

KEIN HERZ DER FINSTERNIS DER KOLONIALE RAUMDISKURS IM SPIEGEL AFRIKANISCHER THEOLOGIE

Claudia Jahnel, Universität Bochum

I. RAUM UND ZEIT: AFRIKANISCHE THEOLOGIE IM GEFLECHT KOLONIALER DISKURSE

1.1. Der Kolonialismus als Raumrevolution und Ausgangspunkt des afrikabezogenen Raumdiskurses

»Die Wende zum Raum ist kein bloß akademisches Unterfangen, sondern geht auf eine grundlegende Veränderung der Lebenswelt zurück, die von Theorien reflektiert wird.«¹

Afrikanische Theologie ist ein Diskursfeld,² dessen Raumkonzeptionalisierungen in entscheidender Weise von jenem Unternehmen geprägt sind, das als »Kolonialismus« bezeichnet wird. Die Erfahrung des Kolonialismus und seiner Folgen betraf und betrifft in so grundsätzlicher und existenzieller Weise sämtliche Bereiche der Lebenswelt, dass sie den Raum, aber auch die Zeit, den Körper und andere Kulturdiskurse beeinflusst, und zwar sowohl im Diskursfeld Afrikanische Theologie als auch in anderen Afrika-bezogenen Diskursen. Die Veränderungen, die der Kolonialismus verursacht hat, werden bis heute im Spei-

¹ STEPHAN GÜNZEL, Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), *Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung* (Edition Kulturwissenschaft 143), Bielefeld 2017, 6-23, 6.

² Die Bezeichnung Afrikanischer Theologie als Diskursfeld soll zum Ausdruck bringen, dass afrikanische Theologien Teil eines größeren kulturellen Diskurses sind, in dem in zentraler Weise Grundfragen von Kultur, Identität, Andersheit und *agency* verhandelt werden. Unter dieser kulturwissenschaftlichen Perspektive werden verschiedene theologische Ausrichtungen in Ländern Afrikas in den Blick genommen: etwa die südafrikanische Befreiungstheologie, die Schwarze Theologie, die Theologie der Rekonstruktion, die womanistische oder feministische Theologie, die Kultur-Theologie oder die Öffentliche Theologie. Vgl. zu diesem Ansatz meine Habilitation, die manche Aspekte der hier wiedergegebenen Überlegungen zum Raumdiskurs in Afrikanischer Theologie zum Teil etwas ausführlicher darstellt: CLAUDIA JAHNEL, *Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie*, Stuttgart 2016.

chergedächtnis jener bewahrt, die die anhaltenden Folgen dieser Veränderungen kritisch, aber auch kreativ aufarbeiten.³ Zu diesen gehören in besonderer Weise SchriftstellerInnen wie Chinua Achebe, Ngugi wa Thiong'o, Toni Morrison⁴ oder jüngst mit ihrem generationenübergreifenden Roman »Heimkehren« Yaa Gyasi.⁵ Die Geschichten und Erzählungen erinnern an die einschneidenden lebensverändernden Traumata der Kolonisierung einschließlich des Sklavenhandels, die Bedrohung und Vernichtung von Leben, von Kultur, von sozialer Identität und von Ordnungen des Wissens. Sie bewahren ein kritisches kulturelles Gedächtnis gegen das Verdrängen, bieten aber auch – wie viele kontextuelle und postkoloniale Theologien – alternative Modelle der Deutung, der Ordnung und Identitätsbildung, der Agency und des Widerstands, ja des Überlebens.

Vom Raum im Diskursfeld Afrika und insbesondere – wie im vorliegenden Beitrag fokussiert vorgenommen – im Diskursfeld Afrikanische Theologie zu sprechen, ist also in der Tat, wie der einleitende Satz von Stephan Günzel konstatiert, alles andere als ein »bloß akademisches Unterfangen«. Mit dem Kolonialismus liegt den Raumkonzeptionalisierungen im afrikabezogenen Diskurs ein Wandel zugrunde, der so tief greifend und anhaltend sämtliche gesellschaftlichen und politischen Ordnungen erschütterte, dass mit Carl Schmitt von einer Raumrevolution gesprochen werden kann, die jeder akademischen Reflexion und wissenschaftlichen Entwicklung vorausgeht:

»[D]ie geschichtlichen Kräfte und Mächte warten nicht auf die Wissenschaft, sowenig wie Christoph Columbus auf Kopernikus gewartet hat. Jedesmal wenn durch einen neuen Vorstoß geschichtliche Kräfte [...] neue Länder und Meere in den Gesichtskreis des menschlichen Gesamtbewußtseins eintreten, ändern sich auch die Räume geschichtlicher Existenz. Dann entstehen neue Maßstäbe und Dimensionen der politisch-geschichtlichen Aktivität, neue Wissenschaften, neue Ordnungen, neues Leben neuer oder wiedergeborener Völker. Die Erweiterung kann so tief und überraschend sein, daß sich nicht nur die Maße und Maßstäbe, nicht nur der äußere Horizont der Menschen, sondern auch die Struktur des Raumbegriffes selber ändert. Dann kann man von einer Raumrevolution sprechen.«⁶

1.2. Afrika als Raum vor aller Zeit: koloniale Epistemologie

Die koloniale Raumrevolution wurde von der geografischen Expansion Europas ebenso einschneidend geprägt wie von den zeitgleichen technischen Fortschritten, die eine Veränderung der Zeit vorantrieben. Im Unterschied zu den mit der Zeit einhergehenden positiven Konnotationen von Bewegung, Fortschritt oder

³ Zu den unterschiedlichen Funktionen des Gedächtnisses s. ALEIDA ASSMANN, Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen (Grundlagen der Anglistik und Amerikanistik, Bd. 27), Berlin 2006, 179–204.

⁴ S. etwa CHINUA ACHEBE, *Things Fall Apart*, London u. a. 1958; NGUGI WA THIONG'O, *The River Between*, London 1965; TONI MORRISON, *The Bluest Eye*, London 1993.

⁵ YAA GYASI, *Heimkehren*, Köln 2017.

⁶ CARL SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart³ 1993, 56 f., zitiert nach GÜNZEL, *Raum* (wie Anm. 1), 16.

Evolution stand der Raum im 18. und 19. Jahrhundert in einer eher negativen Assoziationskette neben Stillstand und Stagnation. Doreen Massey stellt fest:

»With Time are aligned History, Progress, Civilization, Science, Politics and Reason, portentous things with gravitas and capital letters. With space on the other hand are aligned the other poles of these concepts: stasis, (simple) reproduction, nostalgia, emotion, aesthetics, the body.«⁷

Angesichts der Tatsache, dass der koloniale Diskurs die Superiorität des Westens sicherte und dass damals wie heute »Problematierungen [...] maßgeblich im Modus der Verortung« operieren,⁸ nimmt es kaum Wunder, dass in jenem Diskurs, in dessen Zentrum das oft als Problemkontinent bezeichnete Afrika steht, die räumliche Perspektivierung einen größeren Raum erhält als die zeitliche. Der Afrika-Diskurs erscheint als primär »verräumlichter« Diskurs, was die mit Afrika verbundenen negativen Assoziationen und Projektionen – sei es im Bereich von Entwicklung, von politischer Führung, Ethnizität bis hin zu Religion und Kultur – wiederum bestärkt.

