

Volker Küster

Von der Kontextualisierung zur Globalisierung¹

Interkulturelle Theologie und postkoloniale Kritik

Im Rückblick erscheint der Fall der Berliner Mauer 1989 vielen als symbolische Verdichtung einer Epochengrenze. Politisch markiert er das Ende der bipolaren Weltordnung, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg herausgebildet und ihren Niederschlag bald in zwei eng miteinander verflochtenen Konflikten zwischen kommunistischem Osten und kapitalistischem Westen sowie reichem Norden und armem Süden gefunden hatte. Die ökonomischen Folgen dieses weltpolitischen Wandels lassen sich in der zügellosen Ausbreitung des neo-liberalen Konsumkapitalismus weltweit besichtigen, wodurch die Kluft zwischen Arm und Reich stets größer wird. Damit einher geht die Verdichtung der Welt durch die neuen Kommunikationstechnologien.²

Dem etwaigen Vorwurf, dass dies eine eurozentrische Perspektive sei, ist entgegenzuhalten, dass durch die enge Verknüpfung zwischen Ost-West- und Nord-Südkonflikt die politischen und ökonomischen Folgen auch im Süden unmittelbar spürbar waren. Die Länder der Dritten Welt hatten als militärisches Aufmarschgebiet für »Stellvertreterkriege« zwischen den beiden verfeindeten Blöcken ausgedient. Vor allem in der Europäischen Union erfolgte eine Umorientierung nach Osten. Während eine Reihe der ehemaligen Warschauer-Pakt-Staaten und der zerfallenen Sowjetunion Anschluss an die EU gefunden haben, erwachte Russland zu neuer Macht. Das Interesse der USA richtete sich unterdessen mehr auf die Ölreserven im Mittleren Osten.

1. Die Dritte Welt im Zeitalter der Globalisierung

Zugleich zeichneten sich um diesen Zeitpunkt herum auch in der Dritten Welt³ entscheidende sozio-ökonomische und politische Veränderungen ab. In Lateinamerika – das zumindest kulturell oft stillschweigend zum Westen gerechnet wird⁴ – sind die Militärdiktaturen längst durch junge Demokratien abgelöst. Einige Länder der Region wie Brasilien können selbst ökonomische Erfolge verbuchen.

Trotz aller politischen und kulturell-religiösen Gegensätze findet der größte Boom jedoch in Asien statt. Die Giganten China und Indien folgen Japan und den Tigerstaaten, Taiwan, Singapur sowie Südkorea nach. Indonesien, Malaysia, Thailand und die Philippinen setzen als neue Tiger- bzw. Pantherstaaten zum Sprung an. Während Indien nicht nur die älteste Demokratie in Asien ist, sondern auch die bevölkerungsreichste weltweit, kombiniert China kommunistische Planwirtschaft mit neo-liberalem Konsumkapitalismus. Auch die kommunistischen Bruderstaaten Vietnam, Kam-

bodscha und Laos öffnen sich langsam. Allein Nordkorea bleibt trotz einer gewissen Annäherung an den inzwischen demokratisierten Süden vorerst noch isoliert an der Seite Chinas.

Singapur und Malaysia setzen für ihre wirtschaftliche Entwicklung auf asiatische Werte. Auch im benachbarten Indonesien, dem größten islamischen Land der Erde, wird die *Pancasila*-Verfassung⁵ spätestens seit Suharto im Sinne einheimischer Traditionen interpretiert. Der kulturell-religiöse Faktor sorgt jedoch auch für allerlei Spannungen. Die innere Sicherheit Pakistans ist durch fundamentalistische Muslims bedroht. In Indien gewinnt ein fundamentalistischer Hindu-Nationalismus zunehmend an Einfluss. Zugleich ist die Diskriminierung der Kastenlosen (*Dalits*) und der Stammesbevölkerung bisher nur auf dem Papier aufgehoben. Menschenrechtsverletzungen sind an der Tagesordnung. Allerlei Interessenkonflikte in unterschiedlichen Konstellationen zwischen Indien, Pakistan und China um die islamisch dominierten Kleinstaaten Kaschmir und Bangladesch, das durch China annektierte Tibet und Bhutan, beide mit buddhistischer Bevölkerungsmehrheit, sowie das überwiegend hinduistische Nepal destabilisieren die Grenzregion des Subkontinents. In Myanmar kehrte sich die buddhistische Bevölkerungsmehrheit mit den jüngsten blutig niedergeschlagenen Demonstrationen von Mönchen erstmals gegen die seit Jahrzehnten herrschende, von China gestützte Militärdiktatur. Auch das ebenfalls vom Theravada Buddhismus geprägte Thailand wurde zeitweilig (2006/07) von einer Junta kontrolliert. In Sri Lanka tobt ein blutiger ethnisch-religiöser Zwist zwischen Buddhisten und Hindus. Die christliche Minderheit wird im hinduistischen Indien und im buddhistischen Myanmar ebenso bedrängt wie im islamischen Pakistan. Die überwiegend katholischen Philippinen schließlich werden auf Grund ihrer Kolonialgeschichte kulturell gelegentlich zu Lateinamerika gerechnet.

Nicht nur in Südkorea, sondern auch in Südafrika hat sich ein friedlicher Regimewandel vollzogen. Doch droht Afrika unterhalb der Sahara in den Augen vieler zum vergessenen Kontinent zu werden. HIV/AIDS wütet gerade unter den nicht nur sexuell vitalsten Bevölkerungsgruppen. Blutige Konflikte, oft ethnisch oder religiös verbrämt, verwüsten ganze Länder. Der Ruf nach mehr Demokratie (*good governance*) scheint zu ersticken. Afrikanische Intellektuelle widersetzen sich jedoch zunehmend dieser einseitigen Einschätzung und reklamieren ihren Platz in den globalen Diskursen. Wenn etwa der katholische Theologe Laurenti Magesa die traditionelle afrikanische Religion als Weltreligion bezeichnet, dann will er damit zum Ausdruck bringen, dass sie mit ihrer Weltsicht und ihren Wertvorstellungen einen genuinen Beitrag zur globalen Wis-

1) Mit der Kontraktion von »global« und »lokal« zum Neologismus »Globalisierung« spielt der Soziologe Roland Robertson auf das Erstarken der lokalen Kulturen als Gegenbewegungen zum kulturellen Vereinheitlichungsdruck des globalen Konsumkapitalismus an. S. u. 263.

2) Vgl. Robert J. Schreiter, *Die Neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt a. M. 1997.

3) S. u. 272.

4) S. u. 275.

5) Die fünf (*panca*) Prinzipien (*sila*), ein Neologismus bestehend aus zwei Sanskrit-Wörtern, bilden die Verfassungsgrundlage, die den indonesischen Inselstaat in all seiner ethnischen, kulturellen und religiösen Diversität zusammenhalten soll: 1. Glauben an den einen Gott, 2. Menschlichkeit, 3. nationale Einheit, 4. partizipatorische Demokratie und 5. soziale Gerechtigkeit. Vgl. Dieter Becker, *Die Kirchen und der Pancasila-Staat. Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt*, Erlangen 1996, 76–79.

sensökonomie leisten kann.⁶ Ähnliche Argumentationsmuster finden sich auch bei Intellektuellen in Asien und Lateinamerika im Hinblick auf ihr kulturell-religiöses Wissen. Signifikant ist die Ablösung der westlichen Moderne durch plurale Modernen, die sich aus diesem lokalen Wissen speisen. Dies gilt für die Metropolen Asiens und Lateinamerikas ebenso wie für die Megastädte Afrikas.

»Globalisierung« ist zur Chiffre für die derzeitige Weltlage geworden,⁷ gelegentlich flankiert durch den Begriff *Empire*⁸, der auf die Vormachtstellung der Weltmacht Amerika anspielt. Auch wenn die Empire-Debatte durchaus hilfreich ist, um gewisse weltpolitische Zusammenhänge zu analysieren, droht sie doch ein monokausales Interpretationsmuster einzuführen, wo Multiperspektivität gefragt ist. Um schlaglichtartig nur drei Phänomene zu benennen: Der Krieg gegen den Terror bindet die amerikanischen Streitkräfte in der arabischen Welt, was zu einem Siegeszug sozialistischer Präsidentschaftskandidaten in Lateinamerika geführt hat, das von den Amerikanern traditionell als ihr Hinterhof betrachtet wird. Der wahabitische Islam baut mit »Petrodollars« überall auf der Welt Moscheen und Medrassen, um zum Teil seit Jahrhunderten integrierte Muslimgemeinschaften zu unterwandern. Chinas wirtschaftliche Macht droht nicht nur seine asiatischen Nachbarn zu erdrücken, sondern hat auch zu seinem massiven finanziellen Engagement in Afrika geführt.

