

# „Das universale Wort spricht nur Dialekt“

## Postkoloniale Impulse für eine Ökumene der sinnlichen Einheit und eine ästhetische ökumenische Theologie

Claudia Jahnel<sup>1</sup>

---

### 1. *Ist postkoloniale Kritik anti-universal und kontra-einheitlich?*

Postkoloniale Theorien kündigen einen „Exit“<sup>2</sup> an: den Abschied vom Westen als dem Gravitationszentrum der Welt und den Ausstieg aus eurozentrischen hegemonialen Überlegenheitsbehauptungen. Seine universalistischen Ansprüche sind längst als Partikularismen entlarvt – ob es sich dabei nun um den Glauben an die Allgemeingültigkeit westlicher Werte, Wissenskultur und Wissenschaft handelt oder um den „neoliberalen Universalismus des ungehinderten, freien Kapitalflusses“<sup>3</sup>. In Abkehr vom Universalen stellen postkoloniale Analysen die ungehörten Stimmen ins Zentrum: jene, die aus dem akademischen, öffentlichen und politischen Diskurs ausgeschlossen werden, die „Unsichtbaren“, die als unwesentlich und verzichtbar erscheinen, die man nicht sehen und für die sich niemand verantwortlich fühlen will.<sup>4</sup> Betont wird dabei das Partikulare und Lokale. Diese Betonung kann sich – so lautet etwa ein Vorwurf gegenüber Edward Said und Gayatri Spivak<sup>5</sup> – bis hin zu einer essentialistischen oder gar fun-

<sup>1</sup> Dr. Claudia Jahnel ist Professorin für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

<sup>2</sup> *Vitor Westhelle*: *After Heresy. Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*, Eugene 2010, viii.

<sup>3</sup> *Oliver Marchart*: *Ein Universalismus des anderen. Übersetzung und der antagonistische Grund des Medialen*; in: *Ludwig Jäger/Gisela Fehrmann/Meike Adam* (Hg.): *Medienbewegungen. Praktiken der Bezugnahme*, München 2012, 163–174, hier 166.

<sup>4</sup> Vgl. *Westhelle*, *After Heresy*, xvii.

<sup>5</sup> Vgl. *Jean-Loup Amselle*: *Der Westen vom Haken. Untersuchung von Postkolonialismen*, Paris 2008.

damentalistischen Überhöhung des Eigenen und Authentischen, Nicht-Westlichen, entwickeln. Eine andere Position – in bekanntester Weise vertreten von Homi Bhabha – hebt demgegenüber das Hybride, die Vermischung, die Aushandlung, das Nicht-Authentische, die Melange hervor.<sup>6</sup> Diese stellt als Camouflage eine Strategie des Widerstands gegen die hegemoniale Übermacht des Westens dar. Hybridität kann aber auch zu einem multikulturellen Lifestyle verdünnt werden: Produkte aus verschiedenen Kulturen werden – cross-over – gemischt und konsumiert.<sup>7</sup>

Partikularität, Vermischung, Homogenisierung und Universalität stehen somit in einem dynamischen Verhältnis. Darin herrscht Einigkeit zwischen Globalisierungstheoretikern wie Roland Robertson oder Manuel Castells, Weltsystemtheoretikern wie Immanuel Wallerstein und sogar deren postkolonialen Kritikern wie Boaventura da Sousa Santos. Gerade letzterer weist jedoch darauf hin, dass das Verhältnis von Partikularem und Universalem deshalb noch lange nicht schieflich-friedlich oder gar gerecht verläuft. Vielmehr spitze sich die Globalisierung auf das „Ende des Südens“ und das „Verschwinden der Dritten Welt“ zu.<sup>8</sup>

Gegen eben dieses Szenario arbeiten Vertreterinnen und Vertreter postkolonialer Theorien in vielfältigen Zugängen an. Das Interesse daran ist auch in der ökumenischen Bewegung sehr präsent und wird in jüngerer Zeit durch das Paradigma der „Mission from the Margins“ deutlich akzentuiert. Bedeutsam ist diesbezüglich das Projekt von Dipesh Chakrabarty „Europa als Provinz“<sup>9</sup>. Der postkoloniale Historiker hebt hervor, dass die Geschichten und die Geschichte der *margins* nicht nur einfach „andere“ *stories* darstellen oder als *stories* aus der sogenannten „Peripherie“ dem sogenannten „Zentrum“ gegenüberzustellen sind. Vielmehr sind die Geschichten der *margins* konstitutiv für die Geschichte Europas und die Erfindung der europäischen Moderne. Eben dies gelte es sichtbar zu machen:

„Den Versuch zu unternehmen, dieses ‚Europa‘ zu provinzialisieren, heißt, das Moderne als ein Feld von Auseinandersetzungen zu begreifen. Es bedeutet, die bislang privilegierten Erzählungen der Staatsbürgerschaft mit Erzählungen anderer menschlicher Bindungen zu überschreiben, die

<sup>6</sup> Vgl. Elisabeth Bronfen/Marius Benjamin (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalitätsdebatte*, Tübingen 1997.

<sup>7</sup> Vgl. Jan Nederveen Pieterse: *Der Melange-Effekt*; in: Ulrich Beck (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1998, 87–124, hier 101.

<sup>8</sup> Boaventura de Sousa Santos: *Os Processos da Globalização*; in: *Ders.: Globalização e Ciências Sociais*, São Paulo 2002, 25. Pieterse, *Der Melange-Effekt* 87–124, hier 52.

