
Michael Nausner

Wagnis an der Grenze

Reflexionen zur Mission im postkolonialen Kontext

In diesem Artikel will ich zunächst aus meiner konfessionellen Perspektive das letzte große Missionsdokument des Weltrates der Kirchen mit dem Titel *Gemeinsam für das Leben* kommentieren und dabei auch die Frage im Hinterkopf behalten, wie aufmerksam dieses Dokument auch koloniale und postkoloniale Verhältnisse in den Blick genommen hat.¹ In einem zweiten Schritt bemühe ich mich, holzschnittartig einige Grundzüge postkolonialer Theorie und deren mögliche Bedeutung für die Theologie zu präsentieren, vor allem was das Verständnis kultureller Grenzen betrifft. Drittens will ich auf einige hoffnungsvolle Beispiele dafür hinweisen, dass postkoloniale Analyse mittlerweile nicht nur in der Missionswissenschaft, sondern auch in der Systematischen Theologie angekommen ist, und zwar sowohl fundamentaltheologisch (Beispiel: Judith Gruber), als auch bezüglich der zentralen Topoi der Systematischen Theologie (Beispiel: Martin Wendte).

I Die bleibenden Ambivalenzen methodistischer Missionsgeschichte

Wenn ich mich nun also dem komplexen Thema christlicher Mission annähere, dann tue ich es als Methodist und damit als Erbe einer weltweiten Missionsbewegung, die im England des frühen 18. Jahrhunderts entstand und 1784, also etwa ein halbes Jahrhundert später, sich als selbständige Kirche etablierte. Im Bezug auf das Verhältnis zum Kolonialismus lassen sich einige Ambivalenzen feststellen, die die methodistische Bewegung von Anfang an prägten und die bis heute zu ihrem Erbe gehören. Mit Paul Tillich glaube ich, dass eine Auseinandersetzung mit geschichtlichen, sozialen und natürlich nicht zuletzt existentiellen Ambivalenzen zu einem verantwortungsvollen Umgang mit der eigenen Identität gehört.² Zunächst ist da die ekklesiologische Ambivalenz, die darin besteht, dass der frühe Methodismus zwischen einer Identität als Erneuerungsbewegung

¹ Eine erste Version dieses Artikels entstand als Vortrag am 23. Oktober 2013 beim studentischen „Projekt befreiungstheologisches Netzwerk“ an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen mit dem Titel „Wagnis an der Grenze: Postkoloniale Theorie als Ressource für die Theologie“.

² Vgl. v. a. TILLICH, PAUL: Systematische Theologie, Band III, Stuttgart 1966.

innerhalb der Kirche von England und derjenigen einer selbständigen Kirche oszillierte. Bis heute sind die Spuren dieser ekklesiologischen Ambivalenz zwischen Bewegung und kirchlicher Institution spürbar. Zweifellos war der Methodismus zunächst ein Teil jener staatstragenden Kirche von England, die auch den britischen Kolonialismus förderte, spätestens seit 1784 jedoch auch eine neu konstituierte Kirche, die das Leben der jungen amerikanischen Demokratie maßgeblich mitgestaltete. Aber auch als junge Kirche in den selbständigen Vereinigten Staaten wurde sie bald hineingezogen in die Ambivalenz zwischen dem Dienst an europäischen Migrant_innen einerseits und der Ausbeutung der indigenen Bevölkerung andererseits. Der irische Kirchenhistoriker David Hempton hat die bleibenden Ambivalenzen methodistischer Ekklesiologie in seinem Buch *Methodism. Empire of the Spirit* umsichtig dokumentiert und analysiert. Dort beschreibt er den frühen Methodismus einerseits als eine Bewegung von Migrant_innen für Migrant_innen, die eingefahrene ethnische und soziale Grenzen oft neu definierte, andererseits aber auch von der gewaltsamen Erweiterung kontinentaler, ja imperialer Grenzen profitierte.³ Der Methodismus war mit anderen Worten einerseits maßgeblich beteiligt an der Bildung egalitärer Gemeinschaften, ließ sich andererseits aber auch für die Expansion anglo-amerikanischer Zivilisation instrumentalisieren. „Die Methodisten folgten grundsätzlich ... Migrationsbewegungen“⁴, schreibt Hempton, aber sie „sonnten sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in der vermeintlichen Überlegenheit und göttlichen Billigung anglo-amerikanischer Zivilisation in der Weltordnung.“⁵ Das Resultat war eine schwer zu lösende Ambivalenz zwischen kultureller und religiöser Mission, die sich unter anderem darin zeigte, dass die Methodisten bisweilen in die Falle zahlreicher missionarischer Initiativen dieser Zeit gerieten, nämlich sich selbst als eine „zivilisierende Mission“ zu verstehen, die mit der Zeit die Missionierten zu ordentlichen sesshaften Christen westlichen Stils machen würde.

Das meist implizite Verständnis der Kultur der Missionierenden als Norm scheint mir eine der Hauptambivalenzen christlicher Mission zu sein, vor allem der Mission westlicher Provenienz. Ein aktuelles Beispiel für diese problematische Definition des westlichen Kulturkreises als „christlich“ ist die Kontroverse um die Bürgerbewegung „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“ (PEGIDA).⁶ Die mehr oder weniger subtile und gerade deshalb gefährliche Normierung des Christentums als „westliche“ Religion lässt sich anhand postkolonialer Theorie gut dekonstruieren. Und diese Dekonstruktion geschieht analog zu der Prämisse, die Karlheinz Ruhstorfer bei einem Vortrag während der Dresdner Vorlesungsreihe „PEGIDA ausbuchstabieren“ im Januar

³ Vgl. HEMPTON, DAVID: *Methodism. Empire of the Spirit*, Yale 2005, 31.

⁴ A.a.O., 153 (Hier und im Folgenden meine Übersetzung).

⁵ A.a.O., 163.

⁶ Vgl. Webpage der PEGIDA Bewegung: <https://www.facebook.com/pages/PEGIDA/790669100971515> (abgerufen am 26.02.2015)

2015 folgendermaßen formuliert hat: Selbst wenn das Abendland als christlich bezeichnet wird, so gilt für das Abendland und damit gerade auch für das Christentum, dass das „Andere, der Orient, ... dem Abendland von seinem Ursprung her eingestiftet“⁷ ist. Ebenso dürfen spätere Konflikte, die als Konflikte zwischen Orient und Okzident bzw. Christentum und Islam hochstilisiert werden, nicht isoliert gesehen werden. Vielmehr lassen sich radikale Formen des Islamismus im Westen nicht verstehen, „wenn wir nicht an die europäische – und auch amerikanische – Aggression erinnern, unter der der Nahe Osten gelitten hat und immer noch leidet.“⁸ Damit ist die Grenze zwischen *Okzident* und *Orient*, *uns* und *ihnen* bleibend destabilisiert, und kulturelle Identitäten erweisen sich bei genauerem Hinsehen als komplexe Mischungen, vielschichtige Palimpseste. Zu solchermaßen konstruierten Grenzen komme ich weiter unten wieder zurück.

