

# Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit

## Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn

Claudia Jahnel

### 1. Der »Cultural Turn« und seine Relevanz für die Ökumenische Theologie

In ihrem Aufsatz »Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse«, einem Klassiker der Postcolonial Studies, hält Chandra Mohanty<sup>1</sup> feministischen Wissenschaftlerinnen des Westens den Spiegel vor: Die unter ihnen anzutreffende »gut gemeinte« Solidarität mit Frauen der südlichen Hemisphäre und der Wille, diese »armen«, »machtlosen« und »ausgebeuteten« »Opfer vielfacher Unterdrückung« zu »befreien« und zu »emanzipieren«, konstruiere eine undifferenzierte Stereotype von *der* »Dritte-Welt-Frau«. Diese »Andere« werde zur Kontrastfolie stilisiert, von der sich *die* emanzipierte, westliche Wissenschaftlerin dann deutlich abheben könne. *Die* »Dritte-Welt-Frau« existiere aber allenfalls als Produkt eigener Phantasien und ethnozentrischer Analysen und Projektionen, so kritisiert Mohanty die westliche Ignoranz. In subtiler Weise verschleierte zudem das Solidaritätsargument die rassistische, kolonialistische und imperialistische Haltung westlicher Frauen im Umgang mit ihren »Schwestern«.

<sup>1</sup> Chandra Talpade Mohanty, Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse, in: Patrick Williams / Laura Chrisman (Hg.), Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader, New York 1994, 196–220.

Der vorliegende Aufsatz setzt zwei Bereiche in Beziehung, die trotz vielfältiger Konvergenzen und fruchtbarer Unterschiede bislang kaum Notiz voneinander genommen haben:<sup>2</sup> Ökumenische Theologie, Dialog und Begegnung einerseits und die sich seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts vollziehenden gravierenden Umbrüche im Bereich der Kulturwissenschaften, die als »Cultural Turn« bezeichnet werden. Mohantys Kritik zeigt, welche Herausforderungen damit verbunden sind: Zentral sind ein epistemologischer Perspektivwechsel und die ethische Selbstverpflichtung, die eigene Wissenschaftsgeschichte und ihre leitenden Annahmen zu hinterfragen. Kategorien westlicher Wissenschaft werden als Ergebnisse einer gesteuerten, keineswegs neutralen Wissensproduktion betrachtet, die eine Kontrastfolie für die Überlegenheit und Fortschrittlichkeit der westlichen Kultur und Identität kreiert:<sup>3</sup> »die Europäer [haben]«, so Sandra Harding, »eine ›Orientologie« der Glaubensüberzeugungen und Praktiken anderer Kulturen geschaffen«, die erst in jüngerer Zeit der Einsicht weicht, dass Wissen immer lokales, in einem bestimmten räumlichen wie zeitlichen Kontext entstandenes und von dessen diskursiven Praktiken und Ideologien geprägtes Wissen ist.<sup>4</sup>

## 2. »Cultural Turns – Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften«<sup>5</sup>

Der Cultural Turn ist weder eine neue Theorie noch bezeichnet er einen kopernikanischen Paradigmenwechsel.<sup>6</sup> Auch soll damit – zumindest der Intention nach – keine neue autoritative Meistertheorie oder Meta-Erzählung entworfen werden. Der Ausdruck »Cultural Turn« gilt vielmehr als Oberbegriff für eine Kette von

<sup>2</sup> Zur Relevanz des Konzepts der Transkulturation für die Religionsforschung s. schon: Klaus Hock, Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung, in: Berliner Theologische Zeitschrift 19/1 (2002), 64–82.

<sup>3</sup> Zum Gebrauch von Wissen als Macht s. etwa: Lucille H. Brockway, Science and Colonial Expansion: The Role of the British Royal Botanical Gardens, New York 1979.

<sup>4</sup> Sandra Harding, Is Science Multicultural. Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies, Bloomington / Indianapolis 1998, 56 (Übersetzung CJ).

<sup>5</sup> S. den Titel von: Doris Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg 2006.

<sup>6</sup> Zum eher anti-paradigmatischen, experimentellen, ephemeralen und transnationalen Charakter des Cultural Turn s.: George E. Marcus / Michael M. J. Fischer, Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences, Chicago / London 1986.

»Turns«,<sup>7</sup> die einen Perspektivwechsel in der Erforschung kultureller, cross-kultureller und inter-kultureller Phänomene vorangetrieben haben. Ausgelöst durch die kritische Infragestellung kulturübergreifender anthropologischer Grundkonstanten und die Betonung von kultureller Differenz in Kulturanthropologie und Ethnologie ist seit den 1970er Jahren auch in anderen kulturwissenschaftlichen Disziplinen ein den Cultural Turn kennzeichnendes anti-essentialistisches und ein anti-elitäres<sup>8</sup> Verständnis von Kultur gewachsen: Kultur wird nicht als monolithisches »phenomenon in its own right« begriffen,<sup>9</sup> sondern als Produkt eines offenen, von Brüchen wie Hybridisierung gekennzeichneten Prozesses transkultureller Interaktion, in deren Verlauf »Neues« entsteht.<sup>10</sup> Diesem »Neuen«, das in der Begegnung von Kulturen erst entsteht – etwa »neue« Identitäten, Institutionen, Praktiken, »Kulturen« –, kommt in der Analyse transkultureller Prozesse nach dem Cultural Turn besondere Aufmerksamkeit zu.

Die Kirchen- und Missionsgeschichte enthält unzählige Beispiele für diese kreative Entwicklung eines so genannten »dritten Ortes«<sup>11</sup> und die Entstehung von Phänomenen, die nicht gänzlich fremd, aber auch nicht dieselben, und daher schwer zu fassen und einzuordnen sind.<sup>12</sup>

Ein Beispiel bildet die Entstehung der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AICs). Bis heute rufen sie zahlreiche kirchliche, ökumenische, theologische oder religionswissenschaftliche Stellungnahmen und Gegenstellungnahmen hervor. Ein Grund für diese enorme Wirkung liegt in der Tatsache, dass die AICs nicht in die binäre Ordnung zu passen scheinen, die nur »gleich« und »fremd« kennt. Im

<sup>7</sup> Einen ausführlichen Einblick in die verschiedenen Turns bietet Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Zur Kritik des Cultural Turn* s.: Victoria E. Bonnell / Lynn Hunt (Hg.), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, California 1999.

<sup>8</sup> Zum anti-elitären Verständnis von Kultur s: Raymond Williams, *Culture is ordinary* (1958), in: Raymond Williams, *Resources of Hope*, London / New York 1989, 3–18; Rolf Lindner, »Lived Experience«. Über die kulturelle Wende in den Kulturwissenschaften, in: Lutz Musner / Gotthart Wunberg / Christina Lutter (Hg.), *Cultural Turn. Zur Geschichte der Kulturwissenschaften*, Wien 2001, 11–19. Zum Wandel des Verständnisses von Kultur allgemein s.: Peter Burke, *Was ist Kulturgeschichte* (bdp-Schriftenreihe Bd. 532), Bonn 2006.

<sup>9</sup> Frederic Jameson, On »Cultural Studies«, in: *Social Text* 34/1 (1993), 17–57, 33.

<sup>10</sup> Zur Abgrenzung des Modells der Transkulturalität und Hybridität von denen der Multi- oder Interkulturalität – die im Gegensatz zu ersteren Kulturen als abgeschlossene Entität annehmen – s.: Wolfgang Welsch, »Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today«, in: Mike Featherstone / Scott Lash (Hg.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London 1999, 194–213.

<sup>11</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London / New York 1994, 85, 92.

<sup>12</sup> Vgl. Bhabhas' Feststellung, der kolonisierte Andere sei »almost the same but not quite«, in: Bhabha, *Location*, 86.

Bemühen, sie »einzuordnen«, wurden sie in der Vergangenheit mal als »synkretistisch«, mal als Widerstandsphänomene, mal als eher politische denn religiöse Institutionen etc. bewertet.<sup>13</sup> In jüngerer Zeit werden die AICs zunehmend einer neuen, die transkulturellen Prozesse unter Infragestellung herkömmlicher Kategorien analysierenden Untersuchung unterzogen. Afeosemime Adogame beispielsweise macht in seiner Studie über die Celestial Church of Christ (CCC) darauf aufmerksam, dass die häufig als »synkretistisch« verurteilte Aufnahme von Elementen aus der Yoruba-Tradition in gottesdienstlichen Feiern und Ritualen sehr viel differenzierter betrachtet werden muss. Der Kontakt zwischen Yoruba- und christlichen Traditionen führe zu reziproken Entwicklungen, in denen sich sowohl Elemente aus der Yorubatradition – wie etwa die Kosmologie und Hierarchie der Orixás oder das Ritual des »grünen Wassers« – als auch christliche Traditionen veränderten. In diesem Prozess des Religionswandels entstehe etwas »Neues«, das entscheidend dazu beitrage, dass sich die CCC zu einem »place to feel at home«<sup>14</sup> entwickeln konnte.

