

Jenseits von Ethno-/ Geozentrismus, Androzentrismus, Heterozentrismus

Theologie aus einer Perspektive der Überschneidung von
Postkolonialismus und Feminismus

Namsoon Kang

„[D]ie Subalterne als Frau [ist] sogar noch tiefer in den Schatten gedrängt.“

Gayatri Chakravorty Spivak¹

„[D]ie Aufgabe, vor der die christliche Welt [...] heute steht, besteht darin, die eigene universalistische Funktion ohne koloniale, imperialistische und eurozentrische Implikationen wiederzugewinnen.“

Gianni Vattimo²

„Jede Kultur ist ursprünglich kolonial [...] Jede Kultur wird durch die einseitige Auferlegung irgendeiner ‚Politik‘ der Sprache eingesetzt. Die Herrschaft beginnt [...] mit der Macht zu benennen, seine Benennungen aufzuerlegen und zu rechtfertigen.“

Jacques Derrida³

Verstrickung von Kolonialismus, Geschlecht und Religion

Die Frage der Marginalisierung/Unterdrückung ist weit komplexer und umstrittener als je zuvor. Das komplexe und schwer fassbare Wesen der beiden Pole - auf der einen Seite das Zentrum/der Kolonisator/der Unterdrücker und auf anderen Seite der Rand/die Kolonisierten/die Unterdrückten - erfordert die Dekonstruktion der problematischen Binarität von Zentrum und Rand, Kolonisator und Kolonisierten, Einschluss und Ausschluss wie auch Mächtigen und Ohnmächtigen, die auf starren Vorgaben von Geschlecht, Rasse, Klasse, Sexualität usw. beruht. Wegen der Verstrickung der Achsen von Unterdrückung und Kolonialismus ist es heutzutage schwierig, haargenau zu definieren, wer „wir“ und wer „sie“ sind. Das *Wir* als singulär-monolithische Identität wird unmöglich, problematisch und sogar gefährlich, weil es dazu neigt, Vorstellungen/Darstellungen von *Wir-Sein* zu verfälschen. Denn eine singulär-monolithische Identität, ob individuell oder kollektiv, kann die heterogene und heteronome Intersektionalität von Geschlecht, Rasse, Ethnizität, Schicht, Sexualität, Unfähigkeit und Befähigung, Nationalität, Staatsangehörigkeit, Religion usw.

nicht einfangen. Wir leben in einer Welt, in der das Zentrum/der Kolonisator/der Unterdrücker häufig unsichtbar und getarnt ist. Die Inanspruchnahme der Diskurse von Postkolonialismus und Feminismus hilft, sich der multiplen Achsen von Kolonialismus und Unterdrückung bewusst zu werden. Ferner rücken Postkolonialismus und Feminismus die geopolitische Achse in Bezug auf eine Hypersensibilität nicht nur gegenüber *Ethnozentrismus* und *Geozentrismus*, sondern auch gegenüber *Androzentrismus* und *Heterozentrismus* in Politik, Wirtschaft, Kulturen und theologischen/religiösen Diskursen und Praktiken klar und deutlich ins Blickfeld.

