

Interkulturalität und Postkolonialität als methodische Herausforderung Systematischer Theologie

Zusammenfassung

Systematische Theologie als reflexive Verantwortung des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung „in der Welt von heute“ ist nur mehr unter Berücksichtigung des globalen Kontextes möglich. Aus der Anerkennung dieser Tatsache ergeben sich grundlegende methodische Herausforderungen. Die Einsichten, die in den letzten Jahrzehnten im Feld interkultureller und postkolonialer Theologie gewonnen wurden, können Wesentliches zu deren Bearbeitung beitragen. Der Beitrag bietet einen Überblick über wichtige Aufbrüche in Bezug auf das Thema Interkulturalität in katholischer Theologie und Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Er benennt ausgewählte methodische Brennpunkte, die sich aus dem Ernstnehmen einer kulturell und religiös pluralen Welt für die Systematische Theologie ergeben und zeigt an Beispielen die Fruchtbarkeit einer postkolonial inspirierten Perspektive für die differenzierte Analyse christlicher Identitätsbildungsprozesse im Horizont der globalen Moderne auf.

Abstract

Systematic theology as a reflexive responsibility of the Christian faith and hope ‘in the world of today’ is only possible in consideration of the global context. The recognition of this fact results in fundamental methodological challenges. The insights from the field of intercultural and postcolonial theology of the recent decades can make an essential contribution to their processing.

The article offers an overview of important breakthroughs in the field of intercultural-ity in Catholic theology and the Church since the Second Vatican Council. It identifies the selected methodological foci that result from taking a culturally and religiously plural world seriously in systematic theology. It also perfectly demonstrates the great benefit of a postcolonially inspired perspective to analyse the processes involved in forming a Christian identity from viewpoint of global modernity in a differentiated way.

Schlüsselwörter/Keywords

Systematische Theologie; christlicher Glaube; christliche Hoffnung; Welt von heute; globaler Kontext; interkulturelle Theologie; postkoloniale Theologie; christliche

Identitätsbildungsprozesse; Methodologie; Amazonas-Synode; Amazonien-Synode; Bolívar Echeverría; Homi Bhabha
 Systematic theology; Christian faith; Christian hope; contemporary world; global context; intercultural theology; postcolonial theology; Christian identity formation processes; methodology; Amazon Synod; Bolívar Echeverría; Homi Bhabha

SEBASTIAN PITTL, geb. 1984, Dr. theol.; Studium der Katholischen Theologie, der Philosophie und Psychologie in Wien und Madrid, seit 2019 Leiter der Abteilung Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Arbeitsschwerpunkte: Interkulturelle Theologie, Politische Theologien, Theologie der Geschichte

1. Vorbemerkung

Systematische Theologie als reflexive Verantwortung des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung „in der Welt von heute“ (*Gaudium et spes*) lässt sich, so die These, die hier an den Beginn gestellt werden soll, aktuell nur mehr unter Berücksichtigung des globalen Kontextes leisten. Dies hat mehrere Gründe, die einerseits mit der Natur des christlichen Glaubens als einer wesentlich geschichtlichen Größe, andererseits mit der „Welt von heute“ als einer zutiefst globalisierten Welt zu tun haben.

Dass sich der globale Horizont für die theologische Reflexion auch in Deutschland kaum mehr ausblenden lässt, kann an einer Reihe von Phänomen veranschaulicht werden. Zum einen verschiebt sich das demografische Zentrum des Christentums bereits seit einigen Jahrzehnten immer stärker in Richtung des „globalen Südens“, wodurch Europa vom früheren Zentrum immer mehr zur weltkirchlichen Peripherie wird.¹ Zum zweiten nimmt auch in deutschen Kirchengemeinden der Anteil von Menschen mit Migrationshintergrund – und in Folge die Pluralität dieser Gemeinden – von Jahr zu Jahr zu.² Drittens gibt es im konkreten Alltagsleben der Menschen heute kaum mehr einen Bereich, der nicht in historisch beispiellosem Ausmaß von globalen Zusammenhängen geprägt ist. Viertens gilt selbiges auch für die zentralen sozialen und politischen Fragen der Gegenwart (Klima, Neonationalismus, Migration etc.). Und fünftens wird zunehmend klar, dass die europäischen Gesellschaften wie das europäische Christentum bereits in ihrer Genese zutiefst von globalen Verflechtungen und interkulturellen Aushandlungsprozessen geprägt sind, ohne deren Berücksichtigung sie gar nicht angemessen verstanden werden können.

Dieser globale Kontext als Resonanzraum heutiger Theologie ist nun alles andere als einfach in den Blick zu nehmen. Er ist nicht nur in sich heterogen, vielfältig und widersprüchlich. Seine Wahrnehmung ist darüber hinaus von geschichtlich, kulturell und

1 | Vgl. dazu bereits vor zwanzig Jahren Philip Jenkins, *The next Christendom*, Oxford 2002.

2 | Für eine produktive theologische Auseinandersetzung mit diesem Transformationsprozess vgl. Tobias Kefßler, *Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen? Perichoretisch-kenotische Entgrenzung als Paradigma des Verhältnisses zwischen zugewanderten und einheimischen Katholiken*, Regensburg 2018.

sozial vermittelten Perspektiven abhängig, die nicht einfach nebeneinander bestehen, sondern sich unter den Bedingungen vermachteter globaler Strukturen in vielfältigen Konstellationen wechselseitig durchformen. Der christliche Glaube ist in dieses Spiel der Perspektiven eingelassen und dabei in einer vielfältigen Weise mit der kulturellen und religiösen Vielfalt konfrontiert. Aus der Anerkennung dieser Komplexität ergeben sich auch für die Systematische Theologie grundlegende methodische Herausforderungen, zu deren Bearbeitung die Einsichten, die in den letzten Jahrzehnten im Feld interkultureller und postkolonialer Theologie gewonnen wurden, Wesentliches beizutragen haben.

Im Folgenden wird zunächst ein kurzer Überblick über wichtige Aufbrüche in Bezug auf das Thema Interkulturalität in katholischer Theologie und Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegeben. Daran schließt die Benennung ausgewählter methodischer Brennpunkte an, die sich aus dem Ernstnehmen einer kulturell und religiös pluralen Welt für die Systematische Theologie ergeben. In einem dritten Teil wird an zwei Beispielen die Fruchtbarkeit einer postkolonial inspirierten Perspektive für die differenzierte Analyse christlicher Identitätsbildungsprozesse im Horizont der globalen Moderne aufgezeigt.

2. Aufbrüche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Wie für viele anderen Themen war das Zweite Vatikanische Konzil auch für die Entwicklung eines interkulturellen Bewusstseins in (katholischer) Theologie und Kirche ein entscheidender Katalysator. Für Peter Hünermann besiegelt das Konzil (insbesondere durch die Neubestimmung des Verhältnisses zu den Ostkirchen in den Dekreten *Orientalium ecclesiarum* und *Unitatis redintegratio*) gar das Ende einer „monokulturellen“ Gestalt von Kirche, wie sie das lateinische Kirchenverständnis für fast tausend Jahre geprägt habe.³ Margit Eckholt sieht im Konzil einen grundlegenden „Perspektivenwechsel“ „von der Universalkirche zur Welt-Kirche“⁴, der sich u. a. dadurch auszeichnet, dass die kulturelle und geschichtliche Vermitteltheit von Offenbarung und Glaube klar zu Bewusstsein kommt. Tatsächlich gehen die grundlegenden Neubestimmungen, die die Kirche im Konzil in ihrem Verhältnis zu den anderen christlichen Konfessionen und Religionen (*Unitatis redintegratio*, *Nostra Aetate*, *Dignitatis Humanae*) vornimmt, Hand in Hand mit der Anerkennung einer legitimen kulturellen Pluralität

3 | Vgl. Peter Hünermann, ... in mundo huius temporis ... Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozess der Gegenwart: Das Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ein konstitutioneller Text des Glaubens, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2013, 40–62, 58.

4 | Vgl. Margit Eckholt, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2002, 276–298.

in ihrem Inneren (*Lumen gentium, Gaudium et spes, Orientalium ecclesiarum, Ad gentes*). Die erstmalige Anwesenheit einer zwar nach wie vor unterrepräsentierten, aber dennoch signifikanten Anzahl von außereuropäischen Bischöfen trugen mit dazu bei, dass man das Konzil als „erste[n] amtliche[n] Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche“ verstehen konnte, wenn auch auf eine Weise, die „sich erst tastend selber zu finden sucht“.⁵

Die ekklesiologische Neuorientierung des Konzils zu einer kulturell pluralen Weltkirche war dabei geprägt durch seinen zeitgeschichtlichen Kontext. Die 60er-Jahre waren das entscheidende Jahrzehnt der Dekolonisierung (insbesondere Afrikas), die tiefgreifende Auswirkungen auf Politik, Kultur und Gesellschaft hatte und für Europa wie die früheren Kolonialmächte eine neue Weise erzwang, sich in der Welt zu verorten und dabei selbst zu relativieren. Es ist kein Zufall, dass im Zuge dieser Machtverschiebungen in den 60er-Jahren (vermutlich erstmals in der Linguistik und der Fremdsprachenpädagogik⁶) der Begriff der „Interkulturalität“ geprägt wird. Nur wenige Jahre nach dem Konzil sind die Themen „Kontext“, „Kultur“ und globale „Ausbeutung“ auch zentrale Diskussionspunkte der „Conference on World Mission and Evangelism“ des Ökumenischen Rats der Kirchen 1972 in Bangkok.

