

Anspruch und Wirklichkeit

Zu einer postkolonialen Theologie und Kirche

Sebastian Pittl

Postkoloniale Studien betreffen fächerübergreifend die akademischen Diskurse, etwa in der Soziologie und der Geschichte, aber auch in der Theologie. Die Beschäftigung mit den dunklen Kapiteln in der auch deutschen Kolonialgeschichte schärft den Blick für stereotype Denkmuster, rassistische Mechanismen und auch die blinden Flecken der eigenen Kultur. Sebastian Pittl lehrt Theologie an der Universität Tübingen. Er erläutert die Notwendigkeit und die Vorteile postkolonialer Studien.

Im ersten Gedicht, das 1874 in der Missionszeitschrift der Steyler Missionare abgedruckt wurde, heißt es: „Der Kaffer irrt mit sehnsuchtsvollem Blicke / bis zu der Meere fernsten Grenze hin / Ob ihm der Norden keinen Retter schicke / Der liebend mild're seinen harten Sinn.“¹ Das hier beschriebene Sehnen des „Kaffers“ – die im kolonialen Sprachgebrauch übliche Bezeichnung für Bewohner und Bewohnerinnen des südlichen Afrikas – nach einem „Retter“ aus dem Norden würde man heute wohl als *white saviourism* bezeichnen. Der Begriff meint ein Muster, das man bis heute aus Hollywood-Filmen kennt, bisweilen aber auch in gut gemeinten Hilfsprojekten antrifft: Ein selbstloser weißer „Retter“ erweist sich unter großen Entbehrungen als Wohltäter einer eingeborenen Bevölkerung, die ihrem Elend ansonsten hilflos ausgeliefert ist.

Dass der rassistische Code solcher Muster heute zunehmend kritisiert wird, liegt wesentlich daran, dass Begriffe wie „Postkolonialismus“ und „Dekolonisierung“ inzwischen auch im deutschen Sprachraum keine Fremdworte mehr sind und die damit verknüpften Debatten über einen einschlägigen Kreis von Wissenschaftlerinnen und Aktivisten hinaus in Politik und Öffentlichkeit, aber auch in Kirche und Theologie verstärkt wahrgenommen werden. So verweist der Koalitionsvertrag zwischen CDU und SPD von 2018 erstmals auf die

Aufarbeitung der deutschen Kolonialgeschichte als wichtigen Aspekt der deutschen Erinnerungskultur. Der Völkermord an den Herero und Nama, bei dem in der Kolonie *Deutsch-Südwestafrika* zu Beginn des 20. Jahrhunderts 60.000 Menschen ums Leben kamen, wird mittlerweile offiziell als Genozid anerkannt. In immer mehr Städten und Universitäten gibt es Initiativen zur Aufarbeitung des eigenen kolonialen Erbes. Und der 2018 im Auftrag des französischen Präsidenten von Felwine Sarr und Bénédicte Savoy erstellte Bericht zur Restitution afrikanischer Kulturgüter² hat zuletzt auch in Deutschland eine intensive Debatte über den Umgang mit geraubten und unter zweifelhaften Bedingungen nach Europa gebrachten Objekten aus der Kolonialzeit angestoßen.

In den mit dem Begriff „Postkolonialismus“ verknüpften Debatten geht es jedoch nicht *nur* um den Umgang mit kolonialer Raubkunst oder die Aufarbeitung der Verbrechen der Kolonialzeit. Damit verbunden sind ganz grundsätzliche Anfragen an das europäische Selbstverständnis, an rassistische Diskurs- und Wahrnehmungsmuster, an die diskriminierenden Voraussetzungen einer „imperialen Lebensweise“³ sowie an die Asymmetrien, nach denen in unserer globalisierten Welt Risiken und Lebenschancen verteilt sind, was sich gegenwärtig auch in Bezug auf die Klimakrise und die COVID-19-Pandemie deutlich zeigt. Für die christlichen Kirchen, die selbst immer mehr zu Religionsgemeinschaften des „Südens“ werden, ist die Auseinandersetzung mit Fragen des Postkolonialismus zum einen relevant, um ihre eigene postkoloniale Realität besser zu verstehen, zum anderen, um in einer globalisierten Welt mit ihren transnationalen Herausforderungen (neoimperialer Ausbeutungsverhältnisse, Menschen- und Waffenhandel, religiöser und politischer Fundamentalismus, Migration etc.) sprachfähig zu bleiben.

