

Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen
Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other

Studies in Theology and Religion

EDITED ON BEHALF OF THE
NETHERLANDS SCHOOL FOR ADVANCED STUDIES
IN THE THEOLOGY AND RELIGION (NOSTER)

Editors in Chief

Jan Willem van Henten (*University of Amsterdam*)
Mandy Robbins (*Glyndŵr University*)

Associate Editors

Herman Beck (*Tilburg University*)
Kees van der Kooi (*Vrije Universiteit Amsterdam*)
Daniella Müller (*Radboud University Nijmegen*)

Advisory Board

David Ford (*Cambridge*) – Ruard Ganzevoort (*Amsterdam*)
Maaïke de Haardt (*Tilburg*) – Ab de Jong (*Leiden*) –
Anne-Marie Korte (*Utrecht*)
Peter Nissen (*Nijmegen*) – Jeremy Punt (*Stellenbosch*)

VOLUME 26

The titles published in this series are listed at brill.com/star

Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen

Erkundungen in einem Grenzgebiet

Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other

Exploring Borderlands

Herausgegeben von/Edited by

Britta Konz
Bernhard Ortman
Christian Wetz



BRILL

LEIDEN | BOSTON



This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.



An electronic version of this book is freely available, thanks to the support of libraries working with Knowledge Unlatched. More information about the initiative can be found at www.knowledgeunlatched.org.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Konz, Britta, editor. | Ortman, Bernhard, editor. | Wetz, Christian, editor.

Title: Postcolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen : Erkundungen in einem Grenzgebiet = Postcolonialism, theology and the construction of the other : exploring borderlands / herausgegeben von/edited by Britta Konz, Bernhard Ortman, Christian Wetz.

Other titles: Postcolonialism, theology and the construction of the other
Description: Leiden ; Boston : Brill, 2020. | Series: Studies in theology and religion, 1566-208X ; volume 26 | Includes index.

Identifiers: LCCN 2019039602 (print) | LCCN 2019039603 (ebook) | ISBN 9789004415300 (hardback) | ISBN 9789004417434 (ebook)

Subjects: LCSH: Postcolonial theology. | Other (Philosophy) | Other (Philosophy)—Religious aspects—Christianity. | Philosophical theology.

Classification: LCC BT83.593 .P69 2020 (print) | LCC BT83.593 (ebook) | DDC 230/.046—dc23

LC record available at <https://lccn.loc.gov/2019039602>

LC ebook record available at <https://lccn.loc.gov/2019039603>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: “Brill”. See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 1566-208X

ISBN 978-90-04-41530-0 (hardback)

ISBN 978-90-04-41743-4 (e-book)

Copyright 2020 by Britta Konz, Bernhard Ortman and Christian Wetz. Published by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Dem Andenken an Klaus A. Baier (1941–2017) gewidmet
Dedicated to the memory of Klaus A. Baier (1941–2017)



Inhaltsverzeichnis/Contents

Vorwort IX

Preface XIV

Abkürzungen/Abbreviations XVI

Über die Autorinnen und Autoren/Notes on Contributors XX

Postcolonialism and Intercultural Theology in Germany: Introductory
Remarks 1

Britta Konz, Bernhard Ortmann and Christian Wetz

Postkolonialismus und Interkulturelle Theologie in Deutschland:
Einleitende Verortungen 8

Britta Konz und Bernhard Ortmann

1 Wer darf dazugehören? Anstöße Postkolonialer Theologie im Kontext
der Migration 23

Michael Nausner

2 Ungleichheit statt Differenz? Zum emanzipatorischen Potential
poststrukturalistischer Theorie für das theologische Verständnis von
Identität 45

Theresa Pieper

3 Interreligiöser Vergleich in postkolonialer Perspektive: Die ‚Weltreligion
Hinduismus‘ in Peter Schmiedels Entwurf einer globalen
Wirtschaftsethik 66

Bernhard Ortmann

4 Kann Christus sprechen? Eine postkoloniale Überlegung zur
Christologie 90

Dominik Gautier

5 Die zweite Meile: Mt 5,41 in postkolonialer Perspektive – eine
exegetische Erprobung 100

Christian Wetz

- 6 Decoloniality, Theology and Bodies: Tamar and Jesus as Examples of Othering and Bonding 124
Janneke Stegeman
- 7 Shembe, the Black Messiah: A Postcolonial Intervention 133
Magnus Echter
- 8 Postcolonial Re-imaginings: Interrogating Archival Space in Indo-European Encounters 170
Gladson Jathanna
- 9 Postkoloniale Perspektiven und Forschendes Lernen: Ein Beispiel aus der kirchengeschichtlichen Lehrpraxis 184
Sabine Hübner
- 10 Interkulturelle Theologie als herausfordernde Ressource im Religionsunterricht 207
Britta Konz
- Quellenregister/Index of Sources 229
Register der modernen Autoren/Index of Modern Authors 230
Register der Themen und Personen/Index of Subjects and Persons 232

Vorwort

„Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen“ – Stereotypisierung und Abgrenzung zum Zweck des Machterhalts ist ein allgegenwärtiges Phänomen. Umso herausfordernder kann es sein, dieses theoretisch zu reflektieren und die hieraus gewonnenen Erkenntnisse selbstkritisch auf die eigene Wahrnehmung zu beziehen. Ein heuristisches Instrumentarium hierfür bieten die *postcolonial studies*, die seit den 1980er Jahren den geisteswissenschaftlichen Diskurs mitprägen. In der angelsächsischen Theologie schon recht früh rezipiert, werden sie in der Theologie des deutschsprachigen Raumes erst seit einigen Jahren vermehrt wahrgenommen. Der vorliegende Band möchte sich der Herausforderung stellen und auch hier „Erkundungen in einem Grenzgebiet“ unternehmen. Der Untertitel drückt hierbei gleichermaßen Neugier und Vorsicht aus: Neugier, weil das Grenzgebiet noch wenig erschlossen ist, Vorsicht, weil in solchem Terrain stets die Wege zunächst ausgelotet werden müssen, bevor sie zumindest zeitweilen mit Zuversicht beschritten werden können.¹

Der Sammelband geht zurück auf ein interdisziplinäres Lehrprojekt am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg. Das Lehrprojekt mündete am 5. und 6. August 2016 in der Tagung „*Wir und die ‚Anderen‘? Erkundungen im Grenzgebiet von Postkolonialismus und Theologie*“ an der Universität Oldenburg, die sich durch ihre Kombination von fachwissenschaftlichen Beiträgen und studentischen Präsentationen auszeichnete.² Die hier vorgelegten Aufsätze bilden den um weitere Beiträge ergänzten Tagungsertrag ab. Im Folgenden sind *alle* theologischen Disziplinen zum gestellten Thema versammelt: So werden postkoloniale Fragestellungen aus systematisch-theologischer, bibelwissenschaftlicher, kirchenhistorischer und religionspädagogischer Perspektive beleuchtet,

-
- 1 In den Beiträgen finden geschlechterinklusive Schreibweisen bei Personengruppen keine durchgängige Verwendung. Stattdessen wird meist dem üblichen Sprachgebrauch gefolgt. Die inklusive Schreibweise (z.B. „Schülerinnen und Schüler“) wird stellenweise verwendet, wo es um Individuen in ihrer Geschlechterdifferenz geht, nicht um den Typus, der im Deutschen zumeist durch die maskuline Form bezeichnet wird.
 - 2 Darüber hinaus fand im Sommer 2016 unter dem Motto „*fremd. Biblisch-theologische Einsichten in ein Menschheitsthema*“ eine sechswöchige Gottesdienstreihe statt, die von der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde Nikolai in Oldenburg unter der Leitung von Pfarrer Andreas Thibaut gemeinsam mit dem Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Universität Oldenburg veranstaltet wurde.

wobei die Diskussion noch durch religionswissenschaftliche und hochschuldidaktische Beiträge bereichert wird.³

Der systematische Theologe MICHAEL NAUSNER (Uppsala/Schweden) folgt in seinem Aufsatz den Spuren einer postkolonialen Theologie, für welche die Frage nach Zugehörigkeit die zentrale Herausforderung darstellen muss. Gerade das Christentum kann sich Nausner zufolge nicht auf eine klare Zugehörigkeit zur Welt berufen, welche dann die Zugehörigkeit Anderer bestreitet. Vielmehr ist in postkolonialer Perspektive das Mehrfachzugehörige, Hybride an der christlichen Existenz zu betonen. Begründet ist diese Vorstellung für Nausner darin, dass Christen und Christinnen sich nie nur als zu einer Nation zugehörig verstehen können, sondern sich immer auch als aus der Welt Herausgerufene begreifen müssen, die zu Gott gehören. Nausner versteht gerade diese Mehrfachzugehörigkeit als ein Friedenspotential, weil es nationalistischen Dynamiken entgegenwirken kann.

Die Religionswissenschaftlerin THERESA PIEPER (Bremen) zeigt in ihrem Beitrag, dass poststrukturalistische Vorstellungen von nicht-abgrenzenden religiösen Identitäten ein Potential besitzen, gesellschaftliche Abgrenzungsdynamiken zu unterlaufen. Gerade damit wird nicht die Möglichkeit emanzipatorischer Politik untergraben. Vielmehr werden so Freiräume für emanzipatorische Bewegungen unterschiedlich Marginalisierter geschaffen.

Der interkulturelle Theologe BERNHARD ORTMANN (Yangon/Myanmar) reflektiert in seinem Aufsatz die Problematik von Verallgemeinerungen im Religionsvergleich. In kritischer Auseinandersetzung mit Peter Schmiedels Werk *Philosophie, Religion und Wirtschaft* (Marburg 2015) zeigt er, wie dieser seine interreligiöse Wirtschaftsethik über eine Abgrenzung vom Hinduismus als dem wirtschaftsethisch untauglichen ‚Anderen‘ entwickelt. In einer Perspektive der Dekonstruktion macht Ortmann deutlich, dass die ‚Weltreligion‘ Hinduismus eine in sich vielgestaltige Religionsformation darstellt, die sich nicht als Abgrenzungsmodell vereinnahmen lässt. Ein Zugang zum interreligiösen Vergleich, der postkoloniale Kritik ernst nimmt, argumentiert er, müsse dagegen auch ‚subalternisierte‘ Traditionen einbeziehen.

Der systematische Theologe DOMINIK GAUTIER (Oldenburg) plädiert für eine postkolonial reflektierte Christologie. Im Anschluss an Gayatri Chakravorty Spivaks Analyse ‚epistemischer Gewalt‘, welche die Stimmen der ‚Anderen‘ zum Schweigen bringt, könne die Christologie als Irritation kolonialer Vorstellungen neu gelesen werden. Hierzu zieht er die Arbeiten Reinhold Niebuhrs und James H. Cones heran: Weil diese die Christologie als

3 Weiteres zur Tagung unter www.uni-oldenburg.de/andere_tagung.

Unterbrechung bestehender Herrschaftsverhältnisse begreifen, sind sie postkolonial anschlussfähig. Hiervon ausgehend könnte auch religiöse Bildung als eine Bildung reformuliert werden, die sich den eigenen kolonialrassistischen Verwicklungen stellt. Sie würde die Stimme der ‚Anderen‘ dann weder ignorieren noch vereinnahmen, sondern sich im produktiven Sinn von ihr verwirren lassen und das Verlernen rassistischen Denkens üben.

Der Neutestamentler CHRISTIAN WETZ (Oldenburg) widmet sich in seinen exegetischen Überlegungen dem Jesuswort von der „zweiten Meile“ (Mt 5,41). Es entsprach römischem Beamten- und Militärrecht, dass Soldaten Bewohner eroberter Länder zu Frondiensten requirieren (ἀγγαρεύειν) durften. Dazu gehörte auch, jemanden zu nötigen, den Soldaten eine bestimmte Wegstrecke etwa zum Lastentragen zu begleiten. Jesu Weisung, die Wegstrecke zu verdoppeln, schafft mit Homi Bhabha einen Dritten Raum der Begegnung, in dem der Soldat in die Entscheidung gerufen wird, die imperiale Logik, die er repräsentiert, in Frage zu stellen. Dieser Dritte Raum steht im Zusammenhang mit der matthäischen Himmelreich-Theologie. Dabei kehrt Jesu Gebot die bestehenden hegemonialen Verhältnisse nicht um, sondern nivelliert sie.

Die Alttestamentlerin JANNEKE STEGEMAN (Amsterdam) zeigt anhand des Umgangs mit den biblischen Figuren Jesus und Tamar, in welcher Weise koloniale Deutungsmuster in der homiletischen Rezeption der Bibel bis heute nachwirken. Jesus wird laut Stegemann, entgegen seiner Geschichte als Kritiker und Opfer imperialer Gewalt, als weißer Christus gezeichnet, der seiner kritischen Seite entledigt und herrschaftsförmig gemacht wird. Diese Strategie beschreibt Stegemann parallel zur Bildung eines Männerbundes als „bonding“. Demgegenüber wird die in Gen 38 dargestellte Tamar in der Rezeptionsgeschichte – in einem Prozess des Otherings – als die „Andere“ konstruiert. Entgegen einer anderen Lesart, welche die körperliche Selbstbestimmung Tamars wahrnimmt und ihr Verhalten als einen Widerstand gegen ihren Ausschluss versteht, wird sie überwiegend in abwertender Weise wahrgenommen. Stegemann spricht sich in ihrem Aufsatz deshalb dafür aus, biblische Figuren gerade in ihrer subversiven Kraft wahrzunehmen, die sich nachwirkenden kolonialen Vereinnahmungen entziehen.

Der Religionswissenschaftler und Ethnologe MAGNUS ECHTLER (Bayreuth) beschäftigt sich mit Isaiah Shembe, der im Jahr 1910 die Nazareth Baptist Church in Südafrika (NBC) gründete und seitdem von den Kirchenangehörigen als Messias verehrt wird. Echter zufolge ist die erbcharismatische Stellung des Kirchenführers in der NBC, die sich in Form des ‚spirituellen Shembe‘ in jedem Kandidaten manifestieren muss, hinsichtlich des messianischen Gehalts ambivalent. Allerdings argumentiert er, dass angesichts eines religionswissenschaftlich-theologischen Diskurses, der christliche Traditionen in der

NBC betont, den messianischen Charakter Shembes herunterspielt und innerkirchliche Stimmen weitgehend ignoriert, eine postkoloniale Intervention nahezu zwingend vom schwarzen Messias sprechen muss. Nur so können der radikale Bruch mit dem Missionschristentum markiert und die fortgesetzten Vereinnahmungsversuche zurückgewiesen werden.

Der Kirchenhistoriker GLADSON JATHANNA (Chennai/Indien) beschäftigt sich in seinem Aufsatz mit der wissenskonstruierenden und herrschaftskonstitutiven Funktion des Archivs. Am Beispiel des Hermannsburger Missionsarchivs entwirft er eine postkoloniale Archivkritik und zeigt, wie durch Quellenanordnung und die Verschlagwortung des Materials eine bestimmte Lesart der Geschichte vorgegeben wird. Indem sie die Perspektive der Missionare privilegiert, legt sie eine Erzählung der Mission in Indien als Erfolgsgeschichte nahe. Um eine postkolonial ausgerichtete und damit vielschichtige Erzählung der Mission zu entwickeln, die nicht die Stimmen der Missionierten tilgt, bedarf es nach Jathanna einer ständigen Kritik von Archiven und einer Unterwanderung des Quellenbegriffs. Geschehen kann dies, indem schriftliche, vor allem aber auch nicht-schriftliche Äußerungen der Missionierten, wie Kunst, Lieder oder Tanz, als Quellen herangezogen werden. Dadurch kann eine einseitige Geschichtsschreibung aus der Perspektive der deutschen Missionare irritiert werden.

Ergänzend hierzu widmet sich die Kirchenhistorikerin SABINE HÜBNER (Oldenburg) der Frage, wie eine postkoloniale, machtkritische Analyseperspektive für kirchengeschichtliche Seminare fruchtbar gemacht werden kann. Hierzu stellt sie ein Seminar vor, das im Rahmen des erwähnten Oldenburger Lehrprojekts die Komplexität der europäischen Kolonialgeschichte thematisierte, zugleich aber ihre bis heute andauernden Folgen im Blick behielt. In Anlehnung an das didaktische Format des Forschenden Lernens führten Studierende dort eigene kleine Forschungsprojekte zu Fotografien aus dem Archiv der Norddeutschen Mission durch und präsentierten die Ergebnisse auf der sich an das Lehrprojekt anschließenden Tagung. Wie Hübner zeigt, bestärken sich bei diesem Vorgehen postkoloniale und forschungsbasierte Ansätze gegenseitig: Einerseits erfahren forschungsbasierte kirchengeschichtliche Lehrkonzepte durch postkoloniale Fragestellungen eine machtkritische Vertiefung. Andererseits stellen forschungsbasierte Seminare einen geeigneten Lehr- und Lernkontext bereit, um postkoloniale Überlegungen für Studierende sinnvoll zu konkretisieren.

Die Religionspädagogin BRITTA KONZ (Dortmund) zeigt in ihrem Beitrag, dass der Umgang mit Heterogenität eine Aufgabe der Migrationsgesellschaft ist, zu der auch die Religionspädagogik ihren Beitrag leisten muss. Sie ist zu

einem neuen intrareligiösen Lernen herausfordert, das als Brücke zum interreligiösen Lernen dienen kann. Die Auseinandersetzung mit interkultureller Theologie und postkolonialer Theorie kann dabei, so ihre These, in zweierlei Hinsicht zur Ressource werden: Zum einen, indem sie die Religionspädagogik dazu herausfordert, dem Konzept des Konfessionellen und Konfessionellkooperativen Religionsunterrichts ein konfessionelles Selbstverständnis zugrunde zu legen, das nicht auf einem religiösen Othering anderer religiöser Überzeugungen und Glaubensrichtungen basiert und die Realität christlicher Binnendifferenzierung und die kulturelle Vielfalt des Christentums umfassend reflektiert. Zum anderen, indem beim *Theologisieren* mit Schülerinnen und Schülern kontrastierende Wahrheitsansprüche anderer christlicher und nichtchristlicher Glaubensvorstellungen reflektiert werden.

Den Herausgebern der Reihe „STAR“, Mandy Robbins und Jan Willem van Henten, sei für die freundliche und unbürokratische Aufnahme des Bandes und dem Verlag Brill, namentlich Ingrid Heijckers-Velt und Gert Jager, für die hervorragende Betreuung gedankt. Darüber hinaus sei Dr. Matthias R. Hoffmann (Kiel und München) für die gründliche Korrektur und sprachliche Überarbeitung der englischen Beiträge gedankt.

Wir widmen diesen Sammelband dem Andenken an Klaus Alois Baier (1941–2017). Der große Ökumeniker und Interkulturelle Theologe wirkte bis zu seinem Ende unermüdlich, begeistert und begeisternd als außerplanmäßiger Professor am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Universität Oldenburg.

Britta Konz

Bernhard Ortman

Christian Wetz

Preface

Our understanding of Christian faith in the 21st century needs to be constantly renegotiated, adapted to ever-changing contexts and aligned to the rich biblical interpretations and theological imagination that global processes of exchange are bringing about. Against this backdrop, exploring the potential of postcolonial studies for theological thinking promises to be a rewarding task. Indeed, the articles in this volume demonstrate this potential, each for its own area, and thus contribute to the field of ‘postcolonial theologies’, a body of literature that in the German-speaking context has begun to grow only recently. The increasing interest in postcolonial approaches in German theological circles hardly comes as a surprise: after the arrival of refugees in unprecedented numbers in Germany in 2015, the need for deeper reflection on such topics as identity, belonging, difference, solidarity etc. became apparent. It was under these circumstances that in the summer semester of 2016 the project from which this volume emerged took shape at the Institute of Protestant Theology at the University of Oldenburg: faculty from all theological branches commonly addressed the topic of ‘the other’ in their seminars and explored it from a decidedly postcolonial perspective. At the end of the semester, this teaching project led to a conference in which not only faculty but also students and invited international experts presented the fruits of their engagement with postcolonial theories in the field of theology.¹ The contributions to this conference are now made available in the present volume. To make the gist of the German contributions accessible also for a wider audience, an English abstract is provided at the beginning of each of those articles and vice versa a German abstract at the beginning of each English article. For an overview of the whole volume, some major threads of argument are drawn together in an English summary in the following section.

We would like to thank the publishers of the “STAR” series, Mandy Robbins and Jan Willem van Henten, for their friendly and unbureaucratic reception of the volume and the Brill publishing house, in particular Ingrid Heijckers-Velt and Gert Jager, for the outstanding support. Furthermore, we would like to gratefully thank Dr. Matthias R. Hoffmann (Munich and Kiel) for the thorough correction and linguistic revision of the English contributions.

¹ Further information on the conference: www.uni-oldenburg.de/andere_tagung (in German).

We dedicate this anthology to the memory of Klaus Alois Baier (1941–2017). The great ecumenist und intercultural theologian worked tirelessly, inspiredly and inspiringly until his passing away as a professor at the Institute for Protestant Theology and Religious Education at the University of Oldenburg.

Britta Konz

Bernhard Ortmann

Christian Wetz

Abkürzungen/Abbreviations

Die Abkürzungen der Zeitschriften, Reihen, Lexika und Quellenwerke richten sich nach der 3. Auflage des „Internationalen Abkürzungsverzeichnisses für Theologie und Grenzgebiete“ (IATG³)¹. Sie sind im Folgenden aufgeführt.

The abbreviations of periodicals, series, encyclopaedias, and sources are based on the 3rd edition of the “International Glossary of Abbreviations for Theology and Related Subjects” (IATG³). They are listed below.

AAAPS	Annals of the American Academy of Political and Social Science
ABD	Anchor Bible dictionary, hg.v. David Noel Freedman, New York
AcT(V)	Acta theologica. Universiteit van die Oranje-Vrystaat, Bloemfontein
AfS	African studies, Johannesburg
AHR	American historical review, New York etc.
APuZ	Aus Politik und Zeitgeschichte, hg.v. der Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen
BiInS	Biblical interpretation series, Leiden
BiKi	Bibel und Kirche. Organ der Katholischen Bibel-Werke in Deutschland, Stuttgart
BiSe	Biblical seminar, Sheffield etc.
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library, Manchester
BKV	Bibliothek der Kirchenväter, Kempten etc.
Blass-Debrunner	Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Friedrich Blass, bearbeitet von Albert Debrunner, Göttingen
BrJ	Bremisches Jahrbuch, Bremen
BThR	Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Zürich
BThSt	Biblisch-theologische Studien, Neukirchen-Vluyn
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln etc.

¹ Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben/International Glossary of Abbreviations for Theology and Related Subjects (IATG³), hg.v. SIEGFRIED M. SCHWERTNER, Berlin ³2014.

CrossCur	Cross currents, New York
CSSH	Comparative studies in society and history, 's-Gravenhage
CSRRW	Critical studies in religion/Religionswissenschaft, Göttingen
CurEnc	Currents of encounter. Studies on the contact between Christianity and other religions, beliefs, and cultures, Amsterdam
EKD.T	EKD-Texte, Hannover
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn
EnzPh	Enzyklopädie Philosophie, hg.v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg.v. Horst R. Balz et al., Stuttgart etc.
FPDR	Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion, Weinheim
FzB	Forschung zur Bibel, Stuttgart
Glotta	Glotta. Zeitschrift für die griechische und lateinische Sprache, Göttingen
GNT	Grundrisse zum Neuen Testament, Göttingen
GTL	Göttinger Theologische Lehrbücher, Göttingen
HBS	Herders biblische Studien. Herder's biblical studies, Freiburg
Hist.E	Historia. Zeitschrift für alte Geschichte. Journal of ancient history – Revue d'histoire ancienne. Einzelschriften, Wiesbaden
HMB	Hermannsburger Missionsblatt, Hermannsburg
HTh	History and theory. Studies in the philosophy of history, La Haye
HTR	Harvard theological review, Cambridge (Mass.)
HTS	Hervormde teologiese studies, Pretoria
IBMR	International bulletin of missionary research. Overseas Ministries Study Center, Ventnor, N.J.
IG	Inscriptiones Graecae, Berlin
IKTh	Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft, Basel
JAfH	Journal of African history, London
JBL	Journal of biblical literature, Philadelphia
JFSR	Journal of feminist studies in religion, Chico (California)
JR	Journal of religion, Chicago
JRA	Journal of religion in Africa. Religion en Afrique, Leiden
JSAS	Journal of Southern African studies, London
JSPES	Journal for the study of the pseudepigrapha (and related literature). Supplement series, Sheffield
KAV	Kommentar zu den Apostolischen Vätern, hg.v. Norbert Brox, Göttingen

KEK.S	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband, Göttingen
Klio	Klio. Beiträge zur alten Geschichte, Leipzig etc.
Klio.B	Klio. Beiträge zur alten Geschichte. Beiheft, Leipzig etc.
LCL	The Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.)/London
LWF.D	Lutheran world federation documentation, Stuttgart
MisSt	Mission studies. Journal of the International Association for Mission Studies, Leiden
MLQ	Modern language quarterly. A journal of literary history, Durham (North Carolina)
MNDMG	Monatsblatt der Norddeutschen Missions-Gesellschaft, Bremen
MThZ	Münchener theologische Zeitschrift, München
NEB	Die Neue Echter-Bibel, Würzburg
Neotest.	Neotestamentica. Annual publication of Die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika, Pretoria
NTD	Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, Göttingen
NTOA	Novum testamentum et orbis antiquus, Göttingen
Numen	Numen. International review for the history of religions, Leiden
NZStH	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Berlin
OeS	Oekumenische Studien, Leiden
OGIS	Orientis Graeci inscriptiones selectae, hg.v. Wilhelm Dittenberger, Leipzig
ÖR.B	Ökumenische Rundschau. Beihefte, Leipzig
OTE	Old Testament essays. Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika, Pretoria
PrTh	Praktische Theologie. Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Kirche, Gütersloh
QD	Quaestiones disputatae. Freiburg im Breisgau etc.
RBSt	Resources for biblical study, Atlanta
Religion	Religion. A journal of religion and religions, London etc.
RNT	Regensburger Neues Testament, Regensburg
RThS	Reutlinger theologische Studien, Göttingen
Saec.	Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte, München etc.
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge, Stuttgart
Semeia	Semeia. An experimental journal for biblical criticism, Missoula (Montana)
SemeiaSt	Semeia studies. Society of Biblical Literature, Atlanta

SKK.NT	Stuttgarter Kleiner Kommentar. Neues Testament, Stuttgart
SocFor	Social forces, Chapel Hill (North Carolina)
SOKG	Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, Münster
SRA	Studies in religion and the arts, Leiden etc.
SSN	Studia Semitica Neerlandica, Assen etc.
STAR	Studies in theology and religion, Leiden
STSud	Salzburger theologische Studien, Innsbruck/Wien
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen
TB	Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, München
Theol.	Theology. A journal of historic Christianity. Society for Promoting Christian Knowledge, London
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Stuttgart
ThLL	Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, Göttingen
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen etc.
VF	Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht, München
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Wiesbaden etc.
VIEG.B	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beihefte, Wiesbaden etc.
WFT	Wörterbuch der feministischen Theologie, hg.v. Elisabeth Gössmann et al., Gütersloh
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen
ZBK.NT	Zürcher Bibelkommentare. Neues Testament, Zürich etc.
ZMiss	Zeitschrift für Mission, Stuttgart
ZMiss.B	Zeitschrift für Mission. Beiheft, Stuttgart
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin etc.
ZPT	Zeitschrift für Pädagogik und Theologie. Der evangelische Erzieher, Frankfurt, M.
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln etc.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen etc.

