

Denkanstoss: Postkolonialismus

Montag, 27. Mai 2024 um 19 Uhr

Impuls und Notizen von Wolfgang Teichert

I. Impuls

1. Aus der Einladung: Die Kritik an der Geschichte Europas findet heute im Stichwort vom „Postkolonialismus“ einen Hinweis und Erinnerungsanker, aber eben auch ein inzwischen missbräuchlich gewendetes Verhalten. Diese Kritik gehört inzwischen zu einem Theoriekitt zwischen Russlandverstehern, Verschwörungstheoretikern, Esoterikern und "Israelverdammern". Das postkoloniale Denken gab den entwurzelten Völkern, die der Kolonialismus zurückließ, Vertrauen in sich selbst zurück. Es mag auch den Westen von Vorurteilen befreit und zu mehr Demut geführt haben, weil er rassistische Zuschreibungen aufgelöst hat. Aber die „Postkolonialen Studien“ unterstellen inzwischen einen tiefsitzenden, unabänderlichen strukturellen Rassismus und Weißsein als ein Privileg, das mit historischer Schuld beladen ist. Deshalb ist die Woke Culture gefragt, eine neue Wachsamkeit gegenüber diesen Ungerechtigkeiten. Sie ist inzwischen ein wichtiges Kriterium bei Gesinnungstests in Berufungsverfahren der Universitäten in den USA geworden. Erschreckend sind zudem die Rigidität und Wut, die den Wunsch nach Reinigung begleiten: Sprache, Geschichte, Bücher, Plätze, Erinnerung sollen von allem *Bösen* gesäubert werden. Das ergebnisoffene Streben nach Erkenntnis mittels der Kraft des Arguments, trotz unterschiedlicher Prämissen schwieriger. Moralisation und Empörung überlagern zunehmend eine sachlich-fachgerechte Auseinandersetzung. Vielleicht ist es an der Zeit, Ideen und Bilder gemeinsamer Menschlichkeit aufzurufen, verbunden mit Utopien des Verzeihens? Diese Thesen wollen wir gemeinsam ansehen und besprechen.

2. Die **koloniale Epoche** endete nach landläufiger Überzeugung Anfang der 1960er Jahre, als die meisten kolonisierten Nationen in die staatliche Unabhängigkeit entlassen wurden. Dessen ungeachtet nimmt das Interesse am Phänomen des Kolonialismus stetig zu. Zum einen wird immer deutlicher, dass koloniale Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse ein wichtiger Bestandteil der Entwicklung der modernen Welt gewesen sind. Die Geschichte des Kapitalismus oder der Globalisierung waren eng mit der kolonialen Ordnung verknüpft. Zum anderen sind koloniale Beziehungen auch in der Gegenwart nicht vollständig verschwunden, wie die Rede von einem US-amerikanischen oder auch einem chinesischen "Imperium" deutlich macht. In dieser doppelten Hinsicht ist Kolonialismus daher von hoher Aktualität.

3. Die herkömmlichen **Definitionen von Kolonialismus** betonen dreierlei: erstens ein territorial bestimmtes Herrschaftsverhältnis – das unterscheidet Kolonialismus von dem breiteren Begriff des Imperialismus, der auch Formen der informellen Steuerung ohne Ansprüche auf Gebiets Herrschaft mit einschließt; zweitens die Fremdherrschaft, die dadurch charakterisiert ist, dass kolonisierende und kolonisierte Gesellschaften unterschiedliche soziale Ordnungen aufweisen und auf eine je eigene Geschichte

zurückblicken; drittens schließlich die Vorstellung seitens der Kolonisatoren, dass beide Gesellschaften durch einen unterschiedlichen Entwicklungsstand voneinander getrennt sind.

4. Die Forschungsrichtung „Postkolonialismus“ ist in den 1980er Jahren entstanden, meist unter Bezug auf Edward Saids Buch "Orientalismus" (1978). Ihre Perspektive ist jedoch älter. Bereits bei Mahatma Gandhi, Frantz Fanon oder Aimé Césaire in der Nachkriegszeit finden sich Positionen, die eine ähnlich gelagerte Kritik am kolonialen Verhalten formuliert haben. Gemeinsam haben sie drei Schwerpunkte:

Erstens gehen postkoloniale Kritiker davon aus, dass die Geschichte des Kolonialismus mit der formalen Unabhängigkeitserklärung nicht vorbei war. Viele Abhängigkeitsverhältnisse, etwa auf wirtschaftlichem Gebiet, dauerten an und wurden seit den 1960er Jahren unter dem Stichwort des Neokolonialismus diskutiert. Hinzu kam, dass auch die Eliten in vielen neuerdings unabhängigen Staaten auf eine Form der Politik setzten, die sich von der Kolonialzeit nur wenig unterschied.