Doch was meint überhaupt der Begriff „Postkolonialismus“? Worin liegt die Relevanz von postkolonialen Studien und Dekolonisierungsbemühungen für den deutschsprachigen Kontext? Und was ändert sich, wenn man mit einem postkolonial sensibilisierten Blick auf Theologie und Kirche blickt? Im Folgenden möchte ich dazu einige Gedanken anstellen.

Was meint Postkolonialismus?

Die kritische Auseinandersetzung mit dem europäischen Kolonialismus reicht so weit zurück wie die europäische Kolonialgeschichte selbst, wobei Religion und Theologie von Anfang an sowohl für die Legitimation von Kolonialherrschaft wie für deren Kritik eine wichtige Rolle spielten. Während sich etwa Christoph Kolumbus (1451-1506) in seinen „Entdeckungsfahrten“ von der göttlichen Vor-

sehung getragen glaubte, kritisierten der Dominikaner Bartolomé de Las Casas (1484–1566) und der indigene Chronist Poma de Ayala (1534–1615) die Brutalität der spanischen Kolonialherrschaft ebenfalls mit Bezug auf theologische Motive. In den folgenden Jahrhunderten waren die theoretischen Bezugspunkte und praktischen Formen des Widerstands gegen die Kolonialherrschaft so vielfältig wie es auch die koloniale Realität war. Unter den asymmetrischen Machtverhältnissen, wie sie die Kolonien und deren Beziehungen zum jeweiligen „Mutterland“ bestimmten, bildeten sich komplexe Interaktionsmuster zwischen Europäerinnen und Nicht-Europäern und zwischen politischen, ökonomischen, religiösen und säkularen Akteurinnen aus. Dabei verwischen trotz aller Versuche der Kolonialregierungen, Ordnung in den kolonialen Raum zu bringen, ethnische, soziale und kulturelle Grenzen häufig.

Diese Vielschichtigkeit des kolonialen Raumes wurde in den dominanten westlichen Diskursen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein bestenfalls am Rand wahrgenommen. Auch als der koloniale *common sense* mit den Dekolonisierungsbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg zerbrach, lebten die stereotypen Zuschreibungen von „zivilisiert“ und „unterentwickelt“, „modern“ und „vor-modern“, „europäisch“ und „nicht-europäisch“ fort. Ausgeblendet wurde dabei nicht nur die Komplexität der (post-)kolonialen Situation, sondern auch, in welcher grundlegender Weise das heutige *Europa* selbst ein Produkt der Kolonialzeit ist.

Postkoloniale Studien haben in den letzten Jahrzehnten maßgeblich dazu beigetragen, diese stereotypen Diskursmuster aufzubrechen.

Wesentlich angestoßen durch Intellektuelle aus den ehemaligen britischen Kolonien wie Edward Said (1935–2003), Gayatri Spivak (*1942) und Homi Bhabha (*1949) etablierten sich „postkoloniale Studien“ ab den 1980er-Jahren zunächst vor allem in der akademischen Landschaft des englischsprachigen Raums als einflussreiches Forschungsfeld. Anders als in der marxistischen Imperialismuskritik standen in postkolonialen Studien dabei weniger ökonomische Ausbeutungsverhältnisse als die diskursive und symbolische Dimension des Kolonialismus im Mittelpunkt. Wichtige Fragen waren etwa, unter welchen Voraussetzungen in kolonialen Zusammenhängen (z.B. ethnografisches oder anthropologisches) Wissen produziert wird, auf welche Weise dieses Wissen koloniale Machtverhält-

Postkoloniale Studien zielen darauf ab, eurozentrische Verengungen und rassistische Verzerrungen westlicher Wissenschaft offenzulegen.

nisse stabilisiert, wie in kolonialen Kontexten kulturelle, nationale oder religiöse Identitäten geformt werden und welche Stimmen in all diesen Prozessen jeweils ausgeblendet werden.