### 3. Transparenz und Macht in der Reflexion transkultureller Prozesse

Im Gegensatz zu älteren Modellen wie dem der Inkulturation, der Akkomodation oder der Kontextualisierung, die mehrheitlich von einer einbahnstraßenartigen Verbreitung christlicher und kultureller Ideen mit einem Sender und einem Empfänger ausgehen, ist mit der Wahrnehmung der Entstehung von etwas »Neuem« in der Kulturbegegnung die Annahme von Wechselbeziehungen und multidirektionalen Veränderungen verbunden. Damit ist die lange Debatte darüber, was denn eine »erfolgreiche Inkulturation« oder eine »gelungene Kontextualisierung« kennzeichnet und wer die Kriterien dafür festsetzt, obsolet geworden. Das Problem der *Bewertung* hat sich jedoch nicht erübrigt. Wie, nach welchen Kriterien aber werden transkulturelle Prozesse und ihre produktive, verändernde Wirkung in kulturwissenschaftlichen Analysen nach dem Cultural Turn beurteilt?

Auffallend ist zunächst die Vermeidung negativer Bewertungen, wie sie etwa in theologischen Stellungnahmen mit dem Gebrauch des Begriffs »Synkretismus«

<sup>13</sup> Afeosemime U. Adogame, *Celestial Church of Christ. The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-Charismatic Movement*, Frankfurt a. M. u. a. 1999.

<sup>14</sup> Adogame, *Celestial Church*, 208.

üblich waren. Stattdessen erscheinen Begriffe wie »Hybridität«, »Bricolage« oder »Melange«, die jedoch ebenfalls nicht wertfrei sind. Auch das Modell der Transkulturation ist nicht ausgenommen von der Unmöglichkeit wissenschaftlicher Neutralität. Dieser Tatsache begegnen neuere kulturwissenschaftliche Ansätze zum einen durch die bereits erwähnte epistemologisch-ethische Forderung nach kritischer Reflexion der jeweiligen Wissenschaftsgeschichte und Transparenz über vorausgesetzte Klassifikationen. Zum andern wird – aufgrund der Einsicht in die multi-direktionale und letztlich nicht kontrollierbare Dynamik des Gegenstands – auf ein *totales* Verstehen und Erklären kultureller Prozesse und Phänomene verzichtet. Stattdessen wird die Haltung einer »*negative capability*« vorgeschlagen, »that is, when a man is capable of being in uncertainties, mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact and reason«<sup>15</sup>. Die Aufgabe des Wissenschaftlers oder der Wissenschaftlerin besteht dann darin, die Spuren transkultureller Prozesse ohne den Anspruch auf eine umfassend-gültige Interpretation zu beschreiben.

Ökumenische Bewegung, Dialog und Theologie sind »contact zones«<sup>16</sup> der Kulturen, Zonen des Aushandelns von Unterschieden, des transkulturellen Verkehrs in verschiedene Richtungen, der gegenseitigen Bereicherung, Assimilierung, Integration und des Ausschlusses. Diese Zonen sind keinesfalls »unschuldig«,<sup>17</sup> sondern durchwirkt von Maßstäben, die dazu ermächtigt sind, zu definieren, zu entscheiden, aus- und einzuschließen. Die Relevanz der epistemologisch-ethischen Forderung, implizite und explizite Bewertungen zu reflektieren und eine bescheidenere »*negative capability*« zu kultivieren, kann daher kaum überschätzt werden. Besonders anschaulich wird dies an der im Folgenden skizzierten Konstruktion »des Anderen« und seiner Weiterentwicklung.

<sup>15</sup> John Keats, Letter to George and Thomas Keats, 28 December 1817, in: H. Buxton Forman (Hg.), *The Complete Works of John Keats*, vol. IV, New York n. d., 50, zitiert nach: Klaus Lösch, *Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte*, in: Lars Allolio-Näcke / Britta Kalscheuer / Arne Manzeschke (Hg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Frankfurt a. M. / New York 2005, 26–49, 28.

<sup>16</sup> S.: Mary Louise Pratt, *Scratches on the Face of the Country; or, What Mr. Barrow saw in the Land of the Bushmen*, in: Henry Louis Gates (Hg.), »Race«, *Writing and Difference*, Chicago 1985, 138-162, 139.

<sup>17</sup> S. Jonathan Smiths Bemerkung, die Religionsforschung sei »by no means an innocent endeavour«, in: Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianity and the Religions of Late Antiquity*, Chicago 1990, 34.

## 4. Zwei Konzepte »des Anderen« in Edinburgh (1910): Cultural Turn und »der Andere«

Die Konstruktion »des Anderen« ist nicht nur ein zentrales Thema der neueren Kulturwissenschaften, sondern auch konstitutives Element der Ökumenischen Bewegung sowie des interreligiösen Dialogs. Schon an der am Anfang der »modernen« Ökumenischen Bewegung stehenden ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 wird anschaulich, dass »der Andere«, Andersheit und Unterschied nicht einfach vorliegen, sondern konstruiert werden und mit bestimmten Interessen verflochten sind – in den Worten von Jonathan Z. Smith: »difference is not something simply to be noted; it is, most often, something in which one has a stake. Above all it is a political matter.«<sup>18</sup>

Die Dokumentationen der Weltmissionskonferenz 1910 lassen bezeichnenderweise zwei verschiedene »Anderer« erkennen: »den Afrikaner« und »den Asiaten«. Während Schwarzafrika »stiefmütterlich« behandelt wird,<sup>19</sup> genießen die »awakening nations« Asiens den Respekt der Kirchen des Westens, denn sie gelten als Träger eines reichen kulturellen Erbes und eines großen missionarischen Potentials.<sup>20</sup> Die einst so viel versprechenden<sup>21</sup> jungen Kirchen Afrikas aber waren – u. a. durch die während und nach der desaströsen Nigermission 1841 ausgetragene Kontroverse über eine afrikanische Kirchenleitung<sup>22</sup> – in Europa in Misskredit geraten. Diese Ungleichbehandlung und die Marginalisierung Afrikas findet auch in der Beurteilung der nicht-christlichen Religionen in Asien und Afri-

<sup>18</sup> Jonathan Z. Smith, *What a Difference Difference Makes*, in: ders., *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago / London 2004, 251–302, 252.

<sup>19</sup> Zu diesem Urteil kommt neben J. Stanley Friesen, *Missionary Responses to Tribal Religions at Edinburgh, 1910*, New York et al. 1996, auch: Brian Stanley, *Africa through European Christian Eyes. The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, in: Klaus Koschorke (Hg.), *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century. Proceedings of the Third International Munich-Freising Conference on the History of Christianity in the Non-Western World (September 15–17, 2004)*, Wiesbaden 2005, 166–180.

<sup>20</sup> Zur frühen Bewertung von Religionen asiatischen Ursprungs, s.: Christoph Auffahrt, »Weltreligion« als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus, in: Ulrich van der Heyden/Holger Stoecker (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, Wiesbaden 2005, 17–36; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago / London 2005.

<sup>21</sup> S. Stanley, *Africa*, 168.

<sup>22</sup> Vgl. u. a.: Andrew F. Walls, Samuel Ajayi Crowther (1807–1891). Foremost African Christian of the Nineteenth Century, in: *International Bulletin of Missionary Research*, 16/1 (Jan. 92), 15–21.

ka einen deutlichen Niederschlag: Während sich die Konferenz um Anknüpfungspunkte, so genannte »points of contact«, zu den Religionen Asiens bemühte, wurden die »points of contact« zwischen afrikanischen Traditionen und Glaubensüberzeugungen und Christentum als »*very few and all perverted*«<sup>23</sup> eingestuft. Der Hinduismus wurde theologisch wie auch vom Standpunkt der westlichen Wissenschaft her als »Religion« betrachtet, wohingegen den Afrikanern jegliche Religion ab- und allenfalls der Glaube an ein »Höchstes Wesen« zugesprochen wurde. »Religion« war also eine zentrale Kategorie in der Konstruktion von Unterschieden und graduellen Abstufungen von mehr oder weniger verschiedenen oder ähnlichen »Anderen«.

