Berücksichtigung der Besonderheiten ihrer Mitwelt und im Einklang mit den Werten der Gemeinschaft.

Später stellte ich fest, dass dieses traditionelle Wissen in unserer Gesellschaft keine Anerkennung genießt. Wer nur dieses traditionelle Wissen vorzuweisen hat, gilt nicht nur als Analphabet, sondern auch als ungebildet. Sie haben nichts zu sagen für

die Zukunft der afrikanischen Länder, sie werden auch nicht gefragt. Langsam aber sicher stirbt nicht nur das durch dieses Bildungssystem über Generationen gepflegte Wissen, sondern auch das damit verbundene Wertesystem aus. Gebildet sind diejenigen, die durch die europäisch geprägte Schule gegangen sind. Sie gelten fast automatisch als Experten, die das Sagen über die Zukunft ihrer jeweiligen Länder haben, auch wenn es sich in der Praxis erweist, dass viele aufgrund ihrer Art von Expertise und aufgrund des Wertesystems, auf das sie sich beziehen, zum Teil im Widerspruch zu den zentralen Werten¹³ ihrer Gemeinschaften stehen. Diesen Widerspruch brachte eine Kollegin aus Kenia einmal auf den Punkt, als sie die Frage stellte, ob die Eliten in ihrem Land „gebildet“ seien. Anlass zu ihrer Frage war eine Podiumsdiskussion zum Thema „Entwicklungshilfe für Bildung in Afrika“ in München im Jahr 2010, zu der sie, eine kamerunische Kollegin und ich eingeladen wurden. Wir hatten uns sehr früh getroffen und hatten beschlossen, die Veranstaltung zu politisieren, indem wir die Botschaft vermitteln: „Bildung ja, aber welche Bildung.“ Nachdem die kamerunische Kollegin und ich uns während der ganzen Veranstaltung bemühten, die Botschaft zu vermitteln, zeigte sie sich sehr zurückhaltend. In ihren Abschlussbemerkungen formulierte sie doch das folgende Dilemma der Bildung in Afrika am Beispiel von Kenia. Dort, erzählte sie, zählte die Regierung mehr als 50 Minister und stellvertretende Minister und jeder von ihnen verdient mehr als die Mitglieder der amerikanischen Regierung, wobei der Staatschef auch besser bezahlt wird als Barack Obama. Viele dieser Minister haben Dokortitel oder andere Abschlüsse von den berühmtesten Universitäten (Oxford, London School of Economics, Harvard, La Sorbonne). Aber sind sie „educated“? Im traditionellen afrikanischen Sinne sind sie es nicht, antwortete sie selbstbewusst, weil Erziehung in erster Linie darauf abzielt, Menschen zu helfen, zu sich selbst zu finden, indem die Tugenden, die die Menschlichkeit ausmachen, entwickelt werden. Diese sind im Wesentlichen: die Liebe, die Compassion, die Solidarität etc. Wenn im Leben der

¹⁰ Volksgruppe in der DR Kongo und in Angola. - ¹¹ „Mein Unwissen ist viel größer als mein Wissen“. - ¹² Mit Witz, ohne große Anstrengung, sodass es Spaß machte zu lernen. - ¹³ Werte wie Solidarität, Gastfreundschaft, Einfühlsamkeit, Sakralität des Lebens und der Natur etc.

Entscheidungsträger in Politik und Wirtschaft solche Tugenden nicht mehr zum Vorschein kommen, dann stimmt etwas nicht im System, in dem sie operieren und im Wertesystem, das ihnen als Referenzrahmen dient.

Wenn Bildung die notwendigen Werkzeuge nicht vermittelt, um moralische Perversion vermeiden zu können, dann kann man vom Scheitern sprechen. In der traditionellen Gesellschaft der Suku wurde der Wert der Erziehung eines Menschen prioritär an der sozialen Kompetenz gemessen. Für fehlende oder ungenügende berufliche Fähigkeiten, die einem ermöglichen, sich in die Pflege des Lebens der Gemeinschaft einzubringen, wurde großes Verständnis entwickelt. Die fehlende soziale Kompetenz dagegen hatte oft einen Preis, vor allem wenn sich die die Gemeinschaft störenden, egoistischen Verhaltensweisen wiederholten. Der Preis war die Isolation, die höchste Strafe, die einem Menschen widerfahren kann. Auch im heutigen Afrika werden die Eliten, die sich nicht an den Werten der Gemeinschaft orientieren, durch Isolation bestraft: sie leben isoliert, regieren mit Gewalt, kaufen sich Sympathien, um den Anschein von Beliebtheit zu vermitteln, aber die Isolation überholt sie spätestens bei ihrem Tod¹⁴.

Abschließende Bemerkungen

Julius Nyerere, der erste Präsident Tansanias, formulierte in einer Rede im Jahr 1976 folgende Bemerkungen zu den Themen Entwicklung und Bildung: «Entwicklung hat einen Zweck; dieser Zweck ist die Befreiung des Menschen. Es stimmt, dass wir in der Dritten Welt viel über wirtschaftliche Entwicklung reden - über die Ausweitung der Anzahl von Gütern und Dienstleistungen und die Fähigkeit, sie zu produzieren. Aber die Güter werden benötigt, um den Menschen zu dienen; die Dienstleistungen werden benötigt, um das Leben der Menschen leichter und fruchtbarer zu machen. Politische,

soziale und wirtschaftliche Organisation ist notwendig, um die Freiheit und Würde der Menschen zu vergrößern. Wir kommen immer wieder auf den Menschen zurück – auf den befreiten Menschen – als das Ziel der Tätigkeit, das Ziel der Entwicklung. Aber der Mensch kann sich nur selbst befreien oder entwickeln. Er kann nicht von einem anderen befreit oder entwickelt werden. Das Gleiche gilt für die Bildung. Ihr Ziel ist die Befreiung des Menschen von den Fesseln und Beschränkungen der Unwissenheit und Abhängigkeit»¹⁵.

Die Analyse Nyereres hat heute noch große Relevanz. Das Entwicklungsprojekt, wie es in vielen nachkolonialen Staaten konzipiert wurde, verstärkt die „Außenorientiertheit“ und die damit verbundenen Bildungskonzepte zementieren den Blick nach außen. Solch eine Entwicklungsstrategie sieht in den europäisch gebildeten Eliten Partner. Sie sind Empfänger des herrschenden Gesellschafts- und Entwicklungsmodells und nutzen ihre Macht für dessen Etablierung auf Kosten der Mehrheit der Menschen in ihren jeweiligen Ländern. Aus der Sicht des traditionellen Bildungssystems sind sie Verräter, die Türöffner eines Systems, das auf die lokalen Strukturen zerstörerisch wirkt.

Wenn an der Aussage, „Bildung verändert alles“, etwas stimmt, dann die Idee, dass Bildung in der Tat eine Schlüsselrolle in der Transformation von Gesellschaften einnimmt. Aber damit ist noch nicht bestimmt, in welche Richtung diese Transformation stattfindet. Wenn Entwicklung nach dem nachholenden Modell und nicht entsprechend den internen Notwendigkeiten der zu entwickelnden Gesellschaften konzipiert wird, dann ist die dazu gehörige Bildung ein Instrument der Außenorientiertheit. Zwar greift dieses Modell nur partiell, weil seine Protagonisten, die Eliten, oft keinen Zugriff auf die Mikro-Ebenen in ihren Ländern haben. Dennoch sind die Makro-Strukturen, die sie prägen, entscheidend genug, um auf die Mikro-Ebenen zerstörerisch zu wirken. Bildung ist dann ein Instrument

¹⁴ Mobutu, einer der mächtigsten und der reichsten Staatschefs in Afrika, dessen Regime durch skandalöse persönliche Bereicherung und massive Menschenrechtsverletzungen geprägt war, starb im Exil in Marokko und selbst Familienmitglieder hatten es nicht geschafft, zu seiner Beerdigung zu gehen. In den letzten Jahren seiner langen Herrschaft fühlte er sich so unbeliebt, dass er die Hauptstadt verließ und sich in seiner eigenen Stadt mitten im Regenwald verschanzte. - ¹⁵ <https://www.dvv-international.de/en/adult-education-and-development/editions/aed-672006/icae7th-world-assembly/adult-education-and-development>.

der Außenorientiertheit derer, die mit dem Kopf woanders sind als dort, wo sie leben: sie lesen Bücher, die woanders geschrieben werden, konsumieren Medienprodukte, die woanders entstehen. Es wundert kaum, dass einige über Afrika genauso reden wie die Mainstream-Medien: sie übernehmen die gleichen Vorurteile, Verallgemeinerungen und essentialistischen Bilder¹⁶.

Auf jeden Fall gilt es festzuhalten, dass das lokale Wissen und dessen Lösungsansätze aufgrund der Außenorientiertheit kaum Beachtung findet. Es wird nicht geschützt, geschweige denn gefördert. Im Gegenteil, es wird zerstört und dies ist ein Problem nicht nur für die direkt betroffenen Gesellschaften, sondern auch für die Menschheit insgesamt, denn auf diese Weise stirbt die Vielfalt des Wissens. Diese Vielfalt ist dringend notwendig in einer Zeit, in der die Menschheit schwere Krisen durchmacht, die auch letztendlich mit monolithischem Wissen und dem daraus abgeleiteten Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell zu tun haben. Anstatt diese Vielfalt blühen zu lassen, verbreiten sich aber überall fast ungehindert verpackte Lösungen, d. h. Lösungen, die in ein paar wenigen Zentren entwickelt wurden, die aber als gültig für alle Kontexte dargestellt werden.

In der Rhetorik der Protagonisten der Entwicklungspolitik wird behauptet, dass man von den Fehlern gelernt habe und sich vom „Top-Management-Prinzip“ verabschiedet habe. In der Wirklichkeit bleibt es so, dass die Anspielung auf lokales Wissen in den meisten Fällen nur rein rhetorischer Natur ist. Im Katastrophenmanagement, Konfliktbearbeitung, in der Strukturierung der Makro-Ökonomie und in vielen anderen Bereichen, die mit Entwicklungspolitik zusammen hängen herrschen nach wie vor die Konzepte der dominanten Nationen. Rückbesinnung auf lokales Wissen und lokale Expertise hätte beispielsweise die Wertschätzung lokaler Sprachen im Bildungssystem

bedeutet, denn Sprachen transportieren Denksysteme. Selbst diese elementare Voraussetzung wird nicht beachtet und die Krise der Bildungssysteme in vielen afrikanischen Ländern hat damit zu tun, dass viele Kinder nicht in den Sprachen lernen, die sie zu Hause sprechen. Sie werden sehr früh mit Sprachen konfrontiert, die sie im Alltag nicht gebrauchen und deren Lebenswelten weit entfernt sind von der ihren.

Jacob Mabe sieht in dieser Vernachlässigung der nativen Sprachen in der Erziehung und Bildung den Ursprung der meisten Entwicklungsprobleme. Sein Urteil: „Es war zweifellos ein großer Fehler, Englisch, Französisch, Portugiesisch und Spanisch zu den einzigen Amts- und Unterrichtssprachen zu erklären.“¹⁷ Unter Berücksichtigung dieses Versagens in elementaren Voraussetzungen, die selbstbestimmte Entwicklungswege hätten prägen müssen, erscheint die oft zitierte Ausrichtung an den Entwicklungsstrategien der Entwicklungsländer wie eine Farce. An dieser Farce sind auch die Eliten der so genannten Entwicklungsländer beteiligt, die die Notwendigkeit tiefgreifender Veränderungen für ihre Zukunft nicht sehen oder nicht sehen wollen.



Zum Autor:

Dr. Boniface Mabanza Bambu studierte Philosophie, Literaturwissenschaften und Theologie in Kinshasa und promovierte an der Universität Münster zum Thema „Gerechtigkeit kann es nur für alle geben. Globalisierungskritik aus afrikanischer Perspektive“.

Nach einer Ausbildung an der Akademie für Konflikttransformation in Bonn ist er seit 2008 Koordinator der Kirchlichen Arbeitsstelle Südliches Afrika der Werkstatt Ökonomie in Heidelberg mit den Schwerpunktthemen Handelspolitik, Rohstoffpolitik und Globalisierung.

¹⁶ Auf einer Konferenz der afrikanischen Diaspora in Deutschland beschwert sich eine Teilnehmerin darüber, dass viele im Raum über Afrika und die AfrikanerInnen genauso redeten wie eine bestimmte Deutsche Öffentlichkeit, bestimmte Medien und die Entwicklungsgemeinschaft-Community. Eine andere Teilnehmerin antwortete, dass dies kaum wundern sollte, angesichts der Tatsache, dass der Referenzrahmen der gleiche ist. Um dieser Gefahr zu entkommen, bedarf es einer permanenten kritischen Haltung, die nicht jedes Mitglied der Diaspora hat. - ¹⁷ MABE (2012): 34.

Literaturverzeichnis

EBOUSSI BOULAGA, Fabien (2012): Wenn wir den Begriff Entwicklung akzeptieren, sind wir verloren. Von der Notwendigkeit einer gegenseitigen Dekolonisierung unseres Denkens. In: AfricAvenir International e.V., 50 Jahre afrikanische Un-Abhängigkeiten. Bonn, 222-229.

MABE, Jacob (2012): 50 Jahre Unabhängigkeit in Afrika: Erfüllte Träume oder enttäuschte Hoffnungen? In: Thomas Schreijäck (Hg.): Afrika im Aufbruch!? Analysen und Impulse in interdisziplinärer und interkultureller Perspektive, Ostfildern (Matthias-Grünewald-Verlag).

NOHLEN, Dieter (2000): Lexikon Dritte Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen. Hamburg (Rowohlt).

SARR, Felwine (2019): Afrotopia. Berlin (Matthes&Seitz).

KANN ES DEKOLONIALE ENTWICKLUNGS-ZUSAMMENARBEIT GEBEN?

Julia Schöneberg

Nicht nur der Oxfam Inequality Report führt uns jährlich vor Augen wie die Schere zwischen Arm und Reich, globalem Norden und globalem Süden, immer weiter aufgeht. Trotz jahrzehntelanger vielfältiger Entwicklungsbemühungen verschärfen sich globale Ungleichheit und Ungerechtigkeit zusehends. Gleichzeitig engagiert sich weltweit eine Unzahl von Hilfs- und Nicht-Regierungsorganisationen, Armut zu bekämpfen und „Entwicklung“ zu befördern. Wie lässt sich dieses Paradox erklären?

„Entwicklung“ ist das Problem und die Diskurse, Narrative und Strukturen, die sich an Begriff und Praxis knüpfen, und durch die gutgemeinte Hilfsinterventionen bestenfalls Symptome lindern, aber keine Ursachen bekämpfen. Gustavo Esteva schreibt von „Entwicklung“ als Amöbenwort: es wechselt beständig seine Form und ist damit unmöglich fass- oder definierbar. In der Entwicklungszusammenarbeit haben sich in den letzten 70 Jahren mehrfach die Narrative verändert: von Modernisierung und Strukturanpassung, über Empowerment und Hilfe zur Selbsthilfe, bis hin zur Nachhaltigkeit. Tatsächlich werden politische Agendasetzungen, außenpolitische, wirtschaftliche und nationalstaatliche Interessen seit Jahrzehnten mit Entwicklungslegitimation verfolgt.

Kritik an „Entwicklung“ ist nicht neu und ist in den letzten 30 Jahren vor allem von post- und dekolonialen und Post-Development Autor*innen und Proponent*innen formuliert worden. So beschreiben N'Dione und andere¹ die Kultur der „Entwicklung“ als eine „ökonomische Auffassung von Zeit, den Kult der Statistik und des Wettbewerbs zwi-

schen Individuen, [sowie] die Kommodifizierung von Menschen und Gütern.“ Außerdem sei, wie Wolfgang Sachs und Mitautor*innen im ‚Development Dictionary‘² darlegen, „Entwicklung“ als ein westliches Modernisierungsprojekt zu verstehen, als Ausprägung ideologischer und ökonomischer Macht des Westens und die Propagierung eines bestimmten, westlich-kapitalistischen Ideals eines erstrebenswerten Lebens. Tatsächlich bleiben bis heute trotz wechselnder Legitimations- und Strategieansätze, drei zentrale Grundannahmen des Entwicklungsdiskurses stets unverändert:

- 1) „Entwicklung“ ist universell messbar, normativ gut und allgemein wünschenswert,
- 2) „Entwicklung“ kann durch Intervention gesteuert werden, und
- 3) im sogenannten Globalen Norden gibt es Fachwissen, das anderswo dringend benötigt wird.

Diese drei Grundsätze sind zutiefst kolonial verwurzelt, denn sie setzen zum einen die Lebensweise und Weltanschauung des „entwickelten“ Westens als universelle Norm. Außerdem führen sie die koloniale Überlegenheitslogik und die Zweiteilung der Welt in zivilisiert/unzivilisiert als entwickelt/unterentwickelt/unterentwickelt weiter. Was nicht thematisiert wird, sind kolonialer Extraktivismus, Raub und Unterdrückung auf denen der Reichtum des Westens aufgebaut ist. „Unterentwicklung“ bleibt ein Defizit aufgrund von Unvermögen. Wenn nun also „Entwicklung“ in kolonialer Kontinuität steht, ist dann eine dekoloniale Entwicklungszusammenarbeit³ überhaupt möglich?