Über die Autorinnen und Autoren/Notes on Contributors

Dr. Magnus Echter

Ethnologe und Religionswissenschaftler/Cultural Anthropologist and Religious Scholar.

Zurzeit Habilitationsprojekt an der Universität Bayreuth über die Nazareth Baptist Church, Südafrika/currently Research Project at Bayreuth University about the Nazareth Baptist Church, South Africa.

Wichtige Publikationen/important publications:

Pissing the sacred. Schlingensief's African Opera Village as a fundraising heterotopia, in: FABIAN LEHMANN/NADINE SIEGERT/ULF VIERKE (eds.), *Art of Wagnis. Christoph Schlingensief's Crossing of Wagner and Africa*, Vienna 2017, 134–150.

Shembe is the way. The Nazareth Baptist Church in the religious field and in academic discourse, in: MAGNUS ECHTLER/ASONZEH UKAH (eds.), *Bourdieu in Africa. Exploring the Dynamics of Religious Fields*, SRA 44, Leiden 2016, 236–266.

The Clitoris is Indeed Your Sweet: Negotiating Gender Roles in the Ritual Setting of the Swahili New Year's Festival, in: UTE HÜSKEN/FRANK NEUBERT (eds.), *Negotiating Rites*, New York 2012, 59–80.

Dominik Gautier, M.A.

Evangelischer Theologe mit Schwerpunkt Systematische Theologie/Protestant Theologian with Focus on Systematic Theology.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg/Assistant at the Institute for Protestant Theology at Oldenburg University.

Wichtige Publikationen/important publications:

„Du weißt meine Schmach, Schande und Scham“ (Ps 69,20). Dominanzkritische Überlegungen zu inklusiver religiöser Bildung (gemeinsam mit Britta Konz), in: JULIA ENXING/KATHARINA PEETZ (Hg.) unter Mitarbeit von Dorothea Wojtczak, *Contritio. Annäherungen an Schuld, Scham und Reue*, ÖR.B 114, Leipzig 2017, 16–35.

Identity in Question. A Theological Reflection, in: JULIA ENXING/
DOMINIK GAUTIER (Hg.), *Satisfactio. Über (Un-)Möglichkeiten von
Wiedergutmachung*, ÖR.B 122, Leipzig 2019, 283–289.

Sabine Hübner, Mag. theol.

Evangelische Theologin mit Schwerpunkt Kirchengeschichte/Protestant
Theologian with Focus on Church History

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Evangelische Theologie und
Religionspädagogik der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg/Assistant
at the Institute for Protestant Theology at Oldenburg University.

Wichtige Publikationen/important publications:

To Sigh before God. Prayer in the Eighteenth-Century Lutheran Mission in
Tamil Nadu, in: JUDITH BECKER (Hg.), *European Missions in Contact
Zones. Transformation through Interaction in a (Post-) Colonial World*,
VIEG.B 107, Göttingen 2015, 157–178.

Ohne Antwort? (Nicht-)Verstehen am Beispiel von Gesprächsdarstellungen in
der missionarischen Berichterstattung des 18. Jahrhunderts, in: *International
Yearbook for Hermeneutics* 16 (2017), 265–282.

Prof. Dr. Gladson Jathanna

Evangelischer Theologe mit Schwerpunkt Kirchengeschichte/Protestant
Theologian with Focus on Church History.

Professor und Leiter der Abteilung für Geschichte des Christentums
(Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, Chennai,
Indien)/Professor and Head of the Department of History of Christianity
(Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, Chennai,
India).

Wichtige Publikationen/important publications:

with MARTIN TAMCKE (eds.), *Construction of the Other, Identification of the
Self. German Mission in India*, Münster 2012.

with MARTIN TAMCKE (eds.) *Body, Emotion and Mind: ‘Embodying’ the
Experiences in Indo-European Encounters*, Münster 2013.

*White Subalterns: Relocating Missionary Women in the Gendered
Historiography of Mission*, in: DEXTER MABEN (ed.), *Borders and Margins:
Re-visioning Ministry and Mission*, Tiruvalla/Bangalore 2015, 113–128.

Prof. Dr. Britta Konz

Evangelische Theologin mit Schwerpunkt Religionspädagogik/Protestant Theologian with Focus on Religious Education.

Professorin für Religionspädagogik an der Technischen Universität Dortmund/Professor for religious education at Dortmund University.

Wichtige Publikationen/important publications:

Bertha Pappenheim (1859–1936). Ein Leben für weibliche Emanzipation und jüdische Tradition, Geschichte und Geschlechter 47, Frankfurt am Main 2005.

Anamnetisches Theologisieren. Ein Beitrag zur Kirchengeschichtsdidaktik im Religionsunterricht, Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie 40, Kassel 2019.

Mit CLAUDIA JAHNEL, Kontrapunktisches Lesen. Intertextuelle Anregungen für eine interkulturelle Bibeldidaktik, in: ZPT 71 (2019), 257–271.

Prof. Dr. Michael Nausner

Evangelischer Theologe mit Schwerpunkt Systematische Theologie/Protestant Theologian with Focus on Systematic Theology.

Forscher an der Kirchenkanzlei der Schwedischen Kirche in Uppsala/Senior Researcher at the Church of Sweden in Uppsala (davor: Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Reutlingen/before that: Professor for Systematic Theology at the Theological University Reutlingen).

Wichtige Publikationen/important publications:

Hybridity and Negotiated Boundaries Even in Germany. Reflections on the Reception of Postcolonial Theory and Theology, in: Journal of Postcolonial Networks 2/1 (2012), 1–30.

Die langen Schatten der Nofretete. Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland, in: Conc(D) 49 (2013), 200–209.

The Future Begins In-Between. Migrational Boundaries as a Trope for Christian Eschatology, in: JUDITH GRUBER/SIGRID RETTENBACHER (Hg.), Migration as a Sign of the Times, CurEnc 52, Leiden 2015, 151–166.

Ambivalenzen der Partizipation. Theologische Reflexionen zur Teilhabe unter postkolonialen Bedingungen, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 38–52.

Dr. Bernhard Ortmann

Evangelischer Theologe mit Schwerpunkt Interkulturelle Theologie/Protestant Theologian with focus on Intercultural Theology.

Wissenschaftlicher Berater lokaler Forschungseinrichtungen und NGOs in Myanmar im Rahmen des Zivilen Friedensdiensts innerhalb der deutschen Entwicklungszusammenarbeit/Consultant working with Local Research Institutions and NGOs in Myanmar within the Framework of the Civil Peace Service within German Development Cooperation.

Wichtige Publikationen/important publications:

Die Hildesheimer Blindenmission in Hongkong. Blinde und sehbehinderte Kinder in Werk und Wahrnehmung einer Frauenmission, ca. 1890–1997, Stuttgart 2017.

Dynamisierendes Dilemma? Interkulturelle Theologie, Kosmopolitismus und Mission zwischen Universalität und Partikularität, in: STEFANOS ATHANASIOU/JUTTA KOSLOWSKI/ANDREAS KREBS (Hg.), Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung, ÖR.B 115, Leipzig 2017, 169–182.

Theresa Pieper, M.A.

Islamwissenschaftlerin/Islamic Scholar.

Beauftragte für den interreligiösen Dialog und Gleichstellungsbeauftragte der Bremischen Evangelischen Kirche/Commissioner for Interreligious Dialogue and Equal Treatment Officer of the Bremen Protestant Church.

Dr. Janneke Stegeman

Evangelische Theologin mit Schwerpunkt Altes Testament/Protestant Theologian with Focus on Old Testament Studies

Freiberufliche Forscherin und Theologin/freelance researcher and theologian.

Wichtige Publikationen/important publications:

„Dieses Buch und Gott werden mein Feind“. Transformation und Kontinuität in Jeremia 32, in: MARIANN GROHMANN/URSULA RAGCS (Hg.), Religion Übersetzen, Religion and Transformation in Contemporary European Society 2, Göttingen 2012, 109–124.

„Reading Jeremiah makes me angry“. The Role of Jeremiah 32[39]:36–41 in Transformation within the Jeremianic Tradition, in: JANET DYK/WIDO VAN PEURSEN (Hg.), Tradition and Innovation in Biblical Interpretation, SSN 57 Leiden 2012, 31–67.

Dr. Christian Wetz

Evangelischer Theologe mit Schwerpunkt Neues Testament/Protestant Theologian with Focus on New Testament Studies.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neues Testament des Instituts für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg/Assistant at the Chair of New Testament Studies at the Institute for Protestant Theology at Oldenburg University.

Wichtige Publikationen/important publications:

Eros und Bekehrung. Anthropologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu ‚Joseph und Aseneth‘, NTOA/StUNT 87, Göttingen 2010.
Aspekte der non-liminalen Theologie des Kolosserbriefes. Paulus und der Brief an die Gemeinde in Kolossä, in: MATTHIAS R. HOFFMANN/FELIX JOHN/ENNO EDZARD POPKES (Hg.), Paulusperspektiven, BThSt 145, Neukirchen-Vluyn 2014, 198–217.

Postcolonialism and Intercultural Theology in Germany: Introductory Remarks

Britta Konz, Bernhard Ortman and Christian Wetz

As a result of migration and globalization, postcolonial theory and intercultural theology are becoming increasingly relevant and challenging.¹ While in the 1990s postcolonial and intercultural questions and theories were almost exclusively of academic interest in German-speaking countries, the question of how society deals with the ‘foreign’ has now moved to the center of public interest. At least since what has been dubbed the refugee crisis of 2015 we have been shown that we live in an ‘age of migration’.² In addition to the global scale

-
- 1 For introductions to postcolonialism established in German-speaking countries: INA KERNER, *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg 2012; MARÍA DO MAR CASTRO VARELA/NIKITA DHAWAN, *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015; JULIA REUTER/ALEXANDRA KARENTZOS (eds.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden 2012; JULIA REUTER/PAULA-IRENE VILLA (eds.), *Postkoloniale Soziologie: Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*, Bielefeld 2010; PETER WEIBEL/SLAVOJ ŽIŽEK (eds.), *Inklusion: Exklusion: Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*, Wien 2010; cf. also the special issue “Postkolonialismus—und was dann?” of the journal *Interkulturelle Theologie: Zeitschrift für Missionswissenschaft* (IKTh 44/2–3 [2019]). On intercultural theology: VOLKER KÜSTER, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011; KLAUS HOCK, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011; HENNING WROGEMANN, *Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft*, vol. 1–3, Gütersloh 2012/2013/2015. Introduction to the connection of both areas within the framework of a postcolonial theology: ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (eds.), *Postkoloniale Theologien: Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, ReligionsKulturen 11*, Stuttgart 2013; SEBASTIAN PITTL (ed.), *Theologie und Postkolonialismus: Ansätze—Herausforderungen—Perspektiven*, Weltkirche und Mission 10, Regensburg 2018; MICHAEL NAUSNER, *Postkoloniale Theologien*, in: VF 57 (2012), 117–130. Especially about Germany: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (eds.), *Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2017; MICHAEL NAUSNER, *Koloniales Erbe und Theologie: Postkoloniale Theorie als Ressource für deutschsprachige Theologie*, in: JUDITH GRUBER (ed.), *Theologie im Cultural Turn: Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt a.M. 2013, 131–150. With regard to the academic reception of postcolonial theories in German-speaking countries, Michael Nausner also names the following persons as “outstanding”: María do Mar Castro Varela, Kien Nghi Ha, Encarnación Gutiérrez Rodríguez und Hito Steyerl, cf. MICHAEL NAUSNER, *Die langen Schatten der Nofretete: Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland*, in: *Conc(D)* 49 (2013), 200–209, 201.208, fn. 5.
- 2 Cf. STEPHEN CASTLES ET AL., *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Basingstoke etc. 2014 [1993], 5.7–8.

of today's migration movements and their considerable economic and social influences on migration societies, it is above all the high domestic and foreign political importance attached to the issue of migration that speaks in favor of such an interpretation of our times. In the course of these developments the right-wing national party spectrum gains influence, while at the same time the media presence of corresponding topics increases.³ On the other hand, civil society initiatives are being formed that combine the theoretical framework of postcolonialism with concrete socio-political concerns—their guiding assumption being that Germany's involvement in the colonial power structures of the past, which has so far hardly been discussed in public, still determines how society confronts the 'foreign' today.⁴

Postcolonial perspectives focus on such established grids of perception and call on us to overcome them. Thus, they can bring us closer to a central aim of intercultural theology, namely to reflect critically on our own location and our essentializing and culturalizing attributions to the seemingly 'other'. Following an historical approach, postcolonial and intercultural perspectives point us to the fact that the worldwide interdependence of different cultures is not a new phenomenon. Thus, they provide access to much-needed historical resources. As the contributions in this volume show, however, postcolonial and intercultural perspectives are relevant to all theological disciplines—beyond what is defined as 'intercultural theology' today. It is time to take these perspectives seriously as an integral part of all theology and to remove the distinction between a kind of theology perceived as 'classical' and other theologies perceived as 'contextual'. Here, biblical plurality of interpretation and the richness of theological thoughts as well as the vitality of religious negotiation processes can be opened up anew.

In some theological thinking representations of the religious 'other' are of special importance, e.g. in theology of religions, certain types of 'contextual' theologies, comparative theology etc. Here, a stance of self-reflexivity needs to be cultivated by theologians. The vantage point theologians happen to have due to biographical reasons cannot just be taken for granted. Otherwise, the power relations, identity constructions, and stereotypes that have a bearing on one's own representation of the 'other' may go unnoticed. Postcolonial critique, with the deconstruction of established orders of meaning and, consequently, also of power structures, at its very heart can provide ample resources for this endeavor.

3 Cf. *op.cit.*, 5–6.

4 Cf. Über uns, Website Decolonize Bremen, <https://www.decolonizebremen.com/about> (accessed on 02.05.2019).

Within this context BERNHARD ORTMANN (Yangon/Myanmar) sees potential in the inclusion of subalternized systems of knowledge in comparative approaches to religion. As religious expressions of the subaltern do not fit into categories otherwise often-employed like ‘the world religions’, they reveal the limitations of such highly generalized understandings of the religious ‘other’. Thus, they enable theologians to assess the costs that often come with supposedly useful generalizations. His argument is supported by THERESA PIEPER’S (Bremen) claim that poststructuralist theories of hegemony have much to tell about the way our epistemologies influence our theological reasoning about religious identity. Referring to post-foundationalism, she thus argues for a multi- and interdisciplinary approach to reach a fuller understanding of reality.

The notion that cultures, and consequently also religions, are by no means unrelated entities is another of postcolonialism’s central insights that has great potential for application in theology.⁵ In this regard, Mary Louise Pratt’s concept of a ‘contact zone’ is illuminating. She proposes to consider people as living in “social spaces where cultures meet, clash and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today”⁶. This is particularly relevant for historical approaches. For any presentation of church or mission history that takes postcolonial critique seriously will have to deal with questions of legitimacy. One of the most important questions of this sort for historians to ask is the following: What other historical narratives are muted by the narrative that I am espousing?

As GLADSON JATHANNA (Chennai/India) points out, such questions are already relevant at the early stage of archival research: if the way in which archivists structure the records gives prominence to those the colonizers and missionaries left behind, it is much easier to construct history from their perspective. Therefore, historians are faced with the challenge to develop methodologies that allow them to also take into account the perspectives of the colonized and other marginalized groups such as women missionaries. This can require historians to explore lesser-known terrains, such as accepting oral histories and works of art as sources that are just as legitimate as archival records. Moreover, as SABINE HÜBNER (Oldenburg) asserts, these challenges, difficult as they are, should not be kept for professional historians alone but be permitted access to university classrooms: for students of church history, mission history, and intercultural theology they present ideal opportunities to

5 In German scholarship, this issue has also been dealt with (outside the field of postcolonialism) by WOLFGANG WELSCH, *Art. Transkulturalität*, in: *EnzPh* 3 (2010), 2771–2777.

6 MARY LOUISE PRATT, *Arts of the Contact Zone*, in: *Profession* 91 (1991), 33–40, 34.

learn how power structures influence the process of historical reconstruction and to develop a stance of self-reflexivity. The complexities of European colonialism with their effects still felt today and with a history that, at least in Germany, is hardly remembered, make this all the more necessary.

As the article of MICHAEL NAUSNER (Uppsala/Sweden) shows, tracing these 'entangled histories' and the resulting interrelations of cultural and religious entities is just as important for our contemporary understanding of society. As our shared common spaces are being shaped more and more by migration and globalization and are becoming increasingly differentiated, to reach a (temporary) consensus on common values and orientations requires constant debate and reformulation. In this endeavor, he argues, the theological notion of being called *out* of this world while still being responsible *for* it could counter nationalist tendencies and mobilize potentials for peace.

Regarding the necessary inclusive nature that such debates should have, DOMINIK GAUTIER'S (Oldenburg) reflections on critical Christologies are helpful. Following Reinhold Niebuhr and James H. Cone, he understands one function of Christology to be the disruption of existing hegemonic orders. He expounds that combined with postcolonial critique, this provides a theological framework within which 'confusion' can become a productive force: the disruption of dominant notions of the self, the world, and of God can facilitate the unlearning of racist thinking and thus work against the epistemic violence that silences the voices of the subaltern.

Representing religious studies and using the example of the theologically controversial Nazareth Baptist Church, South Africa, MAGNUS ECHTLER (Bayreuth) examines such a 'confusing disruption' from a social-anthropological perspective. In order to not suppress the views of ordinary church members, he stipulates the necessity of speaking of the 'Black Messiah' when grappling with the controversial theological question of the messianic character of the church founder Isaiah Shembe and his successors. According to him, one might otherwise repeat the epistemic violence that has characterized both, past attempts of excommunication as well as attempts of canonization.

In the course of the history of exegesis, the adequate methods have always been disputed. However, since the 18th century, the method of historical criticism has been established as the silver bullet of Biblical exegesis. This development took place in Western Europe, so one might suppose that this view of the Biblical text on the one hand mirrors the colonial coinage of the Western society and on the other hand ignores other, non-European perspectives on and methodological approaches to the Bible. For this reason, postcolonial exegetes

demand to “decolonize” Biblical exegesis,⁷ which means to reflect one’s own point of view that is culturally coined. Beside this particular kind of postcolonial approach that questions the methods, postcolonial exegesis can also mean asking historically for the usage of Biblical texts as part of the colonization in the modern period. Moreover, postcolonial exegesis can mean either analyzing those Biblical texts written by the colonizers and oppressors or focusing on those texts written from the perspective of the colonized or marginalized.⁸ In particular the last two options offer the chance to “illuminate shades, hybridities, and hidden forms of resistance”, as Andreas Nehring and Simon Wiesgickl put it.⁹ Based on the observation that the terms ἀγγαρεύειν and μίλιον refer to a Roman military milieu, CHRISTIAN WETZ (Oldenburg) interprets Matt 5:41 in the light of Roman imperialism. He focuses on the relation between the person that needs to be identified as a Roman soldier and the other person the soldier commands to accompany him for a mile. Wetz demonstrates that Jesus’ command to double the mile questions the logic of the Roman empire and puts the soldier and the other person on a par. The verse fits into the context of the Matthean theology of the kingdom of heaven, as not only its redactional embedding in the gospel suggests. JANNEKE STEGEMAN’S (Amsterdam/The Netherlands) contribution is not decidedly exegetical, but rather a sermon analysis. She presents a postcolonial reading of four sermons on Jesus and Tamar (Gen 38). In her analysis, she demonstrates that colonial patterns of interpretation still affect the homiletic reception of the Bible until today. Ignoring his story as a victim of imperial violence, in these sermons Jesus is portrayed as a “white Christ”, whereas Tamar is depicted as “the other” predominantly perceived in a pejorative way.

7 Cf. ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL, Postkoloniale Theorien und die Theologie: Themen, Debatten und Forschungsstand zur Einführung, in: IIDEM (eds.), Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2017, 7–22, 15.

8 Cf. INGEBORG MONGSTAD-KVAMMEN, Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James: James 2:1–13 in Its Roman Imperial Context, BiInS 119, Leiden/Boston 2013, 5–6.

9 NEHRING/WIESGICKL, Postkoloniale Theorien, 16 (translation: Britta Konz). It must not be overlooked that a number of Biblical scholars familiar with the postcolonial heuristics notice quite a weak dealing with “classical” exegetical approaches in the works of their postcolonial colleagues. This weakness makes their analyses unnecessarily vulnerable, cf. LUKAS BORMANN, Gibt es eine postkoloniale Theologie des Neuen Testaments?, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (eds.), Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2017, 186–204, 199: “In postcolonial exegesis, the willingness to participate in exegetical discussions is not so much pronounced” (translation: Christian Wetz). Cf. also MONGSTAD-KVAMMEN, Postcolonial Reading, 7.

Dealing with cultural and religious heterogeneity is ultimately the duty of migration societies, which also needs to be reflected in religious education. So far, there have been discursive intersections within religious education and postcolonial theology, concerning topics such as “tolerance”, “justice” and “anti-hegemony”, but hardly any direct reference to postcolonial theories in the sense of a “conscious transfer of knowledge or methods” has been made.¹⁰ Here, too, postcolonial and intercultural theology is understood more as an additive and not as an integral part of theology that does not have to be considered in all topics. For this reason, as BRITTA KONZ (Dortmund) points out, religious education needs to include not only interreligious learning, but also *intrareligious* learning, where hegemonic structures are uncovered and the worldwide heterogeneity of Christian faith perspectives becomes apparent. The examination of intercultural theology and postcolonial theory can challenge students to reflect comprehensively on the reality of Christian internal differentiation and the cultural diversity of Christianity. Britta Konz shows by means of theologizing how confessional self-understanding can be practiced in religious education that is not based on (intra-)religious othering.

Bibliography

Literature

- BORMANN, LUKAS, Gibt es eine postkoloniale Theologie des Neuen Testaments?, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (eds.), *Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2017, 186–204.
- CASTLES, STEPHEN ET AL., *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Basingstoke etc. 1993⁵2014.
- CASTRO VARELA, MARÍA DO MAR/NIKITA DHAWAN, *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*, Bielefeld²2015.
- HOCK, KLAUS, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011.
- KERNER, INA, *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg 2012.
- KÜSTER, VOLKER, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011.
- MONGSTAD-KVAMMEN, INGEBORG, *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James: James 2:1–13 in Its Roman Imperial Context*, *BilnS* 119, Leiden/Boston 2013.
- NAUSNER, MICHAEL, *Postkoloniale Theologien*, in: *VF* 57 (2012), 117–130.

10 STEFAN SCHOLZ, *Postkoloniales Denken in der Religionspädagogik? Spurensuche—Konvergenzen—Konkretionen*, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (eds.), *Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, 285–286.

- NAUSNER, MICHAEL, Koloniales Erbe und Theologie: Postkoloniale Theorie als Ressource für deutschsprachige Theologie, in: JUDITH GRUBER (ed.), *Theologie im Cultural Turn: Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt a.M. 2013, 131–150.
- NAUSNER, MICHAEL, Die langen Schatten der Nofretete: Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland, in: *Conc(D)* 49 (2013), 200–209.
- NEHRING, ANDREAS/SIMON TIELESCH (eds.), *Postkoloniale Theologien: Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, ReligionsKulturen 11, Stuttgart 2013.
- NEHRING, ANDREAS/SIMON WIESGICKL (eds.), *Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2017.
- NEHRING, ANDREAS/SIMON WIESGICKL (eds.), *Postkoloniale Theorien und die Theologie: Themen, Debatten und Forschungsstand zur Einführung*, in: IDEM (eds.), *Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2017, 7–22.
- PITTL, SEBASTIAN (ed.), *Theologie und Postkolonialismus: Ansätze—Herausforderungen—Perspektiven*, Weltkirche und Mission 10, Regensburg 2018.
- “Postkolonialismus—und was dann?“, special issue of the journal “Interkulturelle Theologie: Zeitschrift für Missionswissenschaft” (IKTh 44/2–3 [2019]).
- PRATT, MARY LOUISE, *Arts of the Contact Zone*, in: *Profession* 91 (1991), 33–40.
- REUTER, JULIA/ALEXANDRA KARENTZOS (eds.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden 2012.
- REUTER, JULIA/PAULA-IRENE VILLA (eds.), *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*, Bielefeld 2010.
- SCHOLZ, STEFAN, *Postkoloniales Denken in der Religionspädagogik? Spurensuche—Konvergenzen—Konkretionen*, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (eds.), *Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, 285–286.
- WEIBEL, PETER/SLAVOJ ŽIŽEK (eds.), *Inklusion : Exklusion: Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*, Wien 2010.
- WELSCH, WOLFGANG, *Art. Transkulturalität*, in: *EnzPh* 3 (2010), 2771–2777.
- WROGEMANN, HENNING, *Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft*, vol. 1–3, Gütersloh 2012/2013/2015.

Internet Sources

- Decolonize Bremen, Über uns, <https://www.decolonizebremen.com/about> (accessed on 02.05.2019).