Eine Schwäche des Globalisierungsdiskurses ist seine einseitige Ausrichtung auf die sozio-ökonomischen und politischen Faktoren unter Vernachlässigung der kulturell-religiösen Dimension. Roland Robertson hat der These von der Ausbreitung der am neo-liberalen Konsumkapitalismus orientierten *Hyperkultur*, von seinen Zunftkollegen auch als »McDonaldisierung« oder »CocaColonisierung« bezeichnet, das Konzept der »Glokalisierung« entgegengesetzt.⁹ Die lokalen Kulturen erstarken in *hybridisierter* Form, dies erfordert für die Kulturanalyse eine komplexe Differenzhermeneutik, um die jeweilige Gemengelage adäquat zu beschreiben. Daran ermangelt es Samuel Huntingtons in Schwarz-Weiß-Kontrasten gezeichnetem Schreckbild vom »Kampf der Kulturen«. ¹⁰ Ethnizität und Fundamentalismus oder Rekonstruktionen hybrider Identitäten, Herausbildung lokaler Eliten und neuer Mittelschichten oder weitere Verslumung des urbanen Proletariats, das in den *sweatshops* und *call-centern* der Metropolen der Dritten Welt die globale Ökonomie zum Pulsen bringt – das sind die neuen Koordinaten der Deutung der Kontexte der Dritten Welt im Zeitalter der Globalisierung.

2. Dritte-Welt-Theologie in sich verändernden Kontexten

Welche Auswirkungen hat dieses Szenario auf die kontextuellen Theologien der Dritten Welt? Von der einst in den Basisgemeinden verwurzelten lateinamerikanischen Befreiungstheologie einmal

abgesehen, finden viele kontextuelle Theologien erst langsam Eingang in ihre Kirchen und in die Curricula der theologischen Seminare. Diese sind noch immer geprägt von der evangelikalen Theologie der Missionare des 19. Jh.s. Im Katholizismus haben restaurative Tendenzen den Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils längst zum Erliegen gebracht. Ein Rom-treuer Episkopat und eine Reihe von Lehrverurteilungen etwa der Befreiungstheologen Leonardo Boff (1985) und Jon Sobrino (2006) sowie des Dialogtheologen Tissa Balasuriya (1997) haben ein Übriges getan, um die »lokalen Theologien«¹¹ zu marginalisieren. Die demographische Schwerpunktverlagerung des Christentums in die Dritte Welt, das charismatische Wachstum der Kirchen in China und Indien sowie die Ausbreitung der Pfingstkirchen sind Prozesse, die sich weitgehend losgekoppelt von akademisch-theologischer Reflexion vollziehen. Die Kirchen werden stets konservativer, weltweit.

Dennoch sind die kontextuellen Theologien heute längst zu »globalen theologischen Strömungen«¹² wie Befreiungstheologien, feministische Theologien oder Inkulturations- und Dialogtheologien angewachsen. Gleichzeitig hat der neo-konservative Mythos vom Ende vor allem der *Befreiungstheologien* – die *Inkulturations-theologien* wurden offensichtlich als weniger bedrohlich eingeschätzt und als exotische Skurrilitäten abgetan – zu einer Immunisierung der »nordatlantischen« akademischen Theologie geführt. Der Eurozentrismus feiert neue Urstände. Einzig die *Dialogtheologie* und die *Theologie der Religionen* erlebten in den Nachwehen des 11. Septembers einen gewissen Popularitätsschub.¹³ Auch sind sie überfordert, wenn ihnen die Lösung oder Prävention interreligiöser Konflikte aufgebürdet wird, halten sie doch die Grenzen zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften offen.

Die amerikanische theologische Szene hat sich weitgehend vom »alten« Europa abgekoppelt. Wer das Programm der alljährlichen Großkonferenzen der *American Academy of Religion*, bis vor kurzem noch in Kooperation mit der *Society of Biblical Literature*, als Maßstab nimmt, für den scheint sich, was die kontextuellen Theologien anbelangt, zunächst eine wesentlich differenziertere Diskussionslage abzuzeichnen. Der Blick auf die theologische Fachpresse ist jedoch verräterisch. Nicht nur in Europa wird kaum noch Dritte-Welt-Theologie übersetzt, selbst wer Englisch schreibt, hat Schwierigkeiten, damit bei den großen amerikanischen Verlags-häusern unterzukommen.

Dem steht eine rege Publikationstätigkeit in Zeitschriften und Kleinverlagen in der Dritten Welt gegenüber. Diese Schriften sind allerdings in den einschlägigen Fachbibliotheken im Westen noch stets besser zugänglich als in den Ländern selbst. Vom interkulturellen Süd-Süd-Austausch ganz zu schweigen. Eine immense Bedeutung hatte in diesem Zusammenhang die bereits 1976 in Daresalam/Tansania gegründete Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen (EATWOT).¹⁴ Durch den

6) Vgl. Laurenti Magesa, *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, Maryknoll/New York 1997.

7) Vgl. Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a. M. 1997.

8) Vgl. Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt-New York 2003.

9) Vgl. Roland Robertson, *Glocalization: Time – Space and Homogeneity – Heterogeneity*, in: Scott Lash/Roland Robertson (Hrsg.), *Global Modernities*, London 1995, 25–44.

10) Vgl. Samuel Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München-Wien 1996; Harald Müller, *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*, Frankfurt a. M. 1998.

11) In Anlehnung an den Begriff »Ortskirche« (*local church*) hat Robert Schreiter den Begriff »lokale Theologie« (*local theology*) geprägt. Vgl. ders., *Constructing Local Theologies*, Maryknoll/New York 1985 (dt. 1992).

12) Schreiter, *Neue Katholizität*, 34–36; vgl. Volker Küster, *Von der lokalen Theologie zur neuen Katholizität*. Robert J. Schreiters Suche nach einer Theologie zwischen dem Lokalen und dem Globalen, in: *Evangelische Theologie* 63 (2003), 362–374.

13) Insofern dieser Diskurs internationalisiert wurde und sich dadurch selbstständig hat, bleibt er im Folgenden außer Betracht. Vgl. Volker Küster, *Wer, mit wem, über was? Suchbewegungen in der Landschaft des interreligiösen Dialogs*, in: Benjamin Simon/Henning Wroegemann, *Konviviale Theologie* (FS Theo Sundermeier), Frankfurt a. M. 2005, 72–93.

14) Vgl. Volker Küster, *Aufbruch der Dritten Welt. Der Weg der ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen* [EATWOT], in: *Verkündigung und Forschung* 37 (1992), 45–67, sowie <http://www.catwot.org> (am 20.11.2008).

Generationswechsel in den 1990ern ist sie allerdings etwas in den Hintergrund getreten.

Spätgekommene unter den Befreiungstheologien, wie die indische Dalit-Theologie, wenden sich gegen bestehende Missstände, im konkreten Fall das indische Kastensystem, und funktionieren daher noch nach den angestammten Mechanismen. Anders die Schwarze Theologie im neuen Südafrika. Ihre Vordenker wie Desmond Tutu, Allan Boesak oder Tinyiku Maluleke setzen sich heute mit den gesellschaftlichen Transformationsprozessen nach dem Ende der Apartheid auseinander und sprechen von Versöhnung (*reconciliation*), Wiederaufbau (*reconstruction*) und Entschädigung (*reparation*) als den neuen generativen Themen.¹⁵ J. N. K. Mugambi weitet dies auf den ganzen Subkontinent aus.¹⁶

Vor allem im katholischen Bereich versuchen kontextuelle Theologen, erneut an die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils anzuknüpfen und über das Verständnis der Inkulturation als »pastorale Strategie«¹⁷ doch noch den Graben zwischen Theologie und Kirche zu überbrücken. In Lateinamerika hat Diego Irarrázaval die Befreiungstheologie mit der Inkulturationstheologie fusioniert (19.35).¹⁸ Er versteht den Inkulturationsprozess durchaus auch als Kulturkritik, aus den negativen Bereichen der Kultur muss das Evangelium wieder »exkulturiert« werden (3.14). Irarrázaval weist auf die Gefahr einer »Hyperinkulturation« (112) in den neo-liberalen Konsumkapitalismus hin. Gleichzeitig muss die von ihm auch für Lateinamerika konstatierte Multikulturalität zu »Poly-« bzw. »multipler Inkulturation« (114) führen. Für Asien propagiert Peter C. Phan ebenfalls eine dialogische Grundhaltung, »Evangelium und Kultur fordern einander heraus und werden voneinander bereichert.«¹⁹ Die Inkulturationstheologie kann dabei von den Erfahrungen des interreligiösen Dialogs lernen. Der bereits erwähnte tansanische Theologe Laurenti Magesa spricht in diesem Zusammenhang von einer »religiös-kulturellen Symbiose« und »gegenseitiger Bereicherung«²⁰ einer »Fusion von afrikanischen Kulturen mit biblischer Lehre, ohne die Grundwerte bzw. -prinzipien einer der beiden zu opfern« (10). Magesa verschweigt dabei den Widerspruch zwischen dem Wunsch nach der Rekonstitution einer afrikanischen Identität und der Angst vor dem Rückfall in vormoderne Zustände nicht (13). Allen genannten Theologen ist gemeinsam, dass sie unter den Rahmenbedingungen der Globalisierung sowohl die lokalen Kulturen als auch die Kirche transformieren wollen.

