

# Heil/-ung dekolonisieren

## Grenzgänge zwischen Theologie und Postkolonialer Theorie<sup>1</sup>



Judith Gruber<sup>2</sup>

Postkoloniale Theorie ist ein interdisziplinäres Feld, das sich Mitte des vergangenen Jahrhunderts zu konsolidieren begann, seit der Jahrtausendwende auch in unterschiedlichen Disziplinen im deutschsprachigen Raum rezipiert wird, und nun auch in der Theologie angekommen ist. Im Herzen postkolonialer Theorie steht der Versuch, koloniale Erfahrungen von Unterdrückung und Widerstand durch die Linse poststrukturalistischer Theorien zu reflektieren, wobei es einerseits um eine kritische Beschreibung, aber auch normativ um eine Stoßrichtung dieser kritischen Reflexion hin auf Befreiung geht. Das *post* ist dabei nuanciert zu verstehen – es steht nicht einfach linear-zeitlich dafür, dass die Zeit des Kolonialismus vorbei ist, vielmehr geht es um eine Reflexion der vielschichtigen Nach- und Weiterwirkungen von kolonialen Herrschaften. Das bedeutet für postkoloniale Denkpraktiken einerseits ein starkes Bewusstsein dafür, wie vielschichtig und an wie vielen Orten diese Nachwirkungen anzutreffen sind, und andererseits ein Festhalten an der Suche nach Widerstand und Befreiung. Das *post* wird damit ganz gezielt eingesetzt: anstelle der Alternativen *antikolonial* und *dekolonial* soll es ein Bewusstsein dafür in den Raum stellen, dass sich Widerstand und Befreiung immer nur innerhalb kolonialer Regime abspielen und diese nicht einfach ersetzen.

Der zentrale Fokus postkolonialer Theorie ist eine Kritik des Zusammenspiels von Macht und Wissen. Sie stellt lokale, kontextuelle Analysen dar-

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist eine überarbeitete und gekürzte Übersetzung des Artikels: *Judith Gruber: Doing Theology with Cultural Studies. Rewriting History – Reimagining Salvation – Decolonizing Theology*; in: *Louvain Studies* 42 (2019), 103–123.

<sup>2</sup> Dr. Judith Gruber ist Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des „Centre of Liberation Theologies“ an der Katholischen Universität Leuven, Belgien.

über an, wie in kolonialen Regimen Wissen so geschaffen wurde, dass es die Macht der Kolonialherren unterstützte, und auf welche Weise kolonialisierte Menschen innerhalb dieser Regime widerständige, aber auch komplizenhafte Handlungsmacht entwickelten, mit einem besonderen Augenmerk auf die unhintergehbaren Ambivalenzen dieser dominanten und umstrittenen Praktiken. Damit geht es in der Postkolonialen Theorie nicht nur um historische Perspektiven, sondern in zentraler Weise auch um eine grundlegende epistemologische Kritik, die die kontingente Machtförmigkeit von Wissen aufdeckt. Postkoloniale Kritik, so hebt es Gayatri C. Spivak hervor, die maßgeblich zur Entwicklung postkolonialer Theorie beitrug, “is not the exposure of error, but it is constantly and persistently looking into how truths are produced”.<sup>3</sup>

Diese Kritik macht auch vor christlichen Traditionen nicht halt. Sie bietet ein kritisches Instrumentarium an, um christliche Tradition als ein Macht-/Wissensregime gegenzulesen. Gleichzeitig eröffnet die normative Perspektive auf Befreiung, die einen zentralen Platz in postkolonialer Theorie einnimmt, auch konstruktive Möglichkeiten, um theologisch neu über zentrale soteriologische Konzepte nachzudenken. Dem möchte ich mich in diesem Beitrag widmen. Zunächst muss aber kurz ein Blick darauf geworfen werden, welche Herausforderungen eine postkoloniale Perspektive stellt, wenn wir sie für eine theologische Reflexion verwenden möchten: Die Macht-/Wissensanalyse der postkolonialen Theorie deckt die vielen diskrepanten Mutationen auf, die die christliche Tradition in ihren komplexen, komplizenhaften und widerständigen Beziehungen mit sozialen Dynamiken angenommen hat. Dabei macht diese Machtkritik nicht vor den normativierten Orientierungsprinzipien halt, die traditionellerweise dazu gedient haben, die Heterogenität der christlichen Tradition zu zähmen, indem die *messiness* dieser Christentümer einem kohärenten Hauptnarrativ unterworfen wurde, das sie entweder als eine Verfallsgeschichte von einem reinen Ursprung oder als Entwicklung hin zu immer vertiefterem Wissen über Gott anordnete. Postkoloniale Theorie zeigt dagegen auf, dass auch diese historischen Konstruktionen und theologischen Ideale von Einheit und Stabilität das Resultat von partikularen Macht-Wissens-Regimen in kirchlichen Traditionen sind. Sie liegen den Verhandlungen über christliche Identität nicht voraus, um diese orientieren zu können, sondern entstehen erst aus Verhandlungen heraus und verlieren dadurch ihre Selbstverständlichkeit als ab-

<sup>3</sup> *Gayatri Chakravorty Spivak: Bonding in Difference; in: Alfred Arteaga (Hg.): An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands, Durham 1994, 273–285.*

solute Normen in der kirchlichen Geschichtsschreibung.<sup>4</sup> Im Zentrum einer theologischen Bearbeitung dieser Relektüren steht die Frage, wie christliche Identität theologisch neu so konzeptioniert werden kann, dass diese messianess, die durch postkoloniale Theorie aufgedeckt wird, nicht ausgeblendet wird, sondern vielmehr zum Konstruktionspunkt theologischer Reflexion gemacht werden kann.

Dieser Frage möchte ich mich in diesem Beitrag zuwenden. Ich will entfalten, dass eine theologisch konstruktive Rezeption von postkolonialer Theorie möglich wird, wenn wir Theologie wörtlich als Apologie betreiben. Die Präposition *apo* wird als „von ... her“ beziehungsweise „herkommend von“ übersetzt. Sie steht für Ableitung oder Abhängigkeit, anstelle von Autonomie und Selbstständigkeit. Apologie ist wörtlich eine Rede, die von anderswoher kommt.<sup>5</sup> Apologetische Theologie ist daher eine theologische Praxis, die um die konstitutive Rolle von den anderen Diskursen in der Formation christlicher Traditionen weiß. Sie zieht sich nicht unapologetisch auf die etablierten *Loci* christlicher Gottesrede als ihrem selbstverständlichen Fundament zurück, sondern nimmt einen interdisziplinären Standpunkt ein, von dem aus sie die *loci* innerhalb eines machtkritischen Rahmens zu reformulieren sucht. Apologetische Theologie wurde oft als die Verteidigung eines vorgegebenen, unveränderlichen christlichen Propriums verstanden. Auf den ersten Blick würden deshalb nicht viele Theologinnen und Theologen, die mit postkolonialer Theorie arbeiten, ihre Projekte als apologetisch beschreiben. Ich möchte in meinem Beitrag jedoch argumentieren, dass wir durch solch einen interdisziplinären Ansatz theologische Ressourcen freilegen können, die es uns erlauben, Apologetik nicht als reine Anwendung, sondern als Konstitutionsbedingung von Theologie zu verstehen. Theologie durch die Linse postkolonialer Studien zu betreiben, verän-

<sup>4</sup> Beispiele aus der inzwischen umfangreichen Bibliographie machtkritischer Analysen der vor-konstantinischen Ära sind: *Daniel Boyarin*: *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; *Alain LeBoulluec*: *La notion d'herésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles* 1, Paris 1985; *J. Rebecca Lyman*: *Hellenism and Heresy*; in: *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003), 209–222; *Virginia Burrus*: *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995; *Edward Iricinschi/Holger M. Zellentin* (Hg.): *Heresy and Identity in late Antiquity*, Tübingen 2008; *Robert M. Royalty*: *The Origin of Heresy. A history of discourse in Second Temple Judaism and early Christianity*, New York 2013; *Susanna Elm/Éric Rebillard/Antonella Romano* (Hg.): *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Rom 2000; *Judith Lieu*: *Neither jew nor greek? Constructing early christianity*, London 2005.