Postkolonialismus und Interkulturelle Theologie in Deutschland: Einleitende Verortungen

Britta Konz und Bernhard Ortman

Infolge von Migration und Globalisierung erhalten postkoloniale Theorie und Interkulturelle Theologie aktuelle Relevanz und Brisanz.¹ Während in den 1990er Jahren postkoloniale und interkulturelle Fragen und Theorien im deutschsprachigen Raum weitgehend von akademischem Interesse waren, ist die Frage nach dem gesellschaftlichen Umgang mit dem ‚Fremden‘ nun ins Zentrum des öffentlichen Interesses gerückt: Gleichsam ‚leibhaftig‘ steht sie heute in Form geflüchteter Menschen einer breiten Öffentlichkeit vor Augen. Zwar werden seit jeher Grenzen überschritten, um bessere Lebensbedingungen zu finden, und auch der Anteil der migrierenden Weltbevölkerung ist seit den 1960er Jahren annähernd gleich geblieben; dennoch deuten die Entwicklungen der letzten Jahre darauf hin, dass wir uns in

1 Für im deutschsprachigen Raum etablierte Einführungen in den Postkolonialismus vgl. INA KERNER, *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg 2012; MARÍA DO MAR CASTRO VARELA/NIKITA DHAWAN, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015; JULIA REUTER/ALEXANDRA KARENTZOS (Hg.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden 2012. Zur Interkulturellen Theologie vgl. VOLKER KÜSTER, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011; KLAUS HOCK, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011; HENNING WROGEMANN, *Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft* 1–3, Gütersloh 2012, 2013, 2015; DERS., *Missionswissenschaft unterwegs. Interkulturelle und interreligiöse Perspektiven*, Leipzig 2017. *Einführend zur Verbindung beider Bereiche im Rahmen einer Postkolonialen Theologie* vgl. ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, ReligionsKulturen* 11, Stuttgart 2013; SEBASTIAN PITTL (Hg.), *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Weltkirche und Mission 10, Regensburg 2018; MICHAEL NAUSNER, *Postkoloniale Theologien*, in: VF 57 (2012), 117–130; JUDITH GRUBER, *Intercultural Theology. Exploring World Christianity after the Cultural Turn*, Göttingen 2018. *Speziell zu Deutschland* vgl. ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hg.), *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2017; MICHAEL NAUSNER, *Koloniales Erbe und Theologie. Postkoloniale Theorie als Ressource für deutschsprachige Theologie*, in: JUDITH GRUBER (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt a.M. 2013, 131–150. *Bezüglich der akademischen Rezeption postkolonialer Theorien im deutschsprachigen Raum* benennt Michael Nausner außerdem folgende Personen als „herausragend“: María do Mar Castro Varela, Kien Nghi Ha, Encarnación Gutiérrez Rodríguez und Hito Steyerl, vgl. MICHAEL NAUSNER, *Die langen Schatten der Nofretete. Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland*, in: *Conc(D)* 49 (2013), 200–209, 201, 208, Anm. 5.

einem ‚Zeitalter der Migration‘ befinden.² Neben dem globalen Ausmaß heutiger Migrationsbewegungen und deren erheblichen wirtschaftlichen und sozialen Einflüssen auf Migrationsgesellschaften spricht vor allem der hohe innen- wie außenpolitische Stellenwert, der dem Thema Migration beigemessen wird, für eine solche Deutung. Die Steigerung der politischen Relevanz vor allem in den ‚Aufnahmeländern‘ ist nicht zuletzt mit dem Terrorismusdiskurs verbunden, in dem Zuwanderung mit Gefahr assoziiert wird, wie auch mit der Infragestellung der Grenzregime souveräner Nationalstaaten durch ‚irreguläre‘ Migration. Im Gefolge dieser Entwicklungen gewinnt das rechtsnationale Parteienspektrum an Einfluss, während sich gleichzeitig die Medienpräsenz entsprechender Themen erhöht.³

Zunehmend formieren sich vor diesem Hintergrund zivilgesellschaftliche Initiativen, die den Theorierahmen des Postkolonialismus mit konkreten gesellschaftspolitischen Anliegen verbinden. Grundlegend ist hierbei die Annahme, dass die bislang öffentlich kaum diskutierten Verstrickungen Deutschlands in die kolonialen Machtstrukturen der Vergangenheit auch heute noch die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘ bestimmen. So strebt beispielsweise das Bündnis *Decolonize Bremen* an, in der Hansestadt durch öffentlichkeitswirksame Projekte „koloniales Wirken in der Gegenwart sichtbar zu machen und kolonial-rassistische Strukturen unserer Gesellschaft aufzudecken“⁴. Mit seinem rassismuskritischen Ansatz widersetzt sich das Bremer Bündnis somit auch jenen gesellschaftlichen Kräften, die im ‚Fremden‘ vor allem eine Bedrohung des ‚Eigenen‘ sehen. Die postkoloniale Perspektive dient hier dazu, etablierte Wahrnehmungsraster zu durchbrechen und aufzuzeigen, dass die weltweite gegenseitige Durchdringung verschiedener Kulturen keine neue Entwicklung darstellt, sondern eine Geschichte hat, aus der sich lernen lässt.

Tatsächlich erscheint dieser Lernprozess dringend notwendig: Angesichts weltumspannender Waren-, Verkehrs- und Informationsströme ist das Lokale heute nicht mehr ohne das Globale zu verstehen (wie auch umgekehrt). Die Rede von der ‚Glokalisierung‘ versucht, dieses Phänomen in Worte zu fassen.⁵ Doch auch in globaler Perspektive bleiben die Ambivalenzen unserer als ‚Postmoderne‘ titulierten Zeit bestehen: Während einerseits Diversity,

2 Vgl. STEPHEN CASTLES ET AL., *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, Basingstoke u.a. ⁵2014 [1993], 5, 7–8.

3 Vgl. a.a.O., 5–6.

4 Über uns, Website *Decolonize Bremen*, <https://www.decolonizebremen.com/about> (eingesehen am 03.08.2017).

5 Vgl. ROLAND ROBERTSON, *Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit*, in: ULRICH BECK (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998, 192–220.

kulturelle und religiöse Vielfalt befürwortet werden, geht andererseits mit der neoliberalen Globalisierung ein Streben nach marktorientierter Gleichförmigkeit einher.⁶ Auch in Bezug auf Religion ist diese Ambivalenz zu beobachten. Neben einer Befürwortung und Gestaltung eines ökumenischen und interreligiösen Dialoges sind gleichzeitig zunehmend exkludierende Fundamentalismen und Dogmatismen zu beobachten.⁷

Spannungsfelder zeigen sich auch in der aktuell in Deutschland geführten Integrationsdebatte: Immer noch wird sie an vielen Stellen „stark normativ geführt und ist von hegemonialen kulturellen Integrationsvorstellungen durchzogen“⁸. So steht hinter der Verwendung von Begriffen wie „deutsche Leitkultur“, „jüdisch-christliche Wertegemeinschaft“ oder „Abendland“ laut Viola B. Georgi vielfach die Imagination eines scheinbar etablierten gesellschaftlichen Konsenses.⁹ Mittels „othering“/Veränderung werden abgrenzende und zumeist negative Unterscheidungspraxen zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Fremden‘ vollzogen: Das ‚Anderere‘ ist dabei für das ‚Eigene‘ identitätsstiftend und dient der Sicherung gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse.¹⁰ Insbesondere Migration droht an dieser Stelle zu einem „gesellschaftsstrukturierenden Metanarrativ“ zu werden, das als allgemein gültige Erklärung für gesellschaftliche Missverhältnisse herangezogen wird.¹¹ Zudem wird die Integrationsdebatte wie beispielsweise in der Pegida-Bewegung auch populistisch konturiert.¹²

Diesem „holistischen Kulturkonzept“ mit „hegemonialen Unterdrückungs- und Entfremdungsdynamiken“¹³ steht ein Kulturkonzept gegenüber, das nicht

6 Vgl. JOSEF ESTERMANN, Gott ist nicht europäisch und die Theologie ist nicht abendländisch. Eine interkulturelle Dekonstruktion der abendländischen Theologie aufgrund der indigenen andinen Weisheit, in: IKTh 40 (2014), 186–200, 186.

7 Vgl. ebd.

8 VIOLA B. GEORGI, Integration, Diversity, Inklusion. Anmerkungen zu aktuellen Debatten in der deutschen Migrationsgesellschaft, in: DIE Zeitschrift für Erwachsenenbildung 2 (2015), 25–27, 26.

9 Vgl. ebd.

10 Vgl. NAIKA FOROUTAN/DILEK IKIZ, Migrationsgesellschaft, in: PAUL MECHERIL (Hg.) unter Mitarbeit von Veronika Kourabas und Matthias Rangger, Handbuch Migrationspädagogik, Weinheim/Basel 2016, 138–151, 138. Zur anfänglichen Prägung des Begriffs des Otherings durch eine der herausragenden Vertreterinnen des Postkolonialismus vgl. GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives, in: HTh 24(3) (1985), 247–272, 252–257.

11 FOROUTAN/IKIZ, Migrationsgesellschaft, 139.

12 Vgl. GEORGI, Anmerkungen, 26.

13 FRANZ GMAINER-PRANZL, „Theologie interkulturell“: Diskurs des Christlichen im Horizont des Globalen. Forschungsstand – Arbeitsbereiche – neue Perspektiven, in:

von statischen, abgrenzbaren und eindeutigen Identitäten ausgeht.¹⁴ Hier wird vorausgesetzt, dass moderne Gesellschaften diverse Formen ethnischer, gesellschaftlicher, nationaler und religiöser Zugehörigkeit hervorbringen und Migration auch positiv als Motor gesellschaftlicher Veränderungs- und Modernisierungsprozesse fungieren kann.¹⁵ Migration und Globalisierung führen so zu einer zunehmenden Ausdifferenzierung heutiger Gesellschaften, in denen ethnokulturelle Identität einen Teilaspekt „multidimensionaler Diversität“¹⁶ bildet. Sozialogen, Milieus und weitere Differenzlinien heben sich, so Georgi, „nicht allein entlang einer Trennlinie zwischen Eingewanderten und Mehrheitsbevölkerung“ voneinander ab.¹⁷ Entsprechend muss in Migrationsgesellschaften der gesellschaftliche Konsens über Werte und Orientierungen auf kultureller und politischer Ebene beständig ausgehandelt und re- bzw. neu formuliert werden.¹⁸ An diesem Aushandlungsprozess sollten alle gleichermaßen beteiligt sein.

Ein postkolonialer Ansatz ermöglicht es nun, die Komplexität und die Ambivalenzen zu berücksichtigen, die das hier gezeichnete Gesellschaftsbild prägen. Schon ein Seitenblick auf einige der prominentesten Konzepte des Postkolonialismus kann das verdeutlichen: Homi Bhabhas Konzept der Hybridität etwa ist hilfreich, um die vielfältigen Positionierungsmöglichkeiten innerhalb von Migrationsgesellschaften und die sich hieraus ergebenden Mehrdeutigkeiten im Blick zu behalten.¹⁹ Paul Mecheril spricht diesbezüglich von „natio-ethno-kulturellen (Mehrfach-) Zugehörigkeiten“.²⁰ Wie dies vor allem Migrantinnen und Migranten erfahren, können potentiell alle Subjekte „mehrfach und ambivalent in den jeweiligen Stratifikationssystemen platziert“ werden.²¹ Für sie haben verschiedene, teilweise auch antagonistische Bezugs- und Orientierungsrahmen eine Bedeutung. Für Subjekte

DERS. ET AL. (Hg.), Herausforderungen Interkultureller Theologie, Paderborn 2016, 11–34, 17.

14 A.a.O., 16.

15 Vgl. BRIGIT ALLENBACH ET AL., Einleitung, in: DIES. (Hg.), Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektive, Religion – Wirtschaft – Politik 4, Zürich, 2011, 13–32, 20, u. FOROUTAN/IKIZ, Migrationsgesellschaft, 139.

16 VERTOVEC, zitiert nach GEORGI, Anmerkungen, 25.

17 GEORGI, Anmerkungen, 25.

18 Vgl. a.a.O., 27.

19 Vgl. HOMI K. BHABHA, Die Verortung der Kultur. The location of culture, Tübingen 2000; JONATHAN RUTHERFORD, The third space. Interview with Homi Bhabha, in: DERS., (Hg.), Identity: community, culture, difference, London 1990, 207–221.

20 PAUL MECHERIL, Prekäre Verhältnisse – Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit, Münster 2003.

21 ALLENBACH ET AL., Einleitung, 20.

können sich dadurch Handlungsspielräume ergeben, sie können aber auch in Entscheidungssituationen kommen, die sie bewältigen müssen.²² Zudem bedarf es auch der Fähigkeit, mögliche Ambivalenzen auszuhalten und auszutarieren.

Ebenso erhellend ist die durch Edward Said angestoßene Orientalismus-Debatte über die Frage der interessegeleiteten Konstruktion des ‚Orient‘ im westlichen Diskurs der Vergangenheit, bezieht man sie auf die heutige Inszenierung eines ‚christlichen Abendlandes‘ gegenüber der drohenden ‚Islamisierung‘ der deutschen Gesellschaft.²³ Und auch Gayatri Chakravorty Spivaks viel zitierte Frage nach der Möglichkeit subalternen Artikulation, also des Gehörtwerdens derer, die vom gesellschaftlichen Diskurs ausgeschlossen sind, ist in ihrer Relevanz für aktuelle Fragen der Wahrnehmung und der politischen Repräsentation von Minderheiten und letztlich des menschlichen Zusammenlebens in Migrationsgesellschaften kaum zu überschätzen.²⁴

1 Herausforderung für die Theologie

Trotz dieses Potentials führen postkoloniale Ansätze in der deutschsprachigen Theologie ein Mauerblümchendasein.²⁵ Dabei muss gerade auch die theologische Reflexion der multikulturellen und multireligiösen Lebenswirklichkeit von Migrationsgesellschaften Rechnung tragen. Denn Religion ist, wie aktuelle Beiträge der Migrationspädagogik zeigen, im Kontext von Migrationsgesellschaften zu einer „Arena für Identitätspolitik“ geworden.²⁶ Zudem entstehen im Zuge der Globalisierungsprozesse auch neue Formen

22 Ebd.

23 Vgl. EDWARD W. SAID, *Orientalismus*, Frankfurt a.M. 2010 [1978]; IMAN ATTIA (Hg.), *Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster 2007; DIES., *Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Bielefeld 2009.

24 Vgl. GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien/Berlin 2008; ENCARNACIÓN GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ/HITO STEYERL (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster 2012.

25 Vgl. NAUSNER, *Die langen Schatten*, 200.

26 BRIGIT ALLENBACH ET AL., *Einleitung*, 23. Vgl. hierzu PAUL MECHERIL/OSCAR THOMAS-OLALDE, *Die Religion der Anderen. Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart*, in: BRIGIT ALLENBACH ET AL. (Hg.): *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Religion – Wirtschaft – Politik* 4, Zürich 2011, 35–66; ULRIKE LINGEN-ALI/ PAUL MECHERIL, *Religion als soziale Deutungspraxis*, in: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 24/2 (2016), 17–24.

des Religiösen.²⁷ Religiöse Identitätsbildung bringt so teilweise auch politische Grenzziehungen mit sich. Dabei kann jedoch die Art und Weise, wie Abgrenzungen unter Bezug auf Religion vollzogen werden, unterschiedlich und vielfältig sein.²⁸ Für Prozesse, bei denen Religion als „natio-ethno-kultureller Zugehörigkeitscode“ zur Unterscheidung von Gruppen genutzt wird, haben Mecheril und Thomas-Olalde den Begriff des „religiösen Otherings“ geprägt.²⁹ Insbesondere im Hinblick auf den Islam wird Religion dabei „mit *Andersheit* (*Otherness*) verbunden“³⁰ und die Angehörigen der „anderen Religion“ stereotypisiert und essentialisiert.³¹ Damit wird ein Paradox produziert: ‚Fremdheit‘ und ‚Vertrautheit‘ werden auf scheinbar konstitutive Weise miteinander verwoben, so dass man meint, die Fremden zu kennen, und zu wissen scheint, wie und wer sie sind.³² Das ‚Wir‘ behauptet dadurch seine Deutungshoheit und Dominanzkultur. „Darin“, so Mecheril und Thomas-Olalde, „besteht das ‚minimale‘ und zugleich konstitutive *Wissensmorphem* hegemonialer Diskurspraxen.“³³ Gleichzeitig wird das demgegenüber konstituierte „natio-ethno-kulturelle Wir“ oder ‚religiöse Wir‘ zum imaginativen Raum für positive Selbstbeschreibungen.³⁴ Es erscheint homogener, als es tatsächlich ist bzw. es wird erst durch die Abgrenzung konstituiert. Damit beraubt sich das so konstituierte ‚Wir‘ jedoch seiner Tiefendimension. Es wird verschleiert, dass die deutsche Kultur schon immer heterogen war und von anderen Kulturen und Religionen mitgeprägt worden ist und dies auch einen Reichtum darstellt, der für die Gegenwart erschlossen werden kann. Für die ‚Anderen‘ haben diese exkludierenden Mechanismen des Otherings gravierende Auswirkungen, weil sie die Subjektivierungspraxen von Individuen mitbestimmen und über die Teilhabe an gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen und den Zugang zu Ressourcen entscheiden.³⁵ Die kulturelle und religiöse „VerÄnderungspraxis“ ist damit nicht ‚nur‘ Unterscheidungs-, sondern auch „asymetrische Markierungs- und Abgrenzungspraxis“.³⁶

27 Vgl. ALLENBACH ET AL., Einleitung, 23.

28 Vgl. MARTIN SÖKEFELD, Religion, Grenzen, Identitäten, in: BRIGIT ALLENBACH ET AL. (Hg.), Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Zürich 2011, 271–286, 282.

29 MECHERIL/THOMAS-OLALDE, Religion, 35–66.

30 A.a.O., 46.

31 FOROUTAN/IKIZ, Migrationsgesellschaft, 142.

32 Vgl. MECHERIL/THOMAS-OLALDE, Religion, 51.

33 A.a.O., 51. Im Original kursiv.

34 Vgl. a.a.O., 62.

35 A.a.O., 49.

36 FOROUTAN/IKIZ, Migrationsgesellschaft, 142.

Postkoloniale Kritik kann hierbei vor Augen führen, wie stark auch das theologische Denken und die kirchliche Praxis von sozialen, politischen und kulturellen Interessens- und Machtstrukturen geprägt sind – beleuchtet sie doch „diskursive Machtkonstellationen, Stereotypenbildungen und Identitätskonstruktionen“ kritisch und dekonstruiert sie „mit Blick auf die Verwirklichung einer freien, gerechten und humanen Gesellschaft“.³⁷ Es ist besonders diese Sensibilität für Fragen von Macht und Gerechtigkeit, die den postkolonialen Ansatz aus der Fülle der Möglichkeiten, interkulturelle Fragen zu erörtern, herausragen lässt.³⁸

Gerade deshalb bedeutet eine postkolonial-kritische Perspektive für die westlich-akademisch geprägte Theologie auch eine Herausforderung. Denn obwohl Theologie immer „im Kontext und mit den Mitteln einer bestimmten Kultur“ entsteht und wirkt, postuliert westliche Theologie noch immer zu sehr Allgemeingültigkeit.³⁹ Dabei ist inzwischen offensichtlich, dass sie keine Deutungshoheit beanspruchen kann. Schon die demographische Entwicklung des weltweiten Christentums weist darauf hin: Während 1910 noch 80% der christlichen Weltbevölkerung in Europa und Nordamerika lebten, waren es 2010 nur noch etwa 45%. Der demographische Schwerpunkt des weltweiten Christentums hat sich somit eindeutig von der nördlichen in die südliche Hemisphäre verlagert.⁴⁰ Dort vollzieht sich auch ein Großteil des Wachstums der pentekostalen Bewegung, deren jährlicher Zuwachs um 2,2% zudem noch deutlich über der Rate von 0,09% der gesamten christlichen Weltbevölkerung liegt.⁴¹ Dennoch ist pentekostale Theologie in westlich-akademischen theologischen Kreisen nach wie vor kaum bekannt und wenig geschätzt, nicht zuletzt wegen ihrer besonderen Art der theologischen Reflexion, die

37 Franz Gmainer-Pranzl, *Der „Logos christlicher Hoffnung“ in globaler Verantwortung. Interkulturelle Theologie: historische und hermeneutische Grundlagen*, in: *IKTh* 40 (2014), 129–148, 143.

38 Nichtsdestotrotz sind auch andere Ansätze vielversprechend und wurden in der Interkulturellen Theologie rezipiert. Besonders hervorzuheben wäre etwa das Konzept der Transkulturalität, vgl. WOLFGANG WELSCH, *Transkulturalität*, in: *Art. EnzPh* 3 (2010), 2771–2777. Zu dessen Rezeption, häufig in Zusammenhang mit postkolonialen Theorien, vgl. HENNING WROGEMANN, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Lehrbuch *Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft* 1, Gütersloh 2012, 338–341; HOCK, *Einführung*, 51–52.

39 Vgl. FRANZ MARTIN WIMMER, *Was heißt Interkulturalität in Forschung und Lehre der Philosophie?*, in: FRANZ GMAINER-PRANZL/JUDITH GRUBER (Hg.) *Interkulturalität als Anspruch*, Frankfurt am Main 2012, 11–24 hier 11.

40 TODD M. JOHNSON/KENNETH R. ROSS, *Preface*, in: DIES. (Hg.), *Atlas of Global Christianity. 1910–2010*, Edinburgh 2009, x.

41 TODD M. JOHNSON/DAVID B. BARRETT/PETER E. CROSSING, *Status of Global Mission, 2011, in Context of 20th and 21st Centuries*, in: *IBMR* 35 (2011), 29.

stärker auf mündliche Überlieferung und spirituelle Erfahrung fokussiert ist.⁴² Gleichzeitig wächst die Zahl pentekostal geprägter ‚Migrationsgemeinden‘ in Deutschland, was es zunehmend erschwert, diese Form des christlichen Glaubens als ‚exotisch‘ und irrelevant für hiesige Kontexte abzutun. Eine postkoloniale Perspektive kann hier dazu beitragen, gerade in der Irritation durch das ‚Fremde‘ für beide Seiten eine Möglichkeit zu sehen, sich im Spiegel des ‚Anderen‘ kritisch und konstruktiv mit dem ‚Eigenen‘ auseinanderzusetzen.⁴³

Der Interkulturellen Theologie kommt die Aufgabe zu, hierfür im theologischen Diskurs Raum zu schaffen und die theologische, historische und kultur-/sozialwissenschaftliche Reflexion der vielfältigen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens in ihren verschiedenen Dimensionen anzuregen. Hervorgegangen aus den Fächern der Missions- und der Religionswissenschaft sowie der Ökumenik befasste sie sich von Beginn an mit den theologischen Entwürfen, der Christentumsgeschichte und der kirchlichen Praxis des ‚globalen Südens‘.⁴⁴ Auch wurden die ersten Schritte hin zu einer Interkulturellen Theologie in den 1970er Jahren in dem Bewusstsein unternommen, dass dem

42 Vgl. WONSUK MA/VELI MATTI KÄRKKÄINEN/J. KWABENA ASAMOAH-GYADU, Introduction: Pentecostalism and World Mission, in: DIES. (Hg.), *Pentecostal mission and global Christianity*, Regnum Edinburgh Centenary Series 20, Oxford 2014, 1–9, 2. Neuerdings sind vermehrt auch pentekostale Stimmen im akademischen Diskurs zu vernehmen, vgl. etwa AMOS YONG, *Renewing Christian Theology*, Waco/TX 2014. Zur pentekostalen Bewegung als Teil des Weltchristentums vgl. ALLAN HEATON ANDERSON, *To the ends of the earth. Pentecostalism and the transformation of world Christianity*, Oxford u.a. 2013.

43 Für ein Beispiel aus der Missionstheologie vgl. ANDREAS HEUSER, „Umkehrmission“ – Vom Abgesang eines Mythos im Treppenhaus migratorischer Ökumene, in: *IKTh* 42 (2016), 25–54. Für einige Beispiele aus der kirchlichen Praxis vgl. WERNER KAHL, *Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden. Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens*, Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie 9, Hamburg 2016, http://www.missionsakademie.de/de/pdf/sitma_9.pdf (eingesehen am 19.10.2016). Zu Migrationsgemeinden in Deutschland allgemein vgl. MICHAEL BERGUNDER/JÖRG HAUSTEIN (Hg.), *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*, ZMiss.B 8, Frankfurt a.M. 2006.

44 Zur Diskussion um Bezeichnung und Aufgabe der Interkulturellen Theologie siehe die folgende Erklärung sowie die Reaktionen darauf in *Mission Studies: The „Religious Studies and Mission Studies“ Section of the Academic Association for Theology (WGTh)/The Administrative Board of the German Association for Mission Studies (dGMW), Mission Studies as Intercultural Theology and its Relationship to Religious Studies*, in: *MisSt* 25 (2008), 103–108. Vgl. auch das Themenheft *Was ist Interkulturelle Theologie?*, *IKTh* 40/2–3 (2014), sowie DIRK-MARTIN GRUBE, *Zur Definition und wissenschaftstheoretischen Verortung der Interkulturellen Theologie. Kommentar zu den Beiträgen des Themenheftes „Was ist Interkulturelle Theologie?“ (2–3/2014)*, in: *IKTh* 41 (2015), 96–115.

Ende der Kolonialzeit eine ‚entkolonisierte‘ Theologie zu folgen habe.⁴⁵ Seit den 1990er Jahren konnte sie so im westlichen theologischen Diskurs auch durchaus zu einer differenzierteren Wahrnehmung beitragen.⁴⁶ Eine interkulturelle oder gar postkoloniale Perspektive auf Theologie als solche etablieren sich bislang jedoch nicht. Vielmehr bestand der bisherige Beitrag der Interkulturellen Theologie eher darin, als Vermittlerin zwischen einer sich als ‚klassisch‘ verstehenden Theologie und anderen als ‚kontextuell‘ wahrgenommenen Theologien zu fungieren.⁴⁷ Die Rezeption dieser kontextuellen Theologien in der „nordatlantischen‘ akademischen Theologie“ erweist sich jedoch immer noch als schleppend. „Der Eurozentrismus feiert neue Urstände“, lautet Volker Küsters ernüchterndes Fazit zur aktuellen Situation.⁴⁸

45 Der Anfang wurde mit der Begründung der dreisprachigen Reihe *Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums* (Peter Lang) gemacht. Der erste ihrer inzwischen 161 Bände erschien im Jahr 1975, vgl. <https://www.peterlang.com/view/serial/IC> (eingesehen am 28.08.2017). In den 1990er Jahren kam im deutschsprachigen Raum der Heidelberger Schule des Missionswissenschaftlers Theo Sundermeier eine bedeutende Rolle zu. Für Umfassenderes zur Entstehungsgeschichte vgl. WERNER USTORF, *The Cultural Origins of „Intercultural Theology“*, in: RICHARD FRIEDLI (Hg.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*, Frankfurt a.M. u.a. 2010, 81–104, 81–83, 89–91.

46 Vgl. a.a.O., 83.

47 Vgl. ESTERMANN, *Gott ist nicht europäisch*, 188; VOLKER KÜSTER, *Von der Kontextualisierung zur Globalisierung. Interkulturelle Theologie und postkoloniale Kritik*, in: *ThLZ* 134 (2009), 261–278, 277. Einführend zu kontextuellen Theologien vgl. STEPHEN B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll/NY 2009 [Nachdruck v. 2002; 1992]. Innerhalb der deutschsprachigen Interkulturellen Theologie sind postkoloniale Theorien dagegen durchaus rezipiert worden, Die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft etwa betitelte ihre Jahrestagung 2018 „Postkolonialismus – und was dann?“, <https://www.dgmw.org/2018/09/19/postkolonialismus-und-was-dann-dgmw-jahrestagung-2018/> (eingesehen am 07.05.2019). In den Einführungswerken zeigen sich vor allem folgende Schwerpunkte: zum Bereich ‚Christentumsgeschichte‘ vgl. HOCK, *Einführung*, Kap. 11. 3.4 „Das Ende der Missionsgeschichte? Interkulturelle Geschichte des Christentums als postkoloniales Projekt“ sowie Kap. 11. 4.3 „Ein Blick zurück: Mission, Kolonialismus und Dialektik der Christianisierung“; WROGEMANN, *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*, *Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft* 2, Gütersloh 2013, Kap. 111.6.1 „Geschichte der Frauenmission und postcolonial studies“. Zum Bereich ‚Kontextuelle Theologien‘ vgl. KÜSTER, *Einführung*, 63 sowie Kap. §2.5 „Von der Kontextualisierung zur Globalisierung“. Zum Bereich ‚Kulturtheorie‘ vgl. WROGEMANN, *Hermeneutik*, 84–97, 146–155 sowie Kap. IV.3 „Postcolonial Turn‘ – kulturwissenschaftliche Theorien im Überblick“. Zum Bereich ‚Theologie der Religionen‘ vgl. DERS., *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanatz*, *Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft* 3, Gütersloh 2015, Kap. IV.3 „Dialog mit wem eigentlich? – Diskurse“ sowie Kap. V.1.4 „Diskurse und komplexe Identitäten – gegen religionstheologische Essentialismen“.