¹ N'DIONE et al. (1997). - ² SACHS et al. (1997). - ³ Postkolonial und dekolonial werden oftmals synonym verwendet. Die Gemeinsamkeiten sind, dass beide Theorieansätze eurozentristische Geschichtsschreibung in Frage stellen, die aktuelle Weltordnung in den Kontext von Kolonialismus, Extraktivismus und Sklaverei stellen, sowie Forderungen nach einer epistemischen Dekolonisierung formulieren. Ich verwende hier vor allem den Begriff dekolonial, weil dekoloniale Theorie und Praxis und ihre Vertreter*innen Europa im Rahmen von Kapitalismus, Kolonialität und Modernität seit Kolumbus' sogenannter Entdeckung Amerikas kontextualisieren. Postkoloniale Theorie bleibt dagegen häufig abstrakt auf die Beziehungen der imperialen Kräfte zum Rest der Welt vor allem im 19. und 20. Jahrhundert fokussiert (Bhambra 2014).

Welche Konsequenz können internationale Nicht-Regierungsorganisationen daraus für ihr Handeln ziehen? Was wären Ansätze einer dekolonialen Haltung? Eine echte und aufrichtige Auseinandersetzung mit den Grundannahmen von „Entwicklung“, ist für die Arbeit von NROs und Hilfsorganisationen aus dem globalen Norden, also dem meistens privilegierten Teil der Welt, eine existenzielle Frage. Welche Auswirkungen hätte es auf ihre Legitimität, die drei zentralen Grundannahmen und die eigene Rolle grundsätzlich in Frage zu stellen?

Ein produktiver Ausgangspunkt ist die Frage, was als dekolonial zu verstehen ist. Tuck und Yang⁴ machen klar, dass Dekolonisierung keine bloße Metapher sein darf, sondern zwangsläufig eine materielle Dimension enthält. Gurinder Bhambra, Professorin an der Universität Sussex formuliert dies so: „Die untrennbare Verflechtung der Rhetorik der Moderne (Fortschritt, Entwicklung, Wachstum) und der Logik der Kolonialität (Armut, Elend, Ungleichheit) muss im Mittelpunkt jeder Diskussion über die gegenwärtigen globalen Ungleichheiten stehen.“⁵ Auf den Punkt gebracht: Wenn das Ziel von Entwicklungszusammenarbeit die Bekämpfung von Armut und globaler Ungleichheit ist, dann kann jegliches Handeln nur effektiv sein, wenn es die Ursachen bekämpft und nicht nur die Symptome. Im Kern muss die Frage nach den Wurzeln globaler struktureller Ungleichheiten und ihrer historisch bedingten Ursachen stehen.

Erstens geht es darum, den aktuellen Zustand der Welt nicht als gegeben, sondern als Kontinuität von Rassismus und Kolonialismus zu begreifen und zu analysieren. Dies macht es, zweitens, notwendig, Alternativen jenseits der festgeschriebenen euro-modernistischen Binarität (entwickelt/unterentwickelt) zu denken und zu praktizieren. Anders als Workshops, Trainings und Seminare glauben machen wollen, ist Dekolonisierung kein Ereignis, dass mit einigem punktuellen Engagement erreichbar ist. Noch weniger ist post- und dekoloniale Analyse als Trend abzuhaken, hinter den sich, ähnlich wie mit den Schlagworten Empowerment,

Partizipation und Nachhaltigkeit zuvor, ein Haken setzen lässt. Vielmehr ist Dekolonisierung ein Prozess, der kontinuierlichen Einsatz erfordert.

Die Auseinandersetzung mit der eigenen Verstrickung in Strukturen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist schmerzhaft, verlangt sie doch die Reflexion und vor allem Veränderung des eigenen Tuns und Handelns. Auf organisationaler Ebene im Kontext einer internationalen Hilfsorganisation ist sie sogar existenzbedrohend: schließlich wäre es der Idealfall sich selbst überflüssig zu machen. Die Fokussierung auf leicht identifizier- und behebbare technische Defizite, wie den Mangel an Technik, Wissen und Wachstum, ist daher ein Rückzug auf eine entpolitisierte Ebene, die bestenfalls den Status Quo sichert, aber keine grundlegenden Veränderungen bewirkt. Allerdings: Reflektionen der eigenen Rolle und Positionalität, sowohl als Individuum, als auch als Organisation, bedeutet nicht eine Beschränkung auf den abstrakten Raum, das Schwelgen in Gefühlen von Ohnmacht und Nichts-Tun-Können, sondern haben eine klare materielle Komponente. Denn: Kritik an „Entwicklung“ ist nicht der komplette Rückzug auf Inaktivität, sondern der erste Schritt zum Abbau struktureller Ursachen von Armut und Ungerechtigkeiten.

Was bedeutet also Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit konkret?

1) westliches Expertentum in Frage zu stellen (auch, und insbesondere das eigene)

Westliches Expert*innen-tum zu hinterfragen bedeutet nicht, dass Engagement im globalen Süden unmöglich oder zwangsläufig kolonial ist. Vielmehr geht es um die Art und Weise der Intervention. Welchen wirklichen Mehrwert hat meine Präsenz in einem bestimmten Kontext? Trägt meine Intervention dazu bei, strukturelle Ursachen von Armut zu bekämpfen, sichert sie einen Status Quo, oder, schlechtesten falls, schwächt sie Expert*innenpositionen vor Ort?

⁴ TUCK/YANG (2012). - ⁵ BHAMBRA (2014).

2) die Validierung von nicht-westlichem Wissen und anderen Konzeptionen eines ‚guten Lebens‘, ohne jede Form von Treuhandchaft

Im Post-Development Dictionary illustrieren Ashish Kothari und Kolleg*innen⁶ die Vielfalt dieses Pluriversums, das schon Bestehende, das ‚Schon-Sein‘, eine Vielfalt von praktizierten Alternativen und Praktiken jenseits des westlich-propagierten Universalismus. Die Alternativen, die das Buch versammelt, teilen grundlegende Gemeinsamkeiten in Bezug auf das, was ein gutes Leben ausmachen könnte:

Die Verwobenheiten menschlichen und nicht-menschlichen Lebens; Konvivialität, Relationalität und Interdependenz; Autonomie und Selbstverwaltung. Sie alle kritisieren die Logik und die Auswirkungen des Kapitalozäns, des (Neo)-Extraktivismus und des unkritischen Glaubens an euro-modernistische Ideologien von Fortschritt und Wachstum.

3) Bekämpfung der strukturellen Ursachen von Armut und Ungerechtigkeit, insbesondere derer, in die „wir“⁷ durch unsere imperiale Lebensweise verwickelt sind

Reflexionen der eigenen Rolle und der Privilegien, die man als selbstverständlich erfährt, sind der notwendige erste Schritt in dem Bestreben zu einer gerechteren Welt beizutragen. Auf der individuellen Ebene wäre das die Frage danach, wie man selbst rassistische Stereotype und Annahmen reproduziert. Auf der gesellschaftlichen Ebene bedeutet es kritisch zu hinterfragen, wie das eigene Land durch Überkonsum, Extraktivismus, unfairen Handel, ausbeuterische Arbeitsbedingungen und Waffenexporte zur Entstehung und Aufrechterhaltung von Armut anderswo beiträgt. Uli Brand und Markus Wissen beschreiben dies treffend als ‚imperiale Lebensweise‘ und es wird deutlich, das globale

Gerechtigkeit nicht zu erreichen ist, wenn die Länder des globalen Nordens weiterhin an dieser Lebensweise festhalten. Wie ernst nehmen wir den Slogan der Nachhaltigen Entwicklungsziele, das alle Länder Entwicklungsländer seien? Beim Wort genommen bedeutet dies zunächst die Notwendigkeit des globalen Nordens, sich zu ent-entwickeln. Entwicklungszusammenarbeit macht daher zwangsläufig den Blick auf die eigene Gesellschaft notwendig, Lobbyismus ‚zu Hause‘, Druck auf Unternehmen und Regierungen. Nord-Süd Machtasymmetrien müssen aufgebrochen werden. Konkrete machtkritische Ansatzpunkte wie unter anderem von Jason Hicke⁸ vorgeschlagen wären etwa

- Schuldenerlass für hochverschuldete Länder, Reparation und Restitution,
- eine fairere globale Ökonomie durch demokratische Stimmrechte in den mächtigen Finanzinstitutionen wie der Weltbank und dem Internationalen Währungsfonds,
- die Regulierung von Agrarpatenten und -subventionen, der Schutz von Saatgut, Schutz vor Landraub, sowie Fair Trade,
- globale Steuergerechtigkeit
- faire Arbeitslöhne, für alle.

Hierfür lohnt es, sich im Sinne einer dekolonialen Haltung einzusetzen. Und nicht zuletzt: Wie sehr beschäftigen wir uns mit strukturellen und intersektionalen Diskriminierungen in unserem eigenen direkten lokalen und nationalen Umfeld? Warum konzentriert sich der Fokus der „Entwicklung“ stets auf weit entfernte Länder?

Kann es also dekoloniale Entwicklungszusammenarbeit geben? Ja und Nein. Es ist richtig sich für Gerechtigkeit und gegen Armut einzusetzen. Und

⁶ KOTHARI et al. (2019). - ⁷ Ich schreibe aus einer sehr spezifischen Positionalität heraus: weiß, gebildet und in Deutschland mit vielen Privilegien aufgewachsen. Meine Annäherung an De/Kolonialität kommt daher zwangsläufig aus dieser Subjektivität heraus, und ich versuche Imperative auch nur für diese zu formulieren. Wenn ich von „wir“ spreche, meine ich daher Menschen mit ähnlichen Privilegien wie ich, die in ähnlichen Räumen leben und arbeiten. - ⁸ HICKEL (2019).

auch, oder vielleicht sogar gerade, aus einer privilegierten Position ist dies wichtig und notwendig. Allerdings, wie Aram Ziai⁹ anmerkt, warum bleiben wir weiterhin einem so problematischen Begriff wie dem der „Entwicklung“ verpflichtet, anstatt die strukturellen Ursachen globaler Ungleichheit unmissverständlich zu benennen und diese anstelle ihrer Symptome zu bekämpfen? Klar ist, Dekolonisierung von Entwicklung und Entwicklungszusammenarbeit beginnt zu allererst ‚zu Hause‘.



Zur Autorin:

Dr. Julia Schöneberg arbeitet im Fachgebiet Entwicklungspolitik und Postkoloniale Studien an der Universität Kassel. Neben der Forschung im DFG-geförderten Projekt ‚Towards a Reinvention of Development Theory: Theorizing Post-Development‘,

ist sie Co-Leiterin des EU- COST Action Netzwerkes *Decolonising Development – Research, Teaching, Practice*.

Literaturverzeichnis

BHAMBRA, Gurminder K. (2014): Postcolonial and decolonial dialogues. *Postcolonial Studies* 17 (2), 115-121.

HICKEL, Jason (2019): The contradiction of the sustainable development goals: Growth versus ecology on a finite planet. *Sustainable Development* 27 (5), 873-884.

KOTHARI, Ashish, et al. (Hrsg.) (2019): *Pluriverse: A post-development dictionary*. Neu Delhi (Tulika Books).

N'DIONE, Emmanuel Seni, et al. (1997): Reinventing the present: the Chodak experience in Senegal. *The post-development reader*, 364-376.

SACHS, Wolfgang (Hrsg.) (1997): *The Development dictionary: A guide to knowledge as power*. London (Zed Books).

TUCK, E./ YANG, W. (2012): Decolonization is Not a Metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1 (1), 1-40.

ZIAI, Aram (2012): Postcolonial Perspectives on ‘Development’. Working Paper No. 103. Center for Development Research (University of Bonn).

⁹ ZIAI (2016).

ENTKOLONISIERUNG DER THEOLOGIE. ZUR RELEVANZ POSTKOLONIALER STUDIEN FÜR DIE BEFREIUNG DER THEOLOGIE

Stefan Silber

Was postkoloniale Studien aufdecken und kritisieren, lässt sich oft narrativ am besten verdeutlichen. Die tunesische Historikerin Sophie Bessis erinnert sich an ihre Schulzeit im Mädchengymnasium während der kolonialen Epoche Tunesiens. Sie schreibt:

„In der Pause verschwanden die nationalen Unterschiede angesichts des scheinbaren Ökumenismus der Kinderkameradschaft nicht. Es gab die Tunesierinnen, Araberinnen oder Jüdinnen im Gegensatz zu den ‚Französinen‘, eine globale Einheit, deren Homogenität die besondere Freundschaft überschritt, die mit jeder von ihnen geschlossen werden konnte. Denn die Französinen erdrückten uns mit ihrer Verachtung. Selbst wenn wir ihre Arroganz nicht akzeptierten, zweifelten wir nicht an ihrer Überlegenheit.

Denn erstens waren sie blond, mit langen, glatten Haaren, die mit einer eleganten Kopfbewegung zurückgeworfen werden konnten. Angesichts dieser fast engelhaften Natur bereitete uns die masochistische Betrachtung der schwarzen und lockigen Haare, die unseren Kopf schmückten, ungeheure Schmerzen.

Außerdem gingen sie zur Kommunion. Mit Brautkleidern, mit Tüll und Schleier, mit einem Messbuch in der Hand und einer Fülle frommer Bilder. [...] Wer von uns, Muslimas und Jüdinnen, die dieselbe Dunkelheit teilten, träumte nicht einmal in ihrer Kindheit davon, Katholikin zu sein, um dieses Märchen zu erleben? [...]

Vor der sechsten Klasse mussten wir wählen, welche zweite Sprache wir lernen wollten. Für meine Eltern

war die Frage einfach: Wir waren zwar Juden, aber zuallererst Tunesier: also Arabisch.

Nachdem sie meine Anmeldung gelesen hatte, rief meine Lehrerin mich zu sich: ‚Wie schade, dass Sie kein Englisch gewählt haben!‘, rief sie aus. Ich erinnerte mich lange an ihre traurige Stimme, die den kulturellen Rückschritt beklagte, zu dem ihre gute Schülerin verurteilt wurde.“¹

Bessis beschreibt in dieser Erinnerung mehrere charakteristische Aspekte einer (post-)kolonialen Kultur: Die tunesischen Kinder zweifeln nicht an der Überlegenheit der Französinen. Dies hat körperliche, äußerliche Gründe (die Haare), kulturelle und religiöse Aspekte (die Erstkommunion, die Sprache) sowie wirtschaftliche und soziale Merkmale: Die französischen Mitschülerinnen reisten in den Ferien nach Frankreich. Dieses mythische, scheinbar paradiesische Land war durch einen tiefen Abgrund von den tunesischen Mädchen entfernt. Die eigene Identität hingegen wird konsequent abgewertet („Dunkelheit“, „Rückschritt“). Deswegen kommentiert Bessis: „Wir lernten, dass es wenig ruhmreich war, das zu sein, was wir waren.“² Erst viel später, als die Autorin als Erwachsene Frankreich bereisen konnte, zeigte sich für sie endgültig, dass der gefühlte Abgrund zwischen den französischen und den tunesischen Schülerinnen nicht selbstverständlich war, sondern ein Produkt ihres kolonialen Kontextes. In diesem Beispiel wird an einer einzelnen biografischen Erinnerung sehr plastisch, was koloniale und postkoloniale Prägungen bewirken können.

¹ BESSIS (2002): 15-16. - ² Ebd.: 16.

Ein Überblick: Was bedeutet „postkolonial“?

„Post“-kolonial – im Sinne von nach-kolonial – benennt zum einen die Tatsache, dass die meisten ehemaligen Kolonien inzwischen staatliche Unabhängigkeit gewonnen haben. Die Zeit des formellen Kolonialismus liegt so gesehen hinter uns. Zum anderen bezeichnen die postkolonialen Studien mit diesem Begriff ebenso die Tatsache, dass nach dem offiziell-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. 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, auch in der Theologie.

Deutschland ist in diesem Sinn ein postkoloniales Land. Vor einigen Jahren hätte ich bei diesem Satz wahrscheinlich selbst gestutzt. Inzwischen ist mir sehr viel klarer geworden, dass „postkolonial“ nicht nur diejenigen Staaten sind, die aus den europäischen Kolonien hervorgegangen sind. Darüber hinaus sind in Europa nicht nur Großbritannien, Frankreich und Spanien von ihrer kolonialen Vergangenheit bis ins Mark geprägt.

Die gesamte Welt kann daher postkolonial verstanden werden, denn der Kolonialismus hat über mehrere Jahrhunderte hinweg die Welt in verschiedener Hinsicht transformiert: Europäische Menschen haben ihre Vorstellungen von Politik, Wirtschaft, Kultur, Bildung, Geschlechtern, Geschichte, Naturverhältnis und nicht zuletzt Religion in die ganze Welt exportiert und dort mit militärischem Zwang und kultureller Hegemonie versucht durchzusetzen.

Postkoloniale Studien als eine akademische Strömung 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, also „postkolonial“, 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 „Orients“.

