

Kritik der europäischen Vernunft?

Herausforderungen für die Interkulturelle Theologie aus Lateinamerika und Afrika

Heike Walz

Ein bekannter Mythos der *Ashanti* in Ghana erzählt von der Spinne Anansi und der Kalebasse der Weisheit.¹

Anansi wollte alle Weisheit der Welt sammeln und bereitete eine Kalebasse vor, um darin sämtliches Wissen aufzubewahren. Er zog los und befragte alle Menschen nach ihrem Wissen, bis er nach langer Zeit die Weisheit der ganzen Welt in seiner Kalabasse hatte. Da dachte er sich: »Jetzt bin ich der Klügste von allen. Nun muss ich das Wissen verstecken, damit ich für immer der Klügste bleibe! Der oberste Wipfel eines hohen Baumes, den nur eine Spinne erklimmen kann, ist das beste Versteck.« Anansi band sich die schwere, mit allem Wissen gefüllte Kalebasse vor den Bauch und begann, den Baum mit seinen acht Beinen zu erklimmen. Doch die Kalebasse war ihm stets im Weg. Was er auch versuchte, er kam nur bis zur Hälfte des Stammes. Sein kleiner Sohn beobachtete ihn und schlug vor: »Warum bindest du dir nicht die Kalebasse auf den Rücken?« Anansi versuchte es. Und tatsächlich konnte er auf diese Weise den obersten Baumwipfel erreichen. Jetzt fiel ihm auf, dass selbst sein junger Sohn weiser war als er. »Man kann die ganze Weisheit der Welt nicht in einer Kalebasse verstecken!«, rief er und schüttete ihren ganzen Inhalt in einem weiten Bogen über die Welt. So geschah es, dass sich das Wissen auf der Welt verbreitete. Und Anansi fühlte, was Weisheit bedeutet.

¹ Die hier nacherzählte Geschichte beruht auf www.ideenhochdrei.org/de/angebot/initiativen/anansiforum/was-bedeutet-anansi/ (2. 1. 2015). Vgl. auch: Ananse and the Pot of Wisdom, in: Adwoe Badoe/ Baba Wague Diakite, *The Pot of Wisdom. Ananse Stories*, Toronto 2008, 45–47.

Die Geschichte von Anansi erklärt auf spielerische Weise, dass Wissen auf der ganzen Welt existiert und nicht an einem Ort konzentriert ist. In diesem Beitrag soll die Interkulturelle Theologie mit dem Wissen und der Weisheit auf der Welt in Dialog treten. Deshalb frage ich nach den Herausforderungen aus dem globalen Süden für die Interkulturelle Theologie:² Inwiefern wird hier »Kritik an der europäischen Vernunft« geübt, wie es als Frage im Titel des Vortrags steht? Es ist ein Wortspiel in Anlehnung an Veröffentlichungen aus dem globalen Süden, auf die ich noch zu sprechen komme.³ Welche Angebote der interkulturellen Vermittlung werden im globalen Süden gemacht, vor allem beim Zusammenprall verschiedener Weltansichten?

Diese Fragen beschäftigen mich, seit ich als Interkulturelle Theologin »zwischen den Welten« arbeite. Als ich 2006 meine Rolle als Professorin am I.U. ISEDET in Buenos Aires⁴ zwischen Argentinien und der Schweiz reflektierte, beschrieb ich sie als »weder richtig hier noch dort«. Meine Kolleginnen und Kollegen drückten dies in einem lateinamerikanischen Sprichwort aus: Sie nennen solch einen Zustand *ni chicha ni limonada*: »weder Maisbier noch Limonade«. ⁵ Interkulturelle Theologie »zwischen den Welten« steht zwischen den theologischen Herausforderungen und der Kritik aus dem globalen Süden und der hiesigen Theologie.

Im Folgenden möchte ich zunächst begründen, weshalb es wichtig ist, Herausforderungen aus dem globalen Süden für die Theoriebildung der Interkulturellen Theologie einzubeziehen (1.). Exemplarisch werde ich dies an kontextuellen Theologien aus Lateinamerika (2.) und Afrika (3.) erarbeiten und Schlussfolgerungen für die Weiterentwicklung der Interkulturellen Theologie ziehen (4.).

² Dieser Beitrag basiert auf einer Gastvorlesung an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau am 16.12.2014.

³ Die Wortspiele mit Kants Werktiteln (z. B. Immanuel Kant, Kritik der Urteilkraft, Hamburg, Felix Meiner, 2006) stehen stellvertretend für den Anspruch, ein »anderes Denken« zum Anschlag zu bringen. Längst nicht alle setzen sich direkt mit Kants Philosophie auseinander.

⁴ <http://isedet.edu.ar> (2.1.2015).

⁵ Als Repräsentantin der Ökumenischen Mitarbeitenden der Evangelischen Missionsgesellschaft Basel (mission 21) hielt ich am 19.10.2006 in Santiago de Chile den Vortrag: »Ni chicha, ni limonada.« La situación de colaboradora/es ecuménica/os en América Latina como mediadora/es, Asamblea Continental Latinoamericana de Misión 21.

1. Interkulturelle Theologie zwischen den Welten – auf Europa beschränkt?

Der Begriff »Interkulturelle Theologie« wurde in den 1970er-Jahren von den Missionstheologen Hans Jochen Margull, Walter Hollenweger und Richard Friedli programmatisch eingeführt. Sie forderten, sich für kontextuelle Theologien aus Afrika, Asien, Lateinamerika und dem Pazifik zu öffnen und eurozentrische Perspektiven hinter sich zu lassen.⁶ Inwiefern ist dies nach vierzig Jahren eingelöst worden? Hat sich hier eine Arbeitsteilung etabliert? Werden im Süden materielle kontextuelle Theologien für den eigenen Kontext entwickelt und im transatlantischen Norden die theoretische Meta-Reflexion, was »Interkulturelle Theologie« und »Interkulturalität« bedeuten sollen? Andreas Feldtkeller stellt fest:

»Ein großer Teil der Kontextuellen Theologien, die in Afrika, Asien und Lateinamerika ausgearbeitet wurden, beschränkt sich gerade nicht darauf, aus dem eigenen Kontext heraus das Evangelium neu zu interpretieren, sondern befindet sich dabei auch in kritischer Auseinandersetzung mit der Relation zwischen dem eigenen Kontext und anderen Kontexten – insbesondere mit dem hegemonialen Kontext der westlichen Welt. ... Nur sind die Methoden der Kritik dabei in der Regel andere, als sie in den westlichen akademischen Diskursen anerkannt sind.«⁷

Feldtkeller stellt deshalb die Frage, »ob Interkulturelle Theologie eine weitgehend auf Europa beschränkte Vermittlungswissenschaft geblieben ist«.⁸

Zwei Beobachtungen sprechen für diese These. *Erstens* wird in den bisherigen Entwürfen und Überlegungen zur Interkulturellen Theologie⁹ wenig danach gefragt, in welcher Form so etwas wie »Interkulturelle Theologie« im außerwestli-

⁶ Vgl. Werner Ustorf, *The Cultural Origins of Intercultural Theology* (2008), in: Mark J. Cartledge/David Cheetham (Hg.), *Intercultural Theology. Approaches and Themes*, London 2010, 11–28, hier: 11f.

⁷ Andreas Feldtkeller, *Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft – Eine Verhältnisbestimmung*, in: *ZMiss* 40/2–3 (2014), 231–243, hier: 242.

⁸ A. a. O.

⁹ Vgl. insbesondere Klaus Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011; Volker Küster, *Einführung in Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011; Ulrich Dehn, *Interkulturelle Theologie als Wahrnehmungswissenschaft weltweiten Christentums*, in: http://www.theologie.uni-hamburg.de/imoer/download/grundlagentext_interkulturelle_theologie.pdf (o. J.), 1–17; Mark J. Cartledge/David Cheetham (Hg.), *Intercultural Theology. Approaches and Themes*, London 2011; Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*. Lehrbuch, Gütersloh 2012; Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013.

chen Raum existiert oder unter welchen Begriffen ähnliche Zusammenhänge reflektiert werden.¹⁰

Zweitens werden selten Theoriebeiträge aus Afrika, Asien, Lateinamerika und dem Pazifik rezipiert. Eher selten wird gefragt, wie dort »Kultur« oder »Interkulturalität« verstanden werden. Dies entspricht der Diskussionslage in den deutschsprachigen Kulturwissenschaften. Hamid R. Yousefi und Ina Braun stellen in ihrer interdisziplinären Einführung zur Interkulturalität fest:

»Außereuropäische Kulturtheorien werden im Kontext europäisch-westlicher Forschung kaum zur Kenntnis genommen. Dieses Defizit lässt sich an dem dreibändigen Handbuch der Kulturwissenschaft verdeutlichen ... Der Kulturbegriff wird aus dem Lateinischen abgeleitet, die Folge- rung aus dieser etymologischen Herleitung ist eine Fokussierung des Kulturbegriffs auf die vom Lateinischen beeinflussten westeuropäischen Kulturgebiete.«¹¹

Gleichwohl lässt sich einwenden, dass ein Perspektivenwechsel weg vom Eurozentrismus bereits im Gang ist. Auf der Ebene der Weltchristenheit hat die Verlagerung des Gravitationszentrums des Christentums in den globalen Süden (*shifting southward*)¹² zu Veränderungen geführt. Hierzu drei Beispiele.¹³

In der *römisch-katholischen Weltkirche* kann die Wahl des argentinischen Papstes Franziskus zu einem gewissen Grad als Perspektivenwechsel hin zur südlichen Christenheit interpretiert werden.