Postkoloniale Studien waren von Anfang an ein eminent wissenschafts-politisches Projekt, das darauf zielte, die eurozentrischen Verengungen und rassistischen Verzerrungen westlicher akademischer Wissenschaft offenzulegen. In den letzten Jahren haben sich postkoloniale Studien davon ausgehend zu einem inter- und transdisziplinären Forschungsfeld entwickelt, in dem neben Kulturwissenschaftlerinnen inzwischen auch Soziologen, Politikwissenschaftlerinnen, Philosophinnen, Geschichtswissenschaftler u.a. forschen, wobei in den verschiedenen Disziplinen auf kreative Weise an affine Ansätze aus dem jeweiligen Feld angeknüpft wird (z.B. kritische Entwicklungsforschung, Interkulturelle Philosophie, Globalgeschichte, Rassismusforschung etc.). Für eine postkoloniale Theologie sind insbesondere die verschiedenen Befreiungstheologien und kontextuellen Theologien sowie Formen einer kritischen Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie wichtige Gesprächspartner, in denen zum Teil bereits ab den 1960er-Jahren Ansätze entwickelt wurden, die man mit einigem Recht als postkoloniale Theologie *avant la lettre* bezeichnen kann.⁴ Mit der interdisziplinären Weitung postkolonialer Studien verband sich in den letzten Jahren auch eine Ausweitung der untersuchten Kontexte, sodass neben dem Einflussbereich der britischen und französischen Kolonialreiche heute zunehmend auch das koloniale Erbe Belgiens, der Niederlande, Dänemarks und eben auch Deutschlands in den Fokus postkolonialer Studien rückt. Die Interdisziplinarität und die Mannigfaltigkeit der untersuchten Kontexte und Zeiträume bedingt, dass „postkoloniale Studien“ heute weniger ein geschlossenes System als vielmehr ein offenes Diskursfeld darstellen, in dem sich unterschiedliche theoretische und disziplinäre Ansätze kreuzen und gegenseitig befruchten. Kontextspezifische Fragestellungen verbinden sich dabei mit der Analyse kontextübergreifender globaler Dynamiken.

Braucht es postkoloniale Theorie (und Theologie) in Deutschland?

Bis vor noch nicht allzu langer Zeit wurde die Relevanz postkolonialer Studien für den deutschsprachigen Kontext mit Verweis auf die vergleichsweise kurze Dauer des offiziellen deutschen Kolonialismus infrage gestellt. In den letzten Jahren ist jedoch ein zunehmendes Bewusstsein dafür entstanden, dass der Kolonialismus – sowohl als diskursive Formation wie als politisches Projekt – ein gesamt-

europäisches Phänomen darstellt, in das von Anfang an auch Akteurinnen aus dem Gebiet des heutigen Deutschlands verstrickt waren.⁵ Die Augsburger Kaufmannsdynastien der Fugger und Welser etwa fungierten bereits im 16. Jahrhundert als bedeutende Geldgeber des transatlantischen Sklavenhandels. Am Sklavenhandel beteiligte sich neben der Brandenburgisch-Afrikanischen Compagnie (1682–1711) auch der deutsch-dänische Kaufmann Heinrich Carl von Schimmelmann (1724–1782). Hamburger Kaufleute errichteten ab der Mitte des 19. Jahrhunderts Handelsniederlassungen an der westafrikanischen Küste. Und deutsche Missionare waren ab dem frühen 19. Jahrhundert in Afrika, Südindien, China und Indonesien präsent.

Mindestens ebenso wichtig wie die politischen, ökonomischen und religiösen Aktivitäten vor Ort war die diskursive Ebene. Deutsche Forschungsreisende, Missionare und Wissenschaftler wirkten durch ihre Berichte und Forschungen entscheidend an der Formung des europäischen Bildes der Kolonien und der „zivilisatorischen“ Aufgabe Europas mit. Einflussreich waren in philosophischer Hinsicht Kant und Hegel. Aber auch Bibelwissenschaftler wie Johann David Michaelis und Johann Gottfried Eichhorn trugen durch ihre orientalisierenden Stereotypisierungen zur Produktion und Aufrechterhaltung einer kolonialen Diskursformation bei.⁶ Für die Vorstellungswelt breiter Bevölkerungsschichten prägend waren neben ethnologischen Abenteuerromane und Völkerschauen nicht zuletzt auflagenstarke Missionszeitschriften und Missionsfeste, an denen im 19. Jahrhundert bis zu 10.000 Menschen teilnahmen. Letztere hatten einen entscheidenden Anteil daran, auch ländliche und analphabetische Bevölkerungsgruppen, die den kolonialen Plänen der deutschen Politik ansonsten skeptisch gegenüberstanden, von der Notwendigkeit der weltweiten Verbreitung einer christlich-europäischen Zivilisation zu überzeugen.⁷