<sup>9</sup> Dipesh Chakrabarty: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M. 2010.

sich von erträumten Vergangenheiten und Zukunftsentwürfen nähren, in denen Kollektivitäten weder durch die Rituale von Staatsbürgerschaft noch durch den Alptraum der durch die ‚Moderne‘ geschaffenen ‚Tradition‘ definiert sind.“<sup>10</sup>

Die heutigen Erscheinungsformen des globalen Christentums bilden keine Ausnahme hinsichtlich der geschilderten Dynamiken. Der Einsicht in die „unterschiedlichen Hybridformen des Christlichen zwischen Partikularität und Universalität“<sup>11</sup> ist etwa die Bezeichnung „Interkulturelle Theologie“ für jene universitäre Disziplin geschuldet, die sich schwerpunktmäßig mit den globalen Verflechtungen des Christentums auseinandersetzt. Ferner zeigt die außereuropäische Christentumsgeschichte – v. a. in den Arbeiten von Klaus Koschorke – dass das Christentum nicht erst „postmissionarisch und postkolonial“ „polyzentrische Strukturen“ hatte.<sup>12</sup> Vielmehr bestanden schon Jahrhunderte zuvor verschiedene, sich wechselseitig beeinflussende Zentren regionaler Ausbreitung. Europa war also auch hinsichtlich der Bedeutung des Christentums lange Zeit, wenn nicht Provinz, so doch zumindest nur *ein* Zentrum neben anderen.

Anders als in den genannten Fächern sind für die ökumenische Bewegung die Polyzentrik und die Vielfalt des Christlichen – bei aller Würdigung dieser partikularen Ausprägungen – keine rein deskriptiven Angelegenheiten. Als Kind einer Zeit, in der große philosophische und politische Entwürfe zur Einheit der Menschheit im Schwange waren, bildet für die Ökumene noch immer das „Ut omnes unum sint!“ (Joh 17,21) das appellative und normative Herzstück. Mit Einheit war zwar niemals konfessionelle oder kulturelle Gleichmacherei gemeint, im Gegenteil. Gerade auch in jüngster Zeit wird in der ökumenischen Bewegung die Differenz als zentraler und belebender Faktor der Einheit betrachtet.<sup>13</sup> Gleichwohl bleibt auch in jüngeren Dokumenten wie etwa der Faith-and-Order-Veröffentlichung „Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision“<sup>14</sup> die Frage zentral: Was verbindet die christlichen Kirchen und Gemeinschaften? Was eint sie? Ja, was stiftet gar – im Sinne der ökumenischen Formel von Leuenberg – „Versöhnung“ in ihrer Verschiedenheit?

<sup>10</sup> Chakrabarty, Europa als Provinz, 65.

<sup>11</sup> Klaus Hock: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011, 149.

<sup>12</sup> Klaus Koschorke: Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte; in: Richard Friedli u. a. (Hg.): Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity, Frankfurt a. M. 2010, 105–126, hier 106 f.

<sup>13</sup> Siehe etwa Ulrich H. J. Körtner: Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005.

<sup>14</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen: Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision (Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Nr. 214), Genf 2013, iv.

Diese Spannung ist nicht leicht aufzulösen. Postkoloniale Ansätze wie der von Chakrabarty (s. o.) unterstützen die selbstkritische Analyse der historischen Genese dieser und anderer Einheitsvorstellungen und fordern eben deshalb den „Exit“ aus eurozentrischen Universalitätsansprüchen, die auch Theologie und Kirche über weite Strecken geleitet haben. Damit steht das ökumenische Einheitsbemühen grundsätzlich auf dem Prüfstand: Ist ein solches Einheits-Unternehmen heute noch zu rechtfertigen – und, wenn ja, unter welchen Voraussetzungen? Zeigen nicht die Erfahrungen des Kolonialismus mit seiner Ausbeutung anderer Länder und dem vernichtenden, gewaltsam vorangetriebenen Verbleichen ganzer Kulturen,<sup>15</sup> dass gerade Visionen gemeinsamer humanistisch-christlicher Werte gescheitert sind?

Postkoloniale Theologinnen und Theologen wie Upolu Vaai spüren darüber hinaus die theologischen Denkstrukturen auf, die kolonial-hegemoniale Ansprüche unterstützen.<sup>16</sup> Eine „One-Truth-Ideology“ habe, so der pazifische Theologe, die Vielfalt eingeschränkt und abweichende Stimmen marginalisiert. Die protestantische Missionstheologie sei von der Vorstellung geprägt gewesen: ein Gott, eine Religion, eine Wahrheit, eine Interpretationsmöglichkeit, eine Sprache, eine Kultur. Diese Idee des Einen und Universalen – des „one-size-fits-all“<sup>17</sup> – sei durch die Konzentration auf das Individuum in reformatorischer Theologie und Aufklärung und die damit einhergehende Unterminierung der Bedeutung der Ökologie sozialer Beziehungen noch befördert worden. Darüber hinaus schlössen die reformatorischen Leitgedanken des „sola scriptura“ oder des „sola fide“, die in vielen Kirchen im pazifischen Raum dogmatisch-erstarrt interpretiert würden, die Vielfalt von *stories* aus: „Teachings such as *sola fide* came to reinforce a faith that can only be realized when the people’s stories and culture is kept outside of the church.“<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Zu diesem Ausdruck vgl. *Frantz Fanon: Über die nationale Kultur* (Rede auf dem II. Kongress schwarzer Schriftsteller und Künstler in Rom 1959); in: *Ders.: Die Verdammten dieser Erde*, Reinbek bei Hamburg 1969, 158–189, hier 181: Die Kolonialherrschaft ist laut Fanon so „total und nivellierend“, dass sie zum „Verbleichen der Kultur“ kolonisierter Länder geführt hat.

<sup>16</sup> *Upolu Luma Vaai: Relational Theology and Reforming the Pacific*; in: *Claudia Jahnel* (Hg.): *Reflecting Reformation and the Call for Renewal in a Globalized and Post-Colonial World*, Neuendettelsau 2018, 201–214.