48 KÜSTER, *Einführung*, 90.

Zugleich beobachtet er jedoch, wie sich unter dem Einfluss postkolonialer Theorien im Feld der kontextuellen Theologien „der Akzent langsam von der Kontextualisierung zur Glokalisierung verschiebt.“⁴⁹ Denn inzwischen lassen kontextuelle Theologien selbst eine interkulturelle Ausrichtung erkennen, etwa wenn sie der vermeintlichen Allgemeingültigkeit westlicher Theologie subalterne Sichtweisen entgegenstellen und nach deren universaler Bedeutung fragen.⁵⁰

In diesem Zusammenhang rückt Interkulturelle Theologie nicht nur als theologische Disziplin, sondern vor allem auch als Perspektive neu in den Fokus. Mit einem neuen „Problem- und Methodenbewusstsein der Theologie als solche“ kann sie die gegenwärtige Theologie bereichern, da sie nicht mehr von einem geschlossenen christlichen System ausgeht, sondern interkulturelle und interreligiöse Spannungsfelder in den Blick nimmt.⁵¹ Wenn Interkulturelle Theologie nicht lediglich als additive Komponente, sondern als integraler Bestandteil der Theologie ernst genommen wird, kann sich zum einen die theologische Materialgrundlage in quantitativer und qualitativer Hinsicht verändern, zum anderen würde die Theologie „neue Interpretationsperspektiven und methodische [...] Zugänge gewinnen.“⁵² Interkulturelle Theologie intendiert, wie Franz Gmainer-Pranzl aufzeigt, sowohl „multikulturelle Gleichgültigkeit als auch hegemoniale Universalismen“ hinter sich zu lassen, Kommunikationsräume zu öffnen und eine Kultur der Anerkennung und des Lernens zwischen unterschiedlichen kulturellen Traditionen zu ermöglichen. Ziel dieser Kommunikation ist kein neues festgelegtes Deutungssystem, sondern ein bleibendes Aushandeln, im Sinne eines „work in progress“, das auf Verständigung und Konsens zielt, aber auch Unterschiedlichkeiten aushält.⁵³ Ein durch den Postkolonialismus geschärftes Bewusstsein für die Grenzbereiche menschlichen Zusammenlebens, für die Trennlinien, die Zwischenräume und die Machtgefälle, die Gesellschaften strukturieren,

49 A.a.O., 92.

50 Ausführlicher zum Wandel kontextueller Theologien und Interkultureller Theologie unter dem Einfluss des Postkolonialismus vgl. Küster, Kontextualisierung. Weiterführend dazu vgl. BERNHARD ORTMANN, Dynamisierendes Dilemma? Interkulturelle Theologie, Kosmopolitismus und Mission zwischen Universalität und Partikularität, in: JUTTA KOSLOWSKI/ANDREAS KREBS (Hg.), Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung, Ö.R.B 115, Leipzig 2017, 169–182.

51 FRANZ GMAINER-PRANZL ET AL., Vorwort, in: DIES. (Hg.), Herausforderungen Interkultureller Theologie, Beiträge zur Komparativen Theologie 26, Paderborn 2016, 7–8, 7.

52 REINHOLD BERNHARDT, Interkulturelle Theologie – Ihre Programmatik in systematisch-theologischer Perspektive, in: IKTh 40 (2014), 149–172, 151–152.

53 GMAINER-PRANZL, „Theologie interkulturell“, 15.

erscheint für ein solches Unterfangen kaum verzichtbar. Interkulturelle und Postkoloniale Theologie wären dann kaum noch voneinander zu trennen – oder, wie Andreas Nehring es ausdrückt: „Postkoloniale Theologie ist interkulturelle Theologie par excellence.“⁵⁴

Für die Theologie ergibt sich aus diesen vielfältigen Überlegungen die Herausforderung, eine Grundeinstellung der ständigen Bewegung einzunehmen, bei der eine Haltung selbstkritischen Denkens über Dominanzstrukturen eingenommen wird.⁵⁵ In diesem Prozess dürfen Standpunkte eingenommen werden, die sich aber immer wieder konstruktiv möglicher Kritik stellen. „Kritik“, so Mecheril und Thomas-Olalde, „ist damit als eine Bewegung zu verstehen, als Projekt einer offenen, kreativen, spannungsvollen Praxis, die die Bedingungen eines anderen, allgemein ‚besseren‘ Lebens zu erkunden sucht, wobei dieses ‚besser‘ nicht feststeht.“⁵⁶ Als Orientierungsanker für einen solchen diskursiven interkulturell-theologischen Ansatz können Grundaxiome des christlichen Glaubens, wie Gerechtigkeit und Parteilichkeit für Marginalisierte dienen. Erst wenn kritisch reflektiert wird, welche Literatur rezipiert und welche Stimmen für akzeptabel gehalten werden, kann der volle theologische Reichtum erschlossen werden. Hierzu gehört auch die Einsicht, dass Theologie erst dann zu ihrem Proprium findet, wenn Ansätze der Interkulturellen Theologie als gleichberechtigte Stimme wahrgenommen werden. Darüber hinaus müssen auch Konsequenzen für die (religiöse) Bildung und Lehrerbildung gezogen werden, die die Einsichten postkolonialer Kritik und Interkultureller Theologie in den Diskurs über religiöse Identitätsbildung und den schulischen Unterricht einbeziehen und dazu ermutigen, von denen zu lernen, deren Wissen wir geschichtlich bislang für nichtig gehalten haben.

Bibliographie

Literatur

- ALLENBACH, BRIGIT ET AL., Einleitung, in: DIES. (Hg.), Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektive, Religion – Wirtschaft – Politik 4, Zürich 2011, 13–32.
- ANDERSON, ALLAN HEATON, To the ends of the earth. Pentecostalism and the transformation of world Christianity, Oxford u.a. 2013.

54 ANDREAS NEHRING, Die Seite der Schriftleitung, in: ZMiss 38 (2012), 2–3, 2.

55 Vgl. PAUL MECHERIL/OSCAR THOMAS-OLALDE, Kritik, in: PAUL MECHERIL (Hg.), Handbuch Migrationspädagogik, Weinheim/Basel 2016, 499.

56 Ebd.

- ATTIA, IMAN (Hg.), Orient- und IslamBilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster 2007.
- ATTIA, IMAN (Hg.), Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Bielefeld 2009.
- BERGUNDER, MICHAEL/JÖRG HAUSTEIN (Hg.), Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, ZMiss.B 8, Frankfurt a.M. 2006.
- BERNHARDT, REINHOLD, Interkulturelle Theologie. Ihre Programmatik in systematisch-theologischer Perspektive, in: IKTh 40 (2014), 149–172.
- BEVANS, STEPHEN B., Models of Contextual Theology, Maryknoll/NY 2009.
- BHABHA HOMI K., Die Verortung der Kultur. The location of culture, Tübingen 2000.
- CASTLES, STEPHEN ET AL., The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World, Basingstoke u.a. 1993⁵2014.
- CASTRO VARELA, MARÍA DO MAR/NIKITA DHAWAN, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld²2015.
- ESTERMANN, JOSEF, Gott ist nicht europäisch und die Theologie ist nicht abendländisch. Eine interkulturelle Dekonstruktion der abendländischen Theologie aufgrund der indigenen andinen Weisheit, in: IKTh 40 (2014), 186–200.
- FOROUTAN, NAIKA/DILEK IKIZ, Migrationsgesellschaft, in: PAUL MECHERIL (Hg.) unter Mitarbeit von VERONIKA KOURABAS und MATTHIAS RANGGER, Handbuch Migrationspädagogik, Weinheim/Basel 2016, 138–151.
- GEORGI, VIOLA B., Integration, Diversity, Inklusion. Anmerkungen zu aktuellen Debatten in der deutschen Migrationsgesellschaft, in: DIE Zeitschrift für Erwachsenenbildung 2 (2015), 25–27.
- GMAINER-PRANZL, FRANZ, Der „Logos christlicher Hoffnung“ in globaler Verantwortung. Interkulturelle Theologie: historische und hermeneutische Grundlagen, in: IKTh 40 (2014), 129–148.
- GMAINER-PRANZL, FRANZ, „Theologie interkulturell“. Diskurs des Christlichen im Horizont des Globalen. Forschungsstand – Arbeitsbereiche – neue Perspektiven, in: DERS. ET AL. (Hg.), Herausforderungen Interkultureller Theologie, Beiträge zur Komparativen Theologie 26, Paderborn 2016, 11–34.
- GMAINER-PRANZL, FRANZ ET AL., Vorwort, in: DIES. (Hg.), Herausforderungen Interkultureller Theologie, Beiträge zur Komparativen Theologie 26, Paderborn 2016, 7–8.
- GRUBE, DIRK-MARTIN, Zur Definition und wissenschaftstheoretischen Verortung der Interkulturellen Theologie. Kommentar zu den Beiträgen des Themenheftes „Was ist Interkulturelle Theologie?“ (2–3/2014), in: IKTh 41 (2015), 96–115.
- GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, ENCARNACIÓN/HITO STEYERL (Hg.), Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, Münster 2012.

- HEUSER, ANDREAS, „Umkehrmission“. Vom Abgesang eines Mythos im Treppenhaus migratorischer Ökumene, in: *IKTh* 42 (2016), 25–54.
- HOCK, KLAUS, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011.
- JOHNSON, TODD M./DAVID B. BARRETT/PETER E. CROSSING, Status of Global Mission, 2011, in *Context of 20th and 21st Centuries*, in: *IBMR* 35 (2011), 29.
- JOHNSON, TODD M./KENNETH R. ROSS, Preface, in: *DIES.* (Hg.), *Atlas of Global Christianity. 1910–2010*, Edinburgh 2009, x.
- KAHL, WERNER, Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden. Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens, *Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie* 9, Hamburg 2016, http://www.missionsakademie.de/de/pdf/sitma_9.pdf (eingesehen am 19.10.2016).
- KERNER, INA, Postkoloniale Theorien zur Einführung, Hamburg 2012.
- KÜSTER, VOLKER, Von der Kontextualisierung zur Glokalisierung. Interkulturelle Theologie und postkoloniale Kritik, in: *ThLZ* 134 (2009), 261–278.
- KÜSTER, VOLKER, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011.
- LINGEN-ALI, ULRIKE/PAUL MECHERIL, Religion als soziale Deutungspraxis, in: *Österreichisches Religionspädagogisches Forum* 24/2 (2016), 17–24.
- MA, WONSUK/VELI MATTI KÄRKKÄINEN/J. KWABENA ASAMOAH-GYADU, Introduction: Pentecostalism and World Mission, in: *DIES.* (Hg.), *Pentecostal mission and global Christianity*, *Regnum Edinburgh Centenary Series* 20, Oxford 2014, 2.
- MECHERIL, PAUL, *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit*, Münster 2003.
- MECHERIL, PAUL/OSCAR THOMAS-OLALDE, Die Religion der Anderen. Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart, in: *BRIGIT ALLENBACH ET AL.* (Hg.), *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, *Religion – Wirtschaft – Politik* 4, Zürich 2011, 35–66.
- MECHERIL, PAUL, Kritik, in: *PAUL MECHERIL* (Hg.), *Handbuch Migrationspädagogik*, Weinheim/Basel 2016, 499.
- NAUSNER, MICHAEL, Postkoloniale Theologien, in: *VF* 57 (2012), 117–130.
- NAUSNER, MICHAEL, Koloniales Erbe und Theologie. Postkoloniale Theorie als Ressource für deutschsprachige Theologie, in: *JUDITH GRUBER* (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt a.M. 2013, 131–150.
- NAUSNER, MICHAEL, Die langen Schatten der Nofretete. Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland, in: *Conc(D)* 49 (2013), 200–209.
- NEHRING, ANDREAS, Die Seite der Schriftleitung, in: *ZMiss* 38 (2012), 2–3.
- NEHRING, ANDREAS/SIMON TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, *ReligionsKulturen* 11, Stuttgart 2013.

- ORTMANN, BERNHARD, Dynamisierendes Dilemma? Interkulturelle Theologie, Kosmopolitismus und Mission zwischen Universalität und Partikularität, in: JUTTA KOSLOWSKI/ANDREAS KREBS (Hg.), Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung, ÖR.B 115, Leipzig 2017, 169–182.
- PITTL, SEBASTIAN (Hg.), Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven, Weltkirche und Mission 10, Regensburg 2018.
- The „Religious Studies and Mission Studies“ Section of the Academic Association for Theology (WGTh)/The Administrative Board of the German Association for Mission Studies (DGMW), Mission Studies as Intercultural Theology and its Relationship to Religious Studies, in: *MisSt* 25 (2008), 103–108.
- REUTER, JULIA/ALEXANDRA KARENTZOS (Hg.), Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, Wiesbaden 2012.
- ROBERTSON, ROLAND, Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, in: ULRICH BECK (Hg.), Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt a.M. 1998, 192–220.
- RUTHERFORD, JONATHAN, The third space. Interview with Homi Bhabha, in: DERS. (Hg.), Identity: community, culture, difference, London 1990, 207–221.
- SAID, EDWARD W., Orientalismus, Frankfurt a.M. 2010.
- SÖKEFELD, MARTIN, Religion, Grenzen, Identitäten, in: BRIGIT ALLENBACH ET AL. (Hg.), Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Zürich 2011, 271–286.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives, in: *HTh* 24 (1985), 247–272.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien/Berlin 2008.
- Themenheft *Was ist Interkulturelle Theologie?*, *IKTh* 40/2–3 (2014).
- USTORF, WERNER, The Cultural Origins of „Intercultural Theology“, in: RICHARD FRIEDLI (Hg.), Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity, Frankfurt a.M. u.a. 2010, 81–104.
- WELSCH, WOLFGANG, Art. Transkulturalität, in: *EnzPh* 3 (2010), 2771–2777.
- WIMMER, FRANZ MARTIN, Was heißt Interkulturalität in Forschung und Lehre der Philosophie?, in: FRANZ GMÄINER-PRANZL/JUDITH GRUBER (Hg.) Interkulturalität als Anspruch, Frankfurt am Main 2012, 11–24.
- WROGEMANN, HENNING, Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft 1. Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven, Gütersloh 2012.
- WROGEMANN, HENNING, Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft 2. Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen, Gütersloh 2013.

WROGEMANN, HENNING, Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft
3. Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kultur-
wissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanatz, Gütersloh 2015.

YONG, AMOS, *Renewing Christian Theology*, Waco/TX 2014.

Internetquellen

Decolonize Bremen, Über uns, <https://www.decolonizebremen.com/about> (eingesehen am 03.08.2017).

Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft, Postkolonialismus – und was dann?
DGMW-Jahrestagung 2018, <https://www.dgmw.org/2018/09/19/postkolonialismus-und-was-dann-dgmw-jahrestagung-2018/> (eingesehen am 07.05.2019).

Peter-Lang-Verlagsgruppe, <https://www.peterlang.com/view/serial/IC> (eingesehen am 28.08.2017).

Wer darf dazugehören? Anstöße Postkolonialer Theologie im Kontext der Migration

Michael Nausner

Abstract

In this chapter on belonging in the context of migration, the author introduces some key aspects of postcolonial theology. He begins with reflecting on the plural and ambiguous aspects of any form of belonging. The realization that otherness is a part of oneself proves to be a precondition for the recognition of the real other. The violent construction of an us-them dichotomy ignores the ambiguous starting point of any formation of identity. The second part of the essay offers a brief sketch of post- and decolonial critique of modernity's exclusions. Finally, acceptance of polyphonic co-existence and multiple belonging in the context of migration is proposed. After all, hybridity of cultural becoming can be detected in much of the biblical material and the history of Christianity.

Die Frage der Zugehörigkeit ist eine Frage, die zum Wesen des Menschseins gehört. Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen und ist deshalb abhängig von Zugehörigkeit. In den letzten Jahren ist diese Frage in der Öffentlichkeit wieder neu in den Blick geraten, und zwar vor allem angesichts der steigenden Anzahl von Migrantinnen und Migranten in der Europäischen Union. Die Spannung zwischen nationalstaatlichen Kriterien der Zugehörigkeit und den Kriterien des internationalen Asylrechts und der Genfer Flüchtlingskonvention konkretisiert sich an vielen Einzelschicksalen, aber auch an ganzen Bevölkerungsgruppen. Das problematische Erbe europäischer Staatenbildung, die etwa zeitgleich mit der Entwicklung von Kolonialismus und Imperialismus vonstattenging, wird in dieser Spannung deutlich. Denn die Vorzüge der Staatsbürgerschaft und der Rechtsstaatlichkeit, die die europäischen Staaten sich selbst und einander gewährten, wurden gleichzeitig den eroberten und kolonisierten Gebieten nicht zugestanden. Mit den Auswirkungen dieser problematischen Gleichzeitigkeit leben heute die Menschen Europas, und auf verschiedenen Ebenen gilt es, darum zu ringen, „Zugehörigkeit und Beteiligung jenseits des vertrauten

Modells nationalstaatlicher Ordnungen zu denken.¹ Denn wie sich an den vielerorts erstarkten Nationalismen Europas ablesen lässt, ist die Relativierung des staatlichen Souveränitätsverständnisses durch Immanuel Kant am Ende des 18. Jahrhunderts offensichtlich auch heute noch weniger wirksam als das ältere Westfälische System aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, das Recht und Rechtsstaatlichkeit fest innerhalb territorialer Grenzen verankert.² So werden Grenzen heute vielfach strikt als Werkzeuge zur Ausgrenzung verwendet und verabsolutiert, anstatt „die Vielfalt von Grenzphänomenen und Modi des Übergangs in neue Modelle der Zugehörigkeit zu übersetzen.“³ Denn ganz entgegen der politischen Terminologie der *Naturalisierung* von Ausländerinnen und Ausländern, sind Nationen nichts Natürliches, und Fragen der Zugehörigkeit müssen immer wieder neu verhandelt werden.⁴ Dabei ist es nicht zuletzt von entscheidender Bedeutung, Menschen nicht auf eine einzige Zugehörigkeit zu reduzieren. Dass eine solche Reduktion eine typische Herrschaftsstrategie ist und oft destruktive Folgen hat, weist Amartya Sen in seiner Studie zu Identität und Gewalt überzeugend auf. Er spricht in dem Zusammenhang vom Problem der „singulären Klassifizierung“ (*single classification*)⁵ und kritisiert ein solches Verständnis von eindimensionaler Zugehörigkeit etwas ironisch als „zivilisatorische Einkerkering“ (*civilizational incarceration*).⁶ „Als sozialer Relationsbegriff“, schreibt die Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins, „verweist *Zugehörigkeit* [...] auf verschiedene Wirklichkeitsbereiche: auf *familiäre Herkunft* und/oder *ethnische Abstammung*, auf eine *soziale Gruppe*, in der jemand aktuell lebt; auf die *Gesellschaft*, in der eine Person sich aufhält und deren Mitglied sie *de facto* ist; auf den *Staat*, dessen Staatsangehörigkeit jemand besitzt und in dessen (Rechts-)Ordnung sie beziehungsweise er eingebunden ist.“⁷ Wenn die Identität Europas sich also durch die Anwesenheit einer wachsenden Anzahl von Migrantinnen und Migranten wandelt, darf diese Situation nicht missverstanden werden als eine Begegnung zwischen *mobilen* und *stabilen* Identitäten. Vielmehr zeigt sich hier, was Zugehörigkeit grundsätzlich ausmacht: Sie ist immer eingebettet in eine Vielfalt verschiedener Zugehörigkeiten, deren Eigenart sich nicht aufteilen lässt in solche

1 MARIANNE HEIMBACH-STEINS, Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung, Paderborn 2016, 39.

2 Vgl. a.a.O., 44–45.

3 A.a.O., 49.

4 Vgl. a.a.O., 52.

5 Vgl. AMARTYA SEN, Identity and Violence. The Illusion of Destiny, London/New York 2013, xvi.

6 Vgl. a.a.O., 10.

7 HEIMBACH-STEINS, Grenzverläufe, 55.

diesseits und jenseits nationalstaatlicher Grenzen. Identitäten sind multipel und komplex, und die „Relativierung von Zugehörigkeiten“ könnte deshalb „ein Ansatzpunkt sein, von dem her auch die Frage politischer Zugehörigkeit [...] neu gedacht werden kann.“⁸

1 Zugehörigkeit als plural und mehrdeutig

Ich möchte deshalb zunächst über den Umstand reflektieren, dass Zugehörigkeit einerseits nicht als *singulär* verstanden werden kann (wir gehören immer zu mehr als einer Gruppe bzw. Gemeinschaft gleichzeitig) und andererseits Zugehörigkeit ihrem Wesen nach *mehrdeutig* ist (nie gehören wir vollständig zu dieser oder jener Gemeinschaft). Viele Menschen ringen mit alltäglichen Gefühlen oder Anfechtungen, wenn sie zwar nach außen hin zu einer Gruppe gehören, innerlich sich jedoch fremd fühlen. Bin ich, die ich eine türkische Mutter habe, eine gute und damit „eigentliche“ Deutsche? Darf ich mich mit meinem lebendigen Interesse für den Islam wirklich als Christ bezeichnen? Wie verändert sich meine familiäre Zugehörigkeit jetzt, da ich einen Partner aus einer gesellschaftlich völlig anders situierten Familie geheiratet habe? Ich glaube nicht, dass solche Zweifel ungewöhnlich oder beklagenswert sind. Vielmehr gehören sie zum Wesen all unserer verschiedenen Zugehörigkeiten. Sie sind ein Zeichen für die Dynamik, die jede Zugehörigkeit auszeichnet und ein Zeichen für die Prozesshaftigkeit, die sowohl individueller als auch kollektiver Identität grundsätzlich innewohnt.

Dass Zugehörigkeit nie ganz stabil und eindeutig ist, hat der Phänomenologe Bernhard Waldenfels auf den Punkt gebracht, wenn er von einer *Zugehörigkeit in der Unzugehörigkeit* spricht. Eine gewisse „Unzugehörigkeit“ ist Teil jeder Zugehörigkeit, denn „wer zu einer Familie, zu einem Volk, zu einem Stand, zu einer Religionsgemeinschaft oder zu einer Kultur gehört, *gehört niemals schlechterdings dazu*. Ferne, Abwesenheit, Distanz, auch Momente der Einsamkeit und der Ortlosigkeit [...] gehören zu ihrer Essenz.“⁹ Aufmerksamkeit für diese leise und oft kaum wahrnehmbare Dimension des Fernen und Fremden, die jeder Zugehörigkeit innewohnt, halte ich für entscheidend. Waldenfels, der sich jahrzehntelang mit dem Phänomen des Fremden in all seiner Komplexität auseinandergesetzt hat, ist ein unermüdlicher Mahner für eine solche Aufmerksamkeit. Er ist überzeugt davon, dass niemand sich

⁸ A.a.O., 56.

⁹ BERNHARD WALDENFELS, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt 2006, 56–57 (meine Hervorhebung).

je selbst ganz gehört, was daran liegt, dass das Ich ein Anderer ist, „weil die Fremdheit im eigenen Hause beginnt.“¹⁰ Diese Überzeugung von der mehrfachen Zugehörigkeit als Grundmerkmal menschlichen Seins erinnert an Paul Ricoeurs Rede vom Selbst als dem Anderen, die er einem zu sehr von Heidegger geprägten Existentialismus entgegenhielt. Das Selbst lässt sich schlicht nicht trennen vom Anderen: „Das ‚Ich selbst‘ ist nicht irgendein Ausdruck, der einem anderen nur gegenübersteht, er ist mit diesem regelrecht verflochten.“¹¹

In seinen Reflexionen darüber, was zwischen Kulturen geschieht,¹² beschreibt Waldenfels, wie das Fremde und Ferne beim Individuum selbst entsteht. „Niemand“, so Waldenfels, „ist seiner Kultur ganz und gar zugehörig.“¹³ Das merkt man schon allein daran, dass jeder Einzelne unter uns seine „Kultur“ unterschiedlich beschreibt. Kultur – kulturanthropologisch verstanden – ist ja nicht ein fest umrissenes Phänomen, sondern ein komplexes Netz von Zeichen-, Kommunikations- und Praxissystemen, das *per definitionem* in ständigem Wandel begriffen ist. So gesehen ist so etwas wie völlige oder totale Zugehörigkeit schlicht und einfach nicht möglich. Was sich über kulturelle Zugehörigkeit sagen lässt, hängt zusammen mit einer grundlegenden existentiellen Fremdheit, die darin zum Ausdruck kommt, dass „niemand je völlig bei sich selbst und in seiner Welt zu Hause“ ist.¹⁴ Solche Fremdheit, so Waldenfels, betreffe bereits etwas so Grundlegendes wie unseren Rufnamen: „Der sogenannte Eigenname ist ein halbfremder Name, weil er von Anderen stammte.“¹⁵ Wenn also die These von dieser grundlegenden inneren Fremdheit stimmt, dann bedeutet das auch, dass niemand je seine eigene Identität ganz kontrolliert, niemand sich ganz selbst gehört und deshalb auch nie vollständig bestimmen kann, wozu er oder sie gehört. Diese Einsicht hat etwas Beunruhigendes und Verstörendes, aber gleichzeitig, glaube ich, ist sie von positiver Bedeutung für den Umgang mit Fremden. In dieser Öffnung hin zum anderen besteht das Tröstliche an dieser Einsicht, ja ich würde sagen, darin liegt das Friedenspotential dieses Zugeständnisses. Denn, so Waldenfels, die „Fremdheit inmitten meiner selbst öffnet Wege zur Fremdheit des Anderen.“¹⁶

10 A.a.O., 28.

11 Vgl. Radiosendung zum 100. Geburtstag Paul Ricoeurs: „Paul Ricoeur: Der Weg zum wirklichen Verständnis des Anderen – <https://www.swr.de/-/id=10883356/property=download/nid=660374/s4a19m/swr2-wissen-20130227.pdf>, 7.

