

Janosch Freuding

Rezeption kritischer Perspektiven auf postkoloniale Theorie

Der Autor

Dr. Janosch Freuding, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Dr. Janosch Freuding
Otto-Friedrich-Universität Bamberg
Institut für Katholische Theologie
An der Universität 2
D-96047 Bamberg
e-mail: janosch.freuding@uni-bamberg.de



Rezeption kritischer Perspektiven auf postkoloniale Theorie

Abstract

Postkoloniale Ansätze werden in der deutschsprachigen Religionspädagogik erst seit Kurzem verstärkt rezipiert. Bei dieser Rezeption ist es wichtig, auch Kritikpunkte an der postkolonialen Theorie mitzubedenken. Vorliegender Beitrag bietet eine Übersicht über relevante kritische Perspektiven – und beleuchtet vor diesem Hintergrund weiterhin bestehende Potenziale für religiöse Bildungsprozesse.

Schlagworte

postkolonial – Antisemitismus – Religionspädagogik – intersektional

Reception of critical perspectives on postcolonial theory

Abstract

Postcolonial approaches have only recently been more widely received in German-language religious education. In this reception, it is important to also take into account points of criticism of postcolonial theory. This article offers an overview of relevant critical perspectives – and, against this background, sheds light on existing potentials for religious education processes.

Keywords

postcolonial – anti-Semitism – religious education – intersectional

Große Empörung haben antisemitische Darstellungen auf der *documenta fifteen* in Kassel ausgelöst. Im Zentrum der Kritik steht vor allem ein Banner mit antisemitischer Bildsprache vom Künstlerkollektiv *Taring Padi*, doch auch später werden mehrere ähnliche Vorfälle bekannt. Ebenfalls stark kritisiert wird die mangelnde Sensibilität der *documenta*-Leitung und des Kurator*innenkollektivs *Ruangrupa* für die sich zeigende Antisemitismus-Problematik. Einen Grund hierfür sehen Kritiker*innen auch in der postkolonialen Ausrichtung der Ausstellung – da der postkoloniale Blick auf das Thema Antisemitismus „unterkomplex“ sei oder noch kritischer gesprochen selbst eine Nähe zu antisemitischen Einstellungen aufweise.¹

Im Angesicht des russischen Angriffskriegs auf die Ukraine wird postkolonialen Theorieansätzen verschiedentlich vorgeworfen, dass sie den russischen Kolonialismus gegenüber den (indigenen) Bevölkerungen der ehemaligen Sowjetunion nicht als solchen erkannt hätten, weil sie sich an ihrem einseitigen Feindbild der Staaten des „kapitalistischen Westens“ abgearbeitet hätten.²

Immer wieder sieht sich die postkoloniale Theorie einer aktivistischen, von US-amerikanischen Universitäten ausgehenden „Woke-Bewegung“ zugeordnet, die in ihrem Streben nach „politischer Hyperkorrektheit“ gesellschaftliche Spaltung vertiefe, anstatt diese aufzulösen.³ In jüngerer Zeit kommt es zu wiederkehrenden Debatten um die sog. ‚Cancel culture‘, aus verschiedenen Anlässen: Ein Buchverlag nimmt nach kritischen Rückmeldungen zwei Karl-May-Bücher aus dem Programm, eine Fridays-for-future-Ortsgruppe fordert eine weiße Sängerin auf, sich ihre Dreadlocks abzuschneiden, da es sich bei ihrer Frisur um eine ‚kulturelle Aneignung‘ handle etc. Die konkreten Anlässe für diese häufig nach ähnlichem Muster ablaufenden Debatten erscheinen im Grunde austauschbar, allerdings zeigt sich immer wieder ein Bezug zu postkolonialen Themen.

Die Qualität und Berechtigung solcher kritischen Einwürfe ist sehr unterschiedlich, nicht zuletzt wird die Kritik oftmals kampagnenartig von rechtspopulisti-

-
- 1 CHEEMA, Saba-Nur / BRINKMANN, Sigrid: Der postkoloniale Blick auf Antisemitismus ist unterkomplex. Saba-Nur Cheema im Gespräch mit Sigrid Brinkmann (25.06.2022), in: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/documenta-postkolonialer-blick-auf-antisemitismus-ist-unterkomplex-100.html> [abgerufen am 23.04.2023]; FEUERHERDT, Alex: Das künstlerische Argument. Im postkolonialistischen Milieu hält man das Shoah-Gedenken für provinziell (22.09.2022), in: <https://jungle.world/artikel/2022/38/das-kuenstlerische-argument> [abgerufen am 23.04.2023].
 - 2 LAURIN, Stefan: Der Konflikt um die Ukraine ist auch eine Dekolonisationskrise (04.02.2022), in: <https://www.ruhrbarone.de/der-konflikt-um-die-ukraine-ist-auch-eine-dekolonisationskrise/205497> [abgerufen am 23.04.2023]; ТИХОМИРОВА, Anastasia: Russlands imperiale Eroberungen (14.12.2021), in: <https://www.akweb.de/gesellschaft/kolonialismus-in-russland-sowjetunion> [abgerufen am 23.04.2023].
 - 3 BUCH, Hans Christoph: Von blinder Wachheit – der Feind meines Feindes ist mein Freund: Darum geht die „Cancel“-Kultur lieber auf aufgeklärte Liberale denn auf bornierte Rechte los (18.03.2022), in: <https://www.nzz.ch/meinung/von-blinder-wachheit-ueber-den-zorn-der-woke-bewegung-ld.1665261> [abgerufen am 23.04.2023].

scher/-extremer Seite befeuert.⁴ Gleichwohl ist die Kritik von verschiedenen Seiten ein Grund, genauer hinzusehen – insbesondere da postkoloniale Ansätze in der deutschsprachigen Religionspädagogik nach einer langen Zeit nur geringer Rezeption zuletzt eine deutlich stärkere Beachtung und Würdigung erfahren.⁵

1. Potenziale einer religionspädagogischen Rezeption postkolonialer Theorie

„Die Religionspädagogik“, schreibt Stefan Scholz, „kann von weiteren Differenzierungen und Forschungsergebnissen postkolonialistischer Suchbewegungen gut profitieren, indem sie sie aktiv für die eigenen Diskurse erschließt.“⁶ In der Tat bietet die postkoloniale Theorie für die kritische Reflexion und Weiterentwicklung religiöser Lern- und Bildungsprozesse eine Vielzahl von Potenzialen:

