



⇒ **Katja Winkler**

Lerneffekte »für uns in Mitteleuropa«?

Stefan Silber legt ein Lehrbuch zu postkolonialen Theologien vor

Im Jahr 2021 veröffentlichte Stefan Silber, systematischer Theologe an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, das erste deutschsprachige Lehrbuch zur postkolonialen Theologie. Es geht ihm darum, dass Leser:innen »Fragen und Herausforderungen post- oder dekolonialer Studien für die Theologie besser« kennenlernen (10). Nach Silber bezieht sich der Begriff »postkolonial« »in einem chronologischen Sinn zunächst lediglich darauf, dass diese [postkolonialen; KW] Studien zeitlich »nach« dem Ende der kolonialen Herrschaften insbesondere Großbritanniens und Frankreichs in vielen Ländern Asiens und Afrikas in der Folge des Zweiten Weltkriegs entstanden sind. In einer inhaltlichen Perspektive geht es in der postkolonialen Kritik jedoch gerade darum, aufzudecken, inwiefern die koloniale Herrschaft, ihre Denkweisen, ihre prägende kulturelle Kraft und ihre politischen und wirtschaftlichen Machtstrukturen über das offizielle Ende der Kolonialzeit hinaus erhalten geblieben und – möglicherweise in veränderten Gestalten – weiterhin wirksam sind.« (11)

Silber liefert eine Übersicht über die wichtigsten postkolonialen Themen, Fragestellungen, Positionen und Methoden. Durch das Namensverzeichnis/Register, die Kurzbiographien zentraler Autor:innen mit ihren wichtigsten Veröffentlichungen, das kleine Glossar, die Stichworte am Rande des Fließtextes und ein recht ausführliches Literaturverzeichnis hat der Band den Charakter eines Arbeitsbuches. Eine Fülle von verschiedenen ersten Einblicken in die postkolonialen Theologien sind versammelt, an denen nicht allein theologisch weitergearbeitet werden kann.

Der Forschungsschwerpunkt des Autors ist seit Jahren die Befreiungstheologie, und aus diesem Kontext heraus hat er sich relativ früh, seit 2010, wie er im Vorwort schreibt, mit postkolonialer Theorie beschäftigt.

Dementsprechend nehmen auch dekoloniale Positionen, die vor allem im Kontext der Befreiungstheologie erarbeitet worden sind, einen recht breiten Raum ein. Die Perspektive der sogenannten

Stefan Silber (2021): Postkoloniale Theologien. Eine Einführung (utb 5669), Tübingen: Narr Francke Attempto. 272 S., ISBN 978-3-8252-5669-2, EUR 26,90.

DOI: 10.18156/eug-1-2023-rez-14

Missionswissenschaften, deren Inhalte sich mit der postkolonialen Theorie in weiten Teilen überschneiden («Missionieren ist Kolonisieren«, 94), bezieht Silber ebenfalls ein. Dass er den Überblick über die Diskurse in den einzelnen Disziplinen hat und so Verbindungslinien und Differenzen, vor allem zwischen Befreiungs- und postkolonialer Theologie, aufzeigen kann, ist eine große Stärke des Bandes.

Silber ordnet die postkoloniale Theologie als eine Form der Theologie ein, die vor allem Intentionen der interkulturellen Theologie und der Befreiungstheologie aufnimmt und somit »die komplexe Dreiecksbeziehung zwischen Herrschaft, Kultur und theologischer Produktion in den Blick nimmt, analysiert und kritisiert« (40). Er findet für die postkoloniale Theologie Gesprächspartner:innen, Anknüpfungspunkte, Parallelen und Überschneidungen in diesen beiden Theologien, die sich, wie die postkoloniale, in das große Spektrum der kontextuellen Theologie¹ einordnen lassen. Den Post Colonial-Studies insgesamt spricht er das Potenzial zu, »theologische Methoden grundsätzlich zu verunsichern« und somit »befreiend« zu wirken (229).

Das Buch ist schlüssig gegliedert: Nach einem Vorwort, das die eigene wissenschaftliche Standortbestimmung des Autors und einleitende Überlegungen zu den Post Colonial-Studies und ihrer Verortung in der Theologie enthält (9f.), folgen sieben thematische Kapitel. Im ersten Kapitel (11–43) wird ein Überblick über die Geschichte und die Anliegen der postkolonialen Studien gegeben und werden die wichtigsten Theoretiker:innen eingeführt. In den Kapiteln 2 bis 5 werden vier wichtige Aspekte der postkolonialen Theologien dargestellt. Dazu gehört im zweiten Kapitel (45–83) die Kritik an bestimmten Diskurspraktiken, wobei der Fokus auf kulturellen und sprachlichen Faktoren liegt, die für den Postkolonialismus zentral sind. Das dritte Kapitel (85–120) thematisiert die postkoloniale Auseinandersetzung mit Machtbeziehungen

(1) »Kontextuelle Theologie ist ein in den 70er Jahren des 20. Jh. aufgekommener Sammelbegriff, bei dem die unterschiedlichsten theologischen Interessen und Methoden darin übereinkommen, dass die theologische Reflexion und die ihr zugrundeliegende Glaubensentscheidung (›Identitätsfindung‹) von einem jeweils genau zu bestimmenden sozio-kulturellen ›Umfeld‹ (= Kontext) ausgehen müssen und in ihm ihren Lebensraum haben. Als Programm bedeutet die Kontextuelle Theologie eine Absage an die Weltgeltung der ›Eurozentrik‹ der traditionellen Theologie (womit zugleich die Forderung gestellt ist, dass sich die europäische Theologie ihres eigenen Kontextes bewusst werde) und an das Idealbild eines ungeschichtlichen Glaubens. Kontextuelle Theologie besagt also mehr als nur ›Anpassung‹ oder ›Inkulturation‹ eines exportierten Christentums. Die detaillierte Kenntnis des je eigenen Kontextes erfordert große interdisziplinäre Anstrengungen.« (Vorgrimler 2000, 361)