Die Konstruktion von zwei durchaus unterschiedlichen »Anderen« hat Parallelen in der klassischen Ethnographie des späten 19. Jahrhunderts einerseits und der amerikanischen Kulturanthropologie des 20. Jahrhunderts andererseits:<sup>24</sup> Für Erstere war »der Andere« der gänzlich Different; er ist – wie »der Afrikaner« in Edinburgh – der, der nicht spricht (oder zu Wort gelassen wird), der Barbar. Da er ohnehin unverständlich ist, entfällt der Einsatz für Beziehungsaufbau und »Decodierung«.<sup>25</sup>

Die amerikanische kulturanthropologische Tradition hingegen relativiert die Fremdheit »des Anderen« und bemüht sich darum, »den Anderen« zu verstehen und seine Botschaft »für Andere« zu decodieren – in der festen Überzeugung, dass diese Botschaft intelligibel sein wird, da sie ebenfalls von einem Menschen stammt. In Edinburgh verkörpert »der Asiate« dieses Modell »des Anderen«. In der Tat war es ein »Asiate«, V. S. Azariah aus Indien, der eine der berühmtesten Reden der Weltmissionskonferenz hielt und den Missionaren ins Gewissen schrieb, ihre paternalistischen Attitüden indischen Christen gegenüber aufzugeben.<sup>26</sup>

Jonathan Z. Smith zieht aus dem Vergleich der Konstruktionen »des Anderen« in der klassischen Ethnographie und der amerikanischen Kulturanthropologie

<sup>23</sup> S. Stanley, *Africa*, 174f.

<sup>24</sup> Zu den Unterschieden zwischen dem klassisch-ethnographischen und dem anthropologischen Ansatz s.: Vinzent Crapanzano, *Hermes' Dilemma. The Masking of Subversion in Ethnographic Description*, in: James Clifford (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, California 1986, 51–76.

<sup>25</sup> Smith, *What a Difference*, 262: »The other does not speak [...] he is the barbarian, one who speaks unintelligibly. ... [therefore:] For the classical ethnographer, the labor of learning an 'other's' language would be sheer folly.«

<sup>26</sup> S. Friesen, *Missionary Responses*, 26.

epistemologische und ethische Konsequenzen, die für die Ökumenische Theologie und Bewegung mit ihren parallelen Konstruktionen »des Anderen« brisant und relevant sind:

Real progress has been made only when the »other« ceases to be an ontological category [...] A »theory of the other« requires those complex political and linguistic projects necessary to enable us to think, to situate, and to speak of »others« **in relation** to the way in which we think, situate, and speak about ourselves.<sup>27</sup>

## 5. Die Konstruktion »des Anderen« und die Reinheit »des Eigenen«: Cultural Turn und Christliche Identität

### 5.1 »Stereotypen« »des Anderen« und die Ordnung »des Eigenen«

Anders als in Smiths »real progress« fehlte in Edinburgh die reflexive Sensibilität dafür, dass »der Andere« mit »dem Eigenen« unmittelbar verbunden ist. Auch eine der wenigen positiven Bemerkungen über »den Afrikaner« – eine im Bericht der Kommission IV formulierte Bewunderung für die Lebendigkeit und Unmittelbarkeit des »kindlichen Glaubens« der afrikanischen Christinnen und Christen<sup>28</sup> – lässt keine In-Beziehung-Setzung »des Anderen« zum »Eigenen« erkennen. Zwar haben gerade die Stereotypen vom bewunderten »edlen Wilden« und »spirituellen« »Afrikaner« und ihre Gegenbilder vom »rückständigen«, »unzivilisierten« »Afrikaner« viel mit dem Selbstbild der Europäer zu tun; eine systematische Reflexion auch und gerade der Gegensätzlichkeit der Stereotypen und der ihr zugrundeliegenden ambivalenten Haltung, Interessen, Werte und Wünsche fehlt jedoch. Noch immer lassen sich Spuren dieser Ambivalenz finden; etwa darin, dass westliche Kirchen einerseits ein Unbehagen verspüren gegenüber der »Bereitschaft afrikanischer Christinnen und Christen, die Grenze zwischen der sichtbaren, materiellen Welt und der unsichtbaren Welt der spirituellen Realität und Macht als eine offene zu verstehen«, andererseits aber »tief beeindruckt [sind und] geradezu demütig [werden], und [...] sich angezogen [fühlen] von dem apostolischen Glauben

<sup>27</sup> Smith, *What a Difference*, 275f. (Hervorhebung CJ).

<sup>28</sup> World Mission Conference 1910. Report of Commission IV. *The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions*, Edinburgh / London n. d. [1910], 220f.

und der unbeschwerten Leidenschaft afrikanischer Christinnen und Christen. All dies erinnert die aussterbende Christenheit des Nordens an die Wurzeln der Christentumsgeschichte.«<sup>29</sup>

Beide, häufig in Ambivalenz gleichzeitig vertretene Stereotypen vom »Anderen« – die exotisch-edle Variante und die, die »den Afrikaner« als Repräsentanten des »Heart of Darkness« betrachtet – haben eine Funktion: Sie fördern die Aufrechterhaltung der »eigenen Ordnung«. Das, was unordentlich ist, eine Gefahr für die eigene Reinheit, Identität, Gewissheit, Moral, Stabilität und Authentizität darstellt, wird ferngehalten. Die Psychoanalytikerin und Sozialanthropologin Julia Kristeva geht sogar so weit zu behaupten, dass der Fremde in uns ist. Er ist der verborgene Teil unserer Identität, der Teil, den wir verabscheuen und den wir deshalb auf den Fremden »außerhalb« von uns projizieren, der damit zugleich zur Kontrastfolie unserer eigenen, scheinbar reinen und authentischen Identität wird.<sup>30</sup>

## 5.2 Ordnung, Identität und Abgrenzung im ökumenischen und interreligiösen Dialog

Auch ökumenischer Dialog und Ökumenische Bewegung *ordnen* das Verhältnis zwischen »dem Anderen« und »dem Eigenen«. Diese Ordnung wird kontinuierlich neu balanciert, wie etwa ein Interview mit Joachim Track bei der Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Kuala Lumpur in Malaysia im August 2004 zeigt: »Glauben und Kirchenverfassung ist in keiner leichten Situation«, beobachtet er. Er sieht ein gewachsenes Bedürfnis der Kirchenvertreter, ihre je eigene Identität stärker zu betonen. »Sicherlich bei den orthodoxen Kirchen, aber auch bei anderen merke ich das [...]«.«<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Stanley, Africa, 179, unter Bezugnahme auf: Andrew F. Walls, »Christian Scholarship and the Demographic Transformation of the Church«, in: T. J. Okere (Hg.), Religion in a World of Change. African Ancestral Religion, Islam and Christianity, Owerri 2002, 144–166, 157–159 (Übersetzung CJ). Zur Kritik des Bilds vom »spirituell und religiös florierenden Afrika« vgl. schon Buthelezi Kritik der Benutzung dieses Bildes sowohl zur Beruhigung des westlichen Schuldgefühls, bei der Kolonisierung Afrikas mitgewirkt zu haben, als auch als Kompensation für das säkularisierte Europa, das sich als »unfaithful in her love« erwiesen hatte, in: Manas Buthelezi, Toward Indigenous Theology in South Africa, in: Sergio Torres/Virginia Fabella (Hg.), The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam, August 5–12, 1976, Maryknoll / New York 1978, 56–75, 64.

<sup>30</sup> Julia Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt a. M. 1990. S. auch die für das Thema wichtige Veröffentlichung: Mary Douglas, Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, London 2002.

Das Bedürfnis nach Identität und nach der Bestätigung der eigenen Besonderheit ist für den ökumenischen Dialog konstitutiv. Identität ist allerdings nicht auf die konfessionell-theologische Position begrenzt. Darauf hat bereits die 1951 in Bossey unter dem Thema »Non-Theological Factors that may Hinder or Accelerate the Church's Unity« tagende Konferenz von Glaube und Kirchenverfassung hingewiesen.<sup>32</sup> Ein offener Brief von Professor C. H. Dodd aus Cambridge aus dem Jahr 1949<sup>33</sup> hatte eine intensive Debatte und die Planung der Konferenz in Bossey in Gang gesetzt. Dodd beobachtet:

Ungefähr vierzig Jahre hindurch habe ich nun an Konferenzen und Diskussionen teilgenommen, die sich letztlich um die Frage der Wiedervereinigung der Kirchen drehten, und bin oft durch ein immer wieder auftauchendes Phänomen in verwundertes Nachdenken versetzt worden. Wenn gewisse Fragen geduldig nach allen Seiten hin erörtert worden sind, und wenn dann auf dem Wege über ein tieferes gegenseitiges Verstehen irgendein Mass [sic!] wirklicher Übereinstimmung in diesen bestimmten Fragen in Sicht gekommen ist, dann verschiebt sich plötzlich der Boden der Erörterung. Es taucht irgendein neuer Punkt auf, über den bisher niemand viel gesagt oder nachgedacht hat, und an dem sich doch die Geister scheiden. Das Interesse an den bis dahin diskutierten Fragen verflüchtigt sich, und jenes Mass bereits erzielter Übereinstimmung erscheint ganz unbedeutend.<sup>34</sup>

Der Einheit der Kirche stehe meist, so Dodd, die Angst davor im Weg, nicht nur die eigene konfessionelle, sondern auch die kulturell-nationale Identität zu verlieren.