Aber zunächst will ich meine Reflektionen zu den Ambivalenzen der Entstehungsphase der methodistischen Bewegung abschließen. Sie sind immer noch spürbar, auch wenn sie sich heute ein wenig anders gestalten. Da die Evangelisch-methodistische Kirche (*The United Methodist Church*) eine globale Kirche ist, spiegeln sich viele der globalen Konflikte sozialer, ökonomischer, ökologischer und allgemein kultureller Art auch innerkirchlich. Das ganze 20. Jahrhundert war innerkirchlich von sehr ähnlichen Dynamiken gekennzeichnet, wie denjenigen, die auch die säkulare Kolonialgeschichte prägten: In Lateinamerika, Afrika und Asien erklärten sich viele der kirchlichen Zweige für selbstständig und bildeten national verfasste Methodistenkirchen. Eine diesbezüglich prominente Ausnahme sind die Philippinen, wo bis heute die Methodisten Teil der weltweiten EmK sind. Aber die Diskussion über eine mögliche „Unabhängigkeit“ kommt nicht zur Ruhe. Trotz der vielen Regionen, die sich unabhängig erklärt haben, steht die weltweite EmK heute vor der Herausforderung, sich strukturell an den Umstand anzupassen, dass ein immer größer werdender Anteil von Methodist_innen im globalen Süden lebt. Dieser Prozess entspricht der vor geraumer Zeit von Philip Jenkins diagnostizierten Verschiebung des Christentums vom Norden in den globalen Süden. Eine brennende Frage, die sich mir in diesem Zusammenhang stellt, ist, wie der weltweite Methodismus (als Teil des weltweiten Christentums) Strukturen und Methoden entwickeln kann, die eine weltweite Mission auf Augenhöhe ermöglichen.

Ich halte postkoloniale Theorie für eine konstruktive und kreative Denktradition, die dabei behilflich sein kann, in diesen sich vollziehenden kulturellen, sozialen und strukturellen Verschiebungen der Weltchristenheit ein neues Selbstverständnis globaler christlicher Identität zu entwickeln. Postkoloniale Theorie analysiert Sprache und Kultur, zwei zentrale Medien zur Verbreitung der christlichen Botschaft, der Mission. Dabei gilt ein besonderes Augenmerk dem

⁷ RUHSTORFER, KARLHEINZ: Ist das Abendland noch zu retten?, Manuskript eines Vortrags im Rahmen der Vorlesungsreihe „PEGIDA ausbuchstabieren“, Dresden am 15. 1. 2015, 1.

⁸ A.a.O., 3.

konstruierenden und nicht bloß beschreibenden Wesen der Sprache einerseits und der unhintergehbaren Hybridität aller Kultur andererseits. Postkoloniale Theorie hat ein Auge unter anderem auf die letztlich unmöglichen Versuche, in Sprache und Kultur Reinheit und damit auch Hegemonie aufrecht zu erhalten.

2 Globale und koloniale Aspekte weltweiter Mission

Bevor ich aber zu einer kurzen Skizze postkolonialer Theorie in deren Bedeutung für die Theologie komme, will ich einige Aussagen im Missionsdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen identifizieren, das bei der Vollversammlung in Busan in Südkorea im Herbst 2013 verabschiedet worden ist. Es trägt den Titel *Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*. (GL)⁹ Ich kommentiere dabei nicht das Dokument als Ganzes, sondern konzentriere mich auf ausgewählte Passagen, die explizit die globalen und kolonialen Aspekte weltweiter Mission in den Blick nehmen. Das Dokument identifiziert in der Einleitung Mission als eine globale Angelegenheit, insofern das Evangelium „gute Nachricht für jeden Teil der Schöpfung“ beinhaltet und deshalb „die ganze *oikoumene*, in Gottes Netzwerk des Lebens miteinander verbunden“ ist. (GL § 4) GL nimmt Abstand von einer Vorstellung von Mission als geographischer Expansion und nimmt die Verlagerung des Zentrums des Christentums zur Kenntnis. (GL § 5) Einhergehend mit dieser Verlagerung des Zentrums fragt GL, ob Mission anstatt „*hin zu den Rändern ... von den Rändern her*“ geschehen soll. (GL § 6) Dieser Perspektivenwechsel weg von den Diskursen und Aktionen der scheinbar Privilegierten hin zu den Diskursen und Aktionen der scheinbar Marginalisierten spiegelt ein postkoloniales Anliegen, nämlich bisher verdrängte Stimmen und kulturelle Perspektiven zu Gehör zu bringen. Dabei geht es um mehr als um Sprache. Denn bei der Kommunikation politischer und religiöser Inhalte im interkulturellen Raum geht es nie nur um etwas eindeutig *Gesagtes*, sondern immer auch um die überwältigende Komplexität von Begegnungen zwischen kulturellen Identitäten. Deshalb ist in der Tat ein „ernsthafte Bekenntnis zu ... interkultureller Kommunikation“ für die Mission unerlässlich, wie GL betont. (GL § 9) In den vier Hauptkapiteln des Dokuments finden sich einige Passagen, die von der Verwobenheit christlicher Mission mit kolonialer Ausbeutung zeugen (GL § 27, § 98), wobei aus kulturtheoretischer Perspektive vor allem der Hinweis darauf von Bedeutung ist, dass durch diese Verwobenheit dem verhängnisvollen Eindruck Vorschub geleistet wurde, „dass das Christentum mit der westlichen Kultur gleichgesetzt wurde“ (GL § 41) und dass „westliche Formen des Christentums ... die Norm (seien), anhand derer die Glaubenstreue anderer

⁹ http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de (abgerufen am 26.2.2015).

Christen und Christinnen beurteilt werden müsste“. (GL § 98) Demgegenüber betont das Dokument, dass die Schrift *monokulturell* gar nicht angemessen erfasst werden kann und macht somit Interkulturalität zu einer fundamentaltheologischen Voraussetzung für eine verantwortungsvolle Schrifthermeneutik: „Wir können die Schrift in all ihrer Komplexität nicht erfassen“, so das Dokument, „indem wir uns auf die Erklärungsmuster *einer* dominanten Kultur beschränken. Eine Pluralität von Kulturen ist eine Gabe des Geistes zur Vertiefung unseres Glaubens- und gegenseitigen Verständnisses“. (§ 100)

Schließlich will ich noch eine Verbindung hervorheben, die das Dokument herstellt und die ich für unsere heutige postkoloniale Situation für entscheidend halte. Mission ist nach diesem Dokument schon lange nicht mehr eine Angelegenheit, die von innen nach außen geht bzw. in eine Richtung, sondern sie geschieht im Kontext der Migration (§ 70 f), „die zu einem weltweiten, multidirektionalen Phänomen geworden (ist), das die Landkarte des Christentums neu gestaltet“. (§ 5) Der Migration wird dementsprechend in der Mitte des Dokuments ein kurzer, aber nach meiner Meinung wesentlicher Paragraph gewidmet, indem darauf aufmerksam gemacht wird, dass die kulturelle Durchmischung durch Migration herkömmliche Vorstellungen von Gastfreundschaft auf den Kopf stellt: „Gottes Gastfreundschaft stellt einen Appell an uns dar, über polarisierte Rollenfestschreibungen – kulturell dominierende Gruppen als Gastgeber, Migranten und Minderheiten als Gäste – hinauszugehen“. (§ 71) Was sich hinter einem solchen Appell verbirgt, ist eigentlich eine Problematisierung kultureller Grenzziehungen. Die Kontingenz und Komplexität kultureller Grenzen ist ein Dauerthema postkolonialer Theorie, und gerade ein Bewusstsein dieser Komplexität fehlt in dem Dokument des Weltkirchenrates. Wenn davon die Rede ist, dass es um ein Dienen „über ethnische und kulturelle Grenzen hinweg“ (§ 70 – Meine Hervorhebung) geht und dass solche „Grenzen zu überschreiten“ sind (§ 74 – Meine Hervorhebung), dann fehlt mir hier ein Bewusstsein für die Ambivalenz von Grenzen und deren „Flüssigkeit“. Grenzen gehören zu jeder Form von Identität. Identität aber ist veränderlich. Deshalb ist es weder mit dem einfachen Setzen von Grenzen noch mit deren einfacher Überwindung getan. Vielmehr sind ein genaues Hinsehen auf und eine achtsame Analyse von Grenzdynamiken verschiedener Art von Nöten. Und damit bin ich bei dem Thema angelangt, das ich als eines der zentralen Themen postkolonialer Theorie erachte.