Obwohl das Konzil sich in diesem Horizont des zusammenbrechenden europäischen Kolonialismus also erstmals vorsichtig positiv für die Herausforderungen einer kulturell und religiös pluralen Welt öffnete, blieb seine Sicht auf die „Welt von heute“ in Vielem dennoch eurozentrisch geprägt,⁷ sodass viele der entscheidenden theologischen Aufbrüche erst in die Rezeptionsphase des Konzils fallen. Insbesondere die zweite und dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) und Puebla (1979) sowie die Versammlungen der *Federation of Asian Bishops' Conferences* seit Beginn der 70er-Jahre in Asien stellen kraftvolle Versuche dar, die Impulse des Zweiten Vatikanums mit Blick auf die mannigfachen, von extremer soziale Ungleichheit und religiösem Pluralismus geprägten geschichtlichen Realitäten Lateinamerikas und Asiens neu zu kontextualisieren. Parallel dazu entstanden selbstbewusste Formen „kontextueller Theologie“, die sich nicht nur um eine entschiedene Inkulturation in die eigenen Kontexte bemühten, sondern zugleich damit die überzo-

5 | Vgl. Karl Rahner, Theologische Grundinterpretationen des II. Vatikanischen Konzils, in: Ders., (Hg.), Schriften zur Theologie XIV, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 287–302, 288; hier zitiert nach Judith Gruber, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013, 35, Anm. 93.

6 | Der Begriff „interkulturell“ taucht vermutlich erstmals Anfang der 60er-Jahre in der Linguistik und Fremdsprachenpädagogik auf. Vgl. dazu mit Verweis auf Robert B. Kaplan Werner Ustorff, The Cultural Origins of „Intercultural Theology“, in: *Mission Studies* 25 (2008) 229–251, 230.

7 | Vgl. die Einschätzung des belgisch-brasilianischen Theologen José Comblin, die zwar in ihrer Pauschalität selbst einseitig ist, aber wohl dennoch eine Tendenz der europäischen Konzilsmehrheit trifft: „[D]ie Beschreibung der modernen Welt und ihrer Probleme [durch das Konzil] [entspricht] der Sichtweise der [...] der christdemokratischen und sozialdemokratischen Parteien [...] Das Konzil hat den Anfang damit gemacht, auf die Welt selbst zu hören. Die Welt, auf die man hörte, war die Welt der europäischen Bourgeoisie jener Zeit [...]“ (José Comblin, Die Zeichen der Zeit, in: *Cilicium* 41 [2005], 412–424, 420–421).

genen Universalitätsansprüche „europäischer Theologien“ in Frage stellen und dadurch diese selbst als kontextuell bedingte Formen des Theologietreibens erkennbar werden ließen. Insbesondere die lateinamerikanischen Befreiungstheologien, die auch im Westen breite Rezeption erfuhren, fungierten als ein wichtiger Katalysator für ein stärker globales Bewusstsein in europäischer Theologie und Kirche. Die Folge war die sich schließlich auch in der westlichen Theologie durchsetzende Einsicht in eine unhintergehbare Pluralität von Theologien, die sich nicht mehr bruchlos in eine allumfassende Meta-Perspektive integrieren ließen.⁸ Theologische Debatten um das Verhältnis von Evangelium und Kultur kreisten in dieser Zeit vor allem um den Begriff der *Inkulturation*, der die wechselseitige Durchdringung von Evangelium und Kultur in Analogie zum Inkarnationsgeschehen zu denken suchte⁹ und bis heute eine zentrale Leitmetapher lehrantlicher Texte darstellt.¹⁰ Seit den 90er-Jahren trat an die Stelle des Begriffs verstärkt der (ebenfalls bereits Ende der 70er-Jahre erstmals geprägte¹¹) Terminus der „Interkulturation“, der gegen die Vorstellung, ein kulturell „nacktes“ Evangelium ließe sich in beliebige Kulturen hineinübersetzen, die Prozesshaftigkeit und Wechselseitigkeit von Evangelisierungsprozessen betonte.¹² In den letzten Jahren führte insbesondere die Rezeption von post- und dekolonialen Theorieansätzen zur Kritik an einem holistischen Verständnis von Kultur und Religion, wie es in frühen

-
- 8 | Vgl. dazu bereits die Einschätzung Karl Rahners Ende der 70er-Jahre: „Wir haben uns in jüngster Zeit schon daran gewöhnt, daß es in der Christenheit und auch in der katholischen Kirche grundsätzlich einen legitimen ‚Pluralismus der Theologien‘ gibt und geben darf, die je nach den nicht mehr adäquat durchreflektierbaren kulturellen und epochalen (aber oft uhrzeitlich gleichzeitigen) Situationen, die sie widerspiegeln, verschieden sind und nicht mehr in eine Theologie ganz integriert werden können.“ (Karl Rahner, Vorwort, in: Ders./Leonardo Boff [Hg.], *Befreiende Theologie, Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart u. a. 1977, 6–8, 6).
- 9 | Der Neologismus „Inkulturation“ taucht erstmals in den 50er-Jahren auf. Programmatisch leitend wird er im Rahmen der 32. Generalkonferenz der Jesuiten in Rom (1974/1975). Der Generalsuperior der Jesuiten Pedro Arrupe verstand unter Inkulturation „die Inkarnation des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in eine bestimmte Kultur hinein, und zwar in der Weise, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Formen ausdrückt, die der betreffenden Kultur eigen sind (das wäre nur eine oberflächliche Anpassung), sondern so, daß sie zum Prinzip einer neuen Inspiration wird, zur Richtschnur und zur einigenden Kraft zugleich, die diese Kultur umwandelt und neu schafft. Die Inkulturation steht so am Beginn einer Neuschöpfung.“ (Vgl. Pedro Arrupe, Über die Inkulturation [1978], in: Ders., *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften* von P. Arrupe, München 1987, 240–248, 241; hier zitiert nach der Übersetzung von Martin Maier in: Martin Maier, *Inkulturation*, in: *Stimmen der Zeit* 8/2007, 505–506, 505.) Für einen Überblick über die Geschichte des Begriffs vgl. Mariano Delgado, *Inkulturation als Wesenseigenschaft des Christentums*, in: Klaus Krämer/Klau Vellguth (Hg.), *Inkulturation. Gottes Gegenwart in den Kulturen*, Freiburg i. Br. 2017, 20–32, sowie die dort zitierte Literatur.
- 10 | Die Übernahme des Inkulturations-Begriffs in das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. ‚*Catechesi Tradendae*‘ (1979) geht auf eine Eingabe Arrupes bei der Römischen Bischofssynode 1977 zurück. Im nachsynodalen apostolischen Schreiben ‚*Querida Amazonia*‘ begegnet der Begriff – in substantivischer und adjektivischer Verwendung – vierundzwanzig Mal.
- 11 | Vgl. Gruber, *Theologie* (wie Anm. 5), 78–81, die als einen der frühesten Belege auf Joseph Blomjous, *Development in Mission Thinking and Practice 1959–1980. Inculturation and Interculturation*, in: *African Ecclesial Review* 22 (1980), 393–399, verweist.
- 12 | Vgl. dazu David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* [1991], Maryknoll 2000, 458–467. Mit anderen Akzentsetzungen hat auch Joseph Ratzinger den Begriff übernommen. Vgl. Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, 162.

Inkulturationskonzepten und ersten Ansätzen einer Religionstheologie angelegt war. Gegen ein Verständnis kultureller (und religiöser) Identitäten als in sich geschlossener und voneinander sauber abgrenzbarer Größen, rückten dadurch verstärkt deren innere Heterogenität und diskursive Konstruiertheit, ihre wechselseitige Verflochtenheit sowie der Zusammenhang von Identitätsbildungsprozessen mit Fragen der Macht in den Fokus.

In der deutschsprachigen Theologie ist die Auseinandersetzung mit den Themenfeldern Globalität, Interkulturalität, Post- und Dekolonialität von mehreren Ungleichzeitigkeiten gekennzeichnet. Wurden entsprechende Debatten zunächst vor allem in der Missionswissenschaft geführt¹³, so lässt sich nach dem Konzil und insbesondere in Folge der Rezeption lateinamerikanischer Befreiungstheologien in den 70er- und 80er-Jahren auch in Dogmatik, Fundamentaltheologie und Ethik eine erste intensive Auseinandersetzung mit globalen Fragestellungen beobachten, deren Dynamik aber ab den 90er-Jahren nachzulassen scheint. Erst in den letzten fünfzehn Jahren ist in Folge gesellschaftlicher Pluralisierung und fortschreitender Globalisierungsprozesse, der Einrichtung von Zentren für Islamische Theologie und des schrumpfenden Resonanzraums katholischer Theologie (sowohl in den Gesellschaften Deutschlands, Österreichs und der Schweiz wie in globaler Hinsicht) eine neue Hinwendung zu Fragen der Inter- und Transkulturalität, der Globalität, der Interreligiosität und zuletzt auch der Postkolonialität zu beobachten, was sich unter anderem in den Schwerpunktsetzungen von neuen Lehrstühlen und Forschungseinrichtungen wie z. B. des „Zentrums Theologie interkulturell und Studium der Religionen“ (Salzburg), des „Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften“ (Paderborn), der Professur für „Theologie in globalisierter Gegenwart“ (Frankfurt) u. a. bemerkbar macht. In diesen und anderen Einrichtungen sowie Initiativen spiegelt sich dabei ein zunehmendes Bewusstsein dafür, dass die Herausforderungen einer kulturell und religiös pluralen, globalen Gesellschaft nicht allein dadurch bearbeitet werden können, dass sie an auf entsprechende Fragen spezialisierte theologische Sonderdisziplinen delegiert werden, sondern nach einer grundlegenden Neuformierung der Theologie insgesamt verlangen. Das Zentrum „Theologie interkulturell und Studium der Religionen“ in Salzburg versteht sich in dieser Hinsicht nicht als ein zusätzliches Fach *neben* anderen, sondern will vielmehr eine „Schrittmacherfunktion“ für eine interkulturelle Transformation der Theologie als ganzer ausüben.¹⁴ Die Herausforderungen von Interkulturalität, Interreligiosität,

13 | Vgl. dazu die von Richard Friedli, Hans-Jochen Margull und Walter Hollenweger 1975 initiierte dreisprachige Buchreihe ‚Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums‘, in der bis heute über 160 Bände erschienen sind.

