

Die langen Schatten der Nofretete

Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland

Michael Nausner

Postkoloniale Theorie ist ein Mauerblümchen im deutschsprachigen theologischen Diskurs. Das heißt, sie wird nur am Rande wahrgenommen als etwas Exotisches, das *von außen* kommt und deshalb als theoretischer Diskurs bestenfalls in gewissen, mit „fremden“ Kulturen befassten theologischen Disziplinen von wirklicher Bedeutung sein kann. Diese zaudernde Haltung gegenüber einem im englischsprachigen Raum doch sehr umfangreichen Diskurs scheint mir unter anderem an zwei Umständen zu liegen: *Erstens* ist das allgemeine Bewusstsein der kulturell prägenden Bedeutung des Kolonialismus in Deutschland bis heute sehr gering, weshalb *postkoloniale* Theorie für den deutschen Kontext als mehr oder weniger irrelevant angesehen wird. *Zweitens* stellt postkoloniale Theorie mit ihren dekonstruktiven Aspekten natürlich auch eine Herausforderung für konfessionelle bzw. auf „Orthodoxie“ abzielende Theologie dar und wird wohl aus diesem Grunde zum Beispiel in der systematischen Theologie – wenn überhaupt – nur sehr zögerlich rezipiert. In meinen Reflexionen will ich deshalb einerseits dafür plädieren, postkoloniale Theorie als einen Diskurs ernst zu nehmen, der durchaus auch für den zunehmend von Migration geprägten Alltag in Deutschland viel Erhellendes beizutragen hat¹, und andererseits sie als eine Theoriebildung hervorheben, die auch beim Arbeiten mit theologischen Inhalten neue Blickrichtungen eröffnen kann.²

1913, also vor genau hundert Jahren, zur Blütezeit des deutschen Kolonialismus, ist die Büste der ägyptischen Königin Nofretete nach Berlin geschafft worden, ein sichtbares und bleibendes Symbol des kolonialen Erbes der deutschen Kultur. Seit den 1920er-Jahren wird mehr oder weniger lebhaft über die Rechtmäßigkeit des Abtransports der Büste und über deren Rückgabe an Ägypten diskutiert. Bisher wurden Rückgabeforderungen jedoch stets mit mehr oder weniger verhohlenen Superioritätsargumenten von deutscher Seite abgelehnt. Anlässlich des 100. Jahrestages der Ausgrabung der Büste verteidigte Hermann Parzinger, Chef der Stiftung preußischer Kulturbesitz, die Rechtmäßigkeit des Besitzes mit den Worten: „Nofretete ist Teil des kulturellen Erbes der Menschheit. Eine Rückgabe einfach so aus Großmut halte ich grundsätzlich für nicht vertretbar.“³ Die implizite Botschaft hier scheint zu sein, dass einerseits Deutschland ein angemessener Kandidat zur Verwaltung des Weltkulturerbes sei als Ägypten und dass andererseits die Rückgabe auch nur eines einzigen von unzähligen aus dem Orient abtransportierten Kulturgütern ein Akt deutschen Großmuts wäre. Nun könnte man diesen öffentlichen Besitzanspruch lediglich als verständliche Strate-

gie eines Museumschefs sehen, der die Zerstückelung seiner Sammlung verhindern will. Man kann hinter dieser Aussage allerdings auch eines von unzähligen Zeichen für die nicht bearbeiteten Nachwirkungen eines ideologischen und politischen Kolonialismus deutscher Prägung sehen. Diejenigen Denkerinnen und Denker, die im deutschsprachigen Raum postkoloniale Theorie betreiben, behaupten eine eben solche Amnesie des deutschen Kolonialismus und seiner andauernden Nachwirkungen.

