

Michael Nausner

## Zur Rezeption Postkolonialer Theorie in der deutschsprachigen Theologie – Ein Literaturüberblick

### *Zusammenfassung*

Postkoloniale Theorie ist im englischsprachigen Raum – ausgelöst von Edward W. Saids bahnbrechendem Werk *Orientalismus* (1978) – in den 1980er-Jahren entstanden und gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts auch im deutschsprachigen Raum angekommen. In der Theologie begann eine allgemein wahrnehmbare Rezeption erst vor gut zehn Jahren. Dabei war es zunächst vor allem die Missionswissenschaft/Interkulturelle Theologie, die die Bedeutung dieser Theoriebildung für die Theologie würdigte. In ihrer Thematisierung von bis heute wirksamen kolonialen Denk- und Handlungsweisen sowie kulturellen Veränderungsprozessen und den darin zum Ausdruck kommenden Machtverhältnissen ist Postkoloniale Theorie jedoch vor allem auch von sozialetischer Bedeutung. Ihre sozial-ethische Relevanz zeigt sich allgemein in der Analyse hegemonialer Denkstrukturen im interkulturellen und interreligiösen Kontext, in der postkoloniale Einsichten zu tieferem Verständnis beitragen, konkret jedoch in der theologisch-ethischen Diskussion über die Migration im deutschsprachigen Raum, bei der postkoloniale Theorie mit ihrer subtilen Analyse kultureller Vielfalt und Hybridität eine wichtige Rolle zu spielen beginnt. Dennoch steht eine ausführlichere Behandlung postkolonialer Theorie in ihrer Bedeutung für die christliche Sozialethik noch aus.

### *Abstract*

Postcolonial theory emerged in the English-speaking world in the 1980s, initiated by Edward W. Said's influential study *Orientalism* (1978). In the German speaking world, postcolonial theory arrived toward the end of the 20th century, and reception in theology has started over the last decade. Researchers in missiology/intercultural theology were among the first to acknowledge the significance of the theory for theology. However, by addressing the lasting significance of a colonial mindset and practice as well as the complexities of cultural transformations and the accompanying power dynamics, postcolonial theory clearly is also of importance for social ethics. Its relevance for social ethics in general becomes obvious in the analysis of hegemonic epistemologies in intercultural and interreligious contexts where postcolonial insights contribute to a deeper understanding. More specifically it is in the theological-ethical discussion of migration in the German speaking world where postcolonial theory has proven valuable with its subtle analysis of cultural diversity and hybridity. Yet, a more comprehensive discussion of postcolonial theory in its significance for Christian social ethics still needs to be developed.

## 1 Einleitung – Postkoloniale Theologie als Aspekt Interkultureller Theologie

Dieser Literaturüberblick widmet sich in Form von Stichproben der Rezeption postkolonialer Theorie seitens deutschsprachiger Theologie. Anstatt eine vollständige Darstellung dieser Rezeption zu versuchen, gebe ich etwas tieferen Einblick in eine repräsentative Auswahl von Texten.

Während im englischsprachigen Raum die Bibelwissenschaft unter den theologischen Disziplinen die erste war, die postkoloniale Theorie als fruchtbares Analyseinstrument entdeckte (vgl. die zahlreichen Publikationen von R. S. Sugirtharajah seit den frühen 1990er-Jahren), wurde dieser Theorie in der deutschsprachigen Theologie zunächst von der Interkulturellen Theologie Tür und Tor geöffnet. Das spiegelt sich etwa in der ersten Ausgabe der in *Interkulturelle Theologie* umbenannten *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, in der Claudia Jähnel die Bedeutung einer postkolonialen Sichtweise auf weltweite Ökumene unterstreicht und in Anlehnung an Homi K. Bhabha von der Notwendigkeit *vernakularer Ökumene* spricht (vgl. Jähnel 2008). Wenig später erschienen mehrere Einführungen in die Interkulturelle Theologie, die zur postkolonialen Theorie Stellung bezogen: Klaus Hock sagte eine steigende Bedeutung der davor wenig beachteten postkolonialen Theologien in der westlichen Akademie voraus, nicht zuletzt auch, um einer angemessenen Analyse der vom Kolonialismus geprägten interkulturellen Geschichte des Christentums Rechnung zu tragen (2011, 45; 51 ff.). Volker Küster würdigte postkoloniale Kritik in ihrer Bedeutung für eine „sinnvolle Fortschreibung der kontextuellen Theologien im Zeitalter der Globalisierung“ (2011, 109), unter anderem, indem sie den Blick von sozio-ökonomischen und politischen Dimensionen auf kulturell-religiöse Faktoren weitet (vgl. Küster 2011, 117). Henning Wrogemann schließlich widmete im ersten der drei Bände *Lehrbuch Interkulturelle Theologie* dem sogenannten *Postcolonial Turn* ein eigenes Kapitel und hebt dort vor allem die Bedeutung der Analyse von kultureller Hybridität bzw. Mehrfachzugehörigkeit für die Interkulturelle Theologie hervor (vgl. 2012, 338). Etwas vereinfacht ausgedrückt könnte man also von postkolonialer Theologie in ihrer frühen Wahrnehmung im deutschsprachigen Raum als einer Variante Interkultureller Theologie sprechen (vgl. Nausner 2012, 131).

## 2 Allgemeine Wahrnehmung postkolonialer Theorie

Ganz allgemein lässt sich sagen, dass sich eine neue Aufmerksamkeit für postkoloniale Theorie im deutschsprachigen Raum abzeichnete, nachdem man 2004 des hundertsten Jahrestages des von deutschen Truppen bewerkstelligten Völkermordes an den Hereros und Namas von 1904 gedacht hatte. Die daran anschließenden öffentlichen Diskussionen brachten die Verwicklungen auch der deutschen Kultur in das große koloniale Wettrennen im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert wieder neu in den Blick. Damit wurde das Bewusstsein neu angeregt, dass koloniale Muster und Epistemologien nicht nur die *klassischen* Kolonialmächte bis heute prägen, sondern eben auch Deutschland. Seither sind eine Reihe von Einführungen zu postkolonialer Theorie in deutscher Sprache erschienen (vgl. Kerner <sup>3</sup>2011; Streit 2014; Castro Varela/Dhawan <sup>2</sup>2015), aber auch eine kommentierte Auswahl von ins Deutsche übersetzten postkolonialen Schlüsseltexten, in der auch die religionswissenschaftliche Perspektive Erwähnung findet (Reuter/Karentzos 2012), und schließlich eine Reihe von Büchern zur Frage der Bedeutung von Postkolonialität für den deutschsprachigen Kontext, also nicht nur Deutschland, sondern auch Österreich und die Schweiz (Purtschert u. a. 2012; Bechhaus-Gerst/Zeller 2018; Ruther 2018). Diese Werke mögen hier als Hinweis auf die zunehmende deutschsprachige Literaturproduktion zu postkolonialer Theorie aus der Perspektive verschiedener kultureller Kontexte und humanwissenschaftlicher Disziplinen genügen.

Was die *theologische* Rezeption postkolonialer Theorie im deutschsprachigen Raum betrifft, will ich in diesem Literaturüberblick das Hauptaugenmerk auf den von Andreas Nehring und Simon Wiesgickl herausgegebenen Sammelband *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum* (Nehring/Wiesgickl 2018) legen. Es ist nach meinem Dafürhalten das Werk, das die weiteste Bandbreite an neuen deutschsprachigen theologischen Perspektiven zum Postkolonialismus präsentiert. Indem es große Teile des theologischen Fächerkanons berührt, geht es weit über den erwähnten Bereich der Interkulturellen Theologie im engeren Sinne hinaus.

### 3 Tagungen zum Thema postkoloniale Theologie

Zunächst aber will ich einige Konferenzen und institutionelle Initiativen identifizieren, die sich explizit der theologischen Reflexion postkolonialer Ansätze widmeten. Neben der Konferenz in Erlangen im Juni 2016 zum Thema *Postkoloniale Theologien: Deutsche Perspektiven*, die zur Publikation von *Postkoloniale Theologien II* führte, sind hier folgende Tagungen zu nennen, die jeweils in Publikationen resultiert haben: *Wir und die ‚Anderen‘? Erkundungen im Grenzgebiet von Postkolonialismus und Theologie* in Oldenburg im August 2016. In dem Sammelband, der dieser Tagung entsprang, wird die Bedeutung postkolonialer Theorie für eine Theologie im Kontext der Migrationsgesellschaft besonders hervorgehoben (Konz u. a. 2020, 8–18). Das Institut für Weltkirche und Mission veranstaltete im März 2017 seine Jahrestagung zum Thema *Postkolonialismus und Missionstheologie. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*. Dies resultierte in der Publikation eines gleichnamigen Sammelbandes (Pittl 2018). Ein Jahr später, im September 2018, traf sich die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft zu ihrer Jahrestagung in Wuppertal unter der Überschrift *Postkolonialismus – und was dann?* Mehrere Vorträge dieser Tagung wurden im Jahr darauf in einem Doppelheft der Zeitschrift *Interkulturelle Theologie* publiziert (*Interkulturelle Theologie/ZMiss* 2–3/2019). Das Blockseminar zum Thema *Postkolonialismus und Postkoloniale Theologie*, das im September 2019 in Neuendettelsau stattfand, hat nicht zu einer Publikation geführt. In Vorbereitung befindet sich jedoch ein Themenheft der Zeitschrift *Ökumenische Rundschau* mit dem Arbeitstitel *Ökumenische Theologien und Postkoloniale Theorien*. Schließlich soll auch die Schwerpunktsetzung auf Postkolonialismus während des 44. Theologischen Studienjahres 2017/18 in Jerusalem ([www.studienjahr.de](http://www.studienjahr.de)) Erwähnung finden. Studiendekan Ulrich Winkler reflektiert rückblickend auf dieses Studienjahr und auf unterschiedliche Jubiläen Bezug nehmend darüber, wie durch die Balfour-Deklaration 1917 die „europäische Judenfrage in den Orient“ transformiert wurde und wie seit dem Sechs-Tage-Krieg 1967 die israelisch-palästinensischen Identitätsdiskurse „im wörtlichen Sinne an den Grenzmauern ausgefochten“ werden (Winkler 2018, 113–114).