Ein solches liegt beispielweise in der Sensibilisierung für Othering-Praktiken in Religionsdidaktik und -pädagogik⁷ bzw. in der Sensibilisierung dafür, wie Bildungsprozesse durch gesellschaftlich oder global bestehende Machtstrukturen beeinflusst werden.⁸ In diesem Zusammenhang können zudem Wissensrepräsentationen im Bildungsbereich kritisch angefragt werden.⁹ Eine produktive Herausforderung bedeutet auch der von der poststrukturalistischen Philosophie geprägte Subjektbegriff der postkolonialen Theorie, der den Blick auf die „sozialen Ohnmachtsstrukturen“ lenkt, „in denen Subjekte heute leben“.¹⁰ Eine religionspädagogische Theorie der Subjektorientierung muss sich zu dieser Herausforderung verhalten.¹¹ Generell mehr Aufmerksamkeit (auch im Religionsunter-

-
- 4 Vgl. LANGE, Mirko: Der erfundene Shitstorm: Chronologie eines Medienversagens. Datenanalyse der Winnetou-Debatte (02.09.2022), in: <https://scompler.com/winnetou/> [abgerufen am 23.04.2023]; ZIAI, Aram: Documenta und die postkolonialen Studien – Warum sollten wir nicht den Horizont erweitern? (24.08.2022), in: <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/documenta-und-die-postkolonialen-studien-warum-sollten-wir-nicht-den-horizont-erweitern-91744596.html> [abgerufen am 23.04.2023].
- 5 Vgl. HENNINGSEN, Julia / HERBST, Jan-Hendrik: Religionspädagogik, religiöse Bildung und ihre Medien in postkolonialen Konstellationen. Überblick, beispielhafte Impulse und Forschungsdesiderate, in: KNOBLOCH, Phillip D. Th. / DRERUP, Johannes (Hg.): Bildung in postkolonialen Konstellationen. Erziehungswissenschaftliche Analysen und pädagogische Perspektiven, Bielefeld: Transcript 2022, 195–233.
- 6 SCHOLZ, Stefan: Postkoloniales Denken in der Religionspädagogik? Spurensuche – Konvergenzen – Konkretionen, in: NEHRING, Andreas / WIESGICKL, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart: Kohlhammer 2018, 271–286, 286; vgl. HENNINGSEN / HERBST 2022 [Anm. 5], 212.
- 7 Vgl. BRANDSTETTER, Bettina: Kulturen, Religionen und Identitäten aushandeln. Elementarpädagogik zwischen Homogenisierung und Pluralisierung, Münster: Waxmann 2020 (= Interreligiöse und interkulturelle Bildung im Kindesalter Band 9); WILLEMS, Joachim: ‚Religionistischer‘ Rassismus und Religionsunterricht, in: FEREDOONI, Karim / SIMON, Nina (Hg.): Rassismuskritische Fachdidaktiken. Theoretische Reflexionen und fachdidaktische Entwürfe rassismuskritischer Unterrichtsplanung, URL: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-658-26344-7>. Springer VS korrigierte Publikation 2021, 473–493; FREUDING, Janosch: Fremdheitserfahrungen und Othering. Ordnungen des »Eigenen« und »Fremden« in interreligiöser Bildung, Bielefeld: Transcript 2022 (= Religionswissenschaft 29).
- 8 Vgl. KNAUTH, Thorsten: Art. Intersektionalität, in: WiReLex (2020), Kap. 2.2.
- 9 Vgl. HENNINGSEN, Julia: Repräsentationen des Globalen Südens im evangelischen Religionsbuch. Eine Thematische Diskursanalyse vor dem Horizont postkolonialer Theorien, Paderborn: Brill / Schöningh 2022 (= Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 29).
- 10 BOSCHKI, Reinhold: Art. Subjekt, in: WiReLex (2017), Kap. 6; vgl. HENNINGSEN / HERBST 2022 [Anm. 5], 215.
- 11 Vgl. FREUDING 2022 [Anm. 7], 316–326 und 333–365.

richt) verdient die Auseinandersetzung mit der deutschen Kolonialgeschichte, wobei hier auch kritisch die Rolle der christlichen Kirchen betrachtet werden sollte.¹² Mithilfe postkolonialer Ansätze können auch heute noch bestehende globale Ungerechtigkeiten im Rahmen des Religionsunterrichts reflektiert werden (vgl. z.B. die Themen ‚Schöpfungsverantwortung – Nachhaltigkeit – Klimagerechtigkeit‘).¹³ Postkoloniale Theorien verdienen daher in der deutschsprachigen Religionspädagogik eine stärkere Beachtung.

Dennoch ist bei dieser erst allmählich beginnenden Rezeption zu fragen, wie auch theoriekritische Perspektiven miteinbezogen werden können. Drei Linien der Kritik sind hier zu benennen, obwohl sie nicht immer trennscharf auseinandergehalten werden können: 1) die eingangs beschriebene populäre, teils polemische Kritik, 2) wissenschaftlich fundierte Kritik aus anderen Forschungsdisziplinen, 3) postkoloniale Selbstkritik, die auch deshalb beachtenswert ist, da postkoloniale Theorieansätze in sich sehr heterogen sind. Der folgende Abschnitt konzentriert sich auf die Linien 2 und 3.

Wichtige Kritikpunkte können hier jedoch lediglich im Überblick und häufig nur indirekt dargestellt werden, ohne dass angesichts der Vielzahl postkolonialer Theorien dargelegt werden könnte, inwiefern die Kritik für einzelne Ansätze zutreffend ist oder nicht. Die meisten Kritikpunkte sind zudem keineswegs ‚neu‘, sondern werden (auch innerhalb postkolonialer Diskurse) oft schon seit langer Zeit diskutiert.¹⁴ Dennoch ist folgender Überblick sinnvoll, da wie ausgeführt die religionspädagogische Rezeption postkolonialer Theorie an vielen Stellen erst beginnt und daher auch die Kritik an der postkolonialen Kritik oft noch wenig rezipiert wird.

2. Kritikpunkte an postkolonialer Theorie

2.1 Kulturalisierung von politisch-ökonomischer Ungleichheit und elitär-akademischer Habitus

Der Bedeutungszuwachs der postkolonialen Studien im akademischen Bereich ist auch im Horizont des „linguistic turn“ der Sozialwissenschaften zu verste-

12 Vgl. CASTRO VARELA, María do Mar / DHAWAN, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld: Transcript 2015 (= Cultural studies 36), 54–74; HENNINGSEN / HERBST 2022 [Anm. 5], 214.

13 Etwa im Anschluss an jüngst erschienene Veröffentlichungen, die sich ebenfalls postkolonial lesen lassen: GÄRTNER, Claudia: Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt, Bielefeld: Transcript 2020 (= Religionswissenschaft 20); SPAHN-SKROTZKI, Gudrun: Klimakrise, externalisierender Lebensstil und Religionspädagogik, Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2022.