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. Diese Autor*innen distanzieren sich immer wieder von den postkolonialen Studien asiatischer und nordamerikanischer Prägung. Sie üben Kritik daran, dass im Postkolonialismus die ökonomischen und politischen Aspekte der Analyse schwächer ausgeprägt seien und dass die postkolonialen Studien sich stark an europäischen poststrukturalistischen Diskursen orientieren. Außerdem seien sie mehr an der Interpretation der postkolonialen Zustände als an ihrer Veränderung interessiert. Diese wechselseitige Kritik darf aber nicht über zahlreiche Ähnlichkeiten, Gemeinsamkeiten und Beziehungen zwischen beiden wissenschaftlichen Strömungen hinwegtäuschen, zumal sie sich in der Gegenwart sehr stark aufeinander beziehen und voneinander lernen. Beiden Strömungen geht es um die Frage, warum und inwiefern koloniales Denken und koloniale Machtstrukturen bis in die Gegenwart wirkmächtig sind.

Die Verflechtungen mit dem Kolonialismus zeigen sich auch in Deutschland in vielerlei Hinsicht. Nicht nur hatte das Deutsche Reich eigene Kolonien, darüber hinaus gab es durch Auswanderer*innen, Soldaten, Reisende, Geschäftsleute und nicht zuletzt

Missionar*innen sehr viele konkrete persönliche Beziehungen, durch die ein koloniales Selbstbewusstsein in Deutschland wachsen und aufrechterhalten werden konnte. Auch Wissenschaftler an deutschen Universitäten entwickelten und förderten imperiales und koloniales Denken, vielfach ohne jemals selbst in den Kolonialgebieten gewesen zu sein. Deutsche Fachleute waren der Überzeugung, dass sie vom europäischen Schreibtisch aus erkennen und beurteilen konnten, was dem Kolonialreich am besten dienen könne. Philosophen wie Kant und Hegel untermauerten auf ihre Weise den europäischen Überlegenheitsanspruch mit Ideen, die bis in die Gegenwart ihre Gültigkeit einfordern. Eine Auseinandersetzung mit dem postkolonialen Denken ist daher auch in Deutschland höchst notwendig.

Die vom Kolonialismus geprägte Denkweise wurde durch die staatliche Unabhängigkeit nicht einfach außer Kraft gesetzt. Vielmehr blieb sie im kulturellen Gedächtnis erhalten, sowohl in den früheren Kolonien wie in den imperialen Staaten Europas. Menschen in kolonial geprägten Ländern wuchsen vielfach mit einer selbstverständlichen Überzeugung ihrer eigenen Unterlegenheit gegenüber Europäer*innen auf, die sich an der Hautfarbe, an der Muttersprache, an der sozialen Herkunft und an den Bildungsmöglichkeiten festmachen konnte. Die Wirtschaft, das Staatswesen, die Religion – sehr viele Bereiche des Alltags werden im postkolonialen Unterbewusstsein nach wie vor völlig selbstverständlich nach europäischem Muster oder kolonialen Interessen gestaltet. Dass es hierzu Alternativen gibt, wird vielfach ebenso selbstverständlich als „rückständig“, „idealistisch“ oder „irrational“ abqualifiziert.

Auch in der theologischen Forschung wird die Herausforderung der Kolonialität aufgegriffen. Postkoloniale Theologien rekonstruieren in einer mühsamen Spurensuche, wie das Zusammenwirken von Mission und Evangelisierung auf der einen und Eroberung und Kolonialismus auf der anderen Seite die frohe Botschaft des Christentums verändert haben. Vielfach finden sich in den aktuellen Formen der vorkolonialen Religiosität und im Widerstand der Kolonisierten gegen die Mission angemessene

Gesprächspartner*innen für einen konstruktiven Umgang mit der Vergangenheit, eher als in den etablierten Institutionen der kolonialen Kirchen. Aber selbst das ist nicht sicher. Ein weiteres Kennzeichen postkolonialer Theorien und Theologien ist nämlich eine prinzipielle methodische Selbstkritik, eine permanente Überprüfung der eigenen Ergebnisse und Überlegungen und die Bereitschaft zu Verunsicherung und zu notwendigen Korrekturen.

Schwerpunkte postkolonialer Theologien

Auch postkoloniale Theologien haben daher bereits ein breites Spektrum von Methoden und Ausdrucksformen entwickelt, in denen Kolonialität aufgedeckt, kritisiert und transformiert werden kann. Ein Schwerpunkt dieser Methoden liegt auf den kulturellen, sprachlichen und diskursiven Faktoren der Kolonialität. Hier geht es vor allem um die bewusste und unbewusste Zuschreibung von Identitäten aufgrund der Hautfarbe, dem Geschlecht oder der ethnischen und kulturellen Zugehörigkeit anderer Menschen, aber auch um Geschichtsschreibung und Religionswissenschaft. Solche diskursive Fragen stehen bei vielen Theoretiker*innen – von denen viele aus den Literaturwissenschaften kommen – im Vordergrund.

Genauso wichtig für ein Verständnis der postkolonialen Theologien sind Machtverhältnisse der Gegenwart, sei es in Politik, Wirtschaft, Landbesitz, körperlicher Gewalt oder auch der Religion. Die Abwehr, die diesen Machtverhältnissen entgegengebracht wird, auch in der Theologie, ist ein weiterer wichtiger Schwerpunkt postkolonialer Theologien. Auch der Widerstand gegen Mission und Evangelisierung kann durch einen Perspektivwechsel zu einer positiven Herausforderung für die Theologie werden. Denn der Widerstand und die Gegenmacht, die dieser Perspektivwechsel repräsentiert, kann eine notwendige Umkehr und Weiterentwicklung der Theologie und der kirchlichen Praxis anzeigen.

Postkoloniale Theologien bleiben nicht bei der Kritik stehen, sondern 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.

Landbesitz und die Bibel

Zwei Beispiele sollen die Bedeutung postkolonialen Denkens für die Theologie illustrieren. Die feministische Bibelwissenschaftlerin Musa Dube aus Botswana verweist mit einer kleinen Geschichte, die in verschiedenen Weltregionen ähnlich erzählt wird, auf den engen Zusammenhang von Mission und Landraub: „Als der weiße Mann in unser Land kam, hatte er die Bibel und wir hatten das Land. Der weiße Mann sagte zu uns: ‚Lasset uns beten.‘ Nach dem Gebet hatte der weiße Mann das Land, und wir hatten die Bibel.“³

Die Methoden des Landraubs konnten dabei sehr unterschiedlich sein und vom Vertrauens- und Vertragsbruch über die scheinbar legale Enteignung bis hin zur gewaltsamen Vertreibung und Inbesitznahme reichen. Auch Missionare förderten, legiti­mierten oder praktizierten sogar selbst dieses Vorgehen. Die westlichen Vorstellungen, man könne Land mit Grenzen durchziehen, aufteilen oder verkaufen, es zur Ware oder zu einem Rechtstitel machen, Menschen daraus vertreiben und anderswo ansiedeln, kollidieren mit unterschiedlichen Vorstellungen vom Land, in denen dieses als heilig betrachtet wird, als unveräußerliches Erbe der Vorfahren, als Familienmitglied, als Dialogpartner oder als Netz von Pilgerpfaden. In vielen Kulturen wird ein sehr enges spirituelles Vertrauensverhältnis zu einem ganz konkreten Territorium gepflegt, weshalb die westliche Konzeption des Landes als Ware oder Rechtstitel auf Unverständnis trifft.⁴

Dieses spirituelle Verhältnis der Menschen zum Land wurde von MissionarInnen in der Vergangenheit häufig als „animistisch“ verurteilt. Landraub konnte so zum zivilisatorischen Projekt stilisiert werden.

Dabei ließe sich eine spirituelle Beziehung des Menschen zu seinem Land durchaus biblisch begründen, worauf der Religionswissenschaftler Ezra Chitando aus Zimbabwe hinweist: In der Erzählung von Nabots Weinberg (1 Kön 21,1-19) steht ein Konflikt im Mittelpunkt, in dem ein Bauer davon überzeugt ist, dass sein Erbteil nicht zur Ware gemacht und weggegeben werden kann. Der König, der dies nicht respektiert, wird vom Propheten verurteilt.⁵ An diesem Beispiel wird deutlich, wie die Bibel in der Gegenwart als wichtiges Instrument entkolonisierender Theologie verwendet wird.

Die Heldin, die den Rücken kehrt

Ein zweites Beispiel: Die US-amerikanische postkoloniale Wissenschaftlerin Laura Donaldson macht darauf aufmerksam, dass jede Wahrnehmung von der Perspektive abhängt, in der man sich befindet. Für die Erkenntnis ist es daher notwendig, sich zu bewegen und unterschiedliche Perspektiven einzunehmen. Ein abstraktes, scheinbar objektives Wahrnehmen der Dinge unabhängig von der Perspektive, wie es westlicher Wissenschaft vorschwebt, ist dagegen gar nicht möglich.

Zu den wechselnden Perspektiven bei der Begegnung mit anderen Kulturen gehört auch die Erfahrung, dass Menschen sich abwenden und der hegemonialen Perspektive Widerstand entgegenbringen. Donaldson führt dafür ein überraschendes biblisches Beispiel an: die Moabiterin Orpa, die anders als ihre Schwägerin Rut nicht mit ihrer Schwiegermutter Noomi nach Betlehem auswandert, sondern zurück zu ihrer eigenen Mutter geht (vgl. Rut 1,6-14).

Aus einer indigenen Perspektive heraus interpretiert Donaldson Rut als eine Figur, die kulturelle Grenzen überschreitet, um sich in der fremden und mächtigeren Kultur der patriarchalen Herrschaft zu unterwerfen und so von ihr zu profitieren. Während sie beim Abschied aus Moab ins Haus ihrer Mutter hätte zurückkehren können, entscheidet sie sich für das Leben im Patriarchat, im

³ DUBE (2000): 3. - ⁴ Vgl. KRENAK (2021). - ⁵ CHITANDO (2020): 404.

Haus des Boas, und wird zur Mutter einer männlich-patriarchalen Königsdynastie (Rut 4,17-22). Donaldson vergleicht diese Erzählung mit Geschichten aus der nordamerikanischen Kolonialzeit, die starken Einfluss in der Populärkultur gewonnen haben: Malinche, die Dolmetscherin des Hernán Cortez bei der Eroberung Mexikos, und Pocahontas als Beispiel für die ‚gute Indigene‘ in der US-Kultur. Ruts Schwägerin Orpa hingegen wird in der biblischen Geschichte als die vorgestellt, die den Rücken kehrt und zu ihrer Mutter, ihren Verwandten, ihrer Kultur, ihrer Heimat zurückkehrt. Die hebräische Wurzel ihres Namens ‚Orpa‘ verweist auf den ‚Nacken‘ oder den ‚Rücken‘ und damit exakt auf die Aktion des Sich-Abwendens.

Donaldson weist auf, dass indigene Leserinnen des Rutbuches auf Ruts Entscheidung mit Entrüstung reagieren. Sie verstehen es als eine Geschichte, in der „wieder eine Verwandte sich [...] der hegemonialen Kultur unterworfen hat“⁶. Sie bewertet diesen Text daher in der traditionellen Interpretation als unlesbar. Orpa, die andere Moabiterin, die diesem Schicksal ‚den Rücken kehrt‘, wird von Donaldson dagegen als die eigentliche Heldin der Geschichte gesehen. In ähnlicher Weise entstehen aus postkolonialen Perspektiven immer wieder neue und teils sehr widerständige Interpretationen biblischer Texte, aus denen befreiende Handlungsperspektiven abgeleitet werden können.

Konsequenzen für europäische Theologien

Können Theologinnen und Theologen in Europa etwas von den postkolonialen Theologien der Welt lernen? Können, müssen wir uns zur Veränderung anregen lassen? Welche Lern- und Reflexionsprozesse können durch postkoloniale Theologien in Europa angestoßen werden und welche Hindernisse stehen dem in Europa selbst entgegen?

Nach meiner Überzeugung sind solche Lernprozesse in Europa unumgänglich. Sie stehen jedoch nicht in erster Linie im Fokus der Autor*innen postkolonialer

Theologien selbst. Deren Anliegen besteht vor allem darin, ihre eigenen Abhängigkeiten von der Kolonialität der Theologie zu erkennen, sie zu analysieren und ihnen zu widerstehen. Es geht ihnen nicht um die Korrektur europäischer Theologien, sondern um die Befreiung von ihnen. Als Theolog*innen in Europa müssen wir diese Zielsetzung ernst nehmen. Eine Transformation unserer Art und Weise, Theologie zu produzieren, wird daher in erster Linie auch dazu dienen, selbst zu einer von der Kolonialität befreiten Theologie zu finden, die sich vollständig vom Kolonialismus löst und – in Partnerschaft mit den postkolonialen Theologien der Welt – der Entkolonisierung Europas widmet.

Der erste notwendige Lernschritt für europäische Theologien besteht daher auch in der Anerkennung unserer kolonialen Vergangenheit und der Verantwortung für postkoloniale Strukturen der Gegenwart, sowohl in der Kirche wie in der Gesellschaft insgesamt. Dazu gehört, dass Machtpositionen aufgedeckt und hinterfragt werden – Machtbeziehungen innerhalb der Kirche ebenso wie andere Machtverhältnisse, die durch religiöse Argumente gestützt und legitimiert werden. Eine weitere wichtige Konsequenz besteht darin, sich vom universalen Anspruch europäischer Theologie zu lösen und sie als eine kontextuelle Theologie unter anderen und in Partnerschaft und Dialog mit anderen kontextuellen Theologien der Welt anzuerkennen. Im Dialog mit anderen Theologien weltweit muss die Theologie ihre eigene historische Machtposition und ihre wirtschaftlichen Privilegien beständig hinterfragen. Nur so können Kritik und Widerstand, die sie von Seiten der Theologie anderer kultureller Kontexte erfährt, ihre prophetische Kraft entfalten, die auf Transformation und Umkehr der europäischen Theologien drängt.

Postkoloniale Theologien können vieles in Frage stellen, was theologisch als selbstverständlich gilt. Denn einerseits analysieren sie die Theologie selbstkritisch unter der Rücksicht, inwieweit ein bestimmter theologischer Gedanke zur Legitimierung des Kolonialismus und der damit einhergehenden

⁶ DONALDSON (1999): 141.

Zerstörungen dienen konnte. Andererseits decken sie auf, inwieweit koloniale Denkmuster in der Geschichte in die theologische Argumentation selbst eingegriffen haben, und welche Spuren sie dort hinterlassen haben. Diese doppelte Kritik kann sehr zentrale Aspekte der Theologie betreffen. Wenn sich Theologien in Europa von diesen kritischen Anfragen betreffen lassen, können sie erhebliche Verunsicherungen erfahren – und das ist durchaus beabsichtigt. Denn es sind die scheinbaren theologischen Sicherheiten, die im postkolonialen kulturellen Kontext für die Hartnäckigkeit kolonialer Denkmuster verantwortlich sind. Das Aufbrechen solcher Sicherheiten kann daher zu einer Befreiung führen. Die Kolonialität der Theologie engt sie ein und verfremdet sie. Durch die postkoloniale Kritik ist es möglich, aus diesem Korsett einer kolonialismuskonformen Theologie auszubrechen und sich erneut zur Botschaft des Evangeliums zu bekehren.

Dazu sind aber der Dialog und die Auseinandersetzung mit den kritischen Perspektiven außerhalb Europas notwendig. Sie beginnen mit dem wohlwollenden Hören (und Lesen) sowie dem aufmerksamen und selbstkritischen Wahrnehmen der von den postkolonialen Theologien beschriebenen Einschränkungen der Theologien Europas. Es geht nicht darum, diese europäischen Theologien durch andere zu ersetzen, sondern eher um die Bereitschaft zu einem gemeinsamen Lernprozess, in dem gewohnte und zur Sicherheit gewordene Positionen zur Disposition stehen dürfen.

Denn die europäische Theologie kann sich von der Last der Kolonialität befreien. Diese Verheißung bildet den Horizont für die Auseinandersetzung mit postkolonialen Theologien. Sie verlangt von uns Theolog*innen in Europa Bescheidenheit und Lernbereitschaft. Im Prozess der Weiterentwicklung dieser Theologien wird das geografische Zentrum jedenfalls nicht in Europa liegen.



Zum Autor:

Prof. Dr. Stefan Silber lehrt Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule NRW in Paderborn. Er ist Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats von pax christi Deutschland und koordiniert die deutschsprachige „Plattform Theologie der Befreiung“. Zuletzt von ihm erschienen ist das Werk: Postkoloniale Theologien. Eine Einführung (UTB 5669).

Literaturverzeichnis

- BESSIS, Sophie (2002): Occidente y los Otros. Historia de una supremacía. Madrid (Alianza).
- CHITANDO, Ezra (2020): The Bible as a Resource for Development in Africa. Ten Considerations for Liberating Readings. In: CHITANDO, Ezra / GUNDA, Masiwa Ragies / TOGARASEI, Lovemore (Hg.): Religion and Development in Africa. Bamberg (University of Bamberg Press), 399-415.
- DONALDSON, Laura E. (1999): The Sign of Orpah: Reading Ruth through Native Eyes. In: BRENNER, Athalya (Hg.): Ruth and Esther. Sheffield (Sheffield Academic Press), 130-144.
- DUBE, Musa (2000): Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible. Saint Louis (Chalice Press).
- KERNER, Ina (2012): Postkoloniale Theorien. Zur Einführung. Hamburg (Junius).
- KRENAK, Ailton (2021): Ideen, um das Ende der Welt zu vertagen. München (btb).
- NEHRING, Andreas / TIELESCH, Simon (Hg.) (2013): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart (Kohlhammer).
- QUIJANO, Aníbal (2016): Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika. Wien/Berlin (Turia + Kant).
- SAID, Edward W. (1981): Orientalismus. Frankfurt/M. u.a. (Ullstein).
- SILBER, Stefan (2021): Postkoloniale Theologien. Eine Einführung (UTB 5669). Tübingen (Narr Francke Attempto).