Die Konferenz von 1951 bestätigt diesen Eindruck: Hindernis für die sichtbare Einheit der Kirche seien weniger rein theologische Unvereinbarkeiten. Vielmehr vermischten sich theologische Argumente mit Themen der kulturellen und nationalen Identität sowie mit der Befürchtung, die eigene, mit Stolz gepflegte Beson-

<sup>31</sup> <http://www2.wcc-coe.org/pressreleasesge.nsf/index/pr-04-34.html>, 11.2006.

<sup>32</sup> Die Bedeutung sozialer und kultureller Faktoren für die Kirchenspaltung, mit Beiträgen von C. 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].

<sup>33</sup> C. H. Dodd, A Letter Concerning Unavowed Motives in Ecumenical Discussions, in: *EcRev* 2 (Autum 1949 – Summer 1950), 52–56. Die im Folgenden zitierte deutsche Fassung des Aufsatzes ist abgedruckt in: Die Bedeutung sozialer und kultureller Faktoren, 5–9.

<sup>34</sup> In: Die Bedeutung sozialer und kultureller Faktoren, 5.

derheit zu verlieren – eine Befürchtung, die zunehme, je weniger Gründe gegen eine Einigung sprächen und je mehr die Einigung als tatsächliche Möglichkeit in den Blick gerate.<sup>35</sup>

Auch im interreligiösen Dialog-Programm des ÖRK sind die Themen »Identität« und »der Andere« zentral. Seit mit der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 und der Folge-Konsultation in Chiang Mai (Thailand) 1977 der Dialog mit Mitgliedern anderer Religionen einen wichtigen Schwerpunkt in der Arbeit des ÖRK bildet und mit den in Chiang Mai erarbeiteten »Leitlinien zum Dialog«<sup>36</sup> ein Meilenstein erreicht ist,<sup>37</sup> kann hinsichtlich des Konzepts »des Anderen« tatsächlich ein »real progress« im Sinne Jonathan Z. Smiths (s. o.) konstatiert werden. Die in diesem Prozess thematisierte Frage der »Identität« ist dabei mit der Befürchtung verbunden, dass »interreligiöser Dialog« bedeuten könnte, eine klare christliche zugunsten einer synkretistischen Identität aufzugeben. Diese Befürchtung regte eingehende Untersuchungen und Diskussionen über die Beziehung zwischen »Evangelium und Kultur« an,<sup>38</sup> die zur Sensibilisierung für verschiedene Formen der »kulturellen Synthese« des Christentums führten und, ähnlich wie die Konferenz in Bossey, deutlich machten, dass christliche Identität nicht monokausal definiert werden kann.

<sup>35</sup> Für weitere Details dieser Auseinandersetzung s.: Margot Käßmann, Die eucharistische Vision. Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates, München 1992, 38–51.

<sup>36</sup> »Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien«, erschienen als Arbeitstexte Nr. 19 VI/79 der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart 1979. Nach dreißigjähriger Erfahrung im interreligiösen Dialog hat der ÖRK 2002 eine Art Neufassung dieser Leitlinien herausgegeben, die »Ökumenischen Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen« (<http://wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/glines-g.html>; 1.12. 2007).

<sup>37</sup> Chiang Mai zeigt, so Joachim Zehner, welch einen »Wandel von der ›Einbahnstraße‹ der Mission zum ›Gegenverkehr‹ des Dialogs und damit eine historische Wende in der ökumenischen Bewegung« sich in der Ökumenischen Bewegung seit Edinburgh vollzogen hat, s.: Joachim Zehner, Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht (Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 3), Gütersloh 1992, 65.

<sup>38</sup> Die Frage von Evangelium und Kultur bewegt Ökumenische Theologie und Ökumenische Bewegung seit langem. Den eigentlichen Anstoß für den unter diesem Titel bekannt gewordenen Studienprozess im ÖRK gab erst die Diskussion nach der Vollversammlung in Canberra; sie offenbarte »dramatisch [...], dass es innerhalb der ökumenischen Bewegung keine Klarheit über die hermeneutischen Kriterien gibt, d. h. für den Prozess der wechselseitigen Kommunikation, der Verständigung und der gegenseitigen Anerkennung«, so Konrad Raiser, zitiert nach: Petra Herre, Evangelium und Kultur als Thema der Evangelischen Erwachsenenbildung, in: Evangelium und Kultur. Zugänge zu einem ökumenischen Thema, Rothenburg o. d. T. 1996, 5–12, 8.

<sup>39</sup> S. Arne Manzeschke, Kanon, Macht, Differenz, in: Allolio-Näcke / Kalscheuer / Manzeschke, Differenzen anders denken, 86–103.

Sowohl die Konstruktion von Stereotypen »des Anderen« als auch die Befürchtung vor dem Verlust der eigenen Besonderheit offenbaren das Bedürfnis nach Identität und ihrer Vergewisserung mittels Abgrenzung und der Hervorhebung von Unterschieden. Wie kann diese Betonung der Identität nun aber im Licht des offensichtlich entgegengesetzten Skeptizismus gegenüber der Idee einer kohärenten Identität in neueren kulturwissenschaftlichen Ansätzen verstanden werden? Lassen sich konstruktive Anknüpfungspunkte zwischen der Behauptung einer allgemein christlichen oder konfessionellen Identität einerseits und der Wahrnehmung kultureller und religiöser Fragmentierung und Vermischung andererseits finden? Und was können Ökumenische Theologie und Bewegung von der identitätskritischen Perspektive des Cultural Turn für das Thema der konfessionellen und religiösen Identität und den Dialog lernen?

Ich meine, dass die im Ökumenischen Dialog vorfindlichen Standpunkte zum Thema »Identität« dem Diskurs über Identität seit dem Cultural Turn nicht zwingend widersprechen, dass sich diese verschiedenen Identitätskonstrukte aber gleichwohl konstruktiv hinterfragen und neue Perspektiven und Denkhorizonte generieren. Zwei Aspekte »christlicher Identität« sollen dies exemplarisch illustrieren:

### **5.3 Christliche Identität ist konkrete Identität**

Der Antiessenzialismus, der, wie erwähnt, ein Charakteristikum des Cultural Turn darstellt, ist nicht so naiv, anzunehmen, dass sich »Ich« und »Anderer« und somit alle Unterschiede und Besonderheiten in der Feier von Hybridität und Melange auflösen. Die Dekonstruktion essenzialistischer Identitätskonstrukte zielt vielmehr auf die Entwicklung einer Sensibilität für Unterschiede, Ambivalenzen und Heterogenität, für biografische und kulturelle Brüche sowie für die Unsicherheit, die mit der Veränderung von Identitäten einhergeht. Diese Perspektive birgt ein kritisch-subversives Potenzial, da sie scheinbar homogene Größen hinterfragt und behauptet, dass sich Identitäten sowie kulturelle Zeichen und Symbole kontinuierlich verändern, permanent neu geschaffen und in ihrer Bedeutung neu definiert werden, da die Identität einer Person, Tradition, Denomination, Religion, Kultur oder Nation an Raum und Zeit gebunden ist.

Für eines der zentralen Symbole christlichen Glaubens und christlicher Identität, den biblischen Kanon,<sup>39</sup> bedeutet dies, dass der Kanon biblischer Schriften zwar als in seinem äußerlichen Bestand feste und unterscheidbare Größe betrach-

tet wird. Die inhaltliche Bedeutung der Bibel kann jedoch nicht als selbsterklärend angesehen werden, sondern ist offen: Sie wird mit jeder Lektüre und Interpretation neu geschaffen. Die Bibel, als Kanon einst autoritativ festgelegt, steht in Interaktion mit Raum und Zeit und wird kontinuierlich »übersetzt«, transkulturiert und kontextualisiert.

Diese Behauptung erregt u. U. Widerspruch bei denen, die die Bibel als verbalinspiriert betrachten und mit dem Wort Gottes gleichsetzen. Allerdings gehen nicht nur, wie Tinyiko Maluleke für den afrikanischen Kontext zeigt, »konservativere« und »bibliologische« Theologen – etwa Byang Kato – von einer solchen Gleichsetzung aus, sondern auch »liberalere« Ansätze von Theologen wie John Mbiti, Kwame Bediako, Lamin Sanneh oder Jesse J. Mugambi. »None of them«, so Maluleke, »questions the validity of the equation: Bible = Word of God fundamentally«<sup>40</sup>. Diese »Verabsolutierung«<sup>41</sup> der Bibel und die sie leitende Annahme eines außer-inkarnatorischen Wortes Gottes sei allerdings blind gegenüber der Tatsache, dass jede Lektüre und hermeneutische Interpretation eines biblischen Textes sowie des Kanons als Ganzem ideologisch gefärbt sei. Die Gleichsetzung von Bibel = Wort Gottes stellt dabei, gerade weil sie eine Ideologiefreiheit beansprucht, ein ideologisches Konstrukt par excellence dar.<sup>42</sup>

Die dieser Gleichsetzung konträre kulturwissenschaftliche Annahme eines kontinuierlich-verändernden Prozesses der Übersetzung und Transkulturation der Bibel hat nun allerdings keinen grenzenlosen und undifferenzierten Liberalismus bezüglich der Auslegung der Bibel zur Folge. Sie leitet *nicht* die gänzliche Relativierung der Bedeutung biblischer Texte oder der Wahrheit des christlichen Glaubens ein, obschon die Existenz einer »Bedeutung an sich« oder einer »Wahrheit an sich« unwichtig wird. Vielmehr geht mit der Annahme eines ständigen Übersetzungs- und Veränderungsprozesses die Feststellung einher, dass der Leser und die Leserin der Bibel unausweichlich in den Kontext einer hermeneutischen Gemeinschaft und Tradition eingebunden sind. Diese Einbindung sorgt für die Kontinuität der generierten Bedeutung. Das Zusammenspiel von Bibel, Leser

<sup>40</sup> Tinyiko Sam Maluleke, *Black and African Theologies in the New World Order. Time to Drink from our Own Wells*, *Journal of Theology for Southern Africa (J TSA)* 96 (Nov. 1996), 3–19, 11.