Die klassische Einteilung der kontextuellen Theologien in die beiden großen Schulen der Befreiungs- sowie Inkulturations- und Dialogtheologien²¹ greift insofern noch immer. Gleichzeitig sind sie nicht nur thematisch, sondern auch strukturell gravierenden Transformationsprozessen ausgesetzt. Die drei wichtigsten Verschiebungen²² seien hier kurz erläutert:

a) *Von der lokalen Verortung zur Deterritorialisierung*: Ging die erste Generation kontextueller Theologen größtenteils noch von der Einheit von Kontext und Territorium aus, ist durch die globalen Migrationsströme das Bewusstsein für die Existenz in der Diaspora neu geschärft. Kontextuelle Theologie muss dann im »Zwischen« entworfen werden.²³

b) *Von der Mono-Kultur zur Hybridität*: Das Pathos der Inkulturationstheologien war die Rekonstruktion der eigenen kulturellen Identität. Heute erfordert jede Inkulturationsbemühung zunächst einmal eine differenzierte Kulturhermeneutik, die komplexe kulturelle Gemengelagen analysiert. Dennoch gibt es noch stets kulturell distinkte Identitäten.

c) *Von der Gemeinschaftszentriertheit zur multiplen Zugehörigkeit*: Dass eine kontextuelle Theologie per se bezogen ist auf eine Gemeinschaft, war nicht nur für die Befreiungstheologien, sondern auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu einer Kultur auch für die Inkulturationstheologien konstitutiv. Die Hybridität der Kulturen führt heute dazu, dass Menschen sich verschiedenen Gruppierungen zugleich zugehörig fühlen.²⁴

Ein wesentlicher Erneuerungsimpuls ging bereits von dem 1981 anlässlich der EATWOT-Vollversammlung in Neu Delhi/Indien von Mercy Amba Oduyoye proklamierten »Aufbruch im Aufbruch« aus.²⁵ Sie reklamierte damit einen eigenen Raum für die Theologinnen der Dritten Welt. Während in Lateinamerika Elsa Tamez oder Yvonne Gebara neue Akzente in der Befreiungstheologie setzten, führte der theologische Aufbruch der Frauen in Afrika²⁶ zu einer kritischen *relecture* der verbreiteten Inkulturationstheologien. Die Afrikanerinnen, die sich 1989 auf Initiative von Oduyoye im »Circle of Concerned African Women Theologians«²⁷ zusammengeschlossen haben, sind auf Grund reger Konferenz- und Publikationstätigkeit heute über den ganzen Kontinent vernetzt. In Asien fand die Theologie von Frauen ein Forum in der Zeitschrift »In God's Image«.²⁸ Die Theologinnen der Dritten Welt wollen jenseits feministischer Theologie westlicher Provenienz und der kontextuellen Entwürfe der ersten (männlichen) Generation einen eigenen Interpretationsraum kreieren.²⁹ Damit verwahren sie sich gleichermaßen gegen ein »othering« durch westliche Feministinnen wie gegen die Paternalisierung durch ihre Landsmänner. Zugleich machen sie Gebrauch vom theoretischen Instrumentarium der feministischen Theologie, wo es ihnen für die Analyse

22) Zu den beiden ersten vgl. Schreiter, *Neue Katholizität*, 49 f.

23) Der US-amerikanische schwarze Theologe James Cone hat das früh erkannt. Bereits auf der Panafrikanischen EATWOT-Konferenz in Accra/Ghana 1977 thematisierte er seine »Doppelidentität« als Amerikaner und Afrikaner. Vgl. James Cone, *A Black American Perspective on the Future of African Theology*, in: *African Theology en Route*, hrsg. v. Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres, Maryknoll/New York 1979, 176–186; 178.

24) Vgl. Virgil Elizondo, *The Future is Mestizo. Life where Cultures Meet*, rev. Aufl. Colorado 2000. Schreiter, *Neue Katholizität*, 49, spricht in diesem Zusammenhang von *Hyperdifferenziertheit*.

25) Mercy Amba Oduyoye, *Reflections from a Third World Woman's Perspective: Women's Experience and Liberation Theologies*, in: *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, hrsg. v. Virginia Fabela/Sergio Torres, Maryknoll/New York 1983, 247.

26) Cf. Martha Frederiks, *Miss Jairus Speaks. Developments in African Feminist Theology*, in: *Exchange* 32 (2003), 66–82.

27) Vgl. Carrie Pemberton, *Circle Thinking. African Women Theologians in Dialogue with the West*, Leiden 2003; www.thecirclecawt.org.

28) Seit 1982.

29) Dieser Freiraum hat etwa ermöglicht, offen über Sexualität zu sprechen (28), was nicht zuletzt auch zur Auseinandersetzung mit dem Thema AIDS geführt hat. Vgl. die Circle-Publikationen Isabel Apawo Phiri u. a. (Hrsg.), *African Women, HIV/AIDS and Faith Communities*, Pietermaritzburg 2003; Musingi Kanyoro/Musa W. Dube (Hrsg.), *Grant me Justice!*, Pietermaritzburg 2004.

15) Flankiert werden sie dabei von weißen Theologen wie John de Gruchy oder Charles Villa-Vincenzo.

16) J. N. K. Mugambi, *From Liberation to Reconstruction. African Christian Theology after the Cold War*, Nairobi 1995.

17) Diego Irarrázaval, *Inculturation. New Dawn of the Church in Latin America*, Maryknoll/New York 2000, 5. Seitenangaben im Text.

18) Vgl. Paulo Suess, *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des dritten Subjekts. Zeugnisse, Analysen, Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2001.

19) Peter C. Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Maryknoll/New York 2004, 213; vgl. ders., *In our own Tongues. Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, Maryknoll/New York 2003.

20) Laurenti Magesa, *Anatomy of Inculturation. Transforming the Church in Africa*, Maryknoll/New York 2004, 3. Seitenangaben im Text.

21) Vgl. Volker Küster, *Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie*, Nettetal 1995, 39–52; ders., *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999.

ihrer Kultur sinnvoll erscheint. Im Folgenden zeichne ich anhand der Arbeiten von zwei afrikanischen und einer asiatischen Theologin sowie eines asiatischen Theologen exemplarisch die Transformationsprozesse der kontextuellen Theologien nach. Dabei wird sichtbar werden, wie sich der Akzent langsam von der Kontextualisierung zur *Glokalisierung* verschiebt.

3. Musimbi Kanyoro – Auf dem Weg zu einer geschlechterbewussten Kulturhermeneutik

Kanyoro plädiert für eine kulturelle Hermeneutik, die untersucht, »wie die Kultur zu einer bestimmten Zeit die Realitätswahrnehmung der Menschen an einem Ort bestimmt.«³⁰ Sie geht von der Beobachtung aus, dass in Afrika beim Lesen der Bibel die Kultur der Leserinnen wichtiger ist als die Kultur und Geschichte des Textes selbst (10.19). Im Anschluss an Oduyoye charakterisiert Kanyoro ihre Methodik näherhin als eine geschlechterbewusste (*engendered*) kulturelle Hermeneutik, die sowohl Grundlage für eine Befreiungstheologie³¹ afrikanischer Frauen (18) wie für eine biblische Hermeneutik (10.19) ist.

Kultur ist für Kanyoro ein zweischneidiges Schwert, sie konstituiert die Identität der Gemeinschaft und grenzt damit gleichzeitig aus (13). Auch werden unter dem Deckmantel der Kultur schädliche Praktiken und Traditionen fortgeführt (15). Kanyoro verschweigt nicht, dass es oft Frauen selbst sind, die diese Praktiken aufrechterhalten (ebd.). Kulturelle Hermeneutik ist eine Methode, um die brauchbaren Bestandteile aus der Kultur herauszufiltern (66). Jede Kultur muss sich dabei auf ihr befreiendes Potential befragen lassen (10). In diesem Reinigungsprozess gewinnt Kanyoro die zentralen Aspekte afrikanischer Weltanschauung, Gemeinschaftsbezogenheit und Lebenszentriertheit zurück.

Kanyoro entwirft die Vision einer in der Gemeinschaft gegründeten Theologie (*communal theology*) in der die Erfahrungen von Frauen zentral stehen (27). Das Erzählen der eigenen Geschichten in einem Schutzraum gegenseitiger Verwundbarkeit bildet den Rahmen gemeinsamer Bibellektüre (4). Verwundbarkeit sollte dabei nicht als Schwäche missverstanden werden (5), sondern als Habitus, der Raum schafft, um Freude und Leid miteinander zu teilen und aus dem Erzählen der kollektiven Geschichten (*corporate stories*, 24) sowie der gemeinsamen Bibellektüre Kraft zu schöpfen (*empowerment*). Die kenianische Theologin misst ihr Idealbild selbst an den Erfahrungen, die sie mit dieser Methode in ihrem Heimatdorf Baware gemacht hat. 1994 anlässlich des Todes ihres Vaters zurückgekehrt, beschließt sie spontan, den Sommer über zu bleiben und mit den Frauen, die ihre Mutter in ihrer Trauer begleiten, gemeinsam die Bibel zu lesen. Das Ergebnis ist ernüchternd: »Die Frauen von Baware waren noch nicht soweit, die Autorität der Bibel in Frage zu stellen, geschweige denn die Autorität der Kultur« (7).

Kanyoro schildert den Fall eines Mädchens, das von ihrem Lehrer geschwängert wurde (5). Sie soll an einen älteren Witwer verheiratet werden, der um ihre Hand angehalten hat. Damit wäre die

30) Musimbi R. A. Kanyoro, *Introducing Feminist Cultural Hermeneutics. An African Perspective*, London 2002, 9 (Seitenangaben im Text); vgl. dies., *Cultural Hermeneutics: An African Contribution*, in: Musa W. Dube (Hrsg.), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta-Geneva 2001, 101–113. Kanyoro (19) beruft sich auf Mercy Amba Oduyoye, *Daughters of Anowa. African Women and Patriarchy*, Maryknoll/New York 1995.