3 Postkoloniale Theorie

Bevor ich mich der Frage der Grenzen etwas genauer widme, will ich kurz die Herkunft postkolonialer Theorie(n) skizzieren. Postkoloniale Theorie blickt nun schon gut dreißig Jahre mit kritischen Augen auf interkulturelle Verhältnisse und ist hilfreich, um der Komplexität unserer globalen Verwobenheit auf die Spur zu kommen. Ganz allgemein ausgedrückt hilft sie uns, von einem kulturel-

len schwarz-weiß Denken wegzukommen. Sie beginnt mit dem Werk des 2003 verstorbenen palästinensischen Literaturwissenschaftlers Edward W. Said, der in seinem 1978 publizierten Buch *Orientalismus* darauf hinweist, wie der westliche Blick die kulturell *Anderen* – in seinem Fall die Menschen im Orient – zu einem Fantasiegebilde konstruiert, das als Wirklichkeit missverstanden wird. Auch hier geht es um eine Grenzziehung, nämlich eine fiktive Festschreibung einer Differenz, die angesichts der PEGIDA Diskussionen von neuer Aktualität ist. Said beschreibt, wie letztlich die *Vorstellung* vom Orient im Westen *produziert* und als Wirklichkeit verkauft wurde; und das war (und ist bis heute) eine Vorstellung vom rückständigen Orient, der sich markant und grundsätzlich vom fortschrittlichen Westen unterscheidet.¹⁰ Wenn man sich diesem polarisierenden Verständnis hingibt, fallen die vielfältigen Beziehungen und die verschiedenen Mischformen, die sich in jeder kulturellen Begegnung bilden, unter den Tisch. Said hat mit seinem Buch eine Unzahl von Denkprozessen ausgelöst, die unter der Überschrift *postkoloniale Theorie* das Verhältnis zwischen verschiedenen Kulturen analysieren. Während Said noch über die Produktion eines Wissens über den Orient im britischen Imperium schrieb, entstanden bald danach Texte, die sich mit den Folgen westlicher Dominanz über ehemalige Kolonien in Asien, Lateinamerika und nicht zuletzt auch Afrika auseinandersetzen. Auf unterschiedliche Weise wird in postkolonialen Texten aufgedeckt, dass westliches Denken aufgrund jahrhundertealter kolonialer Praxis dazu tendiert, von vornherein von der Überlegenheit westlicher Zivilisation auszugehen und so für die Komplexitäten kulturellen Austauschs kaum empfänglich ist.

Postkoloniale Theoretikerinnen wie María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan widersprechen entschieden der verbreiteten Ansicht, dass der über Jahrhunderte währende Kolonialismus in seinen verschiedenen Schattierungen eine Angelegenheit der Vergangenheit sei bzw. nur auf gewisse Regionen beschränkt gewesen sei. Sie erinnern daran, „dass keine Region dieser Erde den Wirkungen kolonialer Herrschaft entkommen konnte“.¹¹ So zeigt der französische Ökonom Arthur Girault, dass noch unmittelbar *nach* dem Ersten Weltkrieg etwa die Hälfte des gesamten Festlandes der Erde von Kolonien bedeckt war. Die vielen Jahrhunderte davor, die Perioden der aufbrechenden Neuzeit, der Moderne, ja der Aufklärung hatten sich vor dem Hintergrund kolonisatorischer Praktiken abgespielt. Der argentinische Philosoph und Theologe Enrique Dussel hat in seinem Werk unermüdlich auf die Bedeutung dieser *Simultaneität von Aufklärung und Kolonisierung* aufmerksam gemacht. Insofern ist es nicht überraschend, dass nicht nur die Wirkungsgeschichte der Aufklärung, sondern damit intim zusammenhängend auch diejenige des Kolonialismus uns bis zum heutigen Tag stark beeinflusst. Nur konzentrieren wir uns in Europa lieber auf

¹⁰ Vgl. SAID, EDWARD W.: *Orientalismus*, New York 1978, 7.

¹¹ DO MAR CASTRO VARELA, MARÍA/DHAWAN, NIKITA: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005, 11.

die hellere Seite derjenigen Münze, deren zusammengehörige Seiten Aufklärung und Kolonisierung ausmachen. Ein anderer Argentinier, Walter Mignolo, hat es deshalb zu seiner Gewohnheit gemacht, konsequent bei der Nennung des Begriffs *Moderne* den Begriff *Kolonialität* hinzuzufügen. Er ist Mitglied des *Moderne/Kolonialität Projektes*, dem es darum geht, „Kolonialität als konstitutives Moment der Moderne zu verstehen und dafür zu sorgen, dass dieser Umstand in deren Selbstbeschreibungen nicht weiterhin verschwiegen wird.“¹² Es geht Mignolo darum, „die eurozentrische Epistemologie der Moderne zu durchbrechen.“¹³ Die Errungenschaften der Aufklärung, meinen postkoloniale Theoretiker_innen, sind kulturell nicht trennbar von physischer, militärischer, epistemologischer und ideologischer Gewalt, die wiederum über „Rasse- und ‚Kultur‘-Diskurse legitimiert wurden.“¹⁴ Die Kolonisatoren legitimierten ihre Vorgangsweise als *zivilisatorische Mission*. Dahinter aber versteckt sich eine „komplizenhafte Beziehung zwischen den Diskursen der Moderne sowie der Aufklärung und der kolonialistischen Vereinnahmung.“¹⁵ Das Resultat ist eine eindeutige, wenn auch bisweilen subtile Überzeugung von der Überlegenheit des europäischen Selbst, zu der auch die Kirchen beigetragen haben. Das spiegelt sich zum Beispiel in den meist unausgesprochenen Implikationen der Rede vom „christlichen Abendland“ oder vom „christlichen Europa“. Dabei geht es letztlich um eine problematische, weil wertende Fixierung des nicht-europäischen und nicht-christlichen Anderen.

Der Begriff „postkolonial“ hat allerdings seit seinem Aufkommen eine Entwicklung durchgemacht. Beschrieb er in den 1970er Jahren noch die Lage ehemaliger Kolonien, wurde er in den 1980er Jahren auf alle kolonisierten Kulturen ausgeweitet und entwickelte sich in den 1990er Jahren hin zu einer noch viel komplexeren Bedeutung. Postkolonialität bezeichnete nun „ein Set diskursiver Praxen ..., die Widerstand leisten gegen Kolonialismus, kolonialistische Ideologien und ihre Hinterlassenschaften.“ Damit wird deutlich, dass das „post“ in postkolonialer Theorie vielschichtiger gedacht werden muss als eine rein historische Spezifizierung im Sinne eines „nach“.¹⁶ Diese neue Definition ist eine Folge der Einsicht, dass sich die Geschichten von Nord und Süd einfach nicht unabhängig voneinander schreiben lassen, sondern auf vielfältige Weise miteinander verwoben sind.