<sup>41</sup> S. Mercy Amba Oduyoye, *Daughters of Anowa. African Women and Patriarchy*, Maryknoll 1995, 174: »Throughout Africa, the Bible has been and continues to be absolutised: it is one of our oracles that we consult for instant solutions.«

<sup>42</sup> Maluleke, *Black and African Theologies*, mit Aufnahme von Itumeleng J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Grand Rapids 1989.

und Gemeinschaft ermöglicht eine kontinuierliche und in Kontinuität zu Tradition und Gemeinschaft stehende Re-Lektüre und Re- bzw. Neu-Interpretation der Bibel und fördert zugleich die Pluralität der Bedeutungen, die jeweils auf eine konkrete Zeit und einen konkreten Raum bezogen sind.<sup>43</sup>

Auch für andere Symbole des christlichen Glaubens sowie für Symbole, denen innerkonfessionell eine spezifische und bindende Bedeutung zukommt, gilt aus der Perspektive des Cultural Turn, dass diese nicht als transzendent, bedingungslos oder ideologiefrei betrachtet werden können, sondern als »vermischt« mit dem Immanenten und Bedingten.<sup>44</sup>

Christliche und konfessionelle Identität entsteht somit in dem dynamischen und interaktionär-synkretistischen Prozess der permanenten Neuschaffung von Bedeutung. Dieser Prozess kann als Religionswandel wahrgenommen und eher beschreibend analysiert werden. Eine theologische Beurteilung kann und – sofern Theologie den Anspruch erhebt, die eigene Perspektivität in den Diskurs einzubringen – muss, daran anknüpfend, darauf hinweisen, dass die Dynamik und Inklusivität des Prozesses der Bildung christlicher Identität kein Zufall ist, sondern dem christlichen Prinzip des »hermeneutischen Imperativs« folgt.<sup>45</sup>

#### **5.4 Christliche Identität wird durch Wechselwirkungen geformt und ist kein Produkt von Strategien**

Transkulturelle Prozesse sind keine geplanten, kontrollierten oder beaufsichtigten Prozesse, die von einer bestimmten Gruppe, etwa »transkultureller Agenten«, initiiert werden. Sie geschehen vielmehr rhizomatisch<sup>46</sup>: Lokale Agenten übernehmen im Kulturkontakt Elemente anderer Kulturen, verändern sie und schaffen zu-

<sup>43</sup>Musa Dube's Analyse des johanneischen Prologs bietet ein anschauliches Beispiel dafür, wie ideologiehaltig gerade eine unkonkrete, zeit- und ortlose Interpretation der Bibel ist, s.: Musa Dube, *Saviour of the World but not of This World: A Post-Colonial Reading of Spatial Construction in John*, in: R. S. Sugirtharajah (Hg.), *The Postcolonial Bible*, Sheffield 1998, 118–135.

<sup>44</sup>Einer der bedeutendsten Vertreter des Gedankens, dass das Transzendente immer nur immanent, das Unbedingte immer nur im Bedingten zugänglich ist, ist Dietrich Bonhoeffer; s. v. a. seine Briefe aus der Haft in: Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Eberhard Bethge, Gütersloh 1985.

<sup>45</sup>S. Walter Helmut Sparr, *Synkretismus ist die Zukunft der Religion. Hermeneutik, sakraler Raum und Realpräsenz*, in: *Informationes Theologiae Europae (Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie)* 9, Frankfurt a. M. u. a. 2000, 285–300.

<sup>46</sup>Siehe nächste Seite.

gleich etwas Neues. Einige Beispiele der Christentumsgeschichte und -praxis veranschaulichen dies:

Für den Theologen Lamin Sanneh ist die Unmöglichkeit, den Prozess der Inkulturation und der christlichen Identitätsbildung zu kontrollieren, und der anti-strategische Charakter dieses Prozesses nicht nur eine Tatsache, sondern *der* Ausgangspunkt und *die* Bedingung dafür, dass das Christentum zu einer tatsächlich lebendigen Religion wird. Die Christianisierung Afrikas, so Sanneh, ging einher mit der Afrikanisierung des Christentums, denn die Inkulturation des Christentums in Afrika wurde nicht in erster Linie von weißen Missionaren fabriziert; vielmehr trugen dazu primär die »vernacular speakers« bei. Im Prozess der »Übersetzung der Botschaft«<sup>47</sup> übernahmen einheimische Experten »hinter dem Rücken ihrer imperialen Herren« die Interpretation der Bibel und förderten die »indigene Assimilation«.<sup>48</sup>

Zu einer ähnlichen Einsicht hat die Kontroverse über die Möglichkeiten und Grenzen der Inkulturation geführt: Inkulturation könne weder als »Einbahnstraße« verstanden werden, noch könnten Form und Inhalt von Christentum und christlicher Identität in einem bestimmten kulturellen Kontext vorgeschrieben werden. Inkulturation sei, so Mercy Amba Oduyoye, ein Prozess »von unten« und könne nicht von einer akademischen theologischen Elite geplant werden.<sup>49</sup> Ob und wie die Inkulturation des Christentums stattfinde, sei im Alltag und in den Geschichten von Christinnen und Christen nachzuvollziehen.

Der unkontrollierbaren, rhizomatischen Genese christlicher Identitäten ist ein subversives Potenzial inhärent, das politische oder religiöse Strategien und hegemoniale Vorschriften unterläuft. Hinter dem Rücken der Mächtigen ent-

<sup>46</sup> Der Begriff »Rhizom« stammt ursprünglich aus der Botanik und beschreibt hier ein in der Regel unter der Erdoberfläche wachsendes, horizontales Sprossnachsensystem, aus dessen Knoten (Nodien) Wurzeln und Sprossen wachsen. Deleuze und Guattari haben den Begriff in eine häufig rezipierte soziopolitisch-philosophische Theorie übertragen, s.: Gilles Deleuze/Felix Guattari, Rhizom. Berlin 1977; dies., Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, Berlin 1992. Im Rhizom, so Deleuze und Guattari, gibt es keine Punkte oder Positionen, sondern nur noch voneinander abhängende und miteinander verbundene Linien, die allerdings keine »Abstammungslinien« sind und das Rhizom zum Gegenstand der Reproduktion machen würden. Das Rhizom ist vielmehr eine »Anti-Genealogie« (Rhizom, 34): Alle Linien können miteinander verbunden sein. Ein Rhizom zeichnet sich somit durch Verbundenheit, Heterogenität, Vielfalt, aber auch Hierarchiefreiheit und Anti-Hierarchie aus. Ferner kann ein Rhizom bzw. der Faden eines Rhizoms an einer Stelle abreißen, wird aber an einem anderen Ende, an einem anderen alten Faden wieder anknüpfen. Zusammengefasst: »In zentrierten (oder auch polyzentrischen) Systemen herrschen hierarchische Kommunikation und von vornherein festgelegte Verbindungen; dagegen ist das Rhizom ein nicht zentriertes, nicht hierarchisches und nicht signifikantes System ohne General, organisierendes Gedächtnis und Zentralautomat; es ist einzig und allein durch die Zirkulation der Zustände definiert« (Rhizom, 35).

stehen »hidden transcripts«, verborgene Abschriften oder Kopien. James Scott bezeichnet mit dieser Metapher subalterne subversive Praktiken, die den Machthabern verborgen bleiben.<sup>50</sup> Beverly Haddads Studie über Frauengruppen in christlichen Gemeinden Südafrikas illustriert diese Theorie: Für die Augen der männlich dominierten Kirchenhierarchie unsichtbar, entstehe unter den täglich ums Überleben kämpfenden Frauen ein gegen-hegemonialer Diskurs, der – in Veränderung der in den Gemeinden verkündigten Theologie – eine »Theologie des Überlebens« hervorbringe. Dieser neue Diskurs wird selbst schließlich zu einer mächtigen und verändernden Kraft innerhalb der konkreten christlichen Gemeinde und Theologie.

