

Vernakular-kosmopolitische Ökumene

oder: Einheit von den Margins und Fissuren her denken¹

Claudia Jahnel

„Vernacular cosmopolitanism, an oxymoron that joins contradictory notions of local specificity and universal enlightenment, is at the crux of current debates on cosmopolitanism. These pose the question whether the local, parochial, rooted, culturally specific and demotic may co-exist with the translocal, transnational, transcendent, elitist, enlightened, universalist and modernist“².

1. ‚*Ut unum sint!*‘ – Einheit, Differenz und kosmopolitische Vernakularität

Ut unum sint!, so lautet nicht nur der Titel einer für die ökumenische Verhältnisbestimmung der römisch-katholischen Kirche zu anderen christlichen Kirchen wichtigen Enzyklika Papst Johannes Pauls II. aus dem Jahr 1995.³ Das Gebet Jesu, „dass sie alle eins seien [...], auf dass die Welt glaube“ (Joh 17,21; Lutherbibel 2017), ist vielmehr ein Herzstück der Ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Dass dies nie Gleichmacherei konfessioneller und regionaler Unterschiede meinte, wurde von Anfang an betont. Aber es gehört zu den bemerkenswertesten Aspekten der Ökumenischen Bewegung der letzten zwei Jahrzehnte, dass Differenz zum einen als positiver, die Einheit belebender Faktor der Ökumene betrachtet wird, und zum anderen, dass Einheit und Differenz nicht als stabile, einander gegenüberstehende sowie rein theologisch bestimmte Kategorien verstanden werden. Schon die Ausschreibung und Themen der diesem Sammelband zugrunde liegenden Konferenz zeigen, dass es sich bei Einheit und Differenz vielmehr ähnlich wie bei Kosmopolitanismus und Vernakularität – so möchte ich behaupten und zeigen – um „unstable, einander

¹ Der Titel des Beitrages nimmt einen früheren Beitrag auf, in dem ich die christliche Ökumene und ihre Einheitsvorstellungen unter der Perspektive des *cultural turn* beleuchtet habe, vgl. CLAUDIA JAHNEL, Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit. Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn, in: Interkulturelle Theologie 34 (2008), 10–34. Der vorliegende Beitrag knüpft daran an und vertieft Perspektiven, die aus der postkolonialen Theorie sowie aus der Debatte um den (Vernakularen) Kosmopolitanismus für das Thema gewonnen werden.

² PNINA WERBNER, Vernacular Cosmopolitanism, in: Theory, Culture & Society 23 (2006), 496–498, hier 496.

³ Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ut unum sint*. Über den Einsatz für die Ökumene (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), Vatikan 1995.

überlappende Kategorien⁴ wie auch um die „Ansammlung eines sich ständig verändernden Repertoires von Praktiken“⁵ handelt. Einheit und Differenz werden immer wieder neu hergestellt, ausgehandelt, bestätigt und hinterfragt.

Eine zentrale Frage, die sich dabei in Zeiten neuerer Formen der Globalisierung stellt, ist die im Epigraph von Pnina Werbner benannte: Wie verhalten sich lokale und regionale Besonderheiten zu transnationalen universalistischen Ideen und Idealen einer kosmopolitischen Menschheit und Menschlichkeit? Werden sie überrollt, harmonisiert und nivelliert? Werden sie in der Konzipierung einer kosmopolitischen Vision, die Gültigkeit beanspruchen soll, überhaupt gehört? Innerhalb des Konzepts des Vernakularen Kosmopolitanismus impliziert dies darüber hinaus: Welche kosmopolitische Vision entwickeln jene, die an den Rändern leben und oftmals Opfer der Moderne geworden sind – „failed by capitalism’s upward mobility, and bereft of those comforts and customs of national belonging“⁶; die intellektuelle und andere Elite-Kosmopoliten genießen? Bei der Debatte um den Vernakularen Kosmopolitanismus, an der seit Ende der 1990er Jahre vor allem viele postkoloniale Theoretikerinnen und Kulturwissenschaftler mitgewirkt haben,⁷ geht es letztlich um eine Form der Provinzialisierung Europas und um eine gegenhegemonische Geschichtsschreibung:⁸ Indigene Kosmopoliten, so Maximilian Forte, „write against hegemonic stories of modernity that suppress coloniality and its production of differences on a planetary scale“⁹. Sie schreiben ihre Geschichte, die Geschichte der ‚Unzufriedenen‘, der *Unsatisfied*, die die herrschenden Macht- und Verteilungsverhältnisse unbefriedigt lassen.¹⁰ Aufgrund der Erfahrung der Unterdrückung und Marginalisierung entwickelt sich in dieser Geschichte eine andere kosmopolitische Vorstellung von Solidarität. Diese Vorstellung beginnt gerade nicht bei der Vision einer universalen Menschlichkeit – „the dream for ‚the world made whole“ –, sondern bei der „Anerkennung von Differenz“ und der „Bereitschaft, die verschiedenen Formen der Traumatisierung durch die [koloniale/postkoloniale] Geschichte“ wahr-

⁴ STEPHANOS STEPHANIDES/STAVROS KARAYANNI, Introduction, in: Vernacular Worlds. Cosmopolitan Imagination (Cross/Cultures 181), hg. v. DENS., Leiden 2015, XI–XXVII, hier XIII (Übers.; C. J.).

⁵ SHELDON POLLOCK, The Cosmopolitan Vernacular, in: Journal of Asian Studies 57 (1998), 6–37, hier 33 (Übers.; C. J.).

⁶ SHELDON POLLOCK ET AL., Cosmopolitanism, in: Cosmopolitanism, hg. v. DENS., Durham 2002, 1–14, hier 6.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Vgl. DIPESH CHAKRABARTY, Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung (Theorie und Gesellschaft), Frankfurt a. M. 2010.

⁹ MAXIMILIAN C. FORTE, Introduction, in: Indigenous Cosmopolitans. Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-First Century, hg. v. DENS., New York, NY 2010, 1–16, hier 4.

¹⁰ Vgl. HOMI K. BHABHA, Unsatisfied. Notes on Vernacular Cosmopolitanism, in: Text and Nation. Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture), hg. v. L. GARCIA-MORENO/P. C. PFEIFFER, Columbia, SC 1996, 191–207, hier 202.

zunehmen – so fasst Brigid Cohen die Position zusammen, die Homi Bhabha, der ‚Erfinder‘ von *Vernacular Cosmopolitanism*, vertritt.¹¹

Innerhalb der weltweiten Ökumene lassen sich gegenwärtig, wie ich am Beispiel von Äußerungen auf der jüngsten Weltmissionskonferenz zeigen möchte, Entwicklungen erkennen, die in eine ähnliche Richtung gehen. Auch hier wird einerseits an der Vorstellung einer verbindenden Einheit festgehalten, wenngleich entweder sehr viel demütiger und selbstkritischer eingedenk der Tatsache, dass universalistische Vorstellungen auf eine mitunter traumatisierende Geschichte der Assimilation und Marginalisierung zurückblicken, oder aber mit neuen Einheitsvorstellungen, die zwar behaupten, die Stimme der Marginalisierten zu vertreten, aber nicht weniger exklusiv sind als frühere Einheitsvorstellungen. Andererseits werden Differenz und Vielfalt betont. Es lässt sich hier jene doppelte Dynamik beobachten, die der Begründer der *cultural studies*, Stuart Hall, immer wieder analysiert hat: dass Differenz sowohl der Grund dafür ist, „dass soziale Institutionen nach Beständigkeit streben, als auch die Bedingung dafür, dass Subjekte ihrer Unterdrückung entfliehen, um in die Geschichte einzutreten.“¹²

Diese Entwicklungen sind, so sei vorweggesagt, überaus ambivalent. Denn sie stärken einerseits die Handlungs- und Deutungsmacht jener, die von globalisierenden Entwicklungen marginalisiert und in die Knie gezwungen werden. Andererseits lassen sich aber auch ‚Reethnisierungen‘ und abgrenzende Neuerfindungen lokaler Traditionen erkennen. Noch einmal in den Worten von Stuart Hall:

„[H]istorisch marginalisierte und unterdrückte Völker [nutzen] durch eine spezifische und je eigene Form der Markierung kultureller Differenz ihrerseits ebenfalls die globale Ausbreitung von Differenz [aus] [...], um sich selbst als neue Subjekte zu produzieren, die aufgrund eines symbolischen Umwegs entstehen, der die diskursiv konstruierte Vergangenheit kritisch wiederholt, und die unseren gegenwärtigen historischen Augenblick daher durch eine bestimmte Reethnisierung der Kulturpolitik der Differenz betreten.“¹³

2. ‚Gegen-kulturelle Communio‘ und anti-imperiale Praxis: Einheit oder Partikularismus?