#### 4 Übersetzungen englischsprachiger Texte

Bevor ich auf die konstruktiven Ansätze in *Postkoloniale Theologien II* zu sprechen komme, müssen drei weitere Sammelbände Erwähnung finden, in denen englischsprachige Texte zur postkolonialen Theologie zum ersten Mal auf Deutsch erschienen. Es sind dies ein Doppelheft der Zeitschrift *Interkulturelle Theologie* aus dem 38. Jahrgang mit dem Titel *Postkoloniale Theologie*, in dem sieben Aufsätze von zwei Exegeten (Fernando Segovia, R. S. Sugirtharajah) und fünf systematischen Theolog\*innen (Michelle A. González, Mark Lewis Taylor, Kwok Pui Lan, Jörg Rieger, Mayra Rivera Rivera) in deutscher Übersetzung abgedruckt sind (vgl. *Interkulturelle Theologie* 1–2/2012).

Im folgenden Jahr erschien ein Heft der internationalen theologischen Zeitschrift *Concilium*, das unter dem Titel *Postkoloniale Theologie* Ansätze aus Afrika (Éloi Messi Metogo), Asien (Namsoon Kang) und den Amerikas (Joseph F. Duggan, Enrique Dussel, Wonhee Anne Joh, Uriah Y. Kim, Mayra Rivera Rivera, Paulo Suess) zum ersten Mal in deutscher Sprache präsentiert (vgl. *Concilium* 2/2013). In diesem Heft ist nur Michael Nausners Artikel *Im Schatten der Nofretete* ursprünglich auf Deutsch verfasst und der Rezeption postkolonialer Theorie seitens deutschsprachiger Theologie gewidmet. Er sieht die Grenzverhandlungen zwischen Migrierenden und Einheimischen als den „Platz par excellence“ für eine Formulierung postkolonialer Theologie auch in Deutschland“ (Nausner 2013, 207).

Im selben Jahr erschien der erste Band *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (Nehring/Tielesch 2013). Dieser Band diente einer allgemeinen Einführung in die theologische Diskussion postkolonialer Theorie und beinhaltet vor allem aus dem Englischen ins Deutsche übersetzte Artikel. Die vierzehn Artikel, die ursprünglich zwischen 1998 und 2008 erschienen, decken ein Spektrum verschiedener Perspektiven ab. Der Band beinhaltet Beiträge asiatischer (R. S. Sugirtharajah und Kwok Pui Lan), lateinamerikanischer (Fernando Segovia) und afrikanischer (Musa Dube) Theolog\*innen, die die Kollusion von Kolonialismus und Exegese, sowie die Verschränkungen von Feminismus und Postkolonialismus kritisch beleuchten. Des Weiteren werden Schlüsselbegriffe postkolonialer Theorie aus vornehmlich systematisch-theologischer Perspektive beleuchtet, nämlich

Identität (Mayra Rivera Rivera), Hybridität (Vitor Westhelle), Diaspora (Namsoon Kang) und Grenzen (Michael Nausner). Im Übrigen werden Berührungspunkte postkolonialer Theorie mit der afrikanischen Befreiungstheologie (David N. Field), der Subalternen-Forschung (Mark Lewis Taylor), der Imperium-Forschung (Catherine Keller) und dem wirtschaftlichen Neokolonialismus (Marion Grau) aus theologischer Perspektive betrachtet.<sup>1</sup> Vor allem aber besticht der Band durch eine erste gründliche Einführung in deutscher Sprache in postkoloniale Theologien durch Andreas Nehring und Simon Tiesch. Hier wird zunächst für die Relevanz postkolonialer Theorie im zunehmend interkulturellen Deutschland argumentiert (Nehring/Tiesch 2013, 9–13) und der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund der Theoriebildung skizziert (ebd., 14–33). Schließlich werden postkoloniale Themen aufgelistet, die aus theologischer Perspektive behandelt worden sind, wie etwa Imperium (ebd., 34 ff.), Grenzen (ebd., 37 ff.), Identität (ebd., 40 ff.), Hybridität (ebd., 42 ff.) und Befreiung (ebd., 44–50).

## 5 Die Ankunft postkolonialer Theorie in verschiedenen theologischen Disziplinen

Der oben erwähnte Band *Postkoloniale Theologien II* gibt einen kritischen Überblick über Themen, Konfliktlinien und blinde Flecken einer postkolonialen Theologie im deutschsprachigen Kontext (Nehring/Wiesgickl 2018, 9) aus verschiedenen theologischen Perspektiven. Postkoloniale Theologien dienen „vor allem der Auseinandersetzung über die politischen, ökonomischen und kulturellen Verflechtungen, Abhängigkeiten und Machtstrukturen, die durch den Kolonialismus entstanden und bis heute wirken“ (ebd., 10). Dabei werden „ethische und politische Implikationen“ postkolonialer Analyse deutlich, und die Herausgeber wollen mit der Publikation dieses Bandes eine stärkere Wahrnehmung

1 Ein weiterer aus dem Englischen übersetzter Artikel, der zwar nicht in diesem Sammelband erschienen ist, aber gut hineingepasst hätte, ist Emmanuel Y. A. Lartey's Text *Der postkoloniale Gott. Ein Paradigmenwechsel für die praktische Theologie*, in dem er auf die Heterodoxie christlicher Praxis und auf die Nützlichkeit der Achtsamkeit postkolonialer Theorie auf partikuläre kulturelle Erfahrung verweist. Sie könne helfen, die Bedeutung des interkulturellen und interreligiösen Kontextes biblischer Erzählungen neu zu entdecken (vgl. Lartey 2015, 19 u. ö.).

der postkolonialen Perspektive innerhalb der Systematischen Theologie im deutschsprachigen Raum befördern (ebd., 12), aber auch eine Weitung der Interkulturellen Theologie (ebd., 14), eine kritische Re-Lektüre „einflussreicher exegetischer Entwürfe“ mit Hilfe postkolonialer Theorien (ebd., 17), eine Einbeziehung außereuropäischer Perspektiven in der Kirchengeschichte (ebd., 19), nicht zuletzt aber auch die notwendige Diskussion zunehmender kultureller Pluralisierung in christlichen Gemeinden und im Religionsunterricht (ebd., 20–21).

Ich halte mich im Folgenden in etwa an die in *Postkoloniale Theologien II* vorgenommene Einteilung in theologische Disziplinen. Darin wird die allmähliche Weitung des Wirkungsbereichs postkolonialer Ansätze in der deutschsprachigen Theologie deutlich. Ich beginne aber mit der Interkulturellen Theologie als der fachlichen „Eingangspforte“ für postkoloniale Perspektiven in die deutschsprachige Theologie, ergänze unter den jeweiligen Überschriften weitere Ansätze und füge am Ende exemplarisch weitere Fachbereiche hinzu: den religionsgeschichtlichen, den religionssoziologischen und den christlich-sozialethischen. Implizit ist die (sozial)ethische Perspektive allerdings in allen Fachbereichen präsent.