Man kann die Geschichte des Kolonialismus im Westen von der Geschichte des „globalen Entwurfs“ des Christentums nicht trennen. Walter Mignolo behauptet, dass „der globale Entwurf des Christentums Teil der europäischen Renaissance und konstitutiv für die Moderne und ihre dunklere Seite, die Kolonialität, war.“⁴ Ich beschränke jedoch meine Verwendung des postkolonialen Diskurses nicht auf einen solchen geschichtsspezifischen Kontext. Man kann sich den Begriff *Postkolonialismus* auf zweierlei Weise zu eigen machen: historisch oder *transhistorisch*, jedoch nicht *ahistorisch*. Während der Postkolonialismus als *historischer* Diskurs hauptsächlich einen bestimmten historisch-politischen Kontext als diskursive Grundlage wählt, beschränkt sich der Postkolonialismus als *transhistorischer* Diskurs nicht auf einen bestimmten historischen Kontext der Kolonialisierung. Der Postkolonialismus als *transhistorischer* Diskurs und *transhistorische* Praxis zielt darauf ab, *über* den Kolonialismus in seinen vielfältigen Formen *hinaus* zu gehen, und bleibt weiterhin relevant bei der Analyse mehrfacher komplexer Zusammenhänge von Herrschaft und Unterwerfung und von Macht und Wissen, die voneinander untrennbar sind, sich jedoch nicht aufeinander zurückführen lassen. Obwohl der spezifische historische Kontext von Kolonialismus als bedeutsamer Bezugspunkt fungieren kann, erfordert meine Verwendung von Postkolonialismus als *transhistorischem* Diskurs und *transhistorischer* Bewegung, über die historische Bestimmtheit des Kolonialismus „wie [über] den Begriff des Patriarchats im Feminismus“⁵ hinauszugehen, ohne sie jedoch auszuschließen. Folglich bedeutet hier das *Post* im Postkolonialismus kein chronologisches *Nach*, sondern ein kritisches, widerstandsfähiges *Darüber-Hinaus*. Homi Bhabha behauptet, das „Darüber-Hinaus“ verkörpere „dessen rastlose und revisionäre Energie.“⁶

Die unentwirrbare Verschränkung von Geschlecht und Kolonialismus einerseits und Religion andererseits muss beachtet werden. Religion, Kolonialismus und Geschlecht sind neuralgische Punkte, an denen heute weltweit Herrschaft, Unterwerfung und Macht-Asymmetrie ausgeübt werden. Bei einer Analyse des Macht-Differentials zwischen Mann und Frau verwenden einige des Öfteren die Begriffe Kolonisator/Kolonisierte oder Herrschaft/Unterwerfung, während andere auch auf die Religion als eine *heilige Sanktion* solcher Macht-Asymmetrie verweisen. In diesem Sinne kann man *Geschlecht* als Metapher für das koloniale Macht-Differential und für die Asymmetrien bezüglich der Herrschaft und Unterwerfung verwenden. Feministische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen

werfen postkolonialen Theoretikern gelegentlich vor, versäumt zu haben, sich mit Fragen des Geschlechts in ihren postkolonialen Theoretisierungen zu beschäftigen. Gleichzeitig bedienen sich Feministinnen im Westen *in guter Absicht* des kolonialen Paradigmas von Herrschaft und Unterwerfung für Frauen der Dritten Welt. Postkolonialismus als transhistorischer Diskurs zeigt auf, wie die „diskursive Kolonialisierung“ funktioniert; „in diesem Prozess diskursiver Homogenisierung und Systematisierung der Unterdrückung von Frauen in der Dritten Welt“ zeige sich, „dass Macht in einem Großteil des jüngsten westlichen feministischen Diskurses ausgeübt wird“⁷.

Da es in unserer Realität multiple Achsen der Unterdrückung und Kolonialisierung gibt, muss eingeräumt werden, dass das *Zentrum* der Imperialmächte häufig unsichtbar und schwer fassbar ist und dass man einer simplifizierenden binären Definition von Kolonisatoren, Privilegierten, Unterdrückern widerstehen muss, vor allem wenn Frauen aus dem globalen Süden an der Kreuzung von Geschlecht, Rasse, Ethnizität, Schicht, Sexualität und Nation stehen. Postkolonialismus und Feminismus stellen ein bedeutendes diskursives Instrumentarium bereit, mit dem man kritisch analysieren kann, wie die Unterdrückung durch die multiplen imperialen und kolonialen Mächte das konkrete Leben der Kolonisierten – der Minderheiten – beeinflusst. Eine monolithische einfache Klassifizierung kann verschiedene Namen heranziehen, um das koloniale Zentrum zu verbergen oder unsichtbar zu machen, weil ein Mensch auf Grund seiner wirtschaftlichen Position mächtig oder privilegiert sein kann, während er gleichzeitig wegen seiner Rasse, Sexualität, Befähigung oder seines Geschlechts am Rande steht. Das folgende Zitat offenbart die Komplexität von Macht/Privileg und die Intersektionalität von Geschlecht, Rasse/Ethnizität, Schicht und Nation:

„Nicht alle Frauen der Dritten Welt sind ‚women of color‘ – wenn wir unter diesem Begriff ausschließlich ‚Nicht-Weiße‘ verstehen. Und nicht alle ‚women of color‘ sind wirklich aus der Dritten Welt – wenn sich dieser Begriff auf unterentwickelte oder sich entwickelnde Gesellschaften bezieht [...] Wenn wir jedoch den Begriff ‚Dritte Welt‘ erweitern, um innerlich ‚kolonisierte‘ rassische und ethnische Minderheiten in diesem Land einzuschließen, könnten möglicherweise so viele verschiedene Gruppen miteinbezogen werden, dass die entscheidende Frage des gesellschaftlichen und institutionellen Rassismus und seiner historischen Verbindung mit der Sklaverei in den USA abgeschwächt werden bzw. untergehen könnte [...] Die Sachlage wird noch komplizierter, wenn ich erst in Betracht ziehe, dass viele von uns, die sich als ‚Dritte-Welt-Frauen‘ oder ‚women of color‘ identifizieren, im ‚Mittelstand‘ aufgewachsen sind oder schnell in ihn hineinwachsen wie auch hochgebildet und daher privilegierter sind als viele unserer weißen, armen Schwestern aus der Arbeiterschicht.“⁸

Der *Kolonisator* als das *wissende Subjekt* hat Wissen auf eine Weise angehäuft, institutionalisiert, verbreitet und archiviert, die den Westen/den globalen Norden, den Mann, Christen, die Mittelschicht, Englisch-Sprechende, das Heterosexuelle zur Norm und zum Zentrum der Welt macht. Aus postkolonialen wie

feministischen Theorien kann man die epistemologischen Grenzen der euro-amerikanischen Perspektive in der westlichen feministischen Forschung und der androzentrischen Perspektive im postkolonialen Diskurs von Wissenschaftlern erkennen, wenn sie aus verschiedenen Gründen die Stimmen der Frauen aus der Dritten Welt, der Kolonisierten, der Minderheiten erklingen lassen. Chandra T. Mohanty, zum Beispiel, mahnt kritisch an, dass „westliche feministische Literatur über Frauen in der Dritten Welt im Kontext der globalen Hegemonie von westlicher Gelehrsamkeit - d.h. Erzeugung, Veröffentlichung, Verteilung und Konsum von Information und Ideen - betrachtet werden muss“⁹.

Postkolonialismus und Feminismus als theologisches analytisches *Instrumentarium* liefern Strategien für den Widerstand gegen Imperialmächte und für die Kritik an Imperialmächten in Staat, Geopolitik, Gesellschaftskultur und verschiedenen Glaubensgemeinschaften bezüglich der Art und Weise, wie sie die Unterdrückungen durch ihre Theologien, Doktrinen und institutionellen Systeme gerechtfertigt, aufrechterhalten und sakralisiert haben und wie Macht Religion komplizierter machen kann. Gleichzeitig untersuchen postkoloniale und feministische Diskurse auch genau, wie die marginalisierten, unterdrückten, kolonisierten Menschen die unterdrückenden Werte und Systeme schließlich internalisieren und solchen hegemonialen Kolonialmächten häufig auch noch ihre *Zustimmung* erteilen. In diesem Sinne sollte die Befreiung von Kolonialmächten in den verschiedensten Ausprägungen sowohl innerlich als auch äußerlich beginnen; sie erfordert nicht nur die Änderung des objektiven Zustandes, sondern auch die Transformation der Subjektivität der Kolonisierten/Marginalisierten selbst durch eine theologische „Pädagogik der Unterdrückten“¹⁰. Folglich hinterfragt und befragt postkolonialer feministischer Diskurs kulturelle, theopolitische, diskursive Hegemonie und ihre Vorherrschaft. Das *kolonisierende Paradigma* wiederholt sich durch die diskursive Ausübung von Überwachung, Ausgrenzung des anderen, Homogenisierung, Stereotypisierung, Naturalisierung, Klassifizierung, Degradierung und verzerrter Idealisierung/Romantisierung der Kolonisierten/Frauen/Minderheiten. Der Widerstand gegen multiple Formen der hegemonialen Systeme von Wissen, Denken und symbolischer Macht bedeutet jedoch nicht, dass einfach die Strategie eines rigiden *Binarismus* des Kolonisators/der Kolonisierten übernommen wird. Stattdessen untersucht die postkoloniale Infragestellung der *Kolonialmächte* in ihren multiplen Formen die Vieldeutigkeit, die Widersprüche, die Intersektionalitäten und die Paradoxe, weil die Ortung des Zentrums oder des Randes heute ebenso komplex und schwer fassbar ist wie eh und je. Das *Zentrum*, aus dem Menschen kolonisierende Macht ausüben, scheint an einem geheimen Ort zu liegen.