Zweitens: Postkoloniale Kritik möchte zentrale Annahmen des kolonialen Diskurses, der in Vorstellungen von Fortschritt und "Zivilisierung" kulminierte, überwinden. Dieser Diskurs beruhte auf der Annahme einer universalen Entwicklung menschlicher Gesellschaften und basierte auf einem linearen Zeitverständnis, das kulturelle Differenzen hierarchisierte, Gesellschaften in fort- und rückschrittlich einteilte und auf diese Weise koloniale Interventionen zum Zweck der "Hebung" und "Zivilisierung" geradezu unausweichlich erscheinen ließ. Postkoloniale Kritik zielte vor diesem Hintergrund darauf, die eurozentrischen Annahmen dieses Weltbilds zu hinterfragen. Das betrifft die Rede von „Säkularisierung“, der Rolle von Klassen oder Nationen, des historischen Entwicklungsdenkens, der Geschlechterordnung.

Dritter Punkt: Postkoloniale Forschung richtet sich gegen die lange Zeit übliche binäre Optik in der Geschichtsschreibung, die von einem grundsätzlichen Gegensatz von Kolonisierenden und Kolonisierten ausging: Die europäische Expansion, so diese Logik, führte zu einer irreversiblen Veränderung indigener Gesellschaften, die wahlweise positiv (Kulturmission und Modernisierung) oder negativ (Unterdrückung und Ausbeutung) gedeutet werden konnte. Europa habe mithin die Welt radikal verändert, ohne selbst im Kern davon betroffen worden zu sein. Diese Sichtweise, so argumentierte die postkoloniale Kritik, habe aber die zahlreichen Wechselverhältnisse und Austauschbeziehungen zwischen den beiden Polen übersehen oder sogar unsichtbar gemacht.

5. Existentiell geht es in der Debatte um Postkolonialismus also darum, „die Aufmerksamkeit dafür zu schärfen, wie die Anderen dargestellt werden, welche Auswirkungen diese Darstellungen für Selbst- und Fremdbild dieser Dargestellten haben und wie sich Bilder vom Anderen in Machtbeziehungen, politischen Strukturen und wirtschaftlicher Dominanz niederschlagen. Und andererseits fragen postkoloniale Studien kritisch danach, wer für wen spricht, wer die Stimme erhebt und erheben

kann, und danach, wer zum Schweigen gebracht wird oder nie eine Chance bekommt, überhaupt gehört zu werden, wie sich Autoritäten ausbilden, wer also in öffentlichen und privaten Diskursen dominiert“¹

6. Spätestens haben postkoloniale Haltungen ihre Unschuld nach dem Hamas-Massaker in Israel vom 7. Oktober 2023 verloren, übrigens weit entfernt von den Kampfhandlungen. Das Verbrechen war einigen Vertreter:innen postkolonialen Denkens (Judith Butler, Greta Thunberg) kein Anlass, um sich mit den Opfern zu solidarisieren. Antisemitismus als Terrormotiv der Hamas tauchte erst gar nicht auf. Dass die Hamas ihre eigene Bevölkerung terrorisiert und opfert, indem sie die militärische und die zivile Infrastruktur ineinander verschränkt, Jihad, Islamismus, und Vernichtungskrieg gegen Israel in Zusammenhang bringt, macht die postkoloniale Theorie zu einem umstrittenen Thema. „Denn“, so Jens Balzer,² „in der Perspektive eines identitär verhärteten Postkolonialismus erscheinen die Palästinenser als ein indigenes Volk aus den Globalen Süden, das von „weißen Siedlerkolonisten“ aus dem Globalen Norden aus einem angestammten Territorium vertrieben wurde – und das darum alles Recht dazu besitzt, die Eindringlinge einer umfassenden Remigration zuzuführen. Mit den geschichtlichen Realitäten hat das bekanntermaßen nichts zu tun“.