Auf der wissenschaftlichen Ebene ist in der *deutschsprachigen Religionswissenschaft* das Bewusstsein gewachsen, dass der bislang übliche Begriff der Reli-

¹⁰ Beispielsweise wird Interkulturalität in Argentinien in verschiedenen theologischen Fächern (vor allem in den Bibelwissenschaften und der Systematischen Theologie) und in der »Südamerikanischen Vereinigung für Philosophie und Interkulturelle Theologie« (ASAFTI) thematisiert. Der Fokus liegt auf den pluralen kulturellen Einflüssen im *eigenen* Land, insbesondere auf den interkulturellen Beziehungen zu Indigenen, auf afrolateinamerikanischen und *criollo* Traditionen, Migration, Diaspora und dem Süd-Süd-Dialog mit Afrika und Asien. Tendenziell wird im globalen Süden der Begriff der Mission Studies bevorzugt; vgl. Andreas Feldtkeller, *Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie. Eine Verhältnisbestimmung*, in: ThLZ, Januar (2013), 3–12. Die indische Theologin Atola Longkumer plädiert für praktische *intercultural hermeneutics*, die zu einer wechselseitigen Transformation führen: Atola Longkumer, *Intercultural Hermeneutics from an Indian Feminist Theology Perspective*, in: ZMiss 40/2–3 (2014), 201–218.

¹¹ Hamid Reza Yousefi/Ina Braun, *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung*, Darmstadt 2011, 34.

¹² Dana L. Robert, *Shifting Southward. Global Christianity Since 1945*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 24/2 (2000), 50–57.

¹³ Ein weiteres Beispiel ist Klaus Koschorke *Perspektive einer polyzentrischen Christentumsgeschichte*; vgl. Ciprian D. Burlacoiu/Adrian Hermann (Hg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. FS für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 2013.

gion im Gegenüber zur Säkularität¹⁴ eurozentrisch ist und nicht einfach auf außereuropäische Kontexte übertragen werden kann.¹⁵

Ähnliches gilt für das dritte Beispiel aus der Missionswissenschaft. In den USA und Großbritannien wurden im pfingstkirchlich-charismatischen Umfeld Institute für *Studies of World Christianity* gegründet. Das Konzept an sich müsste eigens gewürdigt und kritisch diskutiert werden.¹⁶

In dreierlei Hinsicht kehren sich die Studien zum Weltchristentum innovativ vom eurozentrischen Blick auf außereuropäische Formen des Christentums ab. *Erstens* werden die Christentumsformen in den sechs Kontinenten Afrika, Asien, Lateinamerika, Pazifik, Nordamerika und Europa in einem möglichst ausgewogenen Verhältnis beschrieben. Es findet eine Dezentrierung Europas statt, indem das europäische Christentum als eine kontextuelle Variante der globalen Christenheit verstanden wird. *Zweitens* arbeiten Missionswissenschaftlerinnen und Theologen aus verschiedenen Kontinenten in Nord-Süd-Kooperationen zusammen. *Drittens* versuchen die Studien zum Weltchristentum den Raum zu öffnen, um die immense Vielfalt des pfingstlich-charismatisch geprägten Christentums in Afrika und Asien deskriptiv wahrzunehmen. Auch ungewohnte, sperrige und in westlich-europäischen Augen anstößige Phänomene sollen als eigenständige Formen des Christentums anerkannt und nicht sofort mit den normativen Kriterien der abendländischen Theologie und Dogmatik bewertet werden.

Diese drei Aspekte des Konzepts der *Studies of World Christianity* übernehme ich für meine Überlegungen zur Interkulturellen Theologie. Allerdings werde ich im Anschluss an eine wertschätzende Wahrnehmung und Beschreibung kritische Anfragen formulieren, da dies eine wichtige Komponente eines Dialogs auf Augenhöhe ist.

¹⁴ Vgl. Andreas Feldtkeller, *Umstrittene Religionswissenschaft. Für eine Neuvermessung ihrer Beziehung zur Säkularisierungstheorie*, Leipzig 2014, 13.

¹⁵ Es geht um die »Annahme, die Grenze zwischen beiden Begriffen sei eine feststehende Größe und könne daher unhinterfragt von Europa auf andere geografische Kontexte übertragen werden«. (Feldtkeller, *Umstrittene Religionswissenschaft*, 50)

¹⁶ Kritisch zu sehen ist, dass lateinamerikanische und osteuropäische Wissenschaftlerinnen und Theologen daran kaum beteiligt sind. Dies hat vermutlich mehrere Gründe, u. a. die fast ausnahmslos englischsprachige Debatte und die Ausrichtung am pfingstlich-charismatischen Christentum. Römisch-katholische oder östlich-orthodoxe Phänomene sind weniger im Blick. Fraglich ist auch, ob Eurozentrismus überwunden werden kann, wenn die Zentren der Erforschung in den USA und Großbritannien liegen. Aufgrund der ungleichen Verteilung von Ressourcen ist dies in globalen Kooperationen allerdings häufig ein Dilemma. Vgl. hierzu insbesondere Christine Lienemann-Perrin, *World Christianity als Erfahrungsfeld und theoretisches Konzept*, in: *Theologische Zeitschrift* 69/1/2 (2013), 118–145.

Vor diesem Hintergrund gehe ich im Folgenden *drei Leitfragen* nach, welche die Reflexion des Konzepts der Interkulturellen Theologie auf *zwei Ebenen* voranbringen wollen. Zum einen geht es um die *inhaltlich-theologische Ebene*: Worin liegen theologische Herausforderungen aus dem globalen Süden für hiesige Diskurse zur Interkulturellen Theologie? Zum anderen ist auf der *methodischen Ebene* zu fragen: Inwiefern wird hier »Kritik an der europäischen Vernunft« geübt? Wie setzen sich kontextuelle Theologien aus dem globalen Süden mit ihrem Kontext und mit anderen Kontexten, insbesondere mit uns in Europa in Beziehung? Welche Angebote machen sie für die Vermittlung zwischen verschiedenen Formen des Christentums, von Kulturen und Religionen? Inwiefern tragen sie zur Theoriebildung der Interkulturalität der Theologie bei? Den Begriff der »Kultur« verstehe ich diskursiv und werde erkunden, inwiefern der Begriff Verwendung findet und gegebenenfalls inhaltlich bestimmt wird.¹⁷

Zwei unterschiedliche Beispiele sollen diese Fragen erschließen: Das erste Beispiel aus Lateinamerika thematisiert Herausforderungen durch die kontextuelle *andine Theologie* in Bolivien und Peru. Harmonie ist hier ein Charakteristikum. Das zweite Beispiel aus Afrika behandelt *postkoloniale* Herausforderungen am Beispiel von Musa W. Dube aus Botswana. Dieser Ansatz ist eher konfrontativ-provokativ ausgerichtet.

2. Interkulturalität in andiner Theologie

Zunächst zum Begriff »andine Theologie«. Die andinen Sprachen *Quechua* und *Aymara* kennen keine abstrakten Wörter wie »indigen«, »Religion«, »Gott«, »Geist« oder »Seele«. Die Begriffe »andine Theologie« und »andine Philosophie« intendieren eine »interkulturelle Dekonstruktion«¹⁸ und Erweiterung dessen, was unter Theologie und Philosophie im griechisch-abendländischen Sinne verstanden wird. Früher wurde eher von »Kosmvision«, »Weisheit« oder »Spiritualität« ge-

¹⁷ Auch »Interkulturalität« verstehe ich diskursiv. Die Suchbewegung richtet sich auf »Theorie und Praxis, die sich mit dem historischen und gegenwärtigen Verhältnis aller Kulturen und der Menschen als deren Träger auf der Grundlage ihrer völligen Gleichwertigkeit beschäftigt«. Yousefi/Braun, *Interkulturalität*, 29.