<sup>17</sup> *Vaai*, *Relational Theology*, 204.

<sup>18</sup> *Vaai*, *Relational Theology*, 206 (Hervorhebung ebd.).

Trotzdem ist das Stehenbleiben beim Partikularismus keine Alternative, weder für die Ökumene noch für die Gesellschaft als Ganze. Zum einen geht es an der erwähnten partikular-universalen Dynamik vorbei. Dieser Dynamik liegt, so Stuart Hall, ein Prozess der Übersetzung von Kulturen zugrunde, die, „sei sie assimilatorisch oder antagonistisch, ein komplexer Vorgang ist, der affektive und identifikatorische Grenzfälle, ‚eigentümliche Formen von Kultursympathie und Kultur-Kollision‘ hervorruft“<sup>19</sup>. Zum anderen bauen auch Konzepte, die die Partikularität zum normativen Prinzip erheben, auf Annahmen der universalen Gültigkeit auf und reproduzieren dabei zuweilen implizit koloniale Überlegenheitsvorstellungen, wie der slowenische Philosoph Slávož Žižek etwa an der modernen Multikulturalismusrhetorik deutlich gemacht hat.<sup>20</sup> Schließlich ist auch der Partikularismus Subalterner als hochgradig ambivalent zu betrachten. Die Hervorhebung kultureller Differenz fördere zwar, so noch einmal Stuart Hall, historisch marginalisierte Gruppen darin, „*sich selbst als neue Subjekte zu produzieren*“, sie unterstützt aber auch „eine bestimmte Reethnisierung der Kulturpolitik der Differenz“.<sup>21</sup>

Auch in der ökumenischen Bewegung wird der Partikularismus mit Sorge betrachtet. So schreibt etwa der frühere Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Olav Fykse Tveit, im Geleitwort zu „Die Kirche“: „Es gibt Tendenzen hin zu einer Fragmentierung und einer größeren Aufmerksamkeit für das, was wenige verbindet statt der vielen.“<sup>22</sup> Ob er mit den „wenigen“ die Riege europäisch-nordamerikanischer Ökumeniker und Ökumenikerinnen meint, die in relativer kultureller Homogenität und in zahlreichen autoritativen bi- und multilateralen Dialogen einen dogmatischen Konsens der Konfessionen formulieren, bleibt eine Sache der Vermutung. Es könnte auch sein, dass die Warnung an jene Akteure gerichtet ist, die sich etwa seit der Jahrtausendwende in einer Anti-Empire-Kritik verbunden sehen und den universalistischen Ansprüchen des (ökumenischen) Empires subversive Gegen-Geschichten der Subalternen und „Unzufriedenen“<sup>23</sup> entgegenhalten.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> *Stuart Hall*: Das Zwischen der Kulturen; in: *Peter Weibel* (Hg.): *Inklusion: Exklusion. Versuch einer neuen Kartographie der Kunst im Zeitalter von Postkolonialismus und Migration*, Köln 1997, 68–73, hier 69, unter Aufnahme eines Zitats aus *Thomas Stearns Eliot*: *Essays 1*, Frankfurt a. M. 1988, 62 f.

<sup>20</sup> Vgl. *Slávož Žižek*: *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien 2009, 70.

<sup>21</sup> *Stuart Hall*: *Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation*, Berlin 2018, 140 (Hervorhebung ebd.).

<sup>22</sup> *Ökumenischer Rat der Kirchen*, *Die Kirche*, iv.

Besorgnis gegenüber partikularistischen Tendenzen in der Weltchristenheit äußert auch Susan Durber. In ihrer Vorstellung von „Die Kirche“ auf der Weltmissionskonferenz in Arusha 2018<sup>25</sup> betonte die Vorsitzende von der Kommission „Faith and Order“, dass eine heutige Vision der Einheit unbedingt vermeiden müsse, alte kolonialisierende oder neue imperiale Universalisierungsvorstellungen fortzuführen, die in Wirklichkeit partikuläre Interessen vertreten. Es sei daher wichtig, daran festzuhalten, dass die *Communio* und Einheit der Kirchen von Gott gestiftet sei und nicht auf partikularen kulturellen Interessen gründe.

### 3. *Alternative Universalismus-Modelle*

Die von Durber als „gegen-kulturell“ bezeichnete wünschenswerte *Communio* der Kirchen folgt offensichtlich der Intention, eine Alternative zu hegemonialen Einheitsvorstellungen zu skizzieren. Die Theologin befindet sich damit in der Gesellschaft jener, die heute aufgrund der „strukturellen Krise des modernen Weltsystems“<sup>26</sup> vom Ende der „Ära des europäischen Universalismus“<sup>27</sup> sprechen und universalere Universalismen fordern. Angesichts der Unhaltbarkeit des europäischen Universalismus wie des Stehenbleibens beim Partikularismus ist nicht die Frage entscheidend, ob die Suche nach gemeinsamen Werten und einer gemeinsamen Vision sinnvoll und legitim ist. Zentral ist vielmehr, wie *universal* und planetarisch verbindende Vorstellungen wirklich sind. Verschiedene postkoloniale Denkerinnen und Denker plädieren für einen neuen Universalismus in diesem Sinn. Ein Pionier dieser Vorstellung ist etwa Léopold Senghor, der die heute sehr idealistisch anmutende Idee eines „zivilisier-

<sup>23</sup> *Homi K. Bhabha*: Unsatisfied. Notes on Vernacular Cosmopolitanism; in: *Laura Garcia-Moreno/Peter C. Pfeiffer* (Hg.): *Text and Narration. Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*, Columbia 1996, 191–207.

