

Für eine „Globalisierung der Hoffnung“

Zur Relevanz postkolonialen Denkens für Theologie und Missionswissenschaft

Einleitung

Sebastian Pittl

Die Auseinandersetzung mit Geschichte, Spätfolgen und Neuformierungen von Kolonialismus stellt eine in weltkirchlicher Hinsicht zentrale Herausforderung dar. Mehr als 85% des Globus haben eine koloniale Vergangenheit. Neben den großen Kolonialimperien Englands und Frankreichs oder den zeitlich früheren Imperien Portugals und Spaniens finden sich unter den modernen kolonialen Akteuren auch die Niederlande, Belgien, Italien, Deutschland, Dänemark, die USA, Russland und Japan. Die Wunden dieser Zeit sind bis heute offen – wie sich nicht zuletzt in einer von VertreterInnen der Herero und Nama 2017 gegen die Bundesrepublik Deutschland eingereichten Klage wieder gezeigt hat.¹ Dazu kommen neue Verletzungen durch einen aggressiven Neokolonialismus, der heute ebenfalls eine zentrale theologische Herausforderung darstellt. Als Beispiele braucht man bloß an den weltweiten Raubbau an Ressourcen durch internationale Konzerne zu denken; an den Druck, der von westlichen Ländern auf viele Staaten des „Südens“ ausgeübt wird, um Freihandelsverträge abzuschließen, die die einheimischen Märkte zerstören; oder die Folgen des primär von den westlichen Staaten verursachten Klimawandels, unter denen in überproportionaler Weise gerade die Bevölkerungen der ärmsten Länder leiden. Immer deutlicher wird auch, dass die „westliche“ Welt, wenn sie weiterhin an ihrer „imperialen Lebensweise“ festhalten will, aller Rhetorik von Humanität und Nachhaltigkeit zum Trotz, aus strukturellen Gründen dazu gezwungen ist, den Rest der Welt von diesem Wohlstands-

¹ Die Klage bezieht sich auf Massaker, die deutsche Truppen während der Kolonialzeit in Deutsch-Südwestafrika verübt haben. Zwischen 1904 und 1908 wurden in einer von Generalleutnant Lothar von Trotha geführten Niederschlagung von Aufständischen im heutigen Namibia geschätzte 65.000 Herero sowie 10.000 Nama ermordet. Die Ereignisse werden von Historikerinnen und Historikern heute als erster Genozid des 20. Jahrhunderts beurteilt. Für ausführlichere Informationen und einen Literatur-Überblick zum Thema vgl. <http://genocide-namibia.net/> [letzter Abruf: 02.04.2018].

niveau auszuschließen.² Die Ereignisse an den Grenzen der Europäischen Union, die heute weit in die Türkei und nach Afrika hineinreichen, sowie die geplante Mauer zwischen den USA und Mexiko veranschaulichen dies in drastischer Weise.

Ideengeschichtlich kann man darauf verweisen, dass das, was man heute die „westliche Moderne“ nennt, in seiner Genese so tief von den Strukturen und der Geschichte des Kolonialismus geprägt ist, dass es ohne eine Analyse desselben nicht angemessen verstanden werden kann. Nicht nur ist der Aufstieg Europas zur führenden ökonomischen und militärischen Weltregion ohne die Kolonialgeschichte nicht denkbar³, auch wesentliche Elemente, die man heute als Errungenschaften einer modernen „westlichen“ Zivilisation betrachtet, wie das Völkerrecht oder die Menschenrechte, haben ihren Ursprung in kolonialen Kontexten.⁴ In Figuren wie Kant und Hegel (aber auch Hume, Mill u. a.) zeigen sich darüber hinaus die verhängnisvollen Verflechtungen von Aufklärung und modernem Rassismus.⁵

Als legitimatorische Instanzen der europäischen Eroberungen und der ihr folgenden „civilizing mission“⁶, aber auch als Kritiker der Ermordung, Miss-handlung und Versklavung indigener Bevölkerungsgruppen waren das Christentum und seine Missionare von Anfang an in die europäische Kolonialge-

-
- ² Vgl. dazu Brand/Wissen: *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus* (2017) sowie Lessenich: *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis* (2016). In analoger Weise trifft dies auch für das Konsumniveau der Ober- und oberen Mittelschichten der „Schwellen-“ und „Entwicklungsländer“ zu.
- ³ Vgl. Dussel: *Política de la liberación? Historia mundial y crítica* (2007).
- ⁴ Vgl. Schelkshorn: *Entgrenzungen. Ein philosophischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne* (2009). Die Studie ist aktuell wohl eine der differenziertesten Auseinandersetzungen mit den Ambivalenzen und interkulturellen Verflochtenheiten des Projekts der Moderne.
- ⁵ Vgl. Mbembe: *Kritik der schwarzen Vernunft* (2104), sowie Mignolo: *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options* (2011). Besonders markante Beispiele sind die einschlägigen Aussagen Kants in seinen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ und in den „Vorlesungen über die physische Geographic“ (1763/64) sowie Hegels wirkmächtige Einschätzungen zu Afrika und Lateinamerika in den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ (Kant: AA II, 205–256; ders.: AA IX, 151–436; Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I*, Hamburg 2015 [1822/23]; ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II*, Hamburg 2018 [1824/25]). Den Rassismus dieser beiden Proponenten des deutschen Idealismus anzuerkennen, bedeutet nicht, dass eine postkoloniale Theologie nicht in Vielem auch gewinnbringend an die kantische und hegelsche Philosophie anknüpfen kann. Hegels Analysen zur Dialektik der Herr-Knecht-Beziehung stellen, wie im Beitrag von Christiana Idika deutlich wird, einen zentralen Bezugspunkt postkolonialer Theorien dar. Saskia Wendel weist in ihrem Beitrag darauf hin, dass eine postkolonial sensibilisierte Religionstheologie zur Begründung ihres „depotenzierten Inklusivismus“ gewinnbringend auf Kant zurückgreifen kann.
- ⁶ Vgl. die päpstliche Bulle *Inter Caetera II* Papst Alexanders VI. (1493), die die noch zu „entdeckenden“ und erobernden Gebiete außerhalb Europas zwischen dem spanischen und portugiesischen Reich aufteilte.