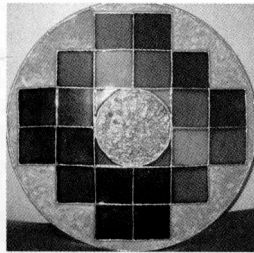
¹⁸ Josef Estermann, *Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas*, Ostfildern 2012, 63.

sprochen, aber dies würde bedeuten, »ihnen einen Platz am Tisch der interkulturellen Debatte zu verwehren«.¹⁹

Meine Darstellung stützt sich auf das Projekt »andiner Theologie« in Bolivien und Peru, wie es von Theologinnen und Theologen am *Instituto Superior Ecu-menico Andino de Teologia (ISEAT)* in La Paz in Bolivien²⁰ entwickelt wird. Unter der Koordination des römisch-katholischen Theologen Josef Estermann aus der Schweiz wurden zahlreiche Publikationen zur andinen Theologie und Philosophie veröffentlicht.²¹

2.1 Das andine Kreuz (*Chakana*): kosmische Brücke der Beziehungen

Als Beispiel habe ich das »andine Kreuz« gewählt, da es in konzentrierter Form die Deutung der Wirklichkeit in den Andengebirgen widerspiegelt. Das andine Kreuz wurde in archäologischen Funden der Inkas (der Tiwanaku-Kultur) in den Anden auf Textilien und auf Keramik gefunden.²² Es ist mit dem astronomischen »Kreuz des Südens« verbunden, das in Südamerika am Sternenhimmel zu erkennen ist.²³ Das andine Kreuz wurde seit der spanischen Kolonialzeit »in doppelter Treue«²⁴ christlich interpretiert.



¹⁹ Estermann, Apu Taytayku, 64. Estermann spricht auch von »Öko-Theo-Sophie«, a. a. O. 194.

²⁰ www.iseatbolivia.org/iseat2013/ (2. 1.2015).

²¹ Vgl. Josef Estermann/Freddy Luis Maidana u. a., *Lo Andino, una realidad que nos interpela*, in: Josef Estermann (Hg.), *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena. Tomo I*, La Paz 2006, 165–193; Josef Estermann (Hg.), *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena. Tomo II*, La Paz 2006; vgl. auch Josef Estermann, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz 2006 (dt. Josef Estermann, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt a. M. 1999).

²² Vgl. Estermann, Apu Taytayku, 67.

²³ Als schriftliche Quelle liegt das andine Kreuz in Form einer Zeichnung des Chronisten Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua im Jahr 1613 vor; vgl. die Abbildung in Estermann, *Andine Philosophie*, 326f.; und Estermann, Apu Taytayku, 135.

²⁴ »Doble Fidelidad«; Estermann, Apu Taytayku, 114.

Das andine Kreuz²⁵ ist symmetrisch, da die Arme senkrecht und waagrecht gleich lang sind. Die Übergänge zwischen dem waagrechten und senkrechten Arm werden jeweils durch eine Stufe gestaltet und sind damit auch »nicht brüsk und unvermittelt«. ²⁶ Auf *Quechua* heißt das andine Kreuz *Chakana*, »Brücke«. In der Mitte befindet sich ein Kreis, der das unfassbare göttliche Geheimnis symbolisiert, die *Chakana* der *Chakanas*, die Brücke der Brücken, die alles mit allem verbindet und zusammenhält. ²⁷ Hier kreuzen sich die Linien von oben nach unten und von links nach rechts.

Beziehungshaftigkeit ist das grundlegende Merkmal der andinen Wirklichkeit, insbesondere zwischen dem Göttlichen (*qullana*), dem Kosmischen (*pacha*)²⁸ und der Gemeinschaft (*ayullu*).²⁹ »Ohne Beziehung und Vermittlung gibt es im andinen Leben kein Leben«; das andine Kreuz spiegelt ein »Denken in Beziehungen«³⁰ wider. Das spirituelle Ziel der Menschen ist, die Harmonie und das Gleichgewicht zu bewahren. Die Beziehungshaftigkeit des andinen Kreuzes drückt sich in vier Prinzipien aus: Korrespondenz, Komplementarität, Reziprozität und zyklisches Denken. Diese vier Prinzipien sind in Lateinamerika bis zur Gegenwart auch andernorts in der Volksreligiosität lebendig.³¹

Die ersten beiden der vier Prinzipien möchte ich am Beispiel der religiösen Mittlerfiguren erläutern, die ebenfalls *Chakanas*, d. h. kosmische Brücken oder »Übergangszonen« sind, und zwar zwischen oben und unten und zwischen der linken und rechten Hälfte.³² Die wichtigsten religiösen Mittlerfiguren sind Jesus Christus, die Pachamama (Mutter Erde) und die Heiligen.³³

Jesus Christus bildet als der Auferstandene (*Cristo Resucitado*) die kosmische *Chakana* zwischen dem oberen Bereich des Göttlichen und dem unteren Bereich

²⁵ Diese emailierte Abbildung findet sich in http://1.bp.blogspot.com/_rRqsPRdyk7w/TLuV0wTET0I/AAAAAAAAABFI/wWPuIE7pxio/s1600/mandalas-grupo+008.JPG (2.1.2015).

²⁶ Estermann, Apu Taytayku, 67.

²⁷ A. a. O. 144.

²⁸ Pacha umfasst Raum und Zeit; vgl. Carlos Intipampa, Lo divino en la concepción andina, in: Estermann (Hg.), La teología andina, Tomo II, 51–82, hier: 65.

²⁹ Vgl. a. a. O., insbesondere 51–53.

³⁰ Estermann, Apu Taytayku, 67f.

³¹ Vgl. Juan C. Scannone, Glaubenskommunikation im multikulturellen Kontext Argentinien, in: Thomas Schreijäck (Hg.), Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt, Paderborn 2009, 107–123; Eloisa Martín, Aportes al concepto de »religiosidad popular«. Una revisión de la bibliografía argentina, in: María Julia Carozzi/Cernadas César Ceriani (Hg.), Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate, Buenos Aires 2007, 61–87.

³² Vgl. Estermann, Apu Taytayku, 73.

³³ Vgl. Lucas Cerviño, El Resucitado: chacana cósmica. Los/as mediadores/as andinos/as y Jesucristo, in: Estermann (Hg.), Teología Andina, Tomo II, 105–131, hier: 108–114.

der konkreten Lebenswelt und erhält das vitale kosmische Gleichgewicht.³⁴ Darin spiegelt sich das erste Prinzip der *Korrespondenz*. Es bedeutet, dass eine Entsprechung zwischen dem Großen und Kleinen wie auch zwischen dem Makro- und Mikrokosmos existiert. Im andinen Kreuz zeigt sich dies insofern, als die obere Hälfte das Himmlische repräsentiert und der unteren Hälfte entspricht, welche das Irdische und Unterirdische darstellt. Der Mensch versichert durch andin-christliche Rituale und Symbolhandlungen, dass diese kosmische Ordnung weiterexistiert.

»Übergangsphänomene« wie Bergspitzen³⁵ haben auch diese Funktion, zwischen dem Kosmos und dem Irdischen zu vermitteln. Sie sind der Ort der Ahnen und der Schutzgeister.³⁶ In Entsprechung hierzu wird Jesus Christus rituell als »erhabener Schutzgeist« (*Apu Taytayku*, Unser erhabener Vater) angerufen. Er gilt als »Mitte«, als Berührungs- und Begegnungspunkt zwischen dem Göttlichen und Menschlichen,³⁷ sodass hier eine Konvergenz mit der altkirchlichen Dogmatik gesehen werden kann, die Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen versteht.

Jesus gilt als Partner der Pachamama. Hier zeigt sich das Prinzip der *Komplementarität*. Alles, was existiert, hat einen Gegenpol, ohne den es nicht existieren kann, und diese Pole gelten als weiblich und männlich.³⁸ Im andinen Kreuz ist die vertikale linke Hälfte weiblich konnotiert und die rechte Hälfte männlich. Komplementarität wird nicht als Widerspruch gedacht, sondern als »Sowohl-als-Auch«, als »Einschluss scheinbar unversöhnlicher Gegensätze«.³⁹ Die Komplementarität wirkt sich auf die Anthropologie und die Theologie aus.⁴⁰ Das Göttli-

³⁴ Vgl. a. a. O. 121.

³⁵ Vgl. Intipampa, *Lo divino en la concepción andina*, 54. Die Bergspitzen sind Chakanas, sodass hier bis heute die wichtigsten andinen Rituale stattfinden. Auf den Bergspitzen stehen meist grüne Kreuze (ähnlich wie in den Schweizer Alpen die Weg- und Gipfelkreuze). Jedes Dorf und jede Stadt hat ihr eigenes Kreuz auf ihrem Hausberg; vgl. Estermann, *Apu Taytayku*, 161.