<sup>5</sup> Vgl. *Franz Gmainer-Pranzl*: *Interversalität des Hoffnungslogos. 1 Petr 3,15 als Beanspruchung theologischer Erkenntnislehre*; in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 134 (2012), 202–217, hier 203.

dert auf grundlegende Weise die Rahmenbedingungen, in denen wir über die Gegenwart Gottes in der Welt sprechen können. Und das Verständnis apologetischer Theologie (d. h. als einer Sprache von anderswo) ermöglicht es uns, diese Prozesse der Rekonfigurationen zu erklären, mit denen wir theologisch auf eine Macht-/Wissenskritik christlicher Traditionen reagieren wollen.

Ich werde meine Überlegungen im Rahmen einer Fallstudie entwickeln, in der ich die neutestamentlichen Narrative von Kreuz und Auferstehung durch die Linse von postkolonialer Theorie lesen werde, und ich möchte dafür an einem vielleicht überraschenden Ort beginnen: in *The Royal Museum for Central Africa* (RMCA) in Tervuren, nahe Brüssel (Belgien) – ein Museum, in dem das (post-)koloniale Verhältnis zwischen Belgien und dem Kongo dargestellt und verarbeitet wird. Diese Fallstudie hat zwei Ziele vor Augen: Einerseits bietet sie einen kleinen Einblick in die komplexe Aufgabe einer solchen interdisziplinären Theologie an der Schnittstelle von postkolonialer Theorie und Theologie. Zum anderen wird die Fallstudie es mir ermöglichen, mein Verständnis von apologetischer Theologie zu begründen und zu entfalten.

### *I. Dekolonialisierung europäischer Museen<sup>6</sup>*

Das Afrika-Museum in Tervuren wurde im 19. Jahrhundert von König Leopold II. explizit dafür gegründet, um seine Kolonialprojekte im Kongo zu bewerben. König Leopold II. bemühte sich, in der Öffentlichkeit das Narrativ der zivilisierenden Mission und der wirtschaftlichen Möglichkeiten in der Kolonie zu verbreiten, um Berichten über Massenmord, Verstümmelung und Versklavung, die aus dem Kongo kamen, entgegenzuwirken. Das Museum entstand zunächst als temporäre Ausstellung während der Weltausstellung 1897. Es enthielt einen „Menschenzoo“, in dem 267 Menschen aus dem Kolonialgebiet Belgiens im Kongo während der Zeit der Ausstellung lebten. Die Ausstellung war derart erfolgreich, dass sie in ein permanentes Museum umgewandelt wurde, das bis heute Bestand hat. Finanziert wurde die Umgestaltung mit Geldern aus Industrien im Freistaat Kongo, die Leopold als

<sup>6</sup> Dieser Begriff umfasst die Debatte um die koloniale Geschichte westlicher Museen, ihre Erwerbspolitik während der Kolonialzeit, wie sie die koloniale Repräsentationspolitik unterstützt haben und wie heute mit diesem Erbe umgegangen werden kann. Für eine Diskussion grundsätzlicher Fragestellungen siehe die Beiträge in: *L'Internationale 2015: Decolonising Museums*; <https://d2tv32fgpo1xal.cloudfront.net/files/02-decolonising-museums-1.pdf> (aufgerufen am 05.01.2021).

sein privates Unternehmen betrieben hatte, bevor der Staat Belgien es 1908 übernahm. Das Museum beherbergte eine schnell wachsende Sammlung von Artefakten und Objekten, überwiegend aus dem Kongo, und unterstützte ein Forschungszentrum. Bis vor kurzem hat das Museum die Geschichte der Belgisch-Afrikanischen Begegnung aus der Perspektive der Kolonialmacht erzählt.<sup>7</sup> Sowohl die Dauerausstellung als auch das Museumsgebäude selbst dienten als wirkmächtige Rahmenbedingungen für die koloniale Produktion von Wissen, die die Geschichte des belgisch-afrikanischen Verhältnisses aus der Perspektive der Kolonisatoren auf verherrlichende Weise erzählte und so die Gewalt dieses kolonialen Projekts verschwieg: So wie andere ethnologische Museen in Europa hat es selektive Erinnerungen der belgischen Kolonialvergangenheit geschaffen, die die Erinnerungen an das koloniale Trauma im öffentlichen Gedächtnis auslöschte. Patrick Hoenic unterstreicht, dass die Auslöschung von Traumata im öffentlichen Gedächtnis eines der zentralen Organisationsprinzipien der Strategie der Imagination des Museums gewesen zu sein scheint.<sup>8</sup> Von 2013 bis 2018 wurde das Museum grundlegend renoviert, und es wurde auch an einem neuen Ausstellungskonzept gearbeitet, um die koloniale Vergangenheit Belgiens darzustellen. Dies war die erste tiefgreifende Veränderung des Museums seit 1957, welche noch vor der Unabhängigkeit des Kongo im Jahr 1960 durchgeführt wurde. Parallel zur architektonischen Überarbeitung suchte die Museumsleitung auch nach neuen Wegen für die Darstellung der kolonialen Vergangenheit des Landes und wie diese in der heutigen Gesellschaft fortlebt. Die Baustelle wurde somit auch zu einem diskursiven Ort der Wissensanfechtung und Wissenserweiterung; die Neugestaltung des Museums bot eine Möglichkeit, die Erinnerung der Vergangenheit grundlegend zu verändern und neue öffentliche Erinnerungen an Belgiens koloniale Hinterlassenschaften zu schmieden; sie gab auch Raum, um zu untersuchen, auf welche Weise das Museum selbst für die epistemische Gewalt verantwortlich gemacht werden kann, mit der es den belgischen Kolonialismus unterstützt hat. Diese Neukonzeption war ein schwieriger Prozess, an dem viele Interessengruppen beteiligt waren und sind. Das ausdrückliche Ziel der Museums-

<sup>7</sup> Dies wird auf der RMCA-Homepage wie folgt beschrieben: “When it came to the renovation, the big challenge was to present a contemporary and decolonised vision of Africa in a building which had been designed as a colonial museum. Before the renovation, the permanent exhibition was outdated and its presentation not very critical of the colonial image. A new scenography was urgently required.” Siehe: [www.africamuseum.be/en/discover/renovation](http://www.africamuseum.be/en/discover/renovation) (aufgerufen am 26.12.2020).

<sup>8</sup> Vgl. *Patrick Hoenic: Visualizing Trauma. The Belgian Museum for Central Africa and its Discontents*; in: *Postcolonial Studies* 17 (2014), 343–366, hier 346.

verwaltung war es, eine Ausstellung zu entwickeln, die die ehemalige Kolonialmacht für ihre gewalttätige Geschichte verantwortlich macht und auch den Weg für neue Beziehungen zwischen Belgien und dem Kongo ebnet. Sie beabsichtigte, das Museum zu einem Raum werden zu lassen, der die Ebene des Kontakts grundlegend umgestaltet.<sup>9</sup> Die Neugestaltung zielt darauf ab, das Museum von der kolonialen Perspektive zu befreien, die dazu diente, die koloniale Ausbeutung des Kongo zu legitimieren. Stattdessen sollte der Fokus auf die natürliche und kulturelle Vielfalt Zentralafrikas verlagert werden, um Afrika aus außereuropäischer Sicht darzustellen.