## 5.1 Interkulturelle Theologie

Interkulturelle Theologie reflektiert in zunehmendem Ausmaß die Bedeutung der kulturellen Vielfalt des Christentums im deutschsprachigen Raum. Das spiegelt sich etwa in Andreas Nehrings Aufsatz *Verwundbarkeit auf Abwegen* (Nehring 2018), in dem postkoloniale Ressourcen für eine konstruktive theologische Sichtweise der Migration zur Anwendung kommen. Nehring sieht Migration als biblischen und alltäglichen Regelfall menschlichen Daseins (ebd., 135). Migration müsse sich deshalb auch auf die hermeneutische Methode der Theologie auswirken (ebd., 139). Die Situation von Migrant\*innen verdeutliche die ontologische Kategorie des Menschen als verwoben mit westlicher Hegemonie. Dem könne nur mit einer Einschreibung einer Alterität in das Selbst entkommen werden (ebd., 141). Nicht Vernünftigkeit oder Handlungsmacht, sondern Verwundbarkeit sei die moralisch relevante Definition des Menschen (ebd., 142). Als Verwundbare blieben Menschen diesseits und jenseits von Grenzen verschiedener Art aufeinander verwiesen (ebd., 147 ff.). Eine Theologie der Migration müsse die christliche Botschaft ausgehend von den Zwischenräumen der Emigration und Immigration zu vermitteln

suchen (ebd., 152) und Migration als Hoffnungszeichen verstehen für eine Umwandlung der Welt hin zu Gerechtigkeit (ebd., 153). Auch im Aufsatz *Postkolonialismus – und was dann?* betont Nehring die ethische Bedeutung postkolonialer Theorie für die Theologie. Er beginnt mit der bekannten These Marx', es gehe nicht nur darum, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern (Interkulturelle Theologie 1/2012, 147), die er für kompatibel mit postkolonialer Theorie hält, diskutiert sodann ausführlich die Problematik gewaltsamer diskursiver Produktion (ebd., 159 u. ö.) und schließt mit einigen eminent ethischen Konsequenzen für eine postkolonial sensibilisierte Theologie. Unter anderem vertrete eine solche Theologie einen klaren Primat der Praxis, sehe keine Position als machtlos an und überlasse die Deutung sozialer und kultureller Prozesse nicht identitären Strömungen (ebd., 163).

Claudia Janel untersucht in ihrem Aufsatz *Migration and Justice. Postcolonial Discourses on Migration as Challenge and Partner for Theology* die Frage der Repräsentation der kulturell Anderen in den Medien. Sie diagnostiziert im Zusammenhang mit zunehmender Migration ein Wiedererwachen eines kolonialen *Othering* Migrierender (Janel 2019, 41). Hier, meint Janel, könne postkoloniale Kritik eine „Ethik des Aufbruchs aus dem Leiden“ bewirken, weil sie die vielfältigen Möglichkeiten migrantischer Handlungsfähigkeit beachte (ebd., 45). Der stereotypen Aufgliederung Migrierender in Opfer oder Täter stelle postkoloniale Kritik eine Sichtweise Migrierender als Akteure entgegen (ebd., 47). Sie könne auch dazu beitragen, die große Zahl von Migrationsgeschichten der Bibel differenzierter zu betrachten und ihre generelle Ausrichtung hin zu größerer Gerechtigkeit würdigen (ebd., 53). Postkoloniales Grenzdenken könne schließlich dazu sensibilisieren, die eigene Theologie Migrierender ernst zu nehmen und in Verhandlungen mit ihnen zu einer Vision größerer Gerechtigkeit für alle zu kommen (ebd., 57). Der Frage der Handlungsmacht (engl. *agency*) Marginalisierter/Subalternen, unter anderem auch aus postkolonialer Perspektive, hat Janel zudem in ihrer großen Studie *Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie* ein ganzes Kapitel gewidmet (Janel 2016, 285–310). Die Frage globaler Gerechtigkeit steht schließlich auch in ihrem Artikel zur Bedeutung des *religious turn* in der Entwicklungszusammenarbeit im Zentrum. Hier würdigt sie die Neuentdeckung der Bedeutung der Religion seitens des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (Janel 2018, 302), bemängelt aber eine gewisse Beziehungslosigkeit von Entwicklungsforschung

und postkolonialen Studien (ebd., 307). Postkoloniale Kritik könne einen wichtigen Beitrag leisten zu einem kultursensiblen Verständnis von „Entwicklung“. So hinterfrage sie etwa *universalisierende Wahrheitsbehauptungen*, die eurozentrische Superioritätsanmutungen über andere Gebiete kaschieren (ebd., 309). Entwicklung dürfe nicht einseitig als eine Errungenschaft der Moderne vorgestellt und normiert werden (ebd., 310). Auch der partizipatorische Ansatz, der Betroffene als Akteure anerkenne, stehe in der Gefahr, auf subtile Weise die Dualität und Hierarchie zwischen universal-technischem Wissen und lokal-traditionellem Wissen fortzuschreiben (ebd., 314). Es gelte zu bedenken, dass der *religious turn* in der Entwicklungspolitik die Trennung von Religion und Politik voraussetze, die eigentlich ein westliches Narrativ sei und in die Zeit der Hochkonjunktur des Kolonialismus falle (ebd., 317). Religion, so Jähnel, werde leicht funktionalisiert, und die Beschreibung der Partnerländer als „stärker religiös“ riskiere die Fortsetzung von *Othering*-Prozessen, die einer konstruktiven Zusammenarbeit nicht zuträglich seien (ebd., 318). Postkoloniale Theorie könne angesichts der Dominanz ökonomisch und technisch orientierter Entwicklungsziele gegenläufige Zukunftsszenarien beitragen (ebd., 320).

Klaus Hock wiederum nimmt die westliche Betrachtungsweise afrikanischer Divinationssysteme als Testfall für die Fruchtbarkeit postkolonialer Analyse für die Interkulturelle Theologie. Nach einer Skizze der Komplexität der Divination im westafrikanischen Ifá-Orakel und bei den Yaka im südwestlichen Kongo (Hock 2011, 157 ff.), weist er auf die Ausgrenzung von bestimmten Wissenssystemen seitens der westlichen Wahrnehmung hin (ebd., 162), da sie nur durch den Filter kolonialer Perzeption mit ihren binären Oppositionen möglich sei (ebd., 163). Die Hegemonie europäischer Epistemologien (ebd., 167) erschwere eine Wahrnehmung des konstruktiven kosmologischen Potenzials afrikanischer Divination, in der eine grundsätzliche Durchlässigkeit zwischen „dieser“ und „jener“ Welt festzustellen sei (ebd., 169).

Schließlich soll hier auch Clemens Pfeffer Erwähnung finden, der in seinem Aufsatz *Missionshistoriographie post 1968* darauf hinweist, dass postkoloniale Theorie zwar neue Aspekte in der deutschen Missionsgeschichte zu beleuchten vermag, dass jedoch bereits in den 1960er- und 1970er-Jahren eine kritische Bearbeitung der Verwicklungen zwischen Mission und deutschem Kolonialismus stattgefunden habe, namentlich im Kontext der Hamburger Missionsforschung unter der Leitung von Hans Jochen Margull (Pfeffer 2018, 192), aber auch im Kontext der

westdeutschen Studentenbewegung, die inspiriert von Frantz Fanon damals schon aktiv die Aufarbeitung deutscher Kolonialgeschichte forderete (ebd., 196). Protestantische Theologen, so Pfeffer, verbanden bereits in den 1970er-Jahren theologische Ansätze und historische Analysen zu einer postkolonialen Theologie *avant la lettre* (ebd., 213). So sahen sie bereits damals Kolonialismus nicht als ein abgeschlossenes Kapitel und verstanden Missionsgeschichte als Verflechtungsgeschichte (*entangled history*) mit dem Kolonialismus (ebd., 214).

## 5.2 Systematische Theologie

Judith Gruber ist eine der ersten im deutschsprachigen Raum, die die Relevanz postkolonialer Theorie für die Systematische Theologie hervorgehoben hat. In ihrer Studie *Theologie nach dem Cultural Turn* (vgl. Gruber 2013) dient ihr diese Theoriebildung als wichtiger Schlüssel zum Verständnis christlicher Identität als unhintergebar plural und vom Fremden durchzogen (ebd., 14), weshalb gerade auch für die Systematische Theologie, und nicht nur für die Interkulturelle Theologie, eine konstruktive Aufnahme kultureller Alterität von Nöten sei (ebd., 51). Statt einer speziellen Disziplin will sie jedoch ganz im Sinne des Salzburger Zentrums *Theologie interkulturell* die Interkulturalität als erkenntnistheoretisches Konzept quer über die Disziplinen verstanden wissen (ebd., 229). In einem späteren Beitrag kritisiert Gruber unter dem Titel *Wider die Entinnerung* hegemoniale Wissenspolitik im Rahmen deutschsprachiger Theologie. „Relektüren von (theologischer) Wissenschaft als Kolonialtechnik“ seien von Nöten (Gruber 2018, 26). Gruber plädiert für eine „Theologie als postkoloniale Kritik“, die sich „ihrer Machtförmigkeit nicht ent- sondern erinnert“ (ebd., 33). Deutschsprachige Theologie könne auf heilsame Weise postkolonial werden, „d. h. im Modus der Erinnerung ihrer Provinzialität und Machtförmigkeit betrieben“ werden (ebd., 37).

Michael Nausner begibt sich unter dem Titel *Ambivalenzen der Partizipation* auf die Suche nach einem nicht-exklusiven Verständnis der Teilhabe am Wirken Gottes in der Welt unter postkolonialen Bedingungen. Seine Reflexionen über die kolonialen Schattenseiten der westlichen Moderne im Anschluss an Achille Mbembe (Nausner 2018, 41 ff.) verbindet er mit einem theologischen Verständnis von nicht-exklusiver Partizipation (ebd., 46 ff.). Partizipation aus christlicher Perspektive, so

Nausner, müsse gekennzeichnet sein von einer grundsätzlichen Offenheit für mehrfache Zugehörigkeit und einem Bewusstsein für Grenzen als Orte der Identitätswerdung (ebd., 50 ff.). In einem späteren Aufsatz *Wer darf dazugehören? Anstöße Postkolonialer Theologie im Kontext der Migration* widmet auch er sich dem Potenzial postkolonialer Theorie für eine Theologie der Migration, kennzeichnet Zugehörigkeit als plural (Nausner 2020, 23) und Fremdheit als etwas, das im Eigenen beginnt (ebd., 27). Die Einsicht in die eigene Fremdheit bewahrt vor der gewaltsamen Konstruktion der Anderen (ebd., 29). Schließlich reflektiert Nausner christliche Existenz als eine migratorische, die immer wieder neu im Grenzraum zu verhandeln sei (ebd., 42).