Die Schattenseiten westlicher Kultur

Ich sehe im jüdischen Philosophen Walter Benjamin einen frühen deutschsprachigen Propheten mehrerer zentraler Anliegen, die postkoloniale Theoretikerinnen und Theoretiker in den letzten Jahren in Deutschland wieder aufgenommen haben. Ich denke insbesondere an die Thesen VI und VII seiner zehn Thesen *Über den Begriff der Geschichte*. In These VI spricht Benjamin zunächst davon, dass der Bestand der Tradition in der Gefahr steht, „sich zum Werkzeug der herrschenden Klassen herzugeben.“⁴ Dieser Gefahr widersetzen sich heute führende postkoloniale DenkerInnen in Deutschland, wenn sie sich verpflichtet fühlen, kulturell ausgegrenzten Menschen eine Stimme zur Interpretation von Geschichte und Gegenwart zu verleihen.⁵ Und in These VII steht das bekannte Diktum, das auch auf seinem Grabstein in Portbou eingemeißelt ist: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.“⁶ Postkoloniale Theorie hat es sich auf die Fahnen geschrieben, die Ambivalenz westlicher Kulturproduktion im Auge zu behalten, und es ist vielleicht die subtile Analyse der Schattenseiten westlicher Kultur, die den wichtigsten und kritischsten Beitrag postkolonialer Forschung im Konzert der akademischen Disziplinen ausmacht.

Ein relevantes Beispiel für die kritische Haltung gegenüber dem in Deutschland oft als völlig fortschrittlich dargestellten Projekt der europäischen Moderne ist der argentinische Semiotiker Walter Mignolo, der europäische Lesende geduldig und provokant immer wieder an die koloniale Schattenseite der Moderne und der Aufklärung erinnert. Er ist Vertreter des *Modernidad/Colonidad*-Projektes, in dem es darum geht, „Kolonialität als konstitutives Moment der Moderne zu verstehen und dafür zu sorgen, dass dieser Umstand in deren Selbstbeschreibungen nicht weiterhin verschwiegen wird.“⁷ Mignolo insistiert deshalb darauf, von Moderne nur in Verbindung mit Kolonialismus zu sprechen und verwendet konsequent den Doppelbegriff „Modernität/Kolonialität“. Es ist für ihn wie ein zweischneidiges Schwert, das aus der „Koexistenz und der Kreuzung von modernen Kolonialismen und kolonialen Modernitäten“ besteht.⁸ Weder die deutsche, noch irgendeine andere westliche Kultur kann sich allerdings diese Ambivalenz unter Absehung subalternen Stimmen selbst verdeutlichen. Mignolo spricht deshalb von der Notwendigkeit eines gewissen *Grenzenkens*, das ohne die Beteiligung subalternen Menschen nicht möglich ist. Es ist „die Erkenntnis des kolonialen

Unterschieds aus der subalternen Perspektive“, die ein solches Grenzdenken fordert.⁹ Ein solches Grenzdenken, d.h. ein solches Ernstnehmen unterschiedlicher kultureller Perspektiven und unterschiedlicher Machtverhältnisse für eine nachhaltige Wissensproduktion, führt notwendigerweise zu einer Strategie, die Mignolo als *pluritopische Hermeneutik* bezeichnet. Kolonialität kann nicht von *einer* Perspektive her verstanden werden. Vielmehr braucht eine „koloniale Semiotik eine pluritopische Hermeneutik, da im Konflikt, in den Brüchen und Rissen, wo der Konflikt entsteht, eine Beschreibung nur von der einen Seite der epistemologischen Kluft aus nicht ausreicht“¹⁰. Eine solche Erkenntnis des kolonialen Unterschieds und der daraus resultierenden Notwendigkeit einer differenzierten Hermeneutik gibt es zwar seit geraumer Zeit in Deutschland. Sie wird aber in den Geisteswissenschaften erst allmählich ernst genommen.