Die Renovierung wurde von lebhaften Kontroversen sowohl in Belgien als auch weit über Belgien hinaus begleitet. Das Museum in Tervuren entpuppte sich als Vorreiter einer öffentlichen Debatte, die sich in mehreren europäischen Ländern darüber entspann, wie mit den umfangreichen kolonialen Sammlungen in den Museen des Kontinents umgegangen werden soll. Es wächst das Bewusstsein, dass diese Objekte ihre eigenen Geschichten bezüglich der kolonialen Verstrickungen erzählen und dass sie ein schwieriges Erbe besitzen, das eurozentrische Perspektiven bei der Geschichtsschreibung untergräbt. In diesen Debatten können wir seismographische Verschiebungen registrieren, bei denen neu verhandelt wird, auf welche Weise die koloniale Vergangenheit im kulturellen Gedächtnis in Europa verortet wird. Auf dem Spiel steht letztendlich die Frage, ob die Kolonialgeschichte als ein integraler Bestandteil europäischer Identität verstanden werden kann. Diese Frage betrifft nicht nur die Vergangenheit Europas, sondern genauso auch die Gegenwart und die Zukunft. Thomas Thiemeyer, Kulturwissenschaftler in Tübingen, argumentiert zum Beispiel, dass die Debatten über die koloniale Erinnerungspolitik in den ethnologischen Museen Deutschlands eng verbunden sind mit den gegenwärtigen Diskussionen über die Transformation Deutschlands in ein Einwanderungsland. Diese Debatten, sagt er, haben sowohl eine lokale als auch eine globale Dimension: Welches Bild hat Deutschland von sich selbst: Versteht es sich als kulturell homogen und ethnisch rein, oder können kultureller Wandel und ethnische Hybridität als ein Teil deutscher Identität begriffen werden? Und weiter: Kann Europa die globalen Vernetzungen – vergangene und gegenwärtige, ökonomische, kulturelle und politische – anerkennen, die das Verständnis Europas von sich selbst als friedlich und erfolgreich fördern? Jedes Erinnern der kolonialen Vergangenheit, sagt Thiemeyer deshalb, ist eng verbunden

<sup>9</sup> “We are not going to throw everything out of this museum and just act as if the colonial past never happened”, betonte der Museumsdirektor Guido Gryseels. “We will remain a place of memories on the colonial past but, at the same time, we want to become a window on contemporary Africa.” (zitiert aus: *Hoening*, Visualizing Trauma, 351).

mit der Frage, wer in welcher Weise zu Europa gehört.<sup>10</sup> Indem kulturelle Erinnerungspolitik die Darstellungen der Vergangenheit verhandeln, formen sie auch Zugehörigkeitsmuster in gegenwärtigen Gesellschaften.

Das koloniale Erbe in den europäischen Museen verweist uns daher auf komplexe Beziehungen zwischen historischer Gewalt, Darstellungspraktiken und Politiken der Teilhabe. Diese Verstrickungen können wir mit einem Blick auf Jacques Rancières politische Philosophie näher beschreiben. Für Rancière greifen Politik und Ästhetik in der Konstitution der „Welt“ einer Gemeinschaft ineinander. Gemeinschaften, sagt er, konstituieren ihre politischen Ordnungen durch eine ‚Aufteilung des Sinnlichen‘. Dies ist die Ordnung, durch die eine Gemeinschaft das arrangiert, was sie für sichtbar, sagbar und verständlich hält. Rancière unterstreicht, dass es in jeder Gemeinschaft diejenigen gibt, die nicht an der Gestaltung dessen beteiligt sind, was als sinnvoll angesehen wird. Teilhabe in einer Gemeinschaft beruht stets auf dem Ausschluss jener, die unsichtbar, unerhört bleiben und daher keine Rolle spielen. Der Anteil an jenen, die nicht zählen und die nicht *dazu* gerechnet werden, ist „le part des sans-part“. „Einteilung“ ist daher in einem doppelten Sinn zu verstehen: auf der einen Seite als das, was teilnehmen lässt; auf der anderen Seite als das, was trennt und ausschließt.<sup>11</sup> Inklusion und Exklusion bedingen sich gegenseitig.

Mit Rancière können wir erkennen, dass Europas ethnologische Museen Anteil an der Formierung von Regimen/Machtsystemen der Un-/Sichtbarkeit haben, in denen die ästhetischen Darstellungen der kolonialen Vergangenheit die politischen Strukturen der Teilhabe in Europas Gesellschaften mitgestalten. Wenn die Museen jetzt Anstrengungen unternehmen, ihre Sammlungen zu dekolonisieren, dann wollen sie damit die etablierten Darstellungspraktiken so verändern, dass damit der Weg für eine faire Teilhabepolitik in lokalen und globalen Gesellschaften freigemacht werden kann. Oft werden soteriologische Metaphern in diesen Debatten verwendet: Es wird von Gewalt und Versöhnung, von Schuld und Sühne und Wiedergutmachung, von Verwundung und Heilung gesprochen. Kurz gesagt: Die Debatte um die kolonialen Sammlungen in Europas Museen wird als Konstruktion von Regimen der Un-/Sichtbarkeit verstanden, und sie wird in soteriologischen Begriffen gerahmt. Das wirft die Frage nach den politischen Implika-

<sup>10</sup> Vgl. *Thomas Thiemeyer*: Kulturerbe als Shared Heritage? Kolonialzeitliche Sammlungen und die Zukunft einer europäischen Idee (Teil 1); in: *Merkur* 829 (2018), 30–44; *Thiemeyer*, Kulturerbe als Shared Heritage? (Teil 2); in: *Merkur* 830 (2018), 85–92.

<sup>11</sup> Vgl. *Jacques Rancière*: Ten Theses on Politics; in: *Ders.* (Hg.): *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, London/New York 2010, 27–44.

tionen von soteriologischen Imaginationen auf und stellt uns deshalb neue Ressourcen der Reflexion zur Verfügung, wie Heilung politisch, ästhetisch und theologisch als Regime von Un-/Sichtbarkeit figuriert.

## II. *Zwei post-/koloniale Regime der Un-/Sichtbarkeit: Heilung und das Gespenstische*

Damit kommen wir zurück zum Afrika-Museum in Tervuren. Mit der Frage, wie hier im Rahmen der Renovierung koloniale Heilung inszeniert wird, können wir untersuchen, welche Un-/Sichtbarkeitsregime kreiert werden. Die ehemalige Eingangshalle ist ein besonders reichhaltiger Ort für solch eine Untersuchung. Die Besucherinnen und Besucher werden dort von goldgedeckten Statuen weißer Männer und Frauen empfangen, die in ihren Armen nackte, afrikanische Kinder halten – darüber Tafeln, die Belgien dafür preisen, Zivilisation in den Kongo gebracht zu haben. Sie repräsentieren den kolonialen Diskurs in der Perspektive des Kolonisators. Aus Denkmalschutzgründen konnten diese Statuen nicht entfernt werden, und deshalb hat die Museumsleitung beschlossen, die Rotunde durch eine künstlerische Intervention neu zu gestalten. Der Bildhauer Aimé Mpane, ursprünglich aus dem Kongo, wurde beauftragt, eine neue Statue zu schaffen – *Congo Nouveau Souffle* (Kongo Neuer Atem). Sie steht nun im Zentrum der Rotunde.<sup>12</sup> Auf welche Weisen ist diese Intervention interpretierbar? In welche Regime der Un-/Sichtbarkeit können wir die alten und neuen Statuen arrangieren, und welche Formen politischer Beteiligung werden durch jede dieser Arrangements untermauert?

Eine erste mögliche Lesart ist mir im Rahmen einer Führung vor der Wiedereröffnung begegnet. Die Renovierungen waren noch nicht abgeschlossen und Mpanes Statue noch nicht installiert. Meinen ersten Eindruck erhielt ich so durch die Schilderungen unseres Museumsführers. Aus seinen Vorstellungen im Blick auf die zukünftige Gestalt der Halle war ein deutliches Verlangen nach einem eindeutigen Narrativ von kolonialer Verwundung hin zu Heilung herauszuhören. Die neue Statue würde nach seiner Auffassung einen scharfen Kontrast zur kolonialen Darstellung der älteren Statuen bieten – und diese Vision ermöglichte es ihm, eine lineare Entwick-

<sup>12</sup> Ein Interview mit dem Künstler und ein Bild der Statue findet sich in: *Lise Coirier: Aimé Mpane – Between shadow and light. Sculpting and painting humanity*; in: *TL Magazine* vom 30.06.2018; <https://tlmagazine.com/aime-mpane-between-shadow-and-light-sculpting-and-painting-humanity/> (aufgerufen 02.04.2019). Ein Bild der Statue findet sich zudem auf dem Titelbild dieser Ausgabe der Ökumenischen Rundschau.

lung vom früheren Kolonialismus bis zur heutigen Unabhängigkeit zu entfalten. Seine Darstellung ließ vor meinem inneren Auge das Bild eines makellosen schwarzen Körpers entstehen, ausgestattet mit traditionellem afrikanischem Schmuck – ein Körper, der die Geschichte über die Schönheit und Widerstandsfähigkeit des afrikanischen Lebens erzählt, das die koloniale Vergangenheit hinter sich gelassen hat. Kolonialer Tod und koloniale Repräsentationspolitik – so würde es die neue Statue in den Augen unseres Museumsführers verdeutlichen – seien damit überwunden. Die zukünftigen Arrangements der Rotunde war für ihn eine Vision der vollständigen Wiederherstellung und einer geordneten Machtübergabe, die von vollständig verheilten Wunden erzählte und keine Narben hinterließ.