Florian Tatschner bringt in seinem Aufsatz *Dekolonisierte Eschatologie* die Konter-Apokalypse Catherine Kellers ins Gespräch mit dem Grenzdenken Walter Mignolos. Es geht ihm dabei um eine De/colón/isierung der christlichen Eschatologie (Tatschner 2018, 54). Denn Christoph Kolumbus' koloniale und imperiale Sichtweise der Eschatologie habe nachhaltige Auswirkungen auf westliche Eschatologie gehabt (ebd., 58 ff.). Entgegen einem geradlinigen Narrativ von Schöpfung zu Jüngstem Gericht (ebd., 63) entwickelt Tatschner eine Eschatologie, die in einer Kritik am Status Quo wurzelt (ebd., 66) und sich als ein (zeitliches und räumliches) Grenzdenken im Hier und Jetzt entpuppt (ebd., 72).

Sabine Jarosch skizziert unter dem Titel *Postkoloniale Theologie nach der Shoah?* eine postkoloniale Theologie, die sich selbstkritisch mit der Tradition der Judenfeindschaft auseinandersetzt und so auch die komplexen Zusammenhänge zwischen Kolonialismus und Holocaust ins Auge fasst (Jarosch 2018, 73), ein Anliegen, das auch Marion Grau verfolgt, wenn sie vom Holocaust als Teil der postkolonialen Geschichte spricht (vgl. Grau 2018a, 121). Jarosch konstatiert innerhalb der Theologie eine seltsame Unverbundenheit zwischen einer Entkolonialisierung der Mission einerseits und einer Aufarbeitung der antijüdischen Gewaltgeschichte andererseits (Jarosch 2018, 74). Dabei thematisiert sie u. a. das Problem der Opferkonkurrenzen zwischen Shoah und Kolonialismus (ebd., 84) und plädiert für eine postkoloniale Theologie, die verschiedene Opfergeschichten nicht gegeneinander ausspielt (ebd., 87).

In ihrem Aufsatz *Dekolonisierung des öffentlichen Raumes* (Ersterscheinung auf Englisch 2015) nimmt Ulrike Auga ihren Ausgangspunkt in Bonhoeffers Konzept der Kirche für Andere, das dank der „Forderung für eine Partizipation in der Welt ... ein de-essentialisiertes Verständnis von Religion“ erlaube (Auga 2018, 98). Die De-Essentialisierung wird als

ein Merkmal beschrieben, das postkoloniale Theologie von Befreiungstheologie unterscheidet (ebd., 102). Ausgehend von Beispielen aus den amerikanischen Südstaaten und Ägypten, in denen Frauen als Subjekte biopolitischer Gouvernementalität hervortreten (ebd., 107 ff.), skizziert Auga sodann eine *Kritische Bio-Theologie*, die Abstand nimmt von einer christlichen Selbstdefinition, die über den Ausschluss essentialisierter Anderer funktioniert (ebd., 113).

Dominik Gautier wiederum bringt in seinem Artikel *Kann Christus sprechen?* eine klassisch postkoloniale Frage ins Gespräch mit dem Zentrum christlicher Theologie, der Christologie. Er fragt, ob nicht die koloniale Unfähigkeit, Subalterne sprechen zu lassen (Spivak), auf den Kern christlichen Glaubens anzuwenden sei, nämlich insofern als Christus durch seine politische Verfügbarmachung an Artikulation gehindert werde (Gautier 2020, 91). Im Anschluss an James Cone und Reinhold Niebuhr wendet er Spivaks Frage auf den leidenden Christus selbst an (ebd., 93 f.). Es gehe darum, Räume zu schaffen, in denen zum Schweigen gebrachte Stimmen neu wahrgenommen werden (ebd., 97). Auf verwandte Weise hat bereits Martin Wendte die Christologie als einen Bereich benannt, in dem sich im deutschsprachigen Raum kolonial verengte Sichtweisen bemerkbar machen. Er plädiert deshalb dafür, die Kontingenz westlicher Systematischer Theologie anzuerkennen und eine „bleibende Beunruhigung durch die Pluralität der Christologien im globalen Kontext“ zuzulassen (Wendte 2015, 175).

Raúl Fornet-Betancourts Evaluation eines Beitrags des Postkolonialismus zur Theologie schlägt einen kritischen Ton an. Der Titel seines Aufsatzes *Die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika als Wegbereiterin eines dekolonialen Denkens* fasst sein Anliegen recht präzise zusammen. Es geht ihm darum, ausgehend von einem vergessenen Denker des 19. Jahrhunderts, José Martí, aufzuzeigen, dass die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika als (vergessene) Wegbereiterin vieler Anliegen postkolonialer Theorie (Kritik des Eurozentrismus; Forderung nach epistemologischer Vielfalt; Pluralisierung der Alterität etc.) gesehen werden kann (Fornet-Betancourt 2018, 44–45). Es spiegelt sich hier auch der Familienstreit zwischen „dekolonialen“ und „postkolonialen“ Ansätzen, der zwischen Denker\*innen der Spanisch sprechenden und der Englisch und Französisch sprechenden Welt ausgefochten wird (ebd., 43). Fornet-Betancourt schließt, indem er vor einer voreiligen Verurteilung der Befreiungstheologie durch die moderne postkoloniale Theologie warnt. Pauschalurteile, die der Theologie der Befreiung vorwerfen,

sie sei eine neue „Großerzählung“ (ebd., 47), sie nehme die koloniale Situation nicht ernst (ebd., 49) und sie romantisiere die Armen (ebd., 50), griffen zu kurz, auch wenn es, so Fornet-Betancourt, der Befreiungstheologie natürlich gut täte, sich auf die Geschichte ihrer eigenen Herkunft selbstkritisch zu besinnen (ebd., 51).

Auch in der Religionstheologie als Teil der Systematischen Theologie ist die postkoloniale Kritik angekommen, wofür die Arbeit von Sigrid Rettenbacher ein beredtes Beispiel ist. Sie entwirft eine postkoloniale Theologie der Religionen unter dem Titel *Identität, Kontext, Machtpolitiken*. Nach einer Reflexion über die Heterogenität des deutschsprachigen Raumes (Rettenbacher 2018, 119 ff.) betont sie, dass eine Religionstheologie immer im Zusammenhang innerchristlicher Identitätsverhandlungen verstanden werden muss (ebd., 122). Sodann identifiziert sie die Ekklesiologie als den entscheidenden Schauplatz christlicher Identitätsverhandlungen (ebd., 123). Im Gespräch mit anderen religiösen Traditionen erweise sich sowohl die Hybridität als auch die Schuldgeschichte kirchlicher Identität (ebd., 126 ff.). Postkoloniale Theorie könne ein wichtiges Moment der Selbstrelativierung von Kirche in der Begegnung mit Andersgläubigen bewirken (ebd., 129) und die wechselseitige Bedingtheit von religiösen Identitäten (vgl. Homi K. Bhabhas Rede vom *third space*) ans Licht kommen lassen (ebd., 131). In ihrer großen Studie *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen* vertieft Rettenbacher diese Einsichten anhand verschiedener Fallbeispiele. Postkoloniale Theologie helfe der Religionstheologie, die eigene interreligiöse Verfasstheit zu reflektieren (vgl. Rettenbacher 2019, 501), was vor allem im Rahmen der Ekklesiologie durchdacht werden will (ebd., 502). Da grundsätzlich religiöse Identitäten nicht rein seien, sind auch die Grenzen zwischen diesen Identitäten keine scharfen (ebd., 504). Postkoloniale Theorie könne die Spannung innerhalb der Ekklesiologie zwischen eigener Identitätsstiftung und Gefährdung Anderer erhellen (ebd., 506) und so die *entangled history* kirchlicher Schuldgeschichte in der Beziehung zu Andersgläubigen aufdecken (ebd., 507). Letztlich gehe es um ein Problembewusstsein für die eigenen diskursiven Identitätskonstruktionen und deren machtförmige Auswirkungen (ebd., 511).