Die Realität postkolonialer Verhältnisse in Deutschland¹¹

So machen Hito Steyerl und Encarnación Gutiérrez Rodríguez in ihrer neu aufgelegten Essaysammlung *Spricht die Subalterne deutsch?* darauf aufmerksam, dass bereits in den 1980er-Jahren insbesondere schwarze Feministinnen aufgrund ihrer Erfahrungen von Rassismus „auf die koloniale Kontinuität der Bundesrepublik hingewiesen“ haben.¹² In gewisser Hinsicht lassen sich die Autorinnen Katharina Oguntoye, May Opitz und Dagmar Schultz mit Recht als Vorreiterinnen einer an sozialer Emanzipation orientierten postkolonialen Theorie in Deutschland beschreiben. In ihrem Buch *Farbe bekennen* weisen sie hin auf die vielfachen Verquickungen kolonialer, nationalsozialistischer und sexistischer Marginalisierung in Deutschland.¹³ Es überrascht wenig, dass die bleibenden Effekte der kolonialen Vergangenheit in Deutschland sodann zunächst von der Literaturwissenschaft konstatiert wurden, entspringen doch postkoloniale Theorien weltweit oft der Feder von LiteraturwissenschaftlerInnen!¹⁴ Alexander Honold und Oliver Simons, beide Literaturwissenschaftler, schreiben in der Einleitung ihres Aufsatzbandes *Kolonialismus als Kultur*, dass „der europäische Werte- und Werkanon der letzten zweihundert Jahre [...] in weit stärkerem Maß von kolonialen Ambitionen und Erfahrungen durchsetzt [ist], als dem Selbstverständnis seiner heutigen Interpreten und Konsumenten bewusst ist“¹⁵ und dass deshalb „die weitverbreitete Meinung, dass Deutschland und die ‚deutsche Kultur‘ nur über nachholende, jedoch nicht nachhaltige koloniale Erfahrungen verfügte, [...] der Korrektur“ bedarf.¹⁶ Die imperialistischen und kolonialen Ambitionen des Reichskanzlers Bismarck und später Kaiser Wilhelms II. – unterstützt von den ideologischen Schattenseiten des deutschen Idealismus – haben die deutsche Kultur auf eine Art und Weise geprägt, die sich nicht nur im Nationalsozialismus ins Maßlose steigerten, sondern bis heute ein wirksames und oft verdrängtes ideologisches Erbe deutscher Kultur ausmachen. Dabei war es oftmals „gerade der Mangel an Besitzungen in der Fremde“, der „sich immer wieder als Grund für

die Erfindung von subtilen Kolonialtechniken“ zeigte.¹⁷ Auf die Analyse der Subtilität der bis heute wirksamen Kolonialtechniken haben sich postkoloniale Theoretikerinnen und Theoretiker spezialisiert und bekommen seit einigen Jahren, seit die Beschäftigung mit der Geschichte des deutschen Kolonialismus begann zuzunehmen, etwas mehr Gehör.

Die erste deutschsprachige Einführung in postkoloniale Theorie erschien 2005 unter dem Titel *Postkoloniale Kritik. Eine kritische Einführung*.¹⁸ Hier wird gleich zu Beginn mit dem Vorurteil aufgeräumt, „im deutschsprachigen Kontext sei postkoloniale Theorie kaum von Relevanz“. Demgegenüber hat eine der führenden Denkerinnen postkolonialer Theorie, Gayatri Chakravorty Spivak, hervorgehoben, „dass ‚Deutschland‘ kulturell und intellektuell gesehen im 19. Jahrhundert eine der Hauptquellen sorgfältigster orientalistischer Gelehrsamkeit darstellte“¹⁹. Gemäß dieser Überzeugung nimmt deutsche Kultur damals wie heute vielleicht weniger an der materiellen „Ausplünderung geographischer Territorien“ teil, jedoch umso mehr an dem, was postkoloniale Kritik besonders interessiert, nämlich an der „Produktion epistemischer Gewalt“.²⁰ So weist Spivak in einem ihrer Hauptwerke darauf hin, dass große deutsche Philosophen wie Kant, Hegel und Marx mit ihren universalen Ambitionen in Verbindung mit einer mangelnden Sensibilität für kulturell spezifische „Subjektpositionen“ nolens volens das westliche koloniale Projekt nachhaltig beeinflusst haben.²¹ Kant und Hegel stehen laut Spivak, der Verfasserin des legendären Aufsatzes *Can the Subaltern Speak?* (1988), für den Ausschluss eingeborener (engl. *native*) und subalternen Stimmen aus dem Hauptstrang des Denkens der modernen atlantischen Tradition.²² Folgt man der These Spivaks, dass deutsche Philosophie maßgeblich an der Ausgrenzung kulturell anderer Stimmen beteiligt war und ist, dann sollte die Frage *Spricht die Subalterne deutsch?* nicht als eine Überraschung kommen. Mit diesem Titel attestieren Steyerl und Rodríguez subalternen Frauen in Deutschland allerdings gerade *nicht* eine Unfähigkeit zu sprechen, sondern spielen in Anlehnung an Spivak „auf die *Verhinderung* des Redens subalternen Frauen durch die hegemonialen Repräsentationstechniken an“²³. Sie bringen das Problem auf den Punkt, wenn sie auf eine problematische Tendenz der deutschen philosophischen Tradition hinweisen, nämlich die ständige Versuchung, dass „der Andere im Anspruch auf Universalität unter dem Diktat der Gleichheit subsumiert“²⁴ wird.