12 Vgl. WALDENFELS, Grundmotive, 109–132.

13 A.a.O., 119.

14 A.a.O., 126.

15 A.a.O., 88.

16 A.a.O., 84.

2 Die Fremdheit in mir öffnet Wege zur Fremdheit des Anderen

Die Fremdheit in mir öffnet Wege zur Fremdheit der Anderen. Das ist eine Einsicht, die zunehmend im kulturellen Selbstverständnis der westlichen Welt verdrängt zu werden scheint. Kulturelle Identität wird in der öffentlichen Darstellung verstanden als vollständig, eindeutig, exklusiv und abgegrenzt; kurzum als etwas, das man klar definieren und so kontrollieren kann. Die „Anerkennung der Vielfalt unserer Zugehörigkeiten“,¹⁷ die Amartya Sen für entscheidend hält für den Frieden in unserer heutigen Welt, spielt in der Öffentlichkeit eine sehr untergeordnete Rolle. Ein solches Verständnis klar umrissener kultureller Identität wird im Zusammenhang mit den Debatten um die Migration deutlich. Das Thema Migration beherrscht in der westlichen Welt – und nicht nur in ihr – die Titelseiten der Tageszeitungen und Internetauftritte wie kaum ein anderes Thema. Hinter vielen der großen und medienwirksamen Berichte lässt sich nach meiner Beobachtung ein verkürztes Verständnis von Zugehörigkeit identifizieren. Das Bauen neuer Mauern, das im Zusammenhang mit der Ankunft einer großen Anzahl von Flüchtlingen im Jahr 2015 neu angefacht wurde, wird vielfach damit begründet, dass europäische Identität geschützt werden müsse. Es gehe um klare Fronten bezüglich der Zugehörigkeit. Auf analoge Weise baut der „Brexit“, also der Ausstieg Großbritanniens aus der Europäischen Union, unter anderem auf die politisch und medial verbreitete Fehlinformation, dass britische Identität unabhängig sei und sich unter Abschottung von der Umwelt besser entfalten könne. Abschottung scheint auch zur Strategie Donald Trumps zu gehören, der trotz oder sogar aufgrund seiner Versprechen, eine kompakte Mauer entlang der US-mexikanischen Grenze hochzuziehen und außerdem keine Muslime mehr ins Land zu lassen, zum Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt wurde. US-amerikanische Identität, so die Hoffnung, werde durch solche Maßnahmen geschützt und gestärkt. Die Liste könnte noch viel länger gemacht werden. Auch in der deutschen Gesellschaft wird immer häufiger der Traum von einer reinen, eindeutigen, von außen nicht gestörten Zugehörigkeit propagiert. Der Preis für solche strikten Grenzziehungen zwischen totaler Zugehörigkeit einerseits und völliger Fremdheit, ja sogar Feindschaft, andererseits ist ein hoher. Denn eine so polarisierende Vorstellung schürt nicht nur die Ressentiments auf der anderen Seite der Grenze, sondern lässt auch die eigene Identität verkümmern, wenn wir Waldenfels' These von der notwendigen Fremdheit der eigenen Identität gelten lassen.

17 SEN, Identity, xvii.

3 Am Anfang steht eine Mischung

Postkoloniale Theorie kann hilfreich sein, um in Zeiten wie diesen nicht in die Falle eines polarisierenden Denkens einander ausschließender Kulturen zu geraten. Wenn in der Gesellschaft eine allgemeine Verunsicherung bezüglich kultureller Identität zu spüren ist, scheint es mir wichtig zu sein, den wieder neu auftauchenden Gespenstern einer „reinen“ Kultur, einer überlegenen Zivilisation oder gar einer höheren „Rasse“ ein differenziertes Verständnis von kultureller Zugehörigkeit entgegenzuhalten. Waldenfels ist in gewisser Hinsicht ein Brückenbauer hin zu postkolonialer Analyse, wenn er bezüglich der Dynamik zwischen den Kulturen schreibt: „Am Anfang steht nicht nur die Differenz, sondern auch eine *Mischung*, die jedes familiäre, nationale, rassische oder kulturelle Reinheitsideal als bloßes Phantasma entlarvt.“¹⁸ Damit betont er etwas, was auch postkoloniale Denkerinnen und Denker verschiedener Couleur meinen, wenn sie darauf hinweisen, dass Kultur von Anfang an und unweigerlich gemischt, ja *hybrid* ist.¹⁹ Das ist zunächst einmal nur beschreibend gemeint und nicht ethisch bewertend. Hier wird dem Wesen kultureller Dynamiken nachgespürt. Die Einsicht in die grundlegende Hybridität kulturellen Werdens ist eine wichtige Voraussetzung, um ein verantwortliches Ethos im interkulturellen Kontext zu entwickeln und um faire Modelle im Miteinander der Kulturen zu entwerfen. Eine der Grundeinsichten postkolonialen Denkens ist eben diejenige, dass jede kulturelle Zugehörigkeit komplex ist und deshalb ein Verständnis von Kultur als rein und abgeschlossen notwendigerweise ein Konstrukt darstellt, das in der Geschichte schon viel Unheil angerichtet hat. Gerade auch für die Theologie, die bis heute in vielerlei Weise mit ihrer Prägung durch koloniale Denkweisen und Strukturen ringt, kann diese Einsicht postkolonialer Theorie in die unausweichliche Hybridität kultureller Identität wegweisend sein, denn sie gilt auch ihrer eigenen Identität. „Postkoloniale Theorie und der Paradigmenwechsel in der Kulturanthropologie machen deutlich“, schreibt Judith Gruber, „dass christliche Identität (von Anfang an) plural, fragmentiert und vom Fremden durchzogen ist.“²⁰ Wenn diese Mischung, diese Interkulturalität zum Wesen menschlicher und eo ipso christlicher Identität gehört, dann wird für die Theologie postkoloniale Theorie ein wichtiger Gesprächspartner, denn sie unterminiert auf heilsame Weise den hegemonialen Status und Anspruch einer zeitlosen und monokulturellen

18 WALDENFELS, Grundmotive, 118.

19 Vgl. HOMI K. BHABHA, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000.

20 JUDITH GRUBER, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013, 13.

Theologie.²¹ Und wenn postkoloniale Theorie diese Rolle spielen darf, kann sie die christliche Theologie nachhaltig vor einer gewaltsamen Konstruktion der Anderen bewahren.

4 Die gewaltsame Konstruktion der Anderen

Der postkoloniale Klassiker schlechthin ist Edward W. Saids Buch *Orientalismus*, geschrieben in den späten 1970er-Jahren. Said zeigt anhand einer Analyse britischer Literatur des 19. Jahrhunderts, wie der Westen – der *Okzident* – das paradigmatisch Andere – den *Orient* – nicht etwa durch aufmerksame Begegnung oder kommunikativen Austausch kennengelernt und *beschrieben* hat, sondern sein Bild vom Orient als das Andere *par excellence produziert* hat. Hier geht es nicht um rohe Gewalt im militärischen Sinne, sondern um etwas viel schwerer Greifbares und deshalb umso Wirksames, nämlich um epistemische Gewalt. Sprache beschreibt nicht nur, wie wir spätestens seit Michel Foucault wissen, sondern produziert auch etwas über die Köpfe der Beschriebenen hinweg. Die Wissensproduktion, die im Falle des Orientalismus vor sich geht, ist eine, die das Machtgefälle zwischen Okzident und Orient pflegt und aufrechterhält. Es besteht eine Hegemonie von europäischer Überlegenheit gegenüber orientalischer Rückständigkeit, wie es Said ausdrückt.²² Besonders heimtückisch ist das westliche „Wissen“ über den Orient, wenn es sich wissenschaftlich kleidet. Eine wichtige Pointe Saids ist, dass es letztlich keine eingrenzenden Phänomene gibt, die sich als „Orient“ oder „Okzident“ definieren ließen.²³ Beide sind Konstrukte. Deshalb kritisiert er das Ansinnen, man könne über den Orient „objektives Wissen“ erlangen, das unabhängig wäre von den politischen Gegebenheiten.²⁴ Das Wissen über den Orient ist eine Konstruktion, die der Aufrechterhaltung einer imaginierten Hegemonie dient. Und somit ist Wissen immer auch politisch.

Saids bleibender Beitrag zum öffentlichen Diskurs im Westen ist seine Analyse der Machtdynamik, die in den sogenannten „Schilderungen“ des Orients zum Ausdruck kommt. Ich glaube, in der Hinsicht gibt es für Kirche, Wissenschaft und Politik auch heute noch viel Nachholbedarf. Wie leicht und wie schnell schleichen sich nicht polarisierende Beschreibungen einer komplexen kulturellen Wirklichkeit in unsere mündliche und schriftliche

²¹ Vgl. a.a.O., 38.

²² Vgl. EDWARD W. SAID, *Orientalism*, New York 1978, 7.

²³ Vgl. a.a.O., 331.

²⁴ Vgl. a.a.O., 10.

Wissensproduktion! Wie schnell wissen wir nicht Bescheid über das Wesen der Anderen! Gerade in Zeiten, in denen die Migration zu einem Problem stilisiert wird,²⁵ das es zu lösen gilt, ist das der Fall. Die Versuchung der klaren Einteilung in ‚wir‘ und ‚die Anderen‘ ist groß, und damit zusammenhängend auch die Versuchung, zu meinen, die Identität der Anderen zu kennen, ohne ihnen begegnet zu sein.

5 ‚Wir‘ und/gegen die ‚Anderen‘?

Die englisch-burmesische Migrationsforscherin Bridget Anderson hat ihrer Studie über die Migrationspolitik Großbritanniens den Namen *‚Us‘ and ‚them‘. The dangerous politics of immigration control* (deutsch: *‚Wir‘ und ‚sie‘. Die gefährliche Politik der Migrationskontrolle*) gegeben. Sie beschreibt in diesem Buch Polarisierungstendenzen, die nicht nur in Großbritannien, sondern auch anderswo zu beobachten sind. Anderson betont, dass Mobilität nicht eine Ausnahme ist in der Menschheitsgeschichte, sondern von jeher ein integraler Bestandteil menschlichen Zusammenlebens,²⁶ und dass der moderne Territorialstaat mit seinem strengen Grenzregime eine verhältnismäßig junge Erfindung ist. Außerdem ist die Entstehung des Territorialstaats, wie eingangs erwähnt, nicht zu trennen von der Entstehung von Imperialismus und Kolonialismus. Auch wenn der moderne Verfassungsstaat auf hehre Ideale der universalen Menschenrechte baut, so stehen kontinuierlich die Bürgerrechte in starker Spannung mit diesen Menschenrechten.²⁷ Denn ganz offensichtlich haben Menschen mit und ohne Staatsbürgerschaft konkret sehr unterschiedliche Rechte, auch wenn sie im selben Gemeinwesen leben. Anderson beschreibt die meist begrenzte Reichweite grundlegender Rechte: „Allgemeinheit und Gleichheit, die man zu den Charakteristika heutiger Staatsbürgerschaft in liberalen Demokratien zählt, stellt man sich typischerweise in der Praxis nur *innerhalb geschlossener nationaler Gesellschaften* vor.“²⁸ Was die Rolle der meisten Migranten im Gemeinwesen europäischer Staaten betrifft, so wird deutlich, dass „Staatsbürgerschaft nicht für Universalismus, sondern für ein Abschließen“²⁹ steht. Auf Dauer ist es jedoch ein großes Problem, wenn

25 Vgl. Zygmunt Baumanns letzten Essay, in dem er die Begrifflichkeit „Migrationskrise“ kritisch aufs Korn nimmt. – ZYGMUNT BAUMAN, *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration*, Frankfurt 2016, 7.

26 Vgl. a.a.O., 12.

27 Vgl. SEYLA BENHABIB, *Die Rechte der Anderen*, Frankfurt 2008.

28 BRIDGET ANDERSON, *Us and Them? The Dangerous Politics of Immigration Control*, Oxford 2013, 97 (Meine Übersetzung und Hervorhebung).

29 A.a.O., 98.

innerhalb desselben Gemeinwesens für verschiedene Bevölkerungsgruppen unterschiedliche rechtliche Kriterien bestehen.³⁰ Deshalb sollte die Phase, während der Migranten zwar denselben Gesetzen unterstehen wie Staatsbürger, diese jedoch gleichzeitig nicht mitbestimmen können, im Interesse der Allgemeinheit so kurz wie möglich gehalten werden.³¹

Staatliche Souveränität – so sehr sie für eine *innere* Ordnung notwendig ist – stößt bei der Auseinandersetzung mit Migration immer wieder an ihre Grenzen (buchstäblich und im übertragenen Sinne). Denn wer hat „Aufsicht“ über den Souveränen Staat, wenn er sich von medial produzierten Ängsten vor Flüchtlingen steuern lässt? Heute scheint es in Europa wieder völlig akzeptabel zu sein, im Interesse des Gemeinwohls, das oft ausschließlich als relevant innerhalb des Rahmens staatlicher Souveränität interpretiert wird, grundlegende menschliche Ideale eines gerechten Zusammenlebens zu ignorieren. Dabei ist es alles andere als ausgemachte Sache, wie „Gemeinwohl“ in einer globalisierten Gesellschaft zu interpretieren ist. „Was auf nationalstaatlicher Ebene als Gemeinwohlbelang erscheint, kann sich im globalen Maßstab als sozial und/oder ökologisch unverträgliches Partikularinteresse erweisen“,³² wie Heimbach-Steins festhält. Für ein solch begrenztes Verständnis von „Gemeinwohl“ gibt es in den gegenwärtigen politischen Diskussionen in Europa unzählige Beispiele, und es spiegelt sich in der Rede von der Festung Europa, die umgangssprachlich geworden ist.

Wenn bereits aus der rechtlichen Perspektive des Weltbürgertums die grundsätzliche Zugehörigkeitsgerechtigkeit (vgl. Arendts „Recht, Rechte zu haben“) einer von Staaten zu sichernden Verteilungsgerechtigkeit vorgeordnet werden muss,³³ so lässt sich aus schöpfungstheologischer Perspektive ähnliches sagen, nämlich dass sich eine territoriale Eingrenzung des Gemeinwohls nicht rechtfertigen lässt. Die Schöpfung kennt keine Grenze, die das Wohl der einen vom Wohl der anderen trennen würde bzw. die das Wohl der einen auf Kosten der anderen bewahren müsste. Denn im Grunde zielt das Schöpfungshandeln Gottes darauf ab, allem Geschaffenen einen Ort

30 Zugespitzt hat sich diese Problematik Anfang 2019 im Zusammenhang des militärischen Siegs über Daesh, den „Islamischen Staat“. Die Versuchung, deutsche Staatsbürger, die im Terrorstaat mitgewirkt haben, nicht nach deutschem Recht zu behandeln, ist groß. – Vgl. HELENE BUBROWSKI, Wohin mit den Gotteskriegerern des IS?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.2.2019 – <https://www.faz.net/-gq5-gjyryq> (abgerufen am 13.3.2019).

31 Vgl. ABIZADEH ARASH, Geschlossene Grenzen, Menschenrechte und demokratische Legitimation, in: *polylog* 30 (2013), 5–23, 23. Online: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/30_thema_Abizadeh.pdf (abgerufen am 12.3.2019).

32 HEIMBACH-STEINS, Grenzverläufe, 82.

33 Vgl. Seyla Benhabib zitiert in: a.a.O., 88.

zu schaffen, an dem es in Frieden, Sicherheit und Wohlergehen leben kann.³⁴ Hier geht es dementsprechend um ein grundsätzliches und weitest möglich gefasstes Verständnis von Zugehörigkeit, das sogar über das Menschliche hinausgeht. Ich sehe es als einen Rahmen für jene „Solidarität zwischen Menschen“, wie sie Zygmunt Bauman in seinem allerletzten Buch mit dem Titel *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration* einfordert.³⁵ In diesem Sinne halte ich Heimbach-Steins' migrationsethische Vorrangregeln für sinnvoll, die im Sinne eines „Ethos globaler Solidarität“ eine grundlegende „Symmetrie zwischen Migranten und Eingesessenen“ aufrechterhalten wollen. Denn darin, so Heimbach-Steins, „konvergiert ein biblisch rückgebundener christlich-ethischer Ansatz mit philosophischen Traditionen des Kosmopolitismus.“³⁶ Um der destruktiven Dynamik eines hegemonial verstandenen Verhältnisses zwischen *uns* und den *anderen* entgegenzuwirken, kann als erste Regel der Vorrang der Menschenwürde und der grundlegenden Menschenrechte vor aller Differenz,³⁷ als zweite Regel der Vorrang der einzelnen Person vor der Institution³⁸ und schließlich als dritte Regel der Vorrang des Gemeinwohls vor Partikularinteressen³⁹ verstanden werden. Migrationsethisch korrespondieren diese drei Regeln mit der Notwendigkeit, *erstens*, das koloniale Paradigma mit seinen hegemonialen Ansprüchen zu überwinden, *zweitens*, das Recht des/der Einzelnen auf Zugehörigkeit anzuerkennen und einzufordern und, *drittens*, die Frage des *Gemeinwohls* im Sinne der tatsächlich bestehenden mehrfachen Zugehörigkeiten immer wieder neu zu bedenken und zu problematisieren.⁴⁰

Die Grenze zwischen *uns* und den *anderen* wird auf diese Weise kontinuierlich verhandelt und nie als gegeben angesehen. Unterschiede und damit Grenzen spielen im vielfältigen Zusammenleben natürlich immer eine Rolle. Durch die Problematisierung der „Natürlichkeit“ eben derselben Grenzen, insofern sie immer auch Konstrukte „asymmetrischer Machtverhältnisse“ sind, bleibt jedoch die Zusammengehörigkeit der einen Menschheitsfamilie im Blick.⁴¹

34 Vgl. AMÉLÉ ADAMAVI-AHO EKUÉ/FRANK MATHWIG/MATTHIAS ZEINDLER (Hg.), *Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration*, Zürich 2017, 25.

35 BAUMAN, *Angst*, 24.

36 HEIMBACH-STEINS, *Grenzverläufe*, 92.

37 Vgl. a.a.O., 78.

38 Vgl. a.a.O., 79.

39 Vgl. a.a.O., 80.

40 Vgl. a.a.O., 83.

41 Vgl. a.a.O., 63.

Um diesen Blick auf die Einheit der Menschheitsfamilie frei zu halten, braucht es eine kontinuierliche Beschäftigung mit den geschichtlich gewachsenen kolonialen Denkmustern und Strukturen.

6 Die Schattenseite der Moderne

Das historische und ideologische Fundament unseres heutigen Gemeinwesens muss immer wieder neu geprüft werden, und damit auch die lang bestehenden Verbindungen und Verstrickungen zwischen dem (post)modernen Europa und den scheinbar rückständigen Teilen der Welt. So haben hellhörige Kulturkritiker immer wieder darauf hingewiesen, dass die westliche Moderne bei all ihren Errungenschaften auch eine destruktive Seite hat. Dass diese negative Seite der Moderne verdrängt und vergessen wird oder einfach unbeachtet bleibt, halte ich für einen Hauptgrund dafür, dass heute der Umgang mit migrierenden Menschen oft so problematisch ist. Denn, so der politische Philosoph Achille Mbembe, der aus der ehemaligen deutschen Kolonie Kamerun stammt, dem europäischen Denken wohnte immer schon eine Tendenz inne, „Identität nicht im Sinne gemeinsamer Zugehörigkeit zu ein und derselben Welt zu verstehen, sondern im Sinne eines selbstbezüglichen Verhältnisses“⁴², das eine wirkliche Einbeziehung anderer in sein Denken verunmöglicht.

Auf ähnliche Weise schildert der Kulturanthropologe Walter D. Mignolo die Begrenzung der westlichen Moderne konsequent und auf für Europa schmerzliche Weise. Seit Jahrzehnten gehört er jenem Kollektiv an, das sich dafür entschieden hat, nie von der Moderne zu sprechen, ohne sie durch einen Schrägstrich mit Kolonialismus zu verbinden. Im Spanischen wird daraus dann „modernidad/colonialidad“, also Moderne/Kolonialismus. Mit dieser Verknüpfung zweier scheinbar unvereinbarer Begriffe wird zunächst schlicht und einfach auf die historische Tatsache hingewiesen, dass die Entwicklung des Humanismus und der hohen Ideen der Aufklärung geschichtlich einherging mit der Unterdrückung und Versklavung eines Teils der Menschheit. „Kolonialität“ versteht deshalb Mignolo als „die andere und unausweichliche Seite der Modernität“⁴³. Der in der Moderne angestrebte Universalismus wurde selektiv angewendet, und bis heute verstehen die meisten Europäer unter Universalismus unverkürzt die Ideale der europäischen Aufklärung. Mignolo meint nun, dass verengte Sichtweise nicht eine unerfreuliche

42 ACHILLE MBEMBE, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014, 11.

43 WALTER D. MIGNOLO, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton (NJ) 2000, 22.

Nebenerscheinung der Moderne ist, sondern dass sie eine Wurzel in ihrer denkerischen Begrenzung hat. Er schlägt aber nicht im klassischen marxistischen Stil eine Revolution vor, die letztlich wieder in einem polarisierenden Denken steckenbleibt. Stattdessen befürwortet er in postkolonialem Stil ein Grenzdenken, das sich seiner Blindheit ohne den Beitrag der *Anderen* stets bewusst ist. Es geht ihm dabei um die Überwindung der strikten Trennung zwischen Subjekt und Objekt des Wissens, weil in dieser Trennung oft ein koloniales, hierarchisches Muster zum Ausdruck kommt. Stattdessen will er einem Wissen auf der Spur bleiben, das in der Begegnung entsteht und also nicht nur auf der einen Seite der „epistemologischen Trennlinie“ entstehen könne. Stattdessen fragt ein Grenzdenken à la Mignolo danach, wie Wissen im Zwischenraum entstehen kann.⁴⁴ Ein solches Wissen bezieht verschiedene Perspektiven nicht als Akt der Großzügigkeit ein, sondern als notwendige Bedingung für ein angemessenes Verständnis kultureller Komplexität.⁴⁵

Ich sehe in diesem Ansatz eine vielversprechende Weise, um Zugehörigkeit im interkulturellen Kontext zu denken und zu praktizieren. Denn in einem solchen Grenzdenken wird unmittelbar klar, dass meine Zugehörigkeit abhängig ist von anders verstandenen Zugehörigkeiten, um konstruktiv zu bleiben. Es bedeutet, dass ich meine eigene Zugehörigkeit gar nicht angemessen verstehen kann, ohne die Perspektive einer anderen Zugehörigkeit wahr- und ernstgenommen zu haben. Und es bedeutet – um noch einmal die Begrifflichkeit von Waldenfels aufzunehmen –, dass meine Zugehörigkeit durchkreuzt bleiben muss von einer Unzugehörigkeit, vom Fremden von außen, um das Fremde im Inneren nicht in Vergessenheit geraten zu lassen.

Aber man muss nicht unbedingt in Walter Mignolos Lateinamerika gehen, um dieser Kritik gegenüber einem eingleisigen Verständnis der Moderne zu begegnen. Nach meinem Dafürhalten ist Walter Benjamin einer der europäischen Denker, der im moralisch kollabierenden Europa eine der Wurzeln für die Katastrophe klar benannt hat, nämlich diejenige, die in der Ambivalenz kultureller Errungenschaften liegt. Ganz knapp zusammengefasst kann man das auf seinem Grabstein lesen: „Jedes Produkt der Kultur ist gleichzeitig auch

44 Vgl. a.a.O., 17–18.

45 Im von Walter D. Mignolo und Catherine E. Walsh gemeinsam verfassten Buch über Dekolonialität (eine Terminologie, die in einem komplexen Verhältnis zur Postkolonialität steht und vor allem von lateinamerikanischen Denkerinnen und Denkern verwendet wird) wird globale Relationalität als Relativierung eindeutiger Zugehörigkeiten theoretisiert. – WALTER D. MIGNOLO/CATHERINE E. WALSH, *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Practice*, Durham (NC) 2018.

ein Produkt der Barbarei.“⁴⁶ Dieser Satz stammt aus seinem letzten Werk *Über den Begriff der Geschichte*, das er auf der Flucht vor den Nationalsozialisten schrieb, bevor er sich im September 1940 das Leben nahm. Dieses Vermächtnis, so könnte man sagen, trägt Walter Mignolo weiter, wenn er für ein Grenzdenken wirbt.

Auch die 1998 gegründete Wiener philosophische Zeitschrift *polylog* hat eine Zielsetzung, die ein Denken in diesem Geiste fördern will. Sie ist eine Quelle von Texten zu postkolonialer Theorie im weitesten Sinne.⁴⁷ In der Zielsetzung der Zeitschrift ist von der Bemühung die Rede, „die vielen philosophierenden Stimmen im Kontext ihrer jeweiligen Kulturen vernehmbar und in einer gemeinsamen und gleichberechtigten Auseinandersetzung füreinander fruchtbar zu machen“. Geltungsansprüche, so die programmatische Erklärung, müssen „sich erst interkulturell bewähren“, weshalb ein „Abgehen von einer individuellen, monokulturellen, häufig ethnozentrischen Philosophieproduktion verlangt“ wird. Stattdessen wird eine „dialogische, prozesshafte und grundsätzlich offene *Polyphonie* der Kulturen und Disziplinen“ angestrebt.⁴⁸

7 Polyphonie des Zusammenlebens

Die Metapher der Polyphonie halte ich in unserem globalisierten Zeitalter für besonders sinnvoll, denn sie macht deutlich, dass Zugehörigkeit nicht hermetisch verstanden werden kann. In einem Chor von Kulturen und Disziplinen mitzuschwingen, zeugt von einer Zugehörigkeit, die sich einerseits selbst nicht verleugnet, sich andererseits aber auch dessen bewusst ist, dass der Klang der eigenen Identität ohne die Resonanz anderer Identitäten nicht zu voller Blüte gelangen kann.⁴⁹ Meine eigene (kulturelle) Stimme bekommt erst in der Resonanz und gegebenenfalls auch Dissonanz mit anderen (kulturellen) Stimmen ihre charakteristische Färbung. Die musikalische Metapher

46 WALTER BENJAMIN, *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt 1977, 251–261, 254.

47 Vgl. u.a.: *polylog* 4 (1999): Frau und Kultur. Kolonisierung von Differenz, in: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-4/> (abgerufen am 12.3.2019) – *polylog* 8 (2001): Hybridität, in: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-8/> (abgerufen am 12.3.2019).

48 *polylog*-Zielsetzung, in: <http://prof.polylog.org/obj-de.htm> (abgerufen am 12.3.2019) – Für die systematische Theologie wünsche ich mir noch eine Zeitschrift mit einer solchen Zielsetzung. Die interdisziplinäre katholische Zeitschrift *concilium* kommt dieser Zielsetzung in der Praxis recht nahe.