Während Rettenbacher die Komparative Theologie als Ressource für die Religionstheologie zu wenig ist (ebd., 512), sieht Saskia Wendel in ihrem Text *Weder Inklusion noch Exklusion. Ein religionstheologischer Diskurs mit postkolonialen Theorien* die Komparative Theologie als Alliierte

postkolonialer Theorie, insofern sie eine Orientierung an homogenen Religions“körpern“ kritisiere (vgl. Wendel 2018, 146). Ihr gehe es nicht um religiöse (konstruierte) Systeme, sondern um den Vergleich einzelner Lebensformen (ebd., 147). Verkörperte Individuen seien nie einfach Repräsentant\*innen von „Religionen“, sondern in vielfältige Identitätskonstruktionen verstrickt (ebd., 149). Wendel bejaht die Fokussierung postkolonialer Theorie auf die Praxis, insofern dies Religion als Lebensführung entspreche (ebd., 150), spricht sich jedoch gegen „Spivaks Generalverdacht gegenüber allen universalistischen Konzeptionen“ aus. Zentral, so Wendel, sei die Anforderung der wechselseitigen Anerkennung universaler Geltungsansprüche (ebd., 151). Dies sei bereits im Kantischen Kategorischen Imperativ angelegt (ebd., 153).

Ein dritter religionstheologischer Entwurf ist derjenige Bernhard Ortmanns, der in seinem Aufsatz *Interreligiöser Vergleich in postkolonialer Perspektive* einen wirtschaftsethischen Schwerpunkt setzt. Er kritisiert dabei zunächst Peter Schmiedels Konzept des Hinduismus als ‚Weltreligion‘ (Ortmann 2020, 68), das die koloniale Konstruktion des Konzepts unberücksichtigt lasse (ebd., 70) und der im 19. Jahrhundert beginnenden Essentialisierung des Hinduismus verhaftet bleibe (ebd., 75). Ortmann skizziert schließlich in Anlehnung an John J. Thatamanil eine interreligiöse Komparative Theologie, die der innerreligiösen Vielfalt Rechnung trägt und so eine Möglichkeit eröffnet, subalterne Stimmen als epistemisch privilegiert zu verstehen und so als Akteure bei der Entwicklung einer globalen Wirtschaftsethik ernst zu nehmen (ebd., 84).

### 5.3 Bibelwissenschaften

Die Bibelwissenschaft scheint im deutschsprachigen Raum vorsichtiger zu sein in ihrer Rezeption postkolonialer Ansätze, was im deutlichen Gegensatz steht zur relativ frühen Ankunft der Theorie in der englischsprachigen Bibelwissenschaft. Was das Neue Testament betrifft, liefert Lukas Bormanns kritische Bestandsaufnahme eine mögliche Erklärung. Er fragt, ob es eine postkoloniale Theologie des Neuen Testaments gäbe und stellt zunächst fest, dass die einschlägigen deutschsprachigen Theologen des Neuen Testaments von postkolonialer Theorie keine Notiz nehmen (Bormann 2018, 187), obwohl gewisse postkoloniale Beleuchtungen neutestamentlicher Texte von Bedeutung seien, was er am Beispiel der im Kolosserbrief erwähnten „Barbaren und Skythen“ zeigt (ebd., 188 f.).

Postkoloniale Theologie bringt er in eine Linie mit befreiungstheologischer und feministischer Exegese (ebd., 192 f.) und meint, sie insistiere auf einem radikalen Bruch mit dem epistemischen System des Westens, das sich in der historisch-kritischen Exegese manifestiere (ebd., 194). Gemeinsam mit Ulrich Luz (ebd., 198) kritisiert Bormann die Hauptvertreter\*innen postkolonialer Exegese jedoch für mangelndes Interesse daran, an exegetischen Fachdiskussionen teilzunehmen, aber auch für das Fehlen eigenständiger historischer Beiträge (ebd., 199). Auch wenn postkoloniale Exegese verdienstvoll zur Re-Lektüre (ebd., 202) und zur Beschäftigung mit vernachlässigten Fragestellungen beitragen könne, lasse sie letztlich keinen Raum für ergebnisoffene wissenschaftliche Beschäftigung (ebd., 203).

Christian Wetz hingegen sieht positive Möglichkeiten für eine Anwendung der *postcolonial studies* auf das biblische Textcorpus und liest den Text über das Gehen der zweiten Meile (Mt 5,41), indem er bewusst den Blickwinkel von Kolonisierten thematisiert (Wetz 2020, 105). Die Matthäus-Perikope zeuge von der Oberhoheit der römischen Besatzungsmacht (ebd., 110) und der offiziellen römischen Produktion der palästinensischen Anderen (ebd., 112). Die binäre Konstellation werde jedoch, so Wetz, durch das Gehen der zweiten Meile seitens des Subalternen aufgebrochen und eröffne so einen „Dritten Raum“, in dem das Machtgefälle zwar nicht umgekehrt, das imperiale Gefälle jedoch nivelliert werde (ebd., 116) und so eine eschatologische Perspektive zum Vorschein komme (ebd., 117). Wetz stellt die postkoloniale Lesart hier nicht gegen eine historisch-kritische, sondern lässt die beiden Lesarten Hand in Hand gehen (ebd., 118).

Simon Wiesgickl schließlich beurteilt die Möglichkeiten einer postkolonialen Perspektive auf alttestamentliche Exegese ähnlich positiv. Er nimmt seinen Ausgangspunkt im Aufstieg der deutschsprachigen alttestamentlichen Wissenschaft um 1800. Dieser Aufstieg sei mit einem kolonialen Phantasma zu erklären (Wiesgickl 2018, 173). Das beginnende nationale Selbstbewusstsein führte zur Überzeugung, deutsche Forscher seien besser als andere geeignet, Alterität wahrzunehmen und in ihrem Wesen verstehen zu können (ebd., 177). Diese Einstellung finde sich auch bei alttestamentlichen Forschern der Epoche wie Johann Karl Christoph Nachtigal und David Ilgen, die meinten, Ordnung in das Sammelsurium biblischer Texte bringen zu müssen/können (ebd., 182). Wiesgickl sieht ein Nachleben dieser hegemonialen Epoche der Forschungsgeschichte bis heute (ebd., 183) und meint, dass postkoloniale Werkzeuge helfen, „die historischen imperialen Konzeptionen besser zu verstehen“ (ebd., 184).

#### 5.4 Kirchengeschichte

In der Kirchengeschichte ist vor allem der Aspekt der postkolonialen Kritik des Eurozentrismus angekommen. Ciprian Burlacioiu etwa würdigt ein Interesse an der Beschäftigung mit außereuropäischer Kirchengeschichte in der deutschsprachigen Theologie, indem nämlich eine Dezentralisierung und De-normierung der europäischen Perspektive stattfindet (Burlacioiu 2018, 206). Es werde so deutlich, dass die Genese des Christentums keine europäische, sondern eine orientalische sei (ebd., 207). Burlacioiu wirft einen Blick nach Asien, Afrika, Lateinamerika und die Vereinigten Staaten, und es wird deutlich, dass auch in den klassischen „Missionsgebieten“ nie die Europäer allein Akteure der Mission waren (ebd., 212). Kirchengeschichte müsse als transkontinentale Geschichte verstanden (ebd., 214) und so das Monopol westlicher Theologiemodelle gebrochen werden (ebd., 222). Nur so könne der Tatsache Rechnung getragen werden, dass die Auslegung der Bibel immer und überall erfolgen kann (ebd., 223), weil das Christentum als Weltreligion von geographisch-kultureller Pluralität gekennzeichnet sei (ebd., 225).

Irene Zeltner Pavlović diskutiert in ihrem Beitrag mit dem Titel *Postkoloniale und postsozialistische Studien. Repräsentierte Orthodoxie* Analogien zwischen postkolonialer Perspektive und der Repräsentation des südosteuropäischen Raumes. Ist er „realpolitisch postkolonial“ (Pavlović 2018, 226)? Kann der *Balkanismus* mit dem *Orientalismus* als ein verwandter *Othering*-Diskurs in Verbindung gebracht werden (ebd., 228)? Die religiöse Dimension bestehe in der Tatsache, dass in stereotypischen Darstellungen der Orient oft mit dem Islam und der Balkan oft mit christlicher Orthodoxie identifiziert werde (ebd., 229). Pavlović bejaht unter Verwendung der Stichworte *Selbstrepräsentation*, *epistemologische Pluralität* und *Reflexivität* die Sinnhaftigkeit der Anwendung postkolonialer Theorie auf Balkan Studien. Maria Todorova etwa breche die binäre Opposition zwischen Balkan und Europa auf, indem sie den hybriden Charakter der Orthodoxie zum Vorschein kommen lasse. Zur Dekolonisierung eurozentrischer Deutungshoheit trage schließlich auch das qualitative Verfahren der Sozialforschung bei (ebd., 241).

Sabine Hübner befasst sich in ihrem Aufsatz *Postkoloniale Perspektiven und Forschendes Lernen* mit kirchengeschichtlicher Lehrpraxis. Wie können Studierende in ihrer Sicht der Kirchengeschichte postkolonial sensibilisiert werden? Der Frage geht sie ausgehend von der Methode *Forschendes Lernen* nach. Anhand von Fotografien der Norddeutschen

Mission aus dem 19. Jahrhundert, die Studierende forschend analysieren, zeigt sie, wie visuelle Darstellungen der Mission zur Selbstreflexion bezüglich der eigenen Verstrickung in Diskursen anregen können, die Dichotomien, Essentialisierung, Hierarchisierung und *Othering* reproduzieren (Hübner 2020, 193–4). So kann es zur Dekonstruktion dichotomer Geschichtsnarrative kommen (ebd., 195–196), aber ebenso zur Einsicht in eine notwendige Dekolonisierung des Kirchengeschichtskanons (ebd., 197–198) und zu einer Sensibilisierung für die „kleinen Störungen“ innerhalb herkömmlicher Narrative (ebd., 201).