Der offizielle Eintritt des eben erst gegründeten Deutschen Reichs in den Wettstreit der europäischen Kolonialmächte in den 1880er-Jahren konnte an diese lange und vielschichtige Vorgeschichte anknüpfen. 1884 fand auf Initiative des Reichskanzlers Bismarck in Berlin die berühmte Kongo-Konferenz statt. Unmittelbar davor hatte das Deutsche Reich in rascher Folge große Gebiete im heutigen Namibia, Togo, Kamerun und Tansania unter seinen „Schutz“ gestellt und dadurch in kurzer Zeit das drittgrößte Kolonialreich der Welt geschaffen. Die Kolonialpolitik des „zu spät“ gekommenen Deutschlands war vom Ehrgeiz getrieben, ein ökonomisch wie verwaltungstechnisch mustergültiges Kolonialreich zu errichten. Zur Sicherung der wirtschaftlichen Rentabilität der Kolonien wurde auf ein System der Zwangsarbeit zurückgegriffen.

Widerstand wurde brutal unterdrückt, wovon neben dem Völkermord an den Herero und Nama auch die Niederschlagung des Maji-Maji-Aufstands (1904-1908) in „Deutsch-Ostafrika“ (dem heutigen Tansania und Ruanda) mit geschätzten 300.000 Opfern zeugt. Die Rolle der deutschen Kirchen in diesem Kontext ist vielschichtig. Teils legitimierten Missionare die brutalen Auswüchse des Kolonialregimes, teils protestierten sie auch lautstark dagegen. Kritik zielte zumeist auf eine „Humanisierung“ der Kolonialherrschaft, selten jedoch auf eine grundlegende Infragestellung des Kolonialismus als solchen. Zum Selbstverständnis nicht weniger Missionare gehörte es – auch dies ist ein Motiv, das bis heute nachwirkt –, Beschützer und Sprachrohr der einheimischen Bevölkerung zu sein, die aufgrund der alltäglichen Nähe eine besondere Kenntnis der realen Bedürfnisse vor Ort beanspruchen durften.

Tatsächlich leisteten viele Missionare Pionierarbeit auf dem Gebiet der Anthropologie, Ethnologie und Sprachwissenschaft, wobei sich die erworbenen „Kenntnisse“ mit rassistischen Stereotypisierungen verbanden. Der „Schutz“ der „Eingeborenen“ durch die Missionarinnen und Missionare war vielfach von Paternalismus getragen. Ihre Bildungsarbeit trug bisweilen aber auch zur Ermächtigung der Menschen vor Ort bei. So fungierten etwa die Togoer, die von der norddeutschen Mission Ende des 19. Jahrhunderts zur Ausbildung an deutschen Missionsschulen nach Württemberg geschickt wurden, nach ihrer Rückkehr als Katalysatoren einer lokalen Widerstandsbewegung, die sich für ihre Anliegen auch auf religiöse Argumente wie beispielsweise die egalitären Elemente der biblischen Texte stützte.⁸

Die offizielle Kolonialgeschichte Deutschlands endete mit dem Ersten Weltkrieg. Die kolonialen Ambitionen lebten jedoch fort. Bereits ab 1924 wurde im Auswärtigen Amt der Weimarer Republik wieder eine Kolonialabteilung eingerichtet, und die nie aufgelöste Deutsche Kolonialgesellschaft setzte sich öffentlichkeitswirksam für die Wiedererrichtung eines deutschen Kolonialreiches ein. Unter den Nationalsozialisten verlagerte sich der Ort kolonialer Phantasien vom Süden in den Osten. Hitler betrachtete den russischen Raum als „unser Indien“. Der Topos vom „Volk ohne Raum“ – ursprünglich der Titel eines Kolonialromans, der im südlichen Afrika spielt – diente nun zur Legitimation für die Expansionspläne in Europa. Diese Verbindungslinien zeigen, dass die Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit nicht – wie in den letzten Monaten im Zusammenhang der öffentlichen Debatte um den postkolonialen Theoretiker Achill Mbembe bisweilen als

Die Rolle der deutschen Kirchen im kolonialen Kontext war ambivalent.