Doch ist das wirklich die einzige Möglichkeit, wie wir diese Statuen verstehen können? Gayatri Spivak hat eindrücklich vor den Fallstricken solch einer „historiography of the cure“<sup>13</sup> gewarnt, die ein lineares Narrativ von Verwundung zu Heilung konstruiert. Eine solche „Heilung“ würde ihrer Auffassung nach vorhersehbare Chronologien produzieren, in denen das Subjekt durch die Wiederholung der kolonialen Praxis der Selbstkonstruktion anhand der Konstruktion des Anderen verführt wird.<sup>14</sup> Ein solches Heilungsnarrativ schreibt den kolonialen Blick fort. Sie erschafft ein Regime von Un-/Sichtbarkeit, das Gefahr läuft, afrikanische Kunst mit dem Auge eines kaiserlichen Oberherrn zu einem Fetisch zu machen.<sup>15</sup> Hier bleibt der weiße Blick, der nun seine koloniale Vergangenheit zurücklassen will, das Organisationsprinzip im Erzählen der Kolonialgeschichte. Dieser weiße Blick entwickelt ein durchgängiges Narrativ von Tod zu Auferstehung und verbirgt so die verschwiegenen Anteile kolonialer Unterdrückung, auf denen post-/koloniale Gesellschaften immer noch aufbauen. Er gebraucht scheinbar makelloses schwarzes Fleisch, um die post-/kolonialen Herrscher von ihrer historischen Schuld loszusprechen. Das Narrativ der Heilung legt augenscheinlich die Erzählung der post-/kolonialen Geschichte in die Hände der vormals Kolonisierten und instrumentalisiert gerade dadurch weiterhin schwarze Körper für die Selbst-Beschreibung der Meister. Die Heilung re-etabliert auf diese Weise weiße Souveränität über die Kolonialgeschichtsschreibung und schreibt die gewaltvollen ästhetischen und politischen Gestalten der Exklu-

<sup>13</sup> *Gayatri C. Spivak: A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge 1999, 206 f.

<sup>14</sup> Vgl. *Mayra Rivera: Ghostly Encounters. Spirits, Memory, and the Holy Ghost*; in: *Stephen D. Moore/Mayra Rivera* (Hg.): *Planetary Loves. Spivak, Postcoloniality, and Theology*, New York 2011, 118–135, hier 123.

<sup>15</sup> Vgl. *Gert Buelens/Stef Craps: Introduction. Postcolonial Trauma Novels*; in: *Studies in the Novel* 40 (2008), 6.

sion fort, auf denen Kolonialismus aufbaut. Eine solche Politik der Darstellung führt nicht zur Transformation, sondern verbirgt weiterhin die tödlichen Wege, auf denen das Imperium Frieden und Wohlstand vorstellt. Diese Vision der Heilung zwingt Verwundung und Heilung in eine lineare Abfolge, die uns blind macht für die verborgenen Anteile des Todes, die weiterhin die politischen Versprechen von Frieden und Wohlstand fördern.

Gibt es jedoch andere Möglichkeiten, um die koloniale Vergangenheit und ihre Gegenwart in den Blick zu nehmen? Spivak schlägt Gespenstergeschichten als eine alternative Gestalt ästhetischer und politischer Erinnerung vor: "I pray to be haunted, bypassing the arrogance of the cure."<sup>16</sup> Sie greift damit auf Ansätze zurück, die das Gespenstische als eine fruchtbare Linse verstehen, um Geschichte und Erinnerung, Trauma und Gerechtigkeit zu konzeptualisieren. Mit Gregor Hoff können wir Gespenster als Figuren sozialen Gedächtnisses begreifen,<sup>17</sup> die eine Perspektive auf die unterdrückten Anteile des Todes mitten im Leben eröffnen.<sup>18</sup> Gespenster sind narrative Symbole des Unerlösten und vielleicht auch Unerlösbaren in unseren Visionen von Frieden und Versöhnung.<sup>19</sup> Ebenso wie bei Heilungsgeschichten geht es bei Gespenstergeschichten um die Verbindung von Leben und Tod. Auch sie thematisieren Schuld und artikulieren das Begehren nach Erlösung. Und doch stellen sie eine andere, komplexere Beziehung her zwischen einer Geschichte des Leides und einer hoffnungsvollen Zukunft, zwischen Verwundung und Heilung – nämlich so, dass jede Selbstverständlichkeit einer linearen Abfolge unterbrochen wird. Gespenster stellen stattdessen Verwundung und Heilung, Leben und Tod in einer Weise dar, die den Selbstbeweis einer linearen Sequenz stören und stattdessen Heilung, Gerechtigkeit, Wiedergutmachung durch eine flüchtige Abwesenheit, eine schmerzhaft Unerfülltheit, eine hoffnungsvolle Sehnsucht inmitten von Geschichten von Frieden und Wohlstand, von Wiedergutmachung und Versöhnung verkörpern. Für Gregor Hoff signalisiert die Metapher des Gespenstischen daher vor allem ein „Beobachtungsproblem (...). Wie können wir Abwesenheit wahrnehmen?“<sup>20</sup> Gespenster stehen für das Problem, wie wir die Bereiche der Wirklichkeit wahrnehmen können, die in den Friedens- und Wohlstandsvisionen des Imperiums keinen Platz haben. Postkoloniale Theorie schlägt vor, dass solch ein gespenstisches Regime von Un-/Sichtbarkeit die Form von kri-

<sup>16</sup> Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, 207.

<sup>17</sup> Vgl. Gregor M. Hoff: *Religionsgespenster*. Versuch über den religiösen Schock, Paderborn 2017, 18. Vgl. auch Avery Gordon: *Ghostly Matters: Haunting and the sociological imagination*, Minneapolis/London 1996.

<sup>18</sup> Vgl. Hoff, *Religionsgespenster*, 17.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd., 48.

tischem, widerständigem Trauern einnimmt.<sup>21</sup> Solch ein nicht-therapeutisches Gedächtnis begründet eine andere Form der Historisierung, die die linearen, gewalttätigen Visionen von Heilung aufricht, indem sie den Erzählungen, die sich um ein Ereignis ansammeln, neue Bedeutungen zuschreibt.<sup>22</sup> Die Heilungsverweigerung bringt Gespenster hervor, die die kurzsichtige, gewaltvolle Tunnelsicht linearerer Heilung transformieren können.

Damit eröffnet sich eine alternative Lesart für die postkoloniale Geschichte, die im Museum angeboten wird. Durch die Linse des Gespenstischen beginnen wir zu sehen, dass Mpanes Statue eine komplexere Geschichte postkolonialen afrikanischen Lebens erzählen kann, die die Erinnerungspolitik der Heilung stört und deren vorhersehbare Chronologie unterbricht. Das zeigt ein zweiter Blick: Diese Statue beansprucht tatsächlich Afrika für schwarze Körper. Sie hat die Form des afrikanischen Kontinents, in die die Gesichtszüge eines schwarzen Menschen eingeschrieben sind. Und doch ist ihre Farbe weiß. Schwarz und weiß sind untrennbar miteinander verworren – zum Besseren oder zum Schlechteren. Schwarze Handlungsmacht ersetzt nicht einfach die weiße Invasion des Kontinents, sondern ist in ihr am Werk. Sie erzählt eine Geschichte von Resilienz, in der die Chronologien von Unterwerfung und Widerstand verworren bleiben. Diese Statue zeigt uns so einen verwundeten Auferstehungskörper. Er ist zutiefst von der tödlichen Gewalt der Kolonialmacht gezeichnet – und interpretiert doch Symbole des Todes um in Zeichen neuen Lebens: eine Pflanze sprießt zögerlich aus der kahlen Landmasse, in die sich der gewaltvolle koloniale Zugriff auf Afrika tief eingegraben hat. Diese Pflanze, Zeichen neuen Lebens, greift ikonografisch die Palmenkrone auf, die oft die Porträts von Leopold II. schmückten. Was ehemals ein Spektakel kolonialer Souveränität war, wird nun zu einer spektralen Präsenz postkolonialen Weiterlebens im Schatten tödlicher Gewalt, in dem die Wunden sichtbar bleiben. In dieser gespenstischen Lesart stört Mpanes Statue die Vision der kolonialen Heilung, indem sie der Geschichte eine andere Bedeutung eröffnet. Nicht indem die unterdrückten Anteile des kolonialen Todes unsichtbar gemacht werden, sondern indem die schwelenden Wunden an einem traumatisierten Körper enthüllt werden, wird zögerlich verändertes Leben möglich – wie eine zarte