Marion Graus Artikel *Bonifatius, Christus und die Axt am Baum* ist ein besonders deutliches Beispiel für etwas, was eigentlich über alle Varianten postkolonialer Theologie gesagt werden könnte, dass sie nämlich quer stehen zum traditionellen Fächerkanon und deshalb nicht eindeutig einer Disziplin zugeordnet werden können. Ihr Artikel berührt zwar Aspekte der Kirchengeschichte, könnte aber ebenso unter der Überschrift Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft oder Systematische Theologie eingeordnet werden. Der Artikel setzt ein in der Spätantike und spricht von explizit kolonialistischen Dynamiken im deutschsprachigen Raum, die zumindest seit der Zeit der römischen Besatzung bestünden (Grau 2018b, 242). Als Beispiel für postkoloniale Theologie beleuchtet sie hybride und ambivalente Aspekte der Kreuzestheologie bzw. Soteriologie (ebd., 243) und fragt: Welche Bilder bieten sich an für eine kritische (postkoloniale) Rekonstruktion der Soteriologie im deutschen Kontext (ebd., 244)? Dabei sei zu bedenken, dass sämtliche soteriologischen Metaphern ambivalent seien, d. h. gebraucht bzw. missbraucht werden können (ebd., 245). Grau bringt schließlich die alten heiligen Eichen bzw. Yggdrasil mit dem Kreuz Christi in Verbindung (ebd., 248) und schlussfolgert nach einer historischen Darlegung der gewaltsamen „Christianisierung“ der Sachsen durch Bonifatius (ebd., 250 ff.), dass der Baum der nordischen Mythologie ein ähnlich bewegliches Symbol sei wie das Kreuz Christi, auch wenn die Zielsetzung des Kreuzes (Versöhnung zwischen Gott und Mensch) von der des Selbstopfers Odins (Suche nach Wissen) divergiere (ebd., 252). Postkoloniale Theorie, so Grau, könne helfen, die Verflechtungen von befreiender und unterdrückender Macht im Gebrauch von Symbolen zu analysieren (ebd., 254). Dabei sei die Vorstellung von der Art göttlicher Macht entscheidend. Wichtig sei vor allem, dass soteriologische Metaphern kosmisch verstanden und nicht anthropozentrisch enggeführt würden (ebd., 255). In einem weiteren Artikel namens *Aspekte einer postkolonialen theologischen Hermeneutik für die Missionswissenschaft*

wird die Interdisziplinarität bzw. Intersektionalität von Graus Ansatz noch deutlicher. Dort legt sie eine „konstruktive Theologie mit Hilfe einer intersektionalen postkolonialen Hermeneutik“ vor (Grau 2018a, 118) und reflektiert die Ambivalenz soteriologischer Metaphern im geopolitischen Kontext (ebd., 122 f.).

## 5.5 Praktische Theologie

Als Vertreter der Praktischen Theologie reflektiert Henrik Simojoki im gleichnamigen Aufsatz über *Ökumenisches Lernen, Hybridisierung und Postkolonialismus* und nimmt seinen Ausgangspunkt in Ernst Langes Betonung der gesamten Welt als vorrangigem Bezugspunkt christlicher Existenz (vgl. Simojoki 2018, 256). Sein Interesse gilt der Frage, inwieweit postkoloniale Perspektiven Orientierungskraft für ökumenische Lernprozesse in der Weltgesellschaft bieten (ebd., 258). Den beiden Szenarien globaler Uniformierung (vgl. Ritzers McDonaldisierung) und globaler Fragmentierung (vgl. Huntingtons Kampf der Kulturen) bescheinigt er ein zu statisches Verständnis von Kultur (ebd., 261) und stellt daraufhin die kultursensibleren Modelle Jan Nederveen Pieterses und Homi K. Bhabhas nebeneinander, wobei ersterer mit seiner Theorie der „global mélange“ vor allem die positiven Potenziale von Vermischungsdynamiken betone (ebd., 265). Bhabha, so Simojoki, habe einen klareren Blick für die konfliktreichen Aushandlungsprozesse in Situationen kultureller Mehrbezüglichkeit (ebd., 266) und betone in seiner kritischen Machtanalyse weltweiter Migration nicht zuletzt auch die subversiven Möglichkeiten eines „Dritten Raumes“, der in solch kulturellen Hybridisierungen entstehe (ebd., 267). Inspiriert von Bhabhas Betonung des „Rechtes zu erzählen“ (the right to narrate) seitens Marginalisierter (ebd., 268), hebt schließlich Simojoki die Bedeutung des Erzählens im ökumenischen Lernen hervor. Der Welthorizont müsse in Prozessen ökumenischer Bildung narrativ entfaltet und diskursiv ausgehandelt werden (ebd., 270).

Stefan Scholz bedenkt die Möglichkeiten postkolonialen Denkens für die Religionspädagogik. Mithilfe der Begriffe *Mündigkeit*, *Subjektwerdung*, *Multiperspektivität*, *globale Gerechtigkeit* und *Dekonstruktion* vergleicht er Anliegen des Postkolonialismus mit denjenigen der Religionspädagogik (Scholz 2018, 272 ff.) und sieht in ihnen Konvergenzen. Selbstbestimmung der Lernenden sei von zentraler Bedeutung (ebd., 275) ebenso wie

die Pluralitätsfähigkeit in Bildungsprozessen (ebd., 277). Analogien sieht Scholz auch zur ermächtigenden Befreiungspädagogik Paulo Freires (ebd., 279). Auch dem dekonstruktiven Anliegen der postkolonialen Theorie kann er etwas abgewinnen, insofern das Lerngeschehen von produktiver Selbstverunsicherung geprägt sein müsse (ebd., 281). Scholz schließt mit der Hypothese, dass postkoloniale Theorie nicht zuletzt auch für das Modell des *Interdiskurses* Wesentliches beizutragen habe, da dort die Zwischenräume der einzelnen Spezialdiskurse eine entscheidende Bedeutung erlangen (ebd., 286).

Im Artikel *Postkoloniale Liturgiewissenschaft* meint Bertram J. Schirr, dass postkoloniale Anregungen teilweise in der deutschen Liturgiewissenschaft angekommen seien, dort nämlich, wo der Gottesdienst als interkultureller Resonanzraum verstanden würde (Bieler) bzw. als hybrides Phänomen, in dem verschiedene Gebetskulturen und kulturelle Prägungen miteinander verwoben würden (Schirr 2018, 288). Ein Desiderat bleibe jedoch, postkoloniale Kritik nicht nur auf Worte, sondern auch auf das Tun des Gottesdienstes auszuweiten (ebd., 291). Schirr diskutiert sodann die Gefahr, der hegemonialen Vereinnahmung „fremder“ Importe in den Gottesdienst, was etwa in Gordon Lathrops *Ordo and Coyote* der Fall sei (ebd., 292). Am Beispiel von globalem Liedgut stellt er die Frage, wann die Aneignung von Liedern Anderer (neo-)koloniale Ausbeutung darstelle (ebd., 295), und meint schließlich, Hybridisierung als positiver Austausch und Spannung auf Augenhöhe könne auf eine sinnvolle Weise verunsichern und neue Alternativen öffnen (ebd., 297). Dafür müssten allerdings alte (stimmliche und andere) Reinheitsideale verlassen werden (ebd., 299) und der Tatsache Rechnung getragen werden, dass Stimmen grundsätzlich aus Hybridisierungen entstünden. Sie ließen sich nie ganz kolonisieren (ebd., 300). Gottesdienst in postkolonialer Perspektive als gegen- und dekoloniale Hybridisierung sei dann fruchtbar, wenn nicht neue Binarismen produziert würden (ebd., 301).

Britta Konz schließlich plädiert in ihrem Artikel *Interkulturelle Theologie als herausfordernde Ressource im Religionsunterricht* dafür, den globalen Referenzrahmen schulischer Bildung ernst zu nehmen (vgl. 2020, 208) und im Religionsunterricht deshalb nicht nur die interreligiösen, sondern vor allem auch die *intrareligiösen* Differenzen zu beachten. *Otherring* – im Anschluss an Julia Reuter als „VerÄnderung“ bezeichnet – (ebd., 211) beginne nämlich bereits innerhalb des Christentums (ebd., 212). Ein Ziel müsse sein, Schüler\*innen zur „Konstituierung eines heterogenitätssensiblen ‚Ichs‘ und ‚Wirs‘“ zu ermutigen (ebd., 215).

Unter anderem durch die Reflexion eines *Third Space* à la Bhabha (ebd., 222) können Schülerinnen und Schüler zur Ausbildung einer Identität ermutigt werden, die nicht auf Abgrenzungsmustern basiert, sondern auf Solidarität (ebd., 224).