Auf einem jüngeren ökumenischen Großereignis, der Weltmissionskonferenz in Arusha im März 2018, stellte die Vorsitzende der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, Susan Durber, die jüngst veröffentlichte Studie der Kommission vor: *Die Kirche. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*. Gegenüber den Teilnehmenden der Konferenz, die sich von der ersten Weltmissionskonferenz

¹¹ BRIGID COHEN, Stefan Wolpe and the Avant-Garde Diaspora (New Perspectives in Music History and Criticism 23), New York, NY 2012, 27 (Übers.; C. J.).

¹² KOBENA MERCER, Einleitung, in: STUART HALL, Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation, hg. v. K. MERCER, übers. v. F. Lachmann, Berlin 2018, 25–51, hier 25.

¹³ HALL, Dreieck, 140 (wie Anm. 12; Herv. i. O.).

in Edinburgh im Jahre 1910 an der historischen *Einheit* der Mission verpflichtet weiß, führte Durber für die Näherbestimmung der Einheit der Kirchen den Begriff *gegen-kulturelle Communio* (*counter-cultural community*) ein.¹⁴

2.1 *Counter-cultural communio*

Der Begriff *counter-cultural communio* ist im Kontext des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in den letzten Jahren häufiger in Gebrauch und erscheint etwa in plakativen Formulierungen wie ‚Jesus was counter-cultural‘, weil er gesellschaftliche Normen überschritten und Menschen von den Rändern ins Zentrum gestellt hat.¹⁵ Kirche dürfe sich nicht zufrieden geben mit ungerechten Bedingungen, unter denen Menschen und die Schöpfung heute leiden, so lautet die mit der *counter-cultural community* verbundene Botschaft. Der Begriff weist in kritischer Abgrenzung auf das globale neo-liberale Wirtschaftssystem hin, das Millionen von Menschen mitunter hart trifft.

Der Sache nach ist diese Kritik nicht neu. Vielmehr sind Advocacy und der Einsatz für eine gerechtere Welt Kernanliegen der Ökumenischen Bewegung, ja, sie haben zentrale kohärenzstiftende Bedeutung. Nicht von ungefähr steht mit der Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work) die Suche nach einer gemeinsamen, kirchenverbindenden ethischen Praxis am Anfang der Ökumenischen Bewegung.

Das Neue an Durbers Aufnahme des Begriffs *counter-cultural community* ist hingegen, wie sie ihn in Beziehung zur Einheit der Kirche setzt und begründet. Denn die Vorsitzende der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) geht in Arusha besonders auf den in den letzten Jahrzehnten gewachsenen Widerstand gegenüber traditionellen internationalen kirchlichen Organisationen ein. Viele Christen und Christinnen weltweit fühlten sich von den Organen der internationalen Ökumene nicht repräsentiert. Schon der Begriff ‚Einheit‘ werde als Ausdruck des kolonialisierenden und neo-imperialen Anspruchs auf Deutungsmacht westlicher, ökumenisch autoritativer Subjekte verstanden, die mit universalisierenden Einheitsvorstellungen die koloniale epistemologische Hegemonie fortsetzten.

Auf diese Ängste und auf die in kolonialen und postkolonialen Zeiten gewonnenen Erfahrungen erwidert Durber nun, dass eine *counter-cultural* verstandene Ökumene Gott als Begründer der *Communio* und Einheit der Christen

¹⁴ Sämtliche Beiträge der Konferenz sind auf der Website des Internationalen Missionsrats online abrufbar unter: <https://www.oikoumene.org/en/mission2018/documents-related-to-the-conference> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).

¹⁵ Vgl. das Interview mit Pfarrerin Eleni Poulos aus Australien, Mitglied der ÖRK-Kommission Kirche und Internationale Zusammenhänge, die im Zusammenhang mit dem Begriff *counter-cultural* die miserablen Lebensbedingungen von Aborigines in Australien anspricht, online abrufbar unter: <https://www.oikoumene.org/en/resources/audio/wcc-un-advocacy-week-2009/rev-elenie-poulos> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).

ins Zentrum stelle. Einheit sei daher gerade kein Konstrukt westlicher Akteure oder irgendeines anderen autoritativen ökumenischen Subjekts, das Christen und Christinnen des globalen Südens vereinnahmen wolle, ihnen eine Einheitsvorstellung aufkotziere und darin Geschichte kolonialer und postkolonialer Unterdrückung und Traumatisierung fortsetze.

Die von Durber angesprochene Kritik, dass das Konzept der Einheit in Wirklichkeit ein universalistisches Projekt sei, mit dem der Westen den als partikularistisch definierten Christentümern im globalen Süden gegenüber trete und sich dabei selbst einen nicht-partikularistischen, also universalen Anschein verleihe, spiegelt die aus den *postcolonial studies* bekannte Kritik wider, dass der Universalismus in Wirklichkeit als ‚Partikularismus des Westens‘ verstanden werden müsse. In den Worten von Oliver Marchart: „Üblicherweise wird Universalismus verstanden als Partikularismus des Westens, als spezifisch europäische Erfindung, die durch den Prozess des Kolonialismus in alle Ecken der Welt getragen wurde.“¹⁶

Dieser Universalismus-Anspruch sei schon deshalb eine Anmaßung, so Marchart weiter, weil Europa alles andere als eine einheitliche universale Größe sei:

„[S]elbst wenn wir die Geschichte des Kolonialismus beiseite lassen, erweist sich die universalistische Anmaßung Europas als viel komplizierter, da man von auch inner-europäisch rivalisierenden Begriffen von Universalität ausgehen muss. Der europäische Universalismus ist nicht einer, sondern er setzt sich zusammen aus rivalisierenden Universalismen. Schon ein Blick auf die Präambel des gescheiterten Verfassungsvertrags für Europa wird sowohl auf die religiöse Idee von Universalität stoßen, die im Monotheismus und im Christentum impliziert ist, als auch auf die Idee universaler Vernunft in Tradition der Aufklärung.“ Daneben gibt es „noch weitere Universalismen [...], etwa den neoliberalen Universalismus des ungehinderten, freien Kapitalflusses, wie er von der Verfassung garantiert werden sollte (und der ja, wie man sich vorstellen kann, in vielerlei Hinsicht direkt den beiden anderen Universalismen des Christentums und der Aufklärung entgegenläuft).“¹⁷

Die von Marchart angesprochene Komplexität des ‚europäischen Universalismus‘ unterstreicht die eingangs konstatierte These, dass Kosmopolitanismus und Vernakularität, Universalität und Partikularität, Einheit und Vielfalt keinesfalls stabile Kategorien sind. Ein solches statisches und binäres Verständnis ist deutlich zu unterkomplex. Gerade in der Verwendung und Debatte des Begriffs *counter-cultural communitio* zeigt sich, dass Einheit und Differenz gegenwärtig wieder neu ausgehandelt werden: Die Position des Differenten, des *Counter*, wird hervorgehoben. Gleichzeitig werden unter Berufung auf diese Position neue Einheitsvorstellungen entwickelt und deren universale Gültigkeit gefordert.

¹⁶ OLIVER MARCHART, Ein Universalismus des anderen. Übersetzung und der antagonistische Grund des Medialen, in: Medienbewegungen. Praktiken der Bezugnahme (Mediologie 18), hg. v. L. JÄGER ET AL., Paderborn 2012, 163–174, hier 165.

¹⁷ Ebd., 165 f.