Freilich ist das koloniale Erbe, wie bereits angedeutet, nicht nur ein philosophi-

Michael Nausner, geb. 1965 in Wien, studierte Theologie in Deutschland, Schweden und den USA. Er erhielt seinen Doktorgrad von der Drew University in Madison, USA. Seit 2005 ist er Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Reutlingen der Evangelisch-methodistischen Kirche. Er lehrt Theologie mit besonderem Augenmerk für (inter-)kulturelle Fragen im Allgemeinen und die postkoloniale Theorie im Besonderen. Veröffentlichungen u.a.: Postcolonial Theologies. Divinity and Empire (als Mitherausgeber, 2004); Subjects In-Between. A Theological Boundary Hermeneutics (2005); Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten (als Herausgeber, 2010). Anschrift: Theologische Hochschule Reutlingen, Hagstraße 8, D-72762 Reutlingen. E-Mail: michael.nausner@th-reutlingen.de.

sches und ideologisches. Die Auswirkungen der Tatsache, dass Deutschland während mehrerer Jahrzehnte auch ganz konkret eine Schlüsselposition unter den Kolonialmächten innehatte, werden seit 2004, dem hundertsten Gedenktage des Genozids an den Hereros, wieder neu bedacht. 1904 wurden in „Deutsch-Südwestafrika“ (heute Namibia) unter der Leitung des deutschen Generalleutnants Lothar von Trotha mindestens 75.000 Hereros und Namas umgebracht. So schreibt Ina Kerner, dass gerade im Bezug auf Namibia neue Diskussionen über das koloniale Erbe Deutschlands begonnen haben. Dabei dient „das Aufspüren materieller und ideeller Hinterlassenschaften des Kolonialismus [...] in erster Linie der Vergegenwärtigung und Kritik der großen Persistenz kolonialer Artefakte, Denk- und Organisationsmuster“²⁵. Ein Beispiel für das neue Bewusstsein der fortwährenden ideologischen und materiellen Nachwirkungen des deutschen Kolonialismus ist der Aufruf eines Bündnisses von Organisationen anlässlich des 125. Jahrestages der Berliner Afrika-Konferenz von 1884, als auf Einladung von Reichskanzler Bismarck Afrika unter den Kolonialmächten aufgeteilt worden war. Anlässlich dieses Jahrestages formulierte ein Bündnis von Organisationen einen Aufruf, der seit 2009 kaum an Aktualität verloren hat. Hier heißt es angesichts der Geschichte des deutschen und europäischen Kolonialismus:

„Erst nostalgisch glorifiziert, dann verdrängt und ignoriert, gilt die deutsche Kolonialgeschichte bis heute als harmlos, nicht relevant und abgeschlossen. Weder von Bildungseinrichtungen, politischen Parteien oder in den Medien, noch durch systematische Forschung wird sie angemessen aufgearbeitet. Kaum ein Mahnmal oder Ort im öffentlichen Raum erinnert an ihre zahllosen Opfer. Der Internationale Tag zur Erinnerung an den Sklavenhandel und an seine Abschaffung am 23. August findet keine Resonanz in Deutschland. Stattdessen werden noch immer deutsche Kolonialverbrecher mit Straßen, Plätzen und Alleen geehrt. Unkommentiert und ohne Problembewusstsein zeigen deutsche Museen Raubgut und Beutekunst aus den ehemaligen Kolonien. Bis heute lagern zu rassistischen Forschungszwecken entwendete Überreste afrikanischer Menschen in Magazinen und Depots deutscher Museen. 125 Jahre nach der Berliner Afrika-Konferenz steht eine umfassende und kritische Aufarbeitung des Kolonialismus noch immer aus.“²⁶

Im Bündnis finden sich keine der größeren politischen Parteien Deutschlands und keine einzige Kirche.²⁷ Das deutet darauf hin, dass hierzulande, im Unterschied zum Holocaust, der deutsche Kolonialismus eher als eine vorübergehende Kuriosität und nicht als ein fester und wirksamer Bestandteil deutscher Kulturgeschichte verstanden wird. Die neuere Migrationsforschung fördert allerdings die Verbindungen zwischen heutiger Migration in Deutschland mit dahinterliegenden kolonialen Mustern immer wieder zu Tage.