und -strukturen. Im vierten Kapitel (121–158) wird nachgezeichnet, inwiefern durch postkoloniale Methoden Möglichkeiten des Widerstands gegen Machtverhältnisse eröffnet werden können. Und im fünften Kapitel (159–203) werden, sozusagen konstruktiv, Alternativen vorgestellt, die die postkoloniale Theologie bietet und die nichts weniger als Möglichkeiten zu »völlig neuen Verständnissen des christlichen Glaubens« (41) eröffnen sollen. Im sechsten Kapitel (205–232) wird dann noch einmal stärker wissenschaftstheoretisch gearbeitet und eine gewisse Metaperspektive eingenommen, wodurch mögliche Lerneffekte für »uns in Mitteleuropa« aufgezeigt werden (42), die durch die Beschäftigung mit postkolonialer Theorie und Theologie in Gang gesetzt werden können. Abgerundet wird der Band mit einem kurzen Schluss unter dem Titel »Abschied vom Kolonialwarenladen«, in dem dafür plädiert wird, dass die aktuelle theologische, pastorale und kirchliche Praxis eine »gefährliche Erinnerung« an die Kolonialzeit bewahren sollte (vgl. 234).

Weil Silber die postkoloniale Kritik an wissenschaftlicher Tätigkeit, die ein kontextloses freies wissenschaftliches Arbeiten im Elfenbeinturm vorspiegelt, ernst nimmt, steht zu Beginn die Einordnung in den Forschungskontext, und zwar vor allem als biographische Reflexion des eigenen Standorts. Blickt man auf die ausgewählten Autor:innen, die im Band rezipiert werden, kann man Silber sicherlich keinen Eurozentrismusvorwurf im engeren Sinne machen. Zumeist kommen Autor:innen zur Sprache, die nicht an europäischen Hochschulen tätig sind. Der Band vermeidet es auch, die bekannten postkolonialen Konzepte im Rahmen einer Rezeption des »Dreigestirns« Spivak, Bhabha, Said zu erläutern, obwohl sie natürlich immer wieder als Bezugspunkte im Text zu finden sind. Der Fokus liegt vielmehr auf der Theoriebildung innerhalb der Theologie und der Rezeption der bekannten Konzepte durch postkoloniale Theolog:innen. Das hat viele Vorteile und auch einige Nachteile: Eine detaillierte systematische Aufarbeitung von Schlüsselkonzepten der Post Colonial-Studies finden die Leser:innen im Band nicht. Aber das ist auch nicht Silbers Absicht; er schreibt ausdrücklich, dass es ihm um ein »wohlwollendes Kennenlernen der postkolonialen Theologie« geht und »nicht um eine systematische Darstellung« (42) der postkolonialen Theoriebildung und ihrer theologischen Rezeption.

Das erste Kapitel beinhaltet eine Hinführung zur postkolonialen Theorie in Form von drei narrativen Zugängen zum Thema (Post-)Kolonialismus. Nach einem kleinen Überblick darüber, was Post Colonial-Studies eigentlich ausmacht, wird eine gewisse Abgrenzung zwischen

den Begriffen postkolonial und dekolonial vorgenommen. Silber betont, dass postkoloniale Ansätze im Vergleich zu dekolonialen weniger ökonomisch interessiert sind. Das verbindende Element der postkolonialen Theorien sieht er darin, »dass sie Kolonialismus nicht nur als Geschehen der Vergangenheit betrachten, sondern seine gegenwärtigen Konsequenzen (im kulturellen, epistemischen, soziologischen, wirtschaftlichen, politischen – und eben auch im religiösen Bereich) als eine grundlegende Ursache von Konflikten und Problemen der Gegenwart analysieren« (21). In 1.3 wird die Frage nach dem »postkolonialen Deutschland« gestellt, d.h. die Frage, inwiefern hierzulande Politik, Kunst, Kirchen und Universitäten die »Komplizen des Kolonialismus« waren und weiterhin sind. Außerdem wird der Überlegenheitsanspruch der europäischen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts thematisiert, der hauptsächlich in Deutschland ausformuliert worden sei. Unter 1.4 (und dann auch noch einmal ausführlicher in 5.6) wird der Begriff »Neokolonialismus« erklärt: Es geht dabei um »Ausbeutungsverhältnisse [...], die sich vom historischen Kolonialismus dadurch unterscheiden, dass die ausgebeuteten Regionen formal ihre staatliche Unabhängigkeit besitzen« (28). Um einen besseren Überblick zu gewährleisten, führt Silber in 1.5 vier Phasen postkolonialer Theologie nach Joseph Duggan (2013) auf: 1. Die Zeit der Befreiungskämpfe gegen den Kolonialismus: Hier werden theologische Texte aus indigener Perspektive verfasst (Mitte des 20. Jahrhunderts); 2. Die Zeit seit der Jahrtausendwende: Hier dominiert die Anwendung der postkolonialen Literaturwissenschaft auf die Bibelexegese; 3. Die Zeit der systematisch-theologisch orientierten Strömung mit besonderem Fokus auf den Dialog mit dem postkolonialen Feminismus (zweite Hälfte/Ende des 20. Jahrhunderts); 4. Die bis heute anhaltende Phase des expliziten interdisziplinären Dialogs mit den postkolonialen Theoretiker:innen (vgl. 32). Dabei formuliert Silber im Anschluss an Daniel F. Pilario (2006) drei Hauptziele postkolonialer Theologien: A) Dekonstruktion biblischer Dokumente, theologischer Paradigmen und doktrinärer Behauptungen; B) Rekonstruktion aus der Perspektive subalternen Stimmen; C) Hermeneutik des Widerstandes, der von den Subalternen ausgeht (vgl. 36). Den breitesten Raum nimmt im Buch die Aufgabe ein, die in 1.6 beschrieben wird, nämlich »die Verbindung zwischen Wissen und Macht in der textuellen Produktion des Westens zu untersuchen und aufzudecken« (39, vgl. hierzu Sugirtharajah 2013).