14 | Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, „Theologie interkulturell“: Diskurs des Christlichen im Horizont des Globalen. Forschungsstand – Arbeitsbereiche – neue Perspektiven“, in: Franz Gmainer-Pranzl/Beate Kowalski/Tony Neelankavil (Hg.), Herausforderungen Interkultureller Theologie, Paderborn 2016, 11–34, 18–19. Dahinter steht die Einsicht, dass es „keine biblische, historische oder systematische Theologie [gibt], die gleichsam als transkulturelle Größe anzusehen wäre und der Aufgabe interkultureller Aushandlungsprozesse enthoben wäre.“ (Ebd., 12.).

Post- und Dekolonialität sind in dieser Hinsicht heute auf dem Weg, in der Mitte der Theologie anzukommen.

3. Methodische Brennpunkte

Im Folgenden werden in exemplarischer Weise methodische Herausforderungen in den Blick genommen, die sich aus dem Ernstnehmen von Interkulturalität, Globalität und Postkolonialität für die Systematische Theologie ergeben. Der Fokus liegt dabei nicht auf einer umfassenden Darstellung, sondern auf der Benennung aktueller Brennpunkte.

3.1 Vergeschichtlichung

Ein bleibendes Erbe der Diskussionen der letzten Jahrzehnte besteht in der Einsicht in die konstitutive Geschichtlichkeit und Kontextualität *jeder* Theologie. Diese gründet nicht nur in der geschichtlichen Situiertheit der Theologie treibenden Subjekte, sondern auch in der geschichtlichen Struktur der Offenbarung sowie in der Geschichtlichkeit ihrer normativen Bezeugungsinstanzen. Offenbarung als lebendiges Wort, das sich an lebendige Menschen richtet, kann, so der baskisch-salvadorianische Theologe Ignacio Ellacuría, auf Grund ihrer geschichtlichen Struktur „keinen einzigen univoken Sinn für real verschiedene Situationen“¹⁵ haben, sondern entfaltet im Durchgang durch unterschiedliche kulturelle und geschichtliche Kontexte je neue Bedeutungsräume. Die „Quellen“ des Glaubens – verstanden als „alles, was auf die eine oder andere Weise die Inhalte des Glaubens enthält“ – gewinnen ihren Sinn erst vermittelt über die „Orte“ des Glaubens, insofern diese ermöglichen, „dass die Quellen dieses oder jenes von sich geben, sodass bestimmte Inhalte [erst] dank des Ortes aktualisiert und real präsent werden können“.¹⁶ Insofern die Orte des Glaubens plural sind, ist auch der Sinn der Offenbarung pluriform. Ihr „voller“ Sinn lässt sich dabei in keinem Kontext erschöpfend einholen, sondern zeigt sich in indirekter Weise als jenes Moment, dass die unterschiedlichen kontextuellen Theologien je neu zu ihrer eigenen Selbstüberschreitung drängt und in dieser Selbstüberschreitung füreinander öffnet.¹⁷

15 | Ignacio Ellacuría, Zum ideologischen Charakter der Theologie, in: Ders., Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum, Freiburg i. Br. 2011, 21–43, 24.

16 | Ignacio Ellacuría, Los pobres, „lugar teológicos“ en América Latina, in: Ders., Escritos Teológicos I, San Salvador 2002, 139–161, 152 [eigene Übersetzung].

17 | Die interkulturelle Transformation der Theologie entspringt in dieser Hinsicht nicht nur „einer Erfahrung der Endlichkeit des [...] theologischen Diskurses“, sondern der Ahnung, dass sich „im kulturellen Pluralismus und der Interkulturalität [...] die sublimale Unendlichkeit des [göttlichen] Wortes ankündigt, dessen Druck der Diversität jede kulturelle Grenze sprengt und jede Theologie zum fortdauernden Exodus zwingt.“ Raúl Fonet-Betancourt, El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina, in: Ders., La interculturalidad a

Dass der christliche Glaube eine wesentlich geschichtliche Größe ist, ist nun zwar eine Einsicht, die bereits in das 19. Jahrhundert zurückreicht. Vor allem die Befreiungstheologien haben jedoch entscheidend dazu beigetragen, diese Einsicht durch den konsequenten Rückbezug auf die konkreten sozialen, politischen und ökonomischen Praktiken, in deren Kontext sich Glaube und Theologie jeweils realisieren, weiter zu erden. Der bereits erwähnte Ignacio Ellacuría hat in diesem Sinn von einer notwendigen Vergeschichtlichung aller theologischen Diskurse gesprochen, womit die stets neu zu leistenden Reflexion darüber gemeint ist, welche (nicht nur kirchlichen, sondern auch politischen und sozialen) Praktiken durch einen bestimmten theologischen Diskurs in einem spezifischen Kontext jeweils wie sichtbar oder unsichtbar gemacht, legitimiert, transformiert oder in Frage gestellt werden.¹⁸ Eine solche Vergeschichtlichung verlangt nach interdisziplinärer Zusammenarbeit (insbesondere mit [Religions-]Soziologie und Kulturwissenschaften), um die komplexen Wechselbeziehungen zwischen theologischem Diskurs, kirchlicher Praxis, Politik, Ökonomie und Gesellschaft in den Blick zu bekommen. Sie ist nach Ellacuría ein wesentliches Element, um die „geschichtliche Wahrheit“ theologischer Aussagen zu überprüfen und die Machtverstrickungen auch theologischer Diskurse offenzulegen und kritisierbar zu halten. Als ideologiekritisches Instrument ist diese Vergeschichtlichung für jede Systematische Theologie bis heute von zentraler Bedeutung.

3.2 Aufdecken der interkulturellen Dynamiken in der Genese des Eigenen

Ein Arbeitsfeld, das vor allem in den letzten Jahren verstärkt in den Blick geraten ist, besteht in der Freilegung der interkulturellen und interreligiösen Dynamiken, die die Genese des Christentums von Anfang an bestimmt haben. Angestoßen durch die heutige Herausforderungssituation hat sich vor allem in den letzten Jahrzehnten eine neue Sensibilität für die komplexen Übersetzungs- und Inkulturationsprozesse gebildet, die sowohl die Entstehung der biblischen Texte wie die Traditionsbildung begleitet haben.¹⁹ So ist heute deutlich, in welcher entscheidender Weise die Identität des europäischen Christentums etwa durch die jahrhundertelangen Kommunikations-, Abgrenzungs- und Ausdifferenzierungsprozesse zwischen Christentum, Judentum und

prueba, Aachen 2006, 105–120, 111, hier zitiert nach der Übersetzung von Thomas Fornet-Ponse in: *Ders.*, *Interkulturelle Theologie als Methode und Ziel*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 3/43 (2017), 184–198, 186.

18 | Vgl. Ignacio Ellacuría, *Función liberadora de la filosofía*, in: *Ders.*, *Escritos políticos I*, San Salvador 1991, 93–121.

19 | Vgl. beispielhaft Egbert Ballhorn, *Interkulturalität und Selbstvergewisserung. Die Wege der Weisheit im Buch Baruch*, in: Gmainer-Pranzl/Kowalski/Neelankavil (Hg.), *Herausforderungen (wie Anm. 14)*, 35–50; Jochen Flebbe, *Sprachliche Brücken zwischen Kulturen im Neuen Testament: Erzählung – Metapher – Begriff*, in: ebd., 51–66. Für die Zeit von 500–1500 vgl. die auch in theologischer Hinsicht aufschlussreichen Perspektiven und Beispiele in: *Netzwerk Transkulturelle Verflechtungen* (Hg.), *Transkulturelle Verflechtungen – mediävistische Perspektiven*, Göttingen 2016.

Islam²⁰, die Inkulturation in die slawisch-germanischen Kulturen oder die tiefgreifenden Transformationen in Folge der Conquista geprägt ist. Interkulturelle und interreligiöse Aushandlungsprozesse sind somit nichts, was zu einer fertigen christlichen Identität erst nachträglich hinzutritt, sondern reichen in die Genese dieser Identität selbst hinein.²¹ Eine zentrale Aufgabe einer interkulturell sensiblen systematischen Theologie besteht darin, diese „immer schon bestehenden Interkulturalität des Christentums“²² neu zu entdecken und für den theologischen Diskurs auch in systematischer Weise gegen alle Tendenzen zu einer selbstbezüglichen Essenzialisierung christlicher Identität fruchtbar zu machen.