Postkoloniale Theorie und das Sprechen der MigrantInnen

Bevor ich mit einer Reflexion über die Rezeption postkolonialer Theorie in der deutschen Theologie schließe, will ich deshalb auf drei bemerkenswerte Beispiele der Aufnahme dieser Theorie als wertvolle Hilfe zur Analyse deutscher kultureller Verhältnisse hinweisen. Alle drei verbindet das Anliegen, die Bedeutung verschiedener Arten von Migration für die kulturelle Situation in Deutschland zu analysieren. Dabei warnt zunächst der Politikwissenschaftler Kien Nghi Ha davor, Migration als eine allgemeine anthropologische Konstante zu verstehen und dabei zu vergessen, dass ein Großteil der „heutigen Migrationen aus der südlichen Peripherie in die westlichen Metropolengesellschaften vor allem Folge der postkolonialen Konstellation sind.“²⁸ Ha ist inspiriert von Theodor Adornos politischer Vision von einem besseren Zustand, „in dem man ohne Angst verschieden sein kann“²⁹ und entscheidet sich daher dafür, „Geschichten, Lebenswelten und Wahrnehmungen“ junger türkischer Immigranten als Ausgangspunkt zu nehmen, um ihr „Recht auf kulturelle Selbst-Konstruktion“ hervorzuheben.³⁰ Has ethische Intention besteht darin, den alltäglichen Geschichten türkischer Migranten mit ihrem spontanen Charakter eine Stimme zu geben und so dazu beizutragen, dass kulturell Marginalisierte für sich selbst sprechen. Seine Strategie dabei ist, „postkoloniale Theorie und die Alltagspraxis ihrer Subjekte zusammenzuführen und in den ‚deutschen‘ Kontext zu übersetzen.“³¹

Eine verwandte Strategie verfolgt die Migrationsforscherin María do Mar Castro Varela, die in ihrem Buch *Unzeitgemäße Utopien* Migrantinnen der zweiten und dritten Generation bezüglich ihrer Utopien interviewt.³² Sie ist von der politischen Bedeutung der Utopien von Migrantinnen überzeugt und verfolgt mit ihrem konsequenten Hinhören auf die Stimmen von Migrantinnen in ihren vielfältigen Erfahrungen des *Dazwischenseins* ein postkoloniales Anliegen. Das Inkrafttreten des *Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes* (AGG) erfolgte in Deutschland erst 2006.³³ Aber eine alltägliche gesellschaftliche Verwirklichung desselben ist noch nicht in Sicht. Wie kann die deutsche Gesellschaft mehr zu einer Gesellschaft werden, die von ihrer Fokussierung der negativen Folgen von Migration und der Pathologisierung von Migrantinnen zu einer „Betrachtung des Transformierungspotentials derselben“ übergeht?³⁴

Schließlich will ich noch die Filmemacherin und Theoretikerin Hito Steyerl erwähnen, unter anderem, um deutlich zu machen, dass postkoloniale Theorie gerade auch im Grenzbereich von Akademie und anderen Formen künstlerischen und intellektuellen Ausdrucks angesiedelt ist. In Kunstwerken, Filmen und Texten geht es Steyerl darum, die Nachwirkungen kolonialer und totalitärer Konstellationen für das deutsche Gesellschaftsleben sicht- und spürbar zu machen. Steyerl sieht zwar auch das konstruktive Potential der Anwendung postkolonialer Theorie auf den deutschen Kontext, warnt aber vor naiven Vereinfachungen. So weist sie zum Beispiel durch ihren Film *Die leere Mitte* (1998), der den ehemaligen Todesstreifen in Berlin-Mitte thematisiert, darauf hin, dass sich so

ein Ort bei näherem Hinsehen zu einem wahren historischen Palimpsest verschiedenster Sedimente entpuppt: „Koloniale Geschichten kreuzten sich an diesem Ort mit Geschichten des Exils, der Diaspora, anticolonialer Allianzen mit den Nationalsozialisten, ebenso wie der späteren Arbeitsmigration [...]“³⁵ Die Komplexität der deutschen Situation muss im Auge behalten werden, gleichzeitig darf jedoch postkoloniale Theorie nicht einfach unter Absehung der deutschen kolonialen Vergangenheit adaptiert werden. Diese Tendenz diagnostiziert Steyerl in der ersten Phase der Rezeption postkolonialer Theorie in Deutschland in den 1990er-Jahren, als „ein beträchtlicher Anteil der deutschen Adaptionen zum Versuch [geriet], sich als postkoloniales Territorium ohne Kolonie auszurufen“. Damit, so Steyerl, werde unter anderem auch das Echo des Kolonialismus in der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik negiert.³⁶ Ohne eine sorgfältige Beachtung der kolonialen und totalitären Hintergründe deutscher Geschichte mit all ihren machtpolitischen Implikationen steht die Adaption postkolonialer Theorie für den deutschen Kontext in der Gefahr, zu einer „leicht hysterische[n] Feier des Vielfältigen und Gemischten, der Differenz und der stetigen Transformation“ zu werden.³⁷