2.2 Anti-Empire – die neue Einheitsformel?

Die Einführung des Begriffs *counter-cultural communio* wird begleitet von einer *Empire*-Kritik, die im Kontext des ÖRK und anderer christlicher Weltbünde in den letzten Jahren deutlichen Einfluss gewonnen hat. Beispiele dafür liefern das von Karen Bloomquist organisierte Projekt *The Church in the Midst of Empire*¹⁸ oder die jüngste Missionserklärung des ÖRK aus dem Jahr 2012, *Gemeinsam für das Leben*, die in ihrer dichotomisierenden Globalisierungskritik der Anti-*Empire*-Logik deutlichen Ausdruck verleiht.

Immer wieder – auch in Arusha – fällt auf, wie unscharf ‚*Empire*‘ definiert ist. Mal wird es als Synonym für die neo-koloniale Ideologie des Marktes betrachtet, die viele Menschen an die Ränder der Überlebensfähigkeit – an die *margins* – bringt, ein anderes Mal wird es mit der Außenpolitik und rassistischen Innenpolitik der USA assoziiert. Am ehesten kann *Empire* wohl als Bezeichnung von verschiedenen, miteinander verflochtenen Formen der Unterdrückung wie wirtschaftlicher Ausbeutung oder gender-, rassen- und auf sexuelle Orientierung hin bezogener Formen von Gewalt verstanden werden.

Jörg Rieger hat eine offene Definition in diesem Sinne formuliert. *Empire* bezeichne

„massive concentrations of power which permeate all aspects of life and which cannot be controlled by any one actor alone [...]. *Empire* seeks to extend control as far as possible; not only geographically, politically, and economically [...] but also intellectually, emotionally, psychologically, spiritually, culturally, and religiously [...]. The problem with *empire* has to do with forms of top-down control that are established on the back of the *empire*’s subjects and that do not allow those within its reach to pursue alternative purposes [...]. *Empire* displays strong tendencies to domesticate Christ and anything else that poses a challenge to its powers.“¹⁹

Die Anti-*Empire*-Forderung erhält zur Zeit in manchen Kreisen der weltweiten Ökumene den Status von einheitsstiftender Verbindlichkeit, der sich auf die folgende Formel bringen lässt: Die Kirchen haben einen anti-imperialen Auftrag und dieser begründet wiederum die Einheit der Kirchen als gegenkulturelle *Communio*.

2.3 Mission heißt, die Welt auf den Kopf zu stellen

Paradigmatisch für die geschilderte gegenwärtige Dynamik ist die Eröffnungsrede, die der Vorsitzende der Kommission für Weltmission und Ökumene, Metropolit Mor Geevarghese Coorilos von der syrisch-orthodoxen Kirche In-

¹⁸ Vgl. KAREN L. BLOOMQUIST (Hg.), *Being the Church in the Midst of Empire*. Trinitarian Reflections (Theology in the Life of the Church 1), Minneapolis, MN 2007.

¹⁹ JOERG RIEGER, *Christ and Empire*. From Paul to Postcolonial Times, Minneapolis, MN 2007, 2–3.

diens, auf der Weltmissionskonferenz hielt. Mission heiße, so appelliert Coorilos in Arusha, die Welt auf den Kopf zu stellen und Widerstand zu leisten gegen die herrschenden Mchte, die Ungerechtigkeit förderten und Tod statt Leben brächten. Coorilos zitierte hierbei seine Landsfrau, die berühmt postkoloniale Schriftstellerin und Aktivistin Arundathi Roy:

„Our strategy should be not only to confront empire, but to lay siege to it. To deprive it of oxygen. To shame it. To mock it. [...] The corporate revolution will collapse if we refuse to buy what they are selling – [...] their versions of history, their wars, their weapons, their notion of inevitability.“²⁰

Folgen wir Coorilos und vielen anderen kumenischen Akteuren heute, dann wird Einheit also mittels einer gemeinsamen anti-imperialen Praxis und einer Selbstverpflichtung zu dieser Praxis hergestellt. *Empire*-Kritik ist sozusagen die Eintrittskarte in die kumenische Gemeinschaft und definiert, wer innerhalb und wer außerhalb der Einheit steht. Das *Empire* wird als Größe definiert, von der sich Kirchen abgrenzen (sollen), und die gerade dadurch zum identitätsstiftenden Faktor wird, denn Identität (der Kirchen) braucht Differenz (das Empire).

3. Ambivalenzen und Sackgassen einer *counter-cultural communio*

Die Anti-*Empire*-Dynamik im Raum des ÖRK und anderer Kirchen-Weltbnde ist in der Weise, wie sie in jüngerer Zeit präsentiert wurde und wird, mindestens ambivalent, zumal im Spiegel der einführend dargestellten Debatte um den Vernakularen Kosmopolitanismus. Zwar gelingt es den Akteuren und Akteurinnen, gewohnte Denkmuster und konzeptuelle Ideologien kritisch zu hinterfragen und die oben genannte ‚Unzufriedenheit‘ (*unsatisfaction*) derer, die unter den gegenwärtigen globalen wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen leiden, im ‚Zentrum‘ so zu Gehör zu bringen, dass es für dieses durchaus unbequem zu werden beginnt.²¹ Fraglich ist aber, ob sich die alternativen Einheitsvorstellungen wirklich außerhalb der gewohnten Denkmuster und Ideologien verorten lassen und neue Formen und Inhalte der Generierung von Wissen ‚an der Grenze‘ und von der Grenze her entwickeln.²² Letzteres wird von Vertretern und Vertreterinnen des Vernakularen Kosmopolitanismus deutlich gefordert. Der

²⁰ ARUNDHATHI ROY, Rede vor dem Welt-Sozialforum, 21.1.2003, online abrufbar unter: <http://www.workersliberty.org/story/2017-07-26/world-social-forum-arundhati-roy> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).

²¹ Homi Bhabha spricht von der Notwendigkeit, zusammen mit der ‚Unzufriedenheit‘ die „uncanny site/sign of the native“ im Zentrum zu Gehör zu bringen, vgl. BHABHA, Unsatisfied, 202 (wie Anm. 10).

²² Vgl. WALTER MIGNOLO, Geopolitik des Wahrnehmens und Erkennens. (De)Kolonialität, Grenzdenken und epistemischer Ungehorsam, in: eicpc multilingual webjournal, September 2011, online abrufbar unter: <http://eicpc.net/transversal/0112/mignolo/de> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).

indigene Kosmopolitanismus ist, so konstatiert etwa Sneja Gunew, einerseits eine Kritik an *familiar conceptual ideologies*. Andererseits aber offenbart diese Kritik einen Blick in *alternative imagined worlds*, die aus den Erfahrungen der Marginalisierung geboren sind.²³

Die Rede von Metropolit Coorilos oder auch die genannte Missionserklärung von 2012 zeigen jedoch deutliche Anzeichen der Versuchung, dieselbe universalistische und exklusivistische Gültigkeit und Deutungsmacht zu beanspruchen wie die von ihnen kritisierten ‚kolonialen‘ Einheitsvorstellungen. Angesichts dieser Parallelen ist es kaum möglich, eine *Anti-Empire*-Einheitsvorstellung außerhalb gewohnter Denkmuster und vertrauter Ideologien – und vor allem nicht außerhalb einer bereits im ‚anti‘ enthaltenen unversöhnlichen binären Logik der Gegenüberstellung – zu verorten. Vielmehr werden Mechanismen der Ausschließung und der Einschließung unter neuen Vorzeichen wiederholt. Ein *De-Centering* des Westens wird zwar deutlich angestrebt, doch die Definitionsmacht verlagert sich nur von einem Zentrum zum anderen und zirkuliert nicht in dem Sinn, dass sich neue Machtstrukturen und neues Wissen etablieren.

Darüber hinaus steht die *Anti-Empire*-Bewegung innerhalb des ÖRK vor dem Problem der Repräsentation, vor der im Übrigen auch andere kritische Theorien, u. a. der Vernakulare Kosmopolitanismus, stehen. Mit anderen Worten: Diejenigen, die auf einer Weltkonferenz die Stimme erheben, sind – wie schon Gayatri Spivak deutlich gemacht hat – bereits keine ‚Subalternen‘ mehr, selbst wenn sie deren Stimme ‚vertreten‘. Man kann also fragen: Wessen Handlungsmacht wird hier gestärkt? Wer produziert sich hier als ‚neues Subjekt‘, das sich durch eine spezifische und je eigene Form der Markierung kultureller Differenz auszeichnet, wie Stuart Hall anmerkte?