Afrika wurde und wird, darauf weisen kulturwissenschaftliche Studien der letzten Jahrzehnte immer wieder hin, als eine einheitliche geografische Größe betrachtet bzw. künstlich als eine Entität erfunden.⁹ Die Verwendung des kontinentalen Namens erfolgt bis heute oftmals undifferenziert und stellt immer wieder den Raum in den Vordergrund.¹⁰ Dabei kann – und wird im vorliegenden Beitrag – der Name aufgrund seiner kolonialen Geschichte und Verwicklung doch wohl eigentlich nur als *Critical Term* gebraucht werden, d. h. als Begriff, der Denken, Forschen und Handeln in bestimmten Weisen strukturiert und ordnet und der mit kolonial-epistemologischen Deutungen belegt ist, die einer kritischen Aufarbeitung bedürfen.¹¹ In diesen, wie gesagt, oftmals eine räumliche Vorstellung assoziieren lassenden Deutungen erscheint der Raum Afrika mal negativ als schwarzer Kontinent, der Stillstand und Stagnation suggeriert,¹² mal als leerer,

⁷ DOREEN MASSEY, Politics and Space/Time, in: New Left Review 196 (1992), 65–84, 73.

⁸ NADINE MARQUARDT/VERENA SCHREIBER, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Ortsregister. Ein Glossar zu Räumen der Gegenwart, Bielefeld 2012, 9–17, 12.

⁹ RUTH MAYER, Artificial Africas. Colonial Images in the Time of Globalization, Lebanon 2002; VALENTIN Y. MUDIMBE, The Invention of Afrika. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge, London 1988.

¹⁰ Ein jüngeres Beispiel dieser sehr groben Kategorisierung bildet der im Jahr 2017 verfasste Marshallplan mit Afrika, s. Bundesministerium für Wirtschaft und Zusammenarbeit (Hrsg.), Afrika und Europa – Neue Partnerschaft für Entwicklung, Frieden und Zukunft. Eckpunkte für einen Marshallplan mit Afrika, Berlin 2017.

¹¹ MARK C. TAYLOR (Hrsg.), Critical Terms for Religious Studies, Chicago, London 1992.

¹² JOSEF CONRAD, Heart of Darkness and the Secret Sharer, New York 1902. Eine Wiederholung dieses Bildes vom schwarzen Kontinent findet auf dem Cover des von der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) herausgegebenen Hefts zum Schwerpunktjahr 2016 der Reformationsdekade, das unter dem Motto »Reformation und die Eine Welt« stand. Es ist fast ausschließlich in schwarz gehalten, wobei sich in diesem Schwarz die Konturen des afrikanischen Kontinents abzeichnen, über dem, als einziger »Lichtblick«, ein kleines weißes Licht aufgeht, das sich wahlweise als Evangelium oder als Reformationsereignis

unbesiedelter, zeit- und geschichtsloser Raum, dessen Grenzen dazu da waren, überschritten zu werden, um das Land zu »kultivieren«.¹³

Europäische Forscher, insbesondere Ethnologen, Kolonialherren, Händler, Missionare und – heute – Wirtschaftsunternehmen, Entwicklungsexperten, Politiker u. v. m. haben in ihrem kolonialen Begehren ein Bild von und Wissen über Afrika geschaffen, das dem eines Raumes vor aller Zeit und ohne Entwicklung ähnelt: den mal unterentwickelten, mal herrenlosen, mal unzivilisierten und rohen, mal exotisch-anziehenden Kontinent, der zugleich »tropisches Schatzhaus«¹⁴ und »White man's grave« ist. Der *konkrete physisch-materielle* Raum Afrika wurde also mit *machtvollen symbolischen Bedeutungen* markiert, die zugleich die Grundlage für die Legitimation der Eroberung und Plünderung afrikanischer Länder gaben.

Die Dynamiken und Bausteine dieser kolonialen Epistemologie über Afrika werden seit den 1960er Jahren insbesondere von jener Wissenschaft aufgedeckt, die sich rückblickend selbstkritisch als »handmaiden« kolonialer Machtausübung bezeichnet, der Ethnologie. Im Zuge des *interpretative turn* setzt sich die Ethnologie damit auseinander, wie – durch welche Darstellungen anderer Kulturen als andere und als minderwertige und also durch welches hegemoniale »Wissen« über die Anderen – sie das koloniale Unternehmen unterstützt hat. Talal Asad hat einen Katalog zentraler kritischer Fragen zum kolonialen Afrikadiskurs der Ethnologie zusammengestellt:

»We must begin from the fact that the basic reality which made the pre-war social anthropology a feasible and effective enterprise was the power relationship between dominating (European) and dominated (non-European) cultures. We then need to ask ourselves how this relationship has affected the practical preconditions of social anthropology; the uses to which its knowledge was put; the theoretical treatment of particular topics; the mode of perceiving and objectifying alien societies; and the anthropologist's claim of political neutrality.«¹⁵

Im Zuge der kritischen, von der Ethnologie initiierten und durch den *spatial turn* sowie durch die postkoloniale Theorie weiter geförderten Aufarbeitungen kolonialer Zuschreibungen wurde deutlich, dass das Zusammenspiel von räumlichen *und* zeitlichen Projektionen der kolonialen Erfindung der Andersartigkeit Afrikas ihr spezifisches Charakteristikum gab. Der koloniale Diskurs lässt Afrika demnach primär als anderen Raum erscheinen, verortet diesen aber zugleich in einer anderen Zeit, und zwar in einer früheren, eher antiken und grauen Vorzeit oder einer exotisch-paradiesischen Zeit. Die Afrikanistin Flora Veit-Wild schildert

interpretieren lässt, s. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Reformation und die Eine Welt. Das Magazin zum Themenjahr 2016, Hannover 2015.

¹³ Zum Mythos der Grenze und seiner Überschreitung als Wesensmerkmal des Amerikaners s. FREDERICK JACKSON TURNER, *The Frontier in American History*, New York 1962. Die Grenze und das selbstautorisierte Überschreiten von Grenzen ist für das koloniale Unternehmen charakteristisch und bildet u. a. im postkolonialen Diskurs einen zentralen Topos; s. dazu die Ausführungen zu Musa Dubes Raum-Konzept in diesem Beitrag.

¹⁴ MUDIMBE, *Invention* (wie Anm. 9), 20.

¹⁵ TALAL ASAD, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, New York 1973, 9–19, 12.

diese unterschiedlichen und zum Teil widersprüchlichen zeitlichen Projektionen von Afrikaforschenden, die jedoch gleichwohl gemeinsam haben, dass sie alle Afrika in einer fernen Zeit lokalisieren:

»Europäische Afrikanisten unserer Generation kommen mit einem Schuld-komplex auf die Welt: sie fürchten nichts mehr, denn als eurozentrisch zu erscheinen [...] Belastet mit der Verantwortung für die ›koloniale Vergangenheit‹ europäischer Großmachtspolitik, fühlen sie sich getrieben, die kolonialen Mythen über die Rückständigkeit der Schwarzen und ihrer Kultur zu zerstören und den antikolonialen, afrikanischen Diskurs aufzuzeigen, der sich dagegen entwickelt hat. Dies leistet neuen Mythen Vorschub, Mythen, denen viele Afrikareisende und -leser noch immer auf der Spur sind: Mythen von dem wahren, unverdorbenen, exotischen Afrika, dem Afrika, das so ganz anders und so viel reicher ist als unser verkümmertes, verarmtes Europa.«¹⁶

Es ist u. a. das Verdienst von Johannes Fabian und James Clifford, auf den gleichzeitig allotopen und allochronen Diskurs der Ethnologie hingewiesen zu haben, also darauf, dass die Ethnologie in ihrer beschreibenden Erforschung anderer Menschen, ihrer Kulturen und Gewohnheiten, diese in einer anderen Zeit und an einem anderen Ort festgeschrieben und dadurch die Differenz zwischen Europa und seinem Anderen unterstrichen hat. Vor allem die interkulturell-vergleichenden Zeit-Analysen zwischen 1930 und 1965 zum »time-reckoning among the primitives«¹⁷ und ihre eurozentrischen ethnographischen Sprech- und Schreibakte über »die Zeit der Primitiven« sind laut Fabian ideologische und politische Konstrukte, die der Überlegenheit des Westens einen wissenschaftlich gerechtfertigten Anschein zu geben versuchten.¹⁸ Die Ethnologie pflegte, so wird hier deutlich, einen allochronen Diskurs und verstand sich als Wissenschaft über andere Menschen in anderen Zeiten.¹⁹ Der allochron-allotope Diskurs der Ethnologie erfüllte die Funktion, die Festschreibung der Andersartigkeit des Anderen und der Höherwertigkeit des Eigenen zu unterstreichen. Auch das »Requiem« für die vergehenden Kulturen und für das verlorene Paradies, das viele EthnologInnen in durchaus guter Absicht schrieben, spreche, so James Clifford, dem Anderen die Gleichzeitigkeit ab.²⁰