<sup>21</sup> Vgl. *Sam Durrant: Undoing Sovereignty. Towards a Theory of Critical Mourning*; in: *Gert Buelens/Sam Durrant/Robert Eaglestone* (Hg.): *The Future of Trauma Theory. Contemporary Literary Criticism*, New York 2014, 91–110, hier 94.

<sup>22</sup> Vgl. *David Lloyd: Colonial Trauma/Postcolonial Recovery?*; in: *Intervention 2* (2000), 212–228, hier 215 und 219 f; und *Norman S. Nikro: Situating Postcolonial Trauma Studies*; in: *Postcolonial Text 9* (2014), 1–21, hier 9.

Pflanze, die wider alle Widrigkeiten aus kargem Land sprießt, wie ein schillernder Schatten an der Wand. Die Statue repräsentiert auf diese Weise neues Leben, nicht indem sie koloniale Wunden der Vergangenheit zuschreibt, sondern indem sie sich die Instrumente kolonialer Unterwerfung aneignet und ihnen neue Bedeutung zuschreibt.

### III. Kreuz und Auferstehung als gespenstische Narrative

Für Theologinnen und Theologen wirft dieser Museumsbesuch komplexe Fragen auf. Ein Vergleich der beiden Regime – der Heilung und des Gespenstischen – fordert uns heraus, zentrale soteriologische Konzepte der christlichen Tradition neu zu durchdenken. Theologische Traditionen waren nicht immun gegen die machtvollen Versuchungen linearer Heilung und ihren exklusiven Teilhabemustern. So haben etwa feministische Theologien offengelegt, dass die Kreuz- und Auferstehungsgeschichte allzu oft einer triumphalistischen Teleologie vom Sieg des Lebens über den Tod unterworfen wurde, gerade um patriarchale und koloniale Teilhabe-Regime in christlicher Tradition fortzusetzen. Sie haben gezeigt, wie die linearen Vorstellungen des Heils blind gemacht haben für das fortwährende Leiden und die Asymmetrien der Macht, auf denen sie beruhen, und sie haben die ausschließenden Schattenseiten politisch-ästhetischer Arrangements entlarvt, die soteriologische Vorstellungen in christlicher Tradition entworfen haben.<sup>23</sup> Das fordert zu neuen soteriologischen Imaginationen heraus: Können wir die christliche Geschichte vom neuen Leben erzählen, ohne den Versuchungen linearer Heilung zu verfallen? Können wir die Sehnsucht nach Heilung wahrnehmen und Hoffnung wecken, die über vorhersehbare Chronologien,<sup>24</sup> die zu keiner wirklichen Transformation führen, hinausgehen? Kann die Geschichte von Kreuz und Auferstehung zu einer Gespenstergeschichte werden?

Im Rückgriff auf postkoloniale Traumatheorien zeigt der Neutestamentler Tat-siong Benny Liew, dass Kreuz und Auferstehung tatsächlich offen für eine Relektüre als Gespenstergeschichte sind, die etablierte soteriologische Imaginationen entlarven.<sup>25</sup> Sie decken tiefgreifende Ambiguitäten im Kreuz- und Auferstehungsnarrativ auf, die eine eindeutige, lineare Erzählung durch-

<sup>23</sup> Vgl. z. B. *Margaret D. Kamitsuka: Feminist Theology and the Challenge of Difference*, New York/Oxford 2007; *Grace Jantzen: Feminism and Flourishing. Gender and Metaphor in Feminist Theology*; in: *Feminist Theology* 81 (1995), 81–101.

<sup>24</sup> Vgl. *Rivera, Ghostly Encounters*, 123.

<sup>25</sup> Vgl. *Tat-siong Benny Liew: The Gospel of Bare Life. Reading Death, Dream and Desire through John's Jesus*; in: *Ders./Erin Runions (Hg.): Psychoanalytic Mediations between*

brechen. Solch eine gespenstische Lektüre zeigt auf, dass das Kreuz ebenso ein Spektakel imperialer, römischer Macht ist, das seine Herrschaft demonstriert, indem es sich tötbarer Menschen entledigt – und zugleich ein Gespenst des Todes, das auf spektrale Weise offenbart, dass die Pax Romana auf tödlicher Gewalt basiert. Jesus starb als ein Instrument kolonialer Souveränität, und sein verwundeter Auferstehungskörper erzählt weiterhin die Geschichte der Macht der Herrscher. Doch gleichzeitig haben diese Wunden auch die Macht, das Grundnarrativ des Imperiums zu destabilisieren. Auf machtvolle Weise wird das Imperium durch die Wunden für die tödlichen Wege zur Rechenschaft gezogen, durch die es Frieden bringt. Sie offenbaren die verschämten Anteile am Tod, auf denen das Imperium gründet, und sie machen das Spektakel der Macht gleichzeitig zu einem gespenstischen Ereignis des Todes. Wunden – und die Tränen, mit denen sie erinnert werden – offenbaren damit einen Moment der Nicht-Entscheidbarkeit in der Bedeutung des Kreuzes – ein Moment, das die Möglichkeit eröffnet, Tod und Leben über die Bedeutungsregime des Imperiums hinaus (neu) zu interpretieren. Die Verweigerung geheilt zu werden, ringt somit einer traumatischen Geschichte von kolonialer Macht die Hoffnung auf Auferstehung ab. Die Erinnerung der Wunden entwickelt ein Narrativ im Modus der Sehnsucht, dass jenseits der kolonialen Regime der Un-/Sichtbarkeit etwas anderes sichtbar wird.<sup>26</sup> Auferstehung erscheint in dieser gespenstischen Relektüre daher nicht als ein linearer Triumph von Leben über den Tod, sondern ergibt sich aus semantischen Nicht-Entscheidbarkeiten und bestätigt sich nur durch eine Hermeneutik von Wunden und Tränen. Und auch hier ist es die Verweigerung linearer Heilung – die Offenbarung der Sünden – die das Potential von Transformation eröffnet. Thomas muss klaffende Wunden berühren, um sehen und glauben zu können.<sup>27</sup> Durch Maria Magdalenas Tränenschleier am leeren Grab wird eine Vision neuen Lebens sichtbar.<sup>28</sup> Eine Relektüre von Kreuz und Auferstehung als Gespenstergeschichte und als Geschichte des Trauerns bricht so mit einem triumphalen, linearen Narrativ vom Tod zum Leben, aber es öffnet unsere Augen für neues Leben, das sich mitten im bleibenden Leid eröffnen kann.

Marxist and Postcolonial Readings of the Bible, Atlanta 2016, 129–171; *Tat-siong Benny Liew*: Haunting Silence. Trauma, Failed Orality, and Mark's Messianic Secret; in: *Ders./Erin Runions* (Hg.): Psychoanalytic Mediations, 99–128.

<sup>26</sup> Vgl. *Natalie J. Baloy*: Spectacles and Spectres. Settler Colonial Spaces in Vancouver; in: *Settler Colonial Studies* 6 (2016), 209–234, hier 210.

<sup>27</sup> Vgl. *Shelly Rambo*: Resurrecting Wounds. Living in the afterlife of trauma, Waco, TX 2017.

<sup>28</sup> *Shelly Rambo*: Between Death and Life. Trauma, Divine Love and the Witness of Mary Magdalene; in: *Studies in Christian Ethics* 18 (2005), 7–21.