schichte verstrickt.⁷ Jüngere Studien haben verstärkt die ambivalente Rolle deutscher Missionsgesellschaften in Afrika untersucht.⁸ Deutlich wird dabei, dass die Tätigkeit der Missionare nicht nur die Gesellschaften außerhalb Europas massiv prägte, sondern auch wesentlich zur Formierung des Selbst- und Weltbildes in Europa beitrug.⁹ Auch gegenwärtig formen die missionarischen und entwicklungspolitischen Aktivitäten von Initiativen und Organisationen unterschiedlichster christlicher Konfessionen auf mannigfache Weise gesellschaftliche, kulturelle und ökonomische Dynamiken innerhalb der globalisierten Moderne.¹⁰

Aus dem Gesagten wird deutlich, dass es sich bei dem Thema „Theologie und Postkolonialismus“ weder um eine Angelegenheit der Vergangenheit handelt noch um etwas, das bloß außereuropäische Kontexte betrifft. Der hier vorgelegte Band will denn auch – dies sei als ein erster Hinweis festgehalten – den Blick nicht nur auf Herausforderungen für die Länder und Kirchen des sogenannten „globalen Südens“ richten, sondern eine grundlegende Bedingung in den Blick nehmen, unter der sich heute de facto jede Begegnung von Menschen, Kulturen und Religionen vollzieht, auch hier in Europa.

Gleichzeitig verweist der Begriff „Postkolonialismus“ im vorliegenden Band auch auf einen sehr spezifischen Zugang, um sich mit dieser globalen Bedingung auseinanderzusetzen. Was man explizit als „Postkolonialismus“ (*postcolonialism*) oder „postkoloniale Studien“ (*postcolonial studies*) bezeichnet, ist eine Forschungsperspektive, die sich, ausgehend von den prominenten Studien von Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhaba¹¹ und anderen, in den letzten Jahrzehnten zunächst vor allem im angelsächsischen Raum, und hier insbesondere an US-amerikanischen Universitäten etabliert hat.

⁷ Für die Kritik christlicher Missionare am Kolonialsystem vgl. in paradigmatischer Weise die weiter unten erwähnten Figuren Antonio de Montesinos und Bartolomé de Las Casas. Die Ambivalenz des Wirkens christlicher Missionare hat an Hand mehrerer Detailstudien auch Marion Grau aufgezeigt. Vgl. dies.: *Rethinking Mission in the Postcolony. Salvation, Society and Subversion* (2011).

⁸ Vgl. exemplarisch Habermas/Hözl (Hg.): *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert* (2014) sowie Rebekka Habermas: *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*, Frankfurt am Main 2016.

⁹ Vgl. Pfeffer: *Koloniale Repräsentationen Südwestafrikas im Spiegel der Rheinischen Missionsberichte, 1842–1884*, in: *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 12/22 (2012), S. 1–33.

¹⁰ Zunehmend bedeutende Akteure sind dabei pentekostale Kirchen. Vgl. exemplarisch Berg: *Pentekostale Megakirchen im Nexus von Wirtschaft, Populärkultur und Gesellschaft. Ein Blick aus Singapur*, in: Agan SVD (Hg.): *Pentekostalismus – Pfingstkirchen. Akademie Völker und Kulturen* 2016/17 (2017), S. 107–137. Zur zunehmenden Hinterfragung kolonial geprägter Zuschreibungen innerhalb des „Entwicklungsdiskurses“ bei den „traditionellen“ christlichen Konfessionen vgl. den Beitrag von Claudia Jähnel in diesem Band.

¹¹ Vgl. Said: *Orientalism* (1978); Bhabha: *The Location of Culture* (1994); Spivak: *Can the Subaltern Speak?* (1988).

Proponentinnen und Proponenten der „postkolonialen Studien“ sind dabei – auch dies ist wichtig zu betonen – nicht die ersten, die sich kritisch mit dem westlichen Kolonialismus auseinandersetzen. Wie sich auch in diesem Band abbildet, reichen Analysen des und Widerstand gegen den Kolonialismus insbesondere in den Kolonien selbst so weit zurück wie die Anfänge des europäischen Kolonialsystems. Prominente christliche Beispiele sind diesbezüglich die beiden Dominikaner Antonio de Montesinos und Bartolomé de las Casas, die bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts vehemente Kritik am sich etablierenden spanischen Kolonialsystem übten,¹² aber auch mannigfaltige indigene Widerstandsbewegungen¹³. Innerhalb der katholischen Kirche haben in den letzten Jahrzehnten insbesondere die verschiedenen Befreiungstheologien die Frage kolonialer und neokolonialer Strukturen thematisiert.

Mit den „postkolonialen Studien“ kommt es gegenüber diesen früheren Formen der Kolonialismuskritik zu einer zweifachen Verschiebung. Erstens verschiebt sich der Ort der Analyse und Kritik an westliche, zunächst vor allem US-amerikanische Universitäten, was in den letzten Jahrzehnten zweifellos dazu beigetragen hat, dass das Thema Kolonialismus nun auch innerhalb der akademischen Welt *des Westens* neue Aufmerksamkeit erlangt hat.¹⁴

Zweitens verschiebt sich mit der kreativen Rezeption poststrukturalistischer Theorien der Fokus hin zu einer Analyse von Kolonialismus als einem primär diskursiven Phänomen. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der „postkolonialen Studien“ stehen zunächst einmal weniger ökonomische und politische Strukturen als die Konstruktion von Sinn- und Bedeutungssystemen, also Sprache, Texte und Diskurse.¹⁵

Der erfolgreichen Etablierung der „postkolonialen Studien“ in der angelsächsischen akademischen Welt ist es wohl auch zu verdanken, dass nach der Jahrtausendwende ebenfalls in USA erste Ansätze „postkolonialer Theologie“ entwickelt wurden, zunächst vor allem innerhalb des protestantischen Be-

¹² Vgl. Sievernich u. a. (Hg.): *Conquista und Kolonisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, (1992).