Ein weiterer ambivalenter Punkt besteht darin, dass für die *Anti-Empire*-Kritik der Antagonismus konstitutiv ist. Eine Einheitsvorstellung, die als zentralen und verbindenden Aspekt christlicher Identität ein ‚Anderes‘ – in diesem Fall das ‚*Empire*‘ – und die Abgrenzung von diesem ‚Anderen‘ braucht, kann sehr prophetisch-kritisch sein. Sie läuft aber auch Gefahr, sich im eigenen Partikularismus und der Zugehörigkeit zu einer Gruppe Gleichgesinnter identitär zu verschließen und weitere Differenzen nicht anzuerkennen.

Damit zusammenhängend zeichnet sich in *Anti-Empire*-Einheit und *counter-cultural communio* ein exklusivistischer Diastase-Modus gegenüber ‚der Welt‘ ab, der auch theologisch zutiefst problematisch ist. Denn die Kirche ist ein *corpus permixtum*, besteht aus Sündern und Gerechtfertigten. Sie ist einerseits Teil der Welt, lebt in Konvivialität mit ihr und bedarf selbst der Umkehr – und steht der Welt andererseits gegenüber. Das *Anti-Empire*-Einheit-Modell jedoch

²³ Vgl. SNEJA GUNEW, *Post-Multicultural Writers as Neo-Cosmopolitan Mediators*, London 2017, 72.

impliziert Diastase – ‚wir‘ sind nicht *Empire* – und einen ökumenischen Perfektionismus.

Hier besteht eine interessante Gemeinsamkeit zwischen Vertretern und Vertreterinnen der *Anti-Empire-Einheit* und den Gründern der Ökumenischen Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts. Beide waren bzw. sind geleitet von der Vorstellung einer kontinuierlichen, linearen und *teleologisch ausgerichteten Vervollkommnung* und Umsetzung der jeweiligen Einheitsvorstellung, wenngleich der geradezu kantische Optimismus der Ökumeniker Anfang des 20. Jahrhunderts heute eher dem (berechtigten) Protest, der Wut und der Sorge gewichen ist. Jacques Matthey nennt die auf Vervollkommnung bis hin zur Etablierung des Reiches Gottes im Hier und Jetzt ausgerichtete Missions- sowie Einheitsvorstellung eine messianische und unterscheidet sie von der pastoralen Vorstellung, von der die letzte Weltmissionskonferenz in Athen im Jahr 2005 schon in der titelgebenden Bitte um Heilung und Versöhnung geprägt war.²⁴ Während die pastorale Vorstellung um die Angewiesenheit von Christen und Christinnen auf das versöhnende Wirken Gottes weiß, rückt die messianische Vision, wenig demütig, nicht nur die ungeheure Verantwortung und Aufgabe, die den Christen und Christinnen als Mitwirkende an der Mission Gottes zukommt, ins Zentrum. Sie birgt auch die Versuchung, dass hier eine Spiritualität des Gott-ist-mit-uns (und nicht mit den anderen) entwickelt wird.

Was die Debatte im ÖRK in jedem Fall deutlich macht und was seit Ende der 1990er Jahre kaum mehr übersehen werden kann, ist, dass das Kriterium für Einheit und Differenz heute keinesfalls mehr nur ein theologisches sein kann. Darauf hat zwar bereits im Jahr 1951 eine Tagung der Konferenz von Glaube und Kirchenverfassung in Bossey unter dem Thema *Non-Theological Factors that May Hinder or Accelerate the Church's Unity* hingewiesen.²⁵ Die Bedeutung nicht-theologischer Faktoren für die Einheit wird aber erst mit der Einsicht wirklich bewusst, dass das Recht auf Gleichbehandlung und das Recht auf Differenz keinen Gegensatz darstellen. Es gibt vielmehr, so plädiert Homi Bhabha in Aufnahme von Julia Kristeva, ein „Recht auf Differenz in Gleichheit“²⁶.

²⁴ Vgl. JACQUES MATTHEY, *Some Reflections on the Significance of Athens 2005*, in: *Vom Geist bewegt – zu verwandelnder Nachfolge berufen. Zur Weltmissionskonferenz in Tansania*, hg. v. dem EVANGELISCHEN MISSIONSWERK, Hamburg 2018, 11–29; JACQUES MATTHEY (Hg.), *Come Holy Spirit, Heal and Reconcile. Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece, May 9–16, 2005*, Genf 2008.

²⁵ Vgl. Die Bedeutung sozialer und kultureller Faktoren für die Kirchenspaltung, mit Beiträgen von Charles H. Dodd, G. R. Cragg, Jacques Ellul, Kurt Dietrich Schmidt, einem Vorwort von Oliver Tomkins und dem Bericht einer ökumenischen Studienkonferenz, veröffentlicht im Auftrage des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen, n. d. (Genf 1951).

²⁶ HOMI BHABHA, *The Location of Culture*, London 2004, xvii (Übers.; C. J.).

4. Partikularismus ohne Einheit?

Wenn, wie gesehen, Einheitsvorstellungen wie die in Arusha präsentierte, aber auch wie die von postkolonialen Kritikern und Kritikerinnen infrage gestellte Universalität Europas offensichtlich dazu tendieren, partikularistische Standpunkte zu verallgemeinern und ihre grundsätzliche Gültigkeit zu fordern, ist die Frage zu stellen: Ist Einheit überhaupt nötig und erstrebenswert? Ist sie nicht zu sehr vorbelastet, ein überholtes ideologisches Konstrukt, das um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert herum aus der Wiege gehoben wurde, ganz als Kind der damaligen Zeit, am Höhepunkt der Ausbreitung des Christentums und des europäischen Kulturimperialismus? Ich halte diese Anfrage angesichts der postkolonialen Kritik, der Geschichte kolonialer Traumatisierungen wie auch der Geschichte der christlichen Einheit und Mission für eine eminent ernstzunehmende. Auch Ökumene und Mission wurden im 19. und 20. Jahrhundert einer „universalisierenden Perspektive des Imperiums einverleibt“,²⁷ also jener Perspektive, die, dem Verständnis der Klassik folgend, nur die eigene Kultur als fähig betrachtet, „das Allgemeine zu umfassen“,²⁸ und die sich allein auf menschliche Vernunft gründete.

Die Wirkungsgeschichte dieser ‚Phase‘ ist nicht zu unterschätzen. Zwar haben sich die meisten Akteure in der wissenschaftlichen oder institutionellen Ökumene wie auch in weiten Teilen der Gesellschaft inzwischen für die – in Robert Schreiters Worten – „romantische Alternative zum Klassizismus der Aufklärung entschieden“²⁹ und messen dem Partikularen und der Kultivierung von Vielfalt vorrangige Bedeutung hinsichtlich des Verhältnisses von ‚Einem‘ und ‚Vielen‘ bei. Trotzdem bleibt die Kernfrage bestehen, was die verschiedenen Hybridformen des Christlichen verbindet.

Beim bloßen Partikularismus stehen zu bleiben, ist nicht nur aus theologischen Gründen keine Möglichkeit. Auch aus interkultureller Perspektive ist der bloße Partikularismus aufgrund der Einsicht in die kulturellen und religiösen Verflechtungen partikularer Christentümer keine Option. Außerdem zeigt die gerade dargestellte Diskussion in Arusha, dass partikularistische Positionen dazu tendieren können, universalistische Positionen zu besetzen, wodurch sie selbst totalisierend werden. Wenn wir, so konstatiert David Ferris, über die Welt nur nach Maßgabe einer grundlegend fragmentierten Erfahrung sprechen könnten, werde die Fragmentierung der Erfahrbarkeit der Totalität selbst totalisierend, *othering* zum Selbstzweck.³⁰

²⁷ ROBERT SCHREITER, Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen, in: *Interkulturelle Theologie* 36 (2010), 13–31, hier 20.

²⁸ Ebd., 19.

²⁹ Ebd., 20.

³⁰ Vgl. DAVID FERRIS, *Indiscipline*, in: *Comparative Literature in an Age of Globalization*, hg. v. H. SAUSSY, Baltimore, MD 2006, 78–99, hier 84.