Aus der Relektüre soteriologischer Imaginationen im belgischen Afrika-Museum und auf Golgatha eröffnen sich vier zentrale Erkenntnisse.

Erstens verweist eine solche Relektüre auf die transformative Macht des Gespenstischen und die tiefgreifende soteriologische Relevanz der Heilungsverweigerung. Eine Soteriologie linearer Heilung ersetzt die Erinnerung der Wunden durch eine neue Vision von blühendem Leben, das uns blind macht für das Trauma, das aus der gewaltvollen Exklusion des Anderen erwächst. Solche Vorstellungen von Heilung führen letztendlich nicht zu einer wirklichen Transformation. Gespenstergeschichten über die Narben, die bleiben, irritieren dagegen die Souveränität der Heilung. In ihnen werden Wunden und Tränen zu neuen soteriologischen Gestaltungsgrundlagen, und sie ringen der tödlichen Logik kolonialer Politik die Hoffnung auf Auferstehung ab, indem sie dem Spektakel eines politischen Todes eine andere Bedeutung zuschreiben.<sup>29</sup>

Die gespenstische Erinnerung post-/kolonialer Wunden ist jedoch keine nekrophile Glorifizierung oder Hypostasierung von Leiden. Stattdessen konfrontieren uns Gespenster – und das ist der zweite Ertrag – mit dem ästhetisch-politischen Problem der Abwesenheit. Das Bittgebet um eine gespenstische Heimsuchung wirft eine ganz spezifische Frage auf: Wie können wir die verborgenen Anteile des Todes in post-/kolonialen Regimen der Un-/Sichtbarkeit zu sehen beginnen? Wie können wir uns dessen erinnern, was in den imperialen Visionen von Frieden und Wohlstand keine Rolle spielt? Gespenster haben keine selbst-evidente Präsenz in den Regimen unserer Erinnerung. Stattdessen werden sie durch eine spektrale Hermeneutik

<sup>29</sup> In meinem Artikel unter dem Titel “The Evidence of Ghosts. Constructive Theology as Apologetic Theology in the Making” untersuche ich genauer, wie eine solche Neukonfiguration der Soteriologie aus der Perspektive des Leidens auf der neueren politischen Theologie von Johann Baptist Metz aufbaut und diese vertieft. Für Metz ist die politische Praxis, sich an Leiden zu erinnern, eine konstitutive Dimension des christlichen Glaubens, und eine solche Betrachtung des fundamental-theologischen Status des Politischen bleibt auch ein prägendes Element der zeitgenössischen konstruktiven theologischen Arbeit an der Schnittstelle von Theologie und Kulturwissenschaften. Die poststrukturalistischen Grundlagen der Kulturwissenschaften berauben uns jedoch eines erkenntnistheoretischen Rahmens, in dem Leidensgeschichten – dialektisch gebrochen – identifiziert und in eine kohärente Erzählung der Heilsgeschichte integriert werden können. Dadurch fordert es uns heraus, die christliche Hoffnung auf Auferstehung durch eine *memoria passionis* inmitten von Ambivalenz zu erklären. Vgl. *Judith Gruber: The Evidence of Ghosts. Constructive Theology as Apologetic Theology in the Making*; in: *Marion Grau/Jason Wyson* (Hg.): *What is Constructive Theology? Histories, Methodologies, and Perspectives*, London/New York 2020, 213–238.

hervorgerufen, die etablierten Arrangements der Un-/Sichtbarkeit widerspricht. Die gespenstische Heimsuchung so Spivak – und das ist unser dritter Ertrag – ist eine Art der Relektüre, die dem Unsichtbaren, Ungesagten und Unverständlichen in den scheinbar selbstverständlichen Darstellungen der Vergangenheit nachspürt.<sup>30</sup> Die kritische Praxis des Gespenstischen hat damit eine offenbarende Qualität, die es uns ermöglicht, Neues zu erkennen – oder Bekanntes auf neue Weise zu sehen. Sie öffnet unsere Augen für das, was bisher unsichtbar und von der Teilhabe ausgeschlossen war.

Wie jedoch Jacques Rancière betont, führen solche (gespenstischen) Offenbarungen derjenigen, die unsichtbar sind und keine Rolle spielen („le part des sans-part“) nicht automatisch zu einer inklusiveren, gerechteren Politik. Sie zielen nicht schlicht auf eine Umverteilung dessen, was bereits gesehen wird, und sie fügen auch nicht lediglich einen weiteren Teil in das bestehende Regime der Un-/Sichtbarkeit ein. Gespenster stellen keine Unterbrechung von außerhalb dar. Gespenster zeigen sich anders und wirken auch anders. Sie fügen sich als eine Abwesenheit, als Lücke in die „normale“ Ordnung der sichtbaren Dinge ein und destabilisieren somit die etablierten Ordnungen des Vernünftigen. Die Vision des Gespenstischen durchmischt oder ersetzt folglich nicht einfach die etablierten Ordnungen des Sichtbaren, sondern operiert auf einer grundsätzlicheren Ebene: Sie eröffnet eine Debatte darüber, was gesehen wird und was darüber gesagt werden kann, und darüber, wer in der Lage ist, etwas zu sehen, und wer qualifiziert ist, etwas zu sagen.<sup>31</sup>

Somit ist viertens das Gespenstische ein Bruch innerhalb etablierter Regime von Un-/Sichtbarkeit. Es wiederholt sich stets dann, wenn etablierte Regime der Un-/Sichtbarkeit ihre Selbstverständlichkeit verlieren und wenn sich in den Brüchen die Möglichkeiten anderer Sichtweisen der Wirklichkeit eröffnen. Die offenbarende Heimsuchung durch Gespenster ist keine dauerhafte Institution und begründet keine neue Welt, sondern ist, wie Rancière aufzeigt, eine zufällige, lokale und prekäre Aktivität, die stets zu entweichen droht – und daher immer auch kurz vor ihrem Wiederauftauchen steht.<sup>32</sup> Gespenster repräsentieren ein flüchtiges Moment der Transzendenz, das an die Welt gebunden ist, die sie durchbrechen.

Diese vier Erträge haben politische und theologische Implikationen, die ich in den letzten beiden Schritten ausloten möchte, indem ich zuerst zur Dekolonisierungsdebatte in Europa zurückkehre und dann auf die grundle-

<sup>30</sup> Vgl. *Gayatri C. Spivak*: Ghostwriting; in: *Diacritics* Vol. 25 (1995), 64–84, hier 71.

<sup>31</sup> Vgl. *Jacques Rancière*: Überlegungen zur Frage, was heute Politik heißt; in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1 (2003), 26.

<sup>32</sup> Vgl. ebd.

genden Implikationen für theologisches Denken und theologische Praxis zu sprechen komme.

## V. *Das gespenstische Heimsuchen der Festung Europas*

Wie wir am Beispiel des belgischen Afrika-Museums erkennen können, wird die Dekolonisierungsdebatte in Europa oft in soteriologischen Metaphern gerahmt. Es besteht die Versuchung, sie im Rahmen linearer Heilung zu verorten, die jedoch koloniale Arrangements von Sichtbarkeit und Partizipation fortschreiben würde. Das Gebet um eine Heimsuchung durch Gespenster ist dagegen eine ästhetisch-politische Praxis des Misstrauens gegenüber solchen exkludierenden Regimen post-/kolonialer Erinnerung. Es bietet ein kritisches Instrumentarium, um die Wunden offenzulegen, die durch die koloniale Perspektive verdeckt werden, um die nicht anerkannten Anteile des Todes zu verbergen, auf denen die koloniale Souveränität beruht. Das Gebet um die gespenstische Heimsuchung öffnet Wunden, um jenen tödlichen Preis offenzulegen, den wir stillschweigend für unsere Visionen, Hoffnungen und Imperien von Frieden und Gerechtigkeit zahlen. So wie der traumatisierte Auferstehungskörper Jesu zu einem Gespenst des Todes wird, das die gewalttätigen Produktionen der Pax Romana offenbart, so durchbricht auch eine genaue Untersuchung der Wunden des modernen Kolonialismus unsere mächtigen Sehnsüchte nach der Heilung, die sich weigert, die sehr realen und anhaltenden Auswirkungen des kolonialen Traumas anzuerkennen: Wir leben von und inmitten ungerechter, rassifizierter Asymmetrien in der globalen Verteilung von Ressourcen, die koloniale Machtverhältnisse fortschreiben und weiterhin Tod zum Nutzen einiger weniger produzieren.