³⁶ Weitere »Schutzgeister« (*achachilas; apus*) sind Blitz, Hagel, Regen, Wolken, Nebel sowie manche Tiere und Pflanzen, die sich in Übergangszonen aufhalten; vgl. Richard Quispe Aguirre, *Defender la vida. El Espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana*, in: Estermann (Hg.), *Teología andina*, Tomo II, 167–193, 175f. Hierzu gehören der Kondor, die Lama-Art der *vicuñas*, der Puma, das Meerschweinchen sowie Heilpflanzen wie das Kokablatt. Es gilt in den Anden als heilig, da es in vielen Ritualen verwendet wird, da in ihnen die Ahnen anwesend sind; vgl. Estermann, *Apu Taytayku*, 75; 88–91.

³⁷ A. a. O. 160.

³⁸ Vgl. Jorge Miranda Luizaga/Viviana Del Carpio Natcheff, *Fundamentos de las espiritualidades panandinas*, in: Estermann (Hg.), *Teología andina*, Tomo I, 21–36, hier: 25ff.

³⁹ Vgl. Estermann, *Apu Taytayku*, 64. Die geschlechtliche Komplementarität betrifft auch Steine, Flüsse, Berge, Sterne, im Sinne einer »Sexuität« (vom span. *sexuado*).

⁴⁰ Die menschliche Person ist erst mit ihrer polaren Ergänzung vollständig. Heirat (*jaqi-cha-si-ña*) bedeutet wörtlich »Zu-einer-vollgültigen-Person-Werden«; Estermann, *Apu Taytayku*, 145. Ein Amt oder eine rituelle Funktion wird deshalb als Paar eingenommen.

che wird nicht als absolut, transzendent oder männlich vorgestellt, sondern als Vater und Mutter im oberen Bereich. Dem entspricht die Komplementarität der Mutter Erde, der Pachamama, mit Jesus Christus. Die Pachamama wird auch mit der Jungfrau Maria identifiziert.⁴¹

Die sozialen und ethischen Beziehungen zwischen Menschen, aber auch zwischen Menschen und dem Göttlichen, sind durch das dritte Prinzip der Beziehungshaftigkeit, der *Reziprozität*, geprägt. Einseitige Handlungen beeinträchtigen das Gleichgewicht. Deshalb geben die Bäuerinnen und Bauern der Pachamama etwas zurück (span. *pago*, wörtlich »Bezahlung«) und bitten um Erlaubnis, die Erde bearbeiten zu dürfen. Oft wird auch auf symbolische Weise etwas zurückerstattet, beispielsweise durch Maisbier oder Alkohol. Auch eine Überproduktion, beispielsweise der Kartoffel, soll vermieden werden, da die Kartoffel sonst »weint«.⁴²

Das vierte Prinzip der Beziehungshaftigkeit, das *zyklische Prinzip*, bedeutet, dass *Zeit* und *Raum* (*pacha*) als etwas verstanden werden, das sich wie in einem Kreis oder einer Spirale wiederholt. Vergangenheit wird als etwas vorgestellt, das andine Menschen *vor sich* haben, während die Zukunft etwas ist, das hinter dem Rücken ist. Andine Menschen laufen somit rückwärts in die Zukunft, mit Blick auf die Vergangenheit. An diesem Punkt wird deutlich, dass das andine Denken das hiesige Zeitverständnis geradezu auf den Kopf stellt.⁴³

Soweit das andine Beispiel, an das ich drei Rückfragen richten möchte. Die Konzentration auf Beziehungen und Harmonie strebt Integration und Gleichgewicht an. Inwiefern ist hier eine kritische Distanz zur Glaubenspraxis möglich? Kann die Selektion bestimmter abendländisch-christlicher Glaubensinhalte, die mit andinen Vorstellungen kompatibel sind, bereits als kritisches Denken verstanden werden? Eine zweite Frage ist, ob die dynamische Komplementarität von weiblich-männlich durch römisch-katholischen Einfluss inzwischen durch eine substantiell gedachte Komplementarität überlagert wurde. Schließlich wäre es reizvoll, zu untersuchen, inwiefern Parallelen zwischen asiatischen buddhistischen und hinduistischen Vorstellungen der Bewahrung von Harmonie und andinen Vorstellungen auszumachen sind.⁴⁴

⁴¹ Vgl. Estermann, *Apu Taytayku*, 147–149.

⁴² Vgl. Intipampa, *Lo divino en la concepción andina*, 55.

⁴³ Vgl. Estermann, *Apu Taytayku*, 72f.

⁴⁴ Estermann weist auf Parallelen zur kosmotheandrischen Spiritualität von Raimund Panikkar hin; vgl. Estermann, *Apu Taytayku*, 158. Auch für meine bolivianischen Studierenden in Buenos Aires am I.U.

Welche Einsichten bietet nun die andine Theologie für die Interkulturelle Theologie? Hier komme ich auf meine drei Leitfragen zurück: Welche Herausforderungen und Vermittlungsangebote sind zu erkennen? Inwiefern finden sich Theoriebeiträge zur Interkulturalität?

2.2 Interkulturelle Theologie als planetarische Theologie: Trinken aus mehreren religiösen Flüssen

Eine *Herausforderung* des andinen Denkens⁴⁵ besteht in dem holistischen, ökologischen und kosmischen Denken, demzufolge das Menschsein als Teil der Natur und des Kosmos verstanden wird.⁴⁶ Für die Interkulturelle Theologie wäre ein Perspektivenwechsel von der anthropozentrischen Perspektive hin zu »planetarischer« Theologie⁴⁷, wie dies in Lateinamerika genannt wird,⁴⁸ die Konsequenz.

Andine Theologie denkt nicht in der Kategorie der »Gnade«, sondern des »ethischen Gleichgewichts«.⁴⁹ Land kann nicht als Eigentum betrachtet werden. Dem globalen ökonomischen, kapitalistischen Profitprinzip gegenüber der Natur steht dies diametral gegenüber.

Hier tritt uns die besagte »Kritik der europäischen Vernunft« entgegen. Bereits 1994 veröffentlichte der Ökonom und Theologe Franz Hinkelammert aus Deutschland/Costa Rica seine »Kritik der utopischen Vernunft«.⁵⁰ Er kritisierte, dass sich das neoliberale Ökonomiemodell als alternativlos und als einzige Utopie darstelle. Lateinamerikaweit hat sich inzwischen die indigene Lebensform

ISEDET war Panikkars Kosmotheandrik für den Dialog zwischen andiner Wirklichkeit und abendländischem Christentum modellhaft.

⁴⁵ Estermann nennt weitere Herausforderungen: Panentheismus, Kosmozentrik, Makroökumene, mündliche Kultur, sexuierte Komplementarität und methodischer Pluralismus; vgl. Josef Estermann, La »Teología Andina« como realidad y proyecto. Una deconstrucción intercultural, in: Ders. (Hg.), *Teología andina*, Tomo I, 137–162, hier: 149ff.

⁴⁶ Die vier Prinzipien unterscheiden sich zumindest vom dominanten Denken in abendländischer Theologie: Zyklisches Denken gegenüber linearem, Reziprozität gegenüber einer einseitig geschenkten Gnade (zumindest im Protestantismus), dialogische Komplementarität im Sinne eines »sowohl als auch« gegenüber einem »entweder oder« und schließlich das Korrespondenzprinzip anstelle von Kausalität.

⁴⁷ José María Vigil, Presentation. Fifth Volume in the series »Along the Many Paths of God«, in: Ders. (Hg.), *Along the Many Paths of God*. Vol. 5. *Toward of Planetary Theology*, Montreal 2010, 9–13.

⁴⁸ »It would instead be open to what are just and simply human questions and would take up not just what is anthropocentrically human but what is integrally bio-centric and cosmic, planetary«, a. a. O. 10.

⁴⁹ Estermann, *Apu Taytayku*, 153.