Theologisieren mit dem diskursiven Instrumentarium des Postkolonialismus und Feminismus: Fünf Kernpunkte

Der Postkolonialismus und der Feminismus sind Diskurse und Praktiken des Widerstandes gegen verschiedene Formen von Vorherrschaft und Unterjochung sowie der Befreiung von ihnen. Sie sind relevante, notwendige und nützliche analytische *Werkzeuge*. Wie Gilles Deleuze sagt, „eine Theorie ist ein Instrumentarium“¹¹. Die Verwendung von Postkolonialismus und Feminismus als analytischen *Werkzeugen* hilft, theologischen Diskurs und theologische Praxis mit einer kritischen Sensibilität für die Probleme von Repräsentation, Identität, epistemischer Gewalt, Intersektionalität von Geschlecht, Rasse, Klasse, Sexualität und ihrer kolonisierenden Paradigmen, Machtdifferential zwischen Verschiedenheiten, und so weiter zu gestalten. Ich möchte fünf Kernpunkte auflisten, um die sich Postkolonialismus und Feminismus bemühen müssen.

1. Die westliche Konstruktion einer binären Festgelegtheit dekonstruieren

Zunächst müssen postkoloniale und feministische Diskurse darauf drängen, *die westliche Konstruktion einer binären Festgelegtheit* zu dekonstruieren. Eine Hauptkritik, die der postkoloniale wie auch der feministische Diskurs übt, gilt der modernen Konstruktion von festgelegter, einheitlicher und essentialistischer Identität, ganz gleich ob es sich um die Identität der Kolonialiserten, Geschlechtsidentität, ethnische Identität oder religiöse Identität handelt. Die moderne Konstruktion der Identität als *Gleichförmigkeit* erzeugt beispielsweise eine sich gegenseitig ausschließende Binarität von Männern/Frauen, Vernunft/Gefühl, normal/anormal, rein/unrein, Subjekt/Objekt, normativ/abweichend, Geist/Körper, wir/sie, heterosexuell/homosexuell, fähig/unfähig, menschlich/nicht-menschlich, zivilisiert/primitiv, christlich/nichtchristlich, Erster Welt/Dritter Welt, Westen/Rest der Welt usw. Postkoloniale und feministische Diskurse richten ihren dekonstruktiven und kritischen Blick „nicht spezifisch auf die mutmaßliche Identität der beiden Pole in einer binären Opposition, sondern auf das verborgene ethisch-politische Programm, das die Trennung der beiden betreibt.“¹²