14 Vgl. CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 285–338.

hen.¹⁵ Mit Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak und Homi K. Bhabha kommen etwa drei zentrale postkoloniale Forscher*innen aus dem Bereich der Literaturwissenschaft, bedeutsame Referenzpunkte sind darüber hinaus z.B. der Foucault'sche Diskursbegriff und Derridas dekonstruktivistischer Textbegriff. Angesichts dessen ist eine häufige Kritik an postkolonialen Theorieansätzen, dass jene zu einer Kulturalisierung politisch-ökonomischer Konflikte neigen.¹⁶ Immer wieder wird in diesem Zusammenhang zudem kritisiert, dass postkoloniale Kapitalismuskritik an zentralen Stellen von unzutreffenden theoretischen Voraussetzungen ausgehe.¹⁷ Mehr noch seien viele postkoloniale Ansätze in elitärem Duktus geschrieben, eklektisch und vage – und somit weder zugänglich für die tatsächlichen Opfer neokolonialer Unterdrückung noch hinreichend präzise, dass sie einen signifikanten Beitrag zu ihrer Überwindung leisten würden.¹⁸

Diese teils sehr komplexen theoretischen Debatten können hier nur erwähnt, aber nicht in detaillierter Weise diskutiert werden. Dennoch ist es ertragreich, sie im Blick zu behalten. Für eine Religionspädagogik, die sich innerhalb der Theologie / Geistes- und Kulturwissenschaften verortet, ist obige Warnung vor der Kulturalisierung (oder Religiosierung) ökonomisch-politischer Ungleichheit sehr relevant.¹⁹ Zudem ist wichtig zu beachten, dass die Bezugnahme etwa auf Theorien von Foucault oder Derrida erkenntnistheoretische Implikationen hat (z.B. die Grundannahme, dass Sprache Wirklichkeiten schafft). Auf dieser Grundlage kann postkoloniale Kritik dann beständig die Frage stellen, „how truth is produced“.²⁰ So wichtig diese Fragestellung ist, so leicht lassen sich (zumindest bei oberflächlicher Rezeption) mit diskursanalytischen oder dekonstruktivistischen Methoden konkret-materialistische Rahmenbedingungen aus- oder überblenden, die Ungleichheit schaffen können: gesetzliche Regelungen, prekäre Arbeit, Schulden, militärische Macht etc.

15 MENDEL, Meron / UHLIG, Tom David: Challenging Postcolonial: Antisemitismuskritische Perspektiven auf postkoloniale Theorie, in: MENDEL, Meron / MESSERSCHMIDT, Astrid (Hg.): Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildung in der Migrationsgesellschaft, Frankfurt / New York: Campus 2017, 249–267, 251–252.

16 Vgl. CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 296, 333–334.

17 Vgl. EAGLETON, Terry: In the Gaudy Supermarket, in: London Review of Books 21/10 (1999), in: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v21/n10/terry-eagleton/in-the-gaudy-supermarket> [abgerufen am 09.05.2023]; Vgl. auch die Kontroverse um Vivek Chibbers Werk „Postcolonial Theory and the Specter of Capital“ [Anm. 26] in der Übersicht in CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 326–338.

18 Vgl. EAGLETON 1999 [Anm. 17]; vgl. CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 289–296.

19 Insbesondere gilt dies, da postkoloniale Ansätze häufig auf Themenfelder interreligiöser Bildung angewandt werden, welche historisch mit der Disziplin der interkulturellen Pädagogik verwandt ist. Auch an ihr wird seit Langem eine Tendenz zur „kulturalistischen Reduktion“ kritisiert, MECHEIL, Paul u.a.: Migrationspädagogik, Weinheim / Basel: Beltz 2010 (= Bachelor, Master), 62–64.

20 SPIVAK, Gayatri Chakravorty: Bonding in Difference, in: ARTEAGA, Alfred (Hg.): An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands, Durham: Duke University Press 1994, 273–285, 278. Zitiert nach: GRUBER, Judith: 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 2018, 23–37, 26.

Dies bedeutet nicht, dass solche Tendenzen für postkoloniale Ansätze insgesamt zutreffend wären. Im Gegenteil verdient gerade jener Teil postkolonialer Selbstkritik Beachtung, der (oberflächliche) Kulturalisierungsbestrebungen und die eigene „akademische Vermarktbarkeit“ kritisch in den Blick nimmt.²¹ Auch ein elitäres Abschweifen in die „hohe Theorie“ oder ein allzu kryptischer Stil erscheint hier kritikwürdig, besonders wenn dabei konkrete Unterdrückungsstrukturen aus dem Blick verloren werden.²² Eine religionspädagogische Rezeption sollte daher das Vokabular postkolonialer Theorien (‚Diskurs‘, ‚Macht‘, ‚Repräsentation‘, ‚Reproduktion‘ etc.) nicht einfach in abstrakter Weise aneinanderreihen, sondern auf spezifische Lebenskontexte beziehen und so konkretisieren. Über die Analyse kultureller oder religiöser Deutungsmuster hinaus sollte sie auch rechtliche, ökonomische und politische Verhältnisse im Blick behalten – oder, vielleicht noch genauer, konkret diejenigen Bereiche gesellschaftlichen Lebens benennen, über die sie mit ihren Methoden *keine* präzisen wissenschaftlichen Aussagen treffen kann.

2.2 Kontraproduktive pauschale Anklage und essentialisierende Identitätskonstruktionen

Zu den herausforderndsten Fragestellungen postkolonialer Theorie zählt, wie sich Ausgrenzungsstrukturen benennen und kritisieren lassen, ohne sie wiederum zu reproduzieren und so zu verstetigen. Innerhalb der postkolonialen Selbstkritik wird seit Langem nach Wegen der Kritik gesucht, die solche Essentialisierungen vermeidet. Klassisch geworden ist in diesem Zusammenhang die Kritik an Saids ‚Orientalismus‘. Obwohl Said einerseits argumentiert, dass es den ‚Orient‘ nicht gebe, sieht er ihn andererseits durch ‚westliche‘ Diskurse *missrepräsentiert*.²³ Dies provoziert die Frage, was eine korrekte Repräsentation des sog. ‚Orients‘ wäre. An vielen Stellen mündet Saids Argumentation entgegen seiner Intention erneut in einer essentialisierenden Dichotomie von ‚Westen‘ und ‚Orient‘.