49 Vgl. auch HARTMUT ROSA, *Resonanz*. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016. – Rosa vermeidet es allerdings leider fast vollständig, in seinem großen Werk *Resonanz* bzw. *Dissonanz* zwischen den Kulturen zu behandeln.

beleuchtet die Tatsache, dass für ein wirkliches Verstehen alle Stimmen gehört werden müssen, gerade auch die Stimmen, denen traditionellerweise kein Gehör geschenkt worden ist. Wenn dauerhaft Stimmen verdrängt werden, dann ist die planetarische Polyphonie beeinträchtigt. Mit dem Begriff „planetarisch“ will ich hier nur andeuten, dass die Verteidigung der Vielfalt der Stimmen, die postkoloniale Theorie auf der Ebene der Kultur praktiziert, nicht getrennt werden darf von der Wahrnehmung der Stimmen der Tierwelt und der ökologischen Welt insgesamt.⁵⁰ Eine solche Zusammenschau der verschiedenen Sphären der einen planetarischen Lebenswelt bietet Catherine Keller. In Zeiten des Anthropozän geht sie von einem weit gefassten Kollektiv aus, in das die Menschheit als organischer Teil eingebettet ist. In ihrem Buch *Political Theology of the Earth* beschreibt sie eine planetarische Öffentlichkeit, in der unterdrückte Menschen gemeinsam mit der geschundenen Schöpfung Allianzen eingehen.⁵¹

8 Postkolonialität vor Ort

Bevor ich mit einigen Reflexionen darüber schließe, was eine postkolonial inspirierte Theologie im Kontext der Migration beizutragen hat, will ich noch einen kurzen Blick in die koloniale Vergangenheit Deutschlands werfen. Es hat sich in den letzten Jahren diesbezüglich einiges getan. Das kann man paradigmatisch an den beiden Versionen der Einführung in postkoloniale Theorie von María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan ablesen. Haben die Verfasserinnen in der ersten Ausgabe dieses Werkes von 2005 noch darüber geklagt, dass in Deutschland die prägende Rolle des Kolonialismus kaum in der Öffentlichkeit wahrgenommen wird,⁵² weisen sie in der zweiten Auflage von 2015 darauf hin, dass „in den letzten Jahren eine breite Auseinandersetzung mit dem deutschen Kolonialismus eingesetzt“⁵³ hat. Das mag unter anderem mit dem Gedenken an die gut hundert Jahre zurückliegende Ausrottung der Herero und Nama zu tun haben, die Jürgen Zimmerer als den ersten Genozid des

50 Vgl. STEPHEN D. MOORE, MAYRA RIVERA (Hg.), *Planetary Loves. Spivak, Postcoloniality, and Theology*, New York 2010.

51 Vgl. CATHERINE KELLER, *Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, New York (NY) 2018, 33 u.ö.

52 MARÍA DO MAR CASTRO VARELA/NIKITA DHAWAN, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Frankfurt 2005, 7ff.

53 MARÍA DO MAR CASTRO VARELA/NIKITA DHAWAN, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, 2., komplett überarbeitete und erweiterte Auflage, Bielefeld 2015, 28.

20. Jahrhunderts bezeichnet hat.⁵⁴ Auf jeden Fall scheinen heute mehr Menschen in Deutschland sich der Tatsache bewusst zu sein, dass das Deutsche Reich eine Schlüsselrolle in den kolonialistischen Bestrebungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts gespielt hat und dass die rassistischen Diskurse, die damals gepflegt wurden, Vorboten der nationalsozialistischen „Rassenpolitik“ waren.⁵⁵ Aufgearbeitet ist damit allerdings dieses Kapitel deutscher Geschichte noch lange nicht. Nur ein Beispiel: Das vorliegende Kapitel wurde zunächst als Vortrag an der Carl-von-Ossietzky-Universität in Oldenburg konzipiert. An besagter Universität hat die Historikerin Yvonne Robel ein Geschichtsprojekt betrieben, bei dem es um die Suche nach Spuren des Kolonialismus in Oldenburg ging. Eine solche Spur ist der Heldengedenkstein für Kanonier Kleen, einen Teilnehmer am Genozid (auf dem Gedenkstein „Feldzug“ genannt) an den Herero und Nama am Anfang des vorigen Jahrhunderts. Robel weist im Zusammenhang damit auf einen Umstand hin, den ich für entscheidend halte, nämlich, dass „in erinnerungskulturellen Debatten [...] postkoloniale Ansätze fast immer hinter die NS-Geschichte zurück[treten].“⁵⁶ Das heißt, die nationalsozialistische Vergangenheit ist umfassend aufgearbeitet worden, ihre ideologische Verwurzelung im deutschen Kolonialismus hingegen wird nach wie vor kaum thematisiert. Die Schwierigkeit vieler Migrant*innen, sich heute in der deutschen Gesellschaft zurechtzufinden, mag unter anderem auch mit dem unbewussten Fortbestehen kolonialer Denkweisen in der deutschen Kultur zu tun haben.⁵⁷

9 Postkoloniale Theologie im Kontext der Migration

Die Theologie hat sich postkolonialer Theorie nur zögerlich geöffnet. Zunächst waren es die Bibelwissenschaften in der angelsächsischen Welt, die sich in den 1990er-Jahren postkolonialer Zugänge bedienten, um „die alten imperialen Kontexte der biblischen Texte“ zu untersuchen, aber auch, um einen neuen Blick auf das „Schicksal dieser Texte in westlichen kolonialen Abenteuern neu zu bedenken.“⁵⁸ Erstaunliche neue Leseweisen der Texte ergaben sich nicht zuletzt aufgrund der Analogien zwischen imperialen Verhältnissen der Antike und heutigem Imperialismus. Es folgten theologie- und

54 Vgl. a.a.O., 31.

55 Vgl. a.a.O., 29–30.

56 Zitiert in: MAIK NOLTE, Des Kaisers Kanonier, in: <http://www.taz.de/!5082648/> (abgerufen am 12.03.2019).

57 Vgl. MBEMBE, Kritik.

58 MOORE/RIVERA, Loves, 4–5 (Meine Übersetzung).

missionsgeschichtliche Analysen, die die koloniale Ideologie hinter vielen missionarischen Unternehmungen kritisch unter die Lupe nahmen,⁵⁹ sowie Studien, die anhand postkolonialer Theorie die quasi-religiöse Legitimation imperialer Bestrebungen der USA anprangern.⁶⁰ Schließlich gibt es eine wachsende Anzahl von Werken, die versuchen, die Einsichten postkolonialer Theorie für klassische Themen der Systematischen Theologie fruchtbar zu machen.⁶¹ Es sind die letztgenannten Ansätze, die ich als Beispiele postkolonialer Theologie im eigentlichen Sinne verstehe.

Worin nun besteht die Herausforderung der Migration für die Theologie? Und was hat das postkoloniale Paradigma hier beizutragen? Ich will versuchen, auf diese Fragen unter dem Aspekt der Zugehörigkeit einzugehen. Ich gehe in zwei Schritten vor. Zunächst frage ich nach der grundlegenden Bedeutung von Migration für die Theologie, sodann danach, wie ein postkolonialer Blick auf die Migration die Analyse schärfen kann.

10 Zugehörigkeit Migrierender theologisch betrachtet

Die Frage der theologischen Bedeutung der Migration bewegt mich spätestens seit einer Konferenz zum Thema *Migration als Zeichen der Zeit* an der theologischen Fakultät der Universität Salzburg im Jahre 2012. Seit damals nehme ich mit zunehmendem Interesse und Erstaunen wahr, dass Migration nicht nur eine grundlegende *conditio humana* ist, sondern auch aus dem erzählerischen Erbe der christlich-jüdischen Tradition nicht wegzudenken ist. Das bedeutet auch, dass einerseits christliche Theologie aus ihren eigenen Quellen heraus Perspektiven zur heutigen Migration entwickeln kann und muss, und dass andererseits auch die Realität der Migration eine kritische Perspektive auf die Praxis des Theologisierens erlaubt.⁶² Migration ist ein nicht wegzudenkender Kontext biblischen Materials. Wenn ich mich dem biblischen Material mit

59 Vgl. a.a.O., 6.

60 Vgl. a.a.O., 7.

61 Ein frühes Beispiel dafür ist: CATHERINE KELLER/MICHAEL NAUSNER/MAYRA RIVERA (Hg.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis (MO) 2004. – Für eine Übersicht siehe: MICHAEL NAUSNER, *Postkoloniale Theologien*, in: VF 57 (2012), 117–131. – Für den deutschsprachigen Raum wegweisend sind: ANDREAS NEHRING/SIMON TIELISCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013; ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hg.), *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2017.

62 Vgl. JUDITH GRUBER/SIGRID RETTENBACHER (Hg.), *Migration as a Sign of the Times*, Leiden 2015, 2.

der Frage nähere, wer migriert, dann beginnt es spätestens mit dem Aufbruch Abrams ins Ungewisse allein aus Glauben. Er steht als Migrant paradigmatisch für alle späteren Generationen jüdisch-christlichen Glaubens. Es folgen in den hebräischen Schriften zahlreiche Erzählungen von Flucht und Migration aufgrund von Unterdrückung, Hungersnot und Krieg, und in ihnen allen wird die gnädige Gegenwart Gottes bezeugt. Dabei nimmt der Exodus des Volkes Israel aus der Knechtschaft in Ägypten einen zentralen Platz ein. Er prägt „die Ethik des biblischen Israel grundlegend“, und es bündeln sich hier „zentrale Migrationsmotive“⁶³ wie Ausgrenzung in der Fremde und erzwungene Migration etc. Der Israel aufgetragenen Erinnerung an die eigene Fremdheitserfahrung entspricht das Ethos der Fremdenliebe, wie es uns in Lev 19 begegnet. Hier wird der Zugehörigkeitsraum erweitert und „die geltenden Vorstellungen, wer ‚wir‘ sind, grundlegend verändert“. Im Spiegel der Fremden wächst das Bewusstsein, „dass auch die eigene Identität ein Moment der Fremdheit birgt.“⁶⁴

Das Zeugnis vom Leben Jesu Christi und von der entstehenden Kirche ist auf eine andere, aber verwandte Weise geprägt von einer Mobilität, von Flucht und Wanderungen verschiedener Art. Meistens waren es nicht die sesshaften Menschen vor Ort, die die Autorität bezüglich der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft hatten. Vielmehr wurden die Sesshaften von Wanderpredigern wie Jesus und später Paulus in ihren Kategorien der Zugehörigkeit herausgefordert. Bei Jesus zeigt sich das zum Beispiel darin, dass er in der zentralen Erzählung zur Nächstenliebe einen Fremden diese Nächstenliebe praktizieren lässt (Lk 10,25–37).⁶⁵ Und bei Paulus handelt es sich um das ständige Ringen, auch Heiden in den Bund Gottes mit Israel mit einzubeziehen und so den Zugehörigkeitsraum zu erweitern. Der konkrete Kontext der Migration könnte so gesehen als natürlicher Rahmen für eine christliche Spiritualität verstanden werden, die das Leben der christlichen Gemeinschaft als ein Leben als Gast auf Erden versteht. Die Bindung an Gott, fasst es Heimbach-Steins zusammen, impliziert eine „Fremdheitserfahrung in der Welt.“⁶⁶ Paradigmatisch für ein solches Selbstverständnis der frühen Christen mag der anonyme Brief an Diognet aus dem 2. Jahrhundert sein, in dem es heißt: Christen „bewohnen jeder sein Vaterland, aber nur wie Beisassen; sie beteiligen sich an allem wie Bürger und lassen sich alles gefallen wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes

63 HEIMBACH-STEINS, *Grenzverläufe*, 64.

64 Vgl. a.a.O., 66. – Vgl. auch WALDENFELS, *Grundmotive*, 28.

65 Vgl. a.a.O., 67.

66 Vgl. a.a.O., 68.

Vaterland eine Fremde“⁶⁷. Ich lese dieses Zitat als ein Zeugnis für ein dynamisches Verständnis christlicher Zugehörigkeit. Zugehörigkeit kann hier schon allein deshalb nicht als ausschließlich missverstanden werden, weil sie von einer grundlegenden und bleibenden doppelten Loyalität gekennzeichnet ist.

Migration und damit zusammenhängend eine gewisse existentielle Heimatlosigkeit sind also ein derart durchgängiges Thema in der Bibel und der Geschichte des Christentums, dass man sich mit Recht fragen könnte, ob aus christlicher Perspektive der epistemologische Blick der Migrierenden nicht oftmals ein schärferer sein müsste als derjenige der sesshaften christlichen Gemeinschaften. Natürlich gehört auch die berühmte konstantinische Wende und die damit zusammenhängende Institutionalisierung und geographische Etablierung und Abgrenzung zum christlichen Erbe, ebenso das zunächst befriedende, gleichzeitig jedoch auch exkludierende *cuius regio eius religio* des Augsburger Religionsfriedens (1555) und später des Westfälischen Friedens (1648). Aber diese späteren geographischen Eingrenzungen christlicher Gemeinschaft und auch ein gewisses christliches Besitzstandsdenken wie etwa die Rede vom „christlichen Europa“ dürfen nicht über den Umstand hinwegtäuschen, dass die formative Phase der jüdisch-christlichen Tradition von Migration gekennzeichnet ist. Der Kontext entscheidender Einsichten über das Wesen Gottes selbst ist so überwältigend häufig der der Vertreibung, der Flucht, des Wanderns, des Exils und der Diaspora, dass es eigentlich für alle Zeiten eindeutig sein müsste, dass christlicher Gemeinschaft ein entscheidender Verstehenshorizont fehlt, wenn sie sich nicht kontinuierlich und entschieden der Lebenswirklichkeit von Migrantinnen und Migranten öffnet.⁶⁸

11 Zugehörigkeit Migrierender postkolonial betrachtet

Wenn also nach einem theologischen Verständnis der Migration und des Fremden gefragt wird, dann erweist sich, dass eine verantwortungsvolle

67 Brief an Diognet, BKV, Fribourg 2008. – <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel79-4.htm> (abgerufen 17.6.2016).

68 Zur epistemologischen Bedeutung von Migration für die „katholische“ Identität der Kirche vgl. den Artikel REGINA POLAK, Migration und Katholizität, in: DIES./WOLFRAM REISS (Hg.), Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration, Interdisziplinäre Perspektiven, Religion and Transformation in Contemporary European Society 9, Wien 2015, 229–292. – Vgl. außerdem MICHAEL NAUSNER, Kulturelle Grenzerfahrung und die methodistische Konnexio, in: MICHAEL NAUSNER (Hg.), Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, RThS 5, Göttingen 2010, 273–295.

Sichtweise nur dann entstehen kann, wenn die eigenen Wurzeln in der Migration bzw. auch – um mit Bernhard Waldenfels zu sprechen – die eigene Fremdheit wahrgenommen und anerkannt wird. Diese Fremdheit im eigenen Selbst kann auf unterschiedliche Weise verstanden werden, existentiell, kulturell, geschichtlich etc. Dass eine solche Sichtweise, eine solche Bejahung der eigenen Fremdheit tief verwurzelt ist in der jüdisch-christlichen Tradition, kommt in den Regeln zur Heiligung des alltäglichen Lebens zum Ausdruck. Beispielhaft dafür mag Lev 19,34 stehen: Der Fremdling „soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland“. Eine erstaunliche Programmklärung, die die Frage der Zugehörigkeit nicht von der Willkür der Mächtigeren, der Besitzenden abhängig macht und so ein Machtgefälle⁶⁹ und somit auch eine Polarisierung aufrechterhält, sondern auf die intime Zusammengehörigkeit Einheimischer und Fremder verweist. Und ganz im Waldenfels'schen Sinne wird diese Zusammengehörigkeit erst deutlich, wenn das Fremde in mir und die eigenen Wurzeln in der Fremde, wahrgenommen und anerkannt werden.

Postkoloniale Theorie kann dazu beitragen, diese theologisch-ethische Herausforderung der Begegnung mit und der Gastfreundschaft gegenüber Fremden ein wenig besser in ihrer ganzen Komplexität zu verstehen. Zunächst kann uns die vor allem von Homi K. Bhabha so ausführlich beschriebene *Hybridität allen kulturellen Werdens* davor bewahren, die Begegnung mit Migranten als eine oppositionelle misszuverstehen. Denn weder kulturell, noch ökonomisch, noch sozial kommen Migranten aus einer von uns getrennten Welt, auch wenn in den Medien die Darstellungsweise einer „von außen“ kommenden Gefahr überwiegt. Postkoloniale Theorie stellt Werkzeuge zur Verfügung, um die intime Verstrickung wahrzunehmen, die etwa zwischen Afrika und Europa besteht. Jahrhunderte von Kolonisierung und viele Jahrzehnte neokolonialer Ausbeutung verunmöglichen es, die ankommenden Flüchtlinge als Bittsteller von außen abzutun. Vielmehr wird nun das sichtbarer, was schon eine sehr lange Zeit der Fall war: Afrika und Europa, der Okzident und der Orient sind miteinander intim verwoben, wobei das Machtgefälle bisher kontinuierlich Europa am längeren Hebel hat sitzen lassen. Koloniale Verhältnisse leben auf verschiedenen Ebenen weiter.

Zudem kann postkoloniale Theorie das Mandat der christlichen Fremdenliebe insofern verschärfen, als sie die Bedeutung der Begegnung mit dem Fremden nicht als eine mögliche Zusatzübung versteht, sondern als den

69 Heimbach-Steins spricht von „asymmetrischen Machtverhältnissen“. Vgl. HEIMBACH-STEINS, Grenzverläufe, 63.

Ort *par excellence*, an dem Identitätswerdung stattfindet. An der Grenze zum Fremden hört nicht etwa unsere Identität auf. Vielmehr wird erst an dieser Grenze die eigene Identität verhandelt und sichtbar. Man könnte auch sagen, im Grenzraum zum Fremden hin erweist sich unser Eigenstes. Hier wird Identität verhandelt, um das in postkolonialer Sprache auszudrücken.⁷⁰ Jacques Derrida beschreibt, warum er in der kulturellen Begegnung „Verhandeln“ als einen angemesseneren Begriff als „Dialog“ erachtet. Verhandeln umfasst viel mehr als den sprachlichen Austausch. Der Begriff „Dialog“ steht in der Gefahr, eine Kommunikationsebene auf Augenhöhe vorauszusetzen, die es in der Wirklichkeit kaum je gibt. Verhandeln im Sinne Derridas hingegen verneint das unvermeidliche Machtgefälle nicht, das in jeder interkulturellen Begegnung gegeben ist.⁷¹ Ich sehe in dieser Vorstellung von einer Verhandlung im Grenzraum eine säkulare Beschreibung des Kontextes, in dem das christliche Gebot der Nächsten-, ja der Feindesliebe gelebt wird. Hier wird nicht vorausgesetzt, wer letztlich drinnen oder draußen ist, sondern im Bewusstsein einer Zugehörigkeit, die immer den konkreten kulturellen Rahmen sprengt, im Grenzraum verhandelt, wie Zugehörigkeit immer wieder neu gelebt werden kann.

Ein christliches Verständnis von Zugehörigkeit setzt *per definitionem* nicht voraus, wer dazugehört und wer nicht, sondern lässt Zugehörigkeit in der Verhandlung im Grenzraum entstehen, weil christliche Identität entscheidend sich erst dort verwirklicht, wo Fremden begegnet wird.

Bibliographie

- ANDERSON, BRIDGET, *Us and Them? The Dangerous Politics of Immigration Control*, Oxford 2013.
- ARASH, ABIZADEH, *Geschlossene Grenzen, Menschenrechte und demokratische Legitimation*, in: *polylog* 30 (2013), in: http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/30_thema_Abizadeh.pdf.
- BAUMAN, ZYGMUNT, *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration*, Frankfurt 2016.
- BENHABIB, SEYLA, *Die Rechte der Anderen*, Frankfurt 2008.

70 Vgl. MICHAEL NAUSNER, *Subjects In-Between. A Theological Boundary Hermeneutic*, PhD. Dissertation, Drew University Madison (NJ) 2005.

71 Vgl. JACQUES DERRIDA, *Negotiations. Interventions and Interviews, 1971–2001*, Stanford 2002.

- BENJAMIN, WALTER, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt 1977.
- BHABHA, HOMI K., *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.
- Der Brief an Diognet, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt*, übersetzt von *Gerhard Rauschen*, Bd. 1, BKV 12, Kempten/München 1913, 157–173. – <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel79-4.htm>.
- BUBROWSKI, HELENE, *Wohin mit den Gotteskrieger*innen des IS?*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18.2.2019. – <https://www.faz.net/-gq5-9jy9q>.
- CASTRO VARELA, MARÍA DO MAR/NIKITA DHAWAN, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Frankfurt 2005.
- CASTRO VARELA, MARÍA DO MAR/NIKITA DHAWAN, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, 2.*, komplett überarbeitete und erweiterte Auflage, Bielefeld 2015.
- DERRIDA, JACQUES, *Negotiations. Interventions and Interviews, 1971–2001*, Stanford 2002.
- EKUÉ, AMÉLÉ ADAMAVI-AHO/FRANK MATHWIG/MATTHIAS ZEINDLER (Hg.), *Heimata(n)? Beiträge zu einer Theologie der Migration*, Zürich 2017.
- GRUBER, JUDITH, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013.
- GRUBER, JUDITH /SIGRID RETTENBACHER (Hg.), *Migration as a Sign of the Times*, Leiden 2015.
- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE, *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung*, Paderborn 2016.
- KELLER, CATHERINE/MICHAEL NAUSNER/MAYRA RIVERA (Hg.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis (MO) 2004.
- KELLER, CATHERINE, *Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, New York (NY) 2018.
- MBEMBE, ACHILLE, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014.
- MIGNOLO, WALTER D., *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton (NJ) 2000.
- MIGNOLO, WALTER D./CATHERINE E. WALSH, *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Practice*, Durham (NC) 2018.
- MOORE, STEPHEN D., MAYRA RIVERA (Hg.), *Planetary Loves. Spivak, Postcoloniality, and Theology*, New York 2010.
- NAUSNER, MICHAEL, *Subjects In-Between. A Theological Boundary Hermeneutic*, PhD. Dissertation, Drew University Madison (NJ) 2005.
- NAUSNER, MICHAEL, *Kulturelle Grenzerfahrung und die methodistische Konnexio*, in: *DERS. (Hg.), Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten*, RThS 5, Göttingen 2010, 273–295.
- NAUSNER, MICHAEL, *Postkoloniale Theologien*, in: *VF 57 (2012)*, 117–131.

- NEHRING, ANDREAS/SIMON TIELISCH (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2013.
- NEHRING, ANDREAS/SIMON WIESGICKL (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2017.
- NOLTE, MAIK, Des Kaisers Kanonier, in: <http://www.taz.de/!5082648/>.
- POLAK, REGINA, Migration und Katholizität, in: DIES./WOLFRAM REISS (Hg.), Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration, Interdisziplinäre Perspektiven, Religion and Transformation in Contemporary European Society 9, Wien 2015, 229–292.
- polylog 4 (1999): Frau und Kultur. Kolonisierung von Differenz, in: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-4>
- polylog 8 (2001): Hybridität, in: <http://www.polylog.net/aktuelles-heft/polylog-8/>.
- ROSA, HARTMUT, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.
- SAID, EDWARD W., Orientalism, New York 1978.
- SEN, AMARTYA, Identity and Violence. The Illusion of Destiny, London/New York 2013.
- WALDENFELS, BERNHARD, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt 2006.

Ungleichheit statt Differenz? Zum emanzipatorischen Potential poststrukturalistischer Theorie für das theologische Verständnis von Identität

Theresa Pieper

Abstract

The article argues that, referring to a poststructuralist understanding of hegemonic discourses on identity, theological identity discourses can enhance their significance in political and social discourses on individual self-concepts in terms of the individuals' religious belonging. For this purpose, the article compares the theory of hegemony of Ernesto Laclau with reflections on Brian Macallan's practical theology. Both of them refer to the epistemological concept of Postfoundationalism, which has its roots in philosophical theology. Postfoundationalism refuses the assumption that knowledge can only be attained by basing it on a single universal, objective foundation. Instead, it proposes a multi- and interdisciplinary approach and dialogue in order to reach a more complete image of reality.

1 Einleitung

„Nach Identität wird gefragt, wenn sie zum Problem geworden ist.“¹ Folgt man diesen Worten des Religionspädagogen Manfred Pirner in Hinblick darauf, dass es wohl kaum eine wissenschaftliche Disziplin gibt, die sich im Laufe des 20. Jahrhunderts nicht die Identitätsfrage gestellt hat, scheint genau dies der Fall zu sein. *Aber wie ist Identität zum Problem geworden?* Als Antwort auf diese Frage blickt Pirner zurück in die 1950er und 1960er Jahre und formuliert drei ursächliche Thesen, die er mit dem zu dieser Zeit einsetzenden Phänomen der gesellschaftlichen Pluralisierung in Verbindung bringt:

1 MANFRED L. PIRNER, Christliche Identität – Identität zwischen Grenzbewusstsein und Ganzheitsvertrauen, in: *theo-web 2* (2002), 68–79, 68.

1. Eine Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Bereiche im Sinne einer Aufteilung der Lebenswelt in unterschiedliche Handlungsfelder wie etwa Familie und Beruf oder Öffentlichkeit und Privatsphäre. Mit der Herausbildung einer neuen Gesellschaftsform entstand auch der Raum für alternative Familienmodelle und Geschlechtsidentitäten.
2. Eine Ausdifferenzierung der Lebensbiographien. Menschen mussten sich aufgrund der Beschleunigung gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse oftmals neu orientieren, um- oder dazulernen.
3. Eine Ausdifferenzierung der Sinnhorizonte, etwa die Sinngeschichten unterschiedlicher religiöser Traditionen. Mit Verweis auf den Psychoanalytiker Erik Erikson bemerkt Pirner, dass eine gelungene Identitätsbildung insbesondere von einer sinnhaften Deutung der Welt abhängig ist. Angesichts des reichhaltigen Angebots an sich teilweise widersprechenden Deutungen von Welt und Geschichte müssten Menschen nun deutlich mehr Eigenleistung aufbringen, um der beschriebenen Prozesse zum Trotz mit sich selbst identisch zu bleiben.²

Die von Pirner beschriebenen Entwicklungen fordern nicht nur die Religionspädagogik in Deutschland, sondern auch in anderen europäischen Ländern, in ihrem Anliegen heraus, die Rahmenbedingungen für gelingende Prozesse zu einer authentischen religiösen Identitätsbildung im Angesicht einer pluralistischen Gesellschaft zu schaffen, wie es etwa Dzintra Ilishko am Beispiel Lettlands beschreibt.³ Vielmehr haben sie das bis zu diesem Zeitpunkt gültige christliche Identitätsverständnis, dessen Untersuchung Gegenstand dieses Beitrags ist, in allen theologischen Teildisziplinen in Frage gestellt. Die Frage nach dem *Person-Sein* des Menschen wird in der Theologie unter Bezugnahme auf psychologische und philosophische Dimensionen unter dem Terminus der Personalität in der christlichen Anthropologie verhandelt, wobei sich unter anderem die Arbeiten von Wolfhart Pannenberg als besonders prägend erwiesen haben.⁴ In diesem Kontext erhält der Mensch durch die göttliche Ebenbildlichkeit seine Personalität und durch die unendliche Liebe Gottes, die jedem und jeder Einzelnen zu Teil wird, seine Individualität. Das Christentum hat mit „der Einmaligkeit des individuellen Lebens“⁵ unter

2 Vgl. a.a.O., 69.

3 Vgl. DZINTRA ILISHKO, Educating an Authentic Religious Identity and Responsible Pluralism, in: WILNA A.J. MEIJER ET AL. (Hg.), Religious Education in a World of Religious Diversity, Religious Diversity and Education in Europe 12, Münster 2009, 41–52, 41.