Migration und postkoloniale Theologie

Gewinnt eine breitere Rezeption postkolonialer Theorie in Deutschland an Raum, so gilt das nur in sehr begrenzter Weise für ihre Rezeption in der Theologie.³⁸ Die intime Komplizität des westlichen Christentums mit der Kolonialisierung ist auch innerhalb der Theologie umfangreich dokumentiert worden. Umso erstaunlicher ist es, dass die Analyse gewisser Formen von Migration, die sich mit der kolonialen Vergangenheit Europas verbinden lassen, zwar in der säkularen Migrationsforschung mithilfe postkolonialer Theorie geschieht (vgl. Kien Nghi Ha, María do Mar Castro Varela etc.), jedoch in der Theologie immer noch kaum eine Rolle spielt. Dabei gewinnt heute in den meisten christlichen Denominationen Deutschlands die Präsenz kulturell sehr heterogener Gruppen von MigrantInnen rasch an Bedeutung. Wie werden die damit verbundenen kulturellen, theologischen und sozialen Grenzverhandlungen, die vielen Mischformen des Glaubens und Lebens, die sich ständig ändernden Gemeinschaftsformen in der Theologie reflektiert? In der praktischen Theologie und in der Missionswissenschaft geschieht das ansatzweise mithilfe postkolonialer Theorie, in der systematischen Theologie noch fast nicht. Dabei gilt natürlich gerade auch für die systematische Theologie, wenn sie sich nicht als kontextlos stilisieren will, dass eine neue Demographie auch ein neues Denken erfordert.³⁹ Denn schon lange ist nicht nur Europa als solches provinzialisiert, wie es Dipesh Chakrabarty zur Jahrtausendwende verkündet hat⁴⁰, sondern auch das europäische Christentum ist „de-europäisiert“, wie man nicht nur angesichts der Verschiebung des Schwerpunkts der weltweiten Christenheit in den Süden, sondern auch angesichts der Präsenz einer wachsenden Anzahl von Migrationsgemeinden in Deutschland konstatieren kann.⁴¹ Gerade aufgrund dieses Umstands könnte postkoloniale Theologie im deutschen Kontext