POSTKOLONIALE THEOLOGIE, EMANZIPATION UND VERGLEICHENDE RELIGIONEN: SOZIALWISSENSCHAFTLICHER ANSATZ

Paul S. Chung

Die postkoloniale Methodik ist bestimmt von einer Gruppe asiatischer/asiatisch-amerikanischer Feminist*innen, die die postkoloniale Dekonstruktion in der Art von Jacques Derrida, Edward Said und Gayatri Spivak vertreten. Diese kritisieren die asiatische Befreiungstheologie oder die asiatische feministische (modernistische) Theologie, da das Konzept der letzteren stark auf Armut, religiösem Pluralismus und asiatischen Narrativen aufbaut. Die asiatische Befreiungstheologie im Allgemeinen wird beschuldigt, asiatische religiös-kulturelle Ressourcen zu essentialisieren, um die asiatische Herangehensweise an die Theologie zu bewerben.

Transnationale Postkolonialist*innen wie Kwok Pui-lan behaupten, dass eine solche ausgeprägte Methodik offensichtlich in Aloysius Pieris' Charakterisierung des asiatischen Wesens in Bezug auf facettenreiche Religiosität und von Armut heimgesuchte Realität zu sehen ist. Eine solche Position würde sich in einer fiktiven Rückkehr der Kolonisierten zur eigenen indigenen Geschichte und Kultur widerspiegeln. Die Betonung der wesentlichen Merkmale Asiens und die Suche nach der kolonialisierten Vergangenheit führten demnach leicht in die Falle einer Selbst-Orientalisierung.¹

Eine auf das asiatische Wesen konzentrierte Theologie wird als Sehnsucht nach einer kolonialisierten Vergangenheit angegriffen. Der Vorwurf der Selbst-Orientalisierung markiert ein Regime als problematisch und bedarf einer Klärung. Was beinhaltet diese Theorie, der eine solche Leidenschaft zur Dekonstruktion zugrunde liegt?

Postkoloniale Theorie und Erkenntnistheorie

Die postkoloniale Theorie befasst sich mit soziokulturellen Phänomenen der kolonialen Nachwirkungen und setzt sich mit der Pathologie der Spätmoderne auseinander. Es geht darum, Geschichten (oder effektive Formen von Geschichten und Erzählungen, die sich mit den Ausgegrenzten und Unterjochten beschäftigen) wiederzugewinnen und gleichzeitig kulturelle, individuelle Biografien in Subversion des westlichen Repräsentations- und Hegemoniediskurses wiederzubeleben.² Das Konzept des Postkolonialismus oder der Postkolonialität kann als Oberbegriff dienen, um politische und soziale kulturelle Ereignisse in ständigem Fluss der postkolonialen Realität zu erkennen. Die „once colonized world“ ist voller Widersprüche, Verwirrung und Hybridität. Besonderes Augenmerk wird daran gesetzt, das Bewusstsein der im neokolonialen und imperialen Herrschaftssystem Untergeordneten zu wecken und ihrem hybriden, vielschichtigen Wesen in psychologischen, soziokulturellen, politischen und wirtschaftlichen Bereichen gerecht zu werden.³

Edward Said hat bahnbrechende Arbeit zum Orientalismus geleistet, indem er postkoloniale Kritik initiierte und die kulturelle Repräsentation der orientalischen Gesellschaften unter westlicher Episteme entmystifizierte. Orientalismus impliziert einen Denkstil, der hauptsächlich auf der binären Opposition oder dem hierarchischen Dualismus zwischen Orient und Okzident aufbaut. Es ist ein westlicher Repräsentationsstil, der das koloniale Gegenüber unterjocht und ideologische Rechtfertigung in der Herrschaft über den Orient etabliert.⁴

¹ KWOK (2007): 16. - ² GANDHI (1998): 8. - ³ WESTHELLE (2010): xvi. - ⁴ SAID (1978).

Michel Foucaults Diskurstheorie und Genealogie des Macht-Wissens-Couplet wird zur Grundlage von Saids Analyse des europäischen Diskurses über Orientalismus. Edward Said kann zusammen mit Gayatri Spivak und Homi Bhaba als Katalysator gesehen werden, indem er Erkenntnisse liefert theoretische Verfeinerung und postkoloniale Praxis. Postkolonialismus kann demnach definiert werden als eine Theorie der Lesestrategie in Bezug auf den Diskurs über Repräsentation und Machtverhältnisse (Said), Dekonstruktion (Spivak, ein Übersetzer von Derridas *Of Grammatology*) oder psychologischer Zustand der Einbettung in Ambivalenz, Hybridität und Widerstand (Homi Bhaba).⁵

Unter dem Einfluss der postkolonialen Theorie denunzieren transnationale Dekonstruktivisten wesentliche Merkmale des Asien-Seins als Illusion, weil dessen wesentliche Merkmale in den globalisierenden Transnationalismus einfließen.

Befreiung und Wirkungsgeschichte

Im Unterschied zu transnationalen Dekonstruktivisten nimmt Vitor Westhelle die Geschichte des spanischen Imperiums als Ausgangspunkt für seine postkolonial geprägte Befreiungstheologie. Die industrielle Revolution war nach der Eroberung durch Kolumbus in erheblichem Maße dem europäischen Kolonialismus in Amerika zu verdanken. Eine Konfliktlogik des Kolonialismus zeigt sich in der Beziehung zwischen dem spanischen Imperium und dem Begehren der Konquistadoren. Diese Kombination enthüllt eine binäre Gegenüberstellung von Unterdrücker und Unterdrückten als natives Interpretationsmittel. In der Tat dienten die Konquistadoren den Interessen des Imperiums, während sie ihre eigenen Wünsche oft mit der Krone in Konflikt brachten.⁶

In der ersten Phase der Wirtschaftsmacht Genua ist die spanische Eroberung durch den christlichen Charakter der Kapitalakkumulation (strukturelle Gewalt) gekennzeichnet, die wiederum die biopolitische Kolonialherrschaft und die Plünderung von

Gold und Silber ermöglichte (direkte Gewalt). Die Ureinwohner wurden fast ausgelöscht. Die zweite Phase des Frühkapitalismus unter niederländischer Hegemonie wurde durch den Dreieckshandel vorangetrieben. Menschen wurden in Afrika versklavt und zur Plantagenarbeit nach Amerika gebracht, um Rohstoffe wie Baumwolle zu produzieren. Diese Waren wurden nach Europa verschifft, um dort verarbeitet und in die ganze Welt verkauft zu werden. Das transatlantische Verkehrs- und Handelssystem setzte seine kolonialistische Expansion und Kapitalakkumulation unter der Hegemonie Großbritanniens fort.

Das lange 20. Jahrhundert des Kapitalismus⁷ hat die heutige Vernetzung von Supermächten (USA, EU, China und Japan) hervorgebracht, die dem neoliberalen Weltsystem zugrunde liegen.

Das Regime der Kapitalakkumulation ist mit politischen, militärischen und territorialen Kräften verbunden, angelegt in Machtverhältnissen, Hegemonie, Rassismus und der Abschaffung der lokalen indigenen Kultur. Wie Thomas McCarthy argumentiert, setzt sich der postkoloniale Neoimperialismus zusammen mit dem postbiologischen Neorassismus nach dem Untergang formeller Kolonien und wissenschaftlichem Rassismus fort. Diese Agenda des Neorassismus wird durch Machtstrukturen vermittelt und erhalten.⁸

Ein katholisch-theologisches Bemühen durch die Artikulation einer postkolonialen Befreiungsethik stellt u.a. Agnes M. Brazal vor. Sie ist sich bewusst, dass sich der Begriff „postkolonial“ auf einen übergeordneten Diskurs bezieht, dessen Theorie jedoch typischerweise dem französischen Poststrukturalismus entnommen ist (Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan).

Brazal formuliert ihre theologische Methode, indem sie sich Stuart Hall, einem postkolonialen neomarxistischen Gelehrten, annähert. U.a. fordert sie einen einheimischen Kosmopolitismus und unterstreicht die Weisheit der lokalen Kultur, indem sie sie für den

⁵ KWOK (2005): 2. - ⁶ WESTHELLE (2010): 8, 14. - ⁷ ARRIGHI (1994). - ⁸ MCCARTHY (2009): 7.

interkulturellen Austausch öffnet.⁹ Eine einheimische Tugend wie *hiya* (Scham) wird zur Unterstützung des universellen Gemeinwohls herangezogen, um politischen Populismus oder Fake News im Kontext von Social Media zu überwinden, deren ideologischen Folgen die Situation und gesellschaftspolitische Realität der Philippinen bedrücken.

Eine Vorstellung von einheimischem Kosmopolitismus wird innovativ und herausfordernd. Brazal ist eher konkret-universal als abstrakt-universal. Und tatsächlich hat schon Derrida Kants Ideen von Kosmopolitismus und Gastfreundschaft für seine poststrukturalistische Richtung aufgegriffen und sogar zweckentfremdet; Kants rassistisches Unrecht wurde bereits von Sozialwissenschaftlern wie Thomas McCarthy als fragwürdig entlarvt.¹⁰

Anders als beim transnationalen Dekonstruktivismus geht es in Brazals Projekt um eine Übersetzung volkstümlicher ethischer Konzepte, um die biblische Sprache auf inkulturierende Weise zu interpretieren – die Einheimischen schreiben ihre eigene Geschichte. Sie macht auf Stuart Halls sozialwissenschaftliche Artikulationstheorie aufmerksam, um die katholische sozialetische Lehre in ihrer eigenen kulturellen und politischen Matrix zu verbessern. Brazal wertschätzt Halls Herangehensweise an die Umriss der Warenproduktion in Marx' „Grundrisse“ und „Das Kapital“ und ebnet einen kreativen Weg zu einer Korrelation zwischen Befreiungstheologie und postkolonialer Epistemologie. Dabei integriert sie die Bedeutung der vergleichenden Studien von Religion und Kultur, und entkräftet damit den Vorwurf der Selbstorientierungssuche.¹¹

Auf diese Weise mache ich auf Louis Althusser aufmerksam, der eine Theorie der Artikulation zwischen sozialer Formation und menschlicher Praxis entwickelt. Diese kann mit der Wirkungsgeschichte der verschiedenen Instanzen (Politik, Wirtschaft, Religion, Ideologie, Kultur und Sexualität) verbunden werden – einer komplexen Realität von Gesellschaft und Kultur in Schichtung. Das Fehlen von Problemen und ihr Vorhandensein innerhalb der Problematik

erfordert eine symptomatische Lektüre (oder besser eine archäologische Lektüre) dessen, was im Text verdrängt wird. Sie sucht nach einem zugrunde liegenden Widerspruch oder einer Abwesenheit, wodurch sich enthüllen lässt, was im Text nicht gesagt werden kann.

Althusser zufolge schafft Foucault wesentliche Einblicke in erkenntnistheoretische Brüche und Risse kultureller Formationen in verschiedenen Epochen und Epistemen. „Es gibt nichts in der wahren Geschichte, das es erlaubt, sie im ideologischen Kontinuum einer linearen Zeit zu lesen, die nur unterbrochen und geteilt werden muss.“¹²

Es gibt hier keine Entsprechung innerhalb der verschiedenen Sphären oder Instanzen (der wirtschaftlichen, der ideologischen, der ästhetischen, der philosophischen oder der wissenschaftlichen), weil sie „in anderen Zeiten leben und andere Brüche und andere Interpunktionen kennen“.¹³ Die Koexistenz von Anwesenheit und Abwesenheit oder die Artikulation zweier unterschiedlicher Momente kann einfach als „Effekt der Struktur des Ganzen in seiner artikulierten Dezentrität“ angesehen werden.¹⁴

Rückständigkeit, Vorwärtsentwicklung, Überbleibsel und Ungleichmäßigkeit koexistieren in der Struktur der realen historischen Gegenwart, mit anderen Worten, der Gegenwart der Konjunktion oder in Kombination verschiedener Ereignisse. Diese Perspektive zeigt Wirkungsgeschichte (zentriert auf Bruch, Dezentrität und Differenz), die gegen die fortlaufende Geschichte des Fortschritts und der technologischen Rationalität reagiert, die mit westlicher imperialer Macht befleckt ist.

Die Wirkungsgeschichte hilft, eine postkoloniale Haltung zu untermauern, indem versucht wird, die Verschiebung kolonialer Geschichten und Kulturen an der Linie einer einzigen kontinuierlichen Referenzzeit zu messen und zu bewerten. Letztere betrachtet die Dislokation als Rückständigkeit oder Vorraussein in Bezug auf ihre ideologische Bezugszeit. Die Wirkungsgeschichte wird mit dem historischen Bezug

⁹ BRAZAL (2019): xxxiii. - ¹⁰ MCCARTHY (2009). - ¹¹ BRAZAL (2019): 41. - ¹² ALTHUSSER/ BALIBAR (1979): 103. - ¹³ Ibid.: 104. - ¹⁴ Ibid.

und der kritischen Darstellung von linearem Schritt und Fortschritt konstruiert (eurozentrische Position).

Weltchristentum und postkoloniale Mission

Eine sozialwissenschaftliche Theorie der Wirkungsgeschichte trägt dazu bei, die westliche Kirchengeschichtsschreibung als eine Dichotomie zwischen Kirchengeschichte und Missionsgeschichte aufzudecken. Sie neigt dazu, die nicht aufgezeichneten Stimmen von biblischen Frauen, Evangelisten, Katecheten, Übersetzern und unzähligen treuen Laien in der Geschichte der Mission zu vernachlässigen. Die Geschichte der Sieger im kolonialen Herrschaftssystem bekam den Löwenanteil der Repräsentation der Kirchengeschichte, die die lokale Wirkung und Rolle des missionarischen Projekts der eurozentrischen Geschichtsschreibung unterordnet.¹⁵

Diese Perspektive wird bei Gelehrten des Weltchristentums entscheidend, die sich auf die Inkulturation und indigene Übersetzung der biblischen Botschaft konzentrieren, um die postkoloniale Vorstellung von Gottes Mission neu zu fassen. Stephen Bevan und Roger Schroeder schlagen ein interaktives Modell vor, das sich auf die Selbsterneuerung und den Wiederaufbau der christlichen Identität konzentriert und gleichzeitig die schmerzhafteste Geschichte der kolonialen Mission hinterfragt. Ihre Studie über Bartholome de las Casas im spanischen Kolonialismus bezieht sich auf seine Mission als Befreiung und Solidarität mit den Ureinwohnern. Das interaktive Modell konzentriert sich auf Matteo Riccis Mission als Inkulturation und Anerkennung im chinesischen konfuzianischen Kontext, einschließlich Robert de Nobili in Indien. Bevan und Schroeder definieren Gottes Mission neu in Bezug auf prophetische Gerechtigkeit, interreligiösen Dialog und eine Hermeneutik der Wertschätzung.¹⁶

Postkoloniale Missionstheologen wie Jonathan Ingleby konfrontieren die globale Realität des Imperiums durch ein konstantes biblisches Thema. In einer Biographie von Rudyard Kipling wird die imperiale Mission zur Kolonialisierung der Philippi-

nen empfohlen.¹⁷ Ingleby tritt für eine prophetische Überlieferung der Schrift und andere emanzipatorische Stimmen in Religion und Politik ein. Eine neue Bibelexegese konzentriert sich auf das Alte Testament, die apokalyptischen Schriften in den Evangelien und die Paulusbriefe. Ingleby hält an der antiimperialistischen oder postkolonialen Mission jenseits des Imperialismus fest, um die Struktur der Legitimation und Hegemonie zu überwinden.¹⁸

Eine postkoloniale Vorstellung von Gottes Mission wird durch Interpolation, Mimikry, Archäologie, außergewöhnlichen Realismus, Palimpsest und Repräsentation klassifiziert. Inkulturelle oder transkulturelle Übersetzungen beruhen auf lokaler Weisheit und Sprache und werden zu einem Kommentar, zur Interpolation, weil die Kolonisierten das kulturelle Kapital nutzen, um das imperiale System zu demontieren. Der Kolonialismus hat einen Ort abgeschrieben, indem er Namen und Wege gewählt hat, um sein Interesse durch Karten, Denkmäler und Grenzen darzustellen. In einem Stück Manuskript oder einem Palimpsest schrieben Missionare ihre eigene Version des Evangeliums unter ihren kulturellen, sprachlichen Vorurteilen. Allerdings ist keine Inschrift unauslöschlich.