¹³ Zum indigenen Widerstand gegen die Kolonialisierung in Lateinamerika zu Beginn des 16. Jahrhunderts vgl. den Beitrag von Contreras Colín in diesem Band.

¹⁴ Diese Entwicklung ist nicht ohne Kritik geblieben, birgt sie doch die Gefahr, die kritischen „Stimmen vom Rand“ weiterhin auszublenden bzw. ihnen eine bloß untergeordnete Rolle zuzuweisen. Vgl. dazu Duggan: *Erkenntnistheoretische Diskrepanz. Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen „Kanons“* (2013), S. 135–142 sowie Sugirtharajah (Hg.): *Still at the Margins. Biblical Scholarship Fifteen Years after the Voices from the Margin* (2008).

¹⁵ Zu Grunde liegt dem die Annahme, dass auch soziale, politische und ökonomische Praktiken wesentlich diskursiv geformt sind. Dies ist zweifellos richtig, dennoch scheint es heute notwendig, den vorherrschenden literaturwissenschaftlichen Fokus der postkolonialen Studien verstärkt in ein interdisziplinäres Gespräch mit den Disziplinen der Ökonomie, Politikwissenschaft u. a. zu bringen. Vgl. dazu beispielhaft Ziai (Hg.): *Postkoloniale Politikwissenschaft* (2016) sowie Kerner: *Postkoloniale Theorien – Zur Einführung* (2012).

reichs.¹⁶ Die Rezeption postkolonialen Denkens innerhalb der deutschsprachigen katholischen Theologie ist demgegenüber sehr zögerlich erfolgt.¹⁷ Im Gegenteil: Mit dem in den letzten beiden Jahrzehnten abnehmenden Interesse an „Befreiungstheologie“ scheint die Aufmerksamkeit für das Thema Kolonialismus innerhalb der deutschsprachigen katholischen Theologie sogar eher zurückgegangen zu sein.

Der vorliegende Band möchte dazu einen Kontrapunkt setzen. Dies aus drei Gründen: *Erstens* ist die Auseinandersetzung mit historischen und gegenwärtigen Formen von (Neo-)Kolonialismus für eine Theologie, die angesichts der globalen Herausforderungen der Gegenwart (Migration und Flucht, Zerstörung des globalen Ökosystems, Neoimperialismus, Terrorismus und Fundamentalismus etc.) sprachfähig bleiben will, heute von größerer Bedeutung als je zuvor. *Zweitens* kann die Perspektive der „postkolonialen Studien“ einen relevanten Beitrag zum Verständnis dieser Herausforderungen leisten, der von bisherigen Formen ihrer theologischen Bearbeitung (z. B. der befreiungstheologischen) gewinnbringend rezipiert werden kann. *Drittens* wird postkoloniale Theoriebildung von den Kirchen mit Kolonialgeschichte bei der Entwicklung lokaler Theologien zunehmend in Anspruch genommen, womit die Auseinandersetzung mit diesen Diskursen auch im Sinne der Förderung der innerkirchlichen Verständigung zunehmend relevant wird.

Der Schwerpunkt dieses Bandes liegt darauf, die theologische und missionswissenschaftliche Relevanz postkolonialer Diskurse in Bezug auf unterschiedliche Kontexte und Themenkomplexe aufzuzeigen. Leitende Fragen sind dabei der Zusammenhang von (theologischem) Wissen und Macht, die Herausforderung der Entwicklung eines Missionsverständnisses unter postkolonialen Bedingungen, die vielschichtigen Verflechtungen von Christentum, Moderne und Kolonialismus sowie die Konsequenzen, die sich aus einem Ernstnehmen der kolonialen und neokolonialen Erfahrungen für die Gottesrede, das Verständnis der Bibel, die Religionstheologie sowie die kirchliche Pastoral und Entwicklungszusammenarbeit ergeben.

Um der Pluralität der unterschiedlichen weltkirchlichen Herausforderungssituationen gerecht zu werden, aber auch um die Gefahr einer letztlich frucht-

¹⁶ Der von Catherine Keller, Michael Nausner und Mayra Rivera herausgegebene Band „Postcolonial Theologies. Divinity and Empire“ (2004) ist der erste, der den Begriff „Postkoloniale Theologie“ explizit im Titel trägt. Bereits zuvor erscheint der Begriff „postcolonial“ in den Schriften des Exegeten Rasiah S. Sugirtharajah. Vgl. ders.: *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations* (1998).

¹⁷ Es gibt freilich Ausnahmen. Vgl. insbesondere Gruber: *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource* (2013) sowie Rettenbacher: *Interreligiöse Theologie – postkolonial gelesen* (2013), S. 67–111. Aus dem protestantischen Bereich sind v. a. die beiden von Andreas Nehring und Simon Wiesgickl (Tielesch) herausgegebenen Bände zu nennen. Vgl. dies.: *Postkoloniale Theologien I. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (2013), sowie *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum* (2018).

losen Profilierung der verschiedenen Zugänge auf Kosten der jeweils anderen zu vermeiden,¹⁸ wurde bei der Konzeption des Bandes die Entscheidung getroffen, Positionen einer explizit „postkolonialen“ Theologie mit solchen zu verschränken, die sich zwar ebenfalls mit (neo-)kolonialen Strukturen auseinandersetzen, dies aber mit Bezug auf andere theoretische und theologische Bezugspunkte als den klassisch „postkolonialen“ tun. Dadurch sollen Engführungen in den jeweiligen Ansätzen aufgebrochen und gegen die Gefahr geschichtlicher Amnesie die lange und breite Tradition der (bisweilen auch theoretisch äußerst anspruchsvollen) antikolonialen Widerstandsbewegungen in den unterschiedlichen Kontexten in den Blick gebracht werden.¹⁹ Die Pluralität der Perspektiven post-, de- und antikolonialen Denkens sowie postkolonialer, befreiungstheologischer, indigener, interkultureller und anderer Theologien soll dadurch sichtbar gemacht und zum Anlass für ein alle Seiten bereicherndes Gespräch werden. Die Integration unterschiedlicher disziplinärer und konfessioneller Blickwinkel eröffnet darüber hinaus eine interdisziplinäre wie ökumenische und interkulturelle Perspektive.