einen notwendigen Beitrag zur besseren Kommunikation mit und Inklusion von Migrationsgemeinden in die Christenheit in Deutschland leisten. Sie ist ja nicht zuletzt eine theologische Richtung, die vor allem von MigrantInnen artikuliert wird, oder genauer: Sie wird formuliert von AkademikerInnen, die über die (oft persönlich erlebten) Migrationseffekte einer kolonialen Vergangenheit, die noch lange nicht tot ist, reflektieren. Denn in der Tat haben viele der heutigen Migrationsbewegungen in Europa ihre ursprünglichen Gründe in einer kolonialen Vergangenheit, die bis heute spürbar ist. Ein offensichtliches Symbol für diese Nachwirkungen ist die Grenzregion zwischen Europa und Afrika, an deren Militarisierung Deutschland als EU-Land maßgeblich beteiligt ist und von deren Auswirkungen es sich nicht abschotten kann.⁴² Postkoloniale Theologie könnte innerhalb der Christenheit in Deutschland dazu beitragen, einen Diskurs zu pflegen, der sich den exklusiven Tendenzen Europas widersetzt, und gemeinsam mit postkolonialen TheoretikerInnen dafür sorgen, dass die Stimmen von MigrantInnen zunehmend auch innerhalb der Kirche wahr- und ernst genommen werden. Denn, wie Homi K. Bhabha uns erinnert, „das verlässlichste Auge [ist] nun vielleicht die Doppelperspektive des Migranten.“⁴³ Was Bhabha über die westliche Metropole schreibt, würde eine postkoloniale Theologie auch für die westliche Christenheit postulieren, dass sie nämlich „ihrer postkolonialen Geschichte, die von den in sie hineinströmenden Nachkriegsmigranten und Flüchtlingen erzählt wird, als einer einheimischen Narrative begegnen [muss], die *ihrer nationalen* [bzw. christlichen; Anm. d. Verf.] *Identität inhärent ist*.“⁴⁴ Die Grenzverhandlungen zwischen „Einheimischen“ und „MigrantInnen“ wären also der Platz par excellence für eine Formulierung postkolonialer Theologie auch in Deutschland. Solche aufmerksamen Grenzverhandlungen (ein solches Grenzdenken; vgl. Mignolo) wären eine wirksame Medizin gegen hegemoniale Denkstrukturen innerhalb deutschsprachiger Theologie. Während eine solche Theologie sicherlich dem befreiungstheologischen Erbe und seiner vorrangigen Option *für* die Armen verpflichtet bliebe⁴⁵, müsste man im Falle einer ernsthaft betriebenen postkolonialen Theologie (als Variante interkultureller Theologie) von einer vorrangigen Option *mit* den MigrantInnen sprechen. Eine solche Bezeichnung würde auf der einen Seite dem Umstand Rechnung tragen, dass christliche Existenz gemäß der frühesten Zeugen eine Existenz der Migration war. Vor allem aber betont die Formulierung einer postkolonialen Theologie mit einer *vorrangigen Option mit den MigrantInnen* zweierlei: *Erstens* dass MigrantInnen eine einzigartige Perspektive bezüglich des interkulturellen Wesens des christlichen Glaubens haben, die einer homogenen, sesshaften Gemeinschaft fehlt, *zweitens* ist mit der Änderung von „für“ in „mit“ die notwendige Gegenseitigkeit jeglicher interkultureller Theologie betont.

Postkoloniale Theologie mag im Rahmen deutschsprachiger Theologie ein Mauerblümchen bleiben. Vielleicht muss das auch so sein, insofern als postkoloniale Theologie per definitionem, genauso wie das Mauerblümchen, in den Rissen und Brüchen konstruierter Trennmauern und Grenzen seine Nahrung und seine Vision von einer blühenden Zukunft findet. Es bleibt zu wünschen, dass auf dieser

Nahrungssuche nicht nur die Trennmauern, sondern auch die polarisierende Tendenz kulturellen und theologischen Denkens zu bröckeln beginnen.

¹ Ich verstehe postkoloniale Theorie nicht bloß als „anglophones Exportgut“, sondern als Diskurs, der für die „Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichte und den Rassismuserfahrungen“ in Deutschland von Bedeutung ist. – Siehe Encarnación Gutiérrez Rodríguez, *Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik*, in: Hito Steyerl – Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster 2012, 17–37 (18).

² Vgl. Michael Nausner, *Postkoloniale Theologien*, in: *Verkündigung und Forschung* 57 (2012/2), 117–131.

³ „Nofretete bleibt eine BerlinerIn“, in: Berliner Zeitung online vom 3. Dezember 2012: www.bz-berlin.de/kultur/kunst/nofretete-bleibt-eine-berlinerin-article1592906.html

⁴ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Illuminationen. Ausgewählte Schriften* 1, Frankfurt 1977, S. 251–261 (253).

⁵ Hervorragende VertreterInnen dieses Ansatzes in Deutschland sind u.a. María do Mar Castro Varela, Kien Nghi Ha, Encarnación Gutiérrez Rodríguez und Hito Steyerl.

⁶ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 254.

⁷ Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg 2012, 91.

⁸ Walter D. Mignolo, *Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Local Histories/Global Designs*, Princeton 2000, 22.

⁹ Ebd., 6.

¹⁰ Ebd., 17.

¹¹ Eine etwas längere Variante dieser Reflexionen findet sich in: Michael Nausner, *Hybridity and Negotiated Boundaries Even in Germany: Reflections on the Reception of Postcolonial Theory and Theology*, in: *Journal of Postcolonial Networks* Band 2, Nummer 1, Februar 2012, 1–30. Online: www.postcolonialnetworks.com/2012/02/27/michael-nausner-hybridity-negotiated-boundaries-germany-reflections-reception-postcolonial-theory-theology-journal-postcolonial-networks-vol-2-issue-1-february-2012-1-30/

¹² Steyerl/Rodríguez, *Spricht die Subalterne deutsch?*, 29.