31) Entgegen dem inzwischen üblichen Sprachgebrauch spricht Kanyoro häufiger von »Afrikanischer Befreiungstheologie« (26) – ein weiteres Indiz dafür, dass die afrikanischen Frauen die traditionellen Inkulturations theologien einer feministisch-befreiungstheologischen *lecture* unterziehen. Vgl. Kanyoro, *Cultural Hermeneutics*, 111.

Schande von der Familie abgewendet und Mebo, so ihr Name, doch noch unter der Haube. Die zaudernde Mutter wird auf Ruths Heirat mit Boas als biblisches Vorbild verwiesen. Zu Kanyoros großer Enttäuschung »bestätigten und rechtfertigten die Frauen [damit] eine Lesart des Buches Ruth die potentiellen Schaden für Frauen und Mädchen implizierte« (6), weil sie ihre afrikanische Kultur zu bestätigen schien. Für Kanyoro hingegen muss sich die Hermeneutik des Verdachts nicht allein gegen den biblischen Text, sondern gerade auch gegen die Kultur richten (7).

Trotz dieses Rückschlags will Kanyoro den armen, lese- und schreibunkundigen Frauen von Baware eine Stimme in der globalen Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft des Christentums geben. Ihr Heimatbesuch ist schließlich auch nicht ohne Folgen geblieben. Wurde sie 1996 doch eingeladen, um eine Bibelfreizeit zum Buch Ruth zu gestalten. Ihre dichte Beschreibung von diesem »Theater kultureller und biblischer Hermeneutik« (38) zeichnet ein sehr viel differenzierteres Bild der Bewusstseinslage unter den Frauen. Ihr Einstieg bleibt zwar *konkordistisch*,³² sie beziehen die Bibel direkt auf ihr Leben und lesen sie durch die kulturelle Brille. Aber es zeichnen sich doch Unterschiede zwischen den Generationen ab. Die jungen Frauen rebellierte gegen die älteren, denen die Kultur Macht über sie verleiht (44). Allen Ambivalenzen zum Trotz lautet Kanyoros Fazit: »Sie werden immer wieder zum Schweigen gebracht, aber sie schweigen dennoch nicht« (88). Theologie und Kirche müssen sich gleichermaßen ihrer Verantwortung (*accountability*) für die Gleichberechtigung der Frauen in Kirche und Gesellschaft stellen (24). Nur wenn es gelingt, eine in der Gemeinschaft gegründete Theologie zu entwerfen, die die afrikanische Kultur kritisch aufnimmt, hat der christliche Glaube in Afrika eine Zukunft (57).

Während Kanyoro noch eine spätmoderne Spielart der Inkulturationstheologien repräsentiert, bricht mit Musa Dube und der asiatischen Theologin Kwok Pui-Lan die postkoloniale Kritik in den Kontextualisierungsdiskurs ein.

4. Musa W. Dube – Rahabs Leseprisma

In ihrem Artikel »Weissagen mit dem Buch Ruth im Blick auf internationale Beziehungen« bietet die ebenfalls dem Œuvre Oduyoyes verpflichtete Dube eine Ruth-Interpretation, wie Kanyoro sie sich wahrscheinlich im Idealfall gewünscht hätte.³³ Sie nimmt die Vorgehensweise der traditionellen afrikanischen Weissager und Heiler als ihren hermeneutischen Ausgangspunkt. Die Bibel, im konkreten Fall das Buch Ruth, wird als Weissagemedium zu einem »sprechenden Buch« (181), das hilft, die sozialen Beziehungen ihrer Klienten zu analysieren. »Ein Wahrsagemedium zu lesen ist darum eine ethische Kunst, die zur Wissensproduktion beiträgt« (184). Dube kann sich dabei auf eine in den von Afrikanern und Afrikanerinnen gegründeten Kirchen (*African Instituted Churches* – AIC) bereits vertraute Lesepraxis berufen (181). Im vorliegenden Fall wird hinter der Beziehung von Naomi und Ruth das asymmetrische Verhältnis ihrer Heimatländer Juda und Moab sichtbar. Symbolisch verdichtet in dem Kind, das Ruth Naomi/Juda gebiert (193).

In anderen Zusammenhängen rezipiert Dube auch das vom Heiligen Geist inspirierte Lesen (*semoya reading*) in den AICs.³⁴

32) Vgl. Severino Croatto, *Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik*, München 1989, 19.

33) Vgl. Musa W. Dube, *Divining Ruth for International Relations*, in: *Other Ways of Reading*, 179–195. Seitenangaben im Text.

34) Vgl. Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis/Missouri 2000. Seitenangaben im Text.

Bishop Virginia Lucas, Mitbegründerin der *Glory Healing Church* in Mogodishane/Gabarone nimmt für sich eine direkte Geistoffenbarung Gottes in Anspruch, der ihr »nie die Bibel geöffnet habe«, sondern sie dazu aufgefordert hat, eine Kirche zu gründen und die Menschen zu heilen (42). Für Dube eröffnet sich dadurch ein genuiner Raum für den Kontakt mit Gott, frei von imperialistischer und patriarchaler Unterdrückung. Dieser *semoya*-Raum ermöglicht es, Gott neu zu hören und die Bibel neu zu lesen (117). Indem sie die Bibellektüre der AIC-Frauen als Quelle für ihre theologische Reflexion ernst nimmt, misst Dube ähnlich wie Kanyoro der Oralität eine große Bedeutung bei. Die Offenheit dieses Ansatzes macht Dube zugleich angreifbar für Kritik. Über mögliche Kriterien schweigt sie.

Die hermeneutischen Suchbewegungen Dubes kulminieren in der Metapher von *Rahabs Leseprisma*. »Es ist ein postkoloniales feministisches Auge, das viele Blickwinkel eröffnet, um literarische Texte zu sehen, lesen und hören und dabei unterdrückerischen imperialen und patriarchalen Strukturen und Ideologien zu widerstehen« (123). In den so entstehenden Freiräumen können sich »Lese- bzw. Schreibweisen befreiender Interdependenz entwickeln, die Differenz, Gleichberechtigung und Gerechtigkeit für verschiedene Kulturen, Religionen, Gender, Klassen, Sexualitäten, Ethnizitäten und Rassen ständig reevaluieren und in der wechselseitigen Verbundenheit unserer Beziehungen feiern« (ebd.). Dube liest imperialistische und dekolonisierende Texte aus verschiedenen Epochen und Kulturkreisen parallel. »Die postkoloniale Ära impliziert, dass die christliche Bibel nicht mehr länger allein nur mit jüdischen Texten koexistiert – was, wie ich glaube, sowieso selbst in der Antike nicht der Fall war –, sondern mit vielen anderen Texten dieser Welt« (39). Mit der von ihr propagierten Lesestrategie »befreiender Interdependenz« strebt Dube danach, die »doppelte Kolonisierung« (113) der Frauen durch imperiale und patriarchale Strukturen zu überwinden.

5. Kwok Pui-Lan – Dialogische Imagination

Kwok teilt mit Dube und Kanyoro das Bewusstsein für die theologische Bedeutung der Erfahrung und der eigenen Lebensgeschichten von Frauen.³⁵ Nicht nur in Afrika spielt die Oralität eine entscheidende Rolle bei der Überlieferung und Interpretation religiöser Traditionen. Wie Dube und Kanyoro will auch Kwok der Interpretation der »einfachen Leserinnen und Leser« (*ordinary readers*), die als Analphabeten oft auf die mündliche Weitergabe angewiesen sind, den gleichen Status geben wie der akademischen Exegese (96).

Zugleich ist Asien aber reich an religiösen Texten, in denen die oft über Jahrhunderte mündlich überlieferte Tradition ihren schriftlichen Niederschlag gefunden hat (97). Allein der Koran bildet hier eine gewisse Ausnahme, da er unmittelbar schriftlich aufgezeichnet wurde (97 f.). Die anderen Religionen haben nicht nur eine Vielfalt heiliger Texte hervorgebracht, sondern auch eigene hermeneutische Methoden entwickelt, um sie zu lesen (22). Wer in dieser nicht-biblischen Welt die Bibel entdecken will, muss sie inter-textuell lesen (127). Ein solches relationales Schriftverständnis will nicht nur die anderen heiligen Texte für das Verständnis der Bibel fruchtbar machen, sondern ist sich auch bewusst, dass die Bibel nicht den Christen allein gehört (60). Allgegenwärtige Absolutheitsansprüche werden durch solch eine multi-religiöse

(*multi-faith*) Hermeneutik relativiert: »Wahrheit lasse sich auch in anderen Kulturen und Religionen finden« (37). Deswegen muss die biblische Wahrheit immer wieder kontextuell ausgehandelt werden (39). Dialog definiert Kwok dann schlüssig als gemeinsame Suche nach der Wahrheit (41). Das Wahrheitskriterium ist dabei letztendlich ein ethisches, der Text muss sich in seiner Wahrheit für den Kontext bewähren. Die Menschen »können die Bedeutung der biblischen Botschaft nur daran messen, wie sie in der christlichen Gemeinschaft gelebt wird« (39).