4 Vgl. PETER PEDGWICK, Who Am I Now? Theology and Self-Identity, in: Theol. 104 (2001), 196–203, 198.

5 WOLFHART PANNENBERG, Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis, in: NZSTh 18 (1976), 133–148, 134.

Aufnahme des platonischen Gedankens von der Unsterblichkeit der Seele auch die Unsterblichkeit des Individuums gefasst. „Von der christlichen Auszeichnung der menschlichen Individualität führt also über die Vorstellung der individuellen Unsterblichkeit ein Weg zur Ausbildung des modernen Gedankens der Subjektivität des Menschen.“⁶ Mit der Relationslehre erfuhr der Mensch als notwendigen Bestandteil seines Person-Seins noch eine weitere Dimension, nämlich die Beständigkeit des Selbst in Beziehungen: „Die Relation zum anderen ist konstitutiv für die Identität und Besonderheit jeder der Personen.“⁷ Pannenberg stellt heraus, dass es sich dabei aber vornehmlich um die Beziehung der Gotteserfahrung handle, und nicht um zwischenmenschliche Erfahrungen.⁸ Die im christlichen Identitätsverständnis verankerte Absolutheit des Subjekts ist anfänglich durch die Gesellschaftslehre des Marxismus, spätestens aber im Zuge des zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzenden Paradigmenwechsels in den Geistes- und Sozialwissenschaften radikal in Frage gestellt worden. Als sein Ausgangspunkt gilt der *Linguistic Turn* in der Sprachphilosophie, die in ihrer Untersuchung von sprachlichen Vermittlungsformen selbigen eine Wirklichkeit produzierende und tragende Funktion zuschrieb.⁹ Die damit in Verbindung stehende postmoderne Diskussion um ein allgemein gültiges Wahrheitsverständnis prägte auch den Methodenkanon des Poststrukturalismus, der sich ausgehend von Frankreich ab den späten 1960er Jahren kritisch mit dem Verhältnis von sprachlicher Praxis und sozialer Wirklichkeit – auch in Hinblick auf die Wechselwirkungen von Wissen und Macht – auseinandersetzte, wie sie im Folgenden noch zentrales Thema dieses Beitrags sein werden. Für den Kulturbegriff bedeutete der Paradigmenwechsel eine Erweiterung von der Betrachtung elitärer Hochkultur zu einer stärkeren Berücksichtigung der Alltags- und Populärkultur. Mit der Etablierung des Forschungsfeldes der Cultural Studies lässt sich der Kulturbegriff mit den Worten ihres Vertreters Raymond Williams wie folgt beschreiben: „Dennoch ist die Kultur nicht nur ein System intellektueller und imaginativer Arbeit, sie besteht hauptsächlich auch aus der gesamten Lebensweise.“¹⁰ Damit wurde der Kultur eine konstitutive Funktion in Bezug auf alle sozialen Praktiken zugesprochen, und die Kulturanalyse wurde zur Gesellschaftsanalyse, in deren Kontext wiederum die Aushandlungsprozesse

6 A.a.O., 135.

7 A.a.O., 136.

8 Vgl. a.a.O., 146.

9 Siehe dazu STEFAN MÜNKER/ALEXANDER ROESLER, Poststrukturalismus, Stuttgart 2012, 6.

10 RAYMOND WILLIAMS, Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von „Kultur“, München 1972, 389.

zwischen unterschiedlichen Lebensformen und damit auch die Fragen nach Macht und Identitätsbildung in den Blick genommen wurden.

2 Das Identitätsverständnis im postkolonialen Diskurs

Im Zuge dieses Paradigmenwechsels wurde in vielen geisteswissenschaftlichen Fachdisziplinen begonnen, sich mit der Epoche des Kolonialismus und ihrer kritischen Aufarbeitung auseinanderzusetzen. Dabei handelte es sich zunächst um ein

literaturwissenschaftliches Forschungsfeld, in dem die textlichen, historischen und kulturellen Ausdrucksformen von Gesellschaften untersucht wurden, die durch die geschichtliche Realität kolonialer Präsenz in ihrem Kulturraum verändert, verstört und auch zerstört worden sind.¹¹

Dieses Feld wurde einflussreich etwa von Edward Said und Homi Bhabha vertreten.¹² Bhabha ist derjenige postkoloniale Theoretiker, der den Identitätsbegriff gravierend reformiert und ihm ein theoretisches Fundament gegeben hat. Mit Bezug auf die poststrukturalistischen Theorien von Michel Foucault, Jacques Derrida und Jacques Lacan versteht Bhabha Subjekte nicht als unabhängige Totalitäten. Vielmehr fänden ihre Identifikationen erst durch die Auseinandersetzung mit dem Anderen statt. In der Konsequenz spezifizieren sich Identitäten von Subjekten erst mittels *diskursiver* und *performativer* Abgrenzungsprozesse. Diskurs nach Foucault verstehe ich hier mit den Worten des Sprachwissenschaftlers Siegfried Jäger als „Fluß von Wissen bzw. sozialen Wissensvorräten durch die Zeit‘ [...], der individuelles und kollektives Handeln und Gestalten bestimmt, wodurch er Macht ausübt“¹³. Damit „schafft er die Vorgaben für die Subjektbildung und die Strukturierung und Gestaltung von Gesellschaften“¹⁴. Bhabha rekurriert weiter auf die von Derrida beschriebenen Konstruktions- und Dekonstruktionsprozesse. Demnach gebe

11 ANDREAS NEHRING/SIMON THIELESCH, Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung, in: DIES. (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, ReligionsKulturen 11, Stuttgart 2013, 9–45, 14.

12 Vgl. MICHAEL NAUSNER, Postkoloniale Theologien, in: VF 57 (2012) 2, 117–131, 119.

13 SIEGFRIED JÄGER, Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse, in: REINER KELLER ET AL. (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden, Opladen 2001, 81–112, 82.

14 A.a.O., 84.

es keine natürliche und stabile Sinnhaftigkeit, sondern die Bedeutung eines Begriffs ergebe sich immer nur durch die Abgrenzung zu anderen Begriffen. Somit könnten auch „große Erzählungen“ wie die Nation, aber auch Religionen, Mythen, Ideologien und nicht zuletzt auch die koloniale Macht [...] nicht mehr unhinterfragt bleiben¹⁵. Mit der poststrukturalistischen Psychoanalyse von Lacan erklärt Bhabha, dass sich Identitäten in ihrer Relation zum Anderen konstituierten „und damit weder als Einheiten noch als vorgängig oder ursprünglich zu denken sind“¹⁶. Identitätsbildung könne demnach nur durch die Integration des Anderen in das Selbst stattfinden.

Diese drei Konzepte sind die Knotenpunkte für Bhabhas Auseinandersetzung mit kolonialen Machtstrukturen und kulturellen Formen der Repräsentation. In ihrem Kontext entfaltet er sein hybrides Identitätsverständnis, bei dem er sich auf die Beschreibung von Kulturkontakten bezieht, in denen Aushandlungsprozesse und Identitätskonstruktionen stattfinden. Dabei – so Bhabha – komme es aber nicht zu einem harmonischen Ausgleich zwischen zwei oppositionellen Kulturen oder gar zu einer homogenen Masse, sondern zur Hybridität, die die binäre Logik von starren kulturellen Grenzen aufhebe. Mit der Metapher des Treppenhauses schafft Bhabha einen Schwellenraum, in dem die Übergänge zwischen einzelnen Identifikationen möglich werden und in dem es einen Platz für die Differenz gibt, ohne dass daraus Hierarchien resultieren.¹⁷

Mit einiger Verzögerung haben die im Zeichen des Postkolonialismus angestellten Überlegungen in den 1990er Jahren auch die Theologie erreicht.¹⁸ In der theologischen Auseinandersetzung mit postkolonialen Studien wurde sichtbar, dass auch die christliche Identität eine Konstruktion ist, die einer eurozentrischen Weltsicht entspringt und im Rahmen kolonialer Herrschaft den unterdrückten Bevölkerungsgruppen mittels hegemonialer diskursiver und performativer Praktiken als einzig gültiges Wahrheits- und Wertesystem präsentiert wurde, in dem es sich zu verorten galt.¹⁹ Mit Bezug auf das konzeptionelle Repertoire postkolonialer Theorien, insbesondere dem von Bhabha, haben vom Postkolonialismus inspirierte Theologinnen und Theologen in den vergangenen drei Jahrzehnten das Verständnis von christlicher Identität reformuliert. Dieses neue Identitätsverständnis schlägt sich in

15 KAREN STRUVE, Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden 2013, 22.

16 A.a.O., 24.

17 HOMI K. BHABHA, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000, 5.

18 Vgl. NAUSNER, Theologien, 120–121.

19 Vgl. MARÍA DO MAR CASTRO VARELA/NIKITA DHAWAN, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2015, 37–38.

anderen theologischen Teildisziplinen wie etwa der Interkulturellen Theologie nieder. So problematisiert etwa Judith Gruber in diesem Zusammenhang das Festhalten an dem „theologischen Diskurs der Universalität des kirchlich vermittelten Evangeliums“²⁰ angesichts der unterschiedlichen Sprachspiele zu einem geschichtlich-kulturell partikularen Heilsereignis, das die verschiedenen Christentümer mit dem Anspruch, „Zeugnis abzulegen vom Evangelium Jesu Christi, in dem Gottes Angebot seiner heilsamen Nähe an alle Menschen offenbar wurde“²¹, unterschiedlich praktizierten. Sie schlägt deshalb vor, unter der Berücksichtigung kontextuell beeinflusster Ausprägungen christlicher Identität, den bisher überwiegend negativ konnotierten Synkretismus-Begriff umzudeuten. Angesichts der kulturellen Verschiedenheit christlicher Identität solle er nach religionswissenschaftlichem Vorbild auch in der Theologie als eine deskriptive Kategorie verstanden werden und damit der Bhabha'schen Hybridität christlicher Identität Rechnung tragen.²²

Innerhalb kurzer Zeit hat die neu entstandene Disziplin der postkolonialen Theologie ein Verständnis von christlicher Identität entwickelt, welches die Verstrickungen in Sprache und Machtstrukturen bei identitätsbildenden Prozessen mitbedenkt. Dazu haben poststrukturalistische Überlegungen maßgeblich beigetragen.²³ Dennoch wurde der poststrukturalistische Anspruch von vielen Vertreterinnen und Vertretern postkolonialer Theorie und Theologie verworfen. So erhob Néstor García Canclini den Vorwurf, dass der Poststrukturalismus lediglich an den Unterschieden der Menschen, nicht aber an ihrer Ungleichheit interessiert sei. Auch Bhabha betont, dass er sich zwar der westlichen Schule verpflichtet fühle, aber gleichzeitig auf die genuin andere Positionierung des Postkolonialismus verweise.²⁴ Es müsse also – so Andreas Nehring – darum gehen, durch das Sich-Auseinandersetzen mit den geographischen Rändern des europäischen Kulturraums in dieses vermeintliche Zentrum hineinzuwirken, und so das dort verortete Geschichts- und Kulturverständnis neu zu formulieren.²⁵

20 JUDITH GRUBER, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, ReligionsKulturen 12, Stuttgart 2013, 139.

21 A.a.O.

22 Vgl. a.a.O., 129–132.

23 Vgl. NAUSNER, *Theologien*, 120.

24 Vgl. VITOR WESTHELLE, *Offene Ränder. Repräsentation, Hybridität und Transfiguration*, in: ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, ReligionsKulturen 11, Stuttgart 2013, 165–186, 173–174.

25 Vgl. NEHRING, *Theologie*, 17.

Die an die poststrukturalistischen Theorien gerichteten Vorwürfe gehen aber nicht nur von der Postkolonialen Theologie aus, sondern von der Theologie als gesamte wissenschaftliche Disziplin: Der poststrukturalistische Subjektbegriff habe das bereits angeführte christliche Bild vom Menschen als personales Subjekt in Frage gestellt, weil es vollständig von nicht in seiner Macht liegenden Prozessen determiniert und deshalb bestenfalls dazu verurteilt sei, ohnmächtiger Beobachter seiner selbst zu sein.²⁶ Diese als *Tod des Subjekts* in den Wissenschaftsdiskurs eingegangene Vorstellung widerspricht dem modernen Bild von einem mit Selbstbewusstsein und Rationalität ausgestatteten Menschen, auf das auch die christliche Anthropologie dringend angewiesen ist: An wen soll sich die christliche Botschaft denn richten, wenn das Individuum nicht mehr als Adressat angesprochen werden kann?²⁷ Weiterhin haben Befreiungstheologinnen festgestellt, dass „die moderne marxistische Analyse begrenzt ist in ihrer Fähigkeit, postmoderne Machtstrukturen zu beleuchten. Postkoloniale Theorie erscheint hier als ein Diskurs, der neuen kulturellen Komplexitäten eher gerecht wird.“²⁸ Mit der Kritik an ihrem Unvermögen, Ungleichheiten anzuprangern und lediglich Differenzen aufzeigen zu können, stellt sich die Frage, ob poststrukturalistische Überlegungen überhaupt über ein emanzipatorisches Potential verfügen und falls ja, wie dieses dann zu entfalten wäre. Ja, sie können, so stellen Heinrich Schmidinger und Michael Zichy fest, denn mit dem Tod des Subjekts im Poststrukturalismus ist eine vielstimmige Diskussion um die Begriffe von Identität, Subjekt und Person angeregt worden.²⁹ Mit dem Tod des Subjekts scheint das Subjekt also nicht gestorben, sondern vielmehr zum neuen Leben erwacht zu sein. Ebenso verhält es sich mit dem Poststrukturalismus als Theorie. Auch sie ist nicht tot, sondern in den deutschen Sozialwissenschaften höchst lebendig und liefert dort vielfältige Anstöße für die weitere Theoriebildung.³⁰ *Doch welche emanzipatorischen Erträge kann poststrukturalistische Theorie für den theologischen Diskurs bieten?* Dieser Frage soll im Folgenden anhand zweier Beispiele, der Geschlechtsidentität und der religiösen Identität im Angesicht des religiös Anderen, nachgegangen werden. Während im ersten Fallbeispiel die Arbeiten der poststrukturalistischen Philosophin und Philologin Judith Butler zur kritischen Reflexion über das christliche Verständnis von Geschlechtsidentität herangezogen werden, das die bereits

26 Vgl. MICHAEL ZICHY/HEINRICH SCHMIDINGER, *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*, STSud 24, Innsbruck 2005, 8.

27 Vgl. a.a.O., 7.

28 NAUSNER, *Theologien*, 123.

29 Vgl. TICHY/SCHMIDINGER, *Tod*, 13.

30 Vgl. STEFAN MÜNKER/ALEXANDER ROESLER, *Poststrukturalismus*, Stuttgart 2012, 173.

erfolgte Implementierung poststrukturalistischer Überlegungen in den theologischen Diskurs sichtbar macht, lotet das zweite Fallbeispiel das Potential der Verknüpfung der poststrukturalistischen politischen Theorie von Ernesto Laclau mit dem theologischen Diskurs zu religiöser Identitätsbildung im Angesicht des religiös Anderen aus. Die Fragen nach dem Geschlecht und nach der religiösen Zugehörigkeit resultieren aus ihrer besonderen Relevanz im gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Kontext: Beide Kategorien wurden und werden – separat, aber auch in ihrer Relation – dazu herangezogen, um geschlossene Identitäten zu konstruieren. Ein Beispiel dafür ist die religiöse und geschlechtliche Aufladung von europäischer Identität. Dieser Ansatz findet sich nicht nur in populistischen Vereinen und Parteien wie z.B. der sogenannten PEGIDA-Bewegung, etwa durch die Zurschaustellung von Kreuzen in den deutschen Nationalfarben auf Demonstrationen und Kundgebungen, oder der im Jahr 2013 gegründeten politischen Partei *Alternative für Deutschland* (AfD), die in ihrem Grundsatzprogramm jüdisch-christliche Grundlagen als die für die deutsche Gesellschaft maßgeblichen formuliert und die religiöse Tradition des Islam als Bestandteil der deutschen Kultur zurückweist.³¹ Ähnliche Ansätze finden sich auch in konservativ-politischen Kontexten. So schreibt der CSU-Politiker Hans Zehetmair in der von der Hanns-Seidel-Stiftung herausgegebenen Zeitschrift *Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen*: „Das Europa der Zukunft wird ein von christlichen Werten geprägtes Europa sein, oder es wird ein wertloses Europa sein, in dem weder wir noch unsere Kinder leben wollen“³² Der Theologe und Kulturwissenschaftler Mark Lewis Taylor beschreibt diese Entwicklung mit den treffenden Worten,

that in spite of all the declarations of largely Western thinkers about ‚our secular age‘, religion has not gone away. In fact it’s returned with renewed vigor. And its return is marked not just by rediscovered devotion or greater attendance in religious communities. Religion now romps through our social and cultural life with political claws.³³

31 Vgl. Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland, 47–48. (https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/01/2016-06-27_afd-grundsatzprogramm_web-version.pdf, letzter Zugriff am 07.09.2019)

32 HANS ZEHETMAIR, Einführung, in: PHILIPP W. HILDMANN (Hg.), Vom christlichen Abendland zum christlichen Europa. Perspektiven eines religiös geprägten Europabegriffs für das 21. Jahrhundert, *Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen* 65, München 2009, 5–8, 7.

33 MARK LEWIS TAYLOR, *The Theological And The Political*. Interview in: *Fortress Press vom 21.12.2010*, 1–11, 1.

Doch nicht nur die religiöse Identität wird in diesen politischen Diskursen zur Konstruktion der Nation oder eines Staatenverbundes herangezogen, sondern auch die Geschlechtsidentität. So wird im AfD-Grundsatzprogramm die traditionelle Familie, bestehend aus Mutter, Vater und Kind, betont und etwa das Projekt des Gender-Mainstreaming als eine Kraft benannt, die dieser „wertegebenden gesellschaftlichen Grundeinheit“³⁴ entgegenstehe und sie ebenso untergrabe, wie die Auseinandersetzung mit alternativen Lebensformen im Rahmen der Schuldbildung.³⁵

3 Poststrukturalismus im theologischen Geschlechterverständnis

Poststrukturalistische Überlegungen prägen den theologischen Diskurs über Geschlechtsidentitäten bereits seit den späten 1960er Jahren. Mit Bezug auf die Schülerinnen und Kritikerinnen des Psychoanalytikers und Sprachphilosophen Jacques Lacan, Hélène Cixous, Luce Irigaray und Julia Kristeva, ging die feministische Theologie von einem weiblichen Subjekt aus, dem es in der patriarchal strukturierten symbolischen Ordnung wieder einen Platz einzuräumen galt. Dafür war die Dekonstruktion des männlichen Subjekts eine notwendige Voraussetzung.³⁶ Aus der feministischen Theologie ist mittlerweile eine geschlechtersensible Theologie hervorgegangen. Diese macht sich über das theologische Verständnis vom weiblichen Subjekt hinaus Gedanken zur theologischen Begründung alternativer Geschlechterentwürfe neben dem traditionellen aufeinander verwiesenen Dualismus von Mann und Frau und der Vielfalt von Lebensformen, die nicht dem traditionalisierten Ehe-Modell entsprechen. Dabei beruft sie sich auf die feministische Subjektkritik von Judith Butler. An den subjekttheoretischen Ansatz des Philosophen Michel Foucault anknüpfend versteht Butler den Körper, die Sexualität und somit auch das Subjekt als diskursives Konstrukt. Damit entwickelt Butler den Foucault'schen Ansatz weiter und radikalisiert ihn:

Die Geschlechtsidentität umfaßt auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine ‚geschlechtliche Natur‘ oder ein ‚natürliches Geschlecht‘ als ‚vordiskursiv‘, d.h. als der Kultur vorgelagert oder als

34 Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland, 2016, 41.

35 Vgl. a.a.O., 39–40, 54–55.

36 Vgl. VERONIKA SCHLÖR, Frau, das Schwache Subjekt. Poststrukturalismus – Subjekttheorie – feministische Theologie, in: HEINRICH SCHMIDINGER/MICHAEL ZICHY (Hg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, STSud 24, Innsbruck 2005, 49–65, 54–55.

politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird. [...] Diese Produktion des Geschlechts als vordiskursive Gegebenheit muß umgekehrt als Effekt jenes kulturellen Konstruktionsapparates verstanden werden, den der Begriff ‚Geschlechtsidentität‘ (*gender*) bezeichnet.³⁷

Obwohl Butler aufgrund ihrer Theorie des körperlosen Subjekts nicht nur seitens der Theologie vielfach Kritik erfahren hat, werden ihr auch große Verdienste zugesprochen: So schafft sie mit ihrer Kritik an dem Binaritätsdenken innerhalb der feministischen Theorie ein wertvolles Gegengewicht, das ein erneutes Verfallen in die Gegensatzpaare männlich-weiblich verhindert. Weiterhin gelingt es ihr,

die Stützfunktion der Geschlechtsidentität für das kohärente Subjekt aufzuzeigen und das kulturell Geschaffene der Geschlechtsidentitäten zu betonen. Im Zusammenhang damit ist auch ihr ethischer Impuls zu sehen: sie betont den Zwangscharakter von genau definierten Geschlechterrollen und, darunterliegend, von Heterosexualität.³⁸

In diesem Punkt findet sich das emanzipatorische Potential des Butler’schen Ansatzes, der sich gegen die Diskriminierung von Homosexualität richtet. Es ist von der geschlechtersensiblen Theologie aufgegriffen worden, und die daraus resultierenden konstruktiven Impulse zu einem reformulierten theologischen Verständnis von Körper und Geschlechtsidentität finden etwa in theologischen Diskursen um die Ekklesiologie³⁹ oder die Eschatologie⁴⁰ ihren Niederschlag. So hat etwa Ruth Heß in ihrem poststrukturalistisch inspirierten eschatologischen Ansatz aufgezeigt, wie ausgehend von Gal 3,28 „darin ist nicht männlich und weiblich“ der darin angekündigte heilsgeschichtliche, leiblich-geschlechtliche Transformationsprozess bereits in unsere Gegenwart

37 JUDITH BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main 1991, 24.

38 Vgl. SCHLÖR, *Frau*, 60.

39 Vgl. HEIKE WALZ, „– nicht mehr männlich und weiblich –“ Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt/Main 2006.

40 Vgl. RUTH HEß, „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“ Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz, in: DIES./MARTIN LEINER (Hg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße*, Neukirchen-Vluyn 2005, 291–323.

hineinreicht und damit die starren Grenzen theologisch gedachter menschlicher Zweigeschlechtlichkeit aufhebt und Alternativen ermöglicht.⁴¹

4 Poststrukturalismus im christlichen Identitätsverständnis

Wo in Hinblick auf das theologische Verständnis von Geschlechtsidentität in Anlehnung an den Poststrukturalismus erste emanzipatorische Schritte unternommen worden sind, verhält sich dies im zweiten Beispiel, der christlichen Identität im Angesicht des religiös Anderen, bisher noch anders. Wie ich eingangs festgestellt habe, hat die Postkoloniale Theologie die Ausbildung religiöser Identität als einen Prozess beschrieben, die sich an kulturellen Grenzen abspielt. Judith Gruber kann aufzeigen, dass sich dort die Rede von einer Hybridität christlicher Identität im Sinne Bhabhas rechtfertigen lässt.⁴² Jedoch findet die religiöse Identitätsbildung nicht nur entlang kultureller Grenzen, sondern auch an den Grenzen zu anderen religiösen Traditionen statt. Und wie bereits angeführt, ereignen sich diese Aushandlungsprozesse nicht nur in institutionalisierten religiösen Bezügen – etwa der interreligiösen, komparativen oder Religionstheologie als Fachbereiche theologischer Lehrstühle und Institute – sowie in interreligiösen Organisationen, Arbeitskreisen usw., sondern sie sind auch Bestandteil politischer Diskurse. Dieser Umstand macht es notwendig, die Machtverhältnisse politischer und theologischer Diskurse und ihre Wechselwirkungen bei der Konstruktion von religiöser Identität zu berücksichtigen. An dieser Stelle soll nun der Versuch unternommen werden, dem Vorwurf an den Poststrukturalismus, er beschäftige sich lediglich mit den Differenzen, nicht aber mit den Ungleichheiten, dahingehend zu entkräften, dass sein emanzipatorisches Potential auch für interreligiöse Bezüge fruchtbar gemacht werden kann.

In der Begegnung mit dem religiös Anderen sind Differenz und Abgrenzung nach wie vor als die entscheidenden Parameter für eine gelungene Identitätsbildung und einen fruchtbaren Dialog auszumachen. Der Religionswissenschaftler Jacques Waardenburg bringt diese Annahme wie folgt auf den Punkt: „Differenz ist nicht nur eine schicksalhafte Folge unterschiedlicher, fest gegebener Identitäten. Sie ist auch positive Voraussetzung für

41 Vgl. RUTH HEß, „darin ist nicht *männlich* und *weiblich*“ Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper. in: JÜRGEN EBACH ET AL. (Hg.), „Dies ist mein Leib“. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen, Jabboq 6, Gütersloh 2006, 144–185.

42 Vgl. GRUBER, Theologie, 204–205.

zukünftige Entwicklungen und Identitätsbildungen. Es ist doch anregend, verschieden zu sein, und schön, eine eigene Identität zu haben.“⁴³ Im Kontext der Religionstheologie und in den Prozessen des interreligiösen Dialogs hat die negativ konnotierte Verwendung des Synkretismus-Begriffs etwa im Sinne des reformierten Theologen Visser't Hooft, das Christentum als „rein“ zu erhalten, nach wie vor Bestand.⁴⁴ So kritisiert unter anderem Reinhold Bernhardt, dass die gegenwärtigen theologischen Konzepte von religiöser Identität den Beschreibungen von multiplen religiösen Identitäten im Sinne der subjektiven Verortung innerhalb mehrerer religiöser Traditionen keinerlei Rechnung tragen würden. Vielmehr würden religiöse Mehrfachidentitäten etwa von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) als ein „synkretistisches Konglomerat“ oder „geistiger Steinbruch“ diffamiert und zu einer Form der Religiosität erklärt, „die mit ihrem Selbsterlösungsstreben verhindere, dass Gott in sie eintrete“⁴⁵.

Dass diesen Vorstellungen auch ganz praktische Erwägungen gegenüberstehen, zeigt Karla Suomala, wenn sie zu der Geburt von Kindern aus interreligiösen Ehen schreibt, „that interfaith children don't fit into the tried-and-true formula for interfaith discourse, a process that involves well-defined boundaries, distinct labels, and clear goals“⁴⁶. Neben Suomala kritisiert auch Paul Hedges, dass in Hinblick auf multiple religiöse Identitäten weiterhin ein konservativ-theologisches Identitätsverständnis greife, das religiöse Identität als monolithisch und starr beschreibe.⁴⁷ Zwar verweist etwa die systematische Theologin Michelle Voss Roberts in ihrem Aufsatz zu *multiple religious belonging* auf die generelle hybride Verfasstheit religiöser Identität und bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Bhabha, doch an anderer Stelle artikuliert sie

43 JACQUES WAARDENBURG, Selbstsicht und die Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis, in: HANSJÖRG SCHMID, Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, 21–40, 23.

44 Vgl. HERMANN P. SILLER, Synkretismus. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen, in: DERS. (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991, 1–17, 3. Vgl. auch: MARCO HOFHEINZ/MATTHIAS ZEINDLER, Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert, Zürich 2013, 131–146.

45 Vgl. REINHOLD BERNHARDT/PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, BThR 5, Zürich 2008.

46 KARLA SUOMALA, Complex Religious Identity in the Context of Interfaith Dialogue, in: CrossCur 62 (2012), 360–370, 363.