⁵⁰ Franz Hinkelammert, *Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie*, Mainz 1994.

des *buen vivir*⁵¹ (gutes Leben) als Alternative etabliert. Es ist ein biozentrisches Ökonomiemodell, im Sinne eines Zusammenlebens in Vielfalt und Harmonie mit der Natur.⁵²

Hinsichtlich der Ökonomiemodelle prallen ›andines‹ und ›westlich-europäisches‹ Denken aufeinander. Die kirchliche Entwicklungszusammenarbeit ist mit diesem Konflikt konfrontiert, beispielsweise in Form des sogenannten »Landgrabbing«: Transnationale und ausländische Firmen kaufen großflächig Land auf. Für die indigene und ländliche Bevölkerung bedeutet dies häufig, dass sie von ihrem Land vertrieben werden und in Verelendung enden.⁵³

Die zweite Frage nach dem Angebot der interkulturellen Vermittlung lässt sich im Blick auf das andine Kreuz leicht beantworten. Es ist *an sich* bereits ein Angebot der Vermittlung.⁵⁴ Interkulturelle Theologie wäre im Beziehungsgeflecht zwischen Nord und Süd und Ost und West zu denken. Darüber hinaus bedeutet »Interkulturalität« hier »Trinken aus mehreren religiösen Flüssen«,⁵⁵ da seit der Kolonialzeit eine Vermittlung zwischen andinen religiösen Traditionen und dem römisch-katholischen Christentum stattfindet.

Auf der *Theorieebene* wird dies durch Ansätze der Interkulturellen lateinamerikanischen Philosophie untermauert, die Interkulturalität für Lateinamerika als konstitutiv erachtet. Seit der Kolonialzeit muss zwischen indigenen, afrikanischen, europäischen, arabischen und asiatischen Einflüssen vermittelt werden. Interkulturalität wird deshalb als

»jene Haltung oder Disposition bezeichnet ..., durch die der Mensch die Befähigung und den Habitus entwickelt, seine identitätsstiftenden ›An-

⁵¹ *Buen vivir* ist die spanische Übersetzung für *sumak kawsay* in *Quechua*; vgl. Definiciones: El BuenVivir/Vivir Bien desde los pueblos indigenas y originarios, <http://filosofiaelbuenvivir.com/buen-vivir/definiciones/> (2.1.2015). Vgl. auch die Ansätze »solidarischer Ökonomie« in Argentinien in Viviana Inés Uriona, *Solidarische Ökonomie in Argentinien nach der Krise von 2001. Strategische Debatten und praktische Erfahrungen*, www.uni-kassel.de/upress/.../978-3-89958-262-8.volltext.frei.pdf, 2007.

⁵² Freilich existiert im Abendland ebenfalls eine Tradition der Kritik des Anthropozentrismus, neuerdings auch in Theorien des Posthumanismus; vgl. Rosi Braidotti, *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt a. M. 2014.

⁵³ Vgl. die Publikationen von »Brot für die Welt« und dem »Evangelischen Entwicklungsdienst« (EED) mit dem Forschungs- und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika (FDCL): <http://land-grabbing.de/publikationen/#c1006> (2.1.2015).

⁵⁴ Vgl. Estermann, *Andine Philosophie*, 14.

⁵⁵ »Ich trinke aus zwei Flüssen«: Diese Metapher drückt das »christlich-indigene Selbstbekenntnis« der *Achuar* und *Shuar* im Amazonasgebiet aus; vgl. Anna Meiser, »Ich trinke aus zwei Flüssen«. Zur Logik transkultureller Prozesse bei christlichen Achuar und Shuar im oberen Amazonien, Stuttgart 2013, 310.

haltspunkte« in Beziehung zu den sogenannten »Anderen« zu leben, sie also im Zusammenhang mit ihnen zu leben.«⁵⁶

Die interkulturelle Philosophin Catherine Walsh aus den USA/Ecuador definiert Interkulturalität als tief greifende und radikale Neukonzeption der ökonomischen Strukturen, die sich auf eine Logik von »*racionalidades otras*« (andere Denkweisen) stützt.⁵⁷

Da es in *Quechua* und *Aymara* keine abstrakten Begriffe gibt, hat auch der Begriff der *Kultur* keine direkte Entsprechung. Das, was wir als Kultur, Religion und Natur unterscheiden, steht hier in engem Beziehungsverhältnis. Zwischen profanen und religiösen Bereichen wird nicht unterschieden.⁵⁸ Bis zur Gegenwart wird der Begriff der »andinen Religionen« selten verwendet, da er ebenfalls ein abstrakter Fremdbegriff ist, der nicht das Selbstverständnis der *Quechua* und *Aymara* wiedergibt.⁵⁹

Während das Beispiel der andinen Theologie auf Harmonie und Vermittlung ausgelegt ist, ist das zweite Beispiel der afrikanischen postkolonialen Theologie eher konfrontativer.

3. Interkulturalität in afrikanischer postkolonialer Theologie

Musa W. Dube ist die wichtigste postkoloniale biblische Theologin in Afrika. Ihre Familie hat in den 1950er-Jahren am eigenen Leib erlebt, wie »weiße« rhodesische Siedler in Simbabwe ihr Land besetzten. Um der Zwangsarbeit oder Umsiedlung in unfruchtbare Reservate zu entkommen, flüchtete ihre Familie nach Botswana, das sich 1966 die Unabhängigkeit gegen die britische Kolonialherrschaft erkämpfte.⁶⁰ Wie viele postkoloniale Denker und Theologinnen gehört sie

⁵⁶ Raúl Fornet-Betancourt, Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie. Mit Antworten von Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone und Luis Villoro, Nordhausen 2005, 13.

⁵⁷ Vgl. Catherine Walsh, Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial. Refundares político-epistémicos en marcha, in: Ramón Grosfoguel/Hernández Roberto Almanza (Hg.), Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas, Bogotá 2012, 95–118, hier: 104–106.

⁵⁸ Vgl. Estermann, Apu Taytayku, 92.

⁵⁹ Der Begriff der »andinen Religionen« war bis vor zwanzig Jahren kaum gebräuchlich. Menschen in Bolivien würden »indigene Religion« eher nicht ankreuzen, wenn dies in einer Umfrage möglich wäre, da es in *Quechua* und *Aymara* weder den Begriff »indigen« noch »Religion« gibt; vgl. Estermann, Apu Taytayku, 86f.

⁶⁰ Vgl. Musa W. Dube, Go therefore and make Disciples of All Nations (Matt 28,19A). A Postcolonial Perspective on Biblical Criticism and Pedagogy, in: Fernando Segovia/Mary Ann Tolbert (Hg.), Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy, Maryknoll 1998, 224–246, hier: 226.

zu den kosmopolitischen Migrantinnen und promovierte im Neuen Testament in den USA.⁶¹

3.1 Postkoloniale afrikanische biblische Theologie bei Musa W. Dube

Dube kombiniert postkoloniale Kritik und afrikanische traditionelle Ausdrucksformen miteinander. Ihre provokative These ist, dass biblische Texte im Dienste der Kolonialisierung des Denkens und Wissens standen. Ihre hermeneutischen Fragen an die Texte lauten folgendermaßen: Welchen Einfluss hat die Lektüre der Bibel auf internationale Beziehungen? Wie wird mit anderen Kulturen, Religionen, Kontinenten und Ländern umgegangen? Dube formuliert hier zentrale Fragen der Interkulturellen Theologie.

Zu Dubes postkolonialer Kritik gehört auch ihr methodisches Vorgehen. Auf kreative Weise bringt sie die afrikanische Tradition des *story telling* ins Spiel. Ihre Interpretation von Bibeltexten geschieht mithilfe von Mythen aus Botswana,⁶² gängigen Sprichworten, Liedern oder Symbolen.⁶³ Auch den Band *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*⁶⁴ stellt sie unter das Motto von »Adinkra Symbolen« der Ashanti aus Ghana.



⁶¹ Vgl. ihre Doktorarbeit: Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000.

⁶² Vgl. Musa W. Dube, *Jumping the Fire with Judith. Postcolonial Feminist Hermeneutics of Liberation*, in: Silvia Schroer/Sophia Bietenhard (Hg.), *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*, Sheffield 2003, 60–76, 60–62; Musa W. Dube, *Searching for the Lost Needle. Double Colonization & Postcolonial African Feminisms*, in: *Studies in World Christianity*, Vol. 5, No. 2 (1999), 213–228, 213.

⁶³ Musa W. Dube (Hg.), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta/Geneva 2001.

⁶⁴ Musa W. Dube/Andrew M. Mbuvi u. a. (Hg.), *Postcolonial Perspectives in Biblical Interpretations*, Atlanta 2012.