Nicht nur in Auseinandersetzung mit Saids Thesen befassen sich postkoloniale Ansätze immer wieder kritisch mit dem Problem des Essentialismus (vgl. auch die Diskussion zu Spivaks Ansatz eines ‚strategischen Essentialismus‘).²⁴ Jedoch bleibt das Problem aktuell, dass postkoloniale Kritik selbst zu essentialisierenden kollektiven Identitätskonstruktionen führen kann.²⁵ Mit Vehemenz vor-

21 CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 287, 296–298.

22 EBD., 198 und 296; vgl. aber 295.

23 Vgl. EBD., 116.

24 Vgl. EBD., 191.

25 Vgl. EBD., 303.

getragen hat dies in jüngerer Zeit Vivek Chibber, der ein essentialisierendes Denken insbesondere im Eurozentrismusvorwurf begründet sieht, den postkoloniale Ansätze aufklärerischen Traditionen machen. Letztlich, so Chibber, bedeute die Eurozentrismuskritik die ungewollte Reproduktion eines orientalistischen Weltbilds.²⁶

Auch wenn Chibbers Kritik sehr harsch ausfällt und schwerlich für die gesamten postkolonialen Studien Gültigkeit beanspruchen kann, zielt sie zugleich auf eine der umstrittensten Kernthesen postkolonialer Kritik: dass die Aufklärung (und damit auch die Genese der Menschenrechte) mit einem eurozentristischen, kolonialen Deutungs- und Machtanspruch einherging. Als Konsequenz daraus „[d]ie Universalität der Menschenrechte [zu] überdenken“, wie es von postkolonialer Seite gefordert wird, erscheint als ein hochgradig ambivalentes Vorgehen.²⁷ Auch hier können die teils komplexen Debatten nicht differenziert und in der gebotenen Ausführlichkeit beurteilt werden. Als bedenkenswert erscheint aber Jürgen Habermas' Unterscheidung zwischen einer Kritik am historischen Entstehungszusammenhang der Menschenrechte und Missbrauch der Menschenrechtshetorik einerseits und andererseits *philosophischen* Argumenten gegen die universalistische Auffassung der Menschenrechte.²⁸

Die religionspädagogische Rezeption postkolonialer Ansätze ist hier mit vielschichtigen und anspruchsvollen Theoriedebatten konfrontiert. Spivaks von Derrida inspirierte Suche nach einem nicht essentialisierenden Zugang zu subalterner Erfahrung in „Can the Subaltern Speak“ zählt zu einem der herausforderndsten postkolonialen Vorhaben.²⁹ Komplex ist auch die Frage, wie sich angesichts des „ambivalente[n] Erbe[s] der Aufklärung“ die Idee der Menschenrechte kritisch weiterdenken lässt.³⁰ Gleiches gilt aber ebenso für die Kritik an der postkolonialen Eurozentrismuskritik. Die Gefahr, in einer Fundamentalkritik der Menschenrechte deren emanzipatorisches Potenzial zu schwächen, ist sehr ernst zu neh-

26 Chibber bezieht sich in erster Linie auf die indischen Subaltern Studies. Vgl. CHIBBER, Vivek: *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London: Verso 2013, 288–293; vgl. CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 326–338.

27 CASTRO VARELA, María do Mar / DHAWAN, Nikita: Die Universalität der Menschenrechte überdenken, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 70/20 (2020), 33–38; CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 334; vgl. demgegenüber mit einer differenzierten Kritik: PICHL, Maximilian: Die Verrechtlichung der Welt – Ansätze einer postkolonialen Rechtstheorie, in: *Kritische Justiz* 45/2 (2012), 131–143.

28 Vgl. HABERMAS, Jürgen u.a.: *Moralischer Universalismus in Zeiten politischer Regression*. Jürgen Habermas im Gespräch über die Gegenwart und sein Lebenswerk, in: *Leviathan* 48/1 (2020) 7–28, 18 – wohingegen postkoloniale Kritiker*innen eine solche klare Trennung für nicht zulässig halten können, weil sie gerade im Missbrauch der Menschenrechte ihre Universalisierungsskepsis begründet sehen.

29 SPIVAK, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien: Turia + Kant 2008 (= *Es kommt darauf an*, 6).

30 CASTRO VARELA / DHAWAN 2020 [Anm. 27], 37.

men. Gerade angesichts der Komplexität und Sensibilität der Themen sind verkürzende Zuspitzungen zu vermeiden.

Im Blick auf religionspädagogische Kontexte ist daher zu fragen, wann die machtkritische Dekonstruktion von Bildungsprozessen über ihr Ziel hinauschießt beziehungsweise in essentialisierenden „Täter*in-Opfer-Diskursen“ mündet.³¹ Wichtig bleibt darüber hinaus die Unterscheidung zwischen intendierten und nicht intendierten Formen von Ausgrenzung³² sowie die Unterscheidung zwischen individueller Schuld und strukturellem Unrecht.³³ Kritisch in den Blick genommen werden könnte ebenso das Streben nach ‚Authentizität‘ in der Diskussion um ‚kulturelle Aneignung‘ in postkolonial geprägten antirassistischen Diskursen.³⁴

2.3 Nichtbeachtung des ‚anderen Orientalismus‘, Homogenisierung von kolonialer Erfahrung

Der nächste Kritikpunkt ist insbesondere für die Reflexion des Othering-Begriffs relevant, der innerhalb der Religionspädagogik zunehmend Rezeption erfährt. Der Punkt verweist jedoch auch auf einen größeren Problemhorizont, der für postkoloniale Studien nach wie vor eine Herausforderung darstellt.

Obwohl Said den Othering-Begriff nicht selbst verwendet, wird seine Orientalismus-Studie vielfach exemplarisch für eine Kritik an Othering-Mechanismen gesehen und daher immer wieder als ein Begründungswerk der Othering-Forschung genannt.³⁵ Gerade weil die Studie so wegweisend und (politisch) einflussreich ist, ist es wichtig, kritische Implikationen ihrer Thesen zu beachten. Neben oben angeführten Kritikpunkten wird vor allem Saids Kernthese als zu vereinfachend angesehen, dass nahezu die gesamte europäische Wissensproduktion über den ‚Orient‘ im 19. Jahrhundert Komplizenhaft an dessen Unterdrückung beteiligt sei. Diese Generalisierung liege auch daran, dass er Textzeugnisse ausblende, die

-
- 31 KHORCHIDE, Mouhanad: Die Herausforderungen an den islamischen Religionsunterricht durch konstruierte Feindbilder entlang eines Täter*in-Opfer-Diskurses, in: KHORCHIDE, Mouhanad u.a. (Hg.): *Stereotype – Vorurteile – Ressentiments. Herausforderungen für das interreligiöse Lernen*, Göttingen: V&R unipress 2022 (= *Religiöse Bildung kooperativ* 1), 189–205.
- 32 Vgl. ROMMELSBACHER, Birgit: Was ist eigentlich Rassismus?, in: MELTER, Claus / MECHERIL, Paul (Hg.): *Rassismuskritik*, Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verl. 2009, 25–38, 31–32.
- 33 Vgl. DRATH, Hannah / WOPPOWA, Jan: Rassismuskritik und christliche Religionspädagogik. Gründe, Potenziale und Desiderate eines Neuaufbruchs, in: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 30/2 (2022) 129–148, 145.
- 34 Vgl. LATTON, Marcus: Jedem Stamm seine Bräuche. Kulturelle Aneignung wird mit Rassismus gleichgesetzt (01.09.2016), in: <https://jungle.world/artikel/2016/35/jedem-stamm-seine-braeuche> [abgerufen am 23.04.2023]; vgl. auch BALZER, Jens: Was Sie wissen sollten, bevor Sie sich über kulturelle Aneignung aufregen (11.08.2022), in: <https://www.republik.ch/2022/08/11/was-sie-wissen-sollten-wenn-kulturelle-aneignung-sie-aufregt> [abgerufen am 23.04.2023].
- 35 Vgl. u.a. MECHERIL, Paul / THOMAS-OLALDE, Oscar: Die Religion der Anderen. Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart, in: ALLENBACH, Brigit u.a. (Hg.): *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Baden-Baden: Nomos 2011, 35–66, 47.