¹⁶ FLORA VEIT-WILD, Karneval und Kakerlaken. Postkolonialismus in der afrikanischen Literatur. Antrittsvorlesung 8. Februar 1995, <http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/veit-wild-flora/PDF/Veit-Wild.pdf> (Abruf 31.3.2014), gekürzt wieder abgedruckt in: Neue Gesellschaft für Bildende Kunst (Hrsg.), Family Nation Tribe Community Shift. Zeitgenössische Konzepte im Haus der Kulturen der Welt (Ausstellungskatalog), Berlin 1996, 80–86.

¹⁷ S. etwa: EDWARD E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, Oxford 1940; PAUL BOHANNAN, *Concepts of Time Among the Tiv of Nigeria*, in: JOHN MIDDLETON (Hrsg.), *Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism* (American Museum Sourcebooks in Anthropology), Garden City 1967, 315–329; LUCIEN LÉVY-BRUHL, *Primitive Mentality*, Boston 1923.

¹⁸ JOHANNES FABIAN, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York 1983, 149.

¹⁹ FABIAN, *Time* (wie Anm. 18), 143.

²⁰ JAMES CLIFFORD, *On Ethnographic Allegory*, in: Ders./GEORGE E. MARCUS (Hrsg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley u. a. 1986, 98–121, hier: 112–114.

Wer in der heutigen Raum-Zeit-Diskussion behauptet, der Raum sei tot oder verschwunden,²¹ und das vielleicht sogar aus guten politischen Gründen wie Bloch betonte – denn »der Primat des Raums über die Zeit« sei »ein untrügliches Kennzeichen reaktionärer Sprache«²² und daher auch in den gegenwärtigen Zeiten des Wiedererstarkens reaktionärer, Raum betonender Populismen abzulehnen –, der wird nichtsdestotrotz durch das Zusammenspiel von Raum-Zeit-Projektionen im kolonialen Afrika-Diskurs darauf verwiesen, dass Zeit nicht ohne Raum auskommt und Räume immer auch durch zeitliche Zuschreibungen markiert sind. Entscheidend ist nicht die Frage, ob der Raum zugunsten der Zeit verschwindet oder andersherum, denn die eine Kategorie existiert nie ohne die andere. Entscheidend sind vielmehr die Relation, in die beide Größen zueinander gesetzt werden, sowie die den Raum- und Zeitdiskurs begleitenden Deutungen, die reaktionären, populistischen Tendenzen in die Hände spielen, aber auch den politischen Widerstand stärken können.

1.3. Allochrone-allotope Zuschreibungen im Diskursfeld Afrikanische Theologie

Der allotope und allochrone Diskurs der Ethnographie, der Afrika an einem anderen Ort und in einer anderen Zeit verortet, findet sich im Diskursfeld Afrikanische Theologie in vielfältiger und kreativer Weise wieder. Er wird, das funktionale Gedächtnis aktivierend, wiederbelebt und sowohl in eher reaktionärer Weise als auch in widerständiger Weise weitergeschrieben.

Exemplarisch für eine eher reaktionäre Fortsetzung des Raum- und Zeitdiskurses sind – zumindest im Spiegel des bereits in den 1970er Jahren von dem südafrikanischen Theologen Manas Buthelezi geäußerten Urteils – die Arbeiten über das Thema afrikanische Religionen und Weltanschauungen, die in den 1970er und 1980er Jahren eine Konjunktur erlebten und bis heute afrikanische TheologInnen zu neuen Arbeiten herausfordern. Diese Arbeiten handelten sämtlich, so Buthelezi, nur rückwärtsgewandt von Kultur, nicht aber von den existenziellen Nöten und der Notwendigkeit einer Kultur der Befreiung.²³ Die Theologien von Josef S. Mbiti, Placide Tempels, Bengt Sundkler oder John V. Taylor befänden sich infolgedessen in einer »kulturellen Gefangenschaft«. Die Europäer unter diesen Theologen hätten mit ihrem »romantischen Verlangen« nach der guten alten Zeit und nach »emotionaler spiritueller Kompensation« für das im Zuge der Moderne entschwundene »Traumbild vom guten alten Europa« sowie mit ihrer Erforschung von »Ursprungsmythen« und dem »traditionalen afrikanischen Denken« ein Bild

²¹ Zu der den Raumdiskurs begleitenden Antinomie »Verschwinden vs. Erstarken« des Raums s. GÜNZEL, Raum (wie Anm. 1), 26–35.

²² ERNST BLOCH, Anhang: Spenglers Raubtiere und relative Kulturgärten, in: Ders., Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt a. M. 1962 [1932], 318–329, 322.

²³ MANAS BUTHELEZI, Ansätze afrikanischer Theologie im Kontext von Kirchen in Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi, in: ILSE TÖDT (Hrsg.), Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi, Stuttgart, München 1976, 33–132, hier bes. 111–132.

von Afrika gezeichnet, in dem Afrika als räumlich-isolierte, von Exotik, Statik und »faszinierender Rückständigkeit« gekennzeichnete Größe erscheint.

Im Diskursfeld Afrikanische Theologie finden sich aber längst nicht nur Beiträge wie die von Buthelezi kritisierten, die den kolonialen Raum-Zeit-Wissensdiskurs bestätigen und unverändert weiterschreiben, sondern zahlreiche offen oder eher verdeckt kritische Gegenentwürfe. In einigen kommt stärker – um die raumbetreffenden Unterscheidungen von Assmann zu bemühen²⁴ – die *historische* Perspektive von Raum in den Blick, einschließlich der kolonialen und/oder postkolonialen Geschichte. In anderen ist eher die *soziologisch-politische* Perspektive im Vordergrund. Einige nehmen explizit auf koloniale Raumkonzeptionen bzw. allgemeine koloniale Diskurse Bezug; andere greifen neuere kolonisierende Erfahrungen auf.

Ich möchte im Folgenden drei Entwürfe mit unterschiedlichen Raumkonzeptionalisierungen, Raum-Erfahrungen, Raum-Perspektiven bzw. Raumschwerpunkten skizzieren, die sich alle in unterschiedlicher Weise kritisch mit dem kolonialen Raumdiskurs auseinandersetzen und der Totalität der kolonialen Raumrevolution eine identitätsstiftende Alternative entgegenhalten: Musa Dubes und Tod Swansons postkoloniale Kritik an der kolonialen Erfindung Afrikas als leerem Raum und an seiner biblischen Legitimierung, Mercy Amba Oduyoyes räumlich-geografische Qualifizierung der afrikanischen Christentumsgeschichte als hegemoniekritische Gegengeschichtsschreibung und Beverly Haddads Analyse von gesellschaftlichen Zwischenräumen als Orten der Entstehung subversiver Handlungsmacht.

Die unterschiedlichen Beispiele zeigen, wie vielfältig der Diskurs innerhalb Afrikanischer Theologie ist und wie kritisch und konstruktiv-weiterführend er auch in Hinblick auf die »Väter« Afrikanischer Theologie sowie gegenüber den Vorkämpfern des antikolonialen Widerstandsdiskurses ist, etwa gegenüber dem berühmten Widerstandskämpfer Frantz Fanon, der davon sprach, dass die »Kolonialherrschaft total und nivellierend« sei und zum »Verbleichen der Kultur« führe.²⁵ Die im Folgenden dargestellten Theologien lehnen die Vorstellung von der lebens- und kulturzerstörenden Totalität des Kolonialismus ab und bieten demgegenüber lebens- und kulturbejahende Alternativen an.