7. Die Herausforderungen einer postkolonialen Theologie zwischen ökologischer Krise, Formen des neoliberalen Neokolonialismus und dem Erstarken ethnonationalistischer Bewegungen in verschiedenen Kontexten und Kontinenten liegen darin, dass man festhält an einer freien, handlungs- und sprachmächtigen Subjektivität. Man ist eben nicht einfach schicksalhaft ausgeliefert an vorfindliche Abhängigkeiten. Und man kann den Universalitätsanspruch religiöser Überzeugungen klar von Wahrheitsansprüchen unterscheiden. Für jüdisch-christliche Wahrnehmung sind handelnde und glaubende Menschen prinzipiell gleichwertig, wie jüngst noch einmal Omri Böhm gezeigt hat. Ihre nicht reduzierbare Vielfalt unterschiedlicher Lebensentwürfe wird dann ernst genommen.

II. Das Gespräch

Es begann mit dem Hinweis, dass in Sachen „Kolonialismus“ Deutschland doch eher eine „komfortable“ Situation habe im Gegensatz zu England, Belgien oder auch Frankreich. Denn unser Land habe nur eine kurze Kolonialgeschichte von 1884 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, als es seine Kolonien in Afrika, Ozeanien und Ostasien wieder abgeben musste.

Dem wurde mit dem Hinweis begegnet, dass **postkoloniale Ansätze eine räumliche, zeitliche und thematische Erweiterung der Kolonialgeschichte im engeren Sinn fordern**. Eine postkoloniale Perspektive erweitere die engen Grenzen einer an den Kolonien orientierten Kolonialgeschichte nicht nur räumlich. Sie sprengt auch die an

¹ Andreas Nehring/Simon Tiesch: Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Stuttgart 2013 Seite 13

² Jens Balzer. Rettet den Postkolonialismus in ZEIT Nr.21 vom 8. Mai 2024

der formalen Kolonialherrschaft orientierte zeitliche Begrenzung der Kolonialgeschichte. Eine postkoloniale Perspektive auf das Erbe des deutschen Kolonialismus und seine Nachwirkungen frage, wie zivilisationsmissionarische Denkfiguren und gewaltvolle Praktiken fortwirken, die den kolonialen Eingriffen in politische und gesellschaftliche Zusammenhänge zugrunde lagen. Inwieweit prägten sie beispielsweise spätere entwicklungspolitische Zusammenhänge?

Hier stießen wir sofort auf die „Entwicklungshilfe“ in den 1960er Jahren mit ihrer Leitlinie "Hilfe zur Selbsthilfe". So erwähnte eine Teilnehmerin ihren Aufenthalt in Kolumbien. Sie habe selber erlebt, wie dort ein christlicher Missionar sich eingesetzt hat gegen die Abholzung einer großen Waldfläche.

Wir folgern daraus (mit Johann Hinrich Claussen), dass es ein **Klischee sei, zu meinen, christliche Missionare seien nur willige Helfer des staatlichen Kolonialismus als Seelenräuber und Kulturdiktatoren** gewesen. Die Teilnehmerin bestätigte aus eigener Anschauung Claussens These: „Die evangelische Mission versteht man nicht, wenn man sie nur als kirchliche Parallele zum staatlichen und wirtschaftlichen Kolonialismus betrachtet, sondern man muss sie auch als Vorgängerin der heutigen »Nichtregierungsorganisationen«, der NGOs, auffassen³“. Aber es gilt eben auch, was Musa Dube, eine feministische Bibelwissenschaftlerin aus Botswana, pointiert: „Als der weiße Mann in unser Land kam, hatte er die Bibel und wir hatten das Land. Der weiße Mann sagte zu uns: ‚Lasset uns beten.‘ Nach dem Gebet hatte der weiße Mann das Land, und wir hatten die Bibel.“⁴