Schließlich liefert auch die Kritik am Multikulturalismus wichtige Argumente gegen ein Modell des Nebeneinanders verschiedener Partikularismen. Der Multikulturalismus ist nicht nur durch ‚Gönnerhaftigkeit‘ – und damit wieder durch die Einnahme einer privilegierten Position – gekennzeichnet, die von einer herrschenden Gruppe den Mitgliedern weniger etablierter oder machtlöserer Gruppen entgegengebracht wird.³¹ Letztlich ist der Multikulturalismus auch, so Slavoj Žižek, eine Form des Kolonialismus und des Rassismus. Der Multikulturalist hält, indem er die Identität des Anderen ‚respektiert‘ und ihn als Repräsentanten einer einheitlichen ‚authentischen‘ Gemeinschaft versteht, den Anderen nicht nur auf Abstand, sondern bestätigt die eigene universale Überlegenheit. In seiner scheinbar neutralen Haltung besetzt er die Position „eines privilegierten leeren Platzes der Universalität, von dem aus man in der Lage ist, die anderen partikularen Kulturen zu bewerten (oder zu entwerten)“³².

Beim bloßen Partikularismus stehen zu bleiben, hieße damit schließlich auch, die Machtfrage, die in interkulturellen – auch ökumenischen – Beziehungen allgegenwärtig ist, auszuklammern.

Ich möchte im Folgenden auf die geschilderten Herausforderungen mit drei Impulsen reagieren, die sich in besonderer Weise der Debatte über den Vernakularen Kosmopolitanismus wie auch der erweiterten Kosmopolitanismuskonversation verdanken, aber auch aus anderen kulturwissenschaftlichen und postkolonialen sowie theologischen Perspektiven auf den Einheitsdiskurs schauen.

5. Einheit von den Fissuren und Frakturen, Verbindungen und Neuerfindungen her denken

Als die Ethikerin Martha Nussbaum am 1. Oktober 1994 ihren Artikel *Patriotism and Cosmopolitanism* im Boston Review veröffentlichte, löste dies eine kontroverse öffentliche Debatte darüber aus, ob eine kosmopolitische Vision und kosmopolitisch anerkannte Werte notwendig seien oder nur eine neue Form des Kulturimperialismus.³³ Nussbaum hatte die These aufgestellt, dass ein kosmo-

³¹ Vgl. Stuart Halls Beschreibung der Erfahrungen von Gönnerhaftigkeit, „die wir machten, als wir von manchen wohlwollenden und aufgeklärten weißen Kirchen- oder Gemeindegruppen dazu eingeladen wurden, unsere ‚ethnischen Speisen‘ zuzubereiten, unsere ‚ethnische‘ Kleidung zu tragen und Lieder in unseren ‚ethnischen‘ Sprachen zu singen“, HALL, Dreieck, 112 (wie Anm. 12).

³² SLAVOJ ŽIŽEK, Ein Plädoyer für die Intoleranz, hg. v. P. ENGELMANN, übers. v. A. L. Hofbauer, Wien 42009, 70.

³³ Vgl. MARTHA NUSSBAUM, Patriotism and Cosmopolitanism, in: Boston Review, 1.10.1994, online abrufbar unter: <http://bostonreview.net/martha-nussbaum-patriotism-and-cosmopolitanism> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.). Die anschließende öffentliche Debatte in der Rubrik „Boston: Replies: Responses to Martha Nussbaum“ ist ebenfalls online abrufbar unter: <http://bostonreview.net/archives/BR19.5/beacon%20articles/replies.html> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).

politisches Selbst- und Weltverständnis und die Zurückstellung nationaler und partikularer kultureller Interessen eine wesentliche Voraussetzung dafür sei, dass Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft friedlich zusammen leben können. Die Ethikerin reagierte damit auf den zuvor geäußerten Appell Richard Rortys an den ‚linken Flügel‘ in Amerika, einen emotional erfüllten Nationalstolz und eine amerikanische Identität zu entwickeln. Denn nur diese könnten eine ethnisch, rassisch und religiös vielfältige Gesellschaft wie Nordamerika zusammenhalten und ein friedliches Zusammenleben gewährleisten. Dagegen setzt Nussbaum das „altherwürdige Ideal des Kosmopoliten, also jener Person, die sich primär der Gemeinschaft der Menschen auf der gesamten Welt verpflichtet weiß“³⁴. Der Fehler Rortys bestehe darin, dass er nur auf Amerika blicke, an keiner Stelle in Erwägung ziehe, dass es eine „internationale Grundlage für die Entwicklung politischer Emotionen und Verantwortung“ gebe, und ausblende, dass wir als „zugleich rationale und aufeinander angewiesene menschliche Wesen“ viele Dinge miteinander teilen.³⁵

Die Kritik an Nussbaum hebt verschiedene Aspekte hervor. Kwame Appiah etwa behauptet gegen Nussbaum, dass eine emotional verankerte humanitäre Einstellung und die Sorge für das Leben in der Tat nur im Rahmen eines ‚kleineren Raums‘ und in Nähe zu konkreten anderen Menschen entwickelt werden könne. Die Menschheit sei eine zu abstrakte Größe.³⁶ Anne Norton argumentiert, dass Nussbaums Forderung nach einem kosmopolitischen Selbstverständnis und kosmopolitischer Bildung letztlich einen „Parochialismus darstelle, der noch engstirniger sei als der Nationalismus, und zur Uniformität der menschlichen Spezies führe als Resultat eines Projektes des kulturellen Klonens.“³⁷

Deutlich differenzierter und facettenreicher ist die Erwiderung Richard Sennetts auf Nussbaum, die den bezeichnenden Titel *Christian Cosmopolitanism* trägt. Sennett bezeichnet Nussbaums Kosmopolitanismus als ‚hellen‘ Kosmopolitanismus, weil er ein überaus positives Bild des menschlichen Wesens voraussetze. Sennett setzt diesem Kosmopolitanismus einen ‚dunkleren‘ Kosmopolitanismus entgegen, den er als christlichen Kosmopolitanismus bezeichnet. Der christliche Kosmopolitanismus beginnt, so Sennett, bei der Erkenntnis der eigenen Brüche und Unvollständigkeit. Diese Erkenntnis sei schließlich ausschlaggebend dafür, dass Menschen aufeinander zugehen, sich für die Nöte

³⁴ NUSSBAUM, Patriotism and Cosmopolitanism (wie Anm. 33; Übers.; C. J.).

³⁵ Ebd.: „He nowhere considers the possibility of a more international basis for political emotion and concern. [...] What we share as both rational and mutually dependent human beings was simply not on the agenda.“ (Übers.; C. J.).

³⁶ Vgl. KWAME ANTHONY APPIAH, Loyalty to Humanity, online abrufbar unter: <http://bostonreview.net/archives/BR19.5/beacon%20articles/replies.html> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.; Übers.; C. J.).

³⁷ ANNE NORTON, Cosmopolitan Seduction, online abrufbar unter: <http://bostonreview.net/archives/BR19.5/beacon%20articles/replies.html> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.; Übers.; C. J.).

anderer und die Brüche und Unvollkommenheit der Welt interessieren und sich gegen Unrecht erheben:

„Early Christian writers thought concern for others arose from recognizing the insufficiencies of the self. Only when we have come to acknowledge the fractures, self-destructiveness, and irresolvable conflicts of desires within ourselves will we be prompted to turn outward, St. Augustine wrote – to cross boundaries, to care for others unlike ourselves. Milton’s *Paradise Lost* retells that Christian homily in Adam and Eve’s expulsion from the Garden: the first humans lost Paradise because of their bodily desires; but in their unhappiness they became adults rather than God’s children, interrogating an unbounded, unfamiliar world. This is cosmopolitanism in the Christian sense: openness to the needs of others comes from ceasing to dream of this world made whole.“³⁸

Sennetts Vorschlag, kosmopolitisches Denken und Engagement von der Einsicht in die Fissuren und Brüche des eigenen Lebens sowie des anderen und ganzer Gesellschaften her zu entwickeln, ist meines Erachtens eine wegweisende Perspektive und wichtige Herausforderung für die Ökumene im 21. Jahrhundert. Denn in einer Zeit intensivierter Globalisierungsprozesse geraten kulturelle, soziale und wirtschaftliche Sicherheiten ins Schwanken, was Menschen weltweit vor die Aufgabe stellt, mitten in diesem Zusammenbruch Sinn zu finden und zu stiften – oder auch daran zu verzweifeln oder in Reethnisierungen, Fundamentalismen oder anderen Partikularismen scheinbar identitätsstabilisierende Alternativen zu suchen.