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Suche nach Modellen, die bereits die Tradition selbst für den Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität bereitstellt. Jüngere Arbeiten haben in dieser Hinsicht den biblischen Kanon als ein geradezu paradigmatisches Modell einer polyphonen Verhandlung christlicher (und israelitischer) Identität in interkulturellen Übersetzungsprozessen in den Blick genommen, das einerseits verbindliche Grenzen festlegt, ohne dabei die Vielfalt, Differenzen und sogar Brüche im eigenen Inneren auszublenden.²³ Ähnliches ließe sich wohl auch für die frühchristlichen Bekenntnisformeln entfalten, die ebenfalls in interkulturellen Übersetzungsprozessen in einer wohl bisher noch zu wenig anerkannten Pluralität die Frage christlicher Identität verhandeln. Die Einsicht in die Bedeutung, die interkulturellen Übersetzungs- und Aushandlungsprozessen bereits in der Genese des Eigenen zukommt, verschiebt auf fruchtbare Weise die Perspektiven auf den Umgang mit kulturellen und religiösen Differenzen in der Gegenwart.

3.3 Relativierung eurozentrischer Deutungsmuster

Eine dritte methodische Konsequenz aus der Ernstnahme des globalen Kontextes besteht in der weiteren Relativierung eurozentrischer Wahrnehmungs- und Deutungsmuster. Zwar bemühen sich europäische Theologien schon seit den 60er-Jahren um die Rücknahme ungeprüfter Universalitätsansprüche. Doch erst in jüngerer Zeit ist deutlich geworden, wie sehr etwa auch die nach wie vor dominanten Vorstellungen von Säkularität, Rationalität, Wissenschaft, Religion oder Moderne von eurozentrischen

20 | Vgl. dazu *Sigrid Rettenbacher*, *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen*, Zürich 2019, 90–178.

21 | „Das Christentum ist nicht nur im Kontakt mit, sondern aus den Lebensressourcen und Symbolwelten anderer [...] Traditionen entstanden – und es ist nur als ein offenes System mit z. T. fließenden Übergängen zu begreifen, das sich mit alternativen [...] Traditionen extern und intern berührte.“ (*Gregor M. Hoff*, „Fremdheit. Eine theologische Konstitutionsgröße“, in: *Ders./Hans Waldenfels* [Hg.], *Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion*, Stuttgart 2008, 212–220, 215; hier zitiert nach *Gruber*, *Theologie* [wie Anm. 5], 11).

22 | *Gruber*, *Theologie* (wie Anm. 5), 12.

23 | Vgl. *ebd.*, 209–226.

Vorannahmen geprägt sind, die sich keineswegs unvermittelt auf eine globale Ebene übertragen lassen. Interkulturelle Studien in unterschiedlichen Disziplinen zeigen z. B. heute deutlich, dass in verschiedenen Kontexten historisch wie gegenwärtig unterschiedliche Formen von Säkularität und damit verbunden der Verhältnisbestimmung von Religion, Politik und Öffentlichkeit existieren, deren Beschreibung und Analyse sich nicht einfach an einem als normativ gesetzten europäischen Verständnis von Säkularität messen lassen, sondern zu einer Überschreitung des traditionellen europäischen Deutungsrahmens zwingen.²⁴ Die in der europäischen Theologie so selbstverständliche Unterscheidung zwischen (säkularer) Philosophie und Theologie ist in anderen kulturellen Räumen zumindest fragwürdig und bereits seit längerer Zeit plädieren Vertreter*innen interkultureller Philosophie und Theologie für die Anerkennung unterschiedlicher Rationalitätsformen, die auch poetische, ästhetische, rituelle und symbolische Ausdrucksformen stärker berücksichtigen und die einseitige Privilegierung begrifflichen Wissens überwinden.²⁵ Postkoloniale Studien haben in den letzten Jahren ihrerseits überzeugend die eurozentrischen Implikationen des Religionsbegriffs analysiert, der sich nicht ohne weiteres von seinem jüdisch-christlich geprägten Entstehungskontext abheben und auf andere „religiöse“ Traditionen übertragen lässt.²⁶ Im Feld der interkulturellen Philosophie sind in den letzten Jahren die eurozentrischen Verengungen des europäischen Diskurses um die Moderne freigelegt worden, die bei allem Bemühen (von z. B. Theoretikern wie Jürgen Habermas), zwischen irrationalen Ausformungen und universal gültigen „rationalen“ Aspekten der europäischen Moderne zu unterscheiden²⁷, den europäischen Moderne-Diskurs häufig in Formen eines (impliziten) Kulturimperialismus kippen lassen.²⁸ Postkoloniale Studien zeichnen darüber hinaus ein ambivalentes Bild der modernen (westlichen) „Freiheitsgeschichte“, in der sich emanzipative Elemente nur schwer von ihren rassistischen und imperialistischen Voraussetzungen ablösen lassen.²⁹

24 | Vgl. die Arbeiten der Kolleg-Forschungsgruppe „Multiple Secularities. Beyond the West. Beyond Modernities“ an der Universität Leipzig: <<https://www.multiple-secularities.de>> (aufgerufen am 24.06.2020).

25 | Für Raúl Fornet-Betancourt verlangt der interkulturelle Dialog nach einer „transdisziplinäre[n] Rationalität“, die „die strikten Grenzen des begrifflichen Wissens überschreitet“ und „in der Lage ist, mit symbolischen, metaphorischen oder mystischen Formen des menschlichen Wissens zu kooperieren.“ Raúl Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt am Main 1997, 194; hier zitiert nach Fornet-Ponse, *Interkulturelle Theologie* (wie Anm. 17), 186.

26 | Vgl. dazu den Überblick bei Sigrid Rettenbacher, *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen*, Zürich 2019, 299–323.

27 | Vgl. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985; *Ders., Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt 1997.

28 | Vgl. dazu in differenzierter Weise Hans Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne*, Weilerswist 2009. Eine kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Modernetheorie findet sich darin auf den Seiten 45–56.

29 | Vgl. Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Bonn 2016.

3.4 Polylog

Die eben genannten Umbrüche zwingen zu einer grundlegenden Selbstrelativierung europäischer Theologie (und Philosophie) sowie zur Anerkennung, dass die Verantwortung des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung in der „Welt von heute“ samt der daran hängenden Fragen des Verhältnisses des Glaubens zur (multip- len) Moderne³⁰, der Positionierung der Kirche zur (post-)säkularen Gesellschaft, zur Politik und anderen „Religionen“ etc. nicht mehr von einem einzigen Standort aus geleistet werden kann, sondern nach einem interkulturellen, weltkirchlichen Polylog³¹ verlangt. Dieser Polylog lässt sich auch nicht durch den Rückzug auf eine transzendentale Ebene überspringen, wird doch im interkulturellen Diskurs deutlich, wie sehr auch die ursprüngliche Selbstgegebenheit der Vernunft bzw. des menschlichen Geistes, auf die transzendente Begründungsfiguren rekurrieren, sich in geschichtlich unterschiedlichen Auslegungen expliziert und daher interpretationsbedürftig ist.³²

Thomas Fornet-Ponse hat vor diesem Hintergrund unter Rückgriff auf Überlegungen Raúl Fornet-Betancourts vorgeschlagen, Universalität neu zu bestimmen als „Solidarität“ unterschiedlicher kontextueller Theologien in ihrer gemeinsamen Suchbewegung nach theoretischen und praktischen Möglichkeiten „der unerschöpfliche[n] Offenbarung Gottes“ in der irreduziblen Vielfalt an Perspektiven zu entsprechen. Eine solche Universalität kann von keiner Seite a priori in Besitz genommen werden, sondern stellt eine „Zielperspektive bzw. regulative Idee“ dar, die eine Anerkennung von Differenz jenseits relativistischer Gleichgültigkeit ermöglicht und eine bestimmte Form der Lebenspraxis als solidarische „Konvivenz“ miteinschließt.³³

30 | Zum Begriff der „multiplen Modernen“ vgl. *Shmuel Eisenstadt*, *Multiple Modernities in an Age of Globalization*, in: *Claudia Honegger* (Hg.), *Grenzenlose Gesellschaft?*, Wiesbaden 1999, 37–50.

31 | Der Begriff Polylog wurde von Franz Martin Wimmer geprägt und von Franz Gmainer-Pranzl für die Theologie übernommen. Der Begriff des Polylogs verweist auf eine Form interkulturellen Philosophierens (und in analoger Weise des Theologisierens), die sich darum bemüht, „in die philosophischen Diskurse Beiträge aller Kulturen und Traditionen als gleichberechtigte einzuflechten, also nicht bloß vergleichend nebeneinander zu stellen, sondern so in einen offenen gemeinsamen Raum [...] zu bringen, dass alle Positionen in diesem Polylog für Veränderungen offen gehalten bleiben.“ Vgl. das „Mission Statement“ der von Wimmer mitbegründeten Zeitschrift „Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren“: <<http://www.polylog.net/>> (aufgerufen am 24.06.2020); sowie *Franz Gmainer-Pranzl*, *Poly-Theo-Loge? Überlegungen zur interkulturellen Transformation theologischer Erkenntnislehre*, in: *Franz Gmainer-Pranzl/Anke Graneß* (Hg.), *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen*, Wien 2012, 210–229.

32 | „Reflexive Argumente stehen [...] in der Spannung zwischen dem Postulat, daß eine Selbsterhellung der Vernunft nur im Rekurs auf ein ursprüngliches Wissen der Vernunft um sich selbst möglich ist, und der Erfahrung, daß die Selbstexplikation der Vernunft offenbar in mühsamen, geschichtlichen Lernprozessen errungen werden muß.“ *Hans Schelkshorn*, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Amsterdam 1997, 259.