seiner These widersprechen – u.a. Stimmen aus der deutschsprachigen Orientalistik, die ein positives Orientbild prägten.³⁶

Said selbst hat diese Kernthese in gewisser Weise schon differenziert, indem er in einzelnen Nebenbemerkungen deutschsprachige Veröffentlichungen würdigte.³⁷ Es geht hier aber um mehr als die notwendige Differenzierung von Suids Thesen, nämlich um eine kritische Betrachtung zweier konkurrierender Denkmodelle, die heute noch beide einflussreich sind: Die eine von Said kritisierte Denkweise ist die, dass sich ‚europäische‘/‚westliche‘ Identitätsbildung erst in Abgrenzung zum islamisch geprägten ‚Orient‘ vollziehe. Eine konkurrierende Denkweise sieht dagegen eine geistige Verwandtschaft zwischen den Kulturen des ‚Okzidents‘ und des ‚Orient‘. Insbesondere diese zweite Denkweise ist in der deutschsprachigen Orientalistik im 19. Jahrhundert präsent: „Solange [Länder und Kulturen] zum Orient gerechnet wurden, zählte man sie auch zu den Teilhabern an dem, was ‚Zivilisation‘ hieß.“³⁸

Anhand dieses Zitats wird deutlich, dass es sich auch bei der zweiten Denkweise um keine unproblematische handelt. Nicht nur ‚westliche‘ *Abgrenzungen* gegenüber dem ‚Orient‘, sondern auch *inkludierende Konstrukte* müssen kritisch hinterfragt werden. In diesem Fall gehen sie mit Otherring gegenüber Gesellschaften des Globalen Südens einher, indem jene als unzivilisierte „Naturvölker“ gesehen werden.³⁹ Nicht zuletzt bot die Idee einer geistigen Verwandtschaft von orientalen und okzidentalischen Kulturen die Grundlage für spezifische ‚indo-germanische‘ bzw. verschärft ‚arische‘ Nationalkonstruktionen.⁴⁰

Die Idee eines Raums der ‚Zivilisation‘, dem Länder und Kulturen des Globalen Südens als ‚Andere/Fremde‘ gegenüberstehen, wird von postkolonialer Seite seit Langem kritisiert. Dennoch ist diese Kritik mit einem Problem konfrontiert: Die große Überschrift ‚Postkolonialismus‘ tendiert dazu, koloniale Erfahrungen auf

36 Vgl. ECKEL, Winfried: Spiegelung, Rahmung, Integration. Zu Funktion und Verwendung von Orientbildern bei Stefan George, in: DUNKER, Axel / HOFMANN, Michael (Hg.): Morgenland und Moderne. Orient-Diskurse in der deutschsprachigen Literatur von 1890 bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main: Peter Lang 2014 (= Historisch-kritische Arbeiten zur deutschen Literatur 54), 35–62, 36.

37 Vgl. EBD.

38 POLASCHEGG, Andrea: Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850, in: GOER, Charis / HOFMANN, Michael (Hg.): Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850, München: Fink 2008, 13–36, 19.

39 EBD.

40 Aufbauend auf der sprachlichen Verwandtschaft von Sanskrit mit europäischen Sprachen wie Latein und dem Deutschen prägte etwa der Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller die Idee einer ‚arischen‘ Kultur – ein Begriff, der dann schon wenig später in einer rassistisch-darwinistischen Weise verstanden wurde (nicht durch Müller selbst). Vgl. MASUZAWA, Tomoko: The invention of world religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism, Chicago / London: The University of Chicago Press 2005, 207–256.

der Welt zu homogenisieren.⁴¹ Dies wird durch die vorherrschende akademische Rezeptionslandschaft noch strukturell verschärft: Da die prominentesten postkolonialen Theorien von Said, Spivak und Bhabha sich vorwiegend auf die kolonialen Räume des ‚Orient‘ oder ‚Asien‘ beziehen, sind sie nur bis zu einem gewissen Maße dafür geeignet, dieser Homogenisierung entgegenzuwirken (auch wenn dies den Forscher*innen schwerlich selbst anzulasten ist).

Saids kritische Analyse von Diskursen, die ‚Islam‘ und ‚Europa‘ als (unvereinbare) Gegensätze verstehen, ist weiterhin sehr relevant. Diese Diskurse aber einfach mithilfe einer oriental-okzidentalen Gemeinschaftskonstruktion überwinden zu wollen, wäre wenig zielführend. Dies mag selbstverständlich klingen, im Weltreligionsbegriff jedoch bspw. ist ein solches oriental-okzidentales Zivilitätsdenken nach wie vor präsent: Hier fällt auf, dass der Ursprung sämtlicher ‚Weltreligionen‘ in Eurasien verortet wird, wohingegen der Globale Süden auch heute noch oft als Raum von ‚Natur- bzw. Stammesreligionen‘ gesehen wird. Entstanden ist der Begriff der ‚Weltreligionen‘ maßgeblich im Kontext der deutschsprachigen Orientalistik⁴² – die von Said, wie oben ausgeführt, von seiner Kritik weitgehend ausgenommen wurde. Nicht nur bei der Kritik des Weltreligionsbegriffs sind daher verstärkt Theorien miteinzubeziehen, die sich mit kolonialen Räumen außerhalb Eurasiens bzw. mit den indigenen Völkern des Globalen Nordens befassen.⁴³

2.4 „Leerstelle Antisemitismus“⁴⁴

Die zu Beginn des Beitrags erwähnten antisemitischen Darstellungen auf der *documenta fifteen* haben gesellschaftlich große Aufmerksamkeit erfahren und einem breiteren Publikum die damit verbundene Kritik an postkolonialen Ansätzen vor Augen geführt. Diese Vorfälle bedeuten jedoch nicht den Beginn der Debatte: Postkolonialen Studien wird seit Langem vorgeworfen, gegenüber antisemitischen Einstellungen nicht sensibel genug zu sein oder diese selbst zu befördern. Die Kritik entzündet sich an mehreren unterschiedlichen Punkten, von denen hier drei zentrale aufgeführt seien:

41 Vgl. CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 287.

42 Vgl. MASUZAWA 2005 [Anm. 40], 23–29. Interessanterweise war hier neben anderen auch der in Anm. 40 erwähnte Religionswissenschaftler F. Max Müller von Bedeutung, vgl. Ebd., 24–27.