¹² KERNER, INA: Postkoloniale Theorien zur Einführung, Hamburg 2012, 91.

¹³ Zitiert in: CASTRO VARELA/DHAWAN, Postkoloniale Theorie 26 (wie Anm. 11).

¹⁴ A. a. O., 13.

¹⁵ A. a. O., 15f.

¹⁶ A. a. O., 25.

4 Postkoloniale Theologie und Befreiungstheologie

Als diskursiver Widerstand gegen Hegemonie bleibt nach meiner Lesart postkoloniale Theorie dem lateinamerikanischen Befreiungsdiskurs und der Dependenztheorie verpflichtet. Es geht um Fragen von Macht und Ungerechtigkeit und um die Aufdeckung der dahinter liegenden Mechanismen. Dabei hat die postkoloniale *Theologie* mit ähnlichen Vorwürfen zu ringen wie die Befreiungstheologie, dass nämlich die Subjekte, in deren Namen diese Entwürfe entwickelt wurden, zu wenig zu Wort kommen. So kritisiert Joseph F. Duggan in der Zeitschrift *concilium* den Überbietungseifer im Formulieren von „Theorien des Anderen“, die den „Ausschluss der Subalternen“ perpetuieren und den verengten Blick, dass postkoloniale Theologien notwendigerweise „liberale Theologien“ sind.¹⁷ „Wenn sie glaubwürdig sein wollen,“ so Duggan, „müssen die postkolonialen Theologen mit den Armen, den Ausgegrenzten und Subalternen zusammenarbeiten, um ... die ... allzu engen begrifflichen Umrisse postkolonialer Theologien zu entkolonialisieren.“¹⁸ Das ist eine wichtige Warnung, um den postkolonialen Diskurs nicht zu einem isolierten Sprachspiel innerhalb der akademischen Welt verkommen zu lassen.

Der Blick postkolonialer Theorie ist allerdings ein weiterer als der des Befreiungsparadigmas. Er geht über eine vor allem ökonomische Sichtweise hinaus hin zu einer Sichtweise, die verschiedene Formen der *Hegemonie* in den Blick nimmt. Gayatri Chakravorty Spivak bezieht sich in ihrem berühmten Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“¹⁹ unter anderem auf Antonio Gramsci und seine Verwendung der Begriffe *Hegemonie* und *subaltern*. Mein Versuch, die These Spivaks zusammenzufassen, ist folgender: Subalterne, also Marginalisierte des globalen Südens, unterliegen der Definitionsmacht der Kolonialmächte und können zwar sprechen; sie können jedoch von den Machthabenden nicht verstanden werden. Warum können sie nicht verstanden werden? Es ist ein Problem der Repräsentation. Bis heute scheint laut Spivak das Marx-Diktum, dass das Proletariat sich nicht selbst repräsentieren kann, wirksam zu sein und auch auf die Subalternen der heutigen Welt zuzutreffen. Die autonome Selbstrepräsentation der Subalternen hat es schwer in unserer globalisierten Welt. Das wiederum liegt unter anderem daran, dass laut Spivak der westliche Blick die beiden Aspekte von Repräsentation verschwimmen lässt. Marx hat zwischen Repräsentation als *Vertretung* und Repräsentation als *Darstellung* unterschied-

¹⁷ DUGGAN, JOSEPH: Erkenntnistheoretische Diskrepanz. Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen „Kanons“, in: *concilium* 2/2013, 135-142 (140).

¹⁸ A. a. O., 141.

¹⁹ SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY: Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, hg. v. Hito Steyerl, übers. v. Alexander Joskowicz/Stefan Nowotny, Wien 2008.

den.²⁰ Die Vertretung verstehe ich als lebendige Präsenz und die Darstellung als eine fiktive. Postkoloniale Theorie legt ein besonderes Augenmerk auf die Darstellung der Anderen und wie diese Darstellung in unserem Selbst- und Fremdbild, in Machtbeziehungen, politischen Strukturen und wirtschaftlicher Dominanz zum Ausdruck kommt.²¹ In westlichen Diskursen, nicht zuletzt auch in den westlichen Medien, werden Identitäten konstruiert, die suggerieren, dass unsere *Darstellung* der Subalternen gleichzeitig ihre *Vertretung* ist und dass wir damit schon „wissen“, wer die Subalternen sind. Damit wird Gewalt ausgeübt, insofern hier auf subtile Weise Definitionsmacht beansprucht wird.²² Können unter solchen Bedingungen die Subalternen sprechen und gehört werden? Diese komplexe Frage ist nicht ohne Weiteres mit einem klaren ja oder nein zu beantworten. Dass die Frage wohl nicht eindeutig bzw. ein für alle Mal beantwortet werden kann, hat mit der Komplexität kultureller und sozialer Grenzen zu tun.

5 Grenzhermeneutik in der postkolonialen Theorie

Eine besonders subtile und komplexe Analyse kultureller Grenzen nimmt der indisch-amerikanische Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha vor. Bhabha gilt als eine der Schlüsselfiguren postkolonialer Theoriebildung. In seiner Essay-Sammlung *Die Verortung der Kultur* nimmt er interessanterweise Martin Heidegger als Gewährsmann für seine Privilegierung der kulturellen Grenze. Die Essay-Sammlung beginnt mit einem späten Heidegger-Zitat, wo es heißt: „Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas *sein Wesen beginnt*.“²³ Bhabha münzt dieses sehr abstrakte Heidegger-Zitat auf konfliktreiche kulturelle Grenz-dynamiken, in denen deutlich wird, dass eine einfache Konstruktion von klaren Subjekten diesseits und jenseits der Grenze nicht mehr funktioniert. Denkt Bhabha unter anderem an koloniale Konflikte und die Konflikte an der US-mexikanischen Grenze, so trifft seine Analyse auch auf unsere heutige Situation im Mittelmeer zu. Hier geht es um viel komplexere Geschehnisse als die gewalt-same Polarität zwischen schwarzen Afrikanern und weißen Europäern. Hier werden neue, miteinander verbundene Identitäten ausgehandelt. Bhabha spricht von der Notwendigkeit, „sich auf jene Momente oder Prozesse zu konzentrieren, die bei der Artikulation von kulturellen Differenzen produziert werden. Diese ‚Zwischen‘-Räume stecken das Terrain ab, von dem aus Strategien – individuel-

²⁰ Vgl. WESTHELLE, VÍTOR: Offene Ränder. Repräsentation, Hybridität und Transfiguration, in: ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013, 165-186 (168).

²¹ NEHRING/TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien* 13.

²² Vgl. CASTRO VARELA/DHAWAN, *Postkoloniale Theorie* 8 (wie Anm. 11).