Befürchtung geäußert wurde – in eine „Opferkonkurrenz“ zwischen den Opfern der Nationalsozialisten einerseits und den Opfern des deutschen Kolonialismus andererseits münden muss, sondern Wesentliches zum Verständnis *sowohl* des deutschen Kolonialismus *als auch* des Nationalsozialismus beitragen kann.⁹

Theologische Relevanz postkolonialer Theorien

Postkoloniale Theorien erfahren heute in fast allen theologischen Disziplinen Rezeption. Im Folgenden seien lediglich einige produktive Arbeitsfelder einer postkolonial inspirierten Theologie benannt:

Ein erster wichtiger Beitrag postkolonialer Theoriebildung für die Theologie liegt in neuen Sensibilitäten im Umgang mit den Quellen, die als konstitutiv für die eigene christliche *Identität* erachtet werden. Ein großer Teil der biblischen Schriften und der als maßgeblich erachteten Zeugnisse der Tradition ist in Kontexten entstanden, die den komplexen imperialen Räumen der Kolonialzeit weit näher sind als den homogenen Nationalstaaten, die in den letzten Jahrzehnten den Referenzrahmen der meisten westlichen Theologien gebildet haben. Die Namen Ägypten, Rom, Aachen, Byzanz, Madrid etc. können symbolhaft für die imperialen Räume stehen, die den politischen und kulturellen Resonanzraum bildeten, in dem bis weit in die Neuzeit hinein maßgebliche theologische Denkformen entwickelt wurden.¹⁰ Die Einsichten, die postkoloniale Studien in Bezug auf Identitäts- und Traditionsbildungsprozesse in von großer Machtasymmetrie geprägten Kontexten bereit stellen, können dazu beitragen, die vielschichtigen Formen zu Bewusstsein zu bringen, in denen bereits in Schrift und Tradition Fragen von Identität und Alterität, Macht und Repräsentation bearbeitet werden.

Postkoloniale Studien liefern zweitens wichtige Beiträge für die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Moderne. Gegen einseitige Interpretationen der Moderne entweder als Zeit allumfassender Rationalisierung und Emanzipation (auch von religiöser Fremdbestimmung) oder aber umgekehrt einzig als Epoche gewaltvoller Bemächtigung des „Anderen“ können postkoloniale Ansätze dazu beitragen, die tiefen Ambivalenzen der sozialen, politischen und geistigen Transformationen freizulegen, die man unter dem Begriff „Moderne“ zusammenfasst. Dadurch wird sichtbar, wie partielle Emanzipierungsschübe häufig Hand in Hand mit neuen Formen der Diskriminierung gehen, wie z.B. im Fall des aufklärten Rassismus, in dem sich Forderungen nach politischer Freiheit mit neuen Legitimationsstrategien des Kolonialismus (etwa als „Erziehung“ des vermeintlich noch unmündigen Teils der Menschheit) verbinden. Deutlich zeigt sich dabei,

dass Modernisierungs- und Globalisierungsprozesse *sowohl* von säkularen *als auch* von religiösen Akteurinnen vorangetrieben werden und Grenzziehungen zwischen „säkularem“ und „religiösem“ Bereich in (post-)kolonialen Kontexten Gegenstand eines beständigen Aushandlungsprozesses sind, der höchst unterschiedliche Konstellationen in der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik hervorbringt, die keinesfalls notwendig einem europäischen Muster folgen.

In Bezug auf den interreligiösen Dialog sind postkoloniale Perspektiven zum einen insofern wichtig, als in der gegenwärtigen Wahrnehmung religiöser Identitäten weiterhin Muster aus der Kolonialzeit – im Fall der hinduistischen und buddhistischen Traditionen etwa das orientalistische Bild des „mystischen Ostens“ – wirksam sind. Zum anderen findet der interreligiöse Dialog auch in der Gegenwart unter asymmetrischen Bedingungen statt, für deren Analyse postkoloniale Studien hilfreiche Methoden zur Verfügung stellen. So können postkoloniale Analysen dazu beitragen, die wechselseitige Verflochtenheit religiöser Identitätsbildungsprozesse – etwa zwischen Judentum, Christentum und Islam – zu analysieren und Prozesse des (exotisierenden oder dämonisierenden) „Othering“ zu beschreiben.¹¹ Eine Stärke postkolonial informierter Religionstheologie liegt auch in der Aufmerksamkeit für Formen hybrider Identität jenseits der simplen Kategorien von Orthodoxie, Heterodoxie und Synkretismus sowie in der Infragestellung einer unkritischen Übertragung eines eurozentrischen Verständnisses von *Religion* auf andere „Religionsgemeinschaften“.