Ingleby kritisiert den Begriff der Mimikry und die Rolle der mimischen Person, deren Identität indigen, aber mit westlichem Geschmack ist. Seine/ihre Rolle besteht darin, zwischen der kolonialen Autorität und den Kolonisierten zu vermitteln, insbesondere als kolonialer Kollaborateur. Eine Politik der Nachahmung ist jedoch keine bewusste Strategie und hat ungesunde Folgen.¹⁹

Walter Benjamins anamnestic Position bleibt entscheidend für Inglebys Mission des Widerstands gegen den europäischen Faschismus. „Es gibt kein Zivilisationsdokument, das nicht zugleich ein Dokument der Barbarei ist. Und ebenso wie ein solches Dokument nicht frei von Barbarei ist, verdirbt die Barbarei auch die Art und Weise, wie es von einem Eigentümer zum anderen weitergegeben wurde“ (These VII).²⁰

¹⁵ SANNEH (2002): 94. - ¹⁶ BEVANS/ SCHROEDER (2004): 176-195. - ¹⁷ INGLEBY (2010): 32. - ¹⁸ Ibid.: 29. - ¹⁹ Ibid.: 51. - ²⁰ BENJAMIN (1968): 256.

Eine postkoloniale Leidenschaft, die Seite der Wirkungsgeschichte neu zu schreiben oder neu zu präsentieren, erfordert ein archäologisches Geschick im Kampf gegen den Faschismus und den eurozentrischen Fortschritt, und sie versucht, die irreguläre Seite der Unterdrückten zu entschlüsseln, die auf der Unterseite der Geschichte, der Religion und der Kultur begraben ist. Archäologisches Geschick erschließt Geschichte im Lichte der Lebenswelt als Konstellation. Es gibt viele Stimmen, Geschichten, kulturelle Muster im arabischen Kalender wie Sterne in Konstellationen auf der Himmelskugel, die nicht auf die europäische wissenschaftliche, technologische Revolution zurückzuführen sind.

Globale, kritische Zeitschiene: Orientalismus und Eurozentrismus

Auf einer tieferen Ebene wird der wirklichen Geschichte die Wirkungsgeschichte gegenübergestellt. Eine solche Kombination hilft, einen kritischen Blick auf Eurozentrismus und Orientalismus zu werfen, gesehen durch die Linse der archäologischen Interpretation und genealogischen Analyse von Diskursen und Machtverhältnissen.

Samir Amin versucht, im Einklang mit seinem tributpflichtigen Weltsystem, einen Mythos des Eurozentrismus über und gegen die islamische Zivilisation zu enthüllen. Ein solches Weltsystem wurde in Kern- und Randgebiete unterteilt (angeordnet von 500 v. Chr. durch den Hellenismus, dann die Geburt des Christentums und schließlich die Geburt des Islam bis 1500 n. Chr.). In allen tributpflichtigen Kulturen herrscht bei der Suche nach absoluter Wahrheit das metaphysische und religiöse Streben vor.²¹

Tributpflichtige Ideologie und Kultur waren bereits in den Errungenschaften des alten Ägypten, der hellenistisch-östlichen christlichen, der islamischen Zivilisation und des europäischen Christentums präsent. Amin fordert jeden Gegensatz zwischen griechischem Denken und „orientalischem“ Denken heraus, weil letzteres Griechenland nicht ausschließt.

Nach Ansicht von Amin ist Saids Theorie des Orientalismus unzureichend und sogar fehlerhaft, weil es ihm nicht gelungen ist, ein anderes System der wissenschaftlichen Erklärung vorzuschlagen, wenn es um die sozioökonomische Grundlage des eurozentrischen Herrschaftssystems geht. Said ist anfällig für seinen Provinzialismus, der zu einem umgekehrten Orientalismus führt.²²

Daher stößt Saids Theorie des Orientalismus auf ernsthafte Kritik, weil er das in der westlichen Wissenschaft fabrizierte, objektive wissenschaftliche Mittel vorbehaltlos wiederholt und akzeptiert. Laut muslimischen Intellektuellen wie Tariq Ramadan teilt Said dieselben Ziele und dieselben Werkzeuge, die von westlichen säkularen Gelehrten verwendet und missbraucht werden. Eine europäische Projektion des Orientalismus wird durch Saids eigene ideologische oder selbst erfundene Position gerechtfertigt und als selbstverständlich vorausgesetzt. Said fehlt die islamische Geschichte und ihre religiöse, kulturelle Tradition mit der Hochkultur, die er hätte darstellen sollen.²³

Um einen manichäischen Dualismus der binären Opposition zu durchbrechen, sollte gesagt werden, dass die Muslime im sechzehnten Jahrhundert und sogar bis ins siebzehnte hinein den Zenit in Bezug auf politische Macht und kulturelle Kreativität erreicht hatten. Laut Marshall Hodgson, einem führenden Gelehrten in der Geschichte und Zivilisation des Islam, „hätte ein Besucher vom Mars im 16. Jahrhundert unserer Zeitrechnung durchaus annehmen können, dass die menschliche Welt kurz davor stand, muslimisch zu werden. Er hätte sein Urteil teilweise auf die strategischen und politischen Vorteile der Muslime gestützt, teilweise aber auch auf die Vitalität ihrer allgemeinen Kultur.“²⁴

Eine Theorie des ‚Islamtums‘ in Analogie zum Christentum erfordert eine Gegenüberstellung des Begriffs der modernen Entwicklung im Sinne von Ökumene. Die ökumenische Korrelation in der Universalgeschichte bleibt entscheidend für die vergleichende Zivilisationsforschung zwischen

²¹ AMIN (2009): 100. - ²² Ibid.: 176. - ²³ RAMADAN (2012): 87. - ²⁴ HODGSON (1999): 97.

Christentum und Islam. Eine Theorie des Eurozentrismus oder Orientalismus wird als Verschwörungstheorie in ihrer Abdankung der islamischen Zivilisation verworfen. Die Genealogie der Macht kann in der Argumentation gesehen werden: Saudische Theologen, die die Autorität mittelalterlicher islamischer Texte beanspruchen, sind lokal zu betrachten, westliche Gelehrte, die sich auf die Autorität westlicher moderner Literatur berufen, sind jedoch universell zu nehmen.²⁵

Saids großes Problem liegt meines Erachtens darüber hinaus in seiner hermeneutischen Fehleinschätzung, einen anachronistischen Bezug auf historische, politische Lebenswelten zu verbreiten. So zitiert Said nebenbei aus Marx' Satz in *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*: „Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden.“²⁶

Im eigenen historischen Kontext von Marx beziehen sie sich auf die arme Bauernschaft, die von Louis Bonaparte politisch verraten wurde. Gegen die Politik von Bonaparte setzt sich Marx für die Bauernschaft und ihre Verwundbarkeit ein, indem er ihre Rechte im französischen politischen System einfordert. Zusammengefasst haben sie nichts mit dem armen Orient zu tun, wie Said spekuliert. Repräsentation im marxistischen Sinne impliziert eher politische Fürsprache als die Verteidigung einer anachronistischen Theorie des Orientalismus und seines Allheilmittels der Repräsentation.

Amin formuliert seine Theorie des Eurozentrismus durch die Renaissance: Die allerersten Spuren finden sich in Italien, ziehen sich aber über einen Großteil Europas und markieren vielleicht den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit.²⁷ Nach dem Fall von Konstantinopel im Jahr 1453 durch die Osmanen flohen viele östliche Gelehrte nach Italien und brachten wichtige Bücher und Manuskripte sowie eine Tradition griechischer Gelehrsamkeit ein. Dieses Ereignis wurde mit Kolumbus' Reise in die Neue Welt (1492) und der Entwicklung der Renaissance in Verbindung gebracht.²⁸

Amins Vertrauen in die europäische Renaissance scheint jedoch die Hochphase der islamischen Zivilisation zu verfehlen, die den europäischen Lauf der Moderne beeinflusst hatte. Im Gegensatz zu Amin kann die Renaissance im europäischen Kontext jedoch nicht als Ausgangspunkt für die Bestätigung der europäischen modernen Hegemonie angesehen werden. Tatsächlich lässt sich der islamische Beitrag zur europäischen Renaissance auf die Übersetzung der Werke griechischer Philosophen in Bagdad in der Zeit von 750 bis 850 unter der Herrschaft des abbasidischen Kalifats zurückführen. Das kosmopolitische Bagdad hatte eine wertvolle Bibliothek, die mit Hilfe syrischer christlicher Gelehrter griechische Werke der Wissenschaft, Medizin und Mathematik enthielt. Sie enthält philologisch korrekte Übersetzungen der Werke von Platon und Aristoteles ins Arabische.²⁹

Darüber hinaus war Cordoba, die Hauptstadt des Kalifats in Spanien, im 10. und 11. Jahrhundert das Juwel der Erde in Bezug auf wirtschaftliche Blüte, sowie auf kulturelle und intellektuelle Aspekte. Die Bibliothek eines Kalifen, eine unter siebzig Bibliotheken, beinhaltete rund 400.000 Buchbände.³⁰

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war der Islam – das Osmanische Reich in Anatolien, dem Nahen und Mittleren Osten, Nordafrika, dem Balkan und anderen europäischen Regionen, die Safawiden im fruchtbaren Halbmond und im iranischen Hochland und die Moguln in Nordindien – die lebendigste Zivilisation der Welt, und hatte einen gut organisierten Wohlstand erreicht, den die Einwohner des Okzidents bewunderten. Die islamische Welt hatte ein hegemoniales Potenzial gegenüber Ost und West. Diese islamische Zivilisation oder das Islamtum kann als die zivilisatorische Quelle der europäischen Renaissance definiert werden, da sie die kulturellen Charaktere in den politischen Städten in weiten geokulturellen Gebieten vorangebracht hatte.³¹

Dieser globale, kritische Weg erneuert Amins Argumentation, der als Ursprung der kapitalistischen Moderne die Renaissance, die protestantische

²⁵ ASAD (1993): 8. - ²⁶ Ibid.: 87. - ²⁷ Ibid.: 152. - ²⁸ AMIN (2009): 152. - ²⁹ KÜNG (2007): 366. - ³⁰ Ibid.: 376. - ³¹ SALVATORE (2009): 3.

Reformation und die Aufklärung sieht. Das Jahr 1492 leitet die europäische Expansion, Eroberungen und die Massaker in der biopolitischen Kolonialisierung ein. Das biopolitische Massaker, das der spanische Kolonialismus in Amerika verübte, war mit dem christlichen Charakter der Kapitalakkumulation verbunden, und muss zum Ausgangspunkt für postkoloniale Studien werden, die sich mit biopolitischer Gouvernementalität, Bürokratie und wirtschaftlicher Ausbeutung, militärischen Verbrechen und Rassismus zu beschäftigen.

Archäologische Interpretation und Genealogie der Religion

„Das Postkoloniale“, das ich besprochen habe, impliziert eine neue Methode der Wirkungsgeschichts- und Archäologietheorie, die eine semantische Wiedergewinnung der religiösen Quelle beinhaltet. Der Begriff „archäologisch“ ist ein beschreibender Begriff, um den Ort der Geschichte als nicht homogen mit leerer Zeit zu definieren: Vielmehr versucht der Archäologe, die Zeit zu füllen und die gegenwärtige Geschichte neu zu schreiben, indem er vergangene Materialien, religiöse Klassiker, Weisheiten und Lebensgeschichten der lokalen Bevölkerung in der Tradition und Geschichte ausgräbt. „Hermeneutik“ bezieht sich auf die eigene interpretative Vernunft im Zusammenspiel mit Tradition, Geschichte, Kultur und Texten als Lebenswelt, während der soziale Diskurs am eigenen zeitgenössischen Ort oder in der sozialen Topographie erforscht wird. Ein hermeneutischer Archäologe wird dem Konformismus und Historismus gegenübergestellt, die in der Universalgeschichte der Homogenisierung alles Besonderen und Unähnlichen in die leere Zeit kulminieren.

Die interpretierende Vernunft hat anamnestischen Charakter, indem sie die Wirkungsgeschichte expliziert und aufgreift, was an Geschichte und Tradition unterdrückt wurde. Eine Archäologische Hermeneutik befasst sich mit der Entzifferung von Wirkungsgeschichte in vielen Erzählungen in der Konstellation von Sinnverständnis und Wahrheit, wie sie

im multiplen Prozess der Horizontverschmelzung gedeutet wird. Sie impliziert eine Verschiebung der Geschichtsschreibung von einer eurozentrischen Darstellungsweise zu einem polyzentrischen Beschreibungs- und Konstruktionsprinzip, indem sie das Regime der homogenen, progressiv-linearen und leeren Zeit problematisiert.

Foucaults Diskursanalyse-Begriff der Archäologie kann um eine genealogische Position im Umgang mit Verstehen und Bedeutung erweitert werden (Gadamer). Foucaults Archäologie widersetzt sich nicht unbedingt einem sinnvollen Regime von Wahrheit und Subjektivität, das nicht auf Macht reduzierbar ist.

Foucaults Archäologie sollte jedoch unter Bezugnahme auf Geschichte als Wirkung oder ihren bedeutsamen Einfluss auf interpretatives Denken im Sinne von Lebenswelt erneuert werden. Es geht um Bedeutung und um eine tiefgreifende Verständlichkeit im Sinne der Horizontverschmelzung, die Gadamer zu Recht einsetzt. Natürlich könnte Geschichte ideologisch als progressive und homogene Zeitreferenz missbraucht werden, um ein eurozentrisches Erkenntnis- und Wissenschaftssystem zu unterstützen.³²

Bei der Stärkung der ideologisch-kritischen Sensibilität orientiere ich mich an Walter Benjamins schöpferischem Geschichtsbild, das die Wirkungsgeschichte der unschuldigen Opfer mit dem messianischen Sinn für historische und soziale Transformation verbindet. Seine anamnestische Argumentation, die sich mit dem Kampf für die Unterdrückten der Vergangenheit befasst, verstärkt das sozialwissenschaftliche Experiment im Bereich der Ausgrabungen der Wirkungsgeschichte. Wie Benjamin in seiner Dissertation zur Geschichtsphilosophie schreibt, „sollte für die Geschichte nichts, was je geschehen ist, als verloren gelten“ (These III). „Nur der Historiker wird die Gabe haben, in der Vergangenheit den Funken Hoffnung zu entfachen, der fest davon überzeugt ist, dass auch die Toten vor dem Feind nicht sicher sind, wenn er gewinnt“ (These IV).³³

³² CHUNG (2012). - ³³ BENJAMIN (1968): 254 f.

Die Genealogie der Wirkungsgeschichte in der Welt der Religionen untersucht die Art und Weise, in der bestimmte Diskurse und Praktiken in religiösen Symbolen und kulturellen Mustern durch die vorherrschende Erzählung der heiligen Wahrheit ausgeschlossen und verworfen wurden. Eine Religionsgenealogie setzt sich mit dem anthropologischen Verständnis von Religion als Symbolsystem auseinander, das seinen Realismus in einer Aura der Faktizität durchdringt (Clifford Geertz). Die archäologische Methode eignet sich eine Methode der dichten Beschreibung an und verlagert sie in das breitere Spektrum heiliger Texte, religiöser Erzählungen, materieller Interessen und institutioneller Macht, die einen anderen Verlauf als die religiöse Quelle haben.

Allerdings lässt sich Asads Kritik an Clifford Geertz' Herangehensweise an Religion als kulturelles System nachvollziehen. Asads Neigung zur Religion durch Macht oder Zwang umgeht Geertz' anthropologische Überlegungen zu religiösen Symbolen und kulturellen Praktiken (zum Beispiel balinesischer Hahnenkampf als balinesische bedeutungsvolle Lebensweise) im lokalen Bereich. Religion als kulturelles System wird definiert als ein Ensemble semantischer Texte, das in einem phänomenologischen, hermeneutischen Bezugsrahmen entziffert und auf Sinn und Wahrheit hin beschrieben wird. Die Kultur eines Volkes ist ein Ensemble von Texten, in denen die Einheimischen ihre Geschichte und Gesellschaft gestalten.³⁴

Demnach untermauert das biblische Versöhnungssymbol die religiöse Praxis der Anerkennung des Andersseins des Anderen, die jedem Lebenswort zu bestimmter Zeit und an unterschiedlichem Ort entspricht. Der kulturelle Bereich religiöser Symbole und Praktiken ist nicht auf Asads Machtreduktionismus oder Zwang reduzierbar.³⁵

Postkolonialer Gott und Alternität

Eine Genealogie der Religion führt zu einer postkolonialen Artikulation von Gott als der radikalen Alternität, mit anderen Worten, totaliter aliter, durch-

drungen von Relationalität. Sie ist relational in Gegenwart des göttlichen Sprechaktes durch das Antlitz des Anderen. Eine hermeneutische Reflexion von Gott als einem unendlichen Horizont des Sprechakts hat mehrere Dimensionen, die sowohl die intratextuelle als auch die außerbiblische Erzählung umfassen. Es ist gleichsam die Intertextualität, die das biblische Symbol der Versöhnung in Bezug auf die Lebenswelt unterstreicht. Ein dynamischer Prozess der Horizontverschmelzung vollzieht sich in der Einbindung der Lebenswelt im Sinne von Dialog, verantwortlicher Kritik an abgelaagerten Unklarheiten und Vorurteilen und Emanzipation. Ein semantischer Kreis wird in intertextueller Interaktion bewegt, indem biblische Erzählung mit sozio-biografischer Erzählung in Gesellschaft und Welt synthetisiert wird.

Emmanuel Levinas Unterscheidung zwischen dem Sagen (lebendiger Diskurs) und dem Gesagten (geschriebener Text) erleichtert die postkoloniale Vorstellung von Gott als relationalem totaliter aliter und Gottes Sagen in der Andersheit des Anderen. Dabar bedeutet auf hebräisch reden, sprechen und offenbaren, wie Gottes Sprechakt als Verheißung, Hoffnung und Zukunft geschieht.