²³ Zitiert in: BHABHA, HOMI K.: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, 1.

ler oder gemeinschaftlicher – Selbstheit ausgearbeitet werden können.“²⁴ Diese Konzentration auf Prozesse der Artikulation kultureller Differenzen benennt in akademischer Sprache die lebendige und konfliktreiche Dynamik, die an Grenzen vor sich geht. Sie sind immer wieder neu zu verhandelnde Konstruktionen und haben nichts „Natürliches“ an sich. Hier geht ein komplexer Prozess gegenseitiger Identitätsbildung vor sich und nicht eine krude Konfrontation zweier fixierter Kulturräume. Nicht vorgegebene ethnische oder kulturelle Identitäten stehen hier gegeneinander, sondern es geht hier – gerade von der afrikanischen Minderheitenperspektive aus gesehen – um „ein komplexes, fortlaufendes Verhandeln, welches versucht, kulturelle Hybriditäten zu autorisieren, die in Augenblicken historischen Wandels aufkommen.“²⁵ Der Kampf der Flüchtlingsboote im Mittelmeer zum Beispiel symbolisiert einen solchen Augenblick historischen Wandels. Dieser Kampf erinnert uns an unsere schon lange, ja Jahrhunderte lang bestehende kulturelle Hybridität, die auch mit noch so gewaltsamer Abschottung nicht ungeschehen gemacht werden kann. Afrika ist in Europa und Europa in Afrika, vielfältig und unhintergebar miteinander vermischt.²⁶

6 Pluritopische Hermeneutik

Allerdings braucht es für ein wirkliches Verstehen spezifischer kultureller Grenzräume wie denjenigen im Mittelmeer unterschiedliche Perspektiven, vor allem auch die Perspektive derjenigen, die unser westlicher Diskurs *volens volens* ausblendet. In diesem Zusammenhang will ich noch einmal auf Walter Mignolo zurückkommen, der von der Notwendigkeit eines Grenzdenkens spricht. Um beim Beispiel des Mittelmeers zu bleiben: Die europäische Gemeinschaft kann sich die Komplexität dessen, was an der Grenze zwischen Afrika und Europa vor sich geht, nicht alleine klar machen. Für ein Verstehen jenes kolonialen Unterschieds, der immer noch an dieser Grenze deutlich wird, braucht es die subalterne Perspektive. Ein solches gemeinsames Erkennen nennt Mignolo Grenzdenken. Dabei geht es um ein Ernstnehmen unterschiedlicher kultureller Perspektiven und unterschiedlicher Machtverhältnisse für eine nachhaltige Wissensproduktion. Und dazu braucht es, wie Mignolo es nennt, eine *pluritopische Hermeneutik*. Kolonialität kann nicht von einer Perspektive her verstanden werden. Vielmehr braucht eine „koloniale Semiotik eine pluritopische Hermeneutik, da im Konflikt, in den Brüchen und Rissen, wo der Konflikt entsteht, eine Beschreibung nur von der einen Seite

²⁴ A. a. O., 2.

²⁵ A. a. O., 3.

²⁶ Vgl. HOSKOTÉ, RANJIT und TROJANOW, ILIJA: Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht, sondern fließen ineinander, Hamburg 2007.

der epistemologischen Kluft aus nicht ausreicht.²⁷ In der mehr oder weniger gewaltsamen Begegnung mit Menschen aus anderen Kulturen entsteht also eine epistemologische Kluft. Verschiedene Arten des Erkennens und Wissens kollidieren. Da brauchen wir in Deutschland nicht in die Kolonialzeit zurückzugehen, um eine solche Kluft festzustellen.²⁸ Sehen wir Möglichkeiten auch hier in Deutschland, gerade auch im Kontext der Mission, immer wieder neue Versionen eines Grenzdenkens zu entwickeln, das eine mehrperspektivische Hermeneutik kultiviert, oder um mit Walter Mignolo zu sprechen: Eine pluri-topische Hermeneutik?

7 Theologische Grenzhermeneutik

Ich habe versucht, entlang des Fadens postkolonialer Theorie die durchaus riskante Notwendigkeit zu betonen, kulturelle Grenzen nicht einfach als gegeben zu betrachten, sondern sie geduldig und eingedenk des kolonialen Erbes des Westens immer wieder neu zu verhandeln. Nun will ich einen analogen Faden aus theologischer Perspektive spinnen.

Paul Tillich ist sicherlich ein entscheidender Vorläufer für kultursensible theologische Ansätze seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts. Er hat Religion und Kultur konsequent aufeinander bezogen gedacht und sich mit seiner Methode der *Korrelation* sozusagen in den schwer fassbaren Zwischenraum zwischen Religion und Kultur gestellt. Schon in der Zwischenkriegszeit hat er in einem Aufsatz auf die Bedeutung eines solchen Standpunktes dazwischen hingewiesen. Für ihn ist die Grenze „der für die Erkenntnis fruchtbare Ort“.²⁹ In den 1950er-Jahren arbeitete er dann an einem Entwurf einer *Theologie der Kultur*, in der er Religion als so verwoben mit menschlicher Kultur verstand, dass er sie als „Tiefendimension des menschlichen Geistes“ und damit der Kultur bezeichnete.³⁰ Auch auf existentieller Ebene war für ihn der Glaube eine Grenzangelegenheit. In seinem berühmten Text *Der Mut zum Sein* bezeichnet er den Glauben als eine „Situation auf der Grenze menschlicher Möglichkeiten –

²⁷ MIGNOLO, WALTER D.: *Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Local Histories/Global Designs*, Princeton 2000, 17.

²⁸ Allerdings ist eine Erinnerung an das koloniale Erbe Deutschlands wohl für ein konstruktives Verhältnis zu der heutigen Interkulturalität in Deutschland auch unumgänglich: Siehe NAUSNER, MICHAEL: *Koloniales Erbe und Theologie. Postkoloniale Theorie als Ressource für deutschsprachige Theologie*, in: JUDITH GRUBER (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma. Salzburger interdisziplinäre Diskurse*, Band 4, Frankfurt a. M. 2013, 130-149.

²⁹ TILLICH, PAUL: *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930, 11.

³⁰ TILLICH, PAUL: *Theology of Culture*, London/Oxford/New York 1951, 7.

ist die Grenze“.³¹ Die Bedeutung existentieller und kultureller Grenzen für den christlichen Glauben kommt nicht zuletzt auch in Tillichs autobiographischer Skizze aus den 1960er-Jahren zum Ausdruck, die den programmatischen Titel *Auf der Grenze* trägt.³² Hier beschreibt er rückblickend sein ganzes Leben als gekennzeichnet von einer Verortung an Grenzen verschiedener Art.

Nun hat Tillich zwar auf die erkenntnistheoretische Bedeutung von Grenzen hingewiesen. Aber seine von der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägte Vorstellung von Kultur als einer relativ homogenen und klar abgrenzbaren Sphäre hat die Komplexitäten heutiger Globalisierung und Migration noch nicht im Blick. Dennoch ist er ein wichtiger Vorläufer für die Entwicklung einer zeitgemäßen Grenzhermeneutik. Dreißig Jahre nach seinem Tod hat eine andere Theologin in Chicago das Grenzverständnis neuerer Kulturtheorien mit der Theologie ins Gespräch gebracht. In ihrem bahnbrechenden Buch *Theories of Culture. A New Agenda for Theology* betont Kathryn Tanner die Bedeutung kulturanthropologischer Einsichten für die Theologie.³³ Dort weist sie darauf hin, dass heute allgemein anerkannt wird, dass Kulturen schon lange nicht mehr homogene Gemeinschaften sind und die Grenzen zwischen ihnen zunehmend als fließend bezeichnet werden müssen. Das wiederum muss nach ihrer Ansicht entscheidende Konsequenzen für das Selbstverständnis christlicher Gemeinschaften haben. Das Entscheidende geschieht nämlich dann nicht mehr in einem als homogen vorgestellten Zentrum, sondern an den Grenzen, in den Räumen der Begegnung mit anderen Religionen und Kulturen. Inspiriert von einer kulturanthropologischen Grenzanalyse sagt sie über den christlichen Lebensvollzug folgendes: „Das Spezifische an einem christlichen Lebensvollzug wird nicht so sehr *von* der Grenze geformt, sondern eher *an* der Grenze; christliche Eigenart ist etwas, das aus den kulturellen Prozessen erwächst, die sich an der Grenze ereignen.“³⁴ Ich denke, es ist nicht nur die europäische Politik, die Schwierigkeiten hat, damit umzugehen, dass in den Ereignissen an den europäischen Außengrenzen Entscheidendes über europäische Identität ausgedrückt wird. Auch das theologische Establishment – vielleicht mit der gewichtigen Ausnahme der Missionswissenschaft/Interkulturellen Theologie – scheint von der Bedeutung der neuen demographischen Verschiebungen, die unter anderem in der Form von „Grenzzwischenfällen“ ausgehandelt werden, noch wenig Notiz zu nehmen.