## 5.6 Religionsgeschichte

Yan Suarsana betont in seinem Aufsatz *Postkoloniale Theorie und Religionsgeschichte* den radikal post-universalen und historisierenden Aspekt postkolonialer Theorie im Gefolge Michel Foucaults. Im Gegensatz zu einer idealistischen Vorstellung von Geschichte als einer ‚Ideenschau‘ à la Leopold von Ranke (vgl. Suarsana 2019, 192) müsse Religion als ein historisches Konzept verstanden werden, das im 19. Jahrhundert entstand (ebd., 195). Signifikant sei, dass die ‚Entdeckung der Religionsgeschichte‘ im Kontext des Kolonialismus geschah (ebd., 199). Der Kolonialismus habe dazu beigetragen, Religion zu einem scheinbar universalen Ordnungsprinzip menschlicher Existenz werden zu lassen (ebd., 200). Suarsana beschreibt schließlich das Spätwerk Ernst Troeltschs als ein Beispiel für eine gewisse Vorwegnahme poststrukturalistischer/postkolonialer Einsichten, insofern er sich weigerte, historischen Religionen ein metaphysisches Drittes überzuordnen (ebd., 208).

## 5.7 Religionssoziologie

In der deutschsprachigen Religionssoziologie ist der postkoloniale Diskurs spätestens mit Anna Daniels Studie *Die Grenzen des Religionsbegriffs. Eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses* angekommen (vgl. Daniel 2016). Globaler Heterogenität werde der religionssoziologische Diskurs ihrer Ansicht nach nur bedingt gerecht (ebd., 10), denn dieser tendiere zu einer Essenzialisierung spezifischer Religionsverständnisse (ebd., 11). Religion dürfe aber nicht vorab theoretisch bestimmt werden, weil damit die „Logik der Praxis“ (Bourdieu) aus dem Blick gerate (ebd., 12). Globale Vielfältigkeit und Fluidität (vor allem auch alltäglicher) religiöser Praxis müsse zur Kenntnis genommen werden (ebd., 13). An der postkolonialen Perspektive schätzt Daniel deshalb die Sensibilisierung für die Hybridität und Heterogenität religiöser Praxis, aber auch ihre Betonung der performativen Dimension. Von dieser

Sensibilisierung ausgehend befragt sie religionssoziologische Grenzziehungen auf ihre Gültigkeit (ebd., 14), denn sie halten den etwa von Shalini Randeria untersuchten Interaktions- und Austauschbeziehungen der gegenwärtigen Welt nicht stand. Aus verflechtungsgeschichtlicher Perspektive müsse das Zusammenspiel globaler und lokaler Kräfte genauer berücksichtigt werden (ebd., 15). *Postcolonial Studies*, so Daniel, seien ein Glücksfall für die Religionssoziologie, denn sie erlauben es, Religion von den Grenzen her zu verstehen und damit der Hybridität der Praxis religiöser Erscheinungsformen gerecht zu werden (ebd., 16).

## 5.8 Sozialethik

Katja Winkler widmet sich in ihrem Artikel *Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik* dem paradoxalen Phänomen, dass durch wohlmeinende Repräsentation Exkludierter seitens Politik und Wissenschaft oftmals Exklusion noch verschärft und echte Teilhabe verhindert werde (Winkler 2017, 2). In der (semantischen) Repräsentation liege immer die Gefahr, für andere zu sprechen und damit diese anderen zum Schweigen zu bringen (ebd., 3). Der politische Liberalismus lege sozusagen von außen die Bedingungen der Teilhabe fest und nehme das Risiko der semantischen Exklusion und der damit verbundenen Begrenzung der Selbstrepräsentation nicht ernst genug (ebd., 6). Winkler betont deshalb im Anschluss an Spivak, dass Repräsentation oftmals epistemischer Gewalt gleichkäme und so die notwendige Selbstrepräsentation der semantisch Exkludierten (Subalternen) verhindere (ebd., 9). Das *Othering* der Repräsentation führe dabei oft zu einer „Selbstsubalternisierung“ (ebd., 10–11), zu einem *Self-Othering*, das von postkolonialer Theorie bloßgelegt würde (ebd., 12). Dem könne laut Spivak nur durch Einbeziehung der Subalternen in die Staatsbürgerschaft entgegnet werden (ebd., 13). Winkler schließt mit einem Plädoyer für *kritische Advokation* aus der Perspektive kritischer theologischer Sozialethik. Dazu brauchte es zunächst im Sinne postkolonialer Kritik ein Bewusstsein für die eigene Rolle als Wissenschaftler\*in bei der Produktion von Subalternität (ebd., 14), ein Bewusstsein also dafür, dass wohlmeinende Repräsentation oftmals homogenisierend wirke und eine intersektionale Analyse, die Differenzen zum Ausdruck bringt, verhindere (ebd., 15). Verschiedene soziale Ungleichheiten bestehen oft gleichzeitig und stehen in Wechselwirkung zueinander. Im Anschluss an Mark Lewis

Taylor befürwortet Winkler deshalb eine selbstreflexive Repräsentation, die kontinuierlich die eigene Position des „berechtigten Fürsprechers“ hinterfragt und das Korrektiv der Perspektive der Subalternen sucht (ebd., 16). Die Bezugnahme auf das Urteilsvermögen der Subalternen wird zum entscheidenden Urteilkriterium. Deshalb, so Winkler, seien semantische Exklusion und diskursive Ungleichheiten wichtige Themen für die theologisch-sozialethische Theoriebildung (ebd., 17).

## 6 Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in der deutschsprachigen theologischen Diskussion postkoloniale Theorie während des vergangenen Jahrzehnts fortlaufend rezipiert worden ist, und zwar zunehmend über den ganzen Fächerkanon hinweg. Gleichzeitig fällt auf, dass trotz der augenscheinlichen sozialethischen Relevanz postkolonialer Theorie eine größere Studie zur Bedeutung des Postkolonialismus für die theologische Sozialethik noch fehlt, auch wenn Katja Winkler mit ihrer *Kritik der Repräsentation* einen Schritt in diese Richtung getan hat. Ein Grund dafür mag sein, dass der postkoloniale Diskurs oftmals als theorielastig und zu sehr in der Literaturwissenschaft verankert gesehen wird. Bei aller notwendigen Kritik – die Themen seien keine neuen (Fornet-Betancourt, Pfeffer), die Universalität werde vernachlässigt (Wendel), die „Wissenschaftlichkeit“ lasse zu wünschen übrig (Bormann), Hybridität dürfe nicht bloß gefeiert werden (Schirr) – hoffe ich jedoch, dass mit diesem Literaturüberblick die potenzielle Bedeutung postkolonialer Kritik für die theologische Sozialethik zu Tage getreten ist. Theologinnen und Theologen, die sich postkolonialer Theorie zuwenden, tun dies mit mehr oder weniger explizitem ethischen Interesse, wobei mir eine der übergreifenden Fragen diejenige nach christlicher Existenz in heutiger kultureller und religiöser Pluralität zu sein scheint. In diesem Kontext kann die postkoloniale Theorie mit ihrer Aufmerksamkeit für die neuen Zwischenräume des Verhandeln und die darin entstehenden kulturellen und religiösen Mischformen einen wichtigen Beitrag leisten. So überrascht es auch nicht, dass in vielen Ansätzen die Migration und die damit zusammenhängenden Veränderungsprozesse im Mittelpunkt des Interesses stehen. Migration wiederum als eine gesellschaftliche Wirklichkeit aktualisiert Fragen des (unbewussten) kolonialen Denkens, des Antisemitismus und des Imperialismus ebenso

wie damit zusammenhängende Fragen nach (kulturellen) Grenzen, nach Machtverhältnissen, nach Repräsentation und nach der Handlungsmacht Marginalisierter. Dies sind Fragen, zu deren Beantwortung postkoloniale Theorie mit ihrer subtilen Analyse kultureller Vielfalt einen entscheidenden Beitrag leisten kann.

Angesichts der momentanen weltweiten Proteste (Juni 2020) gegen einen im Kolonialismus wurzelnden und bis heute wirksamen Rassismus wäre es zudem wünschenswert, dass die theologische Thematisierung des Rassismus im deutschsprachigen Raum sich wieder des kritischen Potenzials postkolonialer Theorie besinnt, um die Verstrickungen zwischen Kolonialismus und Rassismus auch im deutschsprachigen Raum (vgl. Wollrad 2005) klarer wahrzunehmen.

## Literaturverzeichnis

- Ackermann, Cordula; Geitzhaus, Philipp** (2017): Melting Pot? Die Begegnung von Befreiungstheologie und Postkolonialer Theologie. In: *Voices* 40 (2), 125–135.
- Auga, Ulrike** (2018): Dekolonisierung des öffentlichen Raumes. Eine Herausforderung von Bonhoeffers und Spivaks Konzepten von Widerstand, ‚Religion‘ und ‚Geschlecht‘. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 92–115.
- Bechhaus-Gerst, Marianne; Zeller, Joachim** (2018): *Deutschland postkolonial? Die Gegenwart imperialer Vergangenheit*. Berlin: Metropol.
- Bormann, Lukas** (2018): Gibt es eine postkoloniale Theologie des NT? In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 186–204.
- Burlacioiu, Ciprian** (2018): Postkoloniale Perspektiven in der Kirchengeschichte. Eine Bestandsaufnahme. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 205–225.
- Daniel, Anna** (2016): *Die Grenzen des Religionsbegriffs. Eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses*. Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita** (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. 2., komplett überarbeitete und erweiterte Aufl. Bielefeld: transcript.
- Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie** (2013): *Postkoloniale Theologie*. 49 (2).
- Dhawan, Nikita** (2014): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights, and Democracy in a Postcolonial World*. Leverkusen: Barbara Budrich.