Enrique Dussel schlägt eine analektische Methode und eine ethische Hermeneutik vor, indem er Levinas' Ethik der Alterität in einen emanzipatorischen Rahmen einbezieht. Seine analektische Methode geht vom Diskurs des Anderen in Lateinamerika aus und versucht, den analogischen Charakter des Wortes des Anderen zu entdecken. Dabar bringt mit sich eine Analogie und dialektische Dimension im Sinne von Kritik an sozialer Ungerechtigkeit und Eintreten für die Gnade der Armen.³⁶

Die Sprache der Analogie oder Parabel zeichnet sich durch Annäherung, Vorläufigkeit und Offenheit aus. Die analoge und parabolische Erzählung positioniert sprachliche Signifikanten, um die soziale Realität in Form einer starken und kreativen Spannung zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zu beschreiben. Das biblische Symbol des Sprech-

³⁴ GEERTZ (1973): 452. - ³⁵ ASAD (1993): 34. - ³⁶ BARBER (1998): 50 f.

akts Gottes wird als bedeutungsvoller Signifikant mit Jesus' Verwendung weltlicher Gleichnisse und Analogien im Lebenskontext öffentlicher Sünder und Zöllner (*massa perditionis*) verbunden. Ein solcher biblischer Signifikant bleibt Dreh- und Angelpunkt für Intertextualität, während er gegen alle Formen von Götzendienst, männlicher Herrschaft und Absolutismus protestiert.

Eine hermeneutische Bemühung um Intertextualität ist erforderlich, um die vergleichenden Texte im Hinblick auf die Analyse des religiösen Diskurses, des institutionalisierten Wissenssystems, des sozialen Standorts, der Episteme und der kulturellen Schichtung neu zu lesen. Ein neuer Horizont der Emanzipation betrachtet das gesellschaftlich und kulturell hierarchisch geschichtete Regime der Unähnlichkeit im Umgang mit Geschlecht, Sexualität, Rasse und Ethnizität.

Vergleichende Studie und axiale Zeitalterstheorie

Es ist eine wohlbekannte Tatsache, dass die vergleichende Religionswissenschaft viel Kritik erfahren hat, weil sie versucht, ganze religiöse Traditionen zu typisieren und zu einer groben Vereinfachung zu führen, was einen apologetischen Zweck untermauert. In neueren Ansätzen zur vergleichenden Religionsethik verschiebt sich jedoch der Schwerpunkt auf die Verfeinerung des hermeneutisch-dialogischen Ansatzes, der sich interkultureller Moraltheorie und -praxis bedient. Es beinhaltet die Suche nach interkulturellem Verständnis und der Verschmelzung verschiedener moralischer und religiöser Horizonte.³⁷

Robert King behauptet in seiner postkolonialen Religionsstudie, dass Said die Art und Weise vernachlässigt hat, wie indigene Völker des Ostens ihre eigene kritische Reaktion auf den Kolonialismus aufgebaut haben. Seitens der Kolonisierten ist eine legitime Neudarstellung und Umschreibung des Orients für ein vergleichendes Studium von Religion, Kultur und Moral erforderlich, indem sie

sich dem traditionellen orientalistischen Diskurs der falschen Darstellung widersetzen.³⁸

Eine soziologische Analyse religiöser Vorstellungen in den Texten kann durchgeführt werden, um zu erklären, inwieweit ihre Wahlverwandtschaft mit materiellen und ideellen Interessen in den historischen Lauf der Zeit eingebettet und von institutioneller Unterstützung, rechtlicher Herrschaft und Bürokratie getrieben wäre. Es wird genealogisch in Diskursbildung und institutionelle Macht investiert und in Bezug auf Rationalisierung (unterliegt einer allgemeinen Vorstellung von Ordnung oder Existenz), Motivationshandeln und religiöse Disposition, Disziplin, Ausschluss von Differenz und institutionelle Bürokratie verbreitet. Wenn der religiöse Diskurs als Schande eines Wissenssystems (Episteme) zur Unterstützung der Mächtigen fungiert, indem er seine prophetische, kritische Quelle verrät, sollte er der immanenten Kritik unterzogen werden, die zuerst von der Textquelle, dann vom historisch differentiellen und sozialen Standort kommt.

Eingerahmt in die vergleichende Religionswissenschaft verdient ein Begriff des axialen Alters und seines kritischen Prinzips Aufmerksamkeit. Das soziale Anliegen und die alternative Kritik am vorherrschenden Herrschaftssystem waren in den Visionen der großen Weltreligionen, wie sie sich seit dem Achsenzeitalter (ca. 700 v. u. Z. bis 200 v. u. Z.) entwickelten, immer entscheidend geblieben.

In allen Zivilisationen des axialen Zeitalters „gibt es eine tiefe Spannung zwischen politischen Mächten und intellektuellen Bewegungen. Neue Realitätsmodelle, entweder mystisch oder prophetisch oder rational verstanden, werden als Kritik und Alternative zu den vorherrschenden Modellen vorgebracht.“³⁹

Befreiungstheologen wie Ulrich Duchrow und Franz J. Hinkelammert befürworten den Begriff des axialen Zeitalters in der globalen Zivilisation für die Spiritualität, Weisheit und Ethik der Weltreligionen, um der lebenszerstörenden Zivilisation

³⁷ TWISS/TWISS (1998): 1. - ³⁸ KING (1999): 95. - ³⁹ MOMIGLIANO (1975): 8-9.

entgegenzutreten; letzteres ist in wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung im globalen Kapitalismus eingeschrieben und manifestiert sich darin.⁴⁰

In der sozialgeschichtlichen Analyse von Antike und Religionen konzentrieren sie sich auf die jüdisch-christliche Position von ökonomischer Gerechtigkeit und Solidarität in der vergleichenden Untersuchung der buddhistischen kritischen Haltung gegenüber Gier, Aggression und illusionärem Bewusstsein, die ihre Bedeutung in der buddhistischen Alternative zur kapitalistischen Modernität findet. Sie beziehen auch den Islam als eine Erneuerung der Spiritualität des axialen Zeitalters in der postaxialen Periode im Sinne einer muslimischen Befreiungstheologie ein, die die institutionalisierende Gier und den Kapitalismus durchschneidet.⁴¹

Dementsprechend erleichtert die sozioökonomische Untersuchung eine sozialwissenschaftliche Methode, um die Wahlverwandtschaft zwischen religiösen Ideen, rituellen Praktiken, materiellen Interessen und Machtverhältnissen bei der Monetarisierung und Schichtung einer bestimmten sozialen Formation zu berücksichtigen. Tatsächlich enthüllt sie den Charakter eines Menschen als monetarisiertes Wesen. Das griechische Prinzip der Teilnahme am kosmischen Übergangsritus hat in der antiken Polis einen kritischen, demokratischen und gemeinschaftlichen Charakter. Aber im alten Indien hat der Monarch einen archaischen Charakter und wird zum Zentrum der Macht und des rituellen Opfers, das der mystischen Vereinigung des eigenen inneren Selbst mit dem kosmischen Prinzip zugrunde liegt; es wird in Bezug auf Monetarisierung, Machtmonopolisierung und koloniale Hierarchie unternommen.⁴²

Im Prinzip des axialen Zeitalters (Kritik, soziale Gerechtigkeit und Solidarität) bringt die Religion eines der herausragendsten Merkmale mit sich, um gegen die Hierarchie des herrschenden Systems, Machthegeemonie und Schichtung ökonomischer Ungerechtigkeit zu protestieren. Eine solche Position findet ihre Gültigkeit in einer postkolonialen

Studie vergleichender Religionen, um in Richtung einer alternativen Moderne oder Transmoderne voranzuschreiten, indem sie die Verdinglichung des monetarisierten Fetischwesens und des männlichen Herrschaftssystems überwindet, in das ein neoliberaler globaler Kapitalismus eingedrungen ist.

Vergleichende Theologie und narrative Erfahrung

Eine konstruktive Theologie vergleichender Religionen in der postkolonialen Formation impliziert den Versuch, die eigene religiöse Identität im Gespräch mit einer Vielzahl religiöser Traditionen und Ressourcen zu verfeinern. Ressourcen aus anderen kulturellen Traditionen (emische Theorie der dichten Beschreibung) helfen, die theologische Erkenntnistheorie zu bereichern (hermeneutisches Selbst).

Francis Clooney konzeptualisiert die vergleichende Theologie in kommentarischer und exegetischer Weise, in der die Praxis des gemeinsamen Lesens die wichtigste Rolle bei der Gestaltung wesentlicher Merkmale seiner vergleichenden Argumentation des Glaubens spielt, die nach Verständigung sucht. Seine vergleichende Theologie ist geprägt von *Homo Lector* und Selbstverleugnung und spricht sich daher gegen einen Versuch aus, die studierten Traditionen und den Glauben anderer Traditionen auf bloße sichere und verfügbare Informationen für die apologetische Art und Weise zu reduzieren. Vielmehr respektiert er die transformative Kraft und ihren universellen Geltungsanspruch, ohne die andere Tradition zu verzerren.⁴³

Clooney sieht die vergleichende Theologie als ein *Collectio*-Projekt (gemeinsames Lesen), „das ein Überdenken aller theologischen Fragen und ein erneutes Lesen aller theologischen Texte“ im Lichte anderer heiliger Texte beabsichtigt.⁴⁴ Ein *Homo Lector* erfordert Selbstverleugnung vor dem Text, damit die Textwelt produktive Denkweisen offenlegen und den Leser transformieren kann. Diese Perspektive erklärt Clooneys Experiment für die Theologie nach Vedanta.

⁴⁰ DUCHROW/ HINKELAMMERT (2012): 1-6. - ⁴¹ Ibid.: 74-83; 85-96. - ⁴² SEAFORD (2020). - ⁴³ CLOONEY (1993): 5-6. - ⁴⁴ Ibid.

Allerdings spüre ich, dass eine komponierte Textwelt des vergleichenden Theologen dazu neigt, die Quelle der Lebenswelt zu verletzen; ein vergleichender Leser ersetzt ein solches Regime, ohne die Textwelt im Zusammenhang mit religiöser Ethik, materiellen Interessen, Schande und Machtverhältnissen zu analysieren, die alle die Quelle der religiösen Texte beeinflussen und sogar verzerren. Eine Selbstverleugnung sollte in den phänomenologischen Begriff der Spannung umformuliert werden. Sie verwirft nicht unbedingt einen Charakter kritischer, konstruktiver Haltung und Problematisierung des Lehrregimes und seiner Autorität für die reiche Anwendung der beiden unterschiedlichen Religionen zur semantischen Wiedergewinnung und Emanzipation.

Wenn der religiöse Diskurs in materiellen Interessen verankert ist und das soziale System der Machtstruktur (die Kaste in der indischen Gesellschaft) rechtfertigt, inwieweit würde die vergleichende Theologie das religiöse Glaubenssystem und sein Lehrregime als Quelle der immanenten Kritik sozialer Ungerechtigkeit uminterpretieren? Die konstruktive Theologie der vergleichenden Religionen unternimmt für diese Aufgabe eine soziologisch-hermeneutische Untersuchung, in der ein semantischer Begriff der Synthese in den beiden Traditionen durch Horizontverschmelzung verglichen wird. Sie rahmt ein solches semantisches Experiment ferner in eine symbolische, materialistische Analyse von Machtverhältnissen innerhalb der sozialen Schichtung oder in der Realität postkolonialer Bedingungen ein.

Eine biopolitische Lesestrategie findet sich in der Problematisierung oder kritischen Distanzierung von fragwürdigen Regimen wieder, indem sie Selbstverständlichkeiten außer Kraft setzt. Eine solche Auseinandersetzung bleibt im Rahmen der jeweiligen Lebenswelt zentral und erfordert eine kommentierende, exegetische Arbeit an religiösen Texten im Einklang mit immanenter Kritik, Solidarität und Emanzipation. Die geistliche Literatur ist historisch bedingt, sozial verortet und interessengebunden. Diese soziologische oder genauer gesagt archäologische Hermeneutik ermöglicht in der An-

fangsphase der Wertschätzung Selbstverleugnung beim authentischen Hören und Lernen von anderen heiligen Texten. Anschließend expliziert sie die Wahlverwandtschaft zwischen religiösen Ideen und materiellen Interessen zwischen religiösen Trägern, die in die Diskursbildung verankert sind, sowie technische Rationalität und biopolitische Herrschaft.

Homo lector ist also nicht von *homo socius* und *ethicus* zu trennen, und diese soziologische Artikulation widerspricht einer bloßen Unterwerfung unter die hierarchischen Elemente der religiösen Texte und ihren problematischen Diskurs zur Rechtfertigung religiöser Autorität und ihrer symbolischen Gewalt.

In der vergleichenden Praxis des gemeinsamen Lesens kann interpretatives Denken die Pluralität, Vielfalt, Differenz und Mehrdeutigkeit nicht vermeiden, die alle religiösen Texte betreffen. Ein hermeneutisches Selbst setzt sich mit der Geschichte der Religionen und ihrer Praxis auseinander, die von einer entsetzlichen Litanei aus Völkermord, Inquisitionen, Kreuzzügen, gerechten Kriegen, Obskurantismus und Ausschluss des Anderen verseucht sind.

Das Selbst ist ein erzählendes Geschöpf, in dem eine Erzählung im Mittelpunkt der persönlichen Identität steht. Ein Christ identifiziert sich mit biblischen Erzählungen und dem lebendigen Wort Gottes, während ein christlicher Komparatist versucht, seinen sinnvollen Diskurs in religiösen Erzählungen im transkulturellen Kontext zu finden.

Die narrative Erfahrung findet ihre prophetische Bedeutung in einem Faden interkultureller Wirksamkeit. Es wird berichtet, dass der russische Schriftsteller Tolstoi (1828–1910) Gandhi (1869–1948) in seinem asketischen, gewaltfreien Leben beeinflusste. Religiöse Erzählung findet ihre emanzipatorische Bedeutung in einer späteren Generation, die sich der Bürgerrechtsbewegung und dem Protest gegen den Vietnamkrieg verschrieben hat: Martin Luther King, Jr. (1929–1968), Abraham Joshua Heschel (1907–1972), Thich Nhat Hanh (1926–2022), und Malcolm X (1925–1965).⁴⁵

⁴⁵ FASCHING et al. (2011): 4-5.

Schlussfolgernde These: Postkoloniale Theologie

Die postkoloniale Theologie eignet sich die postkoloniale Epistemologie an, die es ermöglicht, die eurozentrische Darstellungsweise oder den politisch aufgeladenen Diskurs des Orientalismus zu enthüllen. Sie prangert das eurozentrische System von Wissenschaft, Herrschaft und Gewalt als Verschwörungstheorie an. Ausgangspunkt der Kritik sind der biopolitische Kolonialismus und die Massaker in Amerika sowie das nachfolgende transatlantische Handelssystem, das den christlichen Charakter von Kapitalakkumulation, Sklaverei, Völkermord und Rassismus propagiert. Ein solches koloniales Erbe setzt seine Logik des strukturellen Gewaltsystems in der neokolonialen Phase des Imperiums fort, das unsere Lebenswelt durch politische Gouvernamentalität, eine neue Form des sozialen Rassismus und die Hierarchie der soziokulturellen Schichtung verunreinigt und verdinglicht.

Postkoloniale Theologie ist sowohl konstruktive Artikulation des christlichen Glaubens im Sinne des biblischen Symbols der Versöhnung als auch religiöse Praxis der Anerkennung in Bezug auf die Bedeutung und Gültigkeit der Lebenswelt in der jeweiligen Kultur und Gesellschaft. Gott, der totaliter alter, hat relationalen Charakter, indem er ethische Herausforderungen durch das Gesicht des Anderen angeht.

Die postkoloniale Theologie nutzt sozialwissenschaftliche Untersuchungen, um kritisch zu erklären, inwieweit der religiöse Diskurs mit kolonialen materiellen Interessen, biopolitischer Governance, Bürokratie und institutioneller Macht verflochten ist. Sie durchdringt die kosmopolitischen Beziehungen zwischen Metropole, Halbperipherie und Peripherie der heutigen globalisierte Welt.

Die postkoloniale Theologie befasst sich mit der Zivilgesellschaft und ihren Öffentlichkeiten, die in die Realität des postkolonialen Zustands integriert werden. In dieser Realität treten vermehrt Grenzbewusstsein und Hybridität sowie Einwanderungs-

probleme und Neorassismus auf, welche in der sozialen Schichtung in einem hierarchischen Spektrum organisiert sind.

Gegen die fortschreitende Geschichte der eurozentrischen Moderne setzt sich die postkoloniale Theologie mit ihrer Pathologie oder ihrem eisernen Käfig auseinander, indem sie den Begriff der Wirkungsgeschichte in einem archäologisch-anamnestischen Bezugsrahmen konzeptualisiert. Postkoloniale Argumentation berücksichtigt die Korrelation der Universalgeschichte zwischen dem Westen und dem Osten. Der Islam und seine großartige Zivilisation werden als eine der größten Quellen für einen anderen Weg zu Modernität, Demokratie, wirtschaftlicher Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft geschätzt.