Mit anderen Worten: In der Theologie scheint die Einsicht in die unumkehrbare kulturelle Vermischung zwischen Afrika und Europa nur sehr zögerlich

³¹ TILlich, PAUL: Der Mut zum Sein, in: WILFRIED HÄRLE (Hg.), Grundtexte der neueren evangelischen Theologie, Leipzig 2007, 209.

³² Vgl. TILlich, PAUL: *Auf der Grenze*. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, Stuttgart 1962.

³³ Vgl. TANNER, KATHRYN: *Theories of Culture. A New Agenda for Theology*, Minneapolis, MN 1997.

³⁴ A. a. O., 115.

beherzigt zu werden. Dabei spricht, wie gesagt, die Demographie eine deutliche Sprache. Heute ist die afrikanische Christenheit, die ihre Wurzeln in westlicher Mission hat, größer und dynamischer als die westliche. Zunehmend sind afrikanische Christinnen und Christen in all ihrer kulturellen und theologischen Vielfalt auch in Europa präsent. Und sie sind nicht nur als Gäste präsent, sondern als Teil Europas. Damit klingt die zwanzig Jahre alte Mahnung Homi K. Bhabhas aus europäischer Perspektive wie eine Prophezeiung: „Die westliche Metropole muss ihrer postkolonialen Geschichte, die von den in sie hineinströmenden Nachkriegsmigranten und Flüchtlingen erzählt wird, als einer einheimischen Narrative begegnen, die *ihrer nationalen Identität inhärent* ist.“³⁵ Gerade aus der Perspektive christlicher Theologie – insofern sie ihrem universalen Anspruch gerecht werden will – dürfen die Stimmen der Migrant_innen nicht als Stimmen *von außen* verstanden werden, sondern als ein notwendiger Teil einer pluritopischen Hermeneutik einer an nationalen Grenzen nicht halt machenden christlichen Identität.³⁶

8 Postkoloniale Fundamentaltheologie (Judith Gruber)

Eine Studie der Salzburger systematischen Theologin Judith Gruber deutet ein Umdenken innerhalb der Systematischen Theologie an. In der Einleitung zu ihrem Buch *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource* wird man an Kathryn Tanners Diktum erinnert, dass christliche Identität sich *an* der Grenze ereignet. Denn Gruber gibt zu verstehen, dass der postkoloniale Blick die Kontingenz des christlichen Zeugnisses freilegt und dass „christliche Identität ... je neu diskursiv verhandelt werden“ muss.³⁷ Das Christentum hat offene Ränder oder, wie es Gregor Maria Hoff ausdrückt: Es ist ein „offenes System mit z. T. fließenden Übergängen.“³⁸ Die unabdingbare Kontextualität jedes Ausdrucks christlichen Glaubens und christlicher Gemeinschaft bringt es mit sich, dass sich Grenzen nicht ein für alle Mal ziehen lassen, so sehr das immer wieder auch seitens ekklesialer Systeme versucht worden ist. Christliche Identität muss in unterschiedlichen Kontexten immer wieder neu verhandelt werden. Dabei müssen sich notgedrungen Grenzen als immer wieder neu zu gestaltende Kontaktzonen erweisen. „In ihrer Ambivalenz,“ schreibt

³⁵ BHABHA, Verortung der Kultur 9 (wie Anm. 23).

³⁶ Vgl. auch NAUSNER, MICHAEL: Imagining Participation from a Boundary Perspective. Postcolonial Theology as Migratory Theology, in: JULIA DAHLVIK/CHRISTOPH REINPRECHT/WIEBKE SIEVERS (Hg.), Migration und Integration – wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich, Jahrbuch 2/2013, Göttingen 2013, 183-193.

³⁷ GRUBER, JUDITH: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013, 11.

³⁸ Zitiert in: ebd.

Gruber, „widersetzen sich (die Grenzen christlicher Identität) einer Logik der Absolutheit, der Losgelöstheit; vielmehr verweisen sie immer wieder auf andere, fremde Identitäten, die dem Christentum gerade in seinen Abgrenzungsprozessen unwiderruflich eingeschrieben bleiben.“³⁹ Gerade hierin erweist sich wieder das Herausfordernde, ja Gefährliche am postkolonialen Diskurs für eine Theologie bzw. eine kirchliche Praxis, die in Polaritäten denkt. Wer postkoloniale Theorie auf die Entstehungsprozesse christlicher Gemeinschaft anwendet, muss dem Umstand Rechnung tragen, dass christliche Identität plural, fragmentiert und von Fremdem durchzogen ist.⁴⁰ Hier liegt ihr Potential für die Sensibilisierung der Theologie für unsere heutige gesellschaftliche Situation. Diese Situation ist geprägt von globaler Migration, von der die christliche Gemeinschaft in zunehmendem Maße beeinflusst ist und die als neuer Kontext der Mission ernst genommen werden will (vgl. GL § 70). Gruber trägt in ihrem Buch der neuen „Pluralität christlicher Identitätsformulierungen“ Rechnung,⁴¹ die nicht zuletzt auch in der „Vielfalt von inhomogenen Migrationskirchen“⁴² zum Ausdruck kommt. Deshalb, so Gruber, müsse sich gerade auch die Systematische Theologie ihrer immer schon gegebenen Interkulturalität neu bewusst werden.⁴³ Laut ihrem Salzburger Kollegen Ulrich Winkler führt uns die neue Situation theologischer Vernetzung vor Augen, „dass die nichteuropäischen Theologien in das Innerste unserer europäischen Theologien hineinreichen, dass das Entfernteste in den Bereich unserer Theologiediskurse hinein verwoben ist.“⁴⁴ Wenn diese Verwobenheit eine Tatsache ist, dann müsste das allmählich recht einschneidende Konsequenzen für das Selbstverständnis von Kirche und Theologie im deutschsprachigen Raum haben.

Judith Grubers Buch kann als eine fundamentaltheologische Studie über das Potential postkolonialer Theorie für die Systematische Theologie gesehen werden. Exemplarisch führt sie aus, welche Konsequenzen eine postkoloniale Analyse für ein Verständnis des christlichen Kanons (und dessen Grenzen!) haben könnte.⁴⁵ Dabei versteht sie den christlichen Kanon als „performative Praxis interkultureller Theologie“⁴⁶ und plädiert dafür, Differenzen und Brüche im Kanon nicht als Mangel, sondern als notwendige „Kondition christlicher

³⁹ A. a. O., 12.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., 13.

⁴¹ A. a. O., 60.