³ Johann Hinrich Claussen, Kulturbeauftragter der EKD: Missionsgesellschaften seien keine offiziellen kirchlichen Agenturen gewesen. „Sie verstanden sich als Bewegung, die sich in Netzwerken organisierte. Ihre soziale Basis bildeten Freundeskreise, Unterstützerszenen und Kirchengemeinden. Besonders innovativ waren die Missionsfreunde in der Kommunikation. Ins Gespräch zu kommen und im Gespräch zu bleiben, war für sie lebenswichtig. Dafür nutzten sie alte und erfanden neue literarische Formen: Briefe, Lesepredigten, Rundschreiben, Erbauungstraktate, Zeitschriften, Kinder- und Jugendbücher, Romane für Erwachsene. Hinzu kamen Vortragsreisen mit Lichtbildern, lokale und regionale Zusammenkünfte, große Missionsfeste mit Zehntausenden von Besuchern. Die Missionsgesellschaften entfesselten eine eigene Medienrevolution. Mit ihren neuen Kommunikationsformen verbanden sich ein intensives Networking und ein erfinderisches Fundraising, Vorformen des heutigen Crowdfunding. Damit sammelten sie viel Geld ein und schufen eine Graswurzelbewegung, eine Massensolidarisierung, denn all die Spender mussten regelmäßig angesprochen, informiert und zusammengerufen werden. Die Arbeit der Missionsgesellschaften richtete sich ebenso nach außen wie nach innen. Es ging ihnen nicht allein darum, fremde Völker für den christlichen Glauben zu gewinnen, vielmehr sollte die Arbeit in der Ferne Rückwirkungen auf die Heimat entfalten“
In: Politik & Kultur. Zeitung des Deutschen Kulturrates. 9/2029. Seite 19

⁴ Stefan Silber in „feinschwarz“ (Theologisches Feuilleton vom 14. März 2022): „Erschwerend kommt hinzu, dass es in der Vorstellungswelt vieler indigener Völker gar keinen Landbesitz im europäischen Sinn gibt. Denn dieser hängt an einer bestimmten kulturellen Vorstellung davon, was Land ist. Die westlichen Vorstellungen, man könne Land mit Grenzen durchziehen, aufteilen oder verkaufen, es zur Ware oder zu einem Rechtstitel machen, Menschen daraus vertreiben und anderswo ansiedeln, kollidieren mit unterschiedlichen indigenen Vorstellungen vom Land, in denen dieses als heilig betrachtet wird, als unveräußerliches Erbe der Vorfahren, als Familienmitglied, als Dialogpartner oder als Netz von Pilgerpfaden. Indigene Kulturen pflegen häufig ein sehr enges spirituelles Vertrauensverhältnis zu einem ganz konkreten Territorium und finden die westliche Konzeption des Landes als einer Ware oder eines Rechtstitels völlig unverständlich.“

Zwar wollte die „**Entwicklungshilfe**“ **damals** einen Bruch mit vorherigen Praktiken einläuten: Weg von westlicher Bevormundung sollten im ständigen, wohlwollenden Austausch Projekte entwickelt werden, die aus den lokalen Gegebenheiten selbst erwachsen. Die nachhaltigen Effekte dieser Arbeit sollten zu größerer Selbstständigkeit und Selbstverantwortung führen. Es lasse sich heute aber auch zeigen,⁵ - so ein Einwand - dass diese Politik entgegen ihrer vordergründigen Rhetorik durchaus in einer kolonialen Traditionslinie stand und etwa koloniale Vorgänger in der Erziehung zu Arbeit und einem produktiven Leben hatte.

Wir erwähnen im Gespräch denn auch, dass Kolonialismus nicht nur ein politisches oder ökonomisches Herrschafts- und Ausbeutungssystem war. Es habe sich auch kulturell manifestiert. Im Zentrum steht dabei der **Vorgang des "othering"**, also die oft abwertende und bisweilen romantisierende Konstruktion der Kolonien und ihrer Bevölkerungen als "Anderes" Europa.

Wenn zum Beispiel weiße Deutsche während ihres Aufenthalts in den Kolonien sich an die afrikanische Kultur anglichen, wurden sie als „verkaffert“ denunziert. Der "verkafferte" Deutsche verlor in seiner Annäherung an die afrikanische Bevölkerung symbolisch sein Weißsein und damit seinen Machtanspruch. Komplementär dazu wurden Schwarze, die eine europäische Lebensweise annahmen, entgegen aller Zivilisationsrhetorik als "Hosenneger" diffamiert.

Eine weitere Teilnehmerin, die in Namibia gearbeitet hat, berichtet von „**Schamgefühlen**“, wenn sie die Verstrickung Deutschlands mit diesem Land zur Kenntnis nehme. Unsere Formen der Landinbesitznahme seien indigenen Kulturen jedenfalls fremd.