Die Ökumenische Vision der ersten Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 hat tragischerweise nicht bei den Fissuren, der eigenen Unvollständigkeit, der Einsicht in den Mangel, der jede Selbstpositionierung begleitet, und damit auch nicht bei der Verletzbarkeit des menschlichen Lebens wie auch der Schöpfung als ganzer ihren Ausgang genommen. Edinburgh 1910 und die Missions- wie die Einheitsvision dieser Konferenz waren vielmehr von imperialistisch-triumphalistischen Allmachtsphantasien geprägt. Man träumte den Traum der Christianisierung der Welt innerhalb einer Generation und nur die Unterschiede der Konfessionen standen der Verwirklichung dieses Traums im Weg. Ganz anders die Ökumene nach dem Zweiten Weltkrieg und den weltweiten Dekolonisierungsprozessen: Sie ließ mit der Einsicht in die Brüchigkeit der Welt und universalistischer Idealismen zumindest ansatzweise einen ökumenischen Imperfektionismus zu. Die *Missio Dei* ist die theologische und demütigere Antwort auf die Erkenntnis, dass die Welt keine ‚heile Welt‘ ist, wie Sennett formuliert.³⁹

„Wie stiften Menschen Sinn inmitten des Zusammenbruchs der Kultur und schaffen Identität im Leiden?“, so lautet die zentrale Frage einer Ökumene,

³⁸ RICHARD SENNETT, *Christian Cosmopolitanism*, online abrufbar unter: <http://bostonreview.net/archives/BR19.5/beacon%20articles/replies.html> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).

³⁹ Vgl. ebd.

die von den Fissuren her denkt. Ich spreche nicht von einer fühligen oder gar Mitleids-Ökumene. Denn bei den Bruchstellen zu beginnen, impliziert auch die eminent kritische Herausforderung, zu analysieren, welches Wissen zu den heutigen Brüchen auf vielen verschiedenen Ebenen beigetragen hat und beiträgt. Dabei landen wir sehr schnell bei den skizzierten hegemonialen Ansprüchen kolonialer Epistemologien wie auch bei neo-imperialen Praktiken, die Menschen ein- und ausschließen.

Den Ausgang bei Bruchstellen zu nehmen, bedeutet im Rahmen der Suche nach einer ökumenischen Vision für das 21. Jahrhundert also, ‚große Narrative‘, an denen Kirchen mitgewirkt haben und die Fissuren hinterlassen haben und noch immer kreieren, kritisch in den Blick zu nehmen mit dem Ziel, von dort aus eine differenzierte, die geschichtlichen Aushandlungsprozesse einbeziehende Wahrnehmung von Differenzen, Traumata und lebendiger Vielfalt zu entwickeln.

6. Einheit von Geschichten her denken

Eine in der Ökumenischen Bewegung – wie auch in der postkolonialen Kritik – derzeit vielfach als bedeutsam bewertete und eingesetzte Praxis ist das Erzählen der eigenen Geschichte. Die von Metropolit Coorilos in Arusha zitierte Arundhati Roy bewertet diese Praxis als eminent wichtige Widerstandspraxis von subalternen und marginalisierten Bevölkerungsgruppen. Im weiteren Verlauf der von Coorilos nur ausschnittsweise zitierten Rede vor dem Weltsozialforum 2003 macht sie deutlich, wie das Erzählen eigener *Stories* der Auslöschung ohnehin schon marginalisierter Kulturen und ihres Wissens entgegenwirken kann: Es gilt, so Roy, „unsere Kunst, unsere Musik, unsere Literatur, unsere Sturheit, unsere Freude, unsere Brillanz, unsere schiere Ausdauer und unsere Fähigkeit, unsere eigenen Geschichten zu erzählen, jenen Geschichten entgegenzustellen, die zu glauben wir einer Gehirnwäsche unterzogen wurden“⁴⁰.

Die Frage, wie westliches Wissen, Europa, das *Empire* provinzialisiert werden können, sodass es nicht mehr alles einschließlich des Widerstands bestimmt, wird seit Jahrzehnten reflektiert: „How *not* to Compare African Thought and Western Thought?“, lautet der bezeichnende und hinsichtlich der permanenten Präsenz westlichen Denkens geradezu verzweifelte Titel eines Aufsatzes des ghanaischen Philosophen Kwasi Wiredu aus dem Jahr 1984.⁴¹ Der kongolesische Theologe Kä Mana hat die Totalität der Abhängigkeit des Denkens und Handelns in Afrika vom Westen mit Worten beschrieben, die an Mächtigkeit kaum noch zu überbieten sind: Der Westen sei eine mythologische Größe in uns, ein *mysterium fascinans et tremendum* im geradezu religiösen Sinne Rudolph

⁴⁰ ROY, Rede (wie Anm. 20; Übers.; C. J.).

⁴¹ Vgl. KWASI WIREDU, *How not to Compare African Thought and Western Thought*, in: *African Philosophy. An Introduction*, hg. v. R. WRIGHT, Lanham, MD 1984, 149–162.

Ottos, der Schlüssel zur Welt und der Dreh- und Angelpunkt für das Verständnis sämtlicher Ereignisse:

„Si le mythe de l'Occident est constitué en nous par l'image d'enchantement et de désenchantement [...] la fantasmagorie de l'Occident en nous consiste à dramatiser le mythe au point d'en faire la clé de tout notre univers, l'explication totale de ce qui nous est arrivé et de ce qui nous concerne aujourd'hui.“⁴²

In postkolonialer Theorie und Theologie spielt das Erzählen der eigenen Geschichte eine wichtige Rolle bei der Dezentrierung des Westens und seiner universalen Geschichte. Postkoloniale Theologinnen wie etwa die Neutestamentlerin Musa Dube aus Botswana stellen afrikanische Novellen sehr bewusst den kolonial wirksamen westlichen Erzählungen etwa eines Josef Conrad – *Herz der Finsternis* –, aber auch kolonialen Bibelpassagen gegenüber. Es geht darum, die eigene Geschichte zu entdecken und zu Gehör zu bringen und dominante andere Geschichten auf den ihnen gebührenden Platz zurückzuverweisen. *Story-telling* ist ein Format, das sich auf vielen ökumenischen Konferenzen durchgesetzt hat. „Stories are data with soul“⁴³ so betonte die aus Sambia stammende Theologin Mutale Mulenga Kaunda ebenfalls in Arusha.

Im Konzept des *story-telling* steckt aber auch eine Herausforderung für das Thema Einheit und Vielfalt, Universalität und Partikularität: Wie werden diese einzelnen Geschichten, die partikulare Erfahrungen schildern und durchaus auch die Tendenz enthalten können, andere auszuschließen – schließlich geht es um die individuelle oder um kollektive Identitäten –, anknüpfungsfähig zur gemeinsamen Geschichte? Die Exklusivität der persönlichen oder gruppenbezogenen *Stories* wird besonders dem Zuhörenden bewusst. Gerade Geschichten erfahrener Marginalisierung machen dem Zuhörenden bewusst, dass er oder sie außen steht, ja, erfordern von den Hörenden sogar Respekt und damit auch Abstand gegenüber dem Sprecher oder der Sprecherin. Vereinnahmende Solidarisierungen nehmen die Einzigartigkeit der jeweiligen Geschichte nicht ernst. *Story-telling* enthält damit die bleibende Spannung zwischen partikularer Besonderheit und Aufnahme dieser Einzelgeschichten in die gemeinsame Geschichte.

Das Erzählen von Geschichten ist mehr als die Vermittlung von Fakten, so ist Kaundas Aussage „stories are data with soul“ wohl zu interpretieren, weil es das Gerippe historischer Tatsachen mit Fleisch und Leben füllt und damit die Möglichkeit eröffnet, Empathie und Solidarität zu entwickeln. Es sind Geschichten, die von Verletzlichkeit und Fissuren erzählen, so fährt Kaunda in ihrem Vor-

⁴² KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, Paris 1991, 65.