Im zweiten Kapitel werden zwei zentrale Konzepte der Post Colonial Studies: »Othering« und »Essentialisierung« kurz erläutert sowie Diskriminierungs- und Marginalisierungsprozesse dekonstruiert, die von rassistischen, antigenderistischen, antireligiösen und eurozentristischen

Praktiken geprägt sind. Zum Beispiel wird der Bibelwissenschaftler Uriah Y. Kim (2013) rezipiert, der das Richterbuch auf Prozesse des Otherings hin untersucht. Um Essentialisierungsprozesse genauer zu erklären, wird ein Text von Namsoon Kang (2013) aufgegriffen, der sich des Diskurses über die Frage annimmt, wer oder was asiatisch ist, und hierbei sogenannte Masterwords dekonstruiert, die als Normvorgaben fungieren. Neben diesem kritischen Blick auf Essentialisierung wird aber auch der strategische Essentialismus diskutiert. Dieser könne zur Konturierung einer Gruppe in der Öffentlichkeit und somit zu deren Sichtbarkeit beitragen und insofern durchaus positive identitätspolitische Effekte haben (vgl. 157). Rassismus, Antigenderismus und Religionsfeindlichkeit werden in einzelnen Absätzen mit den Mitteln der zuvor erläuterten kritischen Konzepte analysiert und schließlich das Konzept der Intersektionalität eingeführt, um die sich wechselseitig verstärkenden, verknüpften Ebenen der Diskriminierung transparenter zu machen. Es geht Silber hier um die »Überschneidung verschiedener Achsen der Kolonialität, die in ihrer wechselseitigen Interdependenz betrachtet und in ihren vielfältigen Bezügen bearbeitet werden sollen« (119).

In diesem Kapitel macht Silber die Arbeitsweise der postkolonialen Theologie daran deutlich, dass Konstruktionen europäischer Überlegenheit unter besonderer Berücksichtigung des Faktors Religion untersucht werden: Wie kommt es zur Überlegenheit des Christlichen, zumindest im europäischen Kontext, bzw. durch welche konkreten Verfahren des Othering werden nicht-christliche Religionen zum ›Anderen‹ des europäischen Christentums gemacht und ihnen somit eine Minderwertigkeit zugeschrieben? Auch das Thema Gender wird mit dem Thema Religion verknüpft, indem vor allem auf die negativen Auswirkungen der christlichen Missionen auf die Stellung indigener Frauen hingewiesen wird.

In Bezug auf die Theologie als Wissenschaft wird Dipesh Chakrabarty's bekanntes Werk *Provincializing Europe* (Chakrabarty 2000) herangezogen. Hier geht es Silber zufolge darum, »dem Kontinent den regionalen (und intern pluralen) Charakter zurückzugeben, der ihm tatsächlich eigen ist« (62). Die Geschichte der Theologie wird als typisch eurozentristisch identifiziert, zum einen anhand der Beantwortung der Frage: »Wer schreibt Kirchengeschichte?« (vgl. 2.7), zum anderen anhand der Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode aus der Perspektive einer postkolonialen Geschichtswissenschaft und Exegese. Silber verweist hier auf Simon Wiesgickl (2018), der in mehreren Studien herausgearbeitet hat, dass und inwiefern westliche

Konstruktionen des Orients für diese exegetische Methode maßgeblich waren.

Silber weist in diesem Kapitel immer wieder kritisch darauf hin, dass theologische Aufbrüche auf anderen Kontinenten mit Verweis auf den universellen Anspruch der europäischen Theologie abgewehrt werden konnten. Darunter fallen für ihn auch europäische Theologien, die als relativ selbstkritisch gelten, wie die Neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz. Auch hier werde eine Abhängigkeit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie von der Neuen Politischen Theologie unterstellt (vgl. 62). Insofern werde eine Abhängigkeit von einem als modern und fortschrittlich geltenden Europa erzeugt, die die Relevanz der lateinamerikanischen Theologie in gewisser Weise schmälere.

Im dritten Kapitel wird unter der Überschrift ›Machtbeziehungen‹ die strukturelle Unsichtbarkeit und Abwesenheit von Menschen behandelt, die in verschiedener Hinsicht als ›überflüssig‹ gelten. Silber spricht hier die ökonomischen Zusammenhänge und Gründe für Exklusion und Subalternität an und beschreibt wirtschaftliche Ausbeutung als koloniales Machtinstrument. In 3.1 wird der Imperialismusbegriff mit Michael Hardt und Antonio Negri (2020) neu interpretiert. Diese entwickeln, so Silber, »die historische Konzeption des Imperiums, das mehr oder weniger immer auf zentralisierender Machtausübung beruhte, zu einer Vorstellung weiter, in der globale Machtansprüche insbesondere des kapitalistischen Wirtschaftssystems nicht mehr auf der Macht eines einzelnen Staates oder dessen unmittelbarem Herrschafts- oder Hegemoniebereich beruhen, sondern auf vielfältigen, teils widersprüchlichen und teils brüchigen Ordnungen, die flexibel und dynamisch auch auf Widerstände und Gegenbewegungen reagieren können, ohne dabei zentral gesteuert zu sein« (87).

Im Unterkapitel 3.2 ›Losgekauft? Wirtschaftliche Abhängigkeit und christliche Erlösung‹ bezieht sich Silber, nach einem kurzen Abstecher zur befreiungstheologisch geprägten Rezeption der Dependenztheorie, wieder auf die Exegese, indem er Ezra Chitando (2020) heranzieht, der »der kapitalistischen Ausbeutung, durch die fremdes Eigentum zur käuflichen Ware gemacht wird, eine biblische Erinnerung entgegen[stellt]« (93), nämlich die Erzählung von Nabots Weinberg. In 3.6 werden die Zusammenhänge von Kolonialismus, Wirtschaft und Gesellschaft aus postkolonial-feministischer Perspektive angesprochen: Die »doppelte Marginalisierung als Frau in einem wirtschaftlich ausgebeuteten Land wird in den postkolonialen Studien häufig untersucht. Dabei wird auch der immer wieder zu beobachtende Kurzschluss

kritisiert, mit dem die jeweilige außereuropäische Kultur für die patriarchale Diskriminierung verantwortlich gemacht wird.« (108) Vor allem die »patriarchale Arbeitsorganisation« ist in diesem Abschnitt Thema.