Sie erinnert an den Landkauf des Bremer Kaufmanns Lüderitz⁶. Und sie weist hin auf die **bismarcksche Kongokonferenz** (vom 15. November 1884 bis zum 26. Februar 1885) in Berlin, wo unter deutscher Federführung erstmals auf höchster Ebene die zahlreichen juristischen, kommerziellen und räumlichen Rechtstitel zur Rechtfertigung kolonialer Herrschaft definiert worden seien.

Jemand plädiert für „**Tugenden**“ wie **Respekt, Achtung und Wertschätzung gegenüber den lokalen Gegebenheiten, den Interessen, Gedanken und Ideen der Menschen**. Sie seien ein Schlüssel, um sich auf Augenhöhe auszutauschen. Verhalten müsse gekennzeichnet sein von einer grundsätzlichen Offenheit für mehrfache Zugehörigkeit und einem Bewusstsein für Grenzen als Orte der Identitätswerdung.

⁵ Hubertus Büschel, *Hilfe zur Selbsthilfe. Deutsche Entwicklungsarbeit in Afrika 1960–1975*, Frankfurt/M.–New York 2014.

⁶ Lüderitz hatte sich zunutze gemacht, dass ein Chief (Josef Fredericks) nur die englische Meile als Maßeinheit kannte. Lüderitz jedoch ging bei seinen Vertragsabschlüssen von der deutschen geographischen Meile aus, die beinahe viermal so groß ist. Bewusst hatte er den Chief in seinem Irrtum gelassen. So war Fredericks der Ansicht gewesen, er verkaufe an Lüderitz lediglich einen schmalen Streifen unfruchtbares Küstengebiet einschließlich des Hafens Angra Pequena (der dann später in Lüderitzbucht umbenannt wurde), während in Wirklichkeit beinahe sein gesamtes Gebiet in das Eigentum des Bremer Kaufmanns übergegangen war.

Die Einsicht in die eigene Fremdheit bewahre vor der gewaltsamen Konstruktion der Anderen.

Uns fällt das **Konzept der „Hybridität“** des anglo-indischen Wissenschaftlers Homi K. Bhabha ⁷ ein, der von einem eher listigen Austausch bei der Vermischung zweier Kulturen zu berichten weiß.⁸

An diesem Punkt des Gesprächs führt ein Teilnehmer unter dem Stichwort **„Wertesystem“ die Ideen der europäischen Aufklärung** ein. Sie wiesen darauf hin, dass es universelle Fähigkeiten des Menschen gibt.

Aber, so ein Einwand aus postkolonialer Perspektive, die europäische Moderne und Kolonialität seien unzertrennlich miteinander verwoben. Europäische Aufklärung sei nicht nur die Geburtsstunde des Humanismus, der Demokratie und Aufklärung, sondern auch die des Kolonialismus und der kapitalistischen Ausbeutung. Und gerade ihre Forderung nach Gleichheit, Würde und Rationalität im Zeichen universaler Werte beruhte auch strukturell auf dem Ausschluss des „Anderen“.

Gerade der Historiker und Politikwissenschaftler Achille Mbembe aus Südafrika wirft ein: „Wenn ich eine Kritik der liberalen Demokratie formulieren soll, dann besteht die darin, dass sie nur die westliche Erfahrung berücksichtigt. Aber der Sinn von Demokratie ist doch, dass wir unser Zusammenleben so organisieren, dass alle zu ihrem Recht kommen. Und das setzt zu allererst voraus, dass wir anerkennen, dass es verschiedene, gleichberechtigte Sichtweisen auf die Welt gibt. Nicht nur die westliche.“ Natürlich sei die Idee der Menschenrechte ein Produkt der Aufklärung, von dem auch andere Kulturen profitieren. Aber die ehemaligen Kolonialmächte müssten auch anerkennen, dass sie in Afrika Kulturen und damit auch Erkenntnistheorien zerstört und die Menschen wie Müll behandelt haben. Nur eine solche Aufrichtigkeit kann dafür sorgen, dass das aufhört.