<sup>24</sup> Siehe im Ganzen *Claudia Jähnel*: *Vernakular-kosmopolitische Ökumene, oder: Einheit von den Margins und Fissuren her denken*; in: *Rebekka Klein* (Hg.): *Gemeinsam Christsein. Potenziale und Ressourcen einer Theologie der Ökumene für das 21. Jahrhundert*, Tübingen 2020, 203–223.

<sup>25</sup> *Susan Durber*: *Mission – Unity and Diversity* (09.03.2018), [www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/rev-dr-susan-durber-mission-unity-and-diversity](http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/rev-dr-susan-durber-mission-unity-and-diversity) (aufgerufen am 05.09.2020).

<sup>26</sup> *Immanuel Wallerstein*: *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*, Berlin 2007, 93.

<sup>27</sup> *Wallerstein*, *Die Barbarei*, 96 f.

ten Universalismus“<sup>28</sup> vertrat. An Senghors Vorstellung einer Weltgesellschaft als „*rendez-vous du donner et du recevoir*“<sup>29</sup> anknüpfend fordert Wallerstein ein nicht-hierarchisches „Netzwerk universaler Universalismen“<sup>30</sup>. Wenn überhaupt ein Universalismus sinnvoll und gerecht sein kann, dann nur ein solcher, in dem „alle Gebende und Empfangende“ wären.<sup>31</sup> In Ergänzung zu dieser Vorstellung entwickelt Souleymane Bachir Diagne die Idee eines „lateralen Universalismus“, der sich durch kontinuierliche laterale Übersetzungsprozesse verschiedener Perspektiven und Wahrheitsansprüche auszeichnet. Nicht eine gemeinsame universale Grammatik verbindet die verschiedenen universalistischen Ansprüche, sondern der Austausch und der ergebnisoffene und kontinuierliche Prozess der Übersetzung.<sup>32</sup>

Wie schon in Durbers Ansprache deutlich wurde, gibt es auch in der Ökumene zur Zeit verschiedene Modelle alternativer Universalismus- und Einheitsvorstellungen, die von einem „Receptive Ecumenism“ über einen „vernakularen Kosmopolitanismus“ bis hin zu einer Ökumene der Ähnlichkeit und der Fraktalitäten reichen.<sup>33</sup> Eine entscheidende Frage ist, wer die Einheit der Kirchen definiert und die Deutungshoheit besitzt und – damit verbunden, nur noch etwas radikaler – ob eine solche Einheitsformulierung notwendigerweise westliche Grammatik wiederholen muss oder ob es nicht noch ganz andere Grammatiken und Epistemologien der Einheit gibt. Gerade postkoloniale Theorien und postkoloniale Praktiken bieten hier wegweisende Impulse.

#### 4. Eine notwendige Unterbrechung

Um alternative postkoloniale Grammatiken vorzustellen, muss ich den bisherigen Gedankengang unterbrechen. Diese Unterbrechung lehnt sich bewusst an Spivaks Aufforderung an, die „Großen Erzählungen“ kolonialer Tradition durch subalterne Erzählungen zu unterbrechen und „Gegen-Orte“ zu schaffen.<sup>34</sup> Es erscheint mir sinnvoll, für die Frage nach der Ein-

<sup>28</sup> Siehe *Souleymane Bachir Diagne: On the Postcolonial and the Universal?*; in: Cairn.info 2013/2, 7–18, hier 7, <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2013-2-page-7.htm> (aufgerufen am 04.09.2020).

<sup>29</sup> *Wallerstein*, Die Barbarei, 92 (Hervorhebung ebd.).

<sup>30</sup> *Ebd.*, 97.

<sup>31</sup> *Ebd.*, 92 (Hervorhebung ebd.).

<sup>32</sup> *Diagne*, *On the Postcolonial*, 17.

<sup>33</sup> Siehe etwa die Beiträge in *Klein*, *Gemeinsam Christsein*.

<sup>34</sup> Siehe *María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015, 156–163.

heit der Kirche einen Schatz postkolonialer Praxis fruchtbar zu machen, der oftmals ausgeblendet wird, für die Entwicklung postkolonialer Theorie jedoch zentral ist. Es geht um die intensive Auseinandersetzung postkolonialer Theorie mit Kunst und Ästhetik. Diese Dimension postkolonialer Theorie eröffnet auch für die Frage nach der Einheit der Kirche neue Kommunikationsräume. Denn sie spricht die sinnliche Seite von Wissen, Kulturen, Religion, Theologie und eben auch Einheit und Ökumene an. Hand in Hand mit der postkolonialen Kritik an der kolonialen Privilegierung des in Schriftform vorliegenden Textes<sup>35</sup> fordern postkoloniale Künstler und Filmemacher einen epistemischen Pluralismus, den sie zugleich performativ in ihren Werken umsetzen. Dadurch generieren sie Systeme einer sinnlich-körperlichen Weltwahrnehmung – der Aisthesis im aristotelischen Verständnis – die die einseitige Dominanz eines diskursiv-rationalen Weltverstehens korrigiert.<sup>36</sup>

5. *„Etwas ist schiefgelaufen. Nun vereinen sie das Schlimmste aus beiden Welten“ – eine Dystopie von Einheit*

„Der Messias ist schlecht gelaunt!“ Mit diesen Worten werden, so erzählt der Film *El abrazo de la serpiente* (Kolumbien 2015, Regie: Ciro Guerra), der Schamane Karamakate und der amerikanische Biologe Richard Evans Schultes von Mitgliedern einer christlichen Sekte in einem kolumbianischen Dorf begrüßt. Schultes ist auf der Suche nach der Rausch- und Heilpflanze Yakruna und braucht das Wissen und die Führung Karamakates, um sie zu finden. Das Chaos der Sekte, die sich um einen selbsternannten brasilianischen Messias schart, erinnert an Josef Conrads *Heart of Darkness*. Die Reisenden entkommen der Situation nur, weil Karamakate den Sektenmitgliedern in einem Festritual eine Droge verabreicht, die dazu führt, dass diese den Leib ihres „Messias“ wortwörtlich verspeisen. „Etwas ist schiefgelaufen. Nun vereinen sie das Schlimmste aus beiden Welten“, so kommentiert Karamakate das Chaos.