In diesem Kapitel wird auch der Zusammenhang von Mission und Kolonialisierung erläutert (3.3): »Auch in der nichttheologischen und außerkirchlichen postkolonialen Kritik [hat] die christliche Mission fast immer eine entscheidende negative Rolle gespielt.« (95) Dieses interessante Forschungsfeld, das Silber umreißt, bietet sicherlich noch eine Reihe von offenen Fragen und unbearbeiteten Materien; die Aufarbeitung von Ordensgeschichten und die Sichtung und Auflösung sogenannter »Missionsmuseen« sind nur zwei Bereiche von vielen weiteren. Unter 3.4 und 3.5. greift Silber das Thema Landbesitz auf und vollzieht gewissermaßen einen postkolonialen Spatial Turn, indem er die Konstruktionen von Exklusion und Subalternität als »drinnen« und »draußen« tatsächlich räumlich fasst.

In seiner Zusammenfassung am Ende des dritten Kapitels bezieht sich Silber auf Anibal Quijanos (2016) Konzept der »Kolonialität der Macht«. Dieses »bezeichnet nicht nur die Kontinuitäten verschiedener Machtstrukturen aus der kolonialen Vergangenheit bis in die neoliberale Gegenwart, sondern verweist auch darauf, wie die epistemische und diskursive Kolonialität diese Kontinuität ermöglicht und legitimiert« (115f.). Silber hält die Dekonstruktion dementsprechend für ein wichtiges Element der postkolonialen Theologien und beschreibt Ansätze, wie diese Methode genutzt werden kann: »Postkoloniale Machtasymmetrien werden [...] meistens nicht einmal aktiv versteckt und verheimlicht, sondern durch die Kolonialgeschichte in einer profunden Weise für so selbstverständlich gehalten, dass sie nicht mehr als Ungerechtigkeit wahrgenommen werden. Sie können aber durch Analyse und Kritik aufgedeckt und auf diese Weise der Veränderung zugänglich gemacht werden.« (112)

Im vierten Kapitel mit der Überschrift »Widerstand« beginnt die Auseinandersetzung mit Reaktionen auf die im zweiten und dritten Kapitel vorgenommene Dekonstruktion von Diskurspraktiken und Machtverhältnissen. Von der angeblichen »Passivität der Opfer« ausgehend, gibt Silber im Unterkapitel 4.4 Mark L. Taylors (2013) »Option für die Subalternen« und dessen Spivak-Rezeption wieder. Ähnlich wie der Befreiungstheologie (für die Armen) spricht Silber in diesem Kapitel der postkolonialen Theologie eine grundsätzliche Parteilichkeit (für die Subalternen) zu; von dieser Perspektive gehe sie aus, und auf diese Parteilichkeit hin werde die theologische Reflexion betrieben (vgl. 226). Diese Parteilichkeit konstruktiv *für* die Subalternen umzusetzen, sei

aber nicht leicht, wie im Rekurs auf Taylor am Beispiel der »wohlwollenden westlichen Intellektuellen« gezeigt wird (140). Diese stehen ständig in einem »Repräsentationsdilemma« (142), das sie behindert oder sogar den notwendigen Perspektivwechsel einerseits und das Zuhören und Sich-Zuwenden andererseits völlig unmöglich macht. Silber führt Taylors Lösungsstrategien auf, die die »wohlwollenden Intellektuellen« und die Herstellung von Subalternität durch Repräsentation betreffen: 1. Analyse der »Verwobenheit« der »wohlwollenden Intellektuellen« in »postkoloniale, patriarchale, rassistische und andere globale und lokale Strukturen von Ungerechtigkeit«; 2. »Global orientierte Solidarität mit den Subalternen«, Beteiligung der »wohlwollenden Intellektuellen« an deren Widerstand; 3. »Kritisches Selbstbewusstsein«, »Infragestellung und Weiterentwicklung der wohlwollenden Intellektuellen«; 4. »Stimmverdoppelung« und »Delirium« (Derrida), d.h. Herstellung von »intensiven und wechselseitigen Beziehungen zwischen Repräsentierten und Repräsentierenden« (vgl. 141f.).

Im Unterkapitel 4.6 »Kontaktzonen« werden dann die zentralen Konzepte der »Hybridität« und des »Dritten Raumes« von Homi K. Bhabha (2000) erörtert. Verschiedene Begriffe wie »Zwischenraum«, »Schwellenbereich«, »liminaler Raum«, »In-between«, »Ränder« oder »Margins«, die bei diesem Themenkomplex eine Rolle spielen, werden genannt und deren Gemeinsamkeit herausgestellt: »[G]emeinsam ist diesen Konzepten zumeist, dass sie die statische essentialistische Dualität von Identitäten und ihre Abgrenzung untereinander aufbrechen und zugunsten einer vielfältigen, lebendigen und dynamischen Interdependenz verflüssigen.« (150)

Schließlich betont Silber am Ende dieses Kapitels noch einmal die Differenz zwischen interkultureller und postkolonialer Theologie (vgl. 227). Diese liege darin, dass die postkoloniale Position einen stärker »interventionistischen Charakter« habe. Widerständige Praktiken wie »rebellisches Lesen«, »Disziplinlosigkeit«, »epistemischer Ungehorsam« u.ä. führten letztlich zu einer »Offenheit für Alternativen« (155) und zu einer Zuwendung zu den Ausgeschlossenen und Subalternen. Hier nennt Silber die von Carlos Mendoza-Álvarez (2017) in die Diskussion eingebrachte »kenotische Rationalität«, »die dazu geeignet ist, mit denen in Dialog zu treten, die vom hegemonialen Denken unsichtbar gemacht worden sind« (158).