33 | Vgl. *Fornet-Ponse*, *Interkulturelle Theologie* (wie Anm. 17), 187–188; sowie *Raúl Fornet-Betancourt*, *Universalität als Konvivenz. Versuch einer interkulturellen Neubestimmung der Frage nach der Universalität*. Thesen, in: *Ders.*, *Interkulturalität und Menschlichkeit*, Aachen 2013, 189–203.

Damit dieser Polylog gelingen kann, müssen eine Reihe von Bedingungen erfüllt sein. Erstens ist eine Anerkennung der ungleichen Voraussetzungen der jeweiligen Teilnehmer*innen sowie der Machtförmigkeit der strukturellen Voraussetzungen nötig, die auch interkulturelle Dialoge bestimmen.³⁴ Um die Gefahr eines romantischen Kulturalismus zu vermeiden, ist zweitens wichtig, Fragen religiöser oder kultureller Identität in ihrer Verflochtenheit mit ökonomischen, politischen und sozialen Fragen zu betrachten sowie die innere Heterogenität und Vielstimmigkeit der jeweiligen Kontexte nicht aus dem Blick zu verlieren, was nur in einem interdisziplinären Dialog mit Philosophie, Human-, Gesellschafts- und Kulturwissenschaften zu leisten ist und nach einer differenzierten Aneignung gegenwärtiger Kulturtheorien verlangt.³⁵ Drittens ist die Bereitschaft aller Beteiligten zu auch existenziellen Grenzüberschreitungen vonnöten, sind doch die Perspektiven auf die globale Moderne zumindest unbewusst auch von der biografischen und sozialen Verortung der Diskursteilnehmer*innen bestimmt, deren prägende Kraft oft erst in ihrer Überschreitung als solche bewusst wird.³⁶ Dem Erbe der Befreiungstheologien lässt sich zuletzt der Hinweis auf die wesentliche Exzentrizität dieses Polylogs entnehmen. Letzter Fluchtpunkt der interkulturellen theologischen Verständigung ist nicht die Sicherung des „Eigenen“ – etwa im Sinne einer christlichen Identität, die man im Horizont einer globalen Moderne neu in Besitz nehmen und gegen andere verteidigen müsste –, sondern das verantwortete Zeugnis für die Hoffnung des Reiches Gottes, die es auf rational verantwortete Weise in die Welt, und hierbei vor allem in die Kontexte von Armut und Marginalisierung, einzuschreiben gilt.³⁷ Hierin gründet eine kenotische Struktur des interkulturellen Polylogs, die gerade um der authentischen Bezeugung der christlichen Hoffnung willen auch die Bereitschaft zum Verlust von Macht und Identität (im Sinne eines Besitzes, über den man verfügen könnte) zumutet.³⁸

34 | Was die spanische Politikwissenschaftlerin María do Mar Castro Varela beschreibt, ist wohl auch für die Theologie gültig: „Theoretiker/-innen aus dem globalen Süden müssen sich, wollen sie ernst genommen werden, auf europäische intellektuelle Tradition beziehen – umgekehrt gilt dies selbstredend nicht. Die Qualität wissenschaftlicher Arbeit in Europa kann sich eine komplette Ignoranz vis-à-vis nicht westlicher Perspektiven leisten, ohne dass dies die akademische Wertschätzung ihrer Arbeiten gefährdet.“ *María do Mar Castro Varela*, Europa – Ein Gespenst geht um, in: Gregor Maria Hoff (Hg.), Europa. Entgrenzungen. Salzburger Hochschulwochen 2014, Innsbruck 2015, 49–82, 76, hier zitiert nach *Gmainer-Pranzl*, Theologie interkulturell (wie Anm. 14), 11–34, 31.

35 | Vgl. *Gmainer-Pranzl*, Theologie interkulturell (wie Anm. 14), 22.

36 | Überschreitung ist dabei nicht zu verwechseln mit einer (unmöglichen) völligen Ablösung. Vgl. *Sebastian Pittl*, Interkulturelle Theologie zwischen wissenschaftlichem Anspruch und einer „Mystik“ der leibhaftigen Begegnung mit dem Anderen“, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 3/2017, 199–212.

37 | „Wer sich bekehrt, weiß und erfährt, daß man – anders als in der Welt der physikalischen Gesetze – nur dann im Sinn des Evangeliums aufrecht steht, wenn unser Schwerpunkt außerhalb unserer selbst liegt.“ (*Gustavo Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, München 1973, 192–193).

38 | Vgl. *Gmainer-Pranzl*, Theologie interkulturell (wie Anm. 14), 25.

4. Zwischen Weizen und Unkraut – Inkulturation und Postkolonialismus

Nach dieser Benennung einiger aktueller Brennpunkte möchte ich im Folgenden anhand zweier Beispiele ausführlicher den methodischen Beitrag verdeutlichen, den postkoloniale Theorien zur theologischen Analyse der komplexen Dynamiken zu leisten vermögen, die die Kommunikations- und Aneignungsprozesse des Evangeliums in der globalisierten Moderne charakterisiert.

Ich möchte dabei an Fragestellungen anknüpfen, die auf weltkirchlicher Ebene zuletzt im Rahmen der Amazonien-Synode angeklungen sind, konkret an die Ambivalenzen, die sich einerseits in der missionarischen Vergangenheit der Kirche, andererseits in den Aneignungsprozessen der christlichen Botschaft im (post-)kolonialen Raum zeigen. Beide Formen der Ambivalenz werden im nachsynodalen Schreiben von Papst Franziskus *Querida Amazonia* in dem aus Mt 13,24–30 entlehnten Bild vom Weizen und Unkraut gefasst:

In QA 19 heißt es zunächst selbstkritisch: „Zugleich schäme ich mich, *da unleugbar der Weizen mit dem Unkraut vermischt wurde* [Hervorhebung SP] und die Missionare nicht immer den Unterdrückten zur Seite standen. So bitte ich einmal mehr ‚demütig um Vergebung, nicht nur für die Verletzungen durch die Kirche selbst, sondern für die Verbrechen gegen die Urbevölkerungen während der sogenannten Eroberung Amerikas‘ und für die schrecklichen Verbrechen, die im Laufe der ganzen Geschichte Amazoniens folgten.“³⁹

In QA 78 werden mit Blick auf Aneignungsformen des Christlichen, die anscheinend durchaus eigenwillige Wege eingeschlagen haben, die peruanischen Bischöfe zitiert: „Vor mehr als vierzig Jahren betonten die Bischöfe des peruanischen Amazonasgebiets, dass in vielen der in dieser Region lebenden Bevölkerungsgruppen ‚die Adressaten der Verkündigung, die von einer vielfältigen und sich wandelnden eigenen Kultur geprägt sind, das Evangelium bereits ansatzweise angenommen haben‘, da sie ‚bestimmte Züge einer katholischen Volksfrömmigkeit tragen, die, auch wenn sie vielleicht ursprünglich von pastoralen Mitarbeitern angestoßen wurden, heute etwas sind, das sich das Volk zu eigen gemacht, ja sogar in seinen Akzenten verändert und von Generation zu Generation weitergegeben hat‘. Wir sollten nicht vorschnell einige religiöse Ausdrucksformen, die sich spontan aus dem Leben der Völker ergeben, als Aberglaube oder Heidentum bezeichnen. Vielmehr gilt es *den Weizen zu erkennen, der inmitten des Unkrautes* [Hervorhebung SP] wächst, denn ‚in der Volksfrömmigkeit kann man

39 | Das Zitat im Abschnitt stammt aus: Papst Franziskus, Ansprache anlässlich des Zweiten Welttreffens der Volksbewegungen, Santa Cruz de la Sierra/Bolivien (9. Juli 2015): L'Osservatore Romano (dt.), 45 (2015), Nr. 29 (17. Juli 2015), 15.

die Art und Weise wahrnehmen, wie der empfangene Glaube in einer Kultur Gestalt angenommen hat und ständig weitergegeben wird.⁴⁰

In beiden Passagen wird eine Form der Vermischung oder Verunreinigung benannt, die zu einer Verzerrung des Evangeliums führt. Die Vermischung ist dabei jeweils unterschiedlich bestimmt. Im ersten Fall ist sie klar im Inneren der Kirche angesiedelt und mit Sünde und Schuld assoziiert, für die um Vergebung gebeten wird. Im zweiten Fall zeigt sich die Vermischung im Außen der Kirche bzw. genauer in einem nur schwer definierbaren Dazwischen (Bevölkerungsgruppen, die das Evangelium bereits „ansatzweise“ angenommen haben und „bestimmte Züge“ einer katholischen Volksfrömmigkeit tragen, nicht „Aberglaube“, nicht „Heidentum“), für dessen ambivalenten Charakter um Verständnis geworben wird.