²⁴ Assmann, Kulturwissenschaft (wie Anm. 3), 150.

²⁵ FRANTZ FANON, Über die nationale Kultur (Rede auf dem II. Kongreß schwarzer Schriftsteller und Künstler in Rom 1959), in: Ders., Die Verdammten dieser Erde, Reinbek bei Hamburg 1969, 158–189, 181.

2. MUSA DUBE/TOD SWANSON: HERRSCHER ÜBER DIE WELT, ABER NICHT VON DER WELT – POSTKOLONIALE KRITIK AN DER KOLONIALEN ERFINDUNG AFRIKAS ALS LEEREM RAUM UND SEINER BIBLISCHEN LEGITIMIERUNG

»Why have Christians so often thought it permissible and even morally imperative to carry their message across all boundaries, invading the homelands of other communities?«²⁶

So lautet die von Tod Swanson 1995 in dem Aufsatz »To Prepare a Place: Johannine Christianity and the Collapse of Ethnic Territory« aufgeworfene Frage, die die postkoloniale südafrikanische Theologin Musa Dube in ihrem Aufsatz »Savior of the World but not of this World« 2002 wieder aufgreift.²⁷ Christen hätten, so lautet die These Dubes, koloniale Raum-Macht-Konzeptionalisierungen innerhalb der Bibel, vorzugsweise im Johannesevangelium, dazu benutzt, um missionarisch-koloniale Grenzüberschreitungen zu legitimieren. Kritisch untersucht die Neutestamentlerin Parallelen zwischen den Raumkonzeptionalisierungen biblischer Texte und jenen, die das koloniale Unternehmen im 19. Jahrhundert »erfunden« habe, um Grenzüberschreitungen und Eroberungen der vermeintlich herrenlosen, leeren Räume Afrikas zu legitimieren.²⁸

Charakteristisch für die koloniale Raumkonstruktion des Johannesevangeliums sei, so erläutert Dube, dass diese Jesus vehement in einem *spaceless space* verorteten, also in einem Raum außerhalb und über der Welt. Wiederholt werde betont, dass dieser Ort »oben« liege, ein Ort des »Lichts«, nicht der Finsternis sei, und den Ursprung alles Seins darstelle. Damit solle die Überlegenheit nicht nur Jesu demonstriert werden, sondern auch die seiner Jünger sowie aller ChristInnen – und somit auch die der christlichen Missionare. Diese Raumhierarchie sei besonders deutlich im Prolog des Johannesevangeliums, der Jesus in eben dieser Verortung außerhalb und über der Welt die Macht über die Welt zuspreche. Die folgenden Vergleiche mit Johannes, dem Täufer, Moses oder den Juden und die Gespräche mit Nikodemus und der Samaritanerin am Brunnen wiederholten und verstärkten dieses Bild von Jesu extraterrestrischer Vormachtstellung. Im Kon-

²⁶ TOD D. SWANSON, To Prepare a Place. Johannine Christianity and the Collapse of Ethnic Territory, in: MUSA W. DUBE/JEFFREY L. STALEY (Hrsg.), John and Postcolonialism. Travel, Space and Power, London, New York 2002 [1995], 11–31, 11.

²⁷ MUSA W. DUBE, Savior of the World but not of This World. Post-Colonial Reading of Spatial Construction in John, in: R. S. SUGIRTHARAJAH, The Postcolonial Bible, Sheffield 1998, 118–135.

²⁸ Der postkolonialen Hermeneutik Dubes u.a. liegt die Annahme zugrunde, dass die biblischen Texte selbst kolonialisierende Dimensionen enthalten und Auseinandersetzungen um Macht – und auch um Raum – in sie eingeschrieben sind. Biblische Texte gehören zum Kern des kulturellen Kanons des Westens und haben als solche am kolonial-imperialistischen Unternehmen entscheidend mitgewirkt. Sie zu dekolonisieren bedeutet, ihre Macht- und Unrechtsstrukturen aufzudecken.

text der johanneischen Gemeinde, die als subalterne Gruppe der Unterdrückung ausgesetzt war, habe diese Exaltierung Jesu in besonderer Weise die Funktion gehabt, die Identität der Gemeindeglieder zu stärken und sie ihrer extraterrestrischen und höherwertigen Position zu versichern. In dem »Kampf um Macht«, der den Alltag und Kontext der politisch und gesellschaftlich wohl eher machtlosen johanneischen Gemeinde prägte, sollte die »absolute Macht«, die das Johannes-evangelium Jesus zuschreibt, die Gemeinde in ihrem Selbstverständnis stärken.

»The narrative of John is [...] a site of struggle for power. And it does not propose democratic power. The Word/Jesus who comes from heaven does not seek to spread democracy or equal rights to all the inhabitants of the earth. Instead, he claims »absolute power« in all spaces and over all things through his pre-existent, creator status.«²⁹

Das Johannesevangelium projiziere Jesus und letztlich alle Christen jedoch nicht nur in eine höhere, außerirdische Welt, die sich von der »Welt« abgrenze und unterscheide, so fährt Dube fort. Es autorisiere Jesus und die Seinen darüber hinaus dazu, aus eben dieser außerweltlichen, erhöhten Position der absoluten Macht heraus in fremde Territorien einzudringen und die Bevölkerung zu missionieren. Aus der Erhöhung, Entweltlichung und Ermächtigung folgte das Reisen in die Welt. Raum und Räume in der Welt wie im kolonialen Unternehmen seien also, so Dube, zugleich Orte des Reisens, der Grenzen und der Überschreitung von Grenzen.

Dubes Interpretation des Johannesevangeliums baut auf dem genannten Aufsatz ihres Kollegen Tod Swanson auf, der zeigt, wie Mircea Eliade in seinem Werk »Kosmos und Geschichte«³⁰ die kolonialen Raumvorstellungen des Johannesevangeliums ebenfalls letztlich kolonial weiterentwickelt. Eliade habe, so Swanson, das Johannesevangelium als einen Nachweis dafür betrachtet, dass sich das Christentum im Unterschied zu archaischen Religionen zu einer ortsunabhängigen Religion entwickelt habe. Archaische Religionen seien gemäß Eliade immer an bestimmte heilige Orte gebunden. Das Christentum aber habe sich von der Bindung an ausgewiesene heilige Plätze befreit. Diese befreiende Entwicklung habe bereits bei den Propheten begonnen und finde im Mythos der Inkarnation ihren höchsten Ausdruck. Im Johannesevangelium schlage sich die dezentralisierende und universalistische Dimension des Inkarnationsmythos nieder, die schließlich die »Exportfähigkeit« des Christentums ermöglicht habe.

Eine einschneidende Folge dieser vom Christentum reklamierten Ortsunabhängigkeit – und der angenommenen Fortschrittlichkeit – christlicher Religion sei, so Swanson, dass die konkreten Orte und Räume einschließlich der Kulturen, die in ihnen gewachsen sind, und der Menschen, die in ihnen leben, als solche keine Rolle spielten. Der konkrete materiale Raum verschwindet also vor dem

²⁹ MUSA W. DUBE/JEFFREY L. STALEY, *Descending from and Ascending into Heaven. A Postcolonial Analysis of Travel, Space and Power in John*, in: MUSA W. DUBE/JEFFREY L. STALEY (Hrsg.), *John and Postcolonialism. Travel, Space and Power*, London, New York 2002, 1–10, 10.