In einem Interview bezeichnet Regisseur Ciro Guerra die Szene als Inszenierung einer Dystopie. Die Szene vermittele eine Vorstellung davon, wie die Welt aussähe, wenn es keinen Dialog zwischen den Kulturen gäbe:

<sup>35</sup> So z. B. Manuel A. Vásquez: *More than Belief. A Materialist Theory of Religion*, Oxford 2011.

<sup>36</sup> Vgl. Alexandra Grieser: *Aesthetics*; in: *Kocku von Stuckrad/Robert Segal* (Hg.): *Vocabulary for the Study of Religion*, Bd. 1, Leiden 2015, 14–23.

“There’s just violence – cultures stacked on top of each other in a violent way [...] a nightmare. We drew inspiration from paintings, mostly Goya and El Greco, to create this atmosphere of a horror.”<sup>37</sup>

40 Jahre zuvor – die Zahl erinnert an die 40-jährige Wüstenwanderung des Volkes Israel oder die 40 Tage der Versuchung Jesu – hielt sich Karamakate, so die Filmerzählung, schon einmal in dem Dorf auf. Damals existierte dort eine katholische Missionsstation, und Karamakate befand sich in Gesellschaft des deutschen Ethnographen Theodor Koch-Grünberg. Der schwerkranke Forscher suchte für die eigene Genesung ebenfalls nach der Yakruna-Pflanze. Auf der Missionsstation „erzieht“ der Kapuzinermönch Gaspar Waisenkind der Kautschukindustrie zu Christen. Zu dieser Erziehung gehören das ausschließliche Sprechen auf Spanisch, das Singen von Kirchenliedern, das Lesen der Bibel und v. a. körperliche Strafe bei Fehlverhalten. Karamakate lässt sich von den Restriktionen des Mönches nicht abhalten: Er spricht mit den Kindern in ihrer Sprache und erteilt ihnen Unterricht über die verschiedenen Heilpflanzen und ihre eigene Tradition. Als der Mönch die Kinder deswegen auspeitscht, kommt der Mönch im Gerangel um, woraufhin die Reisenden schnellstens abreisen müssen. Die desorientierten Waisenkindern müssen sie zurücklassen. Diese werden später zu den Anhängern des Kults um den selbsternannten Messias. Die dystopische Einheit – die Vermischung des Schlimmsten aus beiden Welten – resultiert also aus dem gewalttätigen Aufzwingen eines fremden Glaubens und durch die Vernichtung der als weisheitlich, ganzheitlich-naturverbunden und vielfältig (im Film werden insgesamt neun einheimische Sprachen gesprochen) dargestellten Kultur der Indigenen.

Dieser Dystopie stellt der Film eine Heterotopie gegenüber, und zwar in der Beziehung, die zwischen Karamakate und seinen beiden Besuchern entsteht. Es ist eine alternative „Einheits“-Vorstellung, bei der sich alle drei verändern. Koch-Grünberg, der die ethnographische Wissenschaft repräsentiert, die die andere Kultur als Objekt ihrer Forschung betrachtet, sie verschriftlicht und Deutungsmacht über sie beansprucht, bedarf zur Heilung des Schamanen und dessen Wissen, das in der Einheit mit Natur ihren Ursprung hat. Die Transformation des Biologen Evans, der nicht träumen kann, kulminiert in einer psychedelisch-bewusstseinsweiternden Einheitsvision, die mit ihren Anklängen an den magischen Realismus rein rational-ökonomische Wissensordnungen übersteigt. Karamakates Transformation besteht darin, dass er mit Evans’ Hilfe seine verlorene Identität und sein Gedächtnis wiederfindet.

*El abrazo de la serpiente* erzählt den Weg eines Dialogs, der unterschiedliche Wirklichkeits- und Wahrheitsvorstellungen nicht versöhnt. Die Übersetzung von Kulturen ruft hier in der Tat „eigentümliche Formen von Kultursympathie und Kultur-Kollision“ hervor (s.o.). Das Stehenbleiben bei der Unübersetzbarkeit kultureller Besonderheiten und damit einem Partikularismus – bei einer Welt ohne Dialog – ist für den mexikanischen Regisseur *Ciro Guerra* jedoch keine Alternative. Der Missverständnisse zum Trotz kann der Film vielmehr gleichwohl als Projekt der Übersetzung verschiedener Epistemologien verstanden werden: Indigenes Wissen wird mit ästhetischen Mitteln und in epischen Bildern nahegebracht, der Wechsel von ruhigen, fließenden Bildern und „impressionistischen Nahaufnahmen“<sup>38</sup> zieht die Zuschauenden in den Bann und macht ein distanzierendes *othering* und eine koloniale Exotisierung der fremden Kultur unmöglich – Andersheit und Fremdheit werden jedoch nicht gänzlich aufgelöst. Die Bilder illustrieren den „Prozess der Bewusstwerdung, das Verschmelzen mit den Zyklen der Natur“<sup>39</sup>. Diesen Prozess der Erkenntnis und Einsicht in die andere Wissenskultur durchleben auch die Zuschauenden. In für den postkolonialen Film charakteristischer Weise zeigt *El abrazo de la serpiente* eine neue, dekolonisierende und de-orientalisierende Form der Visualisierung marginalisierter Kulturen und ihrer Epistemologien.<sup>40</sup> Anders als der ethnographisch-koloniale Dokumentarfilm spricht *Guerras* Werk nicht „über“ den Anderen in primitivisierender Zurschaustellung, sondern inszeniert Nähe – er spricht „nearby“<sup>41</sup> – in relationaler Repräsentation. Ob der Film nicht doch auch eine exotisierende und dichotomisierende Konnotation enthält, muss das Gespräch, das im Anschluss an den Film unbedingt geführt werden sollte, klären.