Das *Sankofa* Symbol⁶⁵ illustriert Dubes Methode.⁶⁶ Es ist ein Vogel zu sehen, der sich mit dem Kopf zu seinem Rücken dreht und das Beste aus der Vergangenheit aus dem Gefieder pickt. Das Beste wird durch ein Ei symbolisiert.⁶⁷ Auf Akan Twi bedeutet *San-ko-fa*: »blicke zurück« (*san*), »gehe« (*ko*) und »nimm« (*fa*). *Sankofa* steht somit für die postkoloniale kritische Auswahl und Aneignung der religiösen Traditionen, die lebensdienlich sind.⁶⁸

Dubes Interpretationen sind deshalb oft ungewöhnlich und geradezu irritierend. Wie *Sankofa* untersucht sie die narrative Struktur von Bibeltexten. Bei diesem intensiven »Picken« kommt häufig als Ergebnis heraus, dass der biblische Text oder sogar das ganze Evangelium imperiale Absichten verfolge. Dube verlässt das uns gewohnte Terrain der historisch-kritischen Methode und der sozialgeschichtlichen oder feministischen Hermeneutik.⁶⁹ Besonders zu erwähnen sind Dubes biblisch-exegetische postkoloniale Arbeiten zur HIV- und Aids-Problematik.⁷⁰

Das klassische Beispiel, an dem sie dies vorgeführt hat, ist Matthäus 15, 21–28, dem Dialog zwischen Jesus und der kanaänischen Frau.⁷¹ Dube stellt folgende Fragen nach der narrativen Struktur biblischer Texte: Welche Personen treten auf? Welche Machtbeziehungen sind zwischen ihnen zu vermuten? Werden Landbesetzung und imperiale Herrschaftsmacht theologisch legitimiert? Werden andere Ethnien abgewertet (*race relations*)? Wird die Ausbeutung ökonomischer Ressourcen und Gendergewalt legitimiert?

⁶⁵ www.berea.edu/cgwc/the-power-of-sankofa (2.1.2015).

⁶⁶ Dube kombiniert hier *Sankofa* mit *Nyame dua*, das wörtlich »Gottes« (*nyame*) »Baum« (*dua*) oder »Baum des Lebens« bedeutet. »The combination of these symbols on the cover communicates the agenda of this volume; namely, to critically examine the interaction of biblical texts with African people and their cultures, within the postcolonial framework«. Musa W. Dube, *The Scramble for Africa as the Biblical Scramble for Africa. Postcolonial Perspectives*, in: Dies./Mbuvi u. a. (Hg.), *Postcolonial Perspectives in Biblical Interpretations*, 1–26, hier: 6.

⁶⁷ Adinkra Symbole werden meiner Erfahrung nach in Ghana im Alltag und in gottesdienstlichen Zusammenhängen häufig verwendet, manchmal auch in anderen afrikanischen Ländern.

⁶⁸ Dube nennt dies »critical appropriation of one's heritage«; Dube, *Postcolonial Perspectives in Biblical Interpretations*, 6.

⁶⁹ Diese Methoden gehen Dube nicht weit genug, da sie die Problematik des Kolonialismus, Imperialismus bis zur Globalisierung meist ausklammern; vgl. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, 157–184.

⁷⁰ Vgl. beispielsweise Musa W. Dube, *Go Tla Siam, O Tla Fola. Doing Biblical Studies in an HIV and AIDS Context*, in: Dies./Mbuvi u. a. (Hg.), *Postcolonial Perspectives in Biblical Interpretations*, 483–508.

⁷¹ Dieser Dialog ist »einer der brisantesten des Neuen Testaments«; Marlene Crüsemann, *Gott ist Beziehung. Beiträge zur biblischen Rede von Gott*, Claudia Jansen/Luise Schottroff (Hg.), Gütersloh 2014, 163–170, hier: 170.

Dube hat diese Geschichte postkolonial interpretiert und mit Mitgliedern von *African Independent Churches (AIC)* gelesen. Jesus repräsentiert in ihrer Lesart einen reisenden Lehrer und Heiler, der mit göttlicher Autorität unterwegs ist und nach Sidon und Tyron kommt. *Moya* (Geist Gottes)⁷² liegt auf ihm und führt ihn dort hin. Die kanaanäische Frau steht für das Land Kanaan. Bei Dube repräsentieren Frauen häufig ein Land, da in kolonialen Narrativen die Eroberung von Land häufig als Eroberung einer Frau dargestellt wird.⁷³ Zwischen Jesus und der fremden Kanaanäerin sieht Dube ein Machtgefälle zwischen Jesus, dem Meister, und der fremden Frau, deren Tochter von einem Dämon besessen ist. Jesus ignoriert sie. Für Dube ist dies eine imperiale Geste. Die Jünger schalten sich ein. Jesus sagt den anstößigen Satz: »Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt.«⁷⁴ Nachdem die Frau wieder um Hilfe ruft, sagt Jesus den zweiten schwierigen Satz: »Es ist nicht recht, dass man den Kindern ihr Brot nehme und werfe es vor die Hunde.« Die Kanaanäerin akzeptiert die soziale Kategorie, auf der Stufe eines Hundes zu stehen, und sagt: »Ja, das stimmt, doch die Hunde fressen von den Krümeln, die vom Tisch der Menschen fallen.«

Postkolonial afrikanisch gelesen treten in dieser Szene zwei Klassen von Menschen auf. Die kanaanäische Frau steht für diejenigen, die den Meister bitten müssen und mit Hunden gleichgesetzt werden. Rassismus, Genderdiskriminierung und imperiale Macht sind hier im Spiel.

Jedoch kommen die meisten Mitglieder der Afrikanischen Unabhängigen Gemeinden zu dem Schluss, dass die kanaanäische Frau die Überschreitung solcher menschengemachten Grenzen einfordere; durch ihren Glauben geschehe das Wunder der Heilung der Tochter. Diese Lektüreform nennt Dube Lesen auf »befreiende Wechselseitigkeit«⁷⁵ hin.

Dubes Interpretation bleibt an manchen Stellen etwas unklar, aber es zeigt sich deutlich eine identifikatorische Lektüre. Die kanaanäische Frau verkörpert die Position »postkolonialer Subjekte« in Afrika. Auch wenn sie in der kolonial-missionarischen Geschichte oft Abwertung erfahren haben, ist ihr Glaube groß.

⁷² In den AICs ist *Moya* als Geist Gottes ein zentrales Element: »It is the Spirit that chooses and empowers women and men to be prophets, faith-healers, church founders, and leaders in the business of restoring and maintaining life.« Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, 187.

⁷³ Vgl. auch Musa W. Dube, Markus 5,21–43 in vier Lektüren. Narrative Analyse – postcolonial criticism – feministische Exegese – HIV/AIDS, in: ZNT, Vol. 17, No. 33 (2014), 12–23.

⁷⁴ Die Bibelzitate stammen aus der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006, 1862.

⁷⁵ Unter »*liberating interdependence*« versteht sie, international miteinander verbunden zu sein in Beziehungen, die die Würde von allen Dingen und Menschen anerkennen und bestätigen; vgl. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, 4 und 185.

Sie kombinieren afrikanische Traditionen mit dem christlichen Glauben, und in ihren Kirchen passieren Wunder der Heilung.

Soweit das Beispiel afrikanischer biblischer postkolonialer Theologie von Musa W. Dube. Die Auslegung wirft viele Fragen auf. Ich greife drei heraus. Das Problem antijudaistischer Tendenzen in postkolonialen Bibellektüren ist in den letzten Jahren immer wieder thematisiert worden.⁷⁶ Die Kanaanäerin könnte auch eine Gottesfürchtige oder Proselytin sein. Sie wäre dann keine Außenseiterin, und es würde sich hier um ein innerjüdisches Gespräch handeln.⁷⁷ Da Dube biblische Narrative direkt auf afrikanische Leserinnen und Leser bezieht, hat sie das Problem antijudaistischer Lesarten nicht vor Augen.

Zweitens neigt Dube dazu, den Text oder auch das Matthäusevangelium als Ganzes als imperial zu deuten. Wäre hier nicht eher von einer Ambivalenz auszugehen, wie dies auch bei anderen Problematiken wie Gewalt und Geschlechterverhältnissen in der Bibel häufig der Fall ist? Inwiefern wird die Kolonialkritik zu sehr über die Texte gelegt? Dies wäre im Übrigen kontraproduktiv für das Ziel der Entkolonialisierung, da eine Überbetonung der imperialen Züge auch performativ wirken kann.

Eine dritte Beobachtung ist, dass Dube oft homogenisierend von »westlichem« Denken spricht.⁷⁸ Wird hier der Spieß umgedreht, indem frühere homogenisierende kolonialmissionarische Betrachtungsweisen nun auf »die« europäisch-westliche Theologie angewandt werden? Auch frage ich mich, ob der moralisch aufgeladene Ton hilfreich ist. Postkoloniale Kritik wird im deutschsprachigen Umfeld häufig als einseitige immer währende Schuldzuweisung an Europa verstanden – und dann zurückgewiesen.

Nach diesen kritischen Rückfragen wende ich mich nun den Herausforderungen, Vermittlungsangeboten und Theorien der Interkulturalität zu.