Der deregulierte Charakter der Bildung christlicher Identität zeigt sich schließlich auch im Phänomen doppelter oder mehrfacher konfessioneller und religiöser Zugehörigkeit. Voten wie »Unter der Woche bin ich reformiert, aber am Wochenende bin ich Pfingstlerin«<sup>51</sup>, entsprechen den postmodernen und Cultural-Turn-Annahmen und Theorien von Patchwork-, Bricolage-, Hobby-, Crazy-quilt-<sup>52</sup> oder, weniger euphorisch, nomadischen und flexibel-fragmentierten Identitäten.<sup>53</sup> Stuart Hall, ehemaliger Direktor des Centre for Contemporary Cultural Studies in Birmingham, beschreibt das »postmoderne Subjekt« folgendermaßen:

[...] das postmoderne Subjekt [ist] ohne eine gesicherte, wesentliche oder anhaltende Identität konzipiert [...]. Identität wird ein »bewegliches Fest«. [...] Das postmoderne Subjekt] nimmt zu verschiedenen Zeiten verschiedene Identitäten an, die nicht um ein kohärentes »Ich« herum vereinheitlicht worden sind. In uns

<sup>47</sup> Lamin Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll 1989.

<sup>48</sup> Lamin Sanneh, *The Horizontal and the Vertical in Mission. An African Experience*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 7/4 (October 1983), 165–171, 166.

<sup>49</sup> Mercy Amba Oduyoye, *African Culture and the Gospel. Inculturation from an African Woman's Perspective*, in: Mercy Amba Oduyoye / Hendrik M. Vroom, *One Gospel – Many Cultures. Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*, Amsterdam / New York 2003, 39–62, 48.

<sup>50</sup> James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven 1990. Zur Illustration s.: Beverly G. Haddad, *Constructing Theologies of Survival in the South African Context. The Necessity of a Critical Engagement Between Postmodern and Liberation Theory*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 14/2 (1998), 5–18.

<sup>51</sup> Votum einer südafrikanischen Teilnehmerin einer Vorkonferenz zur Weltmissionskonferenz in Athen, Mai 2005, die im Januar 2005 in Rom stattfand und zu der so genannte »Young Missiologists« eingeladen wurden.

<sup>52</sup> Zu den Begriffen »Patchworkidentität« und »Crazy-quilt-Identität«: Heiner Keupp, *Auf der Suche nach der verlorenen Identität*, in: ders. / Helga Bilden (Hg.), *Verunsicherungen*, Göttingen 1989, 47–69.

<sup>53</sup> S. etwa: Richard Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York 1998.

wirken widersprüchliche Identitäten, die in verschiedene Richtungen drängen, so dass unsere Identifikationen beständig wechseln. Wenn wir meinen, eine einheitliche Identität von der Geburt bis zum Tod zu haben, dann bloß, weil wir eine tröstliche Geschichte oder »Erzählung unseres Ich« über uns selbst konstruieren. Die völlig vereinheitlichte, vervollkommnete, sichere und kohärente Identität ist eine Illusion. In dem Maße, in dem sich die Systeme der Bedeutung und der kulturellen Repräsentation vervielfältigen, werden wir mit einer verwirrenden, fließenden Vielfalt möglicher Identitäten konfrontiert, von denen wir uns zumindest zeitweilig mit jeder identifizieren könnten.<sup>54</sup>

Unter dieser Bedingung erscheint die Behauptung einer kohärenten, ungeteilten Identität sowie die Annahme exklusiver, monolithischer konfessioneller Identitäten nicht mehr angemessen. Aus der Perspektive des Cultural Turn betrachtet, oszilliert das in ökumenischen Kontroversen oftmals nachhaltig vertretene Bedürfnis nach Identität zwischen einem Relikt aus prämodernen Zeiten, einer Sehnsucht nach einer letzten Zuflucht für kohärente Identitäten, der Sorge vor dem Verlust des letzten identitätsstabilisierenden Zentrums, der hilflosen Suche nach neuen und alternativen Wegen, konfessionelle Identität zu definieren, und einem »strategischen Essentialismus«<sup>55</sup>.

In jüngerer Zeit haben Ökumenische Bewegung und Theologie allerdings einen Aspekt wiederentdeckt und neu belebt, der eine gewisse Nähe zur rhizomatischen Dynamik und Vielfalt von Identität aufweist: die pneumatologische Dimension.<sup>56</sup> Mit der Siebten Vollversammlung des ÖRK in Canberra habe,

<sup>54</sup> Stuart Hall, Die Frage der kulturellen Identität, in: ders., Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg 1994, 180–222, 182f.

<sup>55</sup> Der Ausdruck »Strategischer Essentialismus« wurde von Gayatri Spivak in die Cultural Studies eingeführt. Die durch postmoderne und postkoloniale Studien vorangetriebene fortlaufende Dekonstruktion von Identität kann u. U. die Formierung subalternen politischer Interessensgruppen verhindern, so Spivaks Annahme. Ein strategischer, gezielt eingesetzter Gebrauch des Begriffs »subalterne Identität« könne, so ihr Vorschlag, subalterne Minoritäten dabei unterstützen, ein neues Bewusstsein ihrer eigenen handelnden Subjektivität zu gewinnen, das ihr Bewusstsein, lediglich Objekte der Geschichte zu sein, ersetzt: »It is in this spirit that I read *Subaltern Studies* against its grain and suggest that its own subalternity in claiming a positive subject-position for the subaltern might be reinscribed as a strategy for our times.« Gayatri C. Spivak, Subaltern Studies. Deconstructing Historiography (1985), in: Donna Landry / Gerald MacLean (Hg.), The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak, New York / London 1996, 203–253, 217. Die Gefahr des Vorschlags liegt allerdings darin, dass sich der zu strategischen Zwecken eingesetzte Essentialismus am Ende zu einer »tatsächlichen« essentialistischen Zuschreibung verfestigt; unter den genannten Bedingungen und Vorbehalten aber könnte der »strategische Essentialismus« ein Modell für eine christliche Identität in – und hierauf liegt eine besondere Betonung – Minderheits- und Widerstandssituationen sein.

so Hermann Brandt, das »Ende der Geistvergessenheit« begonnen. Gerade die »Unabgeschlossenheit« und die Unsicherheit, die sich auf der Versammlung vermittelten, spiegelten das Wirken des Heiligen Geistes wider. Denn dieser wehe nicht nur, wo er wolle, er sei auch eine kontinuierliche Herausforderung und Bedrohung für die Autorität der Bibel, für ein dogmatisch fixiertes und enggeführtes Verständnis der Lehre und Glaubenssätze sowie für die Ordnung und Institution der Kirche.<sup>57</sup> Gerade der Heilige Geist hinterfragt Konstruktionen einer »vervollkommnete[n], sichere[n ...] Identität«, wie Hall formuliert (s. o.), und entlarvt sie als Illusion.

Den Heiligen Geist aus den »totalitär-metaphysischen, nur spekulativ-trinitarischen, abstrakt-mystischen und irrationalistischen Irrwegen herkömmlicher Auffassungen vom Heiligen Geist« herauszulösen und ihn neu als dynamische, lebens-, beziehungs- und dialogfördernde Größe ins Gespräch zu bringen, versteht auch Michael Welker als eine wesentliche Herausforderung an die Theologie.<sup>58</sup> Ferner gelte es, wieder deutlicher zum Ausdruck zu bringen, dass Gottes Geist nicht nur »Eintracht, Einmütigkeit und ›Einheit‹ unter den Menschen wirkt [und] alles Geschaffene ›zusammenhält‹«; er fördere vielmehr auch ein »für Differenzen sensibles Kraftfeld, in dem die Freude an geschöpflichen, stärkenden Differenzen gepflegt wird und in dem ungerechte, schwächende Differenzen in Liebe, Erbarmen und Sanftmut abgebaut werden«<sup>59</sup>. Was Welker unter »ungerechten, schwächenden Differenzen« versteht, wird deutlich, wenn er bemerkt, dass etwa »das prophetische Zeugnis der Frauen nicht weniger wichtig ist als das der Männer, das der Jungen nicht weniger bedeutend als das der Alten«<sup>60</sup> etc. Differenzen und Differenzierungen sind also keine Erfindung der Moderne, sondern im Christentum schon immer präsent; allerdings, wieder mit Jonathan Z. Smith gesprochen, nicht als einfach Gegebenes, sondern als Unterscheidungen, die produziert und erhalten werden. Dem Heiligen Geist wird hier nicht nur die Schaffung eines

<sup>56</sup>Die pneumatologische Dimension des Ökumenischen Dialogs wurde vor allem auf der Siebten Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 wiederentdeckt. Das Thema der Vollversammlung war »Come, Holy Spirit, Renew the Whole Creation«. Die Weltmissionskonferenz in Athen 2005 folgte mit dem Motto »Come, Holy Spirit, Heal and Reconcile«.