Im fünften Kapitel »Alternativen« geht es Silber vor allem darum, außer-europäische Denkweisen in die Theologie einzubeziehen und nicht-westliche Quellen zu berücksichtigen. Die Amazonassynode sieht er als Beispiel dafür an, wie indigene Theologien in aktuelle Diskurspro-

zesse einbezogen werden können und wie hybride Theologien entstehen (vgl. 170). Alternativen zum europäischen Denken seien mit Hilfe der postkolonialen Theologien auf vier Ebenen zu entwickeln: erstens im Bereich der Epistemologie, zweitens auf der Ebene der Inhalte, drittens im Bereich der theologischen Methoden und viertens auf der Ebene des theologischen Anspruchs. Holistisches und organisches Denken soll dabei, so Silber, in Abgrenzung zum spezialisierten formalen europäischen Zugang stärker berücksichtigt werden; narrativen Theologien solle ein größerer Raum eingeräumt und andere Praxisformen als die des europäischen Christentums sollten in die theologische Reflexion einbezogen werden. Gerade weil das europäische Christentum selbst eine synkretistische und vielfältige Entwicklungsgeschichte habe, dürften diese Alternativen umsetzbar sein (vgl. 179). In 5.3 greift Silber noch einmal das Thema Subalternität auf. Er vertritt hier die These, dass Subalterne sich häufig unmittelbar und oft zuerst als religiöse Menschen verstehen, sodass »subalterne Spiritualität« als eine alternative theologische Quelle fungieren könnte; gleichzeitig könne sie als Mittel für den »politischen Kampf« erschlossen werden (vgl. 177). In 5.4 und 5.5 liefert Silber einen kurzen Überblick über zwei ganz unterschiedliche konkrete alternative Formen der Theologie, nämlich die ökofeministische und die queere Theologie. Diese seien zwar nicht immer dezidiert postkolonial ausgerichtet, wiesen aber gewisse Überschneidungen auf. So zeichne sich z.B. die queere Alternative durch Transgression aus, also durch das von Foucault geprägte Konzept der Überschreitung sozialer Normen. Transgression sei dabei als ständig weiterlaufender Prozess zu verstehen, Normen müssten immer wieder »gequeert« werden, was dem im dritten Kapitel beschriebenen dekonstruktivistischen Ansatz der postkolonialen Theologie entspreche. Mit dieser Methode könne z.B. der enge Zusammenhang zwischen religiöser Autorität, kolonialer Macht und sexueller Gewalt aufgedeckt werden (vgl. 189). Als Beispiel führt Silber die Einführung der heterosexuellen Ehe im Zuge der Missionstätigkeit an, die funktionierende »polygame oder enge verwandtschaftliche Beziehungen« (189) konterkariert und häufig sogar zerstört habe. Laut Silber sind kulturelle Realitäten im Rahmen der Theologie queer und postkolonial zugleich zu lesen, vor allem mit Blick auf die Gruppe von Menschen, die sich nicht-binär definieren.

Im sechsten Kapitel ›Anstoß oder Anstöße für die Theologien in Europa?‹ kommt das eigentlich Anliegen Silbers noch einmal deutlich zum Vorschein, nämlich den Eurozentrismus der Theologie herauszustellen und diesen letztendlich so weit wie möglich zu überwinden. Ihm geht es um »Lern- und Dialogstrategien in Europa«, die zu einer europäi-

schen kontextuellen Theologie führen, die nicht mehr »vereinnahmend« wirkt (209). Neben der Kontextualität geht es ihm dann aber doch auch um »weltweite Solidarität« (222). Jedenfalls setzt Silber auf die Methode der Verunsicherung, die von den Post Colonial-Studies praktiziert wird und die seiner Meinung nach Transformationsprozesse auf dem Gebiet der Wissenschaft auslösen kann.

Diese eurozentrismuskritische Ausrichtung des Lehrbuchs, die zum Ende hin, insbesondere im sechsten Kapitel, immer deutlicher wird, bietet meines Erachtens ein gewisses Einfallstor für Kritik. Im Glossar definiert Silber Eurozentrismus als »die Vorstellung einer Zentralität oder Vorrangstellung Europas, europäischer Geschichte oder Geisteshaltung in verschiedenen Bereichen. Auch die Idee einer besonderen Bezogenheit aller Phänomene und Ereignisse in der Welt auf Europa und die Unverzichtbarkeit europäischer Ideen werden so genannt.« (248) Dementsprechend verwendet Silber »europäisch« in verschiedenen Kontexten als Kennzeichnung eines geographischen Raums, einer geisteswissenschaftlichen, manchmal speziell einer theologischen Strömung oder einer gesellschaftlichen, politischen oder religiösen Praxis. Er benutzt den Begriff zumeist, um eine binäre Opposition herzustellen. Und damit stellt sich die Frage, ob mit dieser Opposition zwischen Europa und »den Anderen«, mit »the West and the Rest« oder mit der Gegenüberstellung von »Globalem Norden« und »Globalem Süden« nicht wiederum Othering betrieben wird. Silber verfolgt in seinem Lehrbuch gewissermaßen eine strategische Identitätspolitik, nämlich eine Art von Wissenschaftspolitik, die auf die Marginalisierung nicht-europäischer Positionen hinweist. Im Zuge dessen weist er meines Erachtens zu Recht auf die Problematik hin, dass die westliche Kultur aufgrund von spezifisch westlichen Errungenschaften, Ideen, Idealen und auch einer bestimmten Konstruktion von Geschichte als überlegen auftritt, ihr aber gleichzeitig trotz dieser expliziten spezifisch-westlichen Prägung eine über die eigenen Grenzen hinausgehende Geltung zugesprochen wird. Partikulares als universal auszugegeben, ist bekanntlich ein Verfahren von Machtausübung, das einen »universellen Imperialismus« stützt – auch im Wissenschaftsbetrieb. Und Silber trifft sicher ebenfalls einen wichtigen Punkt, wenn er mit Blick auf die Theologie schreibt: Der »Anspruch der systematischen Theologie, eine vollständige, abschließende und kontrollierbare Darstellung eines theologischen Objekts zu liefern, ist ein Machtanspruch« (43). Einerseits verbindet Silber diesen Machtanspruch ausschließlich mit europäischen Theologien, andererseits betont er die Pluralität der europäischen theologischen Positionen. Diese auf den ersten Blick etwas widersprüchliche Sichtweise müsste im Band näher erklärt und begründet werden.