³⁰ MIRCEA ELIADE, *Kosmos und Geschichte*, Frankfurt a. M., Leipzig 1994

spaceless space, aus dessen Perspektive alle Räume gleich und leere Räume sind. Die Achtung etwa vor Räumen, die seit Jahrhunderten für Angehörige anderer Religionen heilige Orte sind, wird in dieser Raumvorstellung ausgeblendet, ihre Besonderheit wird nihilisiert. Die johanneische Gemeinde und in ihrem Gefolge die christliche Mission des 19. Jahrhunderts vollziehe, so Swanson, von ihrem vermeintlich außerhalb der Welt liegenden, erhöhten Ort aus ein »Remapping« der Welt, in dessen Prozess sämtliche weltlichen Territorien de-legitimiert würden. Dieses Selbst- und Raumverständnis habe die Raumpolitik der Mission entscheidend geprägt, so Swanson:

»Since the heirs of the Johannine tradition no longer recognized the distinctiveness of the space they occupied, there was no longer any way of mediating respectful relations between ethnically Christian spaces and those of African or of American tribes. The sacred spaces marked out by foreign culture heroes could only be recognized as mission fields, and the Christian ethos which imagined itself to occupy no place overran the globe.«³¹

Hinsichtlich der oben skizzierten kolonialen Raumkonzeptionalisierungen wird deutlich, dass sich die Überlegungen von Dube und Swanson auf die im kolonialen Raumdiskurs hervorgebrachte Vorstellung, Afrika sei ein leerer, menschen- und kulturloser Raum sowie auf die koloniale Konstruktion einer dichotomen unüberwindbaren Differenz zwischen dem Raum der Kolonialherren und dem der Kolonisierten, zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen universalem Christentum und partikularer afrikanischer Kultur konzentrieren. Sie zeigen auf, wie die christliche Mission durch die Auslegung und Verwendung biblischer Texte zum kolonialen Diskurs beigetragen hat.

Was die Analyse dabei in besonderer Weise auszeichnet, ist jedoch nicht nur, dass sie das Zusammenspiel von Kolonisation und christlicher Mission aufdeckt und zeigt, wie das koloniale Überschreiten von Grenzen christlich legitimiert wurde. Von zentraler Bedeutung und besonderem Wert ist vielmehr die Herausarbeitung der Tatsache, dass dieses koloniale Begehren in vielen biblischen Texten selbst enthalten ist und der Kolonialismus daher nicht einfach nur als Phase oder gar als Zufall oder Resultat verschiedener, zufällig gleichzeitiger Entwicklungen verstanden werden darf. Das koloniale grenzüberschreitende und raumeinnehmende Begehren ist vielmehr in die kulturprägenden Texte der europäischen Kultur eingeschrieben – weshalb Dube an anderen Stellen den biblischen Texten andere kulturprägende Texte der europäischen Kultur an die Seite stellt. Es ist so grundlegend und fundamental, dass es sich auch mit dem Begriff einer Raumrevolution kaum erfassen lässt. Das koloniale Begehren muss vielmehr als Grundimpuls verschiedener raumgreifender Revolutionen der westlichen Kultur betrachtet werden, die die Lebenswelt aller grundsätzlich verändert, aber meist auf Kosten *der Anderen* geht. Swanson und Dube halten der Totalität des kolonialen Begehrens und des kolonialen Raumdiskurses also nicht wirklich eine Alternative entgegen. Indem sie diese im Gegenteil sogar verstärken, weisen sie je-

³¹ SWANSON, To Prepare a Place (wie Anm. 26), 29.

doch darauf hin, dass einzig die permanente kritische Auseinandersetzung Raum schafft für gerechtere, lebensfördernde Perspektiven und Räume.

3. **MERCY AMBA ODUYOYE: WIR SELBER HABEN IHN GEHÖRT. RÄUMLICH-GEOGRAFISCHE QUALIFIZIERUNG DER AFRIKANISCHEN CHRISTENTUMSGESCHICHTE ALS HEGEMONIEKRITISCHE UND SUBVERSIVE GEGENGESCHICHTSSCHREIBUNG**

»Wir leben nicht in einem leeren, neutralen Raum. Wir leben, wir sterben und wir lieben nicht auf einem rechteckigen Blatt Papier. Wir leben, wir sterben und wir lieben in einem gegliederten, vielfach unterteilten Raum mit hellen und dunklen Bereichen, mit unterschiedlichen Ebenen, Stufen, Vertiefungen und Vorsprüngen, mit harten und mit weichen, leicht zu durchdringenden, porösen Gebieten. Es gibt Durchgangszonen wie Straßen, Eisenbahnzüge und Untergrundbahnen. Es gibt offene Ruheplätze wie Cafés, Kinos, Strände oder Hotels. Und es gibt schließlich geschlossene Bereiche der Ruhe und des Zuhause.«³²

Gegen die koloniale Vorstellung von Afrika als »leerem, neutralem Raum« schreibt auch die ghanaische Theologin Mercy Amba Oduyoye in ihrer afrikanischen Theologie- und Christentumsgeschichte »Wir selber haben ihn gehört« an.³³ Anders als Dube und Swanson bleibt Oduyoye jedoch nicht bei der Dekonstruktion dieser kolonialen Raumvorstellung stehen, sondern »füllt« den Raum mit alternativen Identitätskonstruktionen. Afrika erscheint hier also als Raum, der gefüllt ist mit Theologie, mit Erfahrungen des Christseins, mit einer eigenen Geschichte und mit eigenen Akteuren, so könnte man ihre Kernaussage zusammenfassen.

Im Zentrum von Oduyoyes theologischer Geschichtsschreibung steht der *materiale, geografische Raum* Afrika. Er ist der entscheidende Ausgangspunkt und das Kriterium der afrikanischen Christentumsgeschichte, die Oduyoye entsprechend im 2. Jahrhundert mit den Montanisten und Donatisten beginnen lässt. Das Christentum beginnt in Afrika also nicht erst, wie viele Werke der Missionsgeschichtsschreibung nahelegen, mit der Missionsbewegung im 15. Jahrhundert oder gar erst mit der protestantischen Missionsbewegung noch ein paar Jahrhunderte später.

Oduyoyes programmatisches Re-Writing der afrikanischen Theologie- und Kirchengeschichtsschreibung hat Vorläufer in der allgemein afrikanischen Geschichtsschreibung der 1960er Jahre, allen voran in den Werken Ki-Zerbo, die die afrikanische *agency* ins Zentrum stellte und sie gegen die koloniale Über-

³² MICHEL FOUCAULT, Die Heterotopien – Les hétérotopies. Der utopische Körper – Le corps utopique. Zwei Radiovorträge, Frankfurt a. M. 2005, 9f.

³³ MERCY AMBA ODUYOYE, Wir selber haben ihn gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika, Freiburg/Schweiz 1988.

macht zu stärken versuchte. Zu diesem Zweck akzentuierten Ki-Zerbo und andere afrikanische Historiker Geschichten des afrikanischen Widerstands deutlich mehr als die Geschichte der Kolonialimperien. Überhaupt stellen afrikanische Geschichtswerke die Kolonialzeit eher als kurze »Episode« dar und betonen die lange, kohärenzstiftende vor- und nachkoloniale Geschichte.