43 Vgl. CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 319. Zwar beschränken sich die hier zitierten prominentesten postkolonialen Stimmen aus Palästina und Indien nie nur auf diese Räume, dennoch bleibt das strukturelle Problem in der deutschsprachigen Rezeptionslandschaft erhalten, wie sich bspw. angesichts der Rezeption afrikanischer postkolonialer Stimmen im deutschsprachigen Standardwerk von CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12] aufzeigen lässt: In dessen umfangreichem Literaturverzeichnis ist z.B. Achille Mbembe mit nur einem Werk vertreten, wichtige Stimmen wie Emmanuel Chukwudi Eze, der mehrere Standardwerke zur postkolonialen Philosophie Afrikas verfasst hat, werden nicht aufgeführt. Vgl. hierzu auch das jüngst erschienene Werk: GRANESS, Anke: Philosophie in Afrika. Herausforderungen einer globalen Philosophiegeschichte, Berlin: Suhrkamp 2023.

44 So der Titel eines taz-B Beitrags: CHEEMA, Saba-Nur / MENDEL, Meron: Leerstelle Antisemitismus (25.04.2020), in: <https://taz.de/Postkoloniale-Theoretiker/!5678482> [abgerufen am 23.04.2023].

Verbunden mit einer kritischen Reflexion des Othering-Begriffs warnt die erste Linie der Kritik davor, Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen zu *übergeneralisieren*.⁴⁵ Zu großen Teilen erklären postkoloniale Studien Ausgrenzung als Produkt von Othering und rassistischen Denk- und Machtsystemen. Postkoloniale Ansätze verstehen Antisemitismus dementsprechend nicht selten als eine *Subform rassistischer Ausgrenzung* und können auf diese Weise wichtige Formen des Antisemitismus aus dem Auge verlieren (u.a. der moderne, sekundäre und israelbezogene finden zu wenig Berücksichtigung).⁴⁶

Kritisch zu betrachten ist in diesem Zusammenhang zweitens der von Michel Foucault inspirierte postkoloniale Begriff einer kaum fassbaren, jedoch alles bestimmenden ‚Macht‘. Postkoloniale Theorie hat stets einen machtkritischen Impetus,⁴⁷ ist Kritik an kolonialer Bezeichnungsmacht und an (kapitalistischer) Ausbeutung zugleich. Dieser Impetus lässt sich vergleichsweise gut auf die Rassistuskritik übertragen, da rassistische Zuschreibungen in ihrer abwertenden Logik die Unterdrückung und Ausbeutung bestimmter Menschen(-gruppen) mit möglich machen. Es ist jedoch eines der Charakteristika antisemitischer Einstellungen, dass sie jüdische Menschen nicht nur als gesellschaftlichen ‚Fremdkörper‘ abwerten, sondern ihnen auch eine gefährliche ‚Macht‘ zuschreiben, die den Lauf der Welt im Inneren und Verborgenen (finanzpolitisch) lenken würde.⁴⁸ Antikapitalistische ‚Machtkritik‘ kann hier selbst zur antisemitischen Chiffre werden bzw. jüdische Menschen können als „aktive Agenten“ eines „westlichen‘ Imperialismus angesehen“ werden.⁴⁹ Gerade die Unschärfe des Machtbegriffs, die auch Foucault oft vorgehalten wird, ermöglicht solche Interpretationen.⁵⁰

Der dritte Kritikpunkt berührt eine komplexe Fragestellung, die hier nur angerissen werden kann: nämlich die Frage, ob die Rede von der ‚Singularität‘ der Schoah notwendig bzw. zielführend ist. Innerhalb postkolonialer Forschung gibt es immer wieder Bemühungen, Kontinuitätslinien zwischen dem Holocaust und

45 Vgl. THOMAS-OLALDE, Oscar / VELHO, Astride, Othering and its Effects – Exploring the Concept, in: NIEDRIG, Heike / YDESEN, Christian (Hg.): *Writing Postcolonial Histories of Intercultural Education*, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 2011, 27–51, 47; vgl. auch FREUDING, Janosch: Art. Othering, in: *WiReLex* (2023), Kap. 2.3.

46 Vgl. HOYER, Jessica: Die „Causa Mbembe“ – Antisemitismus und Postkolonialismus (05.04.2022), in: <https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/jessica-hoyer-die-causa-mbembe-antisemitismus-und-postkolonialismus-83087/> [abgerufen am 23.04.2023]. Vgl. zu verschiedenen Erscheinungsformen des Antisemitismus: BERNSTEIN, Julia: *Antisemitismus an Schulen in Deutschland. Befunde – Analysen – Handlungsoptionen*, Weinheim / Basel: Beltz Juventa 2020, 40–69.

47 Vgl. im Folgenden auch FREUDING 2023 [Anm. 45], Kap. 2.3.

48 Vgl. MESSERSCHMIDT, Astrid: *Intercultural Education in a post-National Socialist society – Processes of Remembrance in Dealing with Racism and anti-Semitism*, in: NIEDRIG, Heike / YDESEN, Christian (Hg.): *Writing Postcolonial Histories of Intercultural Education*, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 2011, 74–94, 82; MENDEL / UHLIG 2017 [Anm. 15], 261.

49 LOEWY, Hanno: *Der ewige „Dritte“ in allen Konflikten? Die Diaspora, Israel und der ubiquitäre „Kampf der Kulturen*, in: DERS.: *Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*, Essen: Klartext 2005, 47–66, 56.

50 Vgl. FREUDING 2022 [Anm. 7], 264 und 266–268.

den vorangegangenen kolonialen Verbrechen Deutschlands und anderer europäischer Mächte aufzuzeigen. So soll herausgearbeitet werden, dass der Vernichtungswille im Zuge des Holocausts zwar eine beispiellose und vorher nie dagewesene Dimension annahm, dieser Wille aus Perspektive kolonialisierter Völker jedoch „keine Überraschung“ darstellte – und die Ereignisse des Holocausts angesichts vorangegangener Völkermorde nicht den ersten „Zivilisationsbruch“ der modernen europäischen Geschichte darstellten.⁵¹ In Abgrenzung dazu verweisen die Unterstützer*innen der Singularitätsthese darauf, dass die Shoah nicht wie frühere Völkermorde kolonialer Ausbeutung oder einem geografisch begrenzten Gewaltexzess entsprang, sondern auf die *weltweite* und *systematische* Auslöschung jüdischer Menschen ausgerichtet war und eine „grundlose“ Vernichtung um der Vernichtung willen bedeutete.⁵² Die Debatte um die Singularitätsthese ist vielstimmig und komplex.⁵³ Auf einen gefährlichen Pfad führt aber die These, dass es eines grundsätzlichen Paradigmenwechsels in der deutschsprachigen Erinnerungskultur bedürfe, um kolonialer Verbrechen Deutschlands erst gedenken zu können – oder noch problematischer, dass das Gedenken an die Shoah „instrumentalisiert“ werde, um kolonialer Verbrechen nicht gedenken zu müssen.⁵⁴ Einen Endpunkt können solche Argumentationen in einem sekundären Antisemitismus finden, der die Shoah mit Verweis auf weitere tatsächliche oder vermeintliche Gewalttaten relativiert – und hier insbesondere solche der angeblichen ‚Kolonialmacht Israel‘ aufführt.