¹³ Vgl. Katharina Oguntoye – May Opitz – Dagmar Schultz (Hg.), *Farbe bekennen. Afrodeutsche Frauen auf den Spuren der Geschichte*, Berlin 1986 (Frankfurt 1992).

¹⁴ Seit einigen Jahren gibt es an der Universität Bremen den Studiengang „Postkolonialismus in der Germanistik“, siehe: www.postkolonialestudien-germanistik.uni-bremen.de/?page_id=165

¹⁵ Alexander Honold – Oliver Simons (Hg.), *Kolonialismus als Kultur. Literatur, Medien, Wissenschaft in der deutschen Gründerzeit des Fremden*, Tübingen/Basel 2002, 9.

¹⁶ Ebd., 10.

¹⁷ Ebd., 14.

¹⁸ María do Mar Castro Varela – Nikita Dhawan (Hg.), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Frankfurt 2005. – Während Castro Varela und Dhawan sich an DenkerInnen postkolonialer Theorie (Said, Spivak, Bhabha) orientieren, wählt Ina Kerner für ihre Einführung eine thematische Gliederung, um so der Vielstimmigkeit postkolonialer Diskurse besser gerecht zu werden. Vgl. Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg 2012, 19.

¹⁹ Castro Varela – Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, 7.

²⁰ Ebd., 8.

²¹ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Boston, MA 1999.

²² Ebd., 110.

²³ Steyerl - Rodríguez, *Spricht die Subalterne deutsch?*, 26.

²⁴ Ebd., 8.

²⁵ Kerner, *Postkoloniale Theorien*, 61.

²⁶ www.berliner-afrika-konferenz.de/aufwurf (aufgerufen am 2. 1. 2013)

²⁷ Vgl. Nausner, *Hybridity and Negotiated Boundaries*, 9-10.

²⁸ Kien Nghi Ha, *Postkoloniale Kritik und Migration - Eine Annäherung*, in: Kien Nghi Ha - Nicola Lauré al-Samarai - Sheila Mysorekar (Hg.), *re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*, Münster 2007, 41-54 (41).

²⁹ Zitiert in: Kien Nghi Ha, *Ethnizität und Migration Reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs*, Berlin 2004, 13.

³⁰ Ebd., 14.

³¹ Ebd., 19.

³² Vgl. María do Mar Castro Varela, *Unzeitgemäße Utopien. Migrantinnen zwischen Selbstfindung und gelehrter Hoffnung*, Bielefeld 2007, 15.

³³ Vgl. ebd., 78.

³⁴ Vgl. ebd., 91.

³⁵ Hito Steyerl, *Postkolonialismus und Biopolitik. Probleme der Übertragung postkolonialer Ansätze in den deutschen Kontext*, in: Steyerl - Rodríguez, *Spricht die Subalterne deutsch?* 38-55 (42).

³⁶ Vgl. ebd., 43.

³⁷ Ebd., 46.

³⁸ Während ausführliche Arbeiten zu postkolonialer Theologie im deutschen Kontext noch ganz fehlen, ist nun die Rezeption postkolonialer Theologie in Form von kommentierten Übersetzungen englischsprachiger Aufsätze postkolonialer Theologie aus Bibelwissenschaft und konstruktiver Theologie langsam in Gang gekommen. Das schönste Beispiel dafür ist die Essaysammlung von Andreas Nehring - Simon Tiesch (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013.

³⁹ Institutionelle Beispiele für ein Umdenken auch innerhalb der systematischen Theologie finden sich in den Zentren „Theologie interkulturell“ der katholischen Fakultäten der Universitäten Frankfurt und Salzburg sowie an der neu gegründeten Fachhochschule für Interkulturelle Theologie in Hermannsburg.

⁴⁰ Das im Jahre 2000 auf Englisch erschienene Buch ist nun auch auf Deutsch erhältlich: Dipesh Chakrabarty, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt 2010.

⁴¹ Vgl. Darrell Jackson - Alessia Passarelli, *Mapping Migration. Mapping Churches Responses*, Genf 2008, 24.

⁴² Vgl. Michael Nausner, *Alla luce di Lampedusa. Una riflessione teologica sulle frontiere europee*, in: *Protestantesimo* 66 (2011/4), 341-356.

⁴³ Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, 7.

⁴⁴ Ebd., 9.

⁴⁵ Vgl. Catherine Keller - Michael Nausner - Mayra Rivera (Hg.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis, MO 2004, 5-10.