Wenn wir uns weigern, „geheilt“ zu werden, können wir nicht auf Mpanes Statue – „Nouveau Souffle“/ „New Breath“/ „Neuer Atem“ – blicken, ohne an die ungezählten Leichen erinnert zu werden, die an die Küsten des Mittelmeeres angespült werden – Ertrunkene, erstickt wie Jesus am Kreuz. Wenn wir uns kolonialen Wunden aussetzen, dann beginnen wir zu sehen, dass auch sie als Opfer post-/kolonialer Gewalt sterben. Es ist die Heilungsverweigerung, die sie – als verschämte Anteile des Todes – in die öffentlichen Diskurse über globale Migration einschreiben, die nur allzu oft die kolonialen Ursprünge und neokolonialen Verstrickungen von Migration verschweigen. Sie werden zu einer spektralen Gegenwart, die die Festung Europa heimsucht und ihre Geschichte von Frieden und Wohlstand durchbricht. Das Gebet um eine solche Heimsuchung fordert zu dem heraus, was der südafrikanische Theologe Alan Boesak „Farewell to Innocence“ genannt

hat.<sup>33</sup> Sie fordert Europa auf, sich einer Frage zu stellen, die Karl Barth schon vor einigen Jahrzehnten gestellt hat und die seitdem nur noch an Dringlichkeit gewonnen hat: „In welcher Ferne und Indirektheit bin ich daran beteiligt, was vor hundert, vor fünfzig Jahren in Afrika und China gesündigt worden sein mag, obwohl Europa nicht das wäre, was es ist, und also auch ich nicht wäre, was ich bin, wenn jene Expansion nicht stattgefunden hätte?“<sup>34</sup> Wenn das Paradies Europa auf diese Weise beginnt, den Anschein seiner Unschuld zu verlieren, dann wird sein koloniales Erbe zu einem prägenden Teil seines Selbstverständnisses. Dieses Erbe wird als Teil des Anteillosen („le part des sans-part“) im Zentrum europäischer Identität sichtbar. Indem es das durchbricht, wie sich Europa selbst sieht, fordert es uns dazu heraus, die Politik der Teilhabe zu überdenken, mit denen wir Zugang zu Repräsentation und Ressourcen auf rassifizierte und rassistische Weise gewähren.

## VI. Theologie – Rede vom Anderswo

Gespenster sind folglich eine ästhetische und politische Aktivität, die die tödlichen Muster von Exklusion anprangern – und sie könnten es uns ebenfalls ermöglichen, auf theologisch neue Weise über die Offenbarung von Gottes heilvoller Gegenwart in der Welt nachzudenken. Gespenstergeschichten, so hat sich gezeigt, haben eine offenbarende Qualität, die es uns erlaubt, die Wirklichkeit auf neue Art zu erkennen. Sie bieten damit eine geeignete Perspektive an, um angemessen über die transformative Hoffnung auf einen Gott zu sprechen, der/die alle Dinge neu macht (Jes 43,19). Doch so eine gespenstische Heimsuchung der Theologie ist ein risikoreiches Unterfangen. Gespenster sind *innerhalb* etablierter Regime der Un-/Sichtbarkeit tätig. Sie unterbrechen die Wirklichkeit nicht von außen, sondern entstehen, indem sie eine bestehende, politisch-ästhetische Ordnung durchbrechen. Gespenster sind daher stets von den Regimen der Un-/Sichtbarkeit abhängig, die sie stören – beziehungsweise stehen sogar in einem parasitären Verhältnis. Spivak unterstreicht daher, dass der Gespenstertanz letztendlich nicht erfolgreich sein wird.<sup>35</sup> Die transformative Offenbarung von Gespenstern etabliert

<sup>33</sup> *Allan Boesak: Farewell to Innocence. A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*, Maryknoll, NY 1977 (in deutscher Übersetzung erschienen als: *Allan Boesak: Unschuld, die schuldig macht. Eine sozialetische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht*, Hamburg 1977).

<sup>34</sup> *Karl Barth: Ethik 1*, Karl Barth Gesamtausgabe: II. Akademische Werke 1928, Zürich 1973, 277. Ich danke David Field für diesen Hinweis.

<sup>35</sup> Vgl. *Spivak, Ghostwriting*, 71.

kein neues Regime der Sichtbarkeit, sondern erscheint innerhalb politisch-ästhetischer Arrangements und bleibt untrennbar mit ihrer jeweiligen Anordnung von Sinnggebung verbunden. Wenn wir Offenbarung als ein gespenstisches Ereignis betrachten, kann sie nicht zu einem gegebenen, klar zu definierenden Proprium zusammengefasst werden, das wir als Schatz besitzen und vor jeglichen Veränderungen und Verunreinigungen schützen könnten. Stattdessen erscheint das gespenstische Ereignis flüchtig und abhängig von den Wirklichkeiten, aus denen es hervorgeht. Wenn wir an Offenbarung als eine gespenstische Tätigkeit denken, entzieht uns dies der Vorstellung, dass es einen absoluten Ursprung der christlichen Tradition gibt, und es macht es unmöglich, die Tradition als eine fortschreitende Entfaltung hin zu immer größerer Wahrheit zu verstehen. Kurz gesagt, wenn wir an Offenbarung im Sinne eines gespenstischen Ereignisses denken, welches das etablierte Regime der Unsichtbarkeit durchbricht, werden wir mit der Kontingenz, der Besonderheit der Transzendenz konfrontiert.

Diese gespenstische Einsicht greift theologische Intuitionen auf, die tief in christlichen Traditionen verwurzelt sind. Insofern christliche Rede von Gott stets als Inkarnationstheologie zu begreifen ist, wird deutlich, wie die Kontingenzen der Wirklichkeit die Rede von Gott formen, definieren und begrenzen. Michel de Certeau beschreibt solches Wissen um die Kontingenzen als das theologische Begründungsereignis der christlichen Tradition. Das Grab Christi ist leer, und auf dem Weg nach Emmaus verschwindet der Aufgestandene in dem Moment, in dem die Jünger ihn endlich erkennen. Nachfolge bedeutet, mit einer grundlegenden Erfahrung von Verlust umzugehen, die in vielfältigen Formen Zeugnisse hervorbringt. Laut Certeau gibt es nichts Wahrnehmbares mehr außer einer Vielzahl von Praktiken und Diskursen, die weder dasselbe konservieren noch es wiederholen. Er unterstreicht, dass der Gründer christlicher Tradition selbst verschwindet und es unmöglich ist, ihn in dem Maße zu fassen und festzuhalten, dass er in einer Vielzahl „christlicher“ Erfahrungen und Handlungen Gestalt und Bedeutung annimmt.<sup>36</sup> Weil christliche Theologie auf solch einem fundamentalen Verlust gründet, steht ihr keine eigene Sprache zur Verfügung, und sie hat keinen fixen Ort, von dem aus sie sprechen könnte. Stattdessen wird sie in einem spezifischen *modus loquendi*<sup>37</sup> betrieben, den Certeau als „Bekehrung“<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Vgl. Michel de Certeau: How is Christianity Thinkable Today?; in: Graham Ward (Hg.): The Blackwell Companion to Postmodern Theology; Oxford/Malden, MA 2001, 142–158, hier 145.