Ihren hermeneutischen Ansatz bezeichnet Kwok als »dialogische Imagination« (26). Die Bibel ist auch für sie ein »sprechendes Buch« (*talking book*, 27). Sie will sie ins Gespräch bringen mit den asiatischen Kulturen und Religionen sowie den Erfahrungen und Geschichten der »kleinen Leute«, der Armen und Unterdrückten. Dafür beruft sie sich durchaus auch auf das Œuvre der männlichen Theologen der ersten Generation. Die Inkulturationstheologen C. S. Song und Kosuke Koyama mit ihrer Orientierung an Geschichten (*stories*) werden ebenso herangezogen wie der Befreiungstheologe Kim Yong-Bock mit seinem Konzept der Sozialbiographie (*social biography*). Auch Dialogtheologen wie Wesley Ariarajah und Aloysius Pieris werden rezipiert. Es fällt auf, dass Kwok, die sich ähnlich wie Kanyoro eingangs gleichermaßen gegen westliche Feministinnen und ihre männlichen Kollegen aus Asien abgrenzt, in der Praxis viel freier Gebrauch von diesen Ressourcen macht.

Da Kwok die Normativität der Bibel relativiert (51–53), ist bei ihr das Identitätskriterium letztendlich im Dialogkriterium aufgegangen.³⁶ Sie sucht das Kriterium außerhalb der Schrift in der Gemeinschaft selbst (52). Damit kommt dieser bei Kwok ein ähnlich hoher Stellenwert zu wie bei Kanyoro. Während es Kanyoro jedoch in erster Instanz um die Destabilisierung der Autorität der Kultur zu tun ist, wollen Kwok und Dube mit Hilfe der anderen Kulturen und Religionen überkommene christliche Absolutheitsansprüche destabilisieren. Auch wenn Kanyoro der Gedanke des Synkretismus nicht fremd ist, steht sie der afrikanischen Kultur und Religion doch wesentlich kritischer gegenüber als ihre Zirkel-Schwester Dube oder Kwok dem kulturell-religiösen Pluralismus Asiens. Die drei treffen sich dabei in ihrem Bemühen, dem christlichen Glauben eine kontextuelle Gestalt zu geben.

Kwok will die Bibel desakralisieren und scheut sich nicht, den Kanon zu dekonstruieren (49 f.).³⁷ Anders als einige ihrer Kollegen der ersten Generation plädiert sie dabei nicht etwa dafür, das Alte Testament durch die heiligen Schriften der asiatischen Religionen zu ersetzen. Vielmehr liest sie die Bibel in ihrem multi-kulturell religiösen Kontext und lernt auch von den hermeneutischen Methoden der anderen.

Ein solcher multi-perspektivischer und multi-axialer Ansatz, der Rasse, Geschlecht und Klasse ebenso berücksichtigt wie Kultur und Religion (153 f.), lässt nicht nur den Bibeltext als fließend, dynamisch und relational erscheinen (27), sondern auch den asiatischen Kontext als »vielschichtig, fließend und sich wandelnd« (62). Nicht zuletzt wird dadurch auch die Selbstwahrnehmung der Autorin »vielschichtig, fließend und offen für neue und kontinuierliche Neuinterpretationen, abhängig von sich verändernden Kontexten und historischen Umständen« (64). Ihren eigenen Denkweg vor Augen unterscheidet Kwok heute drei »einander

³⁶ Zu den Kriterien im hermeneutischen Prozess vgl. Küster, *Theologie im Kontext*, 50–52; ders., *Die vielen Gesichter Jesu Christi*, 19–33.

³⁷ Vgl. Dorothea Erbele-Küster, Eine interreligiöse Dekonstruktion des biblischen Kanons. Die Theologin Kwok Pui-Lan liest die Bibel im Kontext der Religionen Asiens, in: »Daß Gott eine große Barmherzigkeit habe«. Konkrete Theologie in der Verschränkung von Glaube und Leben (FS Gunda Schneider-Flume), hrsg. v. Doris Hiller/Christine Kress, Leipzig 2001, 281–288.

³⁵ Vgl. Kwok Pui-Lan, *Interpretation als Dialog. Eine biblische Hermeneutik aus Asien*, Luzern 1996, 9. Seitenangaben im Text.

überlappende Typen postkolonialer Imagination: historisch, dia-logisch und diasporisch.«³⁸

In ihrer Doktorarbeit hatte Kwok unter Rückgriff auf Elisabeth Schüssler-Fiorenzas kritisch-feministische Hermeneutik die Ge-schichte der chinesischen Bibelfrauen rekonstruiert und damit einen Perspektivenwechsel in der Missionsgeschichtsschreibung vollzogen.³⁹ Mit »Interpretation als Dialog« wandte sie sich dann dem multi-religiösen Kontext Asiens zu. Ihr bisher letztes Buch »Postkoloniale Imagination« markiert für Kwok selbst den endgül-tigen Übergang zu einem neuen Selbstverständnis als asiatische Theologin in der Diaspora. Die »subtile, nuancierte Differenz im Zwischen« oder die Grauzone »fruchtbarer Ambiguität« scheinen ihr neue Möglichkeiten für kritische Wissenschaft zu eröffnen (25). Mit Edward Said versteht sie sich als »Wanderin«, als Person zwi-schen verschiedenen Heimatorten (29).

Die schon in ihrem Dialogbuch eingeführte postkoloniale Kri-tik wird gewissermaßen zur Klammer von Kwoks Bemühungen. Postkolonialismus ist eine kritische Grundhaltung und ein loses methodisches Instrumentarium, das sich aus den Literaturwissen-schaften in andere Wissenschaftszweige ausgebreitet hat. Als Vor-denker werden regelmäßig das Dreigestirn Edward Said, Homi Bhabha und Gayatri Chakravorty Spivak genannt. In diese Reihe gehören aber auch der algerische Psychoanalytiker Frantz Fanon und Schriftsteller wie Chinua Achebe, Wole Soyinka oder V. S. Nai-paul. Manchmal wird zwischen post-kolonial mit Bindestrich im Sinne einer historischen Abfolge und postkolonial zusammenge-schrieben als Bezeichnung einer kritischen Grundhaltung unter-schieden, die über die kolonialen Strukturen hinausweist.⁴⁰ In die Theologie hat der Postkolonialismus bisher vor allem als herme-neutische Perspektive in der Bibelauslegung Eingang gefunden, neben Kwok Pui-Lan und Musa Dube profiliert vertreten vor allem durch den in Birmingham, Großbritannien lehrenden R. S. Sugir-tharajah.

6. R. S. Sugirtharajah – Die Bibel in der Dritten Welt

Bekannt geworden als Herausgeber von Anthologien wie der preis-gekrönten »Stimmen vom Rande. Die Bibel in der Dritten Welt interpretiert«⁴¹, hat Sugirtharajah seit 1998 in kurzer Folge fünf Bücher zum Thema postkoloniale Bibellektüre publiziert, von ihm auch weiterhin edierte Sammelbände nicht mitgerechnet. Postko-lonialismus wird von Sugirtharajah dabei weniger als eine neue Theorie verstanden als vielmehr als »Widerstandsdiskurs, der zu-rückschreibt und kolonialen Vorurteilen, Repräsentationen und Ideologien entgegenwirkt«⁴². Daher erscheint ihm für diese »An-sammlung von kritischen und konzeptuellen Grundhaltungen«⁴³ auch der Begriff *Kritik* angemessener. »Postkoloniale Interpreta-tion wird den Mythos objektiver oder neutraler Wahrheit ablehnen

und mit einer Wahrnehmung von Wahrheit als kartographisiert, konstruiert und ausgehandelt ersetzen.«⁴⁴ Auch die eigene Iden-tität wird als Ergebnis komplexer »kultureller Unterhandlungen und Wechselwirkungen« betrachtet. »[D]as Ergebnis ist eine hybri-disierte Identität – die Formierung von Bindestrich-, gebrochenen, mannigfaltigen und sich vervielfältigen Identitäten.«⁴⁵

Anders als Kwok und Dube, die sich auf die ihnen jeweils am besten vertrauten Kontexte in Asien bzw. Afrika konzentrieren, wählt Sugirtharajah dezidiert einen komparativen, cross-kulturel-len Zugang. Die Gender-Perspektive tritt bei ihm in den Hinter-grund. Nach einer Art Selbstvergewisserung zum Auftakt mit »Asi-atische Bibelhermeneutik und Postkolonialismus« spannt er in »Die Bibel und die Dritte Welt« einen weiten Bogen über Asien, Afri-ka und Lateinamerika. Wie schon die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen (EATWOT) hält der Autor dabei dezidiert am Begriff »Dritte Welt« fest. Mit Alfred Sauvy verweist er für Sugirtharajah auf den »dritten Stand« in der französischen Revolution und den angestrebten »dritten Weg« zwi-schen Kapitalismus und Kommunismus. Zugleich bringt der Be-griff für ihn die ungerechten Machtverhältnisse zum Ausdruck.⁴⁶ Die von Sugirtharajah eingeführte Periodisierung in »Präkolonia-le, koloniale und postkoloniale Begegnungen«, so der Untertitel, lässt schnell deutlich werden, dass die um 1970 herum vielerorts aufsprießenden kontextuellen Theologien eine lange Vorge-schichte haben. Im Folgenden zeichne ich diese anhand der sich zum Teil auch überschneidenden Veröffentlichungen Sugirthara-jahs nach und setze mich zugleich mit seinen Begrifflichkeiten und seinem methodischen Instrumentarium auseinander.