⁴³ MUTALE MULENGA KAUNDA, Keynote Speech Presented at the Conference of the Council for World Mission and Evangelism Arusha, 8.3.2018, online abrufbar unter: <https://www.oikoumene.org/en/mission2018/documents-related-to-the-conference> (letzter Zugriff am 2.4.2019; M. N.).

trag fort, die die Zuhörenden nicht unberührt lassen, sondern ‚transformieren‘: „speaker and listener are both active“⁴⁴.

Einheit von den *Stories* her zu denken, meint den Impuls, Abschied zu nehmen von universalisierenden Einheitsvorstellungen und sich in den Zwischenraum des Erzählens und Zuhörens zu begeben. Dipesh Chakrabarty, der Mitbegründer der *subaltern studies*, macht deutlich, welche Provokation in dem Modell des *story-telling* und Zuhörens gerade auch für den Einheitsdiskurs in der Ökumene liegt und welches Umdenken dies impliziert:

„ [T]he subaltern can teach us to give up control – which amounts to nothing less than a new way of knowing the truth: ‚To go to the subaltern in order to learn to be radically ‚fragmentary‘ and ‚episodic‘ is to move away from the monomania of the imagination that operates within the gesture that the knowing, judging, willing subject always already knows what is good for everybody, ahead of any investigation“⁴⁵.

Das Aufgeben von Kontrolle über das Wissen und die Einsicht in die eigene Fragmentenhaftigkeit bedeutet aber nicht, dass wir bei den bloßen Partikularismen stehenbleiben müssen. Vielmehr öffnet es den Raum dafür, Einheit auf anderen Ebenen wahrzunehmen, zu suchen und voranzubringen.

7. Einheit von der Praxis her denken

Einheit von der Praxis her zu denken, hat eine lange ökumenische Tradition. In jüngerer Zeit hat sie unter anderem zur Einrichtung des Global Christian Forums (GCF) geführt. Anders als der ÖRK versteht sich das GFC nicht als Gemeinschaft von Kirchen, sondern als ‚open space‘, also als eine etwas unverbindlicher anmutende Plattform, auf der sich Vertreter und Vertreterinnen aus der Vielfalt christlicher Kirchen und Organisationen in gegenseitigem Respekt begegnen und voneinander lernen wollen. Daneben findet die ökumenische Arbeit auf lokaler und regionaler Ebene weiterhin große Anerkennung. So urteilt etwa Wesley Grandberg-Michaelson auf einer ökumenischen Konferenz zur Zukunft der Ökumene im 21. Jahrhundert im Jahr 2005: „[F]resh ecumenical experiments tend to be found on the periphery of established structures and institutions“⁴⁶.

Gerade auf der von Grandberg-Michaelson angesprochenen Ebene der Peripherie, also der lokalen und regionalen Ökumene, findet ähnlich wie beim *story-telling* ein Austausch, ein Verständnis und vielleicht auch das manchmal nur den

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ DIPESH CHAKRABARTY, *Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism*, in: *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, hg. v. V. CHATURVERDI, London 2000, 256–280, hier 275.

⁴⁶ WESLEY GRANBERG-MICHAELSON, *The Future of Ecumenism in the 21st Century*, 21.10.2005, Symposium hosted by His Holiness, Aram I., online abrufbar unter: <http://www.oikoumene.org/resources/documents/the-future-of-ecumenism-in-the-21st-century> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).

Augenblick wie ein Einbruch der Ewigkeit (Søren Kierkegaard) berührendes Bewusstsein einer ‚Einheit‘ statt,⁴⁷ das sich nicht in propositionalen Aussagen formulieren lässt, sondern das eher ein implizites Wissen im Sinne des Philosophen Michael Polanyi ist. „In diesem Licht betrachtet“, so resümiert etwas weniger mystisch Andreas Nehring, der den Ansatz des impliziten Wissens auf die Ökumene übertragen hat, „sind für die Ökumene in erster Linie nicht der Dialog und die Lehrgespräche, sondern die kohärenzstiftende Bedeutung von konkreten, in gemeinsamer Praxis situativ geteilten Handlungen geltend zu machen“⁴⁸.

8. Plädoyer für eine vernakular-kosmopolitische Ökumene

Vernakular-kosmopolitische Ökumene ist ein Oxymoron. Es verbindet zwei, in diesem Fall drei Worte, die – wie ‚beredtes Schweigen‘ oder ‚alter Knabe‘ – einander offensichtlich widersprechen. ‚Vernakular‘ meint einen regional begrenzten Bereich mit einer vernakularen Sprache, also einer Sprache, die nur Menschen sprechen, die aus dieser Gegend kommen. Im Konzept des Vernakularen Kosmopolitanismus bezieht sich ‚vernakular‘ explizit auf das für die kosmopolitischen Eliten unbequeme Wissen an den Rändern der Gesellschaft, auf die Erfahrungen derer, die nicht zufrieden sind mit dem Leben in einer globalisierten Welt – also auf differentes und darin auch widerständiges Wissen. ‚Kosmopolitisch‘ und ‚Ökumene‘ hingegen bezeichnen einen die eigenen kulturellen, konfessionellen oder religiösen Grenzen überschreitenden Raum. Darüber hinaus meint es die in der Kosmopolitanismus-Debatte skizzierte Frage nach dem, was Menschen verbindet und zusammenhält.

Der Begriff vernakular-kosmopolitische Ökumene beschreibt, so meine ich, Dynamiken, die gegenwärtig in der Ökumene deutlich wahrnehmbar sind: die Bemühungen um eine Dezentrierung Europas und darum, westliche epistemologische Konzepte durch das Einspeisen vernakularer Geschichten in den globalen Diskurs zu hinterfragen. Gleichzeitig haben sich in diese Geschichten längst schon globale Denk- und Handlungsmuster eingeschrieben. Es wäre unterkomplex, eine absolute Differenz vernakularer Geschichten und vernakularen Wissens zu konstatieren. Denn die verschiedenen Differenzen überlappen sich ebenso, wie sich auch verbindende Aspekte darin erkennen lassen.

Eine der zentralen Fragen der Ökumene heute ist daher auch weniger die Frage der Einheit an sich, sondern die der Deutungsmacht und der handelnden,

⁴⁷ Vgl. SØREN KIERKEGAARD, *Der Augenblick* (Gesammelte Werke 34), Düsseldorf 1959, 326 f.

⁴⁸ ANDREAS NEHRING, *Partikularismus und Universalismus in der Ökumene und die Bedeutung interkultureller Begegnung*, in: *Dein Reich komme in aller Welt. Interkulturelle Perspektiven auf das Reich Gottes/Your Kingdom Come. Visions of the Kingdom of God*, hg. v. C. JAHNEL/H.-H. SCHNEIDER, Erlangen 2015, 83–116, hier 109.

bevollmächtigten, aber auch der bevollmächtigenden Akteure. Die Debatte um den Vernakularen Kosmopolitanismus, aber auch Sennetts ‚dunkler‘ Kosmopolitanismus legen nahe, die Gegenüberstellung von Partikularem und Universalem, von konkreten, lokalen oder konfessionellen christlichen Identitäten einerseits und ‚kanonischen‘ Kirchen oder global-kosmopolitischer ökumenischer Gemeinschaft andererseits aufzugeben. Stattdessen gilt es, das Gemeinsame und Verbindende im Vernakularen, in Fissuren und Brüchen und in dem zu suchen, was different in dem Sinne ist, dass es uns ganz und gar nicht gleichgültig – indifferent – lassen kann. Entsprechend ruft die Mission-from-the-Margins-Group von Arusha dazu auf, Orte zu betreten, an denen sich Gleichgültigkeit in Ungleichgültigkeit niederschlägt:

„Wir bestehen darauf, dass der Ort der Begegnung zwischen Menschen das Zentrum von Mission ist; er ist Gottes Raum. Er ist der Ort des Herzens – das Zentrum unseres Lebens, der Ort, an dem verwandelnde Nachfolge geschieht. Wir wollen nicht dafür plädieren, dies oder jenes zu tun, sondern dafür, dass wir einander zuhören und hören, dass Gottes Stimme zu uns allen spricht. Wir werden daran erinnert, dass die Mächte Jesus kontinuierlich an den Rand geschoben haben, während er sie kontinuierlich eingeladen hat. Die Ränder sind das Herz der Dinge, der Ort, an dem Herzensangelegenheiten Bedeutung haben. An den Rändern findet manchmal eine heilige Unterbrechung statt. Propheten haben in der Wildnis Visionen erfahren. [...] Die Ränder sind Räume voller Gnade und Orte, die verwandeln.“⁴⁹

⁴⁹ MISSION FROM THE MARGINS WORKING GROUP, *Moving in the Spirit – Called to Transforming Discipleship. Theological Reflections from the Margins*, in: *Resource Book. Conference on World Mission and Evangelism. Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship*, 8–13 March 2018, Arusha, Tanzania, hg. v. J. KEUM, Genf 2018, 50–61, hier 50f (Übers.; C. J.).