⁷⁶ Vgl. Amy-Jill Levine/Kwok Pui-lan u. a., Roundtable Discussion. Anti-Judaism und Postcolonial Interpretation, in: *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 20, No. 1 (2004), 91–132.

⁷⁷ Diese Position vertritt Martina S. Gnadt, *Das Evangelium nach Mattäus. Judenchristliche Gemeinden im Widerstand gegen die Pax Romana*, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 19992, 483–499, hier: 495f.

⁷⁸ Vgl. beispielsweise »white Western readings«; Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, 157; »Western academics«; Dube, *Searching for the Lost Needle*, 235.

3.2 Interkulturelle Theologie als Heilung internationaler Machtbeziehungen

Postkoloniale Kritik provoziert eine epistemologische Infragestellung der Theologie als Ganzes: Inwiefern betreibt die Theologie eine aktive Entkolonialisierung ihrer Begriffe und Denkweisen? Grundlegende epistemologische Kritik an europäischer Theologie erfreut sich im deutschsprachigen Umfeld nicht gerade großer Beliebtheit.⁷⁹

Mit Dube postkolonial Interkulturelle Theologie zu betreiben würde bedeuten, von den »kolonialen Wunden« auszugehen,⁸⁰ auch von Wunden des gegenwärtigen Imperialismus und der Globalisierung.⁸¹ Dube betont, dass interkulturelle Beziehungen immer schon in den historischen und gegenwärtigen »Verflechtungen« oder dem »Verhängtsein« zwischen Europa und den ehemals kolonialisierten Ländern stehen. Die postkoloniale Soziologin Shalini Randeria nennt dies *entanglement*.⁸² Interkulturalität kann deshalb nicht selbstbezüglich einseitig von Europa aus gedacht werden, sondern steht *immer schon* in verflochtener Beziehung zum globalen Süden.

Die Postkolonialen Studien sind ein *Theorieangebot* zur Interkulturalität, das Asien, Lateinamerika und Afrika miteinander verbindet.⁸³ Der jüngst erschienene Band *Postcoloniality – Decoloniality – Black Critique* zeigt erstmals Gemeinsamkeiten und Divergenzen auf. In jedem Kontinent wurden kontextuelle Varianten entwickelt, die sich gegenseitig überlappen und »in dieselbe Richtung gehen«,⁸⁴ indem sie epistemische Kritik an der Kolonialität und an Verskla-

⁷⁹ Vgl. Andreas Nehring/Simon Tielech, Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung, in: Andreas Nehring/Simon Tielech (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2013, 9–45, hier: 9.

⁸⁰ »We bear the wounds of the ›Scramble for Africa‹ upon our bodies and lands«; Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, 3.

⁸¹ Auch der Historiker Sebastian Conrad plädiert für einen weiteren Begriff von Kolonialismus, der die Übergänge zu informellem Imperialismus und zur gegenwärtigen Globalisierung einschließt; vgl. Sebastian Conrad, *Deutsche Kolonialgeschichte*, München 2012, 15.

⁸² Sebastian Conrad/Shalini Randeria, *Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt*, in: Sebastian Conrad/Shalini Randeria (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M./New York 2002, 9–49, hier: 10.

⁸³ Postkoloniale Theologie bezeichnet Ulrich Dehn zu Recht als »integrative Debatte«, da »ideologiekritisch-historische und systematische Fragestellungen, oft verbunden mit den alten Anliegen der kontextuellen Theologie und deren Befreiungsimpuls, miteinander verwoben werden«. (Ulrich Dehn, *Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung*, Berlin 2013, 190). Kontextuelle und postkoloniale Theologien gehen jedoch nicht unbedingt ineinander auf.

⁸⁴ Vgl. Sabine Broeck/Carsten Junker, *Postcoloniality – Decoloniality – Black Critique: Preface*, in: *Postcoloniality – Decoloniality – Black Critique. Joints and Fissures*, Frankfurt a. M. 2014, 9–18, hier: 9 und 11.

vungsstrukturen (engl. *enslavism*) üben. Dies lässt sich exemplarisch an einschlägigen Denkerinnen und Denkern zeigen, die »Kritik an europäischer Vernunft« üben.

Die Literaturwissenschaftlerin Gayatri Spivak aus Indien/USA ist eine wichtige Vertreterin der englischsprachigen Theorieentwicklung der *Postcoloniality*. Ihre »Kritik der postkolonialen Vernunft«⁸⁵ zielt auf das *Othering* (»Andern«): Das »zivilisierte« europäische Subjekt habe sich durch eine negative Abgrenzung von »nichtwestlichen Figuren« konstituiert. Für die Theoriebildung der lateinamerikanischen *Decoloniality*⁸⁶ steht Walter Mignolo aus Argentinien/USA. In seinem Buch »Epistemischer Ungehorsam«⁸⁷ plädiert er für eine Loslösung vom »westlichen Denken«, indem es sich von der »Kolonialität der Macht, des Denkens und des Seins« abkehrt. Kolonialität versteht Mignolo als die »dunkle Seite« der europäischen Moderne, die meist ausgeblendet wird. *Black Critique* formuliert der Politikwissenschaftler Achille Mbembe aus Kamerun/Südafrika. In seiner »Kritik der schwarzen Vernunft«⁸⁸ entfaltet er die These, dass sich der globale Kapitalismus aus dem transatlantischen Handel von Sklavinnen und Sklaven entwickelt habe. Inzwischen breite sich die Figur des »Negers« bzw. der »Negerin« als menschliche Ware global auf die subalterne Menschheit aus, was er »Schwarzwerden der Welt«⁸⁹ nennt.

In je eigener Akzentuierung wird hier postkoloniale, deskoloniale und schwarze Kritik an »europäischer Vernunft« formuliert. Es handelt sich um interkulturelle Metareflexionen aus dem globalen Süden in Verflechtung mit dem globalen Norden, die in postkolonialen Theologien rezipiert werden.

Diese exemplarische Auseinandersetzung mit möglichen Beiträgen zur Interkulturellen Theologie hat auch das oft gezeichnete Bild von kritischen Befreiungstheologien aus Lateinamerika und versöhnenden Inkulturationstheologien aus Afrika etwas nuanciert: Der harmonische, integrierende Beitrag stammt hier

⁸⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. A History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA 1999; vgl. auch die jüngst erschienene deutsche Übersetzung: Gayatri Chakravorty Spivak, *Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*, Stuttgart 2014.

⁸⁶ Die *teorías descoloniales* gebe ich im Deutschen als »deskoloniale« Theorien wieder. In der Regel werden sie als »dekoloniale« Theorien übersetzt; vgl. beispielsweise Pablo Quintero/Sebastian Garbe (Hg.), *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*, Münster 2013.

⁸⁷ Walter Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, übers. u. eingel. v. Jens Kastner/Tom Waibel, Wien 2012.

⁸⁸ Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014.

⁸⁹ A. a. O. 23.

aus Lateinamerika und der konfrontativ-provokative, befreiende Ansatz aus Afrika. Abschließend möchte ich die Erträge zusammenfassen und einen Ausblick auf die Weiterentwicklung der Interkulturellen Theologie geben.

4. Interkulturelle Theologie »zwischen Maisbier und Limonade«

Interkulturelle Theologie »zwischen den Welten« könnte mit folgenden Anstößen aus dem globalen Süden weiterentwickelt werden:

- Interkulturelle Theologie in planetarischer Perspektive würde vom Menschsein als Teil der Natur und des Kosmos ausgehen.
- Interkulturelle Theologie kann nicht einseitig von Europa aus betrieben werden, sondern steht immer schon in verflochtenen Beziehungsverhältnissen (*entanglement*) mit dem globalen Süden, was jedoch oftmals ausgeblendet wird.
- In andiner und afrikanisch-postkolonialer Perspektive ist die Suche nach Harmonie und Heilung der internationalen Machtbeziehungen ein wichtiges Element im interkulturellen Beziehungsverhältnis.
- Zu diesem Beziehungsverhältnis würde gehören, dass sich die Interkulturelle Theologie mit postkolonialer, deskolonialer und schwarzer Kritik theologisch und theoretisch auseinandersetzt.
- Es wäre darüber nachzudenken, in welcher Hinsicht Interkulturalität für die Theologie als Ganzes konstitutiv ist und inwiefern auch die deutschsprachige Theologie als »Trinken aus mehreren religiösen Flüssen« bezeichnet werden könnte.
- Der Begriff der »Kultur« wäre diskursiv offen zu halten für außereuropäische Vorstellungen, die oft nicht zwischen profan und religiös oder zwischen Natur und Kultur unterscheiden.