<sup>37</sup> *Vadim Rizov*: Five Boats on the River: *Ciro Guerra* on *Embrace of the Serpent*. Interview mit *Ciro Guerra*; in: Filmmaker (16.02.2016), <https://filmmakermagazine.com/97332-five-boats-on-the-river-ciro-guerra-on-embrace-of-the-serpent/#.XyMhsfgzbOR> (aufgerufen am 02.09.2020).

<sup>38</sup> *Andreas Busche*: „Der Schamane und die Schlange“. Psychedelischer Trip ins Kolonialzeitalter; in: *Zeit online* (21.04.2016), [www.zeit.de/kultur/film/2016-04/schamane-schlange-film-ciro-guerra-amazonas](http://www.zeit.de/kultur/film/2016-04/schamane-schlange-film-ciro-guerra-amazonas) (aufgerufen am 10.09.2020).

<sup>39</sup> *Busche*, *Der Schamane*.

<sup>40</sup> Siehe *Sandra Ponzanesi*: Postcolonial Theory in Film, [www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199791286/obo-9780199791286-0284.xml](http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199791286/obo-9780199791286-0284.xml) (aufgerufen am 07.09.2020).

<sup>41</sup> Vgl. *Trinh T. Minh-ha*: Reassemblage – From the Firelight to the Screen (Film, USA 1982).

Was tragen Ansätze der postkolonialen Theorie und insbesondere der postkolonialen Ästhetik nun für die Ökumene und das Ringen um Einheit aus? Ich skizziere abschließend zwei Impulse.

### 6.1 Ökumene der sinnlichen Einheit: Plädoyer für eine ästhetische ökumenische Theologie und Ethik

Sinnliche Wahrnehmung, wie sie der Film nahebringt, ist der Ökumene nicht fremd, sondern gehört zu ihren Grundelementen. Die Feier in Gebet, Lied, Tanz oder auf dem Pilgerweg will eine Begegnung „nearby“ ermöglichen, die berührt, affiziert, Distanz und *othering* abbaut und Einheit auf sinnlich-ästhetischer Ebene erfahrbar macht, ohne Unterschiede aufzulösen. Hier sind zentrale Voraussetzungen für die Entwicklung einer ästhetischen ökumenischen Theologie angelegt, die die Person in ihrer materiellen und auf interpersonale und kosmische Relationalität hin angelegten Existenz anspricht.<sup>42</sup>

Die zentrale Frage, die der Film stellt, ist, ob die ästhetisch-performativ ausgedrückte Einheit und ein Einheitswissen, das sich zu einem großen Teil (nur) sinnlich erschließt, als Form von Einheit verstanden wird, die gleichberechtigt neben Konsenspapieren und sprachlichen Einheitsformeln steht. Das setzt voraus, was (auch) innerhalb der Theologie keinesfalls selbstverständlich ist: dass nämlich auch leib-körperlichem Wissen der Status von Wissen zuerkannt wird, wie es etwa die Leibphänomenologie im Anschluss an Merleau-Ponty fordert.<sup>43</sup> Gerade für die ökumenische Bewegung und ihre Einheitsvorstellung ist diese Frage zentral, da hier der zwischenleiblichen Begegnung und Kommunikation zentrale Bedeutung zukommt. Diese Kommunikation ist facettenreich, ambivalent und voller Unvorhersehbarkeiten und Überraschungen.<sup>44</sup> In ihrer Lebendigkeit hat sie etwas Überschießendes, das sich nicht gänzlich in Worte fassen lässt.

<sup>42</sup> Die Überlegungen zu einer ästhetischen ökumenischen Theologie knüpfen an jüngere Entwicklungen in Theologie und Religionswissenschaft an, etwa an die Werke zur ästhetischen Theologie von *Klaas Huizing* oder die jüngere ästhetische Religionswissenschaft, vgl. Die religionswissenschaftliche Teildisziplin Religionsästhetik, Verkündigung und Forschung 64 (2019).

<sup>43</sup> Exemplarisch sei hier nur eine Veröffentlichung aus diesem umfassenden Forschungsfeld genannt: *Käte Meyer-Drawe*: Wenn Blicke sich kreuzen. Zur Bedeutung der Sichtbarkeit für zwischenmenschliche Begegnungen; in: *Matthias Jung/Michaela Bauks/Andreas Ackermann* (Hg.): Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn. Studien zur interdisziplinären Anthropologie, Wiesbaden 2016, 38–54.

<sup>44</sup> Siehe *Thomas Alkemeyer*: Bedingte Un/Verfügbarkeit. Zur Kritik des praxeologischen Körpers; in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 44 (2019), 289–312.

Doch die ökumenische Bewegung tut sich mit der Einsicht einer sinnenbezogenen Epistemologie und einem epistemologischen Pluralismus, wie sie die postkoloniale Ästhetik fordert, offensichtlich auch schwer. Wenn etwa weltweite ökumenische Versammlungen die sogenannten *margins* „präsentieren“, dann geschieht dies häufig unter Hervorhebung visueller (Kleidung) und auditiver (Trommeln) Besonderheiten. Diese *performances* generieren eher einen folkloristischen Eindruck. Hier werden die vorgeführten Kulturen und ihr naturverbundenes, relationales Wissen in eine frühere Zeit zurückprojiziert und verändert. Eine durch verwirrende Brüche und neue Perspektiven inszenierte Bewusstseinsweiterung, wie sie *El abrazo de la serpiente* unternimmt, scheint hier ebenso wenig angelegt zu sein, wie die Vorstellung, dass das Wissen der repräsentierten Kulturen gleichwertig ist zu westlichen Formen des Wissens.