⁷ Homi K. Bhabha, „The Location of Culture“. London, New York 1994. Sie beschreibt den Grenzverkehr zwischen Kulturen in Prozessen wechselseitiger Infragestellung. Dieser führe in allen Kulturen zu Hybrid-Bildungen, zu Vermischungen, welche die Vorstellung von Geschlossenheit und ursprünglicher „Reinheit“ als frommen Wunsch erscheinen lassen. Jetzt auch deutsch: Homi K. Bhabha, Die Verortung der Kultur, übersetzt von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl. Tübingen 2000

n

⁸ ebenda Seite 174: Bhabha bezieht sich auf den Bericht eines indischen Katecheten zu Beginn des 19. Jahrhunderts, der feststellen musste, dass die britische Strategie, die indische Kultur durch die Verteilung von Bibeln zu unterminieren, unerwartete Resultate nach sich zog: Eine große Gruppe von Gläubigen war zwar zum Christentum konvertiert, jedoch zu einer sehr eigenen Version davon, die den Anspruch der Engländer, die heilige Schrift nach Indien gebracht zu haben, vehement zurückwies und ihren Fleischkonsum mit unchristlicher Gottlosigkeit assoziierte. Die leicht veränderte Rezeption des europäischen Glaubens unterminierte den britischen Herrschaftsanspruch, da die verleugnete und unterdrückte Kultur (hier in Form des Vegetarismus) sich in die koloniale Präsenz (hier in Form der Bibel) einschreibt und diese transformiert. Hybridität bezeichnet somit die Produktivität kolonialer Diskurse, die durch deren subversive Aneignung zu einer Umkehrung der kolonialen Herrschaftsstrategie der Nichtanerkennung des Anderen führt und letztlich die Identität der kolonialen Autorität destabilisiert.

Gibt es überhaupt eine Möglichkeit über aufgerissenen Gräben und geschlagene Wunden hinweg zu kommen, um ein gemeinsames, friedliches Zusammenleben auf dieser Erde interkulturell zu ermöglichen?

Unsere **Grundgedanken**:

- Allgemeingültigkeit ist tatsächlich ‚unverhandelbar‘ im Sinne der Würde jedes einzelnen Menschen;
- Recht bedeutet nicht zwingend auch Gerechtigkeit, aber ‚das Recht, Rechte zu haben‘, gehört zum politischen Grundverständnis jeder Menschenrechtsarbeit;
- ‚Helfen‘ als weltweite advokatorische und anklagende Praxis von Menschenrechtsorganisationen hat naturgemäß unterschiedliche Ausgangspunkte, gehört aber in der ‚einen Welt‘ zur solidarischen Praxis von zivilgesellschaftlichen Gruppen.

Als Beispiele dies zumindest zu versuchen, nennen wir Omri Boehm, Achille Mbembe und Jule Govrin.

Omri Boehm glaubt an die Möglichkeit eines „radikalen Universalismus“ jenseits aller Geschichte. Gestützt auf Kant behauptet er, dass die aufklärerischen Ideen umso besser begründbar und umso valider seien, je abstrakter sie sind – beziehungsweise je weniger anthropologische, historische, psychologische oder biologische Bezüge in ihnen steckten. Daher könne auch der an sich bedauerliche persönliche Rassismus Kants diesen abstrakten Ideen nichts anhaben. Es führe kein Weg daran vorbei, aufklärerische Werte als menschengemachte und historisch geprägte, in gehaltvolle Referenzsysteme eingelassene und nicht zuletzt auf die menschliche Körperlichkeit bezogene Werte zu verteidigen. Wie das vielleicht gehen könnte, zeigen in unterschiedlicher, aber auch exemplarischer Weise die Vorschläge von **Achille Mbembe und Jule Govrin**.

Mbembe skizziert seine Idee eines neuen Universalismus am Ende von *Kritik der schwarzen Vernunft* (frz. 2013) unter dem Titel „Es gibt nur eine Welt“. Er fordert, sich an eine, wie er sagt, „unmittelbare und unabwendbare Gegebenheit zu erinnern, deren Ursprung zweifellos am Beginn der Moderne liegt – nämlich an den unumkehrbaren Prozess der Verquickung und Verschachtelung der Kulturen, Völker und Nationen.

Die Welt der Menschen bedürfe aber in doppelter Weise der Sorge, der Reparatur und der Reparation, ja der Entschädigung und Wiedergutmachung. Zum einen ist das die ökologische Sorge um die ständig notwendige Reparatur der Natur, wie dies im afrikanischen Bild des Samenkorns symbolisiert werde, das dank Hege und Pflege immer wieder neues Leben hervorbringt.