⁴² A. a. O., 61.

⁴³ Vgl. auch Marion Grau, die schreibt: „I propose that theological work always already is intercultural, given the diverse history of the Christian tradition.“ – GRAU, MARION: *Rethinking Mission in the Postcolony. Salvation, Society, and Subversion*, London/New York 2011, 8 Anm. 24.

⁴⁴ Zitiert in: GRUBER, *Theologie nach dem Cultural Turn* 62 (wie Anm. 37).

⁴⁵ A. a. O., 209-226.

⁴⁶ A. a. O., 209.

Gottesrede“ zu verstehen,⁴⁷ die sie letztlich auch anschlussfähig macht an andere Diskurse.⁴⁸

9 Postkoloniale Christologie (Martin Wendte)

Für den deutschsprachigen Raum ist der Vorstoß des Tübinger Privatdozenten Martin Wendte beachtenswert. In seiner Habilitationsvorlesung im Juli 2014 widmete er sich dem Herzstück der Systematischen Theologie, der Christologie, und machte darauf aufmerksam, dass bei aller neuen Konzentration auf die Christologie innerhalb der Systematischen Theologie im deutschsprachigen Raum dem Tatbestand der globalen Buntheit christologischer Ansätze so gut wie keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. Er stellt die aus postkolonialer Perspektive drängenden Frage: „Wie normativ ist meine westliche Christologie im globalen Kontext?“⁴⁹ Wendte geht von der Prämisse aus, dass die religionssoziologisch beschreibbare und von Philip Jenkins ausführlich kommentierte Verschiebung des Schwerpunkts des weltweiten Christentums in den globalen Süden „von eminentem *systematisch-theologischem* Gewicht ist“.⁵⁰ Jenkins jedoch polarisiert, wenn er das Christentum im globalen Süden mit demjenigen des Mittelalters gleichsetzt und damit den großen Unterschied zum „Christentum des Nordens“ hervorhebt.⁵¹ Die Kritik an dieser pauschalisierenden These ist gerade auch aus der Perspektive postkolonialer Theorie interessant. Werner Ustorfs Hinweis darauf, dass der „Globale Süden keine Einheit (ist), sondern in sich selbst extrem plural verfasst“⁵² ist zuzustimmen, da Kulturen immer hybrid sind und gerade in Zeiten der Globalisierung eine so essentialistisch anmutende Einteilung in

⁴⁷ A. a. O., 221.

⁴⁸ So weit ich sehen kann, ist Grubers Buch die erste theologische Monographie auf Deutsch, die postkoloniale Theorie auf theologische Fragestellungen anwendet. Im englischsprachigen Raum gibt es abgesehen von den zahlreichen bibelhermeneutischen Büchern mittlerweile auch eine Reihe von Monographien, die postkoloniale Hermeneutik auf systematisch-theologische Fragestellungen wie die Gottesfrage, die Christologie und auf die Religionstheologie anwenden. Vgl. NAUSNER, MICHAEL: Postkoloniale Theologien, in: Verkündigung und Forschung 57/2 (2012), 117-131.

⁴⁹ WENDTE, MARTIN: Viele Kulturen – Ein Christus. Wie normativ sind westliche Christologien im globalen Kontext? Manuskript der Habilitationsvorlesung an der Universität Tübingen am 2. Juli 2014, 1. – Vgl. hierzu auch Bernhard Dinkelakers Projekt, die Relevanz theologischer Stimmen aus dem globalen Süden für ein angemessenes Verständnis der weltweiten Christenheit zu würdigen: DINKELAKER, BERNHARD: Kontextuelle Theologien im Globalen Süden – Interkontextuelle Anfragen an Europa, in: SCHUSTER, JÜRGEN/GÄCKLE, VOLKER (Hg.): Der Paradigmenwechsel in der Weltmission. Chancen und Herausforderungen nicht-westlicher Missionsbewegungen, Berlin 2014, 61-81 (72).

⁵⁰ WENDTE, Viele Kulturen – Ein Christus 2 (meine Hervorhebung), (wie Anm. 49).

⁵¹ A. a. O., 3.

⁵² A. a. O., 4.

mittelalterlichen Süden und säkular aufgeklärten Norden unhaltbar ist. Einem solch essentialistischen und damit auch hierarchisierenden Kulturverständnis stellt Wendte ein Kulturverständnis gegenüber, das Anleihen macht bei postkolonialen Theoretikern wie Homi K. Bhabha, Dipesh Chakrabarty und Stuart Hall und die unhintergehbare Kontingenz und Hybridität kultureller Identität hervorhebt. Wenn Kulturen miteinander verflochten sind und so immer wieder auch das Fremde als Moment des Eigenen zum Ausdruck kommt, müssen kulturell unterschiedliche Konzeptionen der Christologie auf ähnliche Weise aufeinander wirken. Dennoch scheint die kulturelle Pluralität der Christologien und ihre gegenseitige Durchdringung in der Systematischen Theologie noch nicht angekommen zu sein. Wendte stellt nun die systematisch-theologisch entscheidende These auf, dass die „Beschreibungsvielfalt der Christologien der Selbstvergegenwärtigung Christi gegenüber nicht äußerlich, sondern vielmehr ein Moment ihrer selbst ist.“⁵³ Das erinnert wieder ein wenig an Mignolos pluritopische Hermeneutik: Christologie muss schon allein deswegen plural gefasst werden, weil sie „primär aus der Begegnung von Menschen in ihren Gemeinschaften und Kulturen mit dem gegenwärtigen Jesus Christus“ entsteht.⁵⁴ Wendte verwendet nun den Begriff der *Überfülle*, um den Brückenschlag zwischen der notwendigen kulturellen Vielfalt und der ebenso notwendigen philosophischen Komplexität zu gewährleisten. Mit anderen Worten: christologische *Überfülle* kommt ebenso in der kulturellen Vielfalt der Interpretationen des Christusereignisses zum Ausdruck wie in der phänomenologischen Saturiertheit (vgl. Jean-Luc Marion) des Christusereignisses. Das saturierte Phänomen Jean-Luc Marions konkretisiert sich sozusagen im interkulturellen Kontext: „(V)erschiedene Kulturen ... ermöglichen es in ausgezeichneter Weise, verschiedene Dimensionen Christi zum Ausdruck zu bringen.“⁵⁵ Aus systematisch-theologischer Perspektive sind so die verschiedenen kulturellen Perspektiven auf das Christusereignis von gleichrangiger epistemologischer Bedeutung wie der phänomenologische Überschuss desselben. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass keiner Kultur der Vorrang eingeräumt wird. Christus kommt immer und notwendigerweise kulturell vermittelt zum Ausdruck, wobei „kulturelle Vermittlung und Prägung ... Moment dessen (ist), wie er selbst *ist*.“⁵⁶ Die kulturelle Gestalt ist nicht bloß eine Umhüllung des eigentlichen *Kerns*, sondern im Prozess der Inkarnation Teil der Sache selbst. Das gilt nach Wendte gerade auch für die *Himmelfahrt* Christi, deren Ziel nicht eine überkulturelle Entschwebung ist, sondern „derjenige Ort, von dem aus Gott am Menschen handelt.“⁵⁷ Und dieser Ort ist nicht nur in Wort und Sakrament, sondern auch im Übrigen kulturell bestimmt. Kulturell ver-

⁵³ A. a. O., 7.

⁵⁴ A. a. O., 8.

⁵⁵ A. a. O., 10.