- Fornet-Betancourt, Raúl** (2018): Die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika als Wegbereiterin dekolonialen Denkens. In: Pittl, Sebastian (Hg.): *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*. Regensburg: Friedrich Pustet, 24–59.
- Gautier, Dominik** (2020): Kann Christus sprechen? Eine postkoloniale Überlegung zur Christologie, in: Konz, Britta; Ortmann, Bernhard; Wetz, Christian (Hg.): *Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Exploring Borderlands*. Leiden/Boston: Brill, 90–100.
- Grau, Marion** (2018a): Aspekte einer Postkolonialen Theologischen Hermeneutik für die Missionswissenschaft. In: Pittl, Sebastian (Hg.): *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*. Regensburg: Friedrich Pustet, 118–138.
- Grau, Marion** (2018b): Bonifatius, Christus und die Axt am Baum. Ein Beitrag zur Soteriologie in postkolonialer Perspektive. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 242–255.
- Gruber, Judith** (2018): Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 23–37.
- Gruber, Judith** (2013): *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hock, Klaus** (2011): *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. Darmstadt: WBG.
- Hübner, Sabine** (2020): Postkoloniale Perspektiven und Forschendes Lernen: Ein Beispiel aus der kirchengeschichtlichen Praxis. In: Konz, Britta; Ortmann, Bernhard; Wetz, Christian (Hg.): *Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Exploring Borderlands*. Leiden/Boston: Brill, 184–206.
- Interkulturelle Theologie/Zeitschrift für Missionswissenschaft** (2019): *Postkolonialismus – und was dann?* 45 (2/3).
- Interkulturelle Theologie/Zeitschrift für Missionswissenschaft** (2012): *Postkoloniale Theologie*, 38 (1).
- Jahnel, Claudia** (2019): Migration and Justice. Postcolonial Discourses on Migration as Challenge and Partner for Theology. In: Bieler, Andra; Karle, Isolde; Kim-Cragg, HyeRan; Nord, Ilona (Hg.): *Religion and Migration. Negotiating Hospitality, Agency and Vulnerability*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 41–60.
- Jahnel, Claudia** (2016): *Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Jahnel, Claudia** (2008): Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit. Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn. In: *Interkulturelle Theologie/Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34, 10–33.
- Jarosch, Sabine** (2018): Postkoloniale Theologie nach der Shoah? Eine Analyse von Täter- und Opfer-Vorstellungen als Beitrag zu einer postkolonialen Theologie in Deutschland. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale*

- Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer, 73–91.
- Kerner, Ina** (2011): Postkoloniale Theorien zur Einführung. 3. ergänzte Aufl. Hamburg: Junius.
- Konz, Britta** (2020): Interkulturelle Theologie als herausfordernde Ressource im Religionsunterricht. In: Konz, Britta; Ortman, Bernhard; Wetz, Christian (Hg.): Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Exploring Borderlands. Leiden/Boston: Brill, 207–228.
- Konz, Britta; Ortman, Bernhard; Wenz, Christian** (Hg.) (2020): Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen. Erkundungen in einem Grenzgebiet. Leiden/Boston: Brill.
- Küster, Volker** (2011): Einführung in die Interkulturelle Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lartey, Emmanuel Y. A.** (2015): Der postkoloniale Gott. Ein Paradigmenwechsel für die praktische Theologie. In: Salzburger Theologische Zeitschrift 19(1), 9–23.
- Nausner, Michael** (2020): Wer darf dazugehören? Anstöße postkolonialer Theologie im Kontext der Migration. In: Konz, Britta; Ortman, Bernhard; Wetz, Christian (Hg.), Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Exploring Borderlands. Leiden/Boston: Brill, 23–44.
- Nausner, Michael** (2018): Ambivalenzen der Partizipation. Theologische Reflexionen zur Teilhabe unter postkolonialen Bedingungen. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer, 38–52.
- Nausner, Michael** (2015): Wagnis an der Grenze. Reflexionen zur Mission im postkolonialen Kontext. In: Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie 39(3), 107–125.
- Nausner, Michael** (2013): Die langen Schatten der Nofretete. Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland. In: Concilium (2), 200–209.
- Nausner, Michael** (2012): Postkoloniale Theologien. In: Verkündigung und Forschung 57(2), 117–131.
- Nehring, Andreas** (2018): Verwundbarkeit auf Abwegen. Migration, Flucht und der Verlust von Handlungsraum. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer, 134–154.
- Nehring, Andreas; Tiesch, Simon** (Hg.) (2013): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon** (Hg.) (2018): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ortmann, Bernhard** (2020): Interreligiöser Vergleich in postkolonialer Perspektive. In: Konz, Britta; Ortman, Bernhard; Wetz, Christian (Hg.): Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Exploring Borderlands. Leiden/Boston: Brill, 66–89.

- Pfeffer, Clemens** (2018): Missionshistoriographie post 1968. Postkoloniale Perspektiven avant la lettre. In: Pittl, Sebastian (Hg.) (2018): *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*. Regensburg: Friedrich Pustet, 191–218.
- Pittl, Sebastian** (Hg.) (2018): *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Purtschert, Patricia; Lüthi, Barbara; Frank, Francesca** (Hg.) (2012): *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*. Bielefeld: transcript.
- Rettenbacher, Sigrid** (2019): *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Rettenbacher, Sigrid** (2018): Identität, Kontext, Machtpolitiken. Gedanken zu einer postkolonialen Theologie der Religionen. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 116–133.
- Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra** (Hg.) (2012): *Schlüsseltexte der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Verlag der Sozialwissenschaften.
- Ruther, Clemens** (2018): *Habsburgs ‚Dark Continent‘. Postkoloniale Lektüren zur österreichischen Literatur und Kultur im langen 19. Jahrhundert*. Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Schirr, Bertram J.** (2018): *Postkoloniale Liturgiewissenschaft. Kritische Ansätze in Theorie und Praxis des Gottesdiensts im deutschen Kontext*. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 287–302.
- Scholz, Stefan** (2018): *Postkoloniales Denken in der Religionspädagogik? Spurensuche – Konvergenzen – Konkretionen*. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 271–286.
- Simojoki, Henrik** (2018): *Ökumenisches Lernen, Hybridisierung und Postkolonialismus. Versuch einer kritischen Verschränkung*. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 256–270.
- Streit, Wolfgang** (2014): *Einführung in die Postkolonialismus-Forschung. Theorien, Methoden und Praxis in den Geisteswissenschaften*. Norderstedt: Books on demand.
- Suarsana, Yan** (2019): *Postkoloniale Theorie und Religionsgeschichte. Implikationen eines konsequent-historischen Religionsverständnisses für Religionswissenschaft und Theologie*. In: *Interkulturelle Theologie/Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34 (2/3), 188–209.
- Tatschner, Florian** (2018): *Dekolonisierte Eschatologie. Ein Versuch der Veränderung christlicher Zeitlichkeitsvorstellungen*. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 53–72.
- Wendel, Saskia** (2018): *Weder Inklusion noch Exklusion. Ein religionstheologischer Diskurs mit postkolonialen Theorien*. In: Pittl, Sebastian (Hg.): *Theologie und*

- Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven. Regensburg: Friedrich Pustet, 139–155.
- Wendte, Martin** (2015): Viele Kulturen – ein Christus. Wie normativ sind westliche Christologien im globalen Kontext. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionswissenschaft* 57 (2), 155–178.
- Wetz, Christian** (2020): Die zweite Meile: Mt 5,41 in postkolonialer Perspektive – eine exegetische Erprobung. In: Konz, Britta; Ortman, Bernhard; Wetz, Christian (Hg.): *Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Exploring Borderlands*. Leiden/Boston: Brill, 100–123.
- Wiesgickl, Simon** (2018): Gefangen in uralten Phantasmen. Über das koloniale Erbe der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 171–185.
- Winkler, Katja** (2017): Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik. In: *Ethik und Gesellschaft* 2/2017, 1–24.
- Winkler, Ulrich** (2018): Postkoloniale Theologie in Jerusalem. In: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 23 (2), 104–118.
- Wollrad, Eske** (2005): *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*. Roßdorf: Ulrike Helmer Verlag.
- Wrogemann, Henning** (2012): *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundlagen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Zeltner Pavlović, Irena** (2018): Postkoloniale und postsozialistische Studien. Repräsentierte Orthodoxie. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 226–241.
- Zubair, Ahmad** (2019): *Politische Theorie, Religion und postkoloniale Kritik*. Baden Baden: Tectum Wissenschaftsverlag.

## Über den Autor

*Michael Nausner*, Prof. Dr., Systematischer Theologe und Forschungsmittglied der Einheit für Forschung und Analyse der Kirche von Schweden.  
Email: michael.nausner@gmx.de