Literaturverzeichnis

- KWAME ANTHONY APPIAH, *Loyalty to Humanity*, online abrufbar unter: <http://bostonreview.net/archives/BR19.5/beacon%20articles/replies.html> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).
- HOMI K. BHABHA, *The Location of Culture*, London 2004.
- DERS., *Unsatisfied. Notes on Vernacular Cosmopolitanism*, in: *Text and Nation. Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture)*, hg. v. L. GARCIA-MORENO/P. C. PFEIFFER, Columbia, SC 1996, 191–207.
- KAREN L. BLOOMQUIST (Hg.), *Being the Church in the Midst of Empire. Trinitarian Reflections (Theology in the Life of the Church 1)*, Minneapolis, MN 2007.
- DIPESH CHAKRABARTY, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung (Theorie und Gesellschaft)*, Frankfurt a. M. 2010.
- DERS., *Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism*, in: *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, hg. v. V. CHATURVERDI, London 2000, 256–280.
- BRIGID COHEN, *Stefan Wolpe and the Avant-Garde Diaspora (New Perspectives in Music History and Criticism 23)*, New York, NY 2012.
- Die Bedeutung sozialer und kultureller Faktoren für die Kirchenspaltung, mit Beiträgen von Charles H. Dodd, G. R. Cragg, Jacques Ellul, Kurt Dietrich Schmidt, einem Vorwort von Oliver Tomkins und dem Bericht einer ökumenischen Studienkonferenz, veröffentlicht im Auftrage des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen, n. d. (Genf 1951).
- DAVID FERRIS, *Indiscipline*, in: *Comparative Literature in an Age of Globalization*, hg. v. H. SAUSSY, Baltimore, MD 2006, 78–99.
- MAXIMILIAN C. FORTE, *Introduction*, in: *Indigenous Cosmopolitans. Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-First Century*, hg. v. DEMS., New York, NY 2010, 1–16.
- WESLEY GRANBERG-MICHAELSON, *The Future of Ecumenism in the 21st Century*, 21.10.2005, Symposium hosted by His Holiness, Aram I., online abrufbar unter: <http://www.oikoumene.org/resources/documents/the-future-of-ecumenism-in-the-21st-century> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).
- SNEJA GUNEW, *Post-Multicultural Writers as Neo-Cosmopolitan Mediators*, London 2017.
- STUART HALL, *Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation*, hg. v. K. MERCER, übers. v. F. Lachmann, Berlin 2018.
- Interview mit Pfarrerin Eleni Poulos, online abrufbar unter: <https://www.oikoumene.org/en/resources/audio/wcc-un-advocacy-week-2009/rev-elenie-poulos> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).
- CLAUDIA JAHNEL, *Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit. Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn*, in: *Interkulturelle Theologie* 34 (2008), 10–34.
- JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Ut unum sint. Über den Einsatz für die Ökumene (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121)*, Vatikan 1995.
- SØREN KIERKEGAARD, *Der Augenblick (Gesammelte Werke 34)*, Düsseldorf 1959.
- MUTALE MULENGA KAUNDA, *Keynote Speech Presented at the Conference of the Council for World Mission and Evangelism Arusha, 8.3.2018*, online abrufbar unter: <https://www.oikoumene.org/en/mision2018/documents-related-to-the-conference> (letzter Zugriff am 2.4.2019; M. N.).

- KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Essay d'éthique politique*, Paris 1991.
- OLIVER MARCHART, Ein Universalismus des anderen. Übersetzung und der antagonistische Grund des Medialen, in: *Medienbewegungen. Praktiken der Bezugnahme (Mediologie 18)*, hg. v. L. JÄGER ET AL., Paderborn 2012, 163–174.
- JACQUES MATTHEY (Hg.), *Come Holy Spirit, Heal and Reconcile. Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece, May 9–16, 2005*, Genf 2008.
- DERS., Some Reflections on the Significance of Athens 2005, in: *Vom Geist bewegt – zu verwandelnder Nachfolge berufen. Zur Weltmissionskonferenz in Tansania*, hg. v. dem EVANGELISCHEN MISSIONSWERK, Hamburg 2018, 11–29.
- KOBENA MERCER, Einleitung, in: HALL, *Dreieck*, 25–51.
- WALTER MIGNOLO, Geopolitik des Wahrnehmens und Erkennens. (De)Kolonialität, Grenzdenken und epistemischer Ungehorsam, in: *eipcp multilingual webjournal*, September 2011, online abrufbar unter: <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/de> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).
- MISSION FROM THE MARGINS WORKING GROUP, *Moving in the Spirit – Called to Transforming Discipleship. Theological Reflections from the Margins*, in: *Resource Book. Conference on World Mission and Evangelism. Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship*, 8–13 March 2018, Arusha, Tanzania, hg. v. J. KEUM, Genf 2018, 50–61.
- ANDREAS NEHRING, Partikularismus und Universalismus in der Ökumene und die Bedeutung interkultureller Begegnung, in: *Dein Reich komme in aller Welt. Interkulturelle Perspektiven auf das Reich Gottes/Your Kingdom Come. Visions of the Kingdom of God*, hg. v. C. JAHNEL/H.-H. SCHNEIDER, Erlangen 2015, 83–116.
- ANNE NORTON, *Cosmopolitan Seduction*, online abrufbar unter: <http://bostonreview.net/archives/BR19.5/beacon%20articles/replies.html> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).
- MARTHA NUSSBAUM, *Patriotism and Cosmopolitanism*, in: *Boston Review*, 1.10.1994, online abrufbar unter: <http://bostonreview.net/martha-nussbaum-patriotism-and-cosmopolitanism> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).
- SHELDON POLLOCK, *The Cosmopolitan Vernacular*, in: *Journal of Asian Studies* 57 (1998), 6–37.
- DERS. ET AL., *Cosmopolitanism*, in: *Cosmopolitanism*, hg. v. DENS., Durham 2002, 1–14.
- JOERG RIEGER, *Christ and Empire. From Paul to Postcolonial Times*, Minneapolis, MN 2007.
- ARUNDHATI ROY, *Rede vor dem Welt-Sozialforum*, 21.1.2003, online abrufbar unter: <http://www.workersliberty.org/story/2017-07-26/world-social-forum-arundhati-roy> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).
- ROBERT SCHREITER, *Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen*, in: *Interkulturelle Theologie* 36 (2010), 13–31.
- RICHARD SENNETT, *Christian Cosmopolitanism*, online abrufbar unter: <http://bostonreview.net/archives/BR19.5/beacon%20articles/replies.html> (letzter Zugriff am 20.1.2019; C. J.).
- STEPHANOS STEPHANIDES/STAVROS KARAYANNI, *Introduction*, in: *Vernacular Worlds. Cosmopolitan Imagination (Cross/Cultures 181)*, hg. v. DENS., Leiden 2015, XI–XXVII.

- PNINA WERBNER, Vernacular Cosmopolitanism, in: *Theory, Culture & Society* 23 (2006), 496–498.
- KWASI WIREDU, How not to Compare African Thought and Western Thought, in: *African Philosophy. An Introduction*, hg. v. R. WRIGHT, Lanham, MD 1984, 149–162.
- SLAVOJ ŽIŽEK, Ein Plädoyer für die Intoleranz, hg. v. P. ENGELMANN, übers. v. A. L. Hofbauer, Wien 42009.