Postkoloniale Theorieansätze sind aufgrund ihrer besonderen Sensibilität für Phänomene der Ambivalenz hilfreich, um diese in *Querida Amazonia* zwar benannten, aber nicht weiter entfaltenen Phänomene theologisch differenziert zu bearbeiten. Dies ist einerseits wichtig, um sich von der schmerzhaften Einsicht in die Ambivalenz der eigenen Missionsgeschichte, wie sie in *Querida Amazonia* in den Blick kommt, nicht zu schnell dadurch wieder zu entlasten, dass man – wozu auch *Querida Amazonia* verleitet – den „schlechten“ Beispielen in unvermittelter Weise das Vorbild des heroischen Missionars, der unter eigenen Entbehrungen die „Indigenen vor der Verwüstung ihrer Dörfer und Territorien“ (QA 18) schützt, gegenüberstellt. Zwar stimmt es, dass christliche Missionare oft auch als Anwälte der indigenen Bevölkerung gegen koloniale Gewaltexzesse aufgetreten sind. Doch wird eine simple Opposition zwischen heroischer Selbstaufopferung einerseits und kolonialer Kollaboration andererseits der historischen Komplexität des kolonialen Raums nicht gerecht. Postkolonial inspirierte historische Analysen zeigen vielmehr, wie das Selbstverständnis der Missionare, Anwalt und Sprachrohr der indigenen Bevölkerung zu sein, keineswegs notwendigerweise zur Infragestellung des hierarchischen Verhältnisses zwischen europäischer und indigener Bevölkerung oder gar des Kolonialsystems als solchen führte. Die häufig stereotypische Reproduktion des Bildes des „schutzlosen Eingeborenen“ trug sogar in nicht unwesentlichem Ausmaß zur Legitimation kolonialer Herrschaft bei und verdrängte nicht selten die Stimmen der indigenen Bevölkerung selbst.⁴¹ Die Vermischung „des Weizens mit dem Unkraut“ ist in dieser Perspektive nicht durch eine Unterscheidung

40 | Die Zitate im Abschnitt stammen aus: Apostolische Vikariate des Peruanischen Amazonasgebiets (Hg.), *Segunda asamblea episcopal regional de la selva, San Ramón/Peru* (5. Oktober 1973), in: *Éxodo de la Iglesia en la Amazonia. Documentos pastorales de la Iglesia en la Amazonia peruana, Iquitos 1976*, 121; und *Evangelii Gaudium*, Nr. 123.

41 | Vgl. dazu *Rebekka Habermas'* historische Studie zum Wirken der Steyler Missionare in Deutsch-Togo: *Dies., Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*, Bonn 2017, 171–202 („Missionare: Anwälte und Verführer“, 185–189); sowie die Untersuchungen in: *Rebekka Habermas/Richard Hölzl* (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Berlin/Köln 2014.

zwischen „guten“ und „schlechten“ Beispielen zu entwirren, sondern zieht sich quer *durch* einzelne Personen und Institutionen hindurch.

Noch weit ertragreicher sind postkoloniale Theorien in Bezug auf das zweite in QA genannte Phänomen der Ambivalenz, nämlich die Ambivalenz der Aneignung des Evangeliums im (post-)kolonialen Raum. Gerade auf Grund der Verflochtenheit von christlicher Mission und Kolonialismus sind diese Aneignungen oft nur in prekärer und subversiver Weise möglich, die in den Augen der kolonialen „Orthodoxie“ regelmäßig des Synkretismus verdächtigt werden, tatsächlich aber ihrerseits die „Unreinheit“ der (post-)kolonialen Christentümer offenlegen und gerade dadurch fixierte Identitätszuschreibungen des Christlichen auf heilsame Weise für neue Lesarten öffnen.

Die beiden Beispiele, die ich im Folgenden anführen möchte, beziehen sich auf eben dieses Feld. Sie greifen dabei auf philosophische bzw. kulturwissenschaftliche Konzepte zurück: die Analysen des ecuadorianischen Philosophen und Kulturtheoretikers Bolívar Echeverría (1941–2010)⁴² zum lateinamerikanischen Barock als subversiver Lebensform und die Untersuchungen kolonialer Mimikry des indischen Literaturwissenschaftlers Homi Bhabha (* 1949). Ich werde im Folgenden beide Ansätze kurz skizzieren, um sie anschließend jeweils auf ein Beispiel christlicher „Inkulturation“ zu beziehen. Der Fokus liegt dabei weniger auf einer inhaltlichen als auf einer formalen Perspektive. Gerade dadurch vermag, wie sich zeigen wird, die oben genannte Ambivalenz in neuer Differenziertheit zum Vorschein zu kommen.

4.1 Barock als subversive Lebensform

Bolívar Echeverrías Analysen der (post-)kolonialen Situation in Lateinamerika kreisen um den Begriff des Barock. Unter Barock versteht Echeverría dabei kein bloß ästhetisches Phänomen, sondern ein subversives Prinzip der Formgebung, das eine gesamte Lebensweise umfasst. Barock stellt für Echeverría eine bestimmte Weise dar, mit den Widersprüchen der kolonialen Moderne umzugehen, wie sie sich historisch vor allem im lateinamerikanischen Raum ausgebildet hat.⁴³

Das barocke Formprinzip kann dabei durch zwei Aspekte charakterisiert werden: Ornamentalität und Theatralität, wobei sich beide durch eine gewisse Form der Übertreibung auszeichnen. Barocke Dekoration ist, so Echeverría unter Verweis auf Adorno, nicht nur „deocrazione“, sondern „decorazione assoluta, als hätte diese von jedem

42 | Bolívar Echeverría hat sich zwar selbst nicht explizit als postkolonialer Theoretiker verstanden. Seine differenzierten Reflexionen zu Kolonialismus, Rassismus, Kultur, Whiteness, Mestizaje u. a. zeigen jedoch zahlreiche Berührungspunkte zu postkolonialen Debatten, so dass man ihn mit gewissem Recht dieser Theoriefamilie zuordnen kann.

43 | Für eine ausführliche Darstellung vgl. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México 2013.

Zweck [...] sich emanzipiert und ihr eigenes Formgesetz entwickelt.⁴⁴ Die Emanzipation, die sich in dieser Übertreibung oder Absolutsetzung des Dekorativen zeigt, löst sich dabei nicht vom Inhalt des Kunstwerkes ab. Sie transzendiert das Kunstwerk, ohne dieses zu verlassen und öffnet es gerade dadurch für radikal neue Lesarten. Hierin liegt nach Echeverría die subversive Dimension barocker Ornamentalität, die sich noch deutlicher in der barocken Theatralik zeigt. Diese inszeniert nicht länger einen bestimmten Inhalt, sondern ist nichts anderes als Inszenierung und entdeckt schließlich in dieser Inszenierung eine eigene Notwendigkeit und „Natürlichkeit“. Veranschaulichen lässt sich dies für Echeverría an der melancholischen Lebensstrategie des Don Quijote, dem die imaginäre Beschaffenheit einer poetisch verklärten und in der Realität längst untergegangenen Ritterwelt weit natürlicher erscheint als die auf Waffen und Gold gegründete frühkapitalistische Welt des spanischen Imperiums Felipe II. Auch hierin liegt eine subversive Komponente: Indem die Theatralik des Barock in etwas so Grundlosem und Kontingentem, wie es die imaginäre Welt eines Don Quijote ist, „eine eigene Notwendigkeit und Natürlichkeit behauptet, stellt sie umgekehrt die Natürlichkeit der realen Welt in Frage, ja betrachtet diese ihrerseits als „theatralisch“ und „inszeniert“, d. h. als letzten Endes auch „kontingent“ und „grundlos“.⁴⁵ Für Echeverría ist das barocke Formprinzip wesentlich mit einer bestimmten sozialen Erfahrung des Verlusts verknüpft, wie sie in den frühkapitalistischen Gesellschaften Italiens und Spaniens und später unter anderen Umständen eben auch im lateinamerikanischen Raum zu Zeiten der Conquista zu finden ist. Diese Verlusterfahrungen bilden den Anknüpfungspunkt für die Übernahme des barocken Formprinzips im lateinamerikanischen Raum. Der Prozess dieser Übernahme beginnt dabei im 16. Jahrhundert in den Städten der Neuen Welt, in denen eine auf ein Zehntel reduzierte indigene Bevölkerung nach dem Zusammenbruch ihrer Zivilisation ums kulturelle und physische Überleben kämpft, und setzt sich im 17. Jahrhundert fort, als infolge der zunehmenden Krise des spanischen Imperiums auch noch die koloniale Ordnung selbst zu implodieren droht. In dieser Phase ist es nach Echeverría die indigene Bevölkerung in den Städten, die im Kampf gegen den völligen Zusammenbruch jeden zivilisierten Lebens auf das „unmögliche Unternehmen“ verzichtet, ihre alte Welt wieder zu beleben und statt dessen auf eine sehr spezifische Art und Weise die Zivilisation ihrer vormaligen Eroberer re-inszeniert. Die Identität der Indigenen „lässt dabei alles Substantielle fallen“ und macht sich alleine in der *Form* dieser Aneignung bemerkbar. Die Indigenen werden darin, so Echeverría zu Akteuren einer absoluten Inszenierung, die „vor einem Publikum, das aus den Bewohnern der neuen Städte [...], d. h., aus ihnen selbst und den [übriggebliebenen] [...] Europäern“ besteht, spielen

44 | Theodor Adorno, *Ästhetische Theorie*, Gesammelte Schriften 7, Frankfurt a. M. 1970, 437.

45 | Bolívar Echeverría, *Zum Barock-Ansatz in Mexiko* (ohne Datum): <http://bolivare.unam.mx/ensayos/zum_barock_ansatz_in_mexiko_> (aufgerufen am 24.06.2020).