Dem Band zu Grunde liegt eine Tagung, die im März 2017 am Institut für Weltkirche und Mission (IWM) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main stattgefunden hat. Wie alle wissenschaftlichen Veranstaltungen unterlag auch diese Tagung vielfachen kontingenten Bedingungen. Je nach Kontext, gewählten Schwerpunktsetzungen und eingeladenen Referentinnen und Referenten lässt sich das Thema „Theologie und Postkolonialismus“ jeweils anders akzentuieren. Postkoloniale Theorie ist darüber hinaus keine homogene „Lehre“, sondern eine auch in sich be-

¹⁸ Raúl Fornet-Betancourt mahnt in diesem Sinn in seinem Beitrag vor dem „modischen“ Bemühen, auf der „Höhe der Zeit“ zu sein, das auch dem „postkolonialen“ Diskurs bisweilen nicht fremd ist. Das „Neue“ und „Aktuelle“ wird in dieser Logik auf unkritische Weise mit dem „Kritischeren“, „Differenzierteren“, „Radikaleren“, also den vergangenen Diskursen in irgendeiner Weise Überlegenen identifiziert. Unter der Hand waltet hier paradoxerweise dieselbe eindimensionale Vorstellung von Zeit und Entwicklung, die der postkoloniale Diskurs in anderen Zusammenhängen kritisiert. Postkoloniale Theologie wäre demnach kritischer als „Befreiungstheologie“, eine „dekoloniale“ Theologie radikaler als eine postkoloniale etc. Ein Bewusstsein um die nie restlos aufzuklärenden blinden Flecken des jeweils eigenen Standpunkts verlangt notwendigerweise eine gewisse Demut gegenüber den theoretischen Selbstdeutungen der Vergangenheit bzw. jeweils anderer Kontexte. Für die Entwicklung einer solchen Haltung ließe sich an Gianni Vattimos Begriff der „pietas“ anknüpfen. (Vgl. Deibl: Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo (2013), S. 117–124.) Zur teilweise polemisch geführten Auseinandersetzung zwischen „postkolonialen“ und „dekolonialen“ Theoretikerinnen und Theoretikern vgl. Castro Varela/Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (2015), S. 318–325.

¹⁹ Vgl. dazu insbesondere die Beiträge von Juan Manuel Contreras Colín und Raúl Fornet-Betancourt. Ein ebenfalls vergessenes Kapitel deutschsprachiger postkolonialer Theologie *avant la lettre* behandelt Clemens Pfeffer im vorletzten Beitrag des Bandes.

trächtlich heterogene, bisweilen sogar widersprüchliche „Assemblage“²⁰ unterschiedlicher Methoden und „Werkzeuge“, die von den spezifischen Herausforderungen ihrer jeweiligen Kontexte maßgeblich geformt werden. Dem entspricht, dass sich auch der vorliegende Band als eine Momentaufnahme versteht, die kein abschließendes Urteil über *die* postkoloniale Theorie oder *die* postkoloniale Theologie (im Singular) beansprucht, sondern ausgehend von ausgewählten Positionen und geschichtlichen Erfahrungen relevante Anknüpfungspunkte für die theologische Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Aspekten „postkolonialer“ Existenz innerhalb der globalisierten Moderne in den Blick zu bringen sucht. Deutlich werden dabei sowohl Überschneidungen und fruchtbare Berührungspunkte als auch Reibungsflächen zwischen den unterschiedlichen Zugangsweisen und Erfahrungen. Diese weiterzuverfolgen ist eine Aufgabe für zukünftige Tagungen und Publikationen, zu denen der vorliegende Band einen Anstoß zu geben hofft.

Im Folgenden sei ein kurzer Überblick über die einzelnen Beiträge gegeben:

Die Beiträge von Raúl Fornet-Betancourt und Leela Gandhi beleuchten anhand zweier unterschiedlicher Beispiele die heute oft vergessene Vielschichtigkeit antiimperialistischer Kämpfe und Engagements auf dem Höhepunkt des westlichen Imperialismus gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Beide rücken dabei die Relevanz religiöser und spiritueller Momente in den Blick.

Fornet-Betancourt zeichnet am Beispiel dreier intellektueller Schlüsselfiguren (José Martí, Víctor Raúl Haya de la Torre und José Carlos Mariátegui) in exemplarischer Weise nach, wie sich im Lateinamerika des späten 19. Jahrhunderts im Widerstand gegen einen zunehmend aggressiv auftretenden US-Imperialismus und ausgehend von pluralen kulturellen und sozialen Hintergründen eine länderübergreifende Solidarität ausbildete, die allmählich in die lateinamerikanische Antiimperialismus-Bewegung mündete. Fornet-Betancourt zeigt auf, wie sich diese Bewegung gleichermaßen gegen die militärische, ökonomische und geistig-kulturelle Kolonisierung des Kontinents wandte. Die christliche Inspiration entscheidender Akteure dieser Bewegung wird deutlich in Figuren wie José Martí, der an Stelle der Übernahme der marxistischen Methoden des Klassenkampfes die Vision einer Liebe stellte, die auch im entschiedenen Widerstand gegen die koloniale Gewalt den Horizont der Versöhnung und der Restituierung der verloren gegangenen Humanität von Kolonisierten und (!) Kolonisatoren nicht aus den Augen verliert. In der Analyse der Vielschichtigkeit zeitgenössischer Diskurse und ihres Fortwirkens

²⁰ Leela Gandhi hat in ihrem Vortrag im Rahmen der Tagung den poststrukturalistisch geprägten Begriffen der „assemblage“ bzw. „bricolage“ den hinduistischen Begriff „jugaad“ zur Seite gestellt. Auch dieser verweist auf die überraschende und innovative Kombination heterogener Elemente in einer provisorischen Einheit, die für den Augenblick „funktioniert“, nach Erfüllung ihres Zwecks bisweilen jedoch rasch wieder auseinanderfällt bzw. neuen Kombinationen Platz macht.

durch die folgenden Jahrzehnte macht Fornet-Betancourt deutlich, inwiefern die Antiimperialismusbewegung des 19. Jahrhunderts nicht nur zentrale Aspekte des heutigen de- und postkolonialen Denkens in Lateinamerika vorwegnimmt, sondern für dieses in vielfacher Weise nach wie vor inspirierend zu sein vermag.