Diese extremen Relativierungen sind dem Postkolonialismus nicht in verallgemeinernder Weise anzulasten. Dennoch ist ernst zu nehmen, dass von vielen zentralen Figuren der postkolonialen Theorie Äußerungen bekannt sind, die genau ein solches Weltbild befördern: Edward W. Said lässt sich als Steinewerfer gegen Israel fotografieren,⁵⁵ Gayatri Chakravorty Spivak sieht in Palästina „terrorialisches Imperialismus und Staatsterrorismus alter Prägung“ am Werk⁵⁶ und

-
- 51 CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 77. Dabei wird ebenso die kritisch zu diskutierende Frage in den Raum gestellt, ob die europäische Aufklärung die „Werkzeuge“ bereitstellte, mit denen gleichermaßen „der Imperialismus, Faschismus und das Naziregime legitimiert werden konnten“, Ebd., 74–75.
- 52 FRIEDLÄNDER, Saul u.a.: Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkung zum neuen Streit über den Holocaust, München: C.H. Beck 2022, bes. 79; MENDEL / UHLIG 2017 [Anm. 15], 261.
- 53 Vgl. WILDT, Michael: Was heißt: Singularität des Holocaust?, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History 19/1 (2022) 128–147.
- 54 FEUERHERDT 2022 [Anm. 1]. Diese Kritik gilt u.a. Michael Rothbergs Vorschlag einer „multidirektionalen Erinnerung“. Vgl. ROTHBERG, Michael: *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford: Stanford University Press 2009. Vgl. hierzu auch JAROSCH, Sabine: Postkoloniale Theologie nach der Shoah? Eine Analyse von Täter- und Opfer-Vorstellungen als Beitrag zu einer postkolonialen Theologie in Deutschland, in: NEHRING, Andreas / WIEGICKL, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart: Kohlhammer 2018, 73–91, 78.
- 55 Vgl. CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 145.
- 56 SPIVAK, Gayatri Chakravorty: Wer hört die Subalterne? Rück- und Ausblick, in: Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis 20/3 (2014) 6–15, 10.

bezeichnet Israel als „thorn“, der in der Seite der „other Asias“ steckt.⁵⁷ Achille Mbembe fühlt mit palästinensischen Selbstmordattentäter*innen mit und ist Anhänger der Israel-Boykottbewegung BDS.⁵⁸

Solche Tendenzen können auch eine religionspädagogische Rezeption postkolonialer Kritik auf bedenkliche Pfade führen. Bei der Verwendung des Othering-Begriffs sollte daher darauf geachtet werden, verschiedene Ausgrenzungsformen nicht implizit gleichzusetzen (z.B. im Verweis auf antimuslimischen Rassismus und Antisemitismus in interreligiöser Bildung). Sehr wichtig ist es außerdem, ‚Machtkritik‘ in religiöser Bildung nicht unbedarft vorzunehmen und potenzielle Chiffren eines modernen Antisemitismus im Blick zu behalten (z.B. bei einer postkolonialen Re-Lektüre einer jesuanischen Macht- und Reichtumskritik). Aktuelle Studien zeigen, dass auch in der Schule Antisemitismus und Rassismus häufig gleichgesetzt werden, und ein israelbezogener Antisemitismus weitverbreitet ist.⁵⁹ Umso mehr sollte bei der Konzeption von Bildungsansätzen eine ähnliche Tendenz in vielen postkolonialen Ansätzen kritisch hinterfragt werden.

3. Fazit

Im Überblick zeigen sich mehrere, teils gewichtige Kritikpunkte an postkolonialen Studien. Die rechtsphilosophischen, wirtschafts- und politikwissenschaftlichen Debatten zu postkolonialen Ansätzen können innerhalb der religionspädagogischen Theoriebildung meist nur zur Kenntnis genommen, jedoch nur selten wissenschaftlich sinnvoll fortgeführt werden: Nicht genauer betrachtet werden konnte hier bspw. die Diskussion, ob das Menschenbild der europäischen Aufklärung auch den Kolonialismus und die kapitalistische Ausbeutung hervorbrachte oder ob kapitalistisches Denken im Gegenteil die Aufklärung überformte und zum Kolonialismus führte.⁶⁰ In der religionspädagogischen Rezeption ist aber immer dann besondere Vorsicht geboten, wenn das pauschale Bild einer ‚westlichen Agenda‘ im Raum steht. Insbesondere betrifft dies die Debatten zum Eurozentrismus der Aufklärung und zur Universalität der Menschenrechte. Die postkolonialen Positionen hierzu können im Einzelnen als durchaus kritikwürdig angesehen werden, sind aber vielfach sehr komplex und setzen sich mit den angeführten Kritikpunkten wiederum selbst an vielen Stellen

57 SPIVAK, Gayatri Chakravorty: *Other Asias*, Oxford: Blackwell 2008, 11.

58 Vgl. CHEEMA / MENDEL 2020 [Anm. 44]; HOYER 2022 [Anm. 46].

59 Vgl. BERNSTEIN 2020 [Anm. 46], 200.

60 Vgl. CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 38; vgl. dagegen CHIBBEK 2013 [Anm. 26].

in differenzierter Weise auseinander.⁶¹ Oft liegt daher ein Problem auch in einer Rezeption begründet, die diese verschiedenen komplexen Positionen oberflächlich und verkürzend wiedergibt.

Vor allem einige aus Antisemitismuskritischer Sicht problematische Schlagseiten werfen dennoch die Frage auf, ob postkoloniale Ansätze eine religionspädagogisch weiterführende Referenztheorie bilden können oder sollten. Hier ist gleich hinzuzufügen, dass auch der christlich geprägte Religionsunterricht insgesamt von solchen Rückfragen nicht ausgenommen werden kann, insbesondere mit Blick auf den vom Christentum ausgehenden Antijudaismus, der einen Nährboden für den modernen Antisemitismus schuf. Zugleich fordert oben geschilderte Problematik auch die gesamtgesellschaftliche Erinnerungskultur heraus, in der die kolonialen Verbrechen des Deutschen Reichs endlich stärker ins Bewusstsein rücken, während gleichzeitig darum gerungen werden muss, dass die Erinnerung an die Shoah nicht zu einem rein ritualisierten Gedenken entleert wird.⁶² Das Ganze findet in einem gesellschaftlichen Klima statt, in dem antisemitische und rassistische Übergriffe und Gewalttaten zunehmen bzw. auf hohen Werten stagnieren.