Namsoon Kang studierte Theologie am Methodistischen Theologischen Seminar in Seoul, Korea, sowie an der Drew University in Madison, USA. Sie ist Professorin für Weltchristentum und Religionen an der Brite Divinity School der Christlichen Universität von Texas in Fort Worth. Vorher unterrichtete sie in Cambridge, Großbritannien, und in Korea. Sie wirkt in zahlreichen internationalen ökumenischen Organisationen mit und ist derzeit Vorsitzende von WOCATI (World Conference of Associations of Theological Institutions). Sie schreibt sowohl auf Koreanisch als auch auf Englisch. Veröffentlichungen u.a.: *Way of Faith/Way of Awakening* (2003); *The Handbook of Theological Education in World Christianity* (2010); *Cosmopolitan Theology: Reconstituting Planetary Hospitality, Neighbor-Love, and Solidarity in an Uneven World* (2013). Anschrift: Brite Divinity School, 2925 Princeton Street, Fort Worth, TX 76129, USA. E-Mail: n.kang@tcu.edu.

Wie bei der einheitlichen, festgelegten und essentialistischen Identität des Kolonisators wie auch der Kolonisierten selbst kann niemand nur ganz rein eines sein. Wie Edward Said zu Recht betont, war es die „schlimmste und paradoxeste Gabe (des Imperialismus) [...], die Menschen glauben zu machen und glauben zu lassen, sie seien einzig, hauptsächlich bzw. ausschließlich weiß oder schwarz oder westlich oder orientalisch.“¹³ Kolonialer Diskurs hängt in seiner ideologischen Konstruktion des Andersseins von einer solchen Festlegung ab, wie Homi Bhabha behauptet. Infolgedessen wird die Festgestelltheit das „Zeichen kultureller/historischer/ethnischer Differenz im Diskurs des Kolonialismus“ und die „Hauptstrategie“ des kolonialen Diskurses sein.¹⁴

Postkoloniale und feministische Identitäten bewegen sich über diese essentialistische Identität hinaus auf eine Identität der interstitiellen Subjektivität, eine hybride Identität oder eine Grenzüberschreitung zu, die man im Zwischen-Raum der Grenzgebiete, Kreuzungen und Spaltungen provisorisch aufbaut. Der Zwischen-Raum ist nicht nur ein Ort kritischen Widerstands gegen die Imperialmächte, sondern auch ein bedeutender Ort kreativer Transformation und Befreiung von den kolonialisierenden Systemen und Werten. Wenn die kolonisierten/marginalisierten/unterdrückten Menschen ihre *authentische* Identität nicht in einem einheitlichen, festgeschriebenen, essentialistischen Raum finden, sondern in einem Raum multipler, einander widersprechender, paradoxer, hybrider Positionen, Möglichkeiten und Potentiale, kann Befreiung als ein *Ereignis* stattfinden. Die Metapher der Hybridität ist auch im Christentum bedeutsam, da das Christentum auf die göttliche *Identität der Hybridität* gegründet ist: göttliche Inkarnation in Jesus Christus als ein Hybrid sowohl des Göttlichen als auch des Menschlichen. Die Frage der komplexen hybriden und Binde-Strich-Identität gewinnt an Bedeutung und tritt vor allem vor allem bei den Marginalisierten, Unterdrückten und Kolonisierten auf, die nicht zum Mainstream gehören. Es muss jedoch bedacht werden, dass die Betonung der hybriden Identität nicht dazu dient, Hybridität an sich blindlings zu preisen, sondern um die Hybridität als einen bedeutenden Raum für den Widerstand gegen die einheitliche Festlegung von kolonialem Paradigma und Diskurs zu erkennen.

2. Ethnozentrismus, Geozentrismus, Androzentrismus, Heterozentrismus dezentralisieren

Eine zweite Aufgabe des postkolonialen und feministischen Diskurses besteht in der *Dezentralisierung von (euro-amerikanischem) Ethnozentrismus, (globalem, nördlichem) Geozentrismus, Androzentrismus und Heterozentrismus in der Konstruktion von theologischer Macht/theologischem Wissen*. Ich rate jedoch nicht dazu, aus einem „Wunsch nach postkolonialer Rache“¹⁵ oder einem Verlangen nach feministischer *Rache* die Positionalität des Zentrums einfach umzukehren. Theologische Gesprächspartner aus Euro-Amerika durch Gesprächspartner aus Asien, oder Männer durch Frauen zu ersetzen, bedeutet keineswegs die *Dezentralisierung* des kolonisierenden Zentrums. Die *Dezentralisierung* dieser verschiedenen Formen des *Zentrismus* bedeutet die Hinterfragung von theologischen *Normen* und