Der Beitrag von Leela Gandhi²¹ untersucht die religiösen Motive antiimperialistisch eingestellter Europäerinnen und Europäer während des viktorianischen *Fin de Siècle*. Im Zentrum stehen dabei Figuren wie Mirra Alfassa und Edward Carpenter, bei denen sich die Leidenschaft für den kolonisierten Anderen, militant antiimperialistisches Engagement und nonkonforme Spiritualität verbinden. Mit Verweis auf die zeitgenössischen Forschungen des Religionsphilosophen William James und der 1882 in London gegründeten Society for Psychical Research zeichnet Gandhi den ideengeschichtlichen Hintergrund nach, vor dem die dissidenten mystischen und theosophischen Zirkel dieser Zeit nicht bloß als Auswuchs von Aberglaube, Verrücktheit und Infantilität, sondern auch als potentielle Orte anti-kolonialer politischer Subversivität erscheinen konnten. Spiritualität erscheint in dieser Perspektive als Öffnung für den Einbruch einer die Autonomie des souveränen Subjekts unterwandernden Pluralität. Gandhi zeichnet nach, wie diese anarchische Bewegung in Figuren wie Carpenter und Alfassa verwoben ist mit der Infragestellung auch anderer, für den britischen Imperialismus konstitutiver Grenzen: Grenzen der Rasse, der Nation, der Klasse und der geschlechtlichen Identität. Um der Bedeutung des spirituellen Moments in den antiimperialen Engagements von Carpenter, Alfassa & Co gerecht zu werden, plädiert Gandhi für die Überwindung einer säkularistischen Engführung im Verständnis von Politik. Nur durch eine Erweiterung der klassisch aufklärerischen Kategorien ließe sich die spirituelle Dimension antiimperialistischer Praktiken heute angemessen in den Blick bringen.

Musa Dube erkundet in ihrem Text die möglichen Wege einer „postkolonialen Mission“ in Bezug auf den gegenwärtigen afrikanischen Kontext. Gegen verharmlosende Deutungen, die einen Zusammenhang zwischen dem Wirken insbesondere protestantischer Missionare und der erfolgreichen Etablierung demokratischer Strukturen in verschiedenen afrikanischen Ländern herzustellen versuchen, verweist Dube auf die bleibende Ambivalenz des missionarischen Erbes in Afrika. Am Beispiel der „Rhodes Must Fall“-Kampagne

²¹ Im Rahmen der Konferenz führte Leela Gandhi in einem „kritischen Manifest“ an sieben entscheidende Wegkreuzungen gegenwärtiger postkolonialer Theoriebildung. Die Stichwörter „Assemblage“, „Unterdrückung“, „Theorie“, „Demokratie“, „Verzicht“, „Ethik“ und „Ratschlag für Könige“ dienten dabei als Anzeige von Problemkonstellationen, an die Gandhi spezifische Vorschläge für die Bestimmung des heterogenen Diskursensembles der „postkolonialen Studien“ knüpfte. Leela Gandhi sei dafür gedankt, dass sie für diesen Band ihre historisch-philosophische Studie zur Bedeutung religiöser Motive in dissidenten antikolonialen Netzwerken des späten viktorianischen Zeitalters zur Verfügung gestellt hat.

in Südafrika 2014 veranschaulicht sie, wie das Erbe des Kolonialismus nach wie vor die afrikanischen Gesellschaften destabilisiert. Dube problematisiert darüber hinaus die Rolle vieler neopentekostaler Kirchen, die mit ihren „prosperity gospels“ heute den ideologischen Rückhalt für die Etablierung eines neoliberalen Neokolonialismus bildeten – paradoxerweise ohne dabei der Kolonialismuskritik ausgesetzt zu sein, mit der sich die traditionellen christlichen Kirchen auseinandersetzen hätten. An ausgewählten Beispielen diskutiert sie neue Ansätze einer gender- und ökosensiblen postkolonialen Missionstheologie.

Der Beitrag von Felix Wilfred leistet einen Brückenschlag zwischen postkolonialer Theorie und gegenwärtigen asiatischen Theologien. Dabei warnt Wilfred einerseits davor, die Kolonialgeschichte vorschnell als ein bereits erledigtes Kapitel der Menschheitsgeschichte zu betrachten, und würdigt in diesem Sinn die „postkolonialen Studien“ als einen Beitrag, die Erinnerung an den und die Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus weiter zu vertiefen; andererseits kritisiert er umgekehrt aber auch deren Tendenz, sich in allzu abstrakten theoretischen Diskursen zu verlieren. Die stärkere Verortung in der Praxis sozialer Bewegungen könne dazu beitragen, die „postkolonialen Studien“ an konkrete emanzipative Bewegungen rückzubinden und würde sich umgekehrt auch befruchtend auf diese Bewegungen auswirken. Postkoloniale Theologien könnten sich in diesem Punkt von den verschiedenen Befreiungstheologien inspirieren lassen.