Denn das ›Faktum der Pluralität‹ steht für die Leser:innen letztlich außer Frage: So gibt es natürlich Positionen der kontextuellen Theologie, die in Europa verfolgt werden und die auf diesen oben genannten universellen Anspruch verzichten. Und es ist auch ziemlich offensichtlich, dass der weltkirchliche Einfluss der aktuellen liberalen deutschen Theologie nicht überbewertet werden darf, wenn man etwa die kritischen römischen Stellungnahmen zu den theologischen Texten des deutschen Synodalen Weges betrachtet. Hier stellt sich die Frage nach der ›Provinzialisierung Europas‹ im theologischen Bereich noch einmal anders. Insbesondere ist fraglich, ob die Provinzialisierung in gewisser Hinsicht nicht schon eingetreten ist und ob sie in bestimmten Positionen, durch gewisse Wissenschaftler:innen nicht zumindest ansatzweise schon vollzogen worden ist. Blickt man auf das europäische Feld der Wissenschaft außerhalb der Theologie, muss eigentlich nicht eigens erwähnt werden, dass genau hier herrschaftskritische Ansätze entwickelt worden sind, die skeptisch gegenüber ›der Moderne‹ und ›der Aufklärung‹ mit ihren entsprechenden Diskursverläufen und den damit verbundenen universellen Ansprüchen sind. Diese Ansätze, von der Kritischen Theorie bis zu Foucault oder Derrida, machen die jüngere europäische Geistesgeschichte aus und werden von postkolonialen Theoretiker:innen rezipiert. Das alles wird im Band zwar deutlich gemacht, aber trotzdem wird doch recht häufig ein sehr einheitliches Bild von der europäischen Theologie und Wissenschaft gezeichnet und diese Art von Theologie von der ›anderen‹, d.h. der nicht-westlichen bzw. nicht-europäischen bzw. nicht-westeuropäischen, abgegrenzt.

Diese vom Autor gewählte Strategie geht so weit, dass Personen, die Wissenschaft betreiben, aufgrund ihrer Herkunft unterschieden werden. So schreibt Silber: »Dabei ist das Problem hier selbstredend aus der Perspektive eben dieser ›wohlwollenden Intellektuellen‹ formuliert – für postkoloniale TheologInnen, die biografisch aus subalternen Kontexten stammen, stellt es sich natürlich anders dar. In diesem Buch – einer Einführung in postkoloniale Theologien in deutscher Sprache – müssen wir uns aber vor allem mit dieser Perspektive westlicher (und hoffentlich wohlwollender) Intellektueller auseinandersetzen.« (141) Silber vermischt hier Privilegienkritik, die sicherlich notwendig ist, um den wissenschaftlichen Diskurs pluraler zu gestalten und damit letztendlich weniger exklusiv zu betreiben, und Eurozentrismuskritik. In (identitäts)politischer Absicht kann das sinnvoll sein, aber ob diese Vorgehensweise den Erwartungen der Leser:innen eines Lehrbuchs entspricht? Die subalternen Kontexte sind Silber zufolge die nicht-westlichen. So wird im Zuge der Eurozentrismuskritik aber das Problem der Subalternität in gewisser Weise verharmlost, denn was meint Silber

eigentlich mit den Intellektuellen, die aus subalternen Kontexten stammen? Castro Varela/Dhawan (2015, 185) weisen ausdrücklich darauf hin, dass »postkoloniale Intellektuelle in den Metropolen bei der Leser/innenschaft des globalen Nordens oft als *Ersatz-Subalterne* (*token subalterns*) wahrgenommen« werden. Nach Spivak ist mit Subalternität ein Phänomen gemeint, das mit Unkenntlichkeit und Unsichtbarkeit bestimmter Personen und Personengruppen in gesellschaftlichen Zusammenhängen einher- und somit über den Ausschluss aus der Gesellschaft durch verschiedene Arten der Unterdrückung hinausgeht: »Subaltern sind Menschen, die keine Kenntnis darüber haben dürfen, dass es einen öffentlichen Raum gibt und dieser ihnen als Bürger:innen etwas schuldig ist.« (Spivak 2008b, 26) Subalterne sind »[j]ene, die von allen Linien der sozialen Mobilität abgeschnitten sind«, weil andere ihre Erfahrung interpretieren und sie als »Opfer« definieren und repräsentieren (vgl. Spivak 2008, 86, Fn. 18 und 21). Deshalb gilt für Spivak: »Wenn Menschen für ihre Rechte eintreten, sind sie nicht subaltern.« (2008b, 26) Nach dieser Definition kommen Subalterne also in der Öffentlichkeit nicht vor, und insofern können sie auch nicht als Intellektuelle »auftreten«. Die für das Subalternitätskonzept charakteristische Spitze, durch die es sich von anderen Theorien, wie klassischen Exklusions-/Inklusionsansätzen, absetzt, wird in Silbers Ausführungen nicht besonders deutlich. Das mag daran liegen, dass er davon ausgeht, dass »[i]n den postkolonialen Studien [...] der Begriff häufig sehr allgemein verwendet [wird], um viele Arten hierarchischer (kolonialer) Beziehungen gleichzeitig zu benennen« (249). Es geht bei der Subalternität Silber zufolge um »Menschen, die in unterschiedlicher Weise unterworfen und ausgegrenzt sind und/oder ausgebeutet werden« (249), wobei er mit Bezug auf Antonio Gramsci dann doch herausstellt, dass die Vorstellung bedeutsam ist, »dass die Subalternen nicht organisiert und sich ihres Status und ihrer Möglichkeiten nicht bewusst sind« (249).