Maßstäben, unabhängig von der regionalen oder biologischen *Herkunft* der Verkünder solcher Normen, die die Macht/das Wissen des Anderen – des rassistisch Anderen, des geschlechtlich Anderen, des sexualisierten Anderen, und so weiter – als minderwertig einstufen. Ich bestreite hier nicht, dass es unmöglich ist, den theologischen Diskurs irgendwo auf der Welt zu gestalten, ohne das intellektuelle Vermächtnis und die theologischen Traditionen Europas mit einzubeziehen oder sich darauf zu berufen. Solch bedeutende Ideen wie Gleichheit vor dem Gesetz, sozio-politische Gerechtigkeit, die Freiheit des Individuums, Menschenrechte, Demokratie, Rationalität, und so weiter stammen allesamt aus Europa.

Wo auch immer man lebt, muss man sich mit der intellektuellen und theologischen Tradition Europas bejahend oder kritisch befassen, weil „dieses [europäische] Erbe jetzt global ist“¹⁶. Die Minjung-Theologie in Korea und die Befreiungstheologie in Lateinamerika schulden dem marxistischen Gedankengut aus Europa Dank, während feministische Theologien und Theorien der Aufklärung – trotz all ihrer erkenntnistheoretischen und sozio-politischen Beschränkungen – die Ideen der Freiheit und Gleichheit des Individuums verdanken. Allein schon das Menschenbild der theologischen und intellektuellen Tradition Europas legte die bedeutsame Grundlage für den theologischen Diskurs über Gerechtigkeit und Gleichheit, wenngleich diese Tradition durch die Kolonialisierung des Anderen in der Praxis versagt und ihre eigene Vision von freien und gleichen Menschen verleugnet hat. Frantz Fanon, ein postkolonialer Denker, räumt ein, dass die Aufklärungsidee vom Menschen Teil des universalen, globalen Erbes geworden sei.¹⁷ Als Frau und nicht euro-amerikanische Philosophin und Theologin denke, lehre *oder* schreibe auch ich *innerhalb* und *jenseits* dieses europäischen Erbes. Die postkoloniale und feministische theologische Wissenschaft befasst sich mit den *Universalien* von Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Menschenrechten, aber die *Universalien*, worauf sie sich beruft und die sie wiedergewinnt, sind ohne jegliche Form vom *Zentrismus*, „ohne koloniale, imperialistische und eurozentrische Implikationen“¹⁸.

3. Hypersensibilität für die Marginalisierten fördern

Drittens soll der postkoloniale und feministische Diskurs eine *Hypersensibilität für die Marginalisierten* unterstützen und fördern. Jesu Parabel vom „Weltgericht“ (Mt 25, 31–46) weist deutlich darauf hin, dass für gläubige Christen eine Hypersensibilität für die Marginalisierten/Kolonialisierten/Gefangenen erforderlich ist. Um zu erkennen, wer die Hungrigen, die Durstigen, die Fremden, die Nackten, die Kranken und die Gefangenen in der heutigen Welt des Neo-Imperialismus sind, ist eine postkoloniale, geopolitische und feministische Sensibilität vonnöten. Mit einer Hypersensibilität für die Marginalisierten versuchen postkoloniale und feministische Diskurse, *die Universalien für die Marginalisierten und mit ihnen* aus verschiedenen Gründen neu zu erfinden. In diesem Sinne müssen wir *mit* und *jenseits* von Euro-Amerika *denken*, das vom kolonisierenden Paradigma geprägt ist. Ferner hilft die Verwendung des analytischen Instrumentariums des Postkolonialismus und Feminismus, eine *zweifache Sehweise* zu entwickeln.