⁵⁶ A. a. O., 12.

⁵⁷ A. a. O., 13.

schieden gefärbte Christologien brauchen einander. Denn sie durchdringen und korrigieren einander „*innerhalb* einer jeweiligen, material bestimmten Christologie.“⁵⁸ Wendte richtet schließlich seine Frage nach der Normativität westlicher Christologie konkret an den japanischen Theologen Katsumi Takizawa, der entgegen westlicher Christologie, die die Geschichtlichkeit der Christologie betont, die kontinuierliche Gegenwart *Immanuel*⁵⁹ hervorhebt: „Gott ist immer schon präsent und handelt nicht wesentlich in der Geschichte.“⁶⁰ Wendte hält aus westlich christologischer Perspektive dagegen, dass für Gott „seine kontingenten Geschichtstaten“ ihm nicht äußerlich sind, sondern „gerade gewollt und ihm wesentlich.“⁶¹ Und dann folgt die aus postkolonialer Perspektive entscheidende (Macht)frage bezüglich der Normativität westlicher und auf geschichtliche Konkretisierung abzielende Christologie: „Welche Kriterien sind nicht einfach selbstreferentiell und damit im letzten Ausdruck von Machstreben, nicht von Wahrheitsliebe?“⁶² Wendtes bedenkenwertes Fazit ist, dass gerade aufgrund des Bewusstseins dessen, dass Gott „sich in Kontingentem zur Sprache“ bringt und das Christentum „nicht die Gestalt des Westens (hätte) gewinnen müssen,“⁶³ westliche Christologie offen bleiben und sich in gewisser Hinsicht selbst relativieren müsse in der Hoffnung, „dass der lebendige, sich selbst treue Christus sich *uns* je neu und anders zeigt.“⁶⁴ Mir scheint hier ein richtungweisender Impuls vorzuliegen, deutschsprachige Theologie gezielt in eine interkulturelle Hermeneutik einzubinden und sie so auch zu einer sensibleren Gesprächspartnerin missionarischer Bemühungen in einem zunehmend interkulturellen Kontext werden zu lassen.

10 Gottes vielfältige Mission von den Rändern her

Nach diesen Reflexionen über die unhintergehbare Interkulturalität missionarischen Lebens, über koloniale Hierarchisierungen und postkoloniale Komplexitäten in der von Migration geprägten Gegenwart will ich mit ein paar kurzen Affirmationen schließen, wie ein im postkolonialen Sinne sensibles Missionsverständnis aussehen könnte. Ich tue es, indem ich drei Aspekte des Dokuments *Gemeinsam für das Leben* hervorhebe und kurz kommentiere:

⁵⁸ A. a. O., 14.

⁵⁹ Takizawa unterscheidet zwischen *Immanuel I* (Gott in der Schöpfung) und *Immanuel II* (Gott in der Inkarnation).

⁶⁰ WENDTE, *Viele Kulturen – Ein Christus*, 16 (wie Anm. 49).

⁶¹ A. a. O., 18 f.

⁶² A. a. O., 19.

⁶³ A. a. O., 21.

⁶⁴ A. a. O., 22.

10.1 Subjekt der Mission

Erstens will ich die Betonung hervorheben, dass alle Mission *Gottes Mission* ist und damit den christozentrischen Blick weiten. (GL § 8) Die Mission Gottes, des Schöpfers des Kosmos begann nicht erst mit dem geschichtlichen Auftreten Jesu Christi, sondern mit dem Wehen des Gotteswindes über der *Tehom* (Gen 1, 2). Damit ist die Definition der Universalität des christlichen Glaubens partikulären kulturellen Perspektiven aus der Hand genommen. Es gehört deshalb zur Verantwortung theologischen Arbeitens, monokulturelle Verengungen bestimmter Missionsverständnisse zu identifizieren und zu kritisieren. Wird die Verwurzelung christlicher Mission in der Aktivität Gottes ernst genommen, dann liegt schon allein darin die notwendige Interkulturalität missionarischen Lebens verborgen. Einer monokulturellen Sicht fehlt der Weitblick einer notwendigerweise pluritopischen Missionshermeneutik. Das „gemeinsam“ im Titel des Dokuments darf deshalb nicht als eine quantitative Qualifizierung missverstanden werden. Vielmehr zeugt es von der notwendigen kulturellen Differenziertheit der von Gottes Mission erfassten Gemeinschaft.

10.2 Ausgangspunkt der Mission

Aber auch die soziale Differenziertheit ist zentral. Deshalb würde ich *zweitens* die Betonung des Dokuments der *Mission von den Rändern* hervorheben (§ 36-45), da sie einerseits biblisch gut verbürgt ist und andererseits ein heilendes Potential für viele kirchliche und gesellschaftliche Kontexte hat, die von einem oft subtilen und damit umso destruktiveren Machtgefälle geprägt sind. In der Tat: Von den Rändern her will die Mission Gottes oft beginnen, und sie ist davon abhängig, dass Gottes Geschöpfe dafür eine Aufmerksamkeit entwickeln. Postkoloniales Grenzdenken kann ein Beitrag zu jener Sensibilität sein, die es braucht, um Gottes missionarischem Wirken in sozialen und kulturellen Grenzräumen nachzuspüren. Vielleicht ist es gerade heute die doppelte Perspektive – the double vision – der Migrant_innen (nach Salman Rushdie haben sie den „klarsten“ Blick), die uns mit neuer Klarheit die von den Rändern beginnende Mission vor Augen führen kann. Denn in Migrationsgemeinschaften überlappen sich oft soziale und kulturelle Marginalisierung.

10.3 Umfang der Mission

Ich würde *drittens* und *letztens* die Mission Gottes als in einem umfassenden Sinne verwandelnd hervorheben. Von Seiten der Menschen geht es letztlich um Teilhabe an einem göttlichen Wirken, das nicht bei der wie auch immer gestalteten Verwandlung einzelner Seelen halt macht, sondern ganz im Sinne der östlichen Kirchenväter der Erneuerung der ganzen Schöpfung dient. „Es ist ... entscheidend“, betont das Dokument, „Gottes Mission in einem kosmischen Sinne

zu verstehen und zu bekräftigen, dass alles Leben, die ganze *oikoumene*, in Gottes Netzwerk des Lebens miteinander verbunden ist.“ (§ 4) Damit wird klar, dass die sprachliche Verkündigung des Evangeliums als ein Ausdruck der Mission eingebettet ist in ein universales, heilendes Wirken, das alle Aspekte geschöpflichen Zusammenlebens einschließt, spirituelle und soziale Aspekte ebenso wie kulturelle und ökologische. Ich habe hier über die (inter)kulturellen Aspekte reflektiert, aber die ökologischen sind im selben, wenn nicht in dringlicherem Maße in einem für heute relevanten Missionsverständnis mit zu bedenken.

Abstract

The author comments from a Methodist perspective on the missionary document of the World Council of Churches, “Together towards Life” and considers in particular the question, how far this document takes into consideration colonial and postcolonial relationships. In a second step he gives a general description of some of the main features of postcolonial theory and its possible significance for theological debate, in particular concerning cultural boundaries. Thirdly he lists some examples indicating that postcolonial analysis has become relevant not only in the area of theology of mission but also in that of systematic theology.

Prof. Dr. Michael Nausner, Theologische Hochschule Reutlingen, Hagstraße 8, 72762 Reutlingen; E-Mail: michael.nausner@th-reutlingen.de