Um auf die Probleme der Unsichtbarkeit – sei es in der wissenschaftlichen oder politischen Öffentlichkeit – zu reagieren, scheint für Silber aber letztlich die Eurozentrismus-Kritik am leistungsfähigsten zu sein: »Auf der einen Seite dient die grundlegende rassistische Unterscheidung und Trennung der Menschen den politischen Herrschafts- und Unterdrückungsstrukturen, die auf der anderen Seite die wirtschaftliche Ausbeutung von Ressourcen und Arbeitskraft ermöglichen. Gewährleistet wird dieses System der Kolonialität der Macht durch einen fundamentalen Eurozentrismus.« (116)

Diese starke Eurozentrismuskritik entspricht aber nicht unbedingt der Argumentation von postkolonialen Theoretiker:innen wie Bhabha und Spivak. »Die Debatten um Patriarchat, Eurozentrismus, Neokolonialismus verschleiern den eigentlichen Kern der Problematik, nämlich die asymmetrische Aufteilung der Menschheit in jene, die existentielles Unrecht erleiden, und jene, die Unrecht richten.« (Ehrmann 2009, 90) Die eigentlichen Fragen sind: Wer sichtet und richtet Unrecht und begibt sich somit in eine Machtposition? Wer ist dagegen Opfer und ohnmächtig? Wie werden diese asymmetrischen Identitäten permanent reproduziert? (vgl. Spivak 2008) Auch die Konzepte der ›Hybridität‹ und des ›Dritten Raums‹ von Bhabha entsprechen gerade nicht dieser binären Sichtweise, was auch in den Definitionen deutlich wird, die Silber selbst aufführt (vgl. 247). So schreibt er mit Blick auf Bhabhas Konzepte, dass »Identitäten niemals eindeutig und statisch [sind], sich vielmehr in Hybridisierungsprozessen bilden und verändern« (18). Silber geht zu Beginn des Buches auf dieses Problem ein, wenn er schreibt: »Der Fokus auf die Kritik an Kolonialismus und Kolonialität bringt es mit sich, dass die Gefahr besteht, postkoloniale Kontexte und Kulturen auf ihre postkoloniale Kondition zu reduzieren. Auf diese Weise würde der Postkolonialismus selbst in der Falle des Eurozentrismus verbleiben. Das von Mignolo und anderen eingeforderte Denken über die Grenzen hinaus und die beispielsweise von Bhabha und Said ermöglichten Perspektivwechsel in der Analyse der kolonialen und postkolonialen Beziehungen öffnen aber vielfältige Auswege aus dem Dilemma.« (21) Trotzdem hat das Lehrbuch die Tendenz, im Zeichen von Abgrenzung und Kritik die europäische Wissenschaft als den eigentlichen Referenzpunkt der Auseinandersetzungen zu setzen. Die Vorstellung, wie europäische Theologie sich verändern solle, bringt ein Bild davon hervor, wie europäische Theologie angeblich ist. Und bestimmte Textstellen lassen vermuten, dass Silber tatsächlich keine Linie verfolgt, die Pluralität eröffnet; wenn er beispielsweise betont: »Zu diesem Umkehrprozess gehört, dass wir Europäerinnen nicht die Subjekte sind.« (232) Daneben stehen dann wiederum Passagen wie: »Eine binäre Einteilung in Gut und Böse, Kolonialismus und Widerstand verbietet sich in einer angemessenen historischen Perspektive. Die Kritik solchen Schwarz-Weiß-Denkens ist gerade ein wesentlicher Aspekt des postkolonialen Denkens.« (31) Ohne Frage aber wird die/der Leser:in für das Problem sensibilisiert, dass es im partikularen Rahmen der europäischen Geistesgeschichte Tendenzen gibt, einen universalen Geltungsanspruch zu verfolgen. Außerdem wird deutlich, dass die Kritik am Universalanspruch der europäischen Theologie nicht erst in der postkolonialen Theologie verfolgt und forciert wird, sondern auch schon im Rahmen

der Befreiungstheologie (als Beispiel nennt Silber hier die Position von Paulo Suess, vgl. 62).

Keinen besonders großen Raum nehmen in diesem Buch die Problemlagen ein, die in den Debatten um Universalisierung in ethischer Hinsicht, insbesondere mit Blick auf die Menschenrechte, ausgetragen werden, obwohl diese in postkolonialen Theorien durchaus behandelt werden. Silber setzt einen anderen Schwerpunkt: Hinsichtlich des theologischen Fächerspektrums wird insbesondere die Exegese fokussiert, die fraglos interessante Diskussionsimpulse liefert. Um aber Antwortmöglichkeiten auf die – im Lehrbuch in den Mittelpunkt gestellte – Frage nach Universalität und Partikularität bzw. Kontextualität und nach der Kritik an einer bestimmten Form von Moderne, nämlich dem europäischen Pfad, ausloten zu können, hätten noch stärker politisch-ethisch orientierte Texte herangezogen werden können, etwa Spivaks *Righting wrongs – Unrecht richten* (2008), Nikita Dhawans *Die Aufklärung vor den Europäer*innen retten* (2021) oder Amy Allens *Das Ende des Fortschritts* (2019). Was im Lehrbuch tatsächlich fehlt, ist ein Überblick über die kritische Auseinandersetzung mit der vorgestellten Theorierichtung. Die Postkolonialismuskritik findet sich zwar in einzelnen Passagen (z.B. 5.6), eine Reflexionsschleife mehr hätte aber zu einem noch besseren und auch kritisch reflektierteren Verständnis dieser – nun doch schon relativ etablierten – Theorierichtung beigetragen.