Auch Oduyoye unterstreicht in ihrer Geschichtsdarstellung die afrikanische *agency* und den Widerstand durch afrikanische Akteure und bezeichnet Missionare und Europäer als »Fremde«, als »anderen Menschentypus« oder als »Seelenjäger«.³⁴ Auch ihre Geschichtsschreibung stellt die Zeit des Kolonialismus eher als Episode dar. Das zeigt etwa der geringe Seitenumfang, der diese Zeit thematisiert. Andererseits weiß Oduyoye um den anhaltenden Einfluss, den der Kolonialismus hat. Ihr Umgang damit findet in Form einer Umkehrung der kolonialen binären und hierarchischen Ordnung von Europa und Afrika statt. So erklärt sie beispielsweise unter Betonung der Bedeutung der aus Afrika stammenden Kirchenväter Augustin und Tertullian für die Theologiegeschichte, dass Afrika das Zentrum des Christentums sei. Die titelgebende Aussage »Wir selber haben ihn gehört« meint somit: »Gott war schon in unserer Mitte, bevor die weißen Missionare kamen.«

Bewusst betont Oduyoye die Isomorphie von Raum, Kultur, Ethnie und Territorium und aktiviert gezielt die Konzeptionalisierung von Raum als homogene, abgeschlossene, containerartige Größe. In diese hinein projiziert sie jedoch gerade nicht das von Stasis, Starrheit, Unbeweglichkeit geprägte koloniale Bild von Afrika. Sie füllt den Container vielmehr mit einer von Dynamik und Veränderung gezeichneten afrikanischen Christentumsgeschichte. Oduyoye wiederholt und bestätigt die koloniale Raum-Schreibung also nicht einfach; vielmehr unterläuft sie diese subversiv und in einer gegenessenzialistischen Darstellung der Geschichte.

Diese Strategie findet sich auch in Oduyoyes Ausführungen zu den »Ureinwohnern« Afrikas. Diejenigen, die zu Beginn der Christentumsgeschichte die wahren Afrikaner und mit einem echt-afrikanischen Geist ausgestattet gewesen seien, waren, so Oduyoye, die Berber. Mit dieser Behauptung steht Oduyoye in einer langen Tradition der Suche nach den Ursprüngen afrikanischer Kulturen, nach der ursprünglichsten afrikanischen »Rasse« und damit nach der afrikanischen Identität, die von Edward Wilmot Blyden über Leo Frobenius bis hin zu Ali Mazrui reicht.³⁵ Was Oduyoye an dieser Stelle jedoch besonders betont, ist, dass die Berber – viele Montanisten und Donatisten waren vermutlich Berber – nicht nur die »einheimischen« Afrikaner, die »Urbevölkerung« Afrikas waren, sondern dass sie – nichtsdestotrotz – sozial-gesellschaftlich und kirchlich-theologisch marginalisiert und unterdrückt wurden. Von diesen Berbern zieht Oduyoye eine – zu-

³⁴ ODUYOYE, Wir selber haben ihn gehört (wie Anm. 33), 52f., 59.

³⁵ EDWARD WILMOT BLYDEN, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Baltimore 1994; LEO FROBENIUS, *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Berlin 1898; ALI A. MAZRUI, *The Triple Heritage. The Split Soul of a Continent*, in: CHARLES C. OKIGBO/FESTUS ERIBO (Hrsg.), *Development and Communication in Africa*, Lanham u. a. 2004, 15–29.

gegeben sehr gewagte und konstruierte – Linie ins 19. und 20. Jahrhundert und behauptet, dass sich mit dem Kolonialismus und der Mission die Geschichte der Unterdrückung der einheimischen Bevölkerung Afrikas wiederhole.

Die Veröffentlichung offenbart eine klare politische Stoßrichtung, deren Bedeutung im Vergleich mit zeitgleich veröffentlichten Werken wie Cheik Ata Diops »African Origin of Civilization: Myth or Reality«, Henry Olelas »The African Foundations of Greek Philosophy« oder Martin Bernals »Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization« noch deutlicher wird.³⁶ Mit unterschiedlichen Schwerpunkten geht es in allen drei Veröffentlichungen darum, die Geschichte der afrikanischen Zivilisation und Philosophie neu zu schreiben, sie zu entmarginalisieren und zugleich westliche Produktionen von Wissen über Afrika als Form der Machtausübung zu hinterfragen. Für alle drei ist wie für Oduyoye die geografische Bestimmung von »Afrika« der entscheidende Bezugspunkt: Ägypten und daher – einer monogenetischen Kulturtheorie folgend – Afrika sei die Wiege der Kultur und Zivilisation, so Cheik Diop; schon die Griechen hätten in Afrika die Wurzeln ihrer Philosophie und Mathematik erkannt, so Henry Olela und Martin Bernal.

Anders als die Genannten geht Oduyoye in ihrer nun okzidentalistischen Umkehrung des kolonialen Diskurses jedoch nicht so weit, Afrika nun als das exklusive Zentrum oder die Wiege der Christenheit und Theologie darzustellen. Dieser Unterschied ist bedeutsam, denn er zeigt, dass Oduyoye bei aller containerisierenden und strategisch-essenzialisierenden Raumkonzeptionalisierung gleichwohl auch von einem dynamischen Verständnis von Raum als *sozio-kulturell* hergestellter Größe ausgeht, die sich durch kulturelle Austauschprozesse verändert und entwickelt.

Während die Container-Konzeptionalisierung grundsätzlich in der Tat überaus ambivalent ist, weil sie zwar einerseits Sinn und Orientierung stiftet, andererseits aber isomorphe Identitäten festschreiben und fundamentalistisch-ausschließend werden kann,³⁷ stellt Oduyoyes Werk Afrika jedoch nicht als den exklusiven Container christlicher Identität dar. Afrika erscheint vielmehr als ein Ort, an dem verschiedene Territorialisierungen, Deterritorialisierungen und Reterritorialisierungen stattfanden und mit ihnen kulturverändernde Begegnungen, die Spuren hinterlassen haben. Wie eine Archäologin bringt Oduyoye verschiedene angenommene Sedimentschichten verdeckter, überlagerter oder unterdrückter afrikanischer Theologie- und Christentumsgeschichte ans Licht und deutet mit ihnen Geschichte und Raum um. Aber diese Neu-Erfindung des afrikanischen Raums als Ort afrikanischer Christentumsgeschichte ist eben nicht reaktionär ab- oder ausschließend in der Bedeutung, die der Kulturwissenschaftler Terry Eagleton

³⁶ MARTIN BERNAL, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Bd. 1: *The Fabrication of Ancient Greece 1785 – 1985*, New Brunswick 1987; Ders., *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Bd. 2: *The Archeological and Documentary Evidence*, London 1991; CHEIK ATA DIOP, *African Origin of Civilization. Myth or Reality*, Westport 1974; HENRY OLELA, *The African Foundations of Greek Philosophy*, in: RICHARD A. WRIGHT (Hrsg.), *African Philosophy. An Introduction*, Lanham 1984, 77–92.

³⁷ S. GÜNZEL, *Raum* (wie Anm. 1), 63–69.

dem Wort »reaktionär« gibt: »Reaktionär ist [...], wer kulturelle Unterschiede zum Fetisch macht.«³⁸ Genau dies tut Oduyoye jedoch nicht. Die afrikanische Christentumsgeschichte Oduyoyes hat eher – um ein Bild von Guattari und Deleuze zu beleihen³⁹ – die Gestalt eines Rhizoms als die eines Baumes mit Wurzeln. Für Guattari und Deleuze ist letztere eine Gestalt, die für die westlich-hegemoniale Logik bestimmend war und ist und ein »trauriges Bild des Denkens« zeichnet. Zwar sucht und findet Oduyoye »Wurzeln« der afrikanischen Theologie- und Christentumsgeschichte bei den Donatisten und Montanisten. Die Pointe ihres Ansatzes zeigt sich aber darin, dass dieser Ort, an dem Oduyoye afrikanische Theologie vertort – eben unter den Montanisten und Donatisten, den Berbern und in ihrem Gefolge rhizomartig unter den Marginalisierten und Subalternen –, der Ort der Minorität ist. In postkolonialen Studien gilt dieser Ort als Zwischenraum und Ort der Zweideutigkeit. Er bietet Raum für subversive, widerständige und kreative Neubestimmungen von Bedeutung, Wert und Sinn und für lebensveränderndes Handeln.