Nicht-Indigene zu sein [...]“. Anders als die Flucht Don Quijotes endet dieses Schauspiel dabei für die indigene Bevölkerung nicht. „Sie kommen nicht aus der anderen Welt zurück, sondern bleiben dort und verhalten sich so, daß diese [schließlich] ihre reale Welt wird.“⁴⁶ Die Übernahme des Fremden ist in dieser Hinsicht keine absichtliche Täuschung, sondern eine Form des Überlebens, die sich inmitten einer lebensfeindlichen Realität mit geborgten Mitteln Nischen für die Inszenierung des „Richtigen“ und damit für die Bewahrung des Eigenen in seiner scheinbaren Aufgabe schafft. Echeverrías Analysen zum barocken Formprinzip lassen sich mit gewissen Variationen auf Beispiele christlicher Identitätsformierung beziehen. Veranschaulichen lässt sich dies am Beispiel der „Jungfrau von Guadalupe“ – einer Marienerscheinung, die sich 1531 auf dem Gebiet der heutigen Mexiko-Stadt ereignet haben soll und die zum Ausgangspunkt einer Marienverehrung wurde, die die Kathedrale von Guadalupe mit heute über 20 Millionen Pilger*innen pro Jahr zum bedeutendsten Marienwallfahrtsort der Welt macht.

Sowohl das *Nican mopohua*, der in Nahuatl, einer indigenen Sprache, verfasste Text, der von der Erscheinung der Jungfrau von Guadalupe berichtet, als auch das Bild selbst, das die Jungfrau bei ihrem Erscheinen dem Indigenen Juan Diego hinterlassen haben soll und das sich heute in der Kathedrale von Guadalupe befindet, weisen Charakteristika auf, die man im Sinne Echeverrías als barock bezeichnen kann.⁴⁷ Das Bild erscheint auf den ersten Blick die bloße Imitation eines Motivs zu sein, wie es aus europäischen, insbesondere spanischen Darstellungen der Zeit bekannt ist: Maria befindet sich in der Mitte des Bildes mit geneigtem Haupt, gehüllt in einen blauen, mit Sternen verzierten Mantel. Unter ihr befindet sich eine Mondsichel. Getragen wird sie von einem Engel.

Ein genauerer Blick enthüllt freilich eine Subcodierung, die sich nicht nur in den indigenen Gesichtszügen, sondern auch in den Ornamenten des Kleides zeigt, das Maria trägt. Was wie bloße Dekoration aussieht, feine Linien, die die Figur von Blüten und Blumen nachzeichnen, trägt auf subtile Weise eine subversive Lesart in das Bild hinein, besitzen die Blumen und Blüten in den indigenen Kulturen doch eine zentrale symbolische und rituelle Bedeutung. Im Kontext dieser Anspielung werden auch andere Elemente des Bildes neu lesbar. Der blaue Mantel Marias erscheint plötzlich als Anspielung an das in vielen indigenen Traditionen verehrte göttliche Paar *Ometecuhtli* und *Omecihuatl*, die Sterne erinnern an den ebenfalls von Sternen gezierten Rock der Göttermutter *Tonantzin*, und die Mondsichel wird zum Symbol des Planeten Venus, der in den indigenen Traditionen mit *Quetzalcoatl* verbunden wird.

46 | Ebd., S. 9.

47 | Vgl. für das Folgende: Juan Manuel Contreras Colín, Das Ereignis von Tepeyac. Modell des interkulturellen Dialogs, in: Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hg.), Gottes Gegenwart in den Kulturen, Freiburg i. Br. 2017, 33–58.

Auch die Erzählung, die von dem erstaunlichen Erscheinen dieses Bildnisses berichtet, spielt mit diesen Assoziationen. Der Berg Tepeyac, auf dem die Jungfrau Juan Diego erscheint, war vor der Conquista Standort einer Kultstätte der Göttermutter Tonantzin. Maria lässt Juan Diego dort mitten im Winter seltene Blumen finden, die er dem skeptischen Bischof als Beweis dafür überreichen soll, dass es sich bei der Erscheinung tatsächlich um die christliche Gottesmutter handelt. Dabei verwandelt sich selbst das Blumenmotiv in ein spanisches Zitat, handelt es sich bei den Blumen, die Juan Diego überbringen soll, doch um kastilische Rosen. Als Juan Diego vor dem Bischof seinen Mantel öffnet, um die Rosen zu übergeben, zeigt sich, dass sich das Bildnis der Gottesmutter selbst in seinen Mantel eingezeichnet hat. Der Bischof legt sein Misstrauen ab. Die kastilischen Rosen dienen ihm als Beweis, dass es sich bei dem Bildnis der dunkelhäutigen Maria nicht um ein heidnisches Götzenbild, sondern um die schwarze Madonna handelt, wie sie bereits seit einigen Jahrhunderten im spanischen Guadalupe in der Extremadura verehrt wird.

Bereits zeitgenössische Skeptiker haben die Marienverehrung von Guadalupe als Durchbruch eines dem Christentum fremden Heidentums interpretiert.⁴⁸ Man kann sie im Sinne Echeverrias als subversive Aneignung des Christlichen selbst betrachten, die gerade dadurch, dass sie im Akt dieser Aneignung das Eigene zu bewahren weiß, auch Wesentliches dieses Christlichen selbst freilegt – seine Nicht-Identität mit den spanischen Kolonisatoren. Tatsächlich liegt ein zentraler Aspekt in der Erzählung des *Nican mopohua* darin, die Vermittlungsinstanz der spanischen Kolonialherrschaft für die Verbreitung des Christentums – und damit eine zentrale Legitimationsstütze für das spanische Kolonialprojekt – in Frage zu stellen. Der Bischof bleibt zwar die Instanz, die die Authentizität der Erscheinung – verführt durch die kastilischen Rosen – autorisiert, davon abgesehen ist jede spanische Vermittlung jedoch ausgeschaltet. Maria erscheint Juan Diego auf lateinamerikanischen Boden. Sie spricht zu ihm in der Sprache seiner Vorfahren und auch das Medium, auf dem ihr Bild erscheint, der Mantel des Juan Diego, eine Tilma aus Kaktusfasern, ist indigen. Damit ist zwar ein Ziel der Kolonisatoren, nämlich die Verbreitung des Christlichen erreicht, allerdings gänzlich ohne deren Zutun. Mehr noch: Was hier auf den ersten Blick als eine irgendwie verzerrte Imitation eines vermeintlichen Originals, des spanischen Katholizismus, wie ihn die Indigenen in seinen Amalgamierungen mit dem spanischen Kolonialismus erlebten, führt allmählich zur Infragestellung dieses Originals selbst, ja enttarnt dieses seinerseits als verzerrtes, mithin kontaminiertes Universales.

1810 wird die Jungfrau von Guadalupe zum zentralen Symbol des mexikanischen Unabhängigkeitskampfes. Die Aufständischen ziehen unter ihrem Banner gegen die spa-

48 | So der Verdacht des Provinzials der Franziskaner Fray Francisco Bustamante, der dem Erzbischof Montúfar vorwarf, durch die Billigung der Verehrung der Jungfrau einen für den Glauben gefährlichen Synkretismus zu fördern. Vgl. Contreras Colín, Ereignis (wie Anm. 47), 41.

nischen Truppen, die ihrerseits mit der weißen Maria de los Remedios ins Feld ziehen, sodass in dieser Auseinandersetzung schließlich symbolisch zwei Jungfrauen einander gegenüberstehen. Der Moment, in dem die Subversion in offene Opposition umschlägt, ist freilich auch der Moment, an dem diese schillernde Aneignung des Christlichen einer nationalistischen Vereindeutigung zu weichen droht.

4.2 Koloniale Mimikry

Ich gehe über zum zweiten Beispiel und wechsele damit zugleich den Kontext wie den begrifflichen und konfessionellen Rahmen. Primärer Bezugspunkt der Analysen des indischen Literaturwissenschaftlers Homi Bhabha zu den Formen kolonialer Mimikry ist das englische Empire des 18. und 19. Jahrhunderts. Im Zentrum seiner Untersuchungen stehen psychoanalytische Kategorien.

Der Begriff Mimikry stammt ursprünglich aus der Biologie. Homi Bhabha greift den Begriff (vermittelt über den französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan) auf, um Dynamiken zu beschreiben, die ihren Ausgangspunkt nicht wie bei Echeverría bei den widerständigen Praktiken der Kolonisierten, sondern in den Ambivalenzen des kolonialen Begehrens nehmen.⁴⁹ Mimikry erscheint in dieser Perspektive gleichzeitig als Effekt wie als Strategie kolonialer Herrschaft, angesiedelt zwischen kolonialem Narzissmus und kolonialer Paranoia. Während der koloniale Narzissmus der englischen Kolonisatoren nach Bhabha auf die Schaffung eines reformierten Ebenbildes ihrer selbst zielt, in dem sich sowohl die Macht wie die humanistischen Universalitätsansprüche des kolonialistischen Selbstverständnisses spiegeln, wittert die koloniale Paranoia allerorten die Gefahren, die sich aus einer solche Angleichung ergeben. Als Resultat bringt die koloniale Herrschaft Doppel ihrer selbst hervor, in die paradoxer Weise parallel zu ihrer Angleichung an das Englisch-Sein auf subtile Weise jeweils eine Differenz eingeschrieben und fixiert wird, die ein vollständiges Zusammenfallen des Doppels mit seinem Original verhindern.