Die *zweifache Sehweise* heißt, den Blick nicht nur auf das Zentrum, sondern auch auf den Rand zu richten. Sie hilft, das asymmetrische Macht-Differenzial zwischen unterschiedlichen Menschen zu sehen wie auch die eigene *Hypersensibilität für die Marginalisierten* und die Sensibilität für die Komplexität und Intersektionalität der multiplen Formen der Kolonialisierung aufrechtzuerhalten.

4. Die Anderen ohne Rücksicht auf die Folgen radikal anerkennen

Viertens müssen postkoloniale und feministische Diskurse eine *radikale Anerkennung der Anderen ohne Rücksicht auf die Folgen* anstreben. Die Wahrnehmung und die Beanspruchung eigener Standorte in der Welt spielen eine konstitutive Rolle bei der Gestaltung von theologischen Bezugsrahmen, innerhalb welcher wir bei der Erarbeitung unseres theologischen Diskurses nicht nur unsere Projekte, sondern auch die Position der institutionellen und religiösen Zugehörigkeiten sowie unseren Alltag gestalten. Die Verortung, ob gesellschaftlich zugeschrieben oder bewusst errungen, wird zur Basis für das Eingreifen, die Fragen, das Engagement, die Leidenschaften eines jeden Menschen. Sie fungiert als Rahmen für die eigene Verantwortlichkeit und Bedeutung, sowohl persönlich als auch institutionell. Postkoloniale und feministische Diskurse bestätigen, dass *Überlappungen* zwischen den scheinbar gegensätzlichen Polen - von Männern/Frauen, Westen/Osten, weiß/nicht-weiß, Christen/Nicht-Christen, heterosexuell/homosexuell usw. - bestehen, trotz der ungleichen Verhältnisse und der voneinander abweichenden Dimension von Macht und Privileg. Religiöser Diskurs und religiöse Praxis müssen in jedem Bereich des menschlichen Lebens die Anerkennung der *Anderen* als das fördern, wer/was sie sind, und dabei einer Theologie/Religion der Gastfreundschaft, Verantwortung und Solidarität neue Impulse geben.

5. Die Gottebenbildlichkeit der Kolonisierten/Marginalisierten/Unterdrückten wieder einführen

Fünftens sollten postkoloniale und feministische Diskurse theologische Diskurse für die *Wiedereinführung der Kolonisierten/Marginalisierten/Unterdrückten in die Gottebenbildlichkeit* erstellen. Die postkoloniale und feministische Theologie arbeitet *innerhalb* und *jenseits* des religiösen Erbes - Schrift, Tradition, Lehre, Glaubensbekenntnis usw. - wie auch *dagegen*, um das befreiende Erbe zu bewahren und gleichzeitig die Hinterlassenschaften zu dekonstruieren, aufzulösen und zu entlarven, die die Imperialmacht über das alltägliche Leben sichtbar wie unsichtbar, innerlich wie äußerlich, und persönlich wie institutionell erzeugen, verewigen, rechtfertigen und heiligen. Die erste Schöpfungsgeschichte in Genesis verkündet unmissverständlich die ontologische Gleichheit eines jeden Menschen als das Ebenbild Gottes. Die *ontologische Gleichheit* jedes einzelnen Menschen, die Genesis offenbart, kennt weder Bedingtheit noch Grenzen. Michel Foucault liefert eine interessante Auffassung von *internationaler Bürgerschaft*, die in der Tat der Vorstellung vom Menschen als dem Ebenbild Gottes ähnelt und die Grundlage

für eine gemeinsame *Bürgerschaft* von Würde, Rechten, Gerechtigkeit und Gleichheit bilden kann. Er behauptet:

„Es gibt eine internationale Bürgerschaft, die ihre Rechte hat, die ihre Pflichten hat und die dazu verpflichtet, sich gegen jeden Machtmissbrauch zu erheben, wer auch immer dessen Urheber ist und wer auch immer dessen Opfer sind. Schließlich sind wir alle Regierte und insofern miteinander solidarisch verbunden. [...] Es ist eine Pflicht dieser internationalen Bürgerschaft.“¹⁹