Eben diese Gleichwertigkeit verschiedener Wissensformen fordern aber Vertreterinnen und Vertreter postkolonialer Theorie und Ästhetik. Es gelte ernst zu nehmen, so etwa Achille Mbembe, dass es sich bei „westlicher Metaphysik“ und ihrer exklusiven Verknüpfung von „God and reason“ um ein partikular-eurozentrisches Narrativ handle,<sup>45</sup> das längst nicht von allen geteilt werde. In vielen der pentekostalen Gemeinden im afrikanischen Kontext werde Wahrheit vielmehr als Erfahrung denn als Argument betrachtet: „It presents itself immediately, in the power of revelation directly from God.“<sup>46</sup> In diesem Sinn interpretiert Mbembe auch Glossolalie: Sie sei ein politisches und ästhetisches Projekt, eine Art „linguistischer Epiphanie“, die die „Nacht der Sprache“ – die koloniale Reduktion afrikanischer Sprachen-, Denk- und Wahrnehmungsvielfalt – überwindet und orthodox-westliche Wahrheits- und Wirklichkeitsvorstellungen mit alternativen Erzählungen überschreibt.<sup>47</sup>

Ein zentraler Impuls postkolonialer Ästhetik für die Frage nach der Einheit der Kirche ist somit die Einbeziehung von anderen Wissensformen, insbesondere von sinnen- und körperbezogenen Epistemologien, und die gleichberechtigte Anerkennung von Einheitserfahrungen und -„aussagen“,

<sup>45</sup> Vgl. *Gayatri Chakravorty Spivak: Religion, Politics, Theology. A Conversation with Achille Mbembe*; in: *boundary 2*, Nr. 34 (2007), 149–170, hier 156.

<sup>46</sup> *Spivak, Religion*, 157.

<sup>47</sup> Vgl. *Jesse Weaver Shipley: Africa in Theory: A Conversation Between Jean Comaroff and Achille Mbembe*; in: *Anthropological Quarterly* 83 (2010), 653–678, hier 661. Es geht Mbembe wohlgerne nicht darum, fundamentalisierende Funktionalisierungen von Emotionen oder die Funktionalisierung von Religion und religiöser Ästhetik für politische Zwecke zu rechtfertigen, sondern anderen, sinnlichen und körperbezogenen Zugängen zu Wahrheit und der Wirklichkeitswahrnehmung Gehör zu verschaffen.

die auf eher „implizitem Wissen“ basieren und gerade nicht auf „propositionalem Wissen“, dessen Geltung sich „rationalen Verfahren und Überzeugungen verdankt“<sup>48</sup>. Ein solches sinnenbezogenes Wissen kann keinesfalls – exotisierend – als Proprium von Kulturen des globalen Südens betrachtet werden. Die von Mbembe erwähnte „Hegemonie westlicher Metaphysik“ betrifft vielmehr auch den globalen Norden. Die kontinuierlich wachsende Aufmerksamkeit, die der Körper auch in den sogenannten Industrieländern erhält, zeigt, dass hier der Körper und sinnlich-körperliche Erfahrungen als Sinninstanzen betrachtet werden. Nichtsdestotrotz ist es nicht erstaunlich, dass gerade im globalen Süden der Körper viel stärker in Theologien einbezogen wird. Denn die körperliche Erfahrung von Unterdrückung, Gewalt, Schmerzen und Befreiung drängt die theologische Reflexion dieser Erfahrung geradezu auf. Schon Befreiungstheologen wie Jaci Maraschin, Rubem Alves oder Leonardo Boff betonten daher, dass der leidende Körper – der gekreuzigte Gott – der Ausgangspunkt theologischen Nachdenkens sein müsse. Das berühmte befreiungstheologische Paradigma „Gottes Option für die Armen“ impliziert daher auch in zentraler Weise die körperlichen Erfahrungen der Armen.

Aus dieser Perspektive einer ästhetischen ökumenischen Theologie bedeutet Einheit der Kirche immer zugleich auch Einheit in Solidarität und Handeln: Es gilt, aus der Einsicht in die eigene körperlich-leibliche Vulnerabilität Partei zu ergreifen für den Schutz und die Rechte von Menschen, deren Vulnerabilität keine oder wenig Anerkennung findet.

## 6.2 Einheit mit der Schöpfung

Die eben angesprochene Einheit im Handeln zum Schutz vulnerabler Gruppen kann nicht auf den Menschen allein reduziert werden. *El abrazo de la serpiente* setzt einen deutlichen Impuls für eine Einheit auch mit der Schöpfung. Die indigene Wissenskultur, die Karamakate vertritt, ist geprägt von der Angewiesenheit auf die Natur und die *Communio* mit der gesamten Schöpfung. Auch wenn die Darstellung der Naturverbundenheit indigener Kulturen Gefahr läuft, diese zu exotisieren, weist der Film auf die Notwendigkeit hin, die Frage der Einheit der Kirche und Christenheit aus ihrer anthropozentrischen Reduktion zu befreien.

<sup>48</sup> Jens Loenhoff: Einleitung; in: Ders. (Hg.): Implizites Wissen. Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven, Weilerswist 2012, 7–27, hier 8.