<sup>57</sup>Hermann Brandt, Ende der Geistvergessenheit. Das Thema der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen als pneumatologisches Signal – mit einem Rückblick auf »Canberra«, in: ZThK 33/4 (1991), 496–525.

<sup>58</sup>Michael Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vlyun 1992, 11.

<sup>59</sup>Welker, Gottes Geist, 33.

<sup>60</sup>Ebd.

»für Differenzen sensiblen Kraftfeldes« zugeordnet, sondern zugleich die kritische Funktion, herrschende Differenzierungen aufzudecken und zu hinterfragen.

Der »pneumatologische Turn« in der Ökumene eröffnet, so scheint es, neue Möglichkeiten der Interpretation von unkontrollierbaren, rhizomatisch-transkulturellen Veränderungs-, Vermischungs- und Differenzierungsprozessen und frische Perspektiven für den Umgang mit den dadurch entstehenden Unsicherheiten hinsichtlich der christlichen und konfessionellen Identität. Er lenkt den Blick auf die erfahrungs- und alltagsbezogene Dimension christlicher Identität und löst die Dominanz von eher kognitiven, theologisch-konfessionellen Identitätskonstruktionen auf. Darin enthält der pneumatologische Turn, dem Cultural Turn vergleichbar, eine deutliche Skepsis gegenüber der Idee einer kohärent-fixierten Identität.

## 6. Vernakulare Ökumene als teilende Gemeinschaft: Cultural Turn und Einheit der Kirche

Konzepte »des Anderen« und der »Identität« sind voneinander abhängig. Ökumenische Bewegung und Theologie haben der Vorstellung dieser Beziehung in unterschiedlichen Einheitsmodellen Ausdruck gegeben. Den Veränderungen der ökumenischen Vision entsprechend wurden sich ersetzende, ergänzende oder widersprechende Konzepte entwickelt wie: »Gemeinschaft der Gemeinschaften«, »versöhnte Verschiedenheit«, »Bund/covenant«, »Schwesterkirchen«, »organische Union«, »konziliare Gemeinschaft« und, in jüngster Zeit besonders hervorgehoben, »Koinonia«, ein Konzept, das den Anspruch erhebt, kein neues Modell zu sein, sondern den biblischen und theologischen Rahmen für verschiedene Einheitsmodelle zu konstatieren.<sup>61</sup>

Einheit, so wird betont, meint nicht Vereinheitlichung und Verzicht auf konfessionelle Besonderheiten. Im Gegenteil: Konfessionelle Spezifika und Pluralität werden als Bereicherung verstanden. Das ruft allerdings Fragen auf den Plan wie: Wie viel Einheit ist nötig? Wie viel Gemeinsamkeit braucht die sichtbare Einheit der Kirche?

<sup>61</sup> S. Thomas Best (Hg.), *On the Way to Fuller Koinonia: Official Report of the Fifth World Conference of Faith and Order*, Geneva 1994.

In den letzten Jahren wurden im ÖRK hinsichtlich der Spannung von Einheit und Vielfalt verschiedene Vorschläge gemacht und z. T. umgesetzt, die einen deutlichen Schwerpunkt auf die gelebte, konkrete, dezentrierte Einheit legen. Aus der Perspektive des Cultural Turn und in seiner Terminologie gedeutet, kommt hier vermehrt eine *transkulturelle*, *transkonfessionelle* und *dynamische Einheit* in den Blick.

Zu den neueren Modellen zählt der Vorschlag eines »Global Christian Forum«, der 1998 im Kontext des Prozesses der Reflexion eines »Common Understanding and Vision of the WCC« gemacht wurde.<sup>62</sup> Das Ziel dieses Forums ist es:

[...] to create an open space wherein representatives from a broad range of Christian churches and interchurch organizations, which confess the triune God and Jesus Christ as perfect in His divinity and humanity, can gather to foster mutual respect, to explore and address together common challenges.<sup>63</sup>

Ein weiteres Modell, das der Idee einer *transkulturellen Einheit* nahe kommt, ist die von der »Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK« empfohlene Einrichtung ökumenischer Foren zur »vertieften Begegnung«, zur Einrichtung von Netzwerken sowie zum »Abbau von Barrieren«.<sup>64</sup> Dieser Vorschlag wurde beispielsweise in den »synaxeis« auf der Weltmissionskonferenz in Athen 2005 oder in den »murtirãos«<sup>65</sup> auf der Neunten Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre 2006 umgesetzt.

Auf lokaler Ebene existieren die »ecumenical spaces« seit langem. Transkulturelle Einheit verwirklicht sich hier als »fresh ecumenical experiments«, die, so Wesley Granberg-Michaelson, »tend to be found on the periphery of established structures and institutions«<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Huibert van Beek (Hg.), *A Handbook of Churches and Councils. Profiles of Ecumenical Relationships*, Geneva 2006, 15.

<sup>63</sup> van Beek, *Handbook*, 15.

<sup>64</sup> Final Report of the Special Commission on Orthodox Participation in the WCC (<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/porto-alegre-2006/3-preparatory-and-background-documents/final-report-of-the-special-commission-on-orthodox-participation-in-the-wcc.html>; 11/2006).

<sup>65</sup> »Synaxis« ist das griechische Wort für »Versammlung«; die Weltmissionskonferenz bezeichnete damit »Marktplätze« zum Austausch von Ideen und Erfahrungen. »Murtirão« stammt aus dem Portugiesischen und bezeichnet Versammlungen, die insbesondere dem Zweck des gemeinsamen Reflektierens, Planens und Zusammenarbeitens dienen; die Vollversammlung in Porto Alegre hat mit diesem Begriff »Arbeitsformen« ausgezeichnet, die dem Austausch von Gedanken, Ideen und Erfahrungen sowie der gemeinschaftlichen Feier vorbehalten waren.

<sup>66</sup> Wesley Granberg-Michaelson, *The Future of Ecumenism in the 21st Century*. October 21, 2005, Symposium hosted by His Holiness, Aram I, <http://www.oikoumene.org/index.php?id=1426&L=2%09C2%9Dj%3%88>; 11.2006.

Diese an der geographischen und institutionellen Peripherie verorteten »Experimente« und »ecumenical spaces« haben eine auffallende Ähnlichkeit mit den von einigen Kulturwissenschaftlern wahrgenommenen oder visionierten post-modernen Gemeinschaften; so etwa mit der von Jean-Luc Nancy anvisierten »community through sharing«:

The community is neither a horizon, nor an end, nor an essence. It is made of and by the sharing; it understands the sharing to be infinitely finished (completed) in the other by the other, in you by me, in us by us. This surely cannot be a new groundwork for the community. But perhaps it indicates a new task with regards to the community: neither its reunion, nor its division, neither its assumption, nor its dispersion but its sharing. Perhaps the time has come to withdraw every logical or teleological founder of the community, to withdraw from interpreting our being together, [...] We communicate in this sharing and we present ourselves in this sharing, »since we are a dialogue and we are heard from one another« (Hölderlin).<sup>67</sup>

Für die »ecumenical spaces« wie auch für Nancys »Gemeinschaft durch Teilen« oder auch – um einen Terminus einzuführen, der noch deutlicher die transkulturellen Austauschprozesse akzentuiert – die »community of negotiation«<sup>68</sup> ist ein *Turn* konstitutiv. Die durch Teilen konstituierte Gemeinschaft ohne festgesetztes Ziel, Ende und Essenz steht im deutlichen Gegensatz zum Paradigma der Evolution, das sich seit dem späten 18. Jahrhundert in vielen Disziplinen, einschließlich der Ökumenischen Theologie, als dominierendes Forschungsparadigma durchgesetzt hatte. Ihm zufolge gelten Gemeinschaft und Nation als Größen, die sich kontinuierlich kulturell und wirtschaftlich weiterentwickeln. Die »Gemeinschaft durch Teilen« hingegen ist am Hier und Jetzt orientiert, am Alltag, an der Kultur als »form of life«<sup>69</sup> und am »konkreten Anderen«: Das ist, so Seyla Benhabib, »der Andere«, der »redet«, zu dem eine Beziehung besteht und dem, anders als im Modell des »verallgemeinerten Anderen«, eine Individualität, eine

<sup>67</sup> Jean-Luc Nancy, *Sharing Voices*, in: Gayle L. Omiston / Alan D. Schrift (Hg.), *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*, Albany 1990, 211–259, 248.

<sup>68</sup> Michael Nausner, *Homeland as Borderland. Territories of Christian Subjectivity*, in: Catherine Keller / Michael Nausner / Mayra Rivera (Hg.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis 2004, 118–132, 132.