Im Bereich weltkirchlicher Zusammenarbeit sind postkoloniale Studien schließlich hilfreich, um die Asymmetrien und Abhängigkeiten zu reflektieren, wie sie sich durch den unterschiedlichen Zugriff der Beteiligten auf ökonomische, kulturelle und institutionelle Ressourcen, aber auch z.B. durch die unterschiedliche Position in der internationalen wie innerkirchlichen Öffentlichkeit ergeben. Postkoloniale Studien können zur kritischen Analyse der Vorstellungen vom guten Leben, von Fortschritt, Entwicklung und Gemeinwohl beitragen, wie sie in der weltkirchlichen Zusammenarbeit (implizit oder explizit) transportiert werden. Und sie können helfen, einen selbstkritischen Blick darauf zu werfen, wie Stereotype, etwa das eines hilflosen globalen Südens, z.B. durch Werbekampagnen für Spendengelder reproduziert werden. Viele Missionsorden

Postkoloniale Studien tragen in der weltkirchlichen Zusammenarbeit zur kritischen Analyse des Stereotyps eines hilflosen globalen Südens bei.

und kirchliche Hilfswerke waren in den letzten Jahrzehnten selbst entscheidende Vorreiter in der selbstkritischen Reflexion dieser Dynamiken. Die fortbestehenden Asymmetrien stellen jedoch auch für die Zukunft eine bleibende Herausforderung für eine postkolonial sensibilisierte weltkirchliche Zusammenarbeit dar.

Unterwegs zu einer postkolonialen Kirche?

Innerhalb der katholischen Kirche hat während der letzten Jahre das Pontifikat von Papst Franziskus wesentlich dazu beigetragen, der Auseinandersetzung mit den Themen Kolonialismus und Neokolonialismus breiteren Raum zu verschaffen. Papst Franziskus ist es in den letzten Jahren wiederholt gelungen, Perspektiven jenseits des klassisch „westlichen“ Wahrnehmungshorizonts in den Mittelpunkt kirchlicher Aufmerksamkeit zu rücken und wichtige Impulse zur Überwindung eurozentrischer Wahrnehmungs- und Handlungsmuster zu setzen. Eines der interessantesten Beispiele aus Sicht einer postkolonialen Theologie sind dabei die weltweiten Treffen von „Volksbewegungen“, die auf Initiative des Vatikans seit 2014 dreimal stattgefunden haben.

Im Rahmen des zweiten Treffens im bolivianischen Santa Cruz formulierte Franziskus eine Ermutung an die Beteiligten, die sich wie die genaue Umkehrung des Gedichts lesen lässt, das ich diesem Beitrag vorangestellt habe: „Was kann ich, ein Cartonero, eine Catadora, ein Müllsucher, eine MüllsortiererIn angesichts so vieler Probleme tun, wenn ich kaum genug zum Essen verdiene? Was kann ich Handwerker, Straßenhändler, Fernfahrer, ausgeschlossener Arbeiter tun, wenn ich nicht einmal Arbeitsrechte habe? Was kann ich Bäuerin, ich Indio, ich Fischer tun, wenn ich kaum der Unterwerfung durch die großen Genossenschaften widerstehen kann? [...] – Sie können viel tun, sie können viel tun! Sie, die Unbedeutendsten, die Ausgebeuteten, die Armen und Ausgeschlossenen, können viel und tun viel. Ich wage, Ihnen zu sagen, dass die Zukunft der Menschheit größtenteils in Ihren Händen liegt, in Ihren Fähigkeiten, sich zusammenzuschließen und kreative Alternativen zu fördern, [...] Lassen Sie sich nicht einschüchtern! Sie sind Aussäer von Veränderung.“¹² Die Adressierten erscheinen hier (trotz der etwas pathetischen Adressierung als „Unbedeutende“) nicht bloß als hilflose Opfer, die auf die Befreiung durch Dritte angewiesen wären, sondern sie werden selbst als Akteurinnen ihres Schicksals angesprochen.