Postkoloniale Theorie deckt in jüngerer Zeit verstärkt den Zusammenhang von (anhaltendem) Kolonialismus und Zerstörung der Natur auf.<sup>49</sup> Sie zeigt auf, dass es eine direkte Linie gibt zwischen der kolonialen Ausbeutung der Natur und der binären Logik, die Vernunft und Natur, Gott und Welt, Seele und Körper, Geist und Materie trennt. Diese Logik unterstützt die anthropozentrische Vorstellung der Beherrschung der Natur durch den Menschen und unterminiert die Interdependenz, Vielfalt wie auch die Einheit.

Eine ästhetische Konzeptionierung dieser Einheit – wie sie der Film *sensual* inszeniert – findet sich v. a. bei Vertreterinnen einer postkolonialen ökofeministischen Theologie und Spiritualität, wie etwa bei Ivonne Gebara. Die brasilianische Theologin betont ein ganzheitliches Verständnis der Einheit mit der Natur, das Körper und Vernunft einschließt, denn, so ihre epistemologische Vorannahme: „Die Vernunft ist nichts anderes als dass sich unser Körper über sich und über die Welt bewusst ist. Deshalb drückt sich die verkörperlichte Vernunft über vielfältige Aktivitäten und Kreativitäten aus.“<sup>50</sup>

Auch Gebaras Überlegungen haben eminent ethische Implikationen, und zwar auf universalen wie auf partikularen Ebenen. Man könnte Gebaras Universalismus als eine Form des ethischen Universalismus bezeichnen:

„Diese Art des neuen Universalismus, wie einige es nennen werden, ist nicht der universale Imperialismus des kapitalistischen Marktes, der kulturelle Vielfalt als Folklore verkauft. Es ist auch nicht der religiöse Imperialismus der verschiedenen Glaubensgemeinschaften, die sich im Besitz der Wahrheit wähnen. Es ist die universale Notwendigkeit des Überlebens auf unserem Planeten mit all unseren Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten (...). An diese Grundlage muß auf radikale Weise die neue Wahrnehmung geknüpft werden, daß wir alle Teile desselben lebendigen Leibes sind, verbunden mit der ganzen Erde, den Sternen, dem Sonnensystem und letztlich dem ganzen Kosmos.“<sup>51</sup>

<sup>49</sup> *George B. Handley*: What Else Is New? Toward a Postcolonial Christian Theology for the Anthropocene; in: *Religions* 11 (2020), 225, <https://doi.org/10.3390/rel11050225> (aufgerufen am 07.09.2020).

<sup>50</sup> *Ivonne Gebara*: „10 Años de Con-spirando“; in: *Con-spirando* 40 (2002), 3–13, hier 7, zitiert nach: *Heike Walz*: „... nicht mehr männlich und weiblich ...“? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt a. M. 2006, 297.

<sup>51</sup> *Ivonne Gebara*: Das Seufzen der Schöpfung und unser Seufzen; in: *Bärbel Fünfsinn/Christa Zinn*: Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika, Hamburg 1998, 25–36, hier 36.

Dieser Universalismus und das „globale Schöpfungsverständnis“ muss aber, so Gebaras Forderung, an das Partikulare gebunden werden und auf lokaler Ebene beginnen, „in unseren Häusern, in unserem kreativen täglichen Tun, bei unseren Körpern. Wir sollten anfangen, unsere Straßen als unsere Körper zu empfinden“.<sup>52</sup> Postkolonial-ästhetische Impulse zur Einheit mit der Schöpfung wie auch zur ökumenischen Einheit sind also alles andere als harmlos oder unpolitisch. Körper-Sinnen-bezogene Erfahrungen werden vielmehr von machtvollen politischen und wirtschaftlichen Interessen gesteuert, von Regimen des Ästhetischen, die bereits die Deutung der Erfahrung vorgeben.<sup>53</sup> Postkoloniale Ästhetik ist eine Ästhetik des Widerstands, des Aufbegehrens, gegen koloniale ästhetische Regime der Beherrschung, der Trennung wie der Monotonie des ewig Gleichen und der nur einen Wissensform. In Gebaras auffordernden Formulierungen nimmt die Vorstellung Gestalt an, wie auch eine ästhetische ökumenische Einheit als Ästhetik des Aufbegehrens gedacht und gelebt werden kann – aus der Erfahrung der Einheit mit der Schöpfung und des Berührt-Werdens durch den anderen.

## 7. „Das universale Wort spricht nur Dialekt“

Der jüngst verstorbene „Bischof der Armen“, Pedro Casaldáliga, prägte den Satz: „Das universale Wort spricht nur Dialekt.“<sup>54</sup> Damit ist der zentralen inkulturationstheoretischen Einsicht Raum gegeben, dass sich das Christentum im Prozess der Inkulturation des Evangeliums verändert und verändern muss. Postkoloniale Theorie und Ästhetik gehen noch einen Schritt weiter und unterstreichen darin die anhaltende Bedeutsamkeit von Casaldáligas Aussage. Sie provinzialisieren das vermeintliche Zentrum – Europa – seine Wissensformen und Einheitsvorstellungen und entlarven diese als einen eigenen Dialekt und eben nicht als „Universalsprache“. Auch Europas Wissensformen und Interpretationen des Wortes Gottes sind nur ein Dialekt. Postkoloniale Theorien fordern die Anerkennung eines epistemischen Pluralismus und regen dazu an, sinnlich-körperliche Ebenen der Einheit wie der Vielfalt in die ökumenische Suche nach Einheit zu inkorporieren.

<sup>52</sup> Gebara, *Das Seufzen*, 33.

<sup>53</sup> Vgl. Jacques Rancière: *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*, London 2006.

<sup>54</sup> Zitiert nach Hermann Brandt: *Vom Reiz der Mission*, Neuendettelsau 2003, 134.