<sup>37</sup> “[Christian] discourse is a *modus loquendi*. It is the outcome of an entire set of operations on and in the shared social text. It is an artefact (a production) created by the labor of

von bestehenden Diskursen beschreibt. Heimatlos und ohne Muttersprache wird Theologie auf eine gespenstische Weise betrieben, die Ereignissen und ihren Narrativen eine andere Bedeutung zuschreibt. Was genau den Unterschied ausmacht, den christliches Zeugnis in andere Diskurse einträgt, bleibt flüchtig und kann nicht abschließend definiert werden. Dieser Unterschied entsteht an partikularen Orten und bleibt untrennbar an sie gebunden. Er verfestigt sich nicht in ein abgeschlossenes Depot theologischen Wissens, noch lässt es sich in ein klar bestimmbares christliches Proprium übersetzen. Dieser Mangel ist nach Certeau von grundlegender theologischer Relevanz – er ermöglicht christlichem Zeugnis, ein Sakrament dessen zu werden, was ihm fehlt. „Dieses ‚Fehlen‘ ist nicht etwas Fehlendes, das es zu erlangen gälte, sondern eine Begrenztheit, durch die jeder Zeuge öffentlich seine Beziehung zum ‚Urheber‘ des Glaubens, sein inneres Gesetz (demzufolge es eines Todes bedarf, damit Platz für andere wird) und das Wesen seiner Verbindung mit den unerwarteten oder unbekanntenen Räumen bekennt, die Gott anderswo und auf andere Weise auftritt.“<sup>39</sup>

### *VII. Auf dem Weg zu apologetischer Theologie*

Certeau bietet ein Theologieverständnis an, das uns überraschend nah an den Beginn dieses Beitrags zurückführt. Wir haben mit der Feststellung begonnen, wie Kulturwissenschaften und postkoloniale Theorien die chaotischen und ambivalenten Arten und Weisen entlarven, auf denen christliche Überzeugungen und Praktiken in die vielen Wirklichkeiten verstrickt sind, in denen Christen und Christinnen leben. Auf der Grundlage der vorgebrachten interdisziplinären Überlegungen können wir die Kritik postkolonialer Theorieansätze als eine genuine theologische Stellungnahme im Blick auf die christliche Tradition bezeichnen. Sie kann zu einer theologischen Ressource für eine Theologie der Inkarnation werden, die die Kontingenz von Transzendenz zu ihrem theologischen Ausgangspunkt werden lässt. So eine Theologie versteht das Fehlen eines genuin christlichen Propriums als entscheidende Bedingung theologischer Wissensbildung und übersetzt diesen Mangel in einen interdisziplinären Ansatz, durch den untersucht werden kann, wie sich theologische Sprachformen in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Diskursen formiert haben. Eine solche Theologie hält daran

putting language to death.” *Michel de Certeau: Heterologies. Discourse on the Other*, Minneapolis, MN 2010, 159.

<sup>38</sup> Vgl. *de Certeau*, *How is Christianity Thinkable Today?*, 152.

<sup>39</sup> *Michel de Certeau: GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009, 180.

fest, was Adorno den „Standpunkt der Erlösung“<sup>40</sup> nannte, aber versucht zugleich, Rechenschaft für die christliche Hoffnung auf Erlösung inmitten von ambivalenten Praktiken der Sinngebung abzulegen. Sie versucht, die befreiende Stoßrichtung theologischer Wissensbildung im Blick zu behalten, ist sich jedoch auch der grundlegenden Ambivalenz schmerzlich bewusst, die jeden Prozess der Sinngebung kennzeichnet und somit verhindert, dass alle unsere Interpretationsbemühungen jemals „gesichert“ sind oder eindeutig werden. Mit dieser hermeneutischen Annahme lässt sich auch der wesentliche konzeptionelle Unterschied zu moderner Theologie über das gesamte methodologische Spektrum hinweg kennzeichnen – von dialektischen bis zu liberalen Ansätzen. Diese berücksichtigen zwar die Historizität und Kontingenz christlichen Glaubens, versuchen aber, die Idee eines klar benennbaren christlichen Kontinuums zu bewahren, indem sie es etwa als dialektisches Gegenstück einer Leidensgeschichte fassen, oder als den inhärenten Sinn einer humanisierenden Fortschrittsgeschichte verstehen. Die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit postkolonialer Theorie entreißt uns jedoch solche Rahmenkonstruktionen, mit denen wir uns ein stabiles christliches Proprium vorstellen könnten, das – klar erkennbar – in dialektischen oder in korrelativen Beziehungen zu öffentlichen Diskursen besteht. Stattdessen sind wir herausgefordert, über Gottes heilvolle Gegenwart als unauflöslich verstrickt in die Welt nachzudenken. Wir können fortan nicht auf Vorstellungen von soteriologischer Eindeutigkeit zurückfallen oder christliche Heilsgeschichte in einer historischen Teleologie verankern.

Zu Beginn habe ich vorgeschlagen, dass solch eine Theologie apologetisch vorgeht – und nun haben wir konzeptuelle Ressourcen gesammelt, um diesen Vorschlag abschließend zu untermauern. Buchstäblich ist Apologetik eine Sprache, die von anderswoher kommt, und die etymologische Herkunft des Genres unterstreicht dies: Apologetik ist eine Verteidigungsrede vor Gericht, und damit eine Sprachform, die von den Einwänden ausgeht, die eine andere Person gemacht hat. „Apologeten“ reagieren auf Herausforderungen, die sie sich nicht selbst erwählt haben. Ihre Argumentation entsteht nicht in einem „internen Bereich“ eigener Plausibilität, sondern beginnt Herausforderungen, die von außen kommen und die dazu auffordern, die eigenen Überzeugungen erst zu formulieren.<sup>41</sup> Das greift die theologischen Einsichten auf, die wir in unserer interdisziplinären Relektüre von Soteriologie gewonnen haben und die es uns ermöglicht, Theologie als Sprache von anderswo neu zu konzipieren. Auf der Grundlage dieser Relektüre können wir

<sup>40</sup> *Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a. M. 1980, 283.*

<sup>41</sup> *Vgl. Gmainer-Pranzl, Interversalität des Hoffnungslogos, 203.*

uns von einem Verständnis von Apologetik als der Verteidigung eines selbstverständlichen christlichen Propriums verabschieden. Stattdessen lässt sich apologetische Theologie neu betreiben als eine Theologie, die ihren grundlegenden Mangel an einer eigenen Sprache und ihre Heimatlosigkeit erkennt und zum Ausgangspunkt macht. Sie wird zu einer theologischen Praxis, die die grundlegende Bedeutung anderer Diskurse bei der Bildung von christlichen Traditionen kennt und die registriert, dass jeder Versuch, ein christliches Proprium zu definieren, konstitutiv von *loci alieni* abhängt. Methodisch bildet die Interdisziplinarität den Ausgangspunkt dieses Ansatzes. Apologetische Theologie beginnt folglich als Exposition der Theologie an anderen Orten. Erkenntnistheoretisch nimmt sie die chaotischen, mehrdeutigen Praktiken der Sinnbildung – sowohl innerhalb als auch außerhalb der etablierten christlichen Tradition – zum Ausgangspunkt ihres Redens von Gott. Apologetische Theologie ist in der Tat öffentlich und politisch – nicht, weil sie ein spezifisch christliches Proprium im öffentlichen Raum zu verteidigen hat, sondern weil ihre Aufgabe darin besteht, Quellen aufzuspüren, um Gottes abwesende Gegenwart im Anderswo, in anderen Sprachen und Orten zu entdecken.<sup>42</sup> Als solch eine Rede „von anderswo“ widersetzt sich apologetische Theologie jeder Abgeschlossenheit – und entfaltet möglicherweise gerade auf diese Weise eine transformative, heilende Wirkung. Indem sie sich der Abgeschlossenheit widersetzt, wird sie zu einer politischen, ästhetischen und theologischen Praxis, die das Ungesagte, das Unsichtbare, das Nicht-zu-Verstehende zu offenbaren sucht. Indem sie sich der Abgeschlossenheit widersetzt, ist sie eine politische, ästhetische und theologische Praxis der Transzendenz. Indem sie sich der Abgeschlossenheit widersetzt kann, apologetische Theologie zum Gebet um die Heimsuchung durch Gespenster werden, die das politisch-ästhetische Regime der Un-/Sichtbarkeit durchbrechen.

<sup>42</sup> Vgl. auch *Papst Franziskus* in der Apostolischen Konstitution „Veritatis Gaudium“: Theologie muss „dorthin (...) gelangen, wo die neuen Geschichten und Paradigmen entstehen.“; in: *Papst Franziskus: Apostolische Konstitution „Veritatis Gaudium“*. Über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten, 4b; siehe: [www.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) (aufgerufen am 02.02.2021).