Die eurozentrische Perspektive, die sich auf die Westausbrei-tung des Christentums fokussierte, hat seine gleichzeitige Ausdeh-nung nach Osten entlang der Seidenstraße bis nach Indien und China und Richtung Süden nach Nordafrika und Äthiopien hinein lange ausgeblendet. Es sind vor allem asiatische und afrikanische Theologen selbst, die ihren historischen Anteil an den Anfängen des christlichen Glaubens reklamieren. Sie berufen sich dafür nicht nur auf biblische Gestalten »wie die Königin von Saba, den äthiopi-schen Kämmerer; Ebedmelech, einen anderen Äthiopier [... oder] Simon von Kyrene« und geographische Referenzen, wie die Erwäh-nung Indiens im Estherbuch (1,1; 8,9), sondern auch auf materielle Spuren christlicher Präsenz in Asien und Afrika lange vor der An-kunft der westlichen Missionare (13 f.).

Die Vermittlung des christlichen Glaubens verlief dabei größ-enteils über mündliche Überlieferung und die Liturgie (21). »Die Bibel war in präkolonialer Zeit ... nur beschränkt verbreitet und in Gebrauch und erreichte die einfachen Leute kaum« (46). Das geschriebene Wort hatte noch nicht die zentrale Stellung. Entspre-chend wurden wenige Anstrengungen unternommen, die Bibel in die lokalen Sprachen zu übersetzen. In China fungierten die Stele von Sianfu und die Schriften des Nestorianer-Bischofs Alopen als eine Art »Ersatzbibel« (28). Die Bibel blieb in Asien ein religiöser Text inmitten einer Vielzahl heiliger Schriften. »Mit dieser Idee multipler Texte ging die offensichtliche religiöse Toleranz einher, die kennzeichnend für die Region war« (39). Afrika kannte keine vergleichbare literarische Tradition und entbehrte selbst der not-wendigen Schriften, um seine reichen Traditionen aufzuzeichnen. Umso erstaunlicher ist, dass es durch die LXX zur »Wiege der Bibel-übersetzung« wurde (31) und die führenden Köpfe des nordafrika-

38) Kwok Pui-Lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louis-ville/Kentucky 2005, 22.

39) Vgl. Kwok, Pui-Lan, *Chinese Women and Christianity 1860–1927*, Atlan-ta/Georgia 1992. Ihre Einführung in die feministischen Theologien Asiens, Kwok Pui-Lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, Cleveland/Ohio 2000, lässt sich auch als theologiegeschichtlicher Beitrag verstehen.

40) Letztere Interpretation des »post-« im Sinne von »jenseits« (*beyond*) fin-det sich auch im Hinblick auf »Postmodernismus«.

41) Rasiah S. Sugirtharajah, *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*, London 1991.

42) Rasiah S. Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonia-lism. Contesting the Interpretations*, Maryknoll/New York 1998, X.

43) Rasiah S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpreta-tion*, Oxford 2002, 14.

44) Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics*, 18.

45) A. a. O., 16.

46) Rasiah S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World. Precolonial, Co-lonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge 2001, 1. Seitenangaben im Text. Vgl. ders., *The Bible and Empire. Postcolonial Explorations*, Cambridge 2005.

nischen Christentums Tertullian und Augustinus Pioniere der Bibelhermeneutik waren (ebd.). Nichtsdestotrotz blieb in dieser Phase [auch] in Afrika der Gebrauch der Bibel elitär und beschränkt auf die latinisierten Klassen« (ebd.).

Erst die von Sugirtharajah als »Schriftimperialismus« (*scriptural imperialism*) charakterisierten Aktivitäten der protestantischen Bibelgesellschaften im Zeitalter des Kolonialismus veränderten die Situation grundlegend (45). War die katholische Mission auf Grund der traumatischen Erfahrung mit der Schriftorientierung der Reformatoren noch vor einem allzu offenen Umgang mit der Schrift oder gar ihrer Übersetzung zurückgeschreckt, setzen die Protestanten ganz im Geiste des *Sola scriptura*-Prinzips auf die massenhafte Verbreitung der Bibel. Mit allen von der katholischen Konkurrenz gefürchteten Folgen: »Das Imperium schrieb zurück. Die lokalen Christen »drehten und wendeten die biblischen Texte und eigneten sie sich an, um einen Diskurs des Widerstandes zu kreieren und ihre Identität zu rekonstruieren. Es war [dabei] nie ihre Intention gewesen, die Bibel abzulehnen; es ging ihnen vielmehr darum, sie als einen inklusiveren, zugänglicheren und attraktiveren Text zu rekonstituieren« (109). »Die Bibel war im kolonialen Kontext eine Waffe, die von beiden Seiten, den Kolonisierten und den Kolonisten, instrumentalisiert wurde, um ihre jeweilige Position auszubauen« (108). Dabei gab es unter den Missionaren durchaus Dissidenten, die sich auf die Seite der Missionierten schlugen, und umgekehrt Missionierte, die es vorzogen sich zu assimilieren.⁴⁷ Entsprechend dem Perspektivenwechsel im Hinblick auf die präkoloniale Ausbreitungsgeschichte des Christentums richtet die postkoloniale Kritik in der kolonialen Phase den Blick auf die »lokale Vermittlung« (*local agency*) durch Bibelkolporteurs und -frauen.⁴⁸

Das im dritten Teil von »Die Bibel und die Dritte Welt« über die postkolonialen Begegnungen ausgebreitete Material wird im zwei Jahre später vorgelegten Band »Postkoloniale Kritik und Bibelinterpretation« weiter aufbereitet. Hatte Sugirtharajah schon in »Asiatische Bibelhermeneutik« eine erste Systematisierung der verschiedenen Lesestrategien vorgenommen, indem er zwischen einer *orientalistischen*, einer *anglizistischen* und einer *nativistischen* Perspektive unterschied,⁴⁹ differenziert er diese nun weiter aus, ohne sich allerdings dezidiert auf seine frühere Einteilung zurückzubedenken. Mit dem zunächst von Sugirtharajah bei Said entliehenen Begriff *Orientalismus* wird die Strategie der Kolonialherren bezeichnet, das Erbe der indischen Hochkultur zu revitalisieren. Aus missionarischer Sicht konnten die indischen Christen an die vedische Tradition anknüpfen und diese überbieten bzw. erfüllen. Gleichzeitig sollten sie dazu in Stand gesetzt werden, aus ihrer Kenntnis der Klassiker heraus die Hindus kritisieren zu können. Die ideologische Gegenbewegung innerhalb des kolonialen Systems war der *Anglizismus*. »Es war der strategische Versuch, einheimische Texte und Lehre mit westlicher Wissenschaft und westlichen Denkformen zu ersetzen und die Kolonisierten in die Kultur der Kolonisierer zu integrieren.«⁵⁰ Die nativistische bzw. lokale (*vernacular*) Hermeneutik wollte gegenüber diesen beiden dominanten Lesestrategien die lokalen »Nicht-Sanskrit-Traditionen« revitalisieren.

In »Postkoloniale Kritik und Bibelinterpretation« unterscheidet Sugirtharajah nun sechs Lesestrategien (*readings*), die er als abweichend (*dissident*), Widerstands-, Traditions- (*heritagist*), nationalistisch, Befreiungs- und Minderheiten- (*dissentient*) orientiert

klassifiziert. Als Beispiel »abweichender Lesestrategien« führt er Bartolomé de Las Casas (1487–1566) an, der sich dem kolonialen Landverteilungssystem (*encomienda*) der Spanier widersetzte. Des Weiteren werden der Südafrikamissionar John Colenso (1814–1883) und James Long (1814–1887), der für die Church Missionary Society (CMS) in Indien arbeitete, genannt. »Obwohl sie der imperialen Politik äußerst kritisch gegenüberstanden, waren sie überzeugte Anwälte einer wohlwollenden Kolonialregierung und glaubten an die göttliche Vorherbestimmung der kolonialen Ausbreitung« (51).

Während es sich bei den abweichenden Lesern um Repräsentanten des kolonialen Systems handelt, entwickeln die Kolonisierten selbst »widerstandsorientierte Lesestrategien«. Als Protagonisten dieser Richtung werden der befreite westafrikanische Sklave Olaudah Equiano (1745–1797), der nordamerikanische Indianer William Apess (1798–1839) und der indische Muslimreformer Syed Ahmed Khan (1817–1898) vorgestellt. Unter die »traditionsorientierten Lesestrategien« scheint Sugirtharajah auch die früher unterschiedene »orientalistische« und »nativistische Perspektive« zu subsumieren. »Diese Interpretationsart ist ein Versuch der Kolonisierten sowohl in ihrer Hochkultur, schriftlichen Überlieferung und Philosophie, als auch in ihren mündlichen und visuellen Kunstformen konzeptuelle Analogien [zur biblischen Überlieferung] zu finden« (55). Mit den herangezogenen Beispielen überschreitet Sugirtharajah die Grenzen zwischen kolonialer und post-kolonialer Bibelauslegung im historischen Sinne. Desmond Tutu/Südafrika (*1931) und Elsa Tamez/Costa Rica (*1950), beide der kontextuellen Theologie verpflichtet, werden den indischen Pionieren K. N. Banerjee (1813–1885) und A. S. Appasamy Pillai (1848–1927) zur Seite gestellt. »Zu den Schwächen der Traditionshermeneutik gehört, dass sie dem westlichen Publikum raffiniert verfeinerte Repräsentationen des Exotischen bietet. Des Weiteren kann die Glorifizierung einheimischer Impulse und das Sich-Verschließen im Provinziellen zu Engstirnigkeit und Isolierung führen, zu einer Zeit in der es jede Menge *cross-over*, Austausch und Anleihen gibt« (62).