Man findet solche Figuren einer *fast, aber eben nicht ganz identischen* Doppelung in zahlreichen Varianten des kolonialen Diskurses. Nur selten spricht sie sich indes so offen aus wie in dem Vorschlag Charles Grants, eines britischen Politikers evangelikaler Prägung, der in einem einflussreichen Text des 19. Jahrhunderts⁵⁰ für die Einführung einer konsequent an der englischen Kultur und einem evangelikalen Christentum ausgerichteten Erziehung in den indischen Kolonien warb. Als Ziel zeigt sich dabei nicht weniger als die Schaffung einer neuen Form kolonialer Subjektivität, d. h. in den Worten von Grant die Vermittlung eines im christlichen Glauben wurzelnden „Gefühls für

49 | Vgl. Homi Bhabha, Von Mimikry und Menschen. Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses, in: *Ders., Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000 [engl. 1994], 125–136.

50 | Charles Grant, Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain, *Sessional Papers of the East India Company*, vol. X, Nr. 282 (1812–13); hier zitiert nach Bhabha, Mimikry (wie Anm. 49), 128.

persönliche Identität, wie wir [die Engländer] sie kennen“.⁵¹ Die Sorge, dass gerade der Erfolg dieses Programms auch aufrührerische Freiheitsbestrebungen befördern könnte, bringt Grant nun paradoxer Weise dazu, gleichsam zwischen den Zeilen durchblicken zu lassen, dass für den Aufbau der gewünschten kolonialen Subjektivität eine bloß „partielle Verbreitung des Christentums“⁵² am wünschenswertesten sei. Grants Reformprojekt läuft auf eine „*Imitation* der englischen Sitten“ hinaus, die die kolonialen Subjekte einerseits angliert, sie aber andererseits dazu bringt „unter dem englischen Schutz zu bleiben“.⁵³ Genau an diesem Unterschied zwischen Englisch-Sein und Angliert-Sein – einem Angliert-Sein, das aussieht wie Englisch-Sein, aber sich von diesem doch unterscheidet, dieses eben nicht *repräsentiert*, sondern bloß *nachahmt*, ist, so Bhabha, die koloniale Mimikry verortet.

Die Ambivalenz der Mimikry zeigt sich nun darin, dass diese Strategie die koloniale Herrschaft nicht nur stabilisiert, sondern paradoxerweise zugleich damit auch deautorisiert. Denn die Mimikry bleibt für ihr effektives Funktionieren darauf angewiesen, stets neue Markierungen von Differenz zu erzeugen, die sie auf Grund des universalistischen Selbstverständnisses, das sie in ihren reformierten Doubletten auszustellen trachtet, gleichzeitig verleugnen muss. Als Ergebnis bringen die koloniale Praxis und der koloniale Diskurs Spiegelungen ihrer selbst hervor, die oft geradezu wie Parodien wirken, die zugleich mit der Effektivität der kolonialen Macht auch ihre Lächerlichkeit sichtbar machen. Mimikry ist, wie Homi Bhabha festhält, nie weit entfernt von Mockery, also von einer Form des Spotts, in der die kolonialen Doubletten dem Zugriff der kolonialen Disziplinarmacht zu entgleiten drohen.⁵⁴

Im Kontext zeitgenössischer Debatten um Integration und Leitkultur begegnet man zur Genüge analogen Figuren. Die christliche Variante einer solchen Figur lässt sich ebenfalls am deutlichsten an einem Beispiel aus der Missionsgeschichte veranschaulichen.

Von Anund Messeh, einem der ersten einheimischen Missionare Indiens, wird berichtet, dass er 1817 Kenntnis von einer spontanen Bekehrung einer großen Gruppe von Menschen erhalten habe. Als Anund am Ort des Geschehens eintrifft, findet er in einem Wäldchen in der Nähe von Delhi ca. 500 Menschen in Lektüre und Gespräch vertieft. „Wer um Himmels willen sind all diese Menschen, und wo kommen sie her?“, fragt er einen der dortigen Männer. „Wir sind arm und niedrig, und wir lesen und lieben dieses Buch.“ – „Was ist das für ein Buch?“ „Das Buch Gottes“ – [...] Anund ergreift ein Exemplar und identifiziert es als das Evangelium. Er weist auf den Namen Jesu und fragt: „Wer ist das?“ – „Das ist Gott! Er gab uns dieses Buch.“ – „Wo habt ihr es bekommen?“ Ein Engel vom Himmel gab es uns, auf dem Markt von Hurdwar.“ [...]

51 | Vgl. ebd.

52 | Vgl. ebd.

53 | Vgl. ebd.

54 | Vgl. Bhabha, *Mimikry* (wie Anm. 49), 126–127.

„Diese Bücher“, erwidert Anund, „lehren die Religion der europäischen Sahibs. Es ist *ihr* Buch; und sie haben es in unserer Sprache gedruckt, damit auch wir daran teilhaben.“ – „Ah! Nein“, erwidert der fremde Mann, „das ist unmöglich, denn sie essen Fleisch“ – „Jesus Christus“, sagte Anund, „lehrt, daß es ohne Bedeutung ist, was man ißt oder trinkt. [...] Nicht das, was in den Mund eines Menschen hineingelangt, besudelt ihn, sondern das, was aus dem Mund herauskommt [...]“ – „Das ist wahr, aber wie kann es das Buch der Europäer sein, wenn wir doch glauben, daß es Gottes Geschenk an uns ist? Er schickte es uns, in Hurdwar.“ – „Ihr solltet getauft werden [...], kommt nach Meerut: dort gibt es einen christlichen Pater, und er wird euch zeigen, war ihr tun sollt.“ – „Jetzt müssen wir zur Ernte nach Hause; aber da wir die Absicht haben, uns einmal im Jahr zu treffen, werden wir vielleicht nächstes Jahr nach Meerut kommen.“⁵⁵ Dieser Bericht liest sich auf den ersten Blick wie eine koloniale Erfolgsgeschichte. Tatsächlich verteilten britische Missionare im frühen 19. Jahrhundert massenhaft Exemplare übersetzter Bibeln, um dadurch das Monopol der Brahmanen auf den Zugriff heiliger Schriften zu durchbrechen. Diese Strategie scheint hier von Erfolg gekrönt, allerdings auf eine Weise, die der kolonialen Kontrolle zu entgleiten scheint. Wie im Fall der Jungfrau von Guadalupe bleibt auch hier die inhaltliche Ebene unverändert – die Zitate aus dem Evangelium, die Anund vorträgt, werden alle vorbehaltlos affirmiert –, gleichzeitig erscheint die Schrift – im kolonialen Kontext unbestrittenes Symbol von Autorität, Wahrheit und Universalität – in der beschriebenen Szene auf eigentümliche Weise deplatziert. Diese Verschiebung ermöglicht eine neue Lesart der biblischen Texte, die sie ihrer englischen Identität entkleidet und dadurch neue Möglichkeiten der Selbstpositionierung eröffnet. Anund scheint die Bedrohlichkeit, die in dieser Verschiebung liegt, zu erahnen, wenn er gegen die Behauptung der Einheimischen, nicht die Engländer, sondern ein Engel Gottes hätte ihnen die Schrift gebracht, festhält: „Diese Bücher lehren die Religion der europäischen Sahibs. Es ist *IHR* Buch“. Der Missionar fällt hier selbst in jenen Partikularismus, der für gewöhnlich immer der anderen Seite vorgeworfen wird. Grants Programm der „partiellen Christianisierung“ kehrt sich hier gewissermaßen gegen sich selbst.

Was ist der Ertrag, wenn man die interkulturellen Kommunikations- und Aneignungsprozesse des Christlichen in der kolonialen Vergangenheit und der postkolonialen Gegenwart unter den eben exemplarisch beschriebenen Perspektiven in den Blick nimmt? Ich denke, die wesentlichsten Aspekte sind folgende: Postkoloniale Theorien können erstens dazu beitragen, die komplexe Relationalität freizulegen, in der sich christliche Identitäten unter den Bedingungen großer Machtasymmetrien, wie sie auch in der globalisierten Gegenwart mehr die Regel als die Ausnahme sind, formieren. Sie erlauben

55 | The Missionary Register, Church Missionary Society, London, Jänner 1818, 18–19; hier zitiert nach: Homi Bhabha, Zeichen als Wunder, in: Bhabha, Verortung (wie Anm. 49), 151–180, 152–153.

zweitens auf differenzierte Weise die äußerst vielfältigen Modi in den Blick zu nehmen, in denen dabei Fragen von Differenz und Identität, Assimilation und Widerstand ausgehandelt werden und verschieben damit grundsätzlich den Blick auf das alte Themenfeld „Synkretismus“. Sie schärfen drittens den Blick für die Handlungsmacht wie das evangelisatorische Potenzial derjenigen, die für gewöhnlich als passive Adressat*innen der missionarischen Tätigkeit anderer in den Blick kommen. Sie ermöglichen viertens einen produktiven und differenzierten Umgang mit Phänomenen der Ambivalenz. Sie sensibilisieren fünftens für die verdeckten Machtansprüche ungebrochener Universalismen und lassen sechstens den „transkulturellen Inhalt“ (*Evangelii gaudium* 117) der Botschaft gerade dort erahnbar werden, wo fixierte Identitätszuschreibungen des Christlichen auf heilsame Weise verunsichert und für neue Lesarten geöffnet werden. Für das Bestreben, den christlichen Glauben und die christliche Hoffnung auf reflexive Weise in der globalisierten „Welt von heute“ zu verantworten, sind postkoloniale Theorien somit ein durchaus hilfreiches Werkzeug.