Die gegenwärtige Herausforderungssituation einer postkolonialen Missionswissenschaft zwischen ökologischer Krise, Formen des neoliberalen Neokolonialismus und dem Erstarken ethnonationalistischer Bewegungen ist das Thema des Beitrags von Marion Grau. Ihre Überlegungen rund um das Projekt einer „intersektionellen postkolonialen konstruktiven theologischen Hermeneutik“ veranschaulichen die Ambivalenz von Kommunikations- und Übersetzungsprozessen zwischen Kolonisatoren, Missionaren und indigener Bevölkerung und führen schließlich zur Frage nach den tieferliegenden Ursachen des weißen, vorwiegend maskulinen (Neo-)Kolonialismus der Gegenwart. Die Aufarbeitung „kolonialer“ Verletzungen im Verlauf der Christianisierung der europäischen Völker sowie die Schaffung neuer Identifikationsmöglichkeiten für die vom Bedeutungsverlust des Modells „weißer Männlichkeit“ verunsicherten Männer werden dabei als zwei zumeist übersehene Aufgaben einer postkolonialen Missionswissenschaft deutlich.

Saskia Wendel veranschaulicht die theologische Fruchtbarkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit postkolonialer Theorie auf dem Feld der Religionstheologie. Wendel unterstreicht die Bedeutung, die postkolonialer Theorie in der Aufdeckung latenter Eurozentrismen zukommt, die sich selbst innerhalb der kritischen Stränge gegenwärtiger westlicher Theologie wie etwa der feministischen oder der politischen Theologie zeigten. Gleichzeitig markiert sie mit Blick auf Gayatri Spivak Anfragen hinsichtlich des Begründungsprogramms postkolonialer Theorie. Auf der Basis der Anerkennung einer

freien, handlungs- und sprachmächtigen Subjektivität, die den Diskursen, in die sie hinein verwoben ist, nicht einfach schicksalhaft ausgeliefert ist, sondern sich dazu nochmals kritisch in Distanz zu bringen vermag, ließen sich die Anliegen postkolonialer Theorie jedoch gewinnbringend für den religionstheologischen Diskurs fruchtbar machen. Wendel wirbt in diesem Sinn für einen „depotenzierten Inklusivismus“, in dem der Universalitätsanspruch religiöser Überzeugungen von Wahrheitsansprüchen klar zu unterscheiden ist und die Anerkennung einer prinzipiellen Gleichwertigkeit der handelnden und glaubenden Subjekte als Basis einer Vielfalt unterschiedlicher Lebensentwürfe ernst genommen wird.

Juan Manuel Contreras Colín analysiert am Beispiel des mexikanischen Nican mopohua, einem indigenen Text aus dem 16. Jahrhundert, die spirituellen Wurzeln der indigenen Kolonialismuskritik am Anfang des spanischen Kolonialsystems. Contreras Colín zeigt auf, dass sich im Nican mopohua eine indigene Kritik an den brutalen Ausformungen des Kolonialsystems zum Ausdruck bringt, die in ihrer Radikalität und visionären Kraft später nur mehr selten erreicht worden sei. Interessant sei zu beobachten, dass sich die indigenen Autoren dabei nicht in radikale Opposition zu Europa setzten, sondern die kritischen Elemente der indigenen und der christlichen Tradition in einer kreativen Synthese verbänden. Die schöpferische Transformationsleistung dieser Synthese könne mit der Hellenisierung des Christentums in den ersten Jahrhunderten durchaus verglichen werden. Das „mexikanische Evangelium“ von Guadalupe schaffe es auf diese Weise, die Religion der Eroberer gegen diese selbst zu wenden und könne somit als erste Form einer indigenen Theologie der Befreiung in Lateinamerika gelten.

Claudia Jahnel leistet eine postkolonial inspirierte Auseinandersetzung mit der verstärkten Aufmerksamkeit für den Faktor „Religion“ in der staatlichen Entwicklungszusammenarbeit Deutschlands. Deutlich wird dabei, dass die jüngst zu beobachtende Überwindung einer säkularistischen Engführung in entwicklungspolitischen Programmen zwar einerseits die bleibende Bedeutung religiöser Traditionen innerhalb der globalen Moderne ernst nimmt und zu einer positiven Würdigung ihrer Rolle in globalen Konflikten gelangt. Andererseits würden darin jedoch auf subtile Weise auch koloniale Dichotomisierungen von Westen – Süden, Rationalität – Religion, Wissenschaft – Weisheit etc. fortgeschrieben werden. Jahnel zeigt auf, wie unter umgekehrten Vorzeichen auch viele Post-Development Ansätze diesen Dichotomisierungen verfallen. Der Beitrag postkolonialer Theologie zur aktuellen Entwicklungsdebatte könne vor allem darin liegen, das kritische Potential der Religionen zur Imagination anderer „Zukünfte“ jenseits der normierenden Zielvorstellungen offizieller Entwicklungspolitik freizulegen.

Clemens Pfeffer beleuchtet ein von der neueren Forschung meist vergessenes Beispiel deutschsprachiger postkolonialer Missionshistoriographie *avant la lettre*, namentlich die Forschungsprojekte, die rund um den evangelischen

Missionswissenschaftler Hans Jochen Margull an der Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Hamburg während der 70er-Jahre entstanden. Pfeffer zeichnet nach, wie der Einfluss der Studentenbewegung sowie der transnationale Austausch mit antikolonialen Befreiungsbewegungen Margull und seine Schüler zu einer grundlegenden Reformulierung zentraler Parameter christlicher Mission führten, die viele Anliegen postkolonialer Theologie vorwegnimmt. Deutlich wird dabei, dass die Hamburger Missionsforschung der 70er-Jahre der heutigen, vor allem am angelsächsischen Diskurs orientierten postkolonialen deutschen Missionsgeschichtsschreibung in Vielem ein Vorbild sein kann – sowohl in Bezug auf die gesellschaftspolitische Verantwortung historischer Missionsforschung als auch als Beispiel eines nach vielen Seiten orientierten, interdisziplinären Dialogs, der in engem Austausch mit sozialen Bewegungen außer- und innerhalb Europas steht.