»Während die traditionsorientierte Lesestrategie sich auf den durch den Kolonialismus verursachten kulturellen Vandalismus konzentrierte, wendete die nationalistische Lesestrategie sich dem entstandenen ökonomischen Schaden zu und versuchte, einen kompletten Bruch mit dem kolonialen System zu markieren und den Schaden zu beheben« (63). In der Konsequenz dieses Ansatzes liegen die befreiungsorientierten Lesestrategien, die sich dem Entwicklungsdenken, der westlichen Antwort auf die ökonomische Misere der Dritten Welt, widersetzen. Diese waren mehr an den Bedürfnissen der nordatlantischen Märkte orientiert denn an lokalen Interessen und führten politisch zu einer Militarisierung der Dritte-Welt-Gesellschaften und zu massiven Menschenrechtsverletzungen. Die im Widerstand gegen Militärdiktaturen entstandene lateinamerikanische Befreiungstheologie oder die südkoreanische Minjung-Theologie sind bekannte Beispiele. »Auch wenn ihr Gegenstand regionalspezifisch war, ihr Publikum und ihr diskursiver Stil sind westlich« (67).

Die »Minderheitenorientierten Lesestrategien« schließlich sind kontextuelle Theologien der zweiten Generation, die sich gegen die etablierten kontextuellen Diskurse wenden und deren Defizite kritisieren. Die Theologien von Frauen aus der Dritten Welt, die sich der Fortschreibung des Patriarchats in den Theologien ihrer männlichen Kollegen widersetzen, sind dafür ebenso ein Beispiel wie die indische Dalit-Theologie der Kastenlosen, die die Perpetuierung des Kastensystems durch die oft der Brahmanenkaste angehörenden Dialogtheologen anprangern.⁵¹

47) Damit sind implizit bereits zwei gegenläufige Lesestrategien – eine abweichende (*dissident*) und eine assimilierende – benannt.

48) Vgl. Kwok, *Chinese Women*.

49) Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics*, 3–14.

50) A. a. O., 8.

51) An anderer Stelle im selben Buch (105) spricht Sugirtharajah in diesem

Sugirtharajah hat das gemeinhin als »kontextuelle Theologien« bezeichnete Rohmaterial nach eigenen Gesichtspunkten geordnet. Die von der kolonialen Lesart »abweichende« Lektüre einiger früherer Missionare und der »Widerstandsdiskurs« unter den Kolonisierten selbst nehmen gewissermaßen schon Elemente der kontextuellen Theologie vorweg. Die Traditionshermeneutik wird je nach Ausführung in der Literatur auch als Akkommodations- oder Inkulturationsmodell bezeichnet. Nationale und befreiende Lese-strategien schließen aneinander an und konstituieren die verschiedenen Befreiungstheologien. Die Minderheitendiskurse sind erste Mischformen zwischen Befreiungs- und Inkulturationstheologien. In der Folge kehrt Sugirtharajah die Hermeneutik des Verdachts gegen die kontextuellen Theologen und Theologinnen selbst. Die Kritik ist nicht neu und bleibt ambivalent:

a) *Die Inkulturationstheologien sind in ihrer Rückwärtsgewandtheit gewissermaßen eine Form der Selbstorientalisierung.* Während die östlichen Religionen durch den Kontakt mit der westlichen Kultur eine Renaissance erlebten – das Christentum stand dabei oft genug Pate –, musste umgekehrt der christliche Glaube, der durch den Kolonialismus unter Verdacht geraten war, erst einmal eine kontextuelle Form annehmen. Dass es dabei manchmal allzu schematisch zugegangen ist, soll hier nicht in Abrede gestellt werden. Nicht umsonst ist gerade die Inkulturationstheologie in einer tiefen Krise. Dennoch war dieser Prozess notwendig, um unter den veränderten Rahmenbedingungen Fuß zu fassen.

b) *Die Befreiungstheologien vernachlässigen in ihrer einseitigen Ausrichtung auf wirtschaftliche Probleme die lokalen kulturell-religiösen Besonderheiten.*⁵² Auch die anfängliche Kulturvergessenheit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie ist unbestritten. Schon Sergio Torres, einer der EATWOT-Initiatoren, hatte konzediert, dass Lateinamerika der verwestlichtste Kontinent in der Dritten Welt sei.⁵³ Ursache dafür sind der koloniale Genozid an der einheimischen Bevölkerung und die anschließende Katholisierung der Restbevölkerung. Dass die Befreiungstheologen sich der marxistischen Gesellschaftsanalyse bedienten, die auf dem kulturellen Auge blind ist, tat ein Übriges. Doch schon bei der lateinamerikanischen Kontinentalkonferenz von EATWOT 1980 in Sao Paulo gab es Vorkonferenzen der Indigenas und der schwarzen Minderheiten.⁵⁴ Es ist insofern auch ein veraltetes Bild, das hier von der lateinamerikanischen Theologie gezeichnet wird. Was für deren Frühphase teilweise noch zutreffend sein mag, lässt sich so sicher nicht auf die zur gleichen Zeit entstandenen Befreiungstheologien in Südafrika und Südkorea übertragen. Ihre Protagonisten haben auf Grund des sie umgebenden kulturell-religiösen Pluralismus eine ganz andere Sensibilität für die kulturell-religiöse Dimension ihrer Kontexte mitgebracht.

c) *Beide Schulen reproduzieren im Grunde westliche Denkmuster und Methoden.* Der von Sugirtharajah erhobene Reproduktionsverdacht erinnert an ähnliche Vorwürfe westlicher Kritiker.⁵⁵ Dabei waren sich die kontextuellen Theologen der ersten Gene-

ration ihrer »Zwischenstellung« nur allzu schmerzlich bewusst. Vieles von dem, was sie sich an europäischen oder amerikanischen Lehranstalten oft mühselig angeeignet hatten, erwies sich als wenig brauchbar in ihren eigenen Kontexten. Der viel zitierte *epistemologische Bruch*⁵⁶, der das Handeln zum ersten Akt in der Theologie macht, ist darum vor allem auch ein biographischer. Wenn die Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen sich auch weiterhin westlicher Methoden bedienen, sind diese doch stets an der eigenen kontextuellen Erfahrung gebrochen. Das von Sugirtharajah implizit eingeführte Authentizitätskriterium ist eine Form des von ihm stets angeprangerten »otherings« unter umgekehrten Vorzeichen. Hier gilt mit der vom Autor selbst zitierten Amy Ling: »Werkzeuge besitzen weder Gedächtnis noch Loyalität, sie sind so effektiv, wie die Hände, die sie handhaben.«⁵⁷

Nachdem Sugirtharajah jahrelang gut von der Vermittlung der Dritte-Welt-Theologie im Westen gelebt hat, erfindet er sich neu als postkolonialer Theologe in der Diaspora.⁵⁸ Auf dem Katheder der Universität Birmingham beruft er sich auf einen Diskurs, der von Dritte-Welt-Intellektuellen wie Frantz Fanon (1925–1961) und Edward Said (1935–2003) initiiert wurde, die Zeitgenossen der ersten Generation kontextueller Theologen waren und deren Erfahrung teilen, die eigene Identität in einer post-kolonialen Situation rekonstruieren zu müssen. Christliche Theologen und Theologinnen in Afrika und Asien hatten dabei die schwierige Aufgabe, zu erklären, welchen Beitrag sie als Anhänger der Religion der früheren Kolonialherren zur Nationwerdung leisten können. Viele ihrer Überlegungen treffen sich mit den Ideen von Fanon und Said und lassen sich als postkoloniale Theologie *avant la lettre* interpretieren.

Als »freiwilliger Exilant«⁵⁹ verortet Sugirtharajah sich selbst bewusst »zwischen (*between and betwixt*) den Kulturen und Ländern und praktiziert eine prozessuale Hermeneutik«⁶⁰. Dieser »Zwischenraum« (*interstitial space*) oder »Dritte Raum« (*Third space*)⁶¹ ermöglicht nicht nur die Vermittlung, sondern auch die Überprüfung der verschiedenen Kulturen und eröffnet »die Freiheit, die verschiedenen Zutaten zu mischen und zu harmonisieren, zu verändern und beizubehalten.«⁶² »In diesem Zwischenraum verliert jeglicher Anspruch auf kulturelle Reinheit, Stabilität oder Autonomie an Bedeutung gegenüber den hybridisierten Diaspora-Bedingungen des fortwährenden interkulturellen Austauschs, Vergleichs, Infragestellens und Überschreitens« (196). Der durch die *Zwischenposition* in der Diaspora erzeugte neue Typ des »lokalen Kosmopoliten« (*vernacular cosmopolitan*) verhandelt *zwischen* den Kulturen.⁶³ »Beim lokalen Kosmopolitismus (*vernacular cosmopol-*

Zusammenhang von »identitätsspezifischen Leseweisen« (*identity-specific readings*).