Zwei Schritte sind für das Weiterdenken wichtig: Einerseits sind Rückfragen an die geäußerte »Kritik europäischer Vernunft« zu stellen, andererseits schlage ich eine Kontextualisierung der Anstöße für den deutschsprachigen Kontext vor.

Die Beispiele für kontextuelle Theologien bringen in gewisser Hinsicht ein »anderes Denken« zum Anschlag. Auch Konflikte zwischen »Nord« und »Süd«

kamen ansatzweise zur Sprache. Jedoch würde ich mit Theologen und Denkerinnen aus dem globalen Süden diskutieren wollen, ob die »Kritik der europäischen Vernunft«, wie ich sie in Aufnahme ihrer Metaphorik genannt habe, wirklich den Punkt trifft, da hier ›der Westen‹ oder ›das europäische Denken‹ homogenisiert wird. In ›westlich-europäischen‹ Traditionen finden sich dominante, aber auch gegenläufige Diskurse. Außerdem fällt die Gegenüberstellung zwischen ›westlich-europäischem‹ und ›nicht-westlich-europäischem‹ Denken hinter Stuart Halls postkolonialer Kritik an der europäischen Dichotomie »Der Westen und der Rest«⁹⁰ zurück und lässt das »Verhängtsein« (*entanglement*) außer Acht. Andine Theologie wie auch die afrikanische postkoloniale Theologie trinken aus mehreren Flüssen, auch aus dem Fluss europäischer Vernunft und Vernunftkritik.⁹¹

Da die postkolonialen und andinen Herausforderungen auch Methoden der Kritik verwenden, die in den westlichen akademischen Diskursen nicht unbedingt anerkannt sind – hier sei an das Zitat von Andreas Feldtkeller erinnert –, ist eine Kontextualisierung im deutschsprachigen Kontext nötig.

Zwar hängt der *cultural turn* hin zu den Kulturwissenschaften eng mit dem *postcolonial turn* zusammen,⁹² aber eine deutschsprachige eigenständige postkoloniale Theologie ist erst im Entstehen.⁹³ Die deutschsprachige Forschungslandschaft beschäftigt sich erst in den letzten Jahren verstärkt mit Kolonialthemen und postkolonialer Kritik. Dies hat auch damit zu tun, dass die deutsche Kolonialgeschichte zu Unrecht als marginal und kurz eingeschätzt wird. Deutschland war das »viertgrößte europäische Kolonialreich«⁹⁴ und in die koloniale Weltpolitik und Weltwirtschaft eingebunden, sodass deutsche Firmen daran beträchtlich verdienten. Mir gegenüber wird immer wieder geäußert, dass postkoloniale Theologien »fremd« erscheinen. Dies hängt auch mit der Verdrängung der deutschen Kolonialgeschichte zusammen.

⁹⁰ Stuart Hall, *The West and the Rest. Discourse and Power*, in: Ders. (Hg.), *Modernity. An Introduction to Modern Societies*, Cambridge, Mass. 2000, 184–227.

⁹¹ So wird beispielsweise auf poststrukturalistisches Denken der Dekonstruktion der französischen postmodernen Philosophie zurückgegriffen, auf marxistische Theorien, die Frankfurter Kritische Theorie oder emanzipatorisches Befreiungsdenken.

⁹² Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2010⁴.

⁹³ Vgl. auf europäischer Ebene Ulrike Auga/Sigridur Gudmarsdóttir u. a. (Hg.), *Widerstand und Visionen – der Beitrag postkolonialer, postsäkularer und queerer Theorie zu Theologie und Religionswissenschaften*, Leuven/Paris u. a. 2014.

⁹⁴ Vgl. Conrad, *Deutsche Kolonialgeschichte*, 22. Vgl. für das Folgende a. a. O. 16 und 60.

Für eine Kontextualisierung ist der Zusammenhang der deutschen Kolonialgeschichte und des Holocaust zu bedenken. Den Genozid an den Hereros in Namibia (1904–1907) deuten manche Historiker als »Vorgeschichte des Holocaust« und als »ultimativen Tabubruch«. ⁹⁵ Das Bewusstsein für die bis zur Gegenwart präsen- te deutsche Kolonialkultur wird in Städten wie Berlin, Hamburg, Freiburg, Köln und München durch postkoloniale Erinnerungsprojekte geschärft. ⁹⁶ Gegenwärtige brennende gesellschaftliche Probleme wie Rassismus, Fremden- und Islamfeindlichkeit sollten deshalb auch im Kontext postkolonialer Kritik reflektiert werden.

Im Blick auf planetarische, kosmisch-ökologische und harmoniezentrierte Denkströmungen lassen sich bei uns nicht nur abendländische Traditionen mystischer und ökologischer Theologie anführen, sondern auch aktuelle Beispiele. Die Betonung der Beziehunghaftigkeit ist ein Charakteristikum einiger Ansätze feministischer Theologie. ⁹⁷ Reziprozität wird neuerdings in der evangelischen Theologie der »Gabe« stark gemacht. ⁹⁸ Das ökumenische Projekt der EKD »Nachhaltig predigen« ⁹⁹ versucht, ökologische Dimensionen der Nachhaltigkeit im Gottesdienstleben zu verankern. Die Suche nach Harmonie und Gleichgewicht steht im Zentrum des gesundheitswissenschaftlichen Ansatzes der Salutogenese, ¹⁰⁰ um nur einige Beispiele zu nennen.

Insgesamt ist deutlich geworden, dass Interkulturelle Theologie kein Unternehmen ist, das auf Europa beschränkt sein muss, sondern auch interkulturell

⁹⁵ Zit. nach Conrad, Deutsche Kolonialgeschichte, 100 und 101. Astrid Messerschmidt plädiert ebenfalls dafür, die »Aufarbeitungsprozesse von Kolonialismus und Nationalsozialismus ... im Zusammenhang einer Gegenwart« zu betrachten, »in der die Menschen- und Weltbilder des Nationalsozialismus präsent sind und die Erfahrungen kolonialer Herrschaftspraktiken sowie die darin erzeugten Bilder von den nicht-europäischen »Anderen« und dem europäischen »Selbst« nachwirken.« Astrid Messerschmidt, Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus, in: Peripherie, Vol. 28, No. 109/110 (2008), 42–60, hier: 42. Diese Verflechtungen wurden bislang nur vereinzelt thematisiert; vgl. beispielsweise Hito Steyerl/Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, Münster 2012.

⁹⁶ Vgl. folgende Initiativen: »Arbeitskreis Schwarze deutsche Frauen und Schwarze Frauen in Deutschland e.V.« (ADEFRA): www.adefra.com; »Berlin Postkolonial e.V.«: www.berlin-postkolonial.de; »Arbeitskreis Hamburg Postkolonial«: www.hamburg-postkolonial.de/netzwerk.html; »Freiburg-postkolonial«: www.freiburg-postkolonial.de; »München Postkolonial«: <http://muc.postkolonial.net> (2. 1. 2015).

⁹⁷ Vgl. beispielsweise Carter Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1992; und Crüsemann, Gott in Beziehung.

⁹⁸ Vgl. beispielsweise Theodor Ahrens, Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell, Frankfurt a. M. 2008; Joane Beuker, Gabe und Beziehung. Ein Beitrag zur Differenzierung des Gabebegriffs und zum theologischen Verständnis der Ehe, Berlin 2014.

⁹⁹ www.nachhaltig-predigen.de (2. 1. 2015).

¹⁰⁰ Vgl. www.bug-nrw.de/cms/upload/pdf/entwicklung/Antonowski.pdf (2. 1. 2015).

weiterentwickelt werden kann. Wie der Mythos von Anansi und der Kalebasse der Weisheit erzählt, ist Wissen und Weisheit auf der ganzen Welt verteilt.

(Prof. Dr. Heike Walz ist Juniorprofessorin für Feministische Theologie und Theologische Geschlechterforschung, Fachbereich Religions-, Missionswissenschaft und Ökumenik, Kirchliche Hochschule Wuppertal-Bethel)

ABSTRACT

In this article Intercultural Theology is understood as an endeavour that takes place walking »between the worlds« of the global South and North. However, reflections about Intercultural Theology in German-speaking contexts have remained mainly Eurocentric so far. In contrast the author argues that the theological and methodological challenges made by theologies from the South have to be considered for the conceptualization of Intercultural Theology: What are the theological issues raised by them? Do they critique the so-called »European reason«? What do they suggest for the intermediation between the contexts? What sort of intercultural theories do they provide? Two examples are analyzed: »Theologies from the Andes« developed in Bolivia and Peru (e. g. the Cross of the Andes) and »African Postcolonial Biblical Theologies« (e. g. Musa W. Dube). The closing reflection shows ways to deal with these challenges in Intercultural Theology.