4. BEVERLY HADDAD: THEOLOGIEN DES ÜBERLEBENS ENTWERFEN. GESELLSCHAFTLICHE ZWISCHENRÄUME ALS ORTE DER ENTSTEHUNG SUBVERSIVER HANDLUNGSMACHT⁴⁰

Während bei Oduyoye stärker die *historische* Perspektive im Zentrum steht, die Spuren der Geschichte in Orten und Räumen, ja im gesamten Kontinent, aufsucht und die Räume und Orte als »geronnene Speicher verdichteter Zeit« entziffert,⁴¹ und die mit den Berbern und Marginalisierten verbundene *sozial-politische* Dimension des Raums zwar wichtig ist, aber eher auf den zweiten Blick erscheint, dominiert letztere bei Beverly Haddad deutlich. Der Raum erscheint in erster Linie als Handlungsraum, als Raum der Interaktion, der Kommunikation, der Durchsetzung politischer Interessen oder der widerständigen *agency* – mit den Worten von Michel de Certeau: »der Raum [ist] ein Ort, mit dem man etwas macht.«⁴²

In ihrem Aufsatz »Constructing Theologies of Survival in the South African Context« stellt die südafrikanische Theologin Beverly Haddad die *konkrete Praxis* einer Frauengruppe vor, die sich regelmäßig zur Bibelarbeit trifft. Die Frauen, die hier zusammenkommen, leben an den *margins*, in sogenannten *black communities* am Rande der Großstädte oder auf dem Land, in denen es häufig weder fließend Wasser noch Elektrizität gibt. Haddad nennt diese Orte auch »Wildnis«,

³⁸ TERRY EAGLETON, Was ist Kultur? Eine Einführung, München 2009, 70.

³⁹ GILLES DELEUZE/FÉLIX GUATTARI, Rhizom, Berlin 1977.

⁴⁰ BEVERLY HADDAD, Constructing Theologies of Survival in the South African Context. The Necessity of a Critical Engagement between the Postmodern and Liberation Theory, in: Journal of Feminist Studies in Religion 14, 2 (Herbst 1998), 5–18.

⁴¹ ASSMANN, Kulturwissenschaft (wie Anm. 3), 150.

⁴² MICHEL DE CERTEAU, Kunst des Handelns, Berlin 1988, 218.

denn sie werden von Armut, Umweltkatastrophen (Überschwemmungen) und Kriminalität heimgesucht. In ihrem täglichen Kampf ums Überleben finden die Frauen in der Bibelgruppe einen Raum, in dem sie ihre Erfahrungen austauschen und sie im Licht des Evangeliums interpretieren können. Sie entwickeln dabei, so Haddad, eine »Theologie des Überlebens«, die nicht tröstliches »Opium« ist, sondern sie im Gegenteil dazu befähigt, »selbst zu sprechen« und Widerstand zu üben. Beispielhaft deutlich macht Haddad das an dem Prozess, den die Bibelarbeit über die »Blutflüssige Frau« (Mk 5,21 - 6,1) unter den Frauen angeregt hat. Die Frauen assoziierten mit der Geschichte ihre eigene Erfahrung, dass sie zur Zeit der Menstruation aus dem Gottesdienst der Gemeinde ausgeschlossen werden, und sie unterstützen sich gegenseitig darin, verborgene oder offene Formen des Widerstands gegen diese Gottesdienst-Regel zu üben. Im Verborgenen, d. h. für die Augen der männlichen Gottesdienstteilnehmer nicht erkennbar, praktizieren sie im geschützten Raum der Frauengruppe und dann auch in ihrer Teilnahme am Gottesdienst einen gegen-hegemonischen Diskurs, so resümiert Haddad.

Die Frauengruppe ist ein Zwischenraum, der einen Übergang, eine Veränderung im Bewusstsein und in der Praxis der Frauen ermöglicht und kulturelle Praktiken - hier der Gottesdienstordnung - in ein kritisches Licht stellt. Die Sub-Alternen *kann* sprechen, so hält Haddad der Behauptung der Position aus den *subaltern studies* und hier besonders Gayatri Spivak und ihrer These entgegen, dass Subalterne nicht für sich selbst sprechen können, d. h. ihre Rechte nicht selbst behaupten können, sondern andere für die Repräsentation und »Übersetzung« ihrer Anliegen und Rechte brauchen - die Eliten der »ersten oder dritten Welt«. ⁴³ Haddad hingegen vertritt die Position, dass »die Subalterne« nicht nur sprechen könne, sondern auch dass »ihr Schweigen keineswegs Schweigen«, sondern vielmehr eine verborgene Form des Widerstands sei. Das löst das Problem der Repräsentation nicht gänzlich, denn auch Haddad repräsentiert ja die Frauen, über die sie schreibt, selbst wenn sie auch zu und mit ihnen spricht. Es gebe jedoch, so Haddad, Situationen, in denen es zu gefährlich sei, den verborgenen Widerstandsdiskurs öffentlich zu machen. Und trotzdem finde er in der Öffentlichkeit statt, aber vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen. Sichtbar werde er nur an Orten alternativer Öffentlichkeit, die genügend Schutz dafür bieten, dass sich die Subalterne deutlicher aus-sprechen kann. Der verborgene Widerstand erzeuge unter Umständen im kleineren Umfeld Aufruhr, er zeige aber vor allem, dass »der oder die Subalterne« in einem gewissen Maß Handelnde und damit Subjekt sei und es Kräfte gebe, die dem hegemonialen Diskurs entgegenwirkten.

Nancy Fraser nennt Zwischenräume wie diesen Orte der »subalternen Gegenöffentlichkeit« oder »parallele diskursive Räume«, an denen Angehörige marginalisierter Gruppen »Gegendiskurse erfinden und in Umlauf setzen, die ihnen wiederum erlauben, positionelle Interpretationen ihrer Identität, Interessen und

⁴³ GAYATRI C. SPIVAK, *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography*, in: DONNA LANDRY/GERALD MACLEAN (Hrsg.), *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York, London 1996 [1985], 203-253.

Bedürfnisse zu formulieren«⁴⁴. Subalterne Gegenöffentlichkeiten changieren also zwischen Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit, so Fraser:

»Einerseits ermöglichen sie das Zurückziehen und die Neugruppierung, andererseits sind sie Übungsfeld einer Umgestaltung, die auf breitere Öffentlichkeiten zielt. [...] Diese Dialektik ermöglicht es den subalternen Gegenöffentlichkeiten, die ungerechten Privilegien in der Mitbestimmung, die Mitglieder der dominanten sozialen Gruppen in hierarchischen Gesellschaften haben, teilweise auszugleichen.«⁴⁵

Der Ansatz Haddads weist verschiedene Aspekte der Raumkonzeptionalisierungen als bedeutsam auf. Zum einen betont er die *politische* Dimension des Raums. Sie ist mit *konkreten* Orten, konkreten *margins*, verbunden und schließt somit eine eminent *materielle* Perspektive ein. Zugleich wird die zentrale Bedeutung der AkteurInnen und ihrer sozialen Interaktion für die Raumkonstruktion deutlich: AkteurInnen sind es, die den hegemonialen Raum herstellen, aber auch den alternativen Raum des nicht erkennbaren Widerstands und des hegemonialen Gegendiskurses. Darüber hinaus macht Haddads Raumkonstruktion deutlich, dass der Raum anhaltend durch Machtverhältnisse und kolonial-hegemoniale Strukturierungen und Markierungen geprägt ist.

Schließlich werden deutliche Verschiebungen der tradierten Unterscheidung von privatem Raum - *Privatsphäre* - und öffentlichem Raum - *public sphere* - sichtbar. Die sozial konstruierten Begriffe »privat« und »öffentlich« können das Phänomen subalternen Gegenöffentlichkeiten nicht fassen, denn es übersteigt diese Kategorien, ist privat und öffentlich zugleich. Auch die binäre Ordnung von Zentrum und Peripherie wird irritiert, wenn der »parallele diskursive Raum« des subalternen Widerstands zum Zentrum des Diskurses wird bzw. wenn der Ort des Gegendiskurses und der Ort des hegemonialen Diskurses einen - den öffentlichen - Raum teilen.