52) Als weitere Kritikpunkte an der lateinamerikanischen Befreiungstheologie führt Sugirtharajah an, dass sie vor der Kritik am biblischen Text selbst zurückschrecke und christozentrisch sei. Vgl. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 203–243, bes. 239–243; ders., *Postcolonial Criticism*, 65–67 und 103–123.

53) Vgl. Sergio Torres, *Divergences: A Latin American Perspective*, in: *Third World Theologies. Commonalities and Divergences*, hrsg. v. K. C. Abraham, Maryknoll/New York 1990, 120–126; 121.

54) Vgl. *The Challenge of Basic Christian Communities*, hrsg. v. Sergio Torres/John Eagleson, Maryknoll/New York 1981.

55) Vgl. Küster, *Theologie im Kontext*, 68–85.

56) »Wir müssen nämlich, um dem Evangelium und unseren Völkern treu zu sein, uns über die Wirklichkeiten unserer eigenen Situation Gedanken machen und das Wort Gottes im Verhältnis zu diesen Wirklichkeiten interpretieren. Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln getrennt ist, weisen wir als belanglos zurück. Wir sind bereit in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einlässt.« Aus der Schlusserklärung der Gründungsversammlung von EATWOT in Daressalam/Tansania 1976, zitiert nach: *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986*, Freiburg i. Br. u. a. 1990, 43 f.

57) Zitiert nach Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics*, 11.

58) Vgl. die autobiographischen Reflexionen in: R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations. An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, London 2003, 172–174.

59) A. a. O., 108.

60) A. a. O., 109.

61) Vgl. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London-New York 1994.

62) Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics*, 109.

63) Eine Herausforderung, die, wie wir gesehen haben, auch den kontextuellen Theologen der ersten Generation nicht fremd war.

itanism) geht es um die Ambiguität der nomadischen Existenz. Er reflektiert die weltweiten Migrationsbewegungen/-ströme« (ebd.). Die ideale Lesestrategie für den »lokalen Kosmopoliten« ist das von dem Musikliebhaber Edward Said vorgeschlagene »kontrapunktische Lesen« (*contrapunctal reading*)⁶⁴ von Texten aus unterschiedlichen Kulturkreisen und Epochen.

Sugirtharajahs bleibender Verdienst ist, gezeigt zu haben, dass die kontextuellen Theologien eine lange Vorgeschichte haben. Zur Unterfütterung dieser These hat er eine große Fülle wertvollen Materials zusammengetragen, das notgedrungen noch eklektisch bleibt. In seinem Bestreben aber, die postkoloniale Kritik als neue theologische Disziplin zu etablieren, schießt er über sein Ziel hinaus, wenn er die kontextuellen Theologien zu desavouieren versucht.

7. Postkoloniale Kritik und interkulturelle Theologie

Entgegen Sugirtharajahs Pathos der Abgrenzung lege ich den Nachdruck mehr auf die Kontinuität, wie ich sie nicht zuletzt bei Dube und Kwok auch gegeben sehe. Postkoloniale Kritik hat sich demnach in den notwendigen Transformationsprozessen der kontextuellen Theologien bereits als sinnvolles Instrument erwiesen. Zugleich ist sie mit ihrer internationalen bzw. kosmopolitischen Ausrichtung auch dem Methodenspektrum der interkulturellen Theologie zuzurechnen. Damit ist schon angedeutet, dass kontextuelle und interkulturelle Theologie stets mehr miteinander verflochten werden. Ich fasse im Folgenden stichpunktartig einige der Innovationsimpulse der postkolonialen Kritik zusammen:

a) Hatten schon die westlichen feministischen Theologinnen die Grenze zwischen Interpretation und Kanon überschritten und die Hermeneutik des Verdachts von der Interpretation des Textes auf diesen selbst ausgedehnt, um seine patriarchalen Elemente bloßzulegen, entlarvt die postkoloniale Kritik nun auch seine imperialistischen und kolonialistischen Tendenzen.

b) Wie schon die kontextuellen Theologinnen und Theologen der zweiten Generation vor ihnen, kehren die postkolonialen die Hermeneutik des Verdachts auch gegen die kontextuellen Theologien selbst. Ganz im Sinne des Dialogkriteriums werden dadurch deren Schwachpunkte aufgezeigt.

c) Obschon ihre Sicht der Befreiungstheologien veraltet bzw. verzerrt ist, weist die postkoloniale Kritik doch zugleich einen Weg zu ihrer notwendigen Erneuerung: Fragen von Gerechtigkeit und Macht müssen im Kontext von Globalisierung und *Empire* diskutiert werden.

d) Ähnliches gilt im Hinblick auf die Inkulturationstheologien. Auch hier gibt die postkoloniale Kritik etwa durch die Ausdifferenzierung des Kulturbegriffs wichtige Impulse.

e) Mit ihrem klaren Votum für Intertextualität im Blick auf die heiligen Texte der anderen, das auch deren hermeneutische Zugänge aufnimmt, leisten die postkolonialen Theologinnen und Theologen einen eigenständigen Beitrag zur Dialogtheologie. Dem von Sugirtharajah propagierten intra-religiösen intertextuellen Experiment des »kontrapunktischen Lesens« hat Kwok mit ihrer »dialogischen Imagination« das interreligiöse Pendant zur Seite gestellt, Dube weitet es auf mündliche Traditionen aus.

f) Auch die westliche feministische Theologie gerät ins koloniale Zwielicht. Ihre Vertreterinnen waren sich der eigenen Verstrickung in neo-koloniale Strukturen lange nicht bewusst.

g) Kwok fordert eine »transnationale Herangehensweise, die die Beziehung weiblicher Subjekte in der Globalisierung in den Vordergrund stellt.«⁶⁵ Dube spricht in diesem Zusammenhang von »internationalen Beziehungen«, Sugirtharajah mehr allgemein vom »lokalen Kosmopoliten«.

h) Gemeinsam ist ihnen auch der multi-axiale und multi-perspektivische Ansatz, für den Dube die Metapher »Rahabs Leseprisma« geprägt hat. Damit kennzeichnet sie die Sicht der Subalternen zugleich als Zentralperspektive.

i) Sie teilen ferner die Überzeugung, dass eine postkoloniale Theologie Kolonisierte und Kolonisierer sowie ihre Erben gleichermaßen betrifft.⁶⁶ Dube hat dafür den Begriff »befreiende Interdependenz« eingeführt.

Die postkoloniale Kritik lässt im Rahmen des *Universalitäts-Partikularitäts-Dilemmas* des christlichen Glaubens das Pendel wieder in Richtung seiner universalen Dimension ausschlagen. Universal nun allerdings nicht im Sinne eines neuen umfassenden Systems, sondern in Form von vielfältigen Verknüpfungen, wechselseitigen Abhängigkeiten oder permanentem Austausch. Zugleich ist festzuhalten, dass die universalistischen Kategorien der postkolonialen Kritik, wie Klasse, Rasse oder Gender, schon in den verschiedenen Befreiungs- und feministischen Theologien zentral standen. Hat die interkulturelle Theologie ihren Anfang auch als Vermittlungsinstanz zwischen den verschiedenen kontextuellen Theologien genommen, sind diese inzwischen selbst interkulturell ausgerichtet. Ich verstehe die postkoloniale Kritik darum auch als eine sinnvolle Fortschreibung der kontextuellen Theologien im Zeitalter der Globalisierung. Im Rahmen des Projekts *Interkulturelle Theologie*⁶⁷ weist sie den Weg von der Kontextualisierung zur *Glokalisierung*.

Summary

The era of Globalization – characterized by the end of the bi-polar world order and the expansion of neo-liberal capitalism as well as the compression of the world through new communication technologies – has already stamped its mark on theology. Especially those theologies which consider themselves as contextual undergo deep transformations from localization to deterritorialization, from being mono-cultural to hybridity and from being community centered to multiple belonging. The shift from contextualization to *glocalization* that becomes visible behind these processes is traced in the works of two African and one Asian woman theologian as well as one Asian male theologian. While Musimbi Kanyoro, Kenia is still practicing a late modern form of inculturation theology, with the works of Musa Dube, Botswana, Kwok Pui-Lan, US and R. S. Sugirtharajah, UK postcolonialism irrupts into contextual and intercultural theological reflection. As a consequence the pendulum swings from the particular back to the universal, now defined as multiple connectivity, exchange and interdependence.

65) Kwok, *Postcolonial Imagination*, 23.

66) Vgl. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 249.

67) Vgl. Volker Küster, Art.: Interkulturelle Theologie, in: *Handbuch Interreligiöses Lernen*, hrsg. v. Peter Schreiner u. a., Gütersloh 2005, 179–191; ders., *Toward an Intercultural Theology: Paradigm Shifts in Missiology, Ecumenics and Comparative Religion*, in: *Theology and the Religions. A Dialogue*, hrsg. v. Viggo Mortensen, Grand Rapids-Cambridge 2003, 171–184.

64) Vgl. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations*, 16 und 170. Als Beispiele für den theologischen Bereich nennt Sugirtharajah die Bücher über den Römerbrief von Karl Barth und Elsa Tamez, über das Johannesevangelium von Rudolf Bultmann und A. J. Appasamy sowie Kazoh Kitamoris *Theologie des Schmerzes Gottes* und Jürgen Moltmanns *Der Gekreuzigte Gott*.