<sup>69</sup> Vgl. dazu etwa Wolfgang Welsch, *Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften*, in: Allolio-Näcke / Kalscheuer / Manzeschke, *Differenzen anders denken*, 314–341, 334: Der Wandel im Kulturverständnis führt beispielsweise dazu, dass in wissenschaftlichen Untersuchungen »das Verhalten bei Begrüßungen und andere Formen der Kommunikationen als wichtiger betrachtet werden als Gedichte und Symphonien«.

eigene, besondere Geschichte und eine partikuläre Identität zugerechnet wird,<sup>70</sup> kurz: »Der Andere« wird nicht »nur« als »Humanum«, sondern auch als »Individuum« wahrgenommen, und der Umgang miteinander ist nicht nur durch Gerechtigkeit, sondern auch durch Freundschaft und Fürsorge geprägt. Die so konstituierte Gemeinschaft wird zum Gegenpol von Beliebigkeit und fördert *commitment*.

Der Abschied von evolutionärem Fortschritt und unaufhörlicher Verbesserung impliziert – theologisch gesprochen – die Konzentration auf die bereits präsente Einheit der Kirche im Hier und Jetzt sowie auf den »konkreten Anderen« und den Aufbau konkreter Beziehungen. Damit verbunden sind der Verzicht auf die Idee der Einheit als »Ziel« sowie der Abschied vom Gedanken einer kontinuierlichen Vervollkommnung. Begrüßt wird hingegen ein ökumenischer Im-Perfektionismus.

Eben dies ist mit dem titelgebenden Begriff »*Vernakulare Ökumene*« impliziert. Der Begriff ist ein Oxymoron, d. h. eine Verbindung zwischen zwei Worten, die einander offensichtlich widersprechen. »Vernakular« assoziiert in der Regel einen lokalen, begrenzten Bereich,<sup>71</sup> wohingegen »Ökumene« Assoziationen einer die eigene Lebenswelt und den eigenen unmittelbaren Habitus überschreitenden Welt hervorruft. Wie können diese oxymoronischen Gegensätze verbunden werden? Was hält sie zusammen und was entsteht aus der Aufrechterhaltung dieser Spannung? Wie kann die vernakulare, örtliche, durch das Hier und Jetzt und den »konkreten Anderen« konstituierte Gemeinschaft zur globalen ökumenischen Gemeinschaft und gar zur globalen Einheit der Kirche in Beziehung gesetzt werden?

»Vernakulare Ökumene« ist von »Vernacular Cosmopolitanism« abgeleitet, einem vom Kultur- und Literaturwissenschaftler Homi Bhabha<sup>72</sup> geprägten Begriff. Dieser gehört »to a family of concepts, all of which combine in similar fashion apparently contradictory opposites: cosmopolitan patriotism, rooted cosmopolitanism, cosmopolitan ethnicity, working-class cosmopolitanism, discrepant cosmopolitanism«<sup>73</sup>. Bhabha selbst versteht den vernakularen Kosmopolitismus antielitär und fasst zusammen:

<sup>70</sup> S. Seyla Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory*, in: *Praxis International* 6 (1986), 38–60.

<sup>71</sup> Die Ursprünge des Begriffs »vernakular« liegen in »Verna«, einem Begriff, der von seiner Etymologie her auf die Sklaven in der Römischen Republik und ihre Sprache hinweist.

<sup>72</sup> Homi K. Bhabha, *Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism*, in: Laura García-Moreno / Peter C. Pfeiffer (Hg.), *Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*, Columbia 1996, 191–207.

<sup>73</sup> Pnina Werbner, *Vernacular Cosmopolitanism*, in: *Theory Culture Society* 23 (2006), 496–498.

[...] what I am proposing is not a moralism of the local against the global, or a materialism of ever-increasing specificity against ever inflating generality. I am interested in cosmopolitan community envisaged in a *marginality*, even metonymy, that I find in Anthony Appiah's vision of a certain postcolonial translation of the relation between the patriotic and the cosmopolitan, the home and the world: »It is because humans live best on a smaller scale that we should defend not just the state, but the country, the town, the street, the business, the craft, the profession ... as circles among the many circles narrower than the human horizon, that are the appropriate spheres of moral concern«. It is precisely this border – narrower than the human horizon – that attracts me; this space that somehow stops short (not falls short) of the transcendent human universal, and for that very reason provides an ethical entitlement to, and enactment of, the sense of community.<sup>74</sup>

Vernakulärer Kosmopolitanismus ist somit nicht nur eine analytische Kategorie, mit Hilfe derer verschiedene Prozesse, die zu Vernakularität und Kosmopolitanismus führen, untersucht werden, z. B. die Identitätspolitik von nationalen Eliten.<sup>75</sup> Der Begriff bezeichnet auch eine politische Theorie und Agenda, die kritisches Wissen produzieren will, indem sie die destruktive, dichotomisierende Entweder-Oder-Unterscheidung zwischen zentralen »kanonischen« Kulturen und modernisierendem Kosmopolitanismus einerseits und Alltags-Kulturen oder vernakularem Traditionalismus andererseits hinterfragt.

So verstanden repräsentiert der Begriff »Vernakulare Ökumene« eine Zusammenfassung der Implikationen der Cultural-Turn-Perspektive für Ökumenische Theologie: Er hinterfragt die Konstruktion einer binären Opposition zwischen vernakularen, konkreten christlichen Gemeinschaften, Identität und lokaler Ökumene einerseits und global-kosmopolitischer ökumenischer Gemeinschaft, Organisation und Einheitsvorstellung andererseits. Er impliziert eine kritische Haltung gegenüber der Zentrierung und Kanonisierung von Ökumene und eröffnet eine neue Diskussion über das Verhältnis zwischen »Zentrum« und »Peripherie« sowie zwischen »verallgemeinertem« und »konkretem Anderen«.

<sup>74</sup> Bhabha, *Unsatisfied*, 195, mit einem Zitat aus: Anthony Appiah, *Loyalty to Humanity*, in: *Boston Review* XIX.5 (Okt. / Nov. 1994); s. auch: Richard Sennett, *Christian Cosmopolitanism*, *Boston Review* XIX.5 (Okt./Nov. 1994).

<sup>75</sup> S. Carol A. Breckenridge / Sheldon Pollock/Homi Bhabha/Dipesh Chakrabarty (Hg.), *Cosmopolitanism*, Duke 2002.

Eine der zentralen Fragen bleibt dabei die Frage nach der »Einheit der Kirche«. Entwicklungen wie die Umsetzung von »ecumenical spaces« als Formen sichtbarer Einheit ersetzen nicht die Auseinandersetzung mit der vom Cultural Turn betonten und in der Vorstellung einer »Vernakularen Ökumene« implizierten Herausforderung, den Begriff »Einheit der Kirche« selbst kritisch zu prüfen: Verschleiert dieser vieldiskutierte Begriff nicht die Tatsache, dass diese Einheit keinesfalls ein universell gegebenes Ideal ist, sondern eine Konstruktion – höchstwahrscheinlich eine Konstruktion »under western eyes«? Wie andere Konzepte ist auch das Konzept und die Suche nach der Einheit nicht ideologiefrei oder »unschuldig«. Will man den ethischen und epistemologischen Verpflichtungen des Cultural Turn folgen, dann wäre Ökumenische Theologie zum einen dazu herausgefordert, ihre Vorannahmen gerade auch hinsichtlich der Einheitsvorstellungen, ihrer Ursprünge und Entwicklungen transparent zu machen. Zum andern wäre sie dazu aufgerufen, den Blick dahin zu orientieren, wo christliches Leben und christlicher Glaube »in der Marginalität, an der Grenze, an der Peripherie entstanden ist und gelebt wird«<sup>76</sup>: Denn hier erweist sich die Gültigkeit aller Grenzen und Peripherien wie auch die Gültigkeit von Einheitsvorstellungen.

(Dr. Claudia Jähnel ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaft der Philosophischen Fakultät und Fachbereich Theologie der Universität Erlangen-Nürnberg.)

<sup>76</sup>S. Kevin Ward, *Mission Studies in Leeds*, in: *British Association for Mission Studies* 1996, 2, zitiert nach: Roswith Gerloff, Editorial, in: *International Review of Mission* 89/354 (2000), 275–280, 278 (Übersetzung CJ).

## **ABSTRACT**

Rereading Ecumenical Theology in the light of the epistemological shifts associated with the cultural turn challenges issues that are central for Ecumenical dialogue and theology. Leading assumptions on Christian identity, denominational distinctiveness, cultural difference, and Christian unity come to the fore. Cultural and postcolonial studies call on us to reflect continuously and self-critically the categories we use to describe »the other«, »the self«, and the relation between both. They challenge Ecumenical theology to perceive denominational or religious identities not as fixed entities but as products of various and ongoing exchange processes. Boundaries like those between churches in different cultural contexts are assessed as sources for the transformation of identity.

Vernacular ecumenism and transcultural unity are terms that combine contradictory opposites and by this search the balance between the vision of a cosmopolitan Ecumenical unity and the respect for differentness and marginality. This balance is not reached through unifying consensus but through a community of sharing and border-crossing communication.