5. DER KONKRETE, MATERIALE, NACKTE RAUM ALS KRITIK AN MACHTVOLLEN KULTURALISTISCHEN VERORTUNGEN IM *SPACELESS SPACE* DER FLÜCHTIGEN MODERNE

Die drei Beispiele zeigen einerseits verschiedene Raum-Konzeptionalisierungen. Während Oduyoye eher die kulturgeschichtliche und historische Perspektive betont, beziehen Dube, Stanley und Haddad die materielle Perspektive im Sinne der erlebten Erfahrung von Kolonisierung und Marginalisierung sowie im Sinne des konkreten Ortes stärker mit ein.

⁴⁴ NANCY FRASER, Öffentliche Sphären, Genealogien und symbolische Ordnungen, in: Dies., Die halbierte Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 2001, 107-250, 129.

⁴⁵ FRASER, Öffentliche Sphären (wie Anm. 44), 131.

Dennoch zeigen die Entwürfe viele Gemeinsamkeiten: Gemeinsam üben sie deutliche Kritik an kolonialen und kolonisierenden Raumkonzeptionalisierungen, brechen koloniale-kolonisierende Raumstereotype auf und hinterfragen die »weißen Flecken« auf der kolonialen Landkarte – seien es die »weißen Flecken«, die die Kolonialmächte als unbevölkerte (weil nicht von anderen Kolonialmächten besetzten) Regionen in ihre Karten zeichneten, seien es die von Mächtigen wie der kirchlichen Elite in Haddads Beispiel ungesehenen Räume wie eine Frauengruppe.

Damit zusammenhängend ist es für die dargestellten Entwürfe charakteristisch, dass sie Position beziehen zugunsten der *margins*, der Marginalisierten, derer, die an den Nichtorten⁴⁶ wohnen und sie mit ihren Geschichten beleben. Ferner kennzeichnet die Ansätze das Interesse an der Stärkung alternativer, gegenhegemonialer Raumwahrnehmung und Raum-Inanspruchnahme.

Schließlich zeichnet es die Ansätze aus, dass sie die Handlungsmacht/*agency* derer betonen, die in der »großen« Geschichtsschreibung oder in der kirchlich-politischen Praxis marginalisiert werden. Der Raum der Marginalisierten erfährt also eine Aufwertung als Ort des Widerstands, der eigenen Stimme. Hier geht es nicht um den kulturhistorisch aufgeladenen Ort. Es geht nicht um den *spaceless space* des Johannesevangeliums, der Kolonialpolitik oder aber auch der heutigen leichten Moderne, um noch einmal Zygmunt Baumann zu beleihen: also jener heutigen Moderne der Flüchtigkeit, ohne Raum und Dauer, die Grenzen in Millisekunden überschreitet, und die nicht mehr an der Besetzung/Kolonisierung von Raum interessiert ist, sondern nur noch daran, »Mauern [einzureißen], die den globalen Machtfluß behindern«, den »Wunsch nach Eigenständigkeit [...] aus den Köpfen der Feinde [zu vertreiben], um so den bislang unzugänglichen, hinter Mauern verbarrikadierten Raum dem Zugriff anderer, nichtmilitärischer [nämlich wirtschaftlicher] Waffen der Macht zu öffnen«⁴⁷. Heute, so Zygmunt Baumanns Analyse des gegenwärtigen Umgangs mit Raum und Zeit, »unterscheiden sich die Menschen von ihren Vorfahren durch das Leben in einer Gegenwart, die ihre Vergangenheit vergessen möchte und die nicht mehr an die Zukunft glaubt.«⁴⁸

Die dargestellten Entwürfe sind auch diesen Konzeptionalisierungen von Raum in der »flüchtigen Moderne« des medialen Zeitalters gegenüber widerständig. Denn es geht in ihnen um den Raum *materialiter*, den schweren, erfahrbaren und erfahrenen, erlittenen, den konkreten und verletzlichen Raum, den Ort der nackten Existenz, des *homo sacer*. Kulturalistische Raumkonzeptionalisierungen werden, so scheint es, als ausschließend abgelehnt. Der Blick auf den konkreten Raum und Ort hinterfragt die kulturell überhöhte, machtvolle und häufig politisch gelenkte Bedeutungszuweisung an Räume ebenso wie die raumlosen, leichten, ätherisch daherkommenden. Die kulturkritische, material-existenzielle Perspektive der genannten Ansätze macht deutlich, dass das Thema Raum und Raum

⁴⁶ S. MARC AUGÉ, Nicht-Orte, München 2010.

⁴⁷ ZYGMUNT BAUMANN, Flüchtige Moderne, Frankfurt a. M. 2015, 19.

⁴⁸ BAUMANN, Flüchtige Moderne (a. a. O.), 153.

im Diskurs Afrikanischer Theologie kein museales Projekt ist, sondern höchst politisch und aktuell.

Ich nenne daher abschließend ein Phänomen der Gegenwart, in dem die politische Relevanz der Kritik an kolonialer Raumkonzeptionalisierung für die heutige Zeit besonders evident wird, weil sich hier koloniale Raumkonzeptionen wiederholen: die Flüchtlingsdebatte. Im politischen und öffentlichen Diskurs über geflüchtete Menschen schlägt sich die isomorphe, Raum, Kultur, Ethnie Ineinsbringende Konzeptionalisierung von Kultur, die bereits bei Oduyoye anklang, in ausgeprägter Weise nieder. Das in der Debatte vorherrschende Raummodell ist das des abgeschlossenen Containers, der die Kultur verwahrt.

Besonders anschaulich kommt das Containermodell in der Verlustrhetorik zum Ausdruck, die die Flüchtlingsdebatte begleitet. Das von den Medien und durch die Politik verbreitete Bild des Flüchtlings ist das eines Menschen, der seine Kultur und Identität verloren hat. Denn verlässt ein Mensch den Ort, so offensichtlich die Annahme, dann verlässt er auch die Kultur, dann gilt er als entfremdet, heimat- und identitätslos, entwurzelt. Er ist ein Mensch im Zwischenraum. Oder in den Worten von Guattari und Deleuze: Er gilt als »Luftwurzler«⁴⁹, und genau aus diesem Grund wird er zu einem »Problemfall«. Er passt nicht in die kulturalistischen Raumkonzepte und naturalisierten gesellschaftlichen Verhältnisse, ja, er stellt sie permanent infrage. Vielleicht ist der »Luftwurzler« Retrofigur des kolonialen Anderen,⁵⁰ *der Andere* par excellence der flüchtigen Moderne, das Schreckbild, dessen Schrecken darin gründet, dass er dem Eigenen so sehr verwandt ist und die eigene Verwundbarkeit vor Augen führt. Vielleicht.

In jedem Fall kehrt in den geflüchteten Menschen der koloniale Andere zurück mit allen Stereotypen, einschließlich der raumbezogenen. Trotz vermeintlich veränderter Zeit-Raum-Gewichtungen haftet den Projektionen auf diesen neuen Anderen das ganze Gewicht des kolonialen Begehrens und der kolonialen Abwehr an, das in die europäische Kultur eingeschrieben ist, dem aber Widerstand geleistet werden kann und muss. Die dargestellten theologischen Entwürfe sind dafür eine Quelle der Inspiration und des kreativen, lebensbejahenden Widerstands.

⁴⁹ GILLES DELEUZE/FÉLIX GUATTARI, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin 1992, 27.

⁵⁰ Vgl. MONA SINGER, *Retrofiguren des kulturell Anderen. Wider die kulturalistische Viktimisierung von Migrant_innen*, in: *Gender Initiativkolleg Wien (Hrsg.), Gewalt und Handlungsmacht. Queer_Feministische Perspektiven*, Frankfurt am Main 2012, 181-195.