Zum anderen aber gehe es heute darum, „jenen, die in der Geschichte einen Prozess der Abstraktion und Verdinglichung erfahren haben, den ihnen geraubten Teil an

Menschlichkeit zurückzuerstatten“. Dazu seien in einem konkreten, ökonomischen Sinne „Reparation, Wiedergutmachung und Entschädigung“ notwendig.

Während es also bei Mbembe Wiedergutmachung, Reparation und Entschädigung sind, die den universalistischen Werten der Aufklärung ihre Substanz zurückgeben sollen, ist dies bei der Philosophin **Jule Govrin** die Beziehung zwischen Körpern. In Govrins Buch *Politische Körper. Von Sorge und Solidarität* (Berlin. 2022) geht es darum, den scheinbar körper- und geschlechtslosen, aufklärerischen und „universellen“ Menschen wieder auf seine wesensmäßige Verwundbarkeit und Sorgebedürftigkeit zurückzuführen. Man müsse immer von konkreten Menschen in spezifischen, ja lokalen Situationen und Abhängigkeiten ausgehen. Und das seien Menschen, so Govrin, mit verletzlichen und begehrenden, aufeinander angewiesenen Körpern, die den Anspruch auf Anerkennung, Rechte und Gleichheit sei's erkämpfen, sei's realisieren in Praktiken der wechselseitigen Sorge und der Solidarität. Solche lokalen Praktiken von Sorge und Solidarität seien von der Einsicht getragen, dass wir eben alle gleichermaßen vulnerable Menschen sind. Der Bezug auf den Körper ist zentral, weil „Gleichheit [...] von den Körpern kommt“, die „den gleichen Schutzanspruch und das Sorgebedürfnis aller Körper“ haben. Gleichheit also nicht, weil alle Körper „gleich“ wären, sondern Gleichheit in diesem Aufeinander-Bezogensein. Es entstünden dann in den lokalen Praktiken der Sorge und Solidarität Netze von solidarischen Beziehungen, die anstelle der abstrakten Allgemeinheit universeller Werte so etwas wie Gleichheit in konkreter, nachvollziehbarer Weise realisieren. Sie also setzt auf die uns allen gemeinsame Verwundbarkeit (Vulnerabilität) unserer Körper.

Sofort meldete sich bei uns im Gespräch die Frage, wie solche Praktiken der Sorge und Solidarität **ohne formale Gesetze und Institutionen**, die sie stützen und ihre Ansprüche auf Dauer stellen, über einen lokalen und zeitlich begrenzten Radius hinaus gelten können?

Frage also einer Teilnehmerin: **Wie kann man lernen, Verletzlichkeit einfühlsam wahrzunehmen?** Denn häufig sichere man sich selbst gegen Verwundungen ab, indem man Andere der Verwundung aussetzt. Das Spannungsfeld von Vulnerabilität und Sicherheit erzeuge dann ein Gewaltpotential, das vielerorts am Werk ist – nicht zuletzt an den umstrittenen Grenzen Europas.

Ohne eine Antwort zu haben erinnern wir daran, dass es vielleicht doch „**Vor-bilder**“ gebe. So sähen die Christen Gott geboren als verletzliches Kind. Im Blick auf den heutigen Vulnerabilitätsdiskurs sei dies erstaunlich. Denn dort ist Verwundbarkeit etwas, das es zu vermeiden gilt. Der vulnerable Gott, so das Bild, gehe hingegen das Wagnis der Verwundbarkeit ein – und mit ihm alle Menschen wie Maria und Josef, Paulus und Maria Magdalena, die zur Gründungsgeschichte des Christentums gehören. Sie verweisen darauf, dass die eigene Verwundbarkeit zu riskieren für humanes Zusammenleben notwendig ist. Die Zerbrechlichkeit des Lebens erfordere also Menschen, die sich in Liebe, Zuneigung und Solidarität verletzlich machen. Daher steht das menschliche Handeln vor einer universalen Doppelfrage:

- Wo ist es notwendig, sich selbst und die eigene Gemeinschaft (Familie, Religion, Staat) vor Verwundungen zu schützen? Wer sich nicht vor Verwundungen schützt, wird das schnell mit dem Leben bezahlen.
- Wo ist es notwendig, um der Humanität willen die eigene Verletzlichkeit zu riskieren?