Die postkolonialen und feministischen Diskurse unterstützen die folgende Erkenntnis: Kein Geschlecht, keine Ethnizität, keine Religion oder „keine Rasse hat das Monopol auf Schönheit, Intelligenz oder Stärke, und es ist Raum für alle bei der Siegesfeier“²⁰. Veränderungen sind nur möglich, wenn man das koloniale Paradigma, die kolonialen Diskurse und die kolonialen Mächte in Frage stellt, durch die die Kolonialmacht ihre Basis geschaffen hat. Koloniale Autorität und koloniale Mächte gründen heute häufig auf *Unsichtbarkeit* und *Abwesenheit*. Die postkoloniale und feministische Gegenwehr und Befreiung beginnen deshalb mit der Hinterfragung der unsichtbaren, unausgesprochenen, jedoch *allgegenwärtigen Zentren* männlicher, heterosexueller und weißer *Normativität*. Erst dann kann der theologische Diskurs dazu dienen, die Wiedereinführung der fundamentalen religiösen Werte von Würde und Gleichheit eines jeden Menschen zu fördern und die Macht des Widerstandes gegen jede kolonisierende Macht von Herrschaft und Besitz zu stärken.

¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008, 57.

² Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München 2004, 139.

³ Jacques Derrida, *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese*, München 2003, 67.

⁴ Walter D. Mignolo, *The Many Faces of Cosmo-polis: Border-Thinking and Critical Cosmopolitanism*, in: *Public Culture* 12 (2000/3), 722.

⁵ Stephen Slemon, *The Scramble for Post-Colonialism*, in: Bill Ashcroft u.a. (Hg.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London/New York 1995, 50.

⁶ Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, 6.

⁷ Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in: dies. u.a. (Hg.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, IN 1991, 54.

⁸ Mirtha Quintanales, *I Paid Very Hard for My Immigrant Ignorance*, in: Cherrie Moraga - Gloria Anzaldúa (Hg.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, New York 1983, 151.

⁹ Mohanty, *Under Western Eyes*, 55.

¹⁰ Paulo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart 1973.

¹¹ Michel Foucault, *Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze. Die Intellektuellen und die Macht*, in: Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, 131.

¹² Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA 1999, 332.

¹³ Edward W. Said, *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt am Main 1994, 442.

¹⁴ Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, 97.

¹⁵ Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: An Introduction*, Sydney 1998, x.

¹⁶ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000, 4.

¹⁷ Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main 1966, 239-242.

¹⁸ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 139.

¹⁹ Michel Foucault, *Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen (Wortmeldung)*, in: Daniel Defert - François Ewald (Hg.), Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV, 1980-1988, Frankfurt am Main 2005, 874; Original, *Face aux gouvernements, les droits de l'homme*, in: *Libération* (30. Juni/1. Juli 1984 / 967), 22.

²⁰ Said, *Kultur und Imperialismus*, 372.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Prolegomena zur Entkolonialisierung und zum kolonialen Charakter der Theologie innerhalb der Kirche

Aus einer lateinamerikanischen Perspektive

Paulo Suess

Im Laufe ihrer zweitausendjährigen Geschichte und ihrer Koexistenz - in Form von Anpassung oder Widerstand - mit den unterschiedlichsten Herrschaftssystemen (kolonialen und imperialen, patriarchalischen und feudalen, autoritären und liberalen, demokratischen und diktatorischen) ist es der katholischen Kirche als System nicht gelungen, sich radikal vom Einfluss ihrer nützlichen Freunde oder erklärten Gegner freizumachen. Das Streben nach einer Entkolonialisierung der Theologie ist ein fortdauernder Prozess. Im Verlauf dieses Prozesses stehen Sprechweisen und Anpassungen an Systeme, die offen oder unterschwellig der Frohen Botschaft Jesu widersprechen, auf dem Prüfstand. Grundlage dieser