Der Beitrag von Christiana Idika untersucht abschließend eine überraschende Analogie, die sich zwischen dem Postkolonialismus und einem Verständnis von Mission im Lichte der *Missio Dei* herstellen lässt. Könnte man den Kolonialismus im Anschluss an Aimé Césaire als einen Machtkomplex beschreiben, der zur Dehumanisierung von Kolonisierten und Kolonisatoren führt, so lenke ein Verständnis von Mission im Sinne der *Missio Dei* den Blick auf die Zerstörung der Gottebenbildlichkeit des Menschen durch den Sündenfall. Idika analysiert den inneren Zusammenhang, der zwischen diesen beiden Formen des Verlusts des Menschlichen besteht, und beleuchtet, inwiefern sowohl der Postkolonialismus als auch die christliche Mission auf je eigenen Wegen auf die Restituierung der zerstörten menschlichen Würde zielen. Unter der Perspektive der *Missio Dei* wird dabei eine befreiend-erlösende Grundstruktur christlicher Mission freigelegt, in deren Mittelpunkt Anerkennung, Versöhnung und Heil(ig)ung stehen.

Diese Einleitung sei mit einem Hinweis auf das erste „postkoloniale“ Pontifikat der Kirchengeschichte beschlossen. Papst Franziskus, ein Papst vom „Ende der Welt“²², hat in den letzten Jahren nicht nur in einer Reihe bemerkenswerter symbolischer Gesten die „Ränder“ der globalisierten Welt in das Zentrum einer Institution eingeschrieben, die lange Zeit beansprucht hat, die höchste Repräsentationsinstanz sowohl weltlicher als auch geistiger Macht zu sein;²³ er hat dabei – in bisweilen drastischen Bildern – auch die Herrschafts-

²² So der aus Argentinien stammende Papst Franziskus in seinen Grußworten unmittelbar nach seiner Wahl zum Papst 2013: „Ihr wisst, es war die Aufgabe des Konklaves, Rom einen Bischof zu geben. Es scheint, meine Mitbrüder, die Kardinäle, sind fast bis ans Ende der Welt gegangen, um ihn zu holen.“ (Vgl. *Acta Apostolicae Sedis* 4–5/2013, 363.) Für einen „postkolonialen“ Blick auf das Pontifikat von Franziskus vgl. die Beiträge in Panotto (Hg.): *Pope Francis in postcolonial reality. Complexities, ambiguities and paradoxes* (2015).

²³ Vgl. Pittl: *Von Rom nach Lampedusa: Die Exzentrizität der Kirche im „Zentrum“ Europa*, in: *Quart* (2/2014), S. 13–14 sowie ders.: *Lampedusa als Ort der Theologie. Eine topologische Interpretation des Pontifikats Papst Franziskus* (2015), S. 141–166.

und Exklusionsstrukturen des neoliberalen „Imperiums“ unserer Tage kritisiert. Bereits 2013, noch vor den großen Migrationsbewegungen von 2015, sprach er auf Lampedusa von einer „Globalisierung der Gleichgültigkeit“, die die Menschen unempfindlich werden lasse gegenüber dem Leiden und den „Schreien der anderen“.²⁴ Wiederholt hat er in den letzten Jahren und Monaten auch das Bild eines sich stückweise ausbreitenden „Dritten Weltkriegs“ verwendet. Treibende Kraft dieses „Krieges“, unter dem vor allem die „Schwächsten“ und „Letzten“ zu leiden hätten, sei ein „ganzes Netz von Interessen, [...] das Geld [...] und] die imperiale oder die konjunkturelle Macht“.²⁵ Dieser zerstörerischen Dynamik stellt Franziskus die Vision einer „Globalisierung der Hoffnung“ entgegen.²⁶ Diese sei etwas, was primär „unter den Armen“, in postkolonialer Sprache würde man sagen den „Subalternen“, als den eigentlichen Subjekten von Veränderung wachse. Die Globalisierung der Hoffnung ist für Franziskus notwendigerweise vielgestaltig wie es auch die Menschen und Kulturen dieser Erde sind.

²⁴ Papst Franziskus: Predigt auf dem Sportplatz „Arena“ in Salina, 8. Juli 2013. Vgl. *Acta Apostolicae Sedis* 8/2013, S. 653–656.

²⁵ Vgl. Papst Franziskus: Pressekonferenz auf dem Rückflug von Bangui nach Rom, 30. November 2015, abrufbar unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151130_repubblica-centrafricana-conferenza-stampa.pdf [letzter Abruf: 22.03.2018] sowie Papst Franziskus: Interview in „La Repubblica“, 13.04.2017.

²⁶ „Die Globalisierung der Hoffnung, die in den Völkern aufkeimt und unter den Armen wächst, muss an die Stelle der Globalisierung der Ausschließung und der Gleichgültigkeit treten“. (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, 770.) Das Zitat stammt aus einer in vielerlei Hinsicht bemerkenswerten Ansprache im Rahmen des zweiten weltweiten Treffens von „Volksbewegungen“ im bolivianischen Santa Cruz am 9. Juli 2015. Die Ermutigung des Papstes an die Vertreterinnen und Vertreter der Volksbewegungen ist ein anschauliches Beispiel der Anerkennung dessen, was in postkolonialer Sprache „agency“ der „Subalternen“ genannt wird: „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? Was kann ich von meinem Elendsviertel, meiner Bruchbude, meinem Dörfchen, meiner Barackensiedlung aus tun, wenn ich täglich diskriminiert und ausgegrenzt werde? Was kann dieser Student, dieser Jugendliche, dieser Vorkämpfer, dieser Missionar tun, der durch die Stadtviertel und die Gegenden läuft mit dem Herzen voller Träume, doch nahezu ohne irgendeine Lösung für seine Probleme? – 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 großenteils in Ihren Händen liegt, in Ihren Fähigkeiten, sich zusammenzuschließen und kreative Alternativen zu fördern, [...] Lassen Sie sich nicht einschüchtern! Sie sind Aussäer von Veränderung.“ (Ebd., S. 771–772.)