Postkoloniale Theologie impliziert eine konstruktive Theologie, die die Weltreligionen im Sinne des Prinzips des axialen Zeitalters einbezieht. Daher verwirklicht sie religiöses Mitgefühl, moralische Haltung, wirtschaftliche Gerechtigkeit und Integrität der Natur in unserer globalen Phase des zweiten axialen Zeitalters. Sie umrahmt die konstruktive Theologie vergleichender Religionen in der Bildung interreligiöser Solidarität und Emanzipation, wobei die Bedeutung alternativer Modernen bei der Überwindung der eurozentrischen Form der Moderne und ihrer kolonialistischen Pathologie hervorgehoben wird.

Es gibt einige grundlegende Merkmale der konstruktiven Theologie vergleichender Religionen bei der Erklärung des Ausmaßes, in dem religiöser Diskurs und Textexegese in die Rolle von Handlungsmacht, wirtschaftlicher Kraft und institutioneller Macht eingebettet sind. Diese komplexe Realität soll in der Schichtung von Gesellschaft und Kultur durch die genealogische Linse der effektiven Geschichte für Erneuerung und Wandel expliziert werden. Eine vergleichende Praxis des gemeinsamen Lesens artikuliert sich auf der Grundlage des vergleichenden Lesens als soziales Wesen, das von ethischer Praxis in Solidarität mit den Unterdrückten in der Welt der Religionen durchdrungen ist. Es geht um die

Umschreibung eines Narrativs der effektiven Geschichte, das sich auf den Bereich von Sexualität, Geschlecht, Rasse und Ethnizität im postkolonialen Zustand bezieht, der voller Hybridität, Liminalität, Vielschichtigkeit und Migration ist.

Postkoloniale Gottes- und Andersheitstheologie impliziert einen konkret-universellen Horizont im Licht biblischer Versöhnungssymbole, der den Anspruch und die Geltung einer jeden Lebenswelt anerkennt. Eine leidenschaftliche Metanoia und die Erneuerung kirchlicher Verantwortung sind in der prophetischen Stimme Dietrich Bonhoeffers zu hören: „Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Hass, Mord, gesehen zu haben ohne ihre Stimme zu erheben, ohne Wege gefunden zu haben, ihnen zu Hilfe zu eilen. Sie ist schuldig geworden am Leben der Schwächsten und Wehrlosesten Brüder Jesu Christi.“⁴⁶



Zum Autor:

Prof. Dr. Paul S. Chung ist distinguished professor an der Lutheran School of Theology in Chicago und Autor von rund 30 Büchern und mehr als 40 Zeitschriftenaufsätzen. Seine Habilitationsschrift befasst sich mit Max Weber, der Moderne

und protestantischer Ethik. Gegenwärtig liegt sein akademisches Interesse in der Vermittlung von vergleichender Theologie und öffentlicher Theologie in der postkolonialen Bildung.

Literaturverzeichnis

- ALTHUSSER, Luis/ BALIBAR, Etienne (1979): Reading Capital. London (Verso).
- AMIN, Samir (2009): Eurocentrism. Modernity, Religion, and Democracy. New York (Monthly Review Press).
- ARRIGHI, Giovanni (1994): The Long Twentieth Century. Money, Power, and the Origins of Our Times. London (Verso).
- ASAD, Talad (1993): Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, London (Johns Hopkins University Press).
- BARBER, Michael D. (1998): Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. New York (Fordham University Press).
- BENJAMIN, Walter/ ARENDT, Hannah (ed.) (1968): Illuminations. Essays and Reflections. New York (Schocken).
- BEVANS, Stephen B./ SCHROEDER, Roger P. (2004): Constants in Context. A Theology of Mission for Today. Maryknoll (Orbis).
- BONHOEFFER, Dietrich (1995): Ethics. New York (Macmillan).
- BRAZAL, Agnes M. (2019): A Theology of Southeast Asia. Liberation-Postcolonial Ethics in the Philippine. Maryknoll (Orbis Books).
- CHUNG, Paul S. (2012): Postcolonial Imagination: Archeological Hermeneutics and Comparative Religious Ethics (Hong Kong).
- CLOONEY, Francis X (1993): Theology after Vedanta. An Experiment in Comparative Theology. New York (State University of New York Press).
- DUCHROW, Ulrich/ HINKELAMMERT, Franz J. (2012): Interreligious Solidarity for Just Relations. Transcending Greedy Money. New York (Palgrave Macmillan).
- FASCHING, Darrell J. et al. (2011): Comparative Religious Ethics. A Narrative Approach to Global Ethics. New Jersey (Blackwell).

⁴⁶ BONHOEFFER (1995): 114.

- GANDHI, Leela (1998): *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. New York (Columbia University Press).
- GEERTZ, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York (Basic Books).
- HODGSON, Marshall G. S. (1999): *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*. Cambridge (Cambridge University Press).
- INGLEBY, Jonathan (2010): *Beyond Empire: Postcolonialism and Mission in a Global Context*. Milton Keynes (Author House).
- KING, Richard (1999): *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India, and "The Mystic East"*. London (Routledge).
- KÜNG, Hans (2007): *Islam: Past, Present and Future*. Oxford (Oneworld).
- KWOK, Pui-lan (2005): *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville (Westminster John Knox Press).
- KWOK, Pui-lan (2007): *Fishing the Asia Pacific. Transnationalism and Feminist Theology*. In: NAKASHIMA, Rita et al. (eds.): *Off the Menu. Asian and Asian North American Women's Religion and Theology*. Louisville (Westminster John Knox).
- MCCARTHY, Thomas (2009): *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge (Cambridge University Press).
- MOMIGLIANO, Arnaldo (1975): *Alien Wisdom. The Limits of Hellenizations*. Cambridge (Cambridge University Press).
- RAMADAN, Tariq (2012): *Islam and the Arab Awakening*. Oxford (Oxford University Press).
- SAID, Edward (1978): *Orientalism*. London (Routledge).
- SALVATORE, Armando (2009): *Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West*. In: MASUD, Muhammad Khalid et al. (eds.): *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*. Edinburgh (Edinburgh University Press).
- SANNEH, Lamin (2002) *World Christianity and the New Historiography*. In: SHENK, Wilbert R. (ed.): *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*. Maryknoll (Orbis Books).
- SEAFORD, Richard (2020): *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and India. A Historical Comparison*. New York (Cambridge University Press).
- TWISS, Summer B./ TWISS, Bruce B. (eds.) (1998): *Explorations in Global Ethics: Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue*. Boulder (Westview).
- WESTHELLE, Vitor (2010): *After Heresy: Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*. Eugene (Cascade).

DAS DEUTSCHE BILD VON AFRIKA – KOLONIALE KONTINUITÄTEN IN DER MEDIALEN BERICHTERSTATTUNG

Tina Adomako

Wenn eine weiße Person eine Schwarze Person sieht oder einer dunkelhäutigen Person begegnet – welche Bilder, Gedanken oder Assoziationen gehen als erstes durch den Kopf? Die gleichen, wie bei einer Begegnung mit einer weißen Person? Gar keine bzw. wertfreie, neutrale Gedanken? *„Ich sehe nur einen Menschen und denke mir nichts weiteres dabei“*, sagen Jene, die sich für aufgeschlossen und tolerant halten. Schön wär's. Doch wenn wir ehrlich sind, ist dies so gut wie nie der Fall. Völlig unvoreingenommene und ungefärbte schwarz-weiß Begegnungen sind leider kaum möglich. Denn die Bilder, die sowohl Schwarze als auch weiße Menschen gegenseitig voneinander haben, sind geprägt von einer über 500-jährigen Geschichte, die mit Versklavung, Kolonialisierung, Unterdrückung und Exotisierung einherging.

Schon nach den ersten Begegnungen von Europäern mit nicht weißen Menschen in den Amerikas des 15. Jahrhunderts kamen mit den zurückkehrenden Konquistadoren Erzählungen von wilden, primitiven Menschen. Bei „Wilden“ konnte man den Gedanken der christlichen Nächstenliebe anders auslegen. Gegen Wilde braucht man schließlich eine härtere, brutalere Vorgehensweise – wie brutal diese war, wissen wir Dank der Augenzeugenberichte von Hernán Cortés, der die „Eroberung“ Mexikos und den Umgang mit den Bewohnern akribisch dokumentierte. Die angebliche Barbarei der indigenen Völker rechtfertigte die barbarische Art wie die vermeintlich Zivilisierten mit ihnen umgingen.

Das Problem ist nicht, dass Menschen aufbrechen, um neue Ufer zu entdecken, oder dass sie Fremde erst einmal als „anders“ wahrnehmen.

Der Mensch ist so gestrickt, dass er immer wissen will, was sich jenseits seines Horizonts verbirgt. Ohne diese menschliche Neugier hätte es keine Mondlandung und keine Marssonden gegeben – und auch nicht die vielen Erfindungen, Fortschritte und Errungenschaften, die die Menschheit vorangebracht haben. Nicht der Drang zur „Entdeckung“ neuer Welten, sondern die Arroganz, die bei den sogenannten Entdeckern damit einherging, und die im Laufe der Jahrhunderte immer schlimmere Formen annahm, ist das große Übel, das bis heute sein Gift verbreitet. Denn für die Europäer, die Länder „entdeckten“ und Gebiete „eroberten“ war es über hunderte von Jahre hinweg – und eigentlich bis heute – selbstverständlich, dass sie die einzig richtige Kultur hatten. Aus ihrer Sicht war das Christentum daher den Religionen der Inka, Maya, Azteken, dem Glauben der Araber und Chinesen und den Praktiken der Igbo, Asante oder Nama, weit überlegen. Um sich überlegen zu fühlen braucht es zwangsläufig den Glauben an einen Unterlegenen, um sich mehrwertig zu fühlen, braucht es die Überzeugung, dass es Minderwertige gibt. Diese Überzeugung der weißen Menschen war die unterliegende Rechtfertigung für alles, was daraus folgte. Und Folgen hat bis heute.

Zuerst also wurden die Indigenen in Zentralamerika, ihre Religionen und Lebensweisen als minderwertig deklariert und vernichtet, wobei aber gleichzeitig deren Reichtum bewundert wurde. Nicht anders verhielten sich Europäer etwa 100 Jahre später in Afrika. Da hatten sie bereits die indigene Bevölkerung der Amerikas so dezimiert, dass sie menschlichen Nachschub brauchten, um ihre wirtschaftlichen Interessen aufrecht zu

erhalten. Der transatlantische Menschenhandel setzte ein. Nun wurde das Bild gefestigt, der Schwarze Mensch sei so wild, dass er eigentlich kein richtiger Mensch sei, eher einem Tier gleich. So konnte der globale Norden mit gutem Gewissen Menschenhandel über 500 Jahre hinweg betreiben – indem Schwarzen Menschen das Menschsein abgesprochen wurde. Mit offiziellem Ende der Sklaverei und des transatlantischen Sklavenhandels (1865) ging das koloniale Zeitalter los. Auf der Kongokonferenz in Berlin, 1884, teilten die Länder Europas Afrika untereinander auf und erweiterten ihre selbst-aufgelegten zivilisatorischen Aufgaben.

Weißer kauf mich doch!

Jetzt ging auch die Missionierung so richtig los: Das Bild des Wilden, der nur durch die Christianisierung zu zivilisieren sei, wurde von den Kirchen

verbreitet, die auch viele der Medien „herausgaben“. Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein lasen die meisten Menschen vorwiegend Zeitungen und religiöse Literatur. Und auch die Zeitungen waren christlich geprägt. Geschichten von Missionaren, die ins dunkle Afrika vorgedrungen waren, um arme Seelen zu retten und sie von der Barbarei ihrer eigenen primitiven Kulturen zu befreien fesselten die Leserschaft und festigten Bilder. Gemeinden gaben Postkarten und Traktate heraus, deren Bilder auch den Weg in die Zeitungen fanden. Der Höhepunkt eines Kirchenjahres war oft der Besuch eines Missionars. Solche Besuche wurden ab den 1890er Jahren zu dramaturgisch ausgefeilten Massenveranstaltungen entwickelt, über die dann natürlich auch die Zeitungen berichteten. Auf Postkarten flehten Schwarze Menschen die Missionare an: „*Weißer, kauf mich doch!*“ oder „*Wasche mich, dass ich schneeweiß werde!*“



Abb.1: Postkarte des Kindheit-Jesu-Vereins um 1918; Quelle: dortmund-postkolonial.de.

Auch die Jugend wurde indoktriniert. Es gab schon früh speziell für sie Publikationen, die dieses negative Bild von Afrika und Schwarzen Menschen vertieften. So gab der Verlag der Herrnhut Missionsbuchhandlung ab ca. 1897 - 1925 eine mehrteilige Hefereihe heraus mit dem Titel: „In fernen Heidenlanden. Missionserzählungen für die Jugend“. Durch solche Lektüren konnten sich schon früh stereotype Bilder von Afrika verfestigen.

Ein beliebtes Reportage-Thema der Medien zu jener Zeit waren auch Berichte über Völkerschauen. Diese Shows gastierten in den Zoologischen Gärten der europäischen Metropolen und präsentierten den Zuschauer*innen einen vermeintlich authentischen Einblick in das Leben ‚exotischer Völker‘. Sie waren Massenveranstaltungen, die ein millionenfaches Publikum in Deutschland, Europa und auch in Nordamerika anlockten. In diesen Schauen konnten die Menschen mit eigenen Augen die primitiven Exoten bestaunen oder sich in Zeitungen an den Schaudergeschichten ergötzen. So schrieb beispielsweise eine Schweizer Zeitung im Mai 1899:

„[...] Man sollte die Gelegenheit niemals versäumen, die Schaustellung wilder Völkerscharen zu besuchen; eine solche bildet stets ein gewisses kulturhistorisches Interesse. Alle diese wilden Stämme, seien es nun Schwarze aus Afrika, oder Braune vom australischen Inselland, oder Rothhäute aus Amerika, sind zum Aussterben verurteilt. Ihre Vernichtung als Barbaren wird sich in unsern und den nächsten Zeiten, dank der überall mit Riesenschritten vordringenden Civilisation, mit wachsender Raschheit vollziehen.“¹

Die Medien verbreiteten also schon früh rassistische Bilder. Die Narrative der weißen Überlegenheit und das Bild der Unterentwickelten durchdrang alle Medienbereiche: Sie fanden Einzug in Reiseberichte, Chroniken, Briefe, in die Literatur, und wurden von Künstlern aufgegriffen. Die Tagebucheinträge und Reiseberichte des Malers Wilhelm Kuhnert im 19. Jahrhundert oder die Geschichten Lettow-Vorbecks im frühen 20. Jahrhundert sind

nur zwei Beispiele. Lettow-Vorbecks Bücher waren Bestseller, Kuhnerts Bilder, die er u. a. für die Schokoladen-Manufaktur Stollwerk fertigte, waren so begehrt wie heute Panini-Fußball Sammelbilder. Es waren solche Bilder, von Medien verbreitet, die den Sklavenhandel, und auch später die Kolonisation vereinfachten und zu einem Rassismus führten, der bis heute spürbar ist. Das Bild des weißen Retters² entstand, welches sich noch heute durch Hilfsorganisationen und Entsendeorganisationen zieht.

Die Aufklärung hatte zu dieser Zeit bereits dazu beigetragen, dem Rassismus auch noch eine wissenschaftliche Legitimation zu geben. Gelehrte wie Hume, Voltaire, Kant und Hegel degradierten Schwarze zu Menschen zweiter Klasse. Von Kant stammt die Aussage: *„In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperierten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. (...) Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften.“³* Hegel wiederum war überzeugt, *„Der Neger stellt den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar. Es ist nichts an das Menschliche An klingende in diesem Charakter zu finden.“* In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, erschienen 1838, heißt es weiter. *„Dieser Zustand ist keiner Entwicklung und Bildung fähig, und wie wir sie heute sehen, so sind sie immer gewesen.“*

Nachkommende Generationen bauten ihre Ideologien darauf auf und die Medien griffen immer wieder auf die alten Bilder zurück, erzählten immer wieder die Geschichten von Wildheit, Unzivilisiertheit, Bedürftigkeit - und im besten Fall von der Exotik des dunklen Kontinents. Diese Bilder und Erzählungen wurden so oft eingesetzt, dass sie sich mit der Zeit im kollektiven Gedächtnis verfestigt haben. So merken viele die Untertöne nicht einmal, wenn die Bilder sich wiederholen.

Diese „erlernten“ Bilder finden sich in subtilerer Form bis heute in den Medien – in der Werbung, in

¹ National-Zeitung Schweiz, 21.5.1899 zitiert in FUCHS/ MENRATH/ NAUER/ ZIEGLER (2011). - ² Aus dem Englischen „white saviour“ abgeleitet, ist der „weiße Retter“ eine privilegierte weiße Person, die nicht-weißen Menschen auf eigennützige Weise Hilfe leistet. - ³ KANT (1802): 316.