Umso bedeutsamer sind die Versuche von Astrid Messerschmidt, Meron Mendel und anderen, die die postkolonialen Anliegen einerseits würdigen und andererseits aus einer Antisemitismuskritischen Sicht beleuchten.⁶³ Hierin kann ein Weg liegen, der die Rezeption postkolonialer Ansätze in kritischer und ertragreicher Weise weiterführt.

Diese Antisemitismuskritischen Adaptionen zeigen zudem erneut, dass es *die* postkoloniale Theorie nicht gibt. Im Gegenteil ist es „mit jedem Jahr schwieriger zu beschreiben, was den Postkolonialismus als Theorierichtung wirklich ausmacht“, da der Begriff „postkolonial“ weder „eine spezifisch-historische Periode noch einen konkreten Inhalt oder gar ein klar bestimmbares politisches Programm“ bezeichnet.⁶⁴ Schon Said, Spivak und Bhabha gehen von unterschiedlichen theoretischen Setzungen aus und stehen neben vielen weiteren Theorieansätzen, die von den genannten drei großen Namen oftmals überstrahlt werden. Erneut wird deutlich, dass die postkoloniale Theorie komplexer und in sich wider-

61 Wie die Kritik an postkolonialen Ansätzen selbst konnte auch die postkoloniale Auseinandersetzung mit obigen Kritikpunkten hier nicht in der gebotenen Ausführlichkeit behandelt werden – vgl. zur genaueren Betrachtung die weiterführenden Verweise im Fußnotenapparat.

62 Eine weiterhin wichtige Frage ist zudem, wie der anderen Opfer des Nationalismus gedacht wird, z.B. die des Porajmos.

63 Vgl. MESSERSCHMIDT 2011 [Anm. 48]; MENDEL / UHLIG 2017 [Anm. 15]; CHEEMA / MENDEL 2020 [Anm. 44]; JAROSCH 2018 [Anm. 54]; BISKAMP, Floris: Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie, Bielefeld: Transcript 2016 (= Postcolonial Studies 27).

64 CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 286.

sprüchlicher ist, als es manche schlagwortartigen Rezeptionen und auf postkoloniale Theorie bezogene polarisierte gesellschaftliche Debatten nahelegen.

Was können vor diesem Hintergrund Potenziale postkolonialer Ansätze für religiöse Bildung sein und was nicht?

Die postkoloniale Theorie ist weder als klarer Handlungskanon noch als ein konsistentes politisches Programm anzusehen (insbesondere in ihren literaturwissenschaftlich oder dekonstruktivistisch orientierten Formen). Dies bedeutet nicht, dass eine Reflexion gesellschaftlicher Identitätskonstruktionen und gewaltvoller kultureller Deutungsmuster nicht wichtig wäre. Gerade in religiöser Bildung, in der die Heterogenität von Weltanschauungen zum Thema wird, hat diese Reflexion einen bedeutsamen Platz. Aus postkolonialen Debatten lässt sich lernen, skeptisch gegenüber dem Vorhaben zu bleiben, in interreligiöser oder interweltanschaulicher Bildung religiöse oder weltanschauliche Perspektiven ‚authentisch‘ repräsentieren zu wollen.⁶⁵ Ebenfalls kritisch betrachten lässt sich das Streben nach einem „Basiswissen“ über (Welt-)Religionen.⁶⁶ Diesem Streben stellen postkoloniale Ansätze die Notwendigkeit gegenüber, *Gelerntes* auch wieder zu *verlernen* – besonders dann, wenn dieses Gelernte stereotyp vereinheitlicht und ausgrenzende Machtverhältnisse festschreibt.⁶⁷ Postkoloniale Theorie hat viel dazu beigetragen, komplexe Überschneidungen zwischen verschiedenen Diskriminierungsformen und Hierarchiebeziehungen zu denken.⁶⁸

Gerade im Blick auf den letzten Punkt ist beachtenswert, dass postkoloniale Theorie nicht (wie es immer wieder geschieht) mit aktuellen Diskursen zu Intersektionalität, gesellschaftlicher Teilhabe und antirassistischer Bildung gleichzusetzen ist. Viele postkoloniale Ansätze machen sehr deutlich, dass das (intellektuelle) Ringen um gesellschaftliche Repräsentation in ‚westlichen‘ urbanen Zentren unter anderen Voraussetzungen stattfindet als der vereinzelte Kampf subalternen Menschen, in ihren elementaren Bedürfnissen und Anliegen wahrgenommen zu werden.⁶⁹ Eine religionspädagogische Adaption von postkolonialen Ansätzen sollte sich daher nicht in einer „unendlich[en]“ Wiederholung des „race-class-gender-Mantra[s]“ erschöpfen – „ohne zu beachten, welche Themen durch

65 Vgl. FREUDING 2022 [Anm. 7], 385–388.

66 EBD., 343.

67 Vgl. HENNINGSSEN 2022 [Anm. 9], 281–297.

68 Vgl. CASTRO VARELA / DHAWAN 2015 [Anm. 12], 303.

69 Wobei gerade in dieser Thematik deutliche Unterschiede zwischen verschiedenen Theorieansätzen (insbesondere von Spivak und Bhabha) zu konstatieren sind, vgl. EBD., 309.

diese unreflektierte Wiederholung und eurozentrische Setzung unsichtbar gemacht und exkludiert werden“.⁷⁰

Eine der größten Provokationen von postkolonialer Kritik liegt wohl darin, dass sie eine intellektuell-aufgeklärte Ideologiekritik immer wieder auf ihre eigenen Privilegien hin befragt. „Das Beste des Postkolonialismus“, schreibt Spivak, „ist selbstkritisch.“⁷¹ Immer wieder neu zu fragen, wo repräsentative Wissensdiskurse Räume subalternen Erfahrung verdecken, ist auch für religiöse Bildung eine wichtige Leitlinie.⁷²

70 EBD., 304.

71 SPIVAK, Gayatri Chakravorty: Foreword. Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies, in: SCHWARZ, Henry / RAY, Sangeeta (Hg.): A Companion to Postcolonial Studies, Malden / Oxford: Blackwell Publishing 2000, XV–XXII, XV. Zitiert nach HENNINGSEN / HERBST 2022 [Anm. 5], 199.

72 Vgl. FREUDING 2022 [Anm. 7], 353–365.