Es scheint nicht unangebracht, die Relevanz einer zeitgemäßen katholischen Missionstheologie auch daran zu messen, inwieweit sie in der Lage ist, einen Beitrag zu einer solchen „Globalisierung der Hoffnung“ zu leisten. Eine postkolonial informierte Missionstheologie wird versuchen, diesen Beitrag in Demut zu leisten, ohne naive Ansprüche auf Reinheit und Unschuld, sondern im Bewusstsein um die kolonialen Verstrickungen in Vergangenheit und Gegenwart sowie im Bemühen um Solidarität mit den Armen und Ausgeschlossenen gleich welcher konfessioneller oder religiöser Zugehörigkeit. Christliche Hoffnung lässt sich zweifelsohne nicht auf Befreiung aus ökonomischer, politischer und symbolischer Marginalisierung reduzieren. Dass sie diese transzendiert, bedeutet aber nicht, dass sie sich dazu gleichgültig verhalten kann. Wie der spanisch-salvadorianische Jesuit Ignacio Ellacuría vor nun bereits mehr als 30 Jahren bemerkte, transzendiert christliche Hoffnung das innerweltliche Engagement um Gerechtigkeit, Befreiung und Versöhnung gerade dadurch, dass es – im wahrsten Sinn von „trans-cendere“ – an diesem Engagement nicht vorbei-, sondern durch es hindurchgeht, es also antreibt, korrigiert und *erst so* zuletzt auch überschreitet.²⁷ Dazu, dass diese Bewegung gelingt, möchte auch der vorliegende Band einen Beitrag leisten.

Literaturverzeichnis

- Berg, Esther: Pentekostale Megakirchen im Nexus von Wirtschaft, Populärkultur und Gesellschaft. Ein Blick aus Singapur, in: Agan, Polykarp Ulin SVD (Hg.): Pentekostalismus – Pfingstkirchen. Akademie Völker und Kulturen 2016/17, Siegburg 2017, S. 107–137.
- Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture*, London 1994.
- Brand, Ullrich/Wissen, Markus: *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München 2017.
- Castro Varela, María Do Mar/Dhawan, Nikita: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015.
- Deibl, Jakob: *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*, Göttingen 2013.
- Duggan, Joseph F.: Erkenntnistheoretische Diskrepanz. Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen „Kanons“, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 49 (2/2013), S. 135–142.
- Dussel, Enrique: *Política de la liberación? Historia mundial y crítica*, Madrid 2007.
- Ellacuría, Ignacio: Geschichtlichkeit des christlichen Heils, in: Ders./Sobrinho, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1., Luzern 1995, S. 313–360.

²⁷ Vgl. Ellacuría: *Geschichtlichkeit des christlichen Heils* (1995), S. 313–360, 318. Aufgegriffen hat diesen Gedanken Mayra Rivera in: *The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God* (2007).

- Grau, Marion: *Rethinking Mission in the Postcolony. Salvation, Society and Subversion*, London u. a. 2011.
- Gruber, Judith: *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013.
- Habermas, Rebekka/Hözl, Richard (Hg.): *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2014.
- Habermas, Rebekka: *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*, Frankfurt am Main 2016.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I*, Hamburg 2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II*, Hamburg 2018.
- Kant, Immanuel: *Akademieausgabe der Gesammelten Werke*, Berlin 1900 ff.
- Keller, Catherine/Nausner, Michael/Rivera, Mayra (Hg.): *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis, Mo. 2004.
- Kerner, Ina: *Postkoloniale Theorien – Zur Einführung*, Hamburg 2012.
- Lessenich, Stephan: *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, Berlin 2016.
- Mbembe, Achill: *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2104.
- Mignolo, Walter: *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham 2011.
- Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon: *Postkoloniale Theologien I. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013.
- Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon: *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018.
- Panotto, Nicolas (Hg.): *Pope Francis in postcolonial reality. Complexities, ambiguities and paradoxes*, USA 2015.
- Papst Franziskus: *Ad Participes II Conventus Mundialis Motuum Popularium in urbe Sancta Cruce de Serra (in Bolivia)*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 8/2015, S. 769–782.
- Papst Franziskus: *Grußworte nach der Papstwahl, 13.03.2013*, *Acta Apostolicae Sedis* 4–5/2013, S. 363.
- Papst Franziskus: *Interview in „La Repubblica“*, 13.04.2017.
- Papst Franziskus: *Predigt auf dem Sportplatz „Arena“ in Salina*, 08.07.2013, *Acta Apostolicae Sedis* 8/2013, S. 653–656.
- Papst Franziskus: *Pressekonferenz auf dem Rückflug von Bangui nach Rom*, 30.11.2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151130_repubblica-centrafricana-conferenza-stampa.pdf [22.03.2018].
- Pfeffer, Clemens: *Koloniale Repräsentationen Südwestafrikas im Spiegel der Rheinischen Missionsberichte, 1842–1884*, in: *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 12/22 (2012), S. 1–33.
- Pittl, Sebastian: *Lampedusa als Ort der Theologie. Eine topologische Interpretation des Pontifikats Papst Franziskus'*, in: *Gallegos Sánchez, Jorge/Luber, Markus (Hg.): Eine arme Kirche für die Armen. Theologische Bedeutung und praktische Konsequenzen*, Regensburg 2015, S. 141–166.
- Pittl, Sebastian: *Von Rom nach Lampedusa. Die Exzentrizität der Kirche im „Zentrum“ Europa*, in: *Quart* (2/2014), S. 13–14.

- Rettenbacher, Sigrid: Interreligiöse Theologie – postkolonial gelesen, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, S. 67–111.
- Rivera, Mayra: *The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God*, Louisville 2007.
- Said, Edward: *Orientalism*, London 1978.
- Schelkshorn, Hans: *Entgrenzungen. Ein philosophischer Beitrag zum Diskurs über die Moderne*, Weilerswist 2009.
- Sievernich, Michael u. a. (Hg.): *Conquista und Kolonisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak?*, in: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke 1988, S. 271–313.
- Sugirtharajah, Rasiah S.: *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations*, Maryknoll 1998.
- Sugirtharajah, Rasiah S. (Hg.): *Still at the Margins. Biblical Scholarship Fifteen Years after the Voices from the Margin*, London 2008.
- Ziai, Aram (Hg.): *Postkoloniale Politikwissenschaft*, Bielefeld 2016.