Schul- und Kinderbüchern, in Film und Fernsehen, bis in die seriösen Nachrichten hinein. Daran hat sich auch in den letzten 50 Jahren nicht viel geändert, wie verschiedene Studien belegen. In einer von der Universität Hamburg durchgeführten Befragung Anfang der 1960er⁴, wurde Afrika ein Ort wilder Natur, trostloser Wüsten, undurchdringlicher Urwälder, gefährlicher Tiere und heißen Klimas beschrieben. Über 50 Jahre später findet sich das einseitige Bild immer noch. Einer 2017 durchgeführten repräsentativen Umfrage des Allensbach Demoskopie Instituts nach verbinden die meisten Deutschen Afrika mit Hunger, Krankheiten, Flucht, Korruption und Überbevölkerung⁵. Krasser als in der TV-Dokumentation „Die Wildnis und ich“⁶, die nicht aus dem 19. Jahrhundert stammt, sondern zuletzt im August 2019 im deutschen TV ausgestrahlt wurde, geht die Stereotypisierung kaum. In dieser Sendung wird munter von „Stammesriten und -fehden“ gesprochen, Männer werden in Lendenschürzen, mit Pfeil und Bogen gezeigt, die Frauen sind – natürlich – barbusig und ein weißer Mann schenkt dem Stamm zum Schluss einen Fußball, denn, O-Ton: „sie kennen kein Fußball“. Vom Afrika des 21. Jahrhunderts keine Spur.

Wildheit trifft Exotik

So wird bis heute über Afrika entweder als Krisenkontinent oder als exotischer Fremddort berichtet. Die Bilder wechseln zwischen Biafra-Romantik und Safari-Exotik. Entweder Katastrophen, Kriege, Korruption oder Big Five. Ein klassisches Bild, das bis vor wenigen Jahren noch häufig zu sehen war, wenn über Afrika berichtet wurde, war das eines hungernden Kindes mit Blähbauch und Fliegen im Gesicht. Heute erscheint dieses Bild in abgemilderter Form – die Kinder lächeln, schauen mit großen Augen hoffnungsvoll aus dem Bild und warten ebenfalls auf die weißen Retter. Solche Bilder sehen wir vorzugsweise in der Spendenwerbung von Organisationen wie Plan International oder Caritas, aber nicht nur dort. In abgewandelter Form begegnen uns solche Bilder überall in den Medien. In den Nachrichten, in Fernsehfilmen, in Schulbüchern.



Abb.2: Studiosus Anzeige im Stern, Quelle: Stern, Februar 2020.

Auch die Werbung – eine sehr effektive Form medialer Beeinflussung – arbeitet mit den bekannten Bildern. Die Kehrseite der Biafra-Romantik ist die Safari-Exotik. Grazile Giraffen vor roten Sonnenuntergängen, trommelnde und tanzende, bunt bekleidete Menschen und „kindliche“ Lebensfreude. Wer kennt diese Bilder nicht? Exotik ist dann vermeintlich positiv besetzt, doch solche Darstellungen implizieren Fremdheit, Andersartigkeit und letztendlich, Menschen aus Afrika hätten doch noch etwas Wildes.

Dieser subtile Rassismus wird durch medialen Einfluss von einer Generation zur nächsten weitergegeben, auch in Schulbüchern, in Spielen, und Unterrichtsmaterialien:

Elina Marmer, Papa Sow und Aram Ziai haben in einer 2015 veröffentlichten Studie Afrikabilder und Schwarz-Weiß-Konstruktionen in Unterrichtsmaterialien untersucht.⁷ Sie sind zu dem Ergebnis gekom-

⁴ TACK (1961). - ⁵ <https://globalperspectives.org/publications/gpi-studie-2017/>. - ⁶ Erstausstrahlung 2015 auf Kabel eins. - ⁷ MARMER/ SOW/ ZIAI (2015).

men: „Schwarze Menschen werden auf bestimmte Rollenmodelle festgelegt und auf allen Abbildungen ausschließlich auf Opfer von Katastrophen und Gewalt, Hilfsbedürftige, Versklavte, Schützlinge und Fremde reduziert.“

Diese entwertende Darstellung verbreitet Zuschreibungen, die entlang von kolonial-rassistischen Kategorien konstruiert werden und impliziert eine weiße Überlegenheit. Denn den weißen Menschen in Schulbüchern werden positivere Rollen zugeschrieben. Ein Beispiel, das dies gut veranschaulicht, findet sich in dem Schulbuch „Stark in Ethik“,⁸ ein Buch für den Unterricht 5. und 6. Klassen. Hungernde, im Dreck wühlende Kinder – das typische „Biafra-Bild“ – stehen der glücklichen Familiengemeinschaft gegenüber. Es fällt auf, dass in positiven Situationen wie der glücklichen Familie, der Gruppe von Freundinnen, der Musizierenden, die Menschen

alle weiß sind, wohingegen in negativen Situationen – Kindersoldaten, Kinderarbeit, Kinder auf einer Müllhalde – nur dunkelhäutige Menschen abgebildet sind.

Die schlimmen Zustände sollen natürlich nicht verschwiegen werden. Doch: Gibt es keine glücklichen Familiengemeinschaften im globalen Süden? Gibt es keinen Kindermissbrauch im globalen Norden? Und wenn „Kinder in Afrika hungern“, warum ist das so? Warum gibt es Kindersoldaten? Warum müssen Minderjährige in Fabriken arbeiten? Das Elend wird gezeigt, unser Beitrag daran wird ausgeblendet. Wo liegen die Ursachen und die globalen Zusammenhänge? „Die Erkenntnis fällt offenbar sehr schwer, dass der [...] Reichtum Europas historisch auf Sklaverei und koloniale Ausbeutung aufgebaut ist“, schreibt Boniface Mabanza im Vorwort des Essaybands Afrika sichtbar machen⁹. Mit der Elendsnarrative wird bei manchen Schüler*innen vielleicht Empathie erweckt

23

Gemeinschaft erleben






- ✎ Schreibe unter die Bilder, wo die Kinder Gemeinschaft erleben.
- ✎ Ergänze ein weiteres Beispiel für dich. Male ein Bild oder klebe ein Foto auf.

31

Rechtsverletzungen

Mehr als 60 Millionen Kinder werden als Zwangsarbeiter, Kindersoldaten oder Prostituierte ausgebeutet.



Verletzt wird das Recht ...

250 Millionen Kinder zwischen 5 und 14 Jahren müssen arbeiten, um zu überleben.



Verletzt wird das Recht ...

Ungefähr 11 Millionen Kinder sterben bevor sie fünf Jahre alt sind.



Verletzt wird das Recht ...

93 Millionen Kinder gehen nicht zur Schule.



Verletzt wird das Recht ...

- ✎ Ergänze unter den Bildern, welches Kinderrecht verletzt wird.
- 🔍 Recherchiert im Internet, wie Kinder in Krisengebieten leben. Entwickelt gemeinsam Ideen für Hilfsprojekte.

Abb.3: Abbildungen im Schulbuch „Stark in Ethik“ für 5. und 6. Klassen, Westermann 2017.

⁸ Westermann Schulbuch (2017). - ⁹ THIONG'O (2019).

für die „armen Kinder“ in Afrika und Asien. Aber was sie lernen ist, weiterhin die Rolle der Überlegenen einzunehmen, und sie entwickeln bestenfalls ein Retter- und Helfersyndrom. Mit dieser White Saviour Mentality begeben sie sich dann nach dem Abitur für ein soziales Jahr nach Afrika.

Afrika und Schwarze Menschen werden objektiviert, indem aus einer dominanten weißen Perspektive über die „Probleme Afrikas“ gesprochen wird. Diese defizitäre Betrachtung wirkt umso rassistischer, als der Zusammenhang zwischen den Zuständen und die historischen Verbrechen, die zur Ausplünderung des Kontinents sowie zur Ermordung und Versklavung der Bevölkerung durch Europa führten, verschwiegen werden.

Die vergleichende Untersuchung von Marmer, Sow und Ziai zeigt, dass, während in über hundert Abbildungen in den von ihnen untersuchten Schulbüchern weiße Menschen als solche präsentiert werden, die satt, gesund, wohlhabend und gebildet sind, und die ihr Leben aktiv gestalten, die abgebildeten Schwarzen Menschen dagegen stets als Opfer von Hunger, Elend, Krieg etc. dargestellt werden.

In dem jüngst erschienen Buch „Afrikaperspektiven“¹⁰ beleuchtet der Autor Fabian Sickenberger die Entwicklung der Afrikaberichterstattung am Beispiel der Tagesschau, eine Sendung, die eine enorme Reichweite hat. Seine inhaltliche Untersuchung der Tagesschau zeigt ein ähnliches Bild. In 70 Jahren Berichterstattung hat die Tagesschau Afrika als Kontinent der Krisen, Kriege, Katastrophen bei den Zuschauer*innen etabliert.

So wiederholen sich immer wieder rassistische Bilder – selbst in den seriösen Medien, wie ein Vergleich von Bildern der Schwarzen Schmach aus dem Jahr 1918 mit neueren Bildern aus dem Jahr 2016 zeigen. Die Parallelen sind deutlich erkennbar. Das Bild vom Schwarzen Mann als Vergewaltiger der weißen Frau wurde 1918 medial stark verbreitet. So wurde die Bevölkerung in Propagandaschriften gegen die Stationierung von Schwarzen Soldaten im Rheinland

dazu aufgerufen, „die unerhörte Demütigung und Vergewaltigung einer hoch kultivierten weißen Rasse durch eine barbarische farbige“ zu verhindern.



Abb.4:
„Schwarze Schmach“
– Plakat gegen
die Stationierung
schwarzer Soldaten
in Deutschland
um 1918;
Quelle: historisches-
lexikon-bayerns.de.

Lesen und weitergeben!

Eine Lebensfrage für die weiße Menschheit!

**Was ist
Schwarze Schmach?**

„Schwarze Schmach“ ist die Besetzung europäischer Gebiete mit farbigen Soldaten, d. h. die unerhörte Demütigung und Vergewaltigung einer hoch kultivierten weißen Rasse durch eine noch halb barbarische farbige. Was die Erweckung des Machtgelüstes farbiger Völker über weiße bedeutet, wird vielleicht eine nicht allzu ferne Zukunft nicht nur Frankreich, sondern allen kolonisierenden Völkern zeigen.

„Schwarze Schmach“ ist die Bedrohung europäischer Menschen mit den furchtbarsten Tropenkrankheiten aller Art; – die Vergewaltigung und Entsittlichung weißer Frauen und Mädchen und ihre Verseuchung durch tropische Syphilis und andere schwere Geschlechtskrankheiten; – die Gefahr der Schändung weißer Kinder beiderlei Geschlechts durch Einquartierung farbiger Soldaten in Bürgerhäusern; die erzwungene Einrichtung öffentlicher Häuser und Belieferung derselben mit weißen Mädchen für farbige Soldaten; – und nicht zuletzt die Gefahr der Mulattisierung europäischer, bislang reinweißer Gebiete.

„Schwarze Schmach“ bedeutet aber auch das tatenlose Verharren der Regierungen aller Kulturstaaten gegenüber diesen empörenden Zuständen; die beschämende Gleichgültigkeit der großen Öffentlichkeit der gesamten weißen Menschheit all diesen Fragen gegenüber.

**Deutsche, wenn ihr schweigt, dann
werden die Steine schreien!**

Die Steine der Schulhäuser im Rheingebiet, die geräumt werden mußten, damit farbige Truppen dort untergebracht werden konnten,
die Steine der Freudenhäuser, in denen deutsche Mädchen der Wollust der Farbigen sich preisgeben müssen,
die Steine der Wohnhäuser, in denen Farbige einquartiert sind und das sittliche Leben der Familien vergiften.

¹⁰ SICKENBERGER (2022).



Abb.5: Titelbilder von FOKUS und Süddeutscher Zeitung zur Kölner Silvesternacht 2016, Quellen: focus.de, dwdl.de.

100 Jahre später sehen wir Bilder, die dieses Gedankengut reproduzieren. Auf einem Titelbild der SZ aus dem Jahr 2016 greift eine schwarze Männerhand einer Weißen Frau in den Schritt und auf einem Focus-Cover begrabschen viele schwarze Hände einen nackten weißen Frauenkörper, die sich Scham und Busen bedeckt.

Egal welches Bild von den Medien bemüht wird, ob explizit rassistisch oder zwischen den Zeilen, die Botschaft lautet seit jeher: wir (Weiße, Deutsche, Europäer) sind fortschrittlich, wir sind überlegen,

sie (Afrikaner, Schwarze Menschen) sind bedürftig, naiv, unwissend und unterlegen. Kurz: wir müssen ihnen helfen. Bei solchen Botschaften geht es immer um Herrschaft und Macht, und daran hat sich bis heute nicht wirklich viel geändert.

„Zivilisation“ und „Entwicklung“ wird immer noch nach westlichem Maßstab gemessen. Ob im TV oder in Zeitungen, Berichte werden mit Karten und Diagrammen erklärt, die uns zeigen, welche Länder auf welcher Entwicklungsstufe vorzufinden sind. Und nach unserem Maßstab sind wir immer weit vorne, die Länder des Südens immer die Schlusslichter.

Doch: Was bedeutet entwickelt, was bedeutet unterentwickelt?

Die kritischen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurse aus dem globalen Süden finden sich weder in Schulbüchern noch in der allgemeinen Berichterstattung wieder. Fast immer fehlt die historische Kontextualisierung für die Entstehung globaler Ungleichheiten. Vereinzelt kommen auch afrikanische Quellen vor, aber die Mastererzählung bleibt die gleiche wie vor hundert Jahren: Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft sind geschichtslos, minderwertig und haben nichts Bedeutendes zur Weltgeschichte beigetragen. Damit werden gewisse Bilder, Einstellungen, Denkweisen perpetuiert. Wohin das letztendlich führt, sehen wir in Phänomenen wie AfD, white supremacy, wie mit den Menschen in Flüchtlingscamps und mit People of Color in Deutschland umgegangen wird. Der erste Afrozensus¹¹, im Dezember 2021 veröffentlicht, macht deutlich: Schwarze Menschen in Deutschland sind mehrheitlich von Rassismus betroffen.

Zusammenfassend

Elend und Armut gibt es tatsächlich, und das sollen die Medien nicht ausklammern. Doch man darf nicht über den Zustand des afrikanischen Kontinents urteilen, ohne die 500 Jahre Sklavenhandel zu thematisieren. Unser Wohlstand ist durch die unbezahlten

¹¹ <https://afrozensus.de/reports/2020/#main>.

Arbeitsleistungen von Schwarzen Menschen und die geraubten Ressourcen aus ihren Herkunftsländern aufgebaut worden. Wir haben uns daran gewöhnt, den Globalen Süden als Elendsort zu sehen, der durch schlechte Staatsführung, korrupte Regierungen und ungebildete Menschen selbst an seinem Elend schuld ist. Wir halten an unseren Bildern fest, weil es so für uns bequemer ist. Wir müssten sonst unsere komplette Geschichte umschreiben. In ihrer berühmten TED-Rede¹² kritisiert die Autorin Chimamanda Ngozi Adichie die „danger of a single story“ – die Gefahr, weiterhin eine einseitige Narrative über Afrika und seine Menschen zu erzählen.

Es ist Zeit, die Komfortzone zu verlassen, die Zusammenhänge endlich wahrheitsgemäß zu lehren, die kolonialen Kontinuitäten zu erkennen und zu hinterfragen, um somit nicht nur ein neues, sondern ein ehrlicheres Bild von Afrika und Schwarzen Menschen entstehen zu lassen.



Zur Autorin:

Tina Adomako studierte English Literature, French and African Studies, sowie Germanistik und Romanistik an den Universitäten Accra und Freiburg. Viele Jahre war sie als Promotorin im Eine Welt Netz NRW an der Koordination und Durchführung von Initi-

ativen der Entwicklungszusammenarbeit in NRW beteiligt. Heute ist Tina Adomako freiberufliche Journalistin mit den Themenschwerpunkten Kultur, Entwicklung und Umwelt.

Literaturverzeichnis

FUCHS, Karin/ MENRATH, Manuel/ NAUER, Heinz/ ZIEGLER, Sabine (2011): Fremde Bilder Koloniale Spuren in der Schweiz, Luzern (Universität Luzern).

KANT, Immanuel (1802): Physische Geographie. Zweiter Band. Königsberg (Göbbels und Unzer).

MARMER, Elina / SOW, Papa/ ZIAL, Aram (2015): Der ‚versteckte‘ Rassismus – Afrika im Schulbuch. In: Wie Rassismus aus Schulbüchern spricht. Kritische Auseinandersetzung mit ›Afrika‹- Bildern und Schwarz-Weiß-Konstruktionen in der Schule – Ursachen, Auswirkungen und Handlungsansätze für die pädagogische Praxis. Weinheim, Basel (Beltz).

SICKENBERGER, Fabian (2022): Afrikaperspektiven: Eine inhaltsanalytische Untersuchung der Tagesschau-Afrikaberichterstattung 1952–2018, Berlin (Logos).

TACK, Werner H. (1961): Das Asien- und Afrikabild bei deutschen Jugendlichen. Diplomarbeit, Psychologisches Institut der Universität Hamburg.

THIONG’O, Ngũgĩ wa (2019): Afrika sichtbar machen! Münster (Unrast).

Westermann Schulbuch (2017): Stark in Ethik 5/6. Braunschweig (Westermann).

¹² https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=de.

Missionszentrale der Franziskaner e. V.
Gangolfstraße 8 – 10
53111 Bonn

Postfach 76 60
53076 Bonn

Telefon: 0228 95354 – 0
post@franziskaner-helfen.de



www.franziskaner-helfen.de