Trotz aller Kritik bleibt nach der Lektüre des Buches ein positiver Eindruck: Es bietet zweifellos eine gute Einführung in diese neue Richtung der Theologie. Postkoloniale Positionen weisen häufig auf das Problem der zuweilen krampfhaften Suche nach nicht-westlichen Beiträgen, nach der Stimme des globalen Südens hin, die als marginalisiert gilt. Sie beschreiben das problematische Phänomen von Vorzeige-Subalternen, die als imaginierte Andere in zivilgesellschaftlichen Prozessen, aber auch im wissenschaftlichen Kontext eine *Alibi-Rolle* spielen. Allein die Fülle der unterschiedlichen Positionen und Autor:innen, die Silber in seinem Band den Leser:innen eröffnet und vorstellt, wirkt dieser Alibifunktion entgegen. Es gelingt ihm, die Theorierichtung den Leser:innen in ihrer Vielfalt zugänglich zu machen und aufzuzeigen, wie in der Theologie postkolonial gearbeitet werden kann und bereits gearbeitet wird.

⇒ Literaturverzeichnis

Bhabha, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen, Tübingen: Stauffenburg.

Allen, Amy (2019): Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der Kritischen Theorie, Frankfurt a.M./New York: Campus.

Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld: transcript.

Chakrabarty, Dipesh (2000): Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton: University of Princeton Press.

Chitando, Ezra (2020): The Bible as a Resource for Development in Africa. Ten Considerations for Liberating Readings, in: Ders. / Gunda, Masiwa Ragies/Togarasei, Lovemore (Hg.): Religion and Development in Africa. In Cooperation with Joachim Kügler (Bible in Africa Studies, 25), Bamberg: University of Bamberg Press, 399–415.

Dhawan, Nikita (2021): Die Aufklärung vor den Europäer*innen retten, in: Forst, Rainer/Günther, Klaus (Hg.): Normative Ordnungen, Berlin: Suhrkamp, 191–208.

Duggan, Joseph (2013): Erkenntnistheoretische Diskrepanz. Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen ›Kanons‹, in: Concilium 49, 2, 135–142.

Ehrmann, Jeanette (2009): Traveling, Translating and Transplanting Human Rights. Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonial-feministischer Perspektive, in: Femina Politica 2, 84–94.

Hardt, Michael/Negri, Antonio (2020): Empire – zwanzig Jahre später, in: Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis, Mai 2020, online unter: <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/empire-zwanzig-jahre-spaeter/>.

Kang, Namsoon (2013): Wer oder was ist asiatisch? Eine postkoloniale theologische Lektüre über Orientalismus und Neo-Orientalismus, in: Nehring, Andreas/Tielesch, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (Religionskulturen, 11), Stuttgart: Kohlhammer, 203–220.

Kim, Uriah Y. (2013): Die Politik des Othering in Nordamerika und im Buch der Richter, in: Concilium 49, 2, 152–161.

Mendoza-Álvarez, Carlos (2017): Die Entstehung von Rationalität aus dem Widerstand gegen die systemische Gewalt, in: *Concilium* 53, 1, 51–59.

Pilario, Daniel Franklin (2006): Mapping Postcolonial Theory: Appropriations in Contemporary Theology, in: *Hapág: A Journal of Interdisciplinary Theological Research* 3, 9–51.

Quijano, Aníbal (2016): *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien/Berlin: Turia+Kant.

Spivak, Gayatri C. (2008): *Righting Wrongs – Unrecht richten*. Zürich/Berlin: diaphanes.

Spivak, Gayatri C. (2008b): Die Macht der Geschichte. Subalternität, hegemoniales Sprechen und die Unmöglichkeit von Allianzen, in: *Frauen-solidarität*, Nr. 104, 26–27.

Sugirtharajah, Rasiah S. (2013): Eine postkoloniale Untersuchung von Kollusion und Konstruktion in biblischer Interpretation, in: Nehring, Andreas/Tielesch, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen, 11)*, Stuttgart: Kohlhammer, 123–144.

Taylor, Mark Lewis (2013): Subalternität und Fürsprache als Kairos für die Theologie, in: Nehring, Andreas/Tielesch, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen, 11)*, Stuttgart: Kohlhammer, 276–299.

Vorgrimler, Herbert (2000): *Neues Theologisches Wörterbuch*, 3. Aufl., Freiburg i. Br: Herder.

Wiesgickl, Simon (2018): *Das Alte Testament als deutsche Kolonie: Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 214)*, Stuttgart: Kohlhammer.

Katja Winkler, *1975, Dr. theol., Ass.Prof. PD am Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften der Katholischen Privatuniversität Linz (k.winkler@ku-linz.at).

Zitationsvorschlag:

Winkler, Katja (2023): Rezension: Lerneffekte »für uns in Mitteleuropa«? Stefan Silber legt ein Lehrbuch zu postkolonialen Theologien vor (Ethik und Gesellschaft 1/2023: Religion als Brand- und Friedensstifter). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2023-rez-14> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für soziaethik

1/2023: Religion als Brand- und Friedensstifter

Oliver Hidalgo

Die Konflikthanfälligkeit religiöser Identitäten und die politisch-theologische Spaltung Europas

Jochen Töpfer

Standpunkte religiöser Würdenträger Südosteuropas zu Krisen- und Konfliktsituationen in Europa 1900-2023

Regina Elsner

Diskurse über Krieg und Frieden: Die Rolle der Orthodoxie im Russischen Angriffskrieg auf die Ukraine

Eva Maria Fischer

Religion, Huntington und der Ukraine-Krieg

Katja Winker

»Demokratischer Frieden« und Religion. Die politische Ethik des Katholizismus zwischen autoritärem und demokratischem Staat

Sarah Jäger

Skizzen zum Evangelischen Pazifismusdiskurs nach 1945

Christian Spieß

Fluide Wahrheiten zwischen Traditionsbrüchen und Kontinuitätsnarrativen. Das doppelte Gewaltproblem der Religionen und die Ambivalenz der Staatslehre der katholischen Kirche

Alexander Yendell

Religiosität und Kriegsbefürwortung: Theorien und Ergebnisse aus der quantitativen Religionsforschung