Die entscheidende Frage für die Kirche liegt freilich darin, wie weit es ihr gelingt, diesen von Franziskus in Santa Cruz formulierten Anspruch nicht nur nach außen einzufordern, sondern ihm auch in ihrem Inneren gerecht zu werden. Die

im Vorjahr abgehaltene Amazonas-Synode hat dieses kirchliche Ringen zwischen Anspruch und Realität sehr deutlich werden lassen. Der Erstellung des Arbeitspapiers ging ein intensiver Konsultations- und Diskussionsprozess voran, in dem neben Ordensleuten, Bischöfen und Wissenschaftlern auch Vertreterinnen von indigenen und sozialen Bewegungen, in Summe 85.000 Menschen, eingebunden waren – ein in der jüngeren Kirchengeschichte beispielloser Prozess. Neokoloniale Ausbeutungsverhältnisse und Rassismus wurden von der Synode klar und offen benannt. Ebenso unmissverständlich wurden die Positionierung der Kirche dazu deutlich gemacht und wichtige Schritte in Bezug auf den interkulturellen und interreligiösen Dialog mit den indigenen Traditionen beschrritten.

Zugleich zeigte die Art und Weise der Auseinandersetzung um die vieldiskutierte Ämterfrage, wie schwer sich die Kirche damit tut, die nach außen angeklagten Mechanismen des *Silencing* und *Othring* auch auf sich selbst zu beziehen. Die katholische Kirche besitzt aufgrund ihrer globalen Struktur und ihrer eigenen postkolonialen Erfahrung gerade auch in der gegenwärtigen Konstellation ein nicht zu unterschätzendes Potential, zum Katalysator für die Sensibilisierung für postkoloniale Fragestellungen in der globalen Moderne zu werden. Um dabei glaubwürdig zu sein, muss sie freilich auch selbstkritisch den Zusammenhang von Macht, theologischem Diskurs und kirchlicher Repräsentation in ihrem Inneren aufarbeiten. Wie man im *Instrumentum laboris* (dem Vorbereitungsdokument zur Synode) nachlesen kann, ist dies keinesfalls ein rein europäisches Problem. In dieser Hinsicht steht die Kirche auf ihrem Weg zu einem postkolonialen Selbstverständnis noch am Anfang. †

**Nicht bloß hilflose Opfer,
sondern Akteurinnen
ihres Schicksals.**

Anmerkungen

- 1 Abgedruckt in der ersten Ausgabe des *Steyler Herz-Jesu Boten*. Hier zitiert nach Rebekka Habermas: Skandal im Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft. Frankfurt am Main 2016, Kap. 5.
- 2 Felwine Sarr und Bénédicte Savoy: Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter. Berlin 2019.
- 3 Ulrich Brand und Markus Wissen: Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Kultur im globalen Kapitalismus. München 2017.
- 4 Vgl. Clemens Pfeffer: Missionshistoriographie *post* 1968. Postkoloniale Perspektiven *avant la lettre*, in: Sebastian Pittl (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven. Regensburg 2018, 191–218. Wegweisend und theologisch einflussreich waren in den letzten Jahrzehnten für den deutschsprachigen Raum auch die von Raúl Fornet-Betancourt initiierten „Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie“.
- 5 Für informative Überblicke zur deutschen Kolonialgeschichte vgl. die beiden Themenhefte „Kolonialismus“ und „Deutsche Kolonialgeschichte“ der Zeitschrift „Aus Politik und Zeitgeschichte“ 44–45/2012, 40–42/2019.
- 6 Vgl. Simon Wiesgickl: Das Alte Testament als deutsche Kolonie. Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800. Stuttgart 2018.
- 7 Vgl. Clemens Pfeffer: Koloniale Repräsentationen Südwestafrikas im Spiegel der Rheinischen Missionsberichte, 1842–1884, in: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 12 (22/2012), 1–33.
- 8 Vgl. Habermas (Anm. 1).
- 9 Zum Ertrag postkolonialer Perspektiven für eine „Theologie nach Auschwitz“ vgl. Sabine Jarosch: Postkoloniale Theologie nach der Shoah? Eine Analyse von Täter- und Opfer-Vorstellungen als Beitrag zu einer postkolonialen Theologie in Deutschland, in: Andreas Nehring und Simon Wiesgickl (Hg.), Postkoloniale Theologien 2. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart 2018, 73–91.
- 10 Vgl. Marion Grau: Rethinking Mission in the Postcolony. Salvation, Society and Subversion. New York 2011.
- 11 Vgl. Sigrid Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen. Zürich 2019.
- 12 Vgl. Papst Franziskus: Ad Participes II Conventus Mundialis Motuum Popularium in urbe Sancta Cruce de Serra (in Bolivia), in: Acta Apostolicae Sedis 8/2015, 769–782, 771–772.