47 Vgl. PAUL HEDGES, Interreligious Engagement and Identity Theory. Assessing the Theology of Religions Typology as a Model for Dialogue and Encounter, in: Journal for the Academic Study of Religion 27 (2014) 2, 198–221, 199–200.

diese Hybridität nur in Abhängigkeit zu anderen Faktoren von Identität, etwa Geschlecht und Beruf, nicht aber in Bezug zu anderen Religionen. Damit unternimmt sie zwar den Versuch, religiöse Identität mit Bhabha als hybrid zu beschreiben, geht diesem Gedanken aber etwa hinsichtlich der damit zusammenhängenden Frage nach den Machtverhältnissen nicht weiter nach.⁴⁸

5 Zur Bedeutung religiöser Identität in gesellschaftspolitischen Kontexten

Im Kontext der gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Entwicklungen, welche Religion und religiöse Zugehörigkeit weltweit auch als politisches Moment auszeichnen, können Religionstheologien die politische Dimension ganz im Sinne einer politischen Theorie nicht unberücksichtigt lassen. Vor eben diesem Hintergrund will ich mit der Hegemoniethorie von Ernesto Laclau, der angesichts der „Diskussionen der letzten Jahre um Fragen von Identitätspolitik und Multikulturalismus“⁴⁹ auch die Begriffe Identität und Macht neu formuliert hat, in ein weiteres Beispiel poststrukturalistischer Theorie einführen. Mit der epistemologischen Theorie des Postfoundationalismus als Scharnier bieten die Überlegungen von Laclau meines Erachtens das Potential, die emanzipatorischen Bestrebungen im Identitätsverständnis der Theologie zu befruchten.

Auch Laclau versteht soziale Realitäten als diskursiv geschaffen und weist den Gedanken einer außerhalb von Sprache existierenden Wahrheit zurück. Es seien die Diskurse, die den Elementen durch die Praxis der Artikulation ihre Bedeutung zuschrieben.⁵⁰ Dabei bildeten sich diese Bedeutungen immer in Relation zu anderen Elementen bzw. durch die Differenz zu ihnen. Mit Bezug auf den marxistischen Philosophen Antonio Gramsci haben Ernesto Laclau und Chantal Mouffe eine postmarxistische Hegemoniethorie entwickelt, in der sie das Politische als konstitutiv für soziale Ordnungen beschreiben: „Es gibt keinen ‚der Gesellschaft‘ eigentümlich genähten Raum, weil das Soziale selbst kein Wesen hat.“⁵¹ Aus Akten des Politischen resultieren also dominante, gesamtgesellschaftlich verbindliche Festlegungen legitimer

48 Vgl. MICHELLE VOSS ROBERTS, Religious Belonging and the Multiple, in: JFSR 26 (2010), 43–62, 51.

49 OLIVER MARCHART, Gesellschaft ohne Grund. Laclaus politische Theorie des Post-Foundationalismus, in: ERNESTO LACLAU, Emanzipation und Differenz, Wien 2002, 7–17, 9.

50 Vgl. a.a.O., 143.

51 ERNESTO LACLAU/CHANTAL MOUFFE, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien ³2006, 130.

Bedeutungen, denn: „Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, das Feld der Diskursivität zu beherrschen, das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstituieren.“⁵² Die Bedeutungen von Elementen sind aber stets umkämpft und werden durch alternative Diskurse herausgefordert. Deshalb ist ihre partielle Fixierung, die die hegemonialen Diskurse anstreben, niemals der Zeit enthoben, nur temporär, und sie unterliegen einer prinzipiellen Offenheit. Gleichermaßen sind auch die in den Diskursen produzierten Differenzen nur in ihrer Sequenz gültig.

Die Anwendung der Differenz in einem neuen Kontext lässt die Signifikate möglicherweise nicht unberührt, sie ist mehr als nur eine Anwendung, sie vermag Polysemien, d.h. Mehrdeutigkeiten, zu produzieren und die Differenzen selbst zu modifizieren: Es gibt keinen Kontext, der vollständig den möglichen Sinn eines Zeichens determiniert.⁵³

Auch Identitäten werden nach Laclau'schem Verständnis wie alle anderen Elemente von Subjekten in Diskursen hervorgebracht. Dabei zeichnen sie sich jedoch – und hier bezieht sich Laclau auf Lacan – durch einen permanenten Mangel aus: Um sich selbst zu definieren und um von anderen verortet zu werden, sind sie darauf angewiesen, auf etwas im Außen zu referieren, um die eigene Identität zu konstituieren. Weil die Bedeutungen von Elementen, wie wir bereits wissen, niemals ganz fixiert sind, ist es Subjekten unmöglich, ihre volle Identität jemals zu erreichen. Sie müssen sich stattdessen permanent neu verorten. Identität erweist sich somit als prozesshaft, un abgeschlossen und dezentriert.⁵⁴

Das entscheidende Moment, das die politische Theorie von Laclau auch an die theologische Diskussion um religiöse Identitäten anschlussfähig macht, besteht darin, dass er den Differenzbegriff auf das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus ausdehnt und sich dort in einem Denkhorizont verortet, der seine Wurzeln auch in der philosophischen Theologie hat: der epistemologischen Theorie des Postfoundationalismus. Dieser Ansatz, der die Annahme zurückweist, dass Wissen und Erkenntnis in einem universalen, objektiven Fundament verankerbar seien, ist bereits in der Praktischen Theologie, etwa von den südafrikanischen Theologen J.-A. Meylahn oder B. Macallan und

52 A.a.o., 155.

53 ANDREAS RECKWITZ, *Subjekt*, Bielefeld 2008, 73.

54 Vgl. LACLAU/MOUFFE, *Hegemonie*, 148.

H.J. Hendriks⁵⁵ diskutiert worden, um den Raum für einen multi-disziplinären Dialog zu schaffen und damit den Weg hin zu einer Theologie zu ebnet, „that takes the social constructions of the local seriously, yet can move beyond the local into a global dialogue without recourse to universal foundations“⁵⁶. Der Postfoundationalismus ebnet damit einen Weg für den globalen Dialog zwischen den verschiedenen lokalen Deutungen,

while deconstruction critically guides this process so that it is not only a dialogue between the dominant constructions of the powerful, but that space is created for the marginalized voices to be heard in the global dialogue.⁵⁷

Dieser Ansatz, so Meylahn weiter, öffne die Türen zu einem multidisziplinären Dialog, der voraussetzt, dass keine der epistemischen Theorien einen privilegierten Zugang zur Realität habe, sondern sie vielmehr aufeinander angewiesen seien, um ein vollständigeres Bild von Realität zeichnen zu können.⁵⁸

In *Emanzipation und Differenz* beantwortet Laclau die gegenwärtigen Fragen nach der Neuformulierung von Identitäten und kulturellen Differenzen sowie die Möglichkeit, sich ihrer auf emanzipatorische Weise zu ermächtigen, mit Bezug auf den postfoundationalistischen Ansatz wie folgt: Die Erkenntnis dessen, dass sich die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus nicht in die eine oder andere Richtung auflösen lasse, erfordere eine Neuformulierung des Differenzbegriffs.⁵⁹

Dass es unmöglich sei, dieses Spannungsverhältnis aufzulösen, erklärt Laclau wie folgt: Wenn das Ziel sein soll, eine Gemeinschaft herzustellen, kann das Modell des reinen Partikularismus nicht tragen. Sobald die verschiedenen Gruppen unterschiedliche Positionen einnehmen, stehen sie sich antagonistisch gegenüber und wären wieder auf ein übergeordnetes Prinzip verwiesen, das Zusammenstöße reguliert. Aber selbst wenn die Harmonie unter den differentiellen Gruppen möglich wäre, müsste die Anerkennung der Differenz wieder durch ein übergeordnetes Prinzip begründet sein. Als besonders problematisch erweist sich dieser Punkt aber auch, weil er die unter den Gruppen bestehenden Machtverhältnisse ausblendet und sich allein auf die Differenz

55 BRIAN MACALLAN/H. JURGENS HENDRIKS, Post-Foundational Practical Theology as Correlational Hermeneutic, in: *AcT(V)* 33 (2013), 135–157.

56 JOHANN-ALBRECHT MEYLAHN, Postfoundationalism, Deconstruction and the Hope that Motivates Research in Practical Theology, in: *HTS* 63 (2006), 983–999, 983.

57 Ebd.

58 Vgl. a.a.O., 989.

59 Vgl. MARCHART, *Gesellschaft*, 15.

bezieht.⁶⁰ Damit würde sich der anfängliche Vorwurf des Postkolonialismus gegenüber dem Poststrukturalismus erhärten. Zusammenfassend lässt sich das Partikulare als der Ursprung des Universalen beschreiben. Es bildet den Kontext für differentielle Identitäten. Würde dieser Kontext zerstört, würde auch die differentielle Identität zerstört.⁶¹

Um die Inhaltslosigkeit des Universalismus plausibel zu machen, argumentiert Laclau mit dem Postfoundationalismus. Die Abwesenheit eines letzten Grundes bedeutet dort nämlich nicht, dass dieser Grund ersatzlos gestrichen, sondern vielmehr, dass er entleert wird.⁶² Er bleibt erhalten, allerdings in einer Form, die von einem Partikularismus niemals vollständig ausgefüllt werden kann. Im politischen Sinne Laclaus übernehmen Partikularismen somit die Aufgabe, „die abwesende, leere Universalität der Gemeinschaft zu inkarnieren“⁶³.

6 Emanzipation und Differenz im interreligiösen Dialog

In Bezug auf die Ausgangsfrage zum theologischen Verständnis von Identitätsbildung im Angesicht des religiös Anderen erweisen sich die Laclau'schen Überlegungen zu den Termini Emanzipation und Differenz als anschlussfähig: Mit der Theorie des Postfoundationalismus gelingt der epistemologische Transfer von politischer Theorie zur Theologie. Die Beschreibung des Universalismus als leere Signifikante und der Versuch, das leere Universale mit kontingenten Bedeutungsfixierungen auszufüllen, lassen sich auch in theologischen Sprachspielen nachvollziehen. Als Beispiel dafür sei hier das Spannungsfeld von negativer und positiver Theologie in der christlichen Gotteslehre genannt: Angesichts der Unfassbarkeit des göttlichen Geheimnisses kann die positive Theologie lediglich affirmative und kontingente Aussagen über das Göttliche treffen. Ihr gegenüber wirkt die negative Theologie „steuernd auf das positive Sprechen über Gott ein, und zwar in kohibitiver, kritischer und kreativer Funktion“⁶⁴. Mit dem Laclau'schen Differenzbegriff erschließt sich auch die unbedingte Verwiesenheit auf das religiös Andere *als* das Andere zur Konstitution der eigenen religiösen Identität. Daraus soll aber nicht fälschlicherweise der Schluss gezogen werden, dass

60 Vgl. LACLAU, Emanzipation, 53–54.

61 Vgl. a.a.O., 55.

62 Vgl. MARCHART, Gesellschaft, 12.

63 A.a.O., 13.

64 GEORG KRAUS, Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre, Grundrisse der Dogmatik 1, Frankfurt/Main 1994, 63.

„Differenzen *an sich schon*, d.h. aufgrund des bloßen Differenz-Seins, moralisch oder politisch anzuerkennen oder gar zu begrüßen seien“⁶⁵, sondern dazu, dass in der Differenz eine Pluralisierung von Emanzipation verankert ist, und es eben diese Emanzipationen sind, die Demokratie ermöglichen. Er begegnet damit der Kritik, ausschließlich an der Differenz und nicht an der Ungleichheit interessiert zu sein. Mit der beschriebenen Möglichkeit, dass Signifikate im Zuge kontextueller Verschiebungen ihre Bedeutungen verändern und daraus Mehrdeutigkeiten erzeugt und differentielle Bezüge verschoben werden können, bleibt der Raum für multiple religiöse Identitäten, wie sie etwa Catherine Cornille in ihren vielfältigen Ausprägungen beschreiben, erhalten.⁶⁶

7 Fazit

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der interreligiöse Dialog sein politisch-emanzipatorisches Potential in dem Moment erfahren kann, da das Bestehen partikularer Gruppierungen und ihr Streben danach, den Universalismus in Gänze auszufüllen, politisches Handeln im Sinne von Hegemonie überhaupt erst möglich macht. Poststrukturalistische Theoriebildung verhindert, dass in der theologischen Diskussion um religiöse Identität die politische Dimension der identitätsstiftenden Diskurse ausgeblendet wird. In Anbetracht der zu beobachtenden politischen Entwicklungen erscheint es mir deshalb hilfreich, im theologischen Denken das emanzipatorische Potential poststrukturalistischer Theorien bei dem Versuch, auf die drängenden Fragen dieser Zeit zu antworten, zu berücksichtigen. Politischer Theologie – verstanden als eine Theologie, die die gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen kritisch reflektiert – bieten die Überlegungen von Judith Butler und Ernesto Laclau die Möglichkeit, sprachfähig zu bleiben und an politischen Diskursen partizipieren zu können.

Die Theorie Laclaus erscheint mir an einer Stelle, an der es nicht um die kulturell bedingte Verschiedenheit religiöser Lebensformen, sondern um das Aufeinandertreffen von sich in ihren Geltungsansprüchen vielfach widerstreitenden Religionen geht, als ein für die Religionstheologie hilfreiches Instrument, um in ihre Überlegungen auch politische Diskurse einzubetten.

65 MARCHART, Gesellschaft, 14.

66 Vgl. CATHERINE CORNILLE, Mehrere Meister? Multiple Religionszugehörigkeit in Praxis und Theorie, in: REINHOLD BERNHARDT/PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, BThR 5, Zürich 2008, 15–32, 17–18.

Und so kann poststrukturalistische Theorie womöglich nicht nur mit Gal 3,28 in Hinblick auf Geschlechtsidentitäten im theologischen Diskurs partikulare Gruppen dazu ermächtigen, auch in kirchlichen Strukturen die Anerkennung geschlechtlicher Vielfalt und die Möglichkeit alternativer Lebensformen zu implementieren. Mit Laclaus Überlegungen zur unbedingten Notwendigkeit der Differenz kann auch in der Religionstheologie ein wichtiger Beitrag dazu geleistet werden, einerseits den multiplen religiösen Identitäten auch theologisch gerecht zu werden und andererseits die gemeinsame Verantwortung für Demokratie auch in interreligiösen Bezügen gezielt zu berücksichtigen.

Laclau spricht bei demokratischer Interaktion von einem politischen Wettbewerb zwischen den partikularen Gruppen.⁶⁷ Und so soll mit diesen Worten der Beitrag im Sinne des interreligiösen Dialogs mit den qur'änischen Worten aus der Sure 5:48 beschlossen werden:

Für jeden von euch (dir ihr verschiedenen Bekenntnissen angehört) haben wir ein (eigenes) Brauchtum (?) und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch (so) in dem, was er euch (d.h. jeder Gruppe von euch) (von der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Gott werdet ihr (dereinst) allesamt zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins waret.⁶⁸

Bibliographie

Primärquellen

Der Koran, übersetzt von RUDI PARET, Stuttgart ¹²2014.

Programm für Deutschland. Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland (Vorlage zum Bundesparteitag am 30.04.2016/01.05.2016), https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/01/2016-06-27_afd-grundsatzprogramm_web-version.pdf, 07.09.2019).

TAYLOR, MARK LEWIS, The Theological and The Political. Interview in: Fortress Press vom 21.12.2010, 1–11.

67 Vgl. LACLAU, Emanzipation, 64.

68 Sure 5:48, übersetzt nach RUDI PARET, Der Koran, Stuttgart ¹²2014, 84.

Literatur

- BERNHARDT, REINHOLD/SCHMIDT-LEUKEL, PERRY (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, BThR 5, Zürich 2008.
- BHABHA, HOMI K., Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000.
- BUTLER, JUDITH, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main 1991.
- CORNILLE, CATHERINE, Mehrere Meister? Multiple Religionszugehörigkeit in Praxis und Theorie, in: REINHOLD BERNHARDT/PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, BThR 5, Zürich 2008, 15–32.
- GRUBER, JUDITH, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, ReligionsKulturen 12, Stuttgart 2013.
- HEDGES, PAUL, Interreligious Engagement and Identity Theory. Assessing the Theology of Religions Typology as a Model for Dialogue and Encounter, in: Journal for the Academic Study of Religion 27 (2014) 2, 198–221.
- HEß, RUTH, „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“ Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz, in: DIES./MARTIN LEINER (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße, Neukirchen-Vluyn 2005, 291–323.
- HEß, RUTH, „darin ist nicht *männlich* und *weiblich*“ Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper. in: JÜRGEN EBACH ET AL. (Hg.), „Dies ist mein Leib“. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen, Jabboq 6, Gütersloh 2006, 144–185.
- HOFHEINZ, MARCO/ZEINDLER, MATTHIAS, Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert, Zürich 2013, 131–146.
- ILISHKO, DZINTRA, Educating an Authentic Religious Identity and Responsible Pluralism, in: WILNA A.J. MEIJER ET AL. (Hg.), Religious Education in a World of Religious Diversity, Religious Diversity and Education in Europe 12, Münster 2009, 41–52.
- JÄGER, SIEGFRIED, Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse, in: REINER KELLER ET AL. (Hg.), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band I: Theorien und Methoden, Opladen 2001, 81–112.
- KRAUS, GEORG, Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre, Grundrisse der Dogmatik 1, Frankfurt/Main 1994.
- LACLAU, ERNESTO/MOUFFE, CHANTAL, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien ³2006.
- MACALLAN, BRIAN/HENDRIKS, H. JURGENS, Post-Foundational Practical Theology as Correlational Hermeneutic, in: AcT(V) 33 (2013), 135–157.

- MARCHART, OLIVER, Gesellschaft ohne Grund. Laclaus politische Theorie des Post-Foundationalismus, in: ERNESTO LACLAU, Emanzipation und Differenz, Wien 2002, 7–17.
- MEYLAHN, JOHANN-ALBRECHT, Postfoundationalism, Deconstruction and the Hope that Motivates Research in Practical Theology, in: HTS 63 (2006), 983–999.
- MÜNKER, STEFAN/ROESLER, ALEXANDER, Poststrukturalismus, Stuttgart 32012.
- NAUSNER, MICHAEL, Postkoloniale Theologien, in: VF 57 (2012) 2, 117–131.
- NEHRING, ANDREAS/THIELESCH, SIMON, Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung, in: DIES. (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, ReligionsKulturen 11, Stuttgart 2013, 9–45.
- PANNENBERG, WOLFHART, Person und Subjekt. Zur Überwindung des Subjektivismus im Menschenbild und im Gottesverständnis, in: NZSTh 18 (1976), 133–148.
- PEDGWICK, PETER, Who Am I Now? Theology and Self-Identity, in: Theol. 104 (2001), 196–203.
- PIRNER, MANFRED L., Christliche Identität – Identität zwischen Grenzbewusstsein und Ganzheitsvertrauen, in: theo-web 2 (2002), 68–79.
- RECKWITZ, ANDREAS, Subjekt, Bielefeld 2008.
- SCHLÖR, VERONIKA, Frau, das Schwache Subjekt. Poststrukturalismus – Subjekttheorie – feministische Theologie, in: HEINRICH SCHMIDINGER/MICHAEL ZICHY (Hg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, STSud 24, Innsbruck 2005, 49–65.
- SILLER, HERMANN P., Synkretismus. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen, in: DERS. (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991, 1–17.
- STRUVE, KAREN, Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden 2013.
- SUOMALA, KARLA, Complex Religious Identity in the Context of Interfaith Dialogue, in: CrossCur 62 (2012), 360–370.
- WESTHELLE, VITOR, Offene Ränder. Repräsentation, Hybridität und Transfiguration, in: ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, ReligionsKulturen 11, Stuttgart 2013, 165–186.
- DO MAR CASTRO VARELA, MARÍA/DHAWAN, NIKITA, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2015.
- VOSS ROBERTS, MICHELLE, Religious Belonging and the Multiple, in: JFSR 26 (2010), 43–62.
- WAARDENBURG, JACQUES, Selbstsicht und die Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis, in: HANSJÖRG SCHMID, Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, 21–40.

WALZ, HEIKE, „– nicht mehr männlich und weiblich –“? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt/Main 2006.

WILLIAMS, RAYMOND, Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von „Kultur“, München 1972.

ZEHETMAIR, HANS, Einführung, in: PHILIPP W. HILDMANN (Hg.), Vom christlichen Abendland zum christlichen Europa. Perspektiven eines religiös geprägten Europabegriffs für das 21. Jahrhundert, Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen 65, München 2009, 5–8.

ZICHY, MICHAEL/SCHMIDINGER, HEINRICH, Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, STSud 24, Innsbruck 2005.

Interreligiöser Vergleich in postkolonialer Perspektive: Die ‚Weltreligion Hinduismus‘ in Peter Schmiedels Entwurf einer globalen Wirtschaftsethik

Bernhard Ortmann

Abstract

In academic discourse, interreligious comparisons have been accused of resulting in false generalizations, the concept of ‘the world religions’ being one example. Recently, Peter Schmiedel has employed this concept in his book *Philosophie, Religion und Wirtschaft* (2015) with the aim to develop an overarching ethical foundation for today’s global economic system. According to his representation, Hinduism needs to return to its Vedic roots if it is to play a positive role in this endeavor. A historical approach, however, reveals that Schmiedel’s representation of Hinduism, without acknowledging it, reflects both the negative colonial-missionary portrayal of 19th century Indian religion(s) as well as the countermoves of neo-Vedantins like Dayananda Saraswati (1824–1883). Thus, the deconstruction of Schmiedel’s account exemplifies in what way a postcolonial perspective can be employed to approach the problem of generalizations in interreligious comparisons. Finally, considering ‘subalternized’ religious traditions alongside their major counterparts is suggested as a promising way forward in such fields as comparative theology.

Viele der drängendsten Probleme unserer Zeit sind globaler Natur. Sie zu bewältigen, bedarf weltumspannender Anstrengungen. Hierbei tut sich jedoch ein Dilemma auf: Die partikularen Ressourcen und Interessenlagen von Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen, etwa in kultureller und religiöser Hinsicht, sind mit universalen Ansprüchen zu vereinen. Diese Spannung zwischen Partikularität und Universalität lässt sich aber auch als produktive Kraft verstehen, die es angesichts weltweiter Herausforderungen zu nutzen gilt. Den verschiedenen Religionen kommt dabei eine bedeutende Rolle zu; schließlich bekennen sich vier von fünf Menschen weltweit als einer

Religion zugehörig und schöpfen aus ihr Inspiration und Motivation für ihr Leben.¹

Vor diesem Hintergrund ist es naheliegend, auch im Bereich der Wirtschaftsethik religiöse Ressourcen zu mobilisieren, um der globalen ökonomischen Ungleichheit zu begegnen. In der Theologie hat dies Hans Küng unternommen, als er im Rahmen seines ‚Projekts Weltethos‘ vorschlug, aus dem interreligiösen Gespräch ein „globales Wirtschaftsethos“ zu entwickeln.² Ein anders gelagertes Projekt mit ähnlicher Stoßrichtung ist das der Komparativen Theologie. Auch hier werden verschiedene religiöse Traditionen miteinander ins Gespräch gebracht, allerdings nicht aus einer vermeintlich objektiven Metaperspektive, sondern aus christlich-konfessionellem Blickwinkel, und auch nicht auf einem hohen Abstraktionsniveau, sondern bezogen auf konkrete theologische oder ethische Fragestellungen. Wirtschaftsethische Publikationen komparativ-theologischer Ausrichtung gibt es bislang jedoch nur wenige.³

Mit Peter Schmiedels *Philosophie, Religion und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Grundlegung einer nachhaltigen globalen Wirtschaftsethik* soll hier ein Werk im Zentrum stehen, das diesen beiden Ansätzen zwar nahesteht, sich aber

-
- 1 Zur demografischen Angabe s. MATTHEW CLARKE (Hg.), *Handbook of research on development and religion*, Cheltenham/Northampton/MA 2013. Vgl. TODD M. JOHNSON/KENNETH R. ROSS, *Atlas of global Christianity. 1910–2010*, Edinburgh 2009. Zur Diskussion um die Relevanz religiöser Ressourcen im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit vgl. GERRIE TER HAAR (Hg.), *Religion and development. Ways of transforming the world*, London 2011. Für theologische und kirchliche Perspektiven, s. KENNETH MTATA (Hg.), *Religion: help or hindrance to development?*, LWF.D, 58, Leipzig 2013[?]. Auch Jürgen Habermas' stärkere Einbeziehung religiöser gesellschaftlicher Ressourcen in seinen späten Arbeiten zur Diskurstheorie kann als Ausdruck dieser Erkenntnis verstanden werden, vgl. den Aufsatz JÜRGEN HABERMAS, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger*, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005, 119–154.
 - 2 Vgl. allg. HANS KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 2016. Zur Wirtschaftsethik s. STIFTUNG WELTETHOS, *Globales Wirtschaftsethos. Konsequenzen für die Weltwirtschaft. Ein Manifest*, Tübingen 2009, URL: <http://www.weltethos.org/1-pdf/00-aktuell/deu/we-manifest-GER.pdf> (Stand: 22.05.2017); HANS KÜNG, *Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht*, München 2010; DERS., *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München 1997.
 - 3 Überblicksartig zu Keith Ward und Klaus von Stosch, zwei der bedeutendsten Vertreter im englisch- bzw. deutschsprachigen Raum, s. WOLFGANG PFÜLLER, *Komparative Theologie als Theologie der Zukunft. Einige Klärungen*, in: MThZ 61 (2015), 240–253. Vgl. FRANCIS X. CLOONEY, *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*, Paderborn 2013. Zur Wirtschaftsethik im deutschsprachigen Raum, s. KLAUS VON STOSCH (Hg.), *Wirtschaftsethik interreligiös*, Paderborn 2014; BARBARA LUKOSCHEK, *Ethik der Befreiung. Engagierter Buddhismus und Befreiungstheologie im Dialog*, Paderborn 2013.

einer eindeutigen Zuordnung entzieht. Von der Komparativen Theologie unterscheidet es sich insofern, als es in seiner Auseinandersetzung mit Islam, Christentum, Buddhismus, Hinduismus und der Integrativen Wirtschaftsethik Peter Ulrichs keinen explizit christlich-theologischen Blickwinkel einnimmt. Vielmehr fragt Schmiedel aus einer Makroperspektive heraus nach den jeweiligen Begründungen einer ‚unbedingt geltenden Normativität‘, die schließlich als Grundlage einer globalen Wirtschaftsethik dienen soll.⁴ Dieser Ansatz rückt sein Werk zwar in die Nähe Küngs, doch will Schmiedel seinen Ansatz grundsätzlicher verstanden wissen als Küngs Suche nach konkreten, die Religionen verbindenden unbedingten Normen, wie etwa der Goldenen Regel.⁵ Diese Abgrenzung sowie Schmiedels genereller Umgang mit dem Begriff der unbedingten Normativität – er bezeichnet ihn selbst als „recht sorglos“ – bedürfte weiterer kritischer Reflexion. Nun ist dies jedoch nicht der Ort, um Schmiedels hohe Ambitionen in all ihren Aspekten auf den Prüfstand zu stellen. Stattdessen wird ein Aspekt seines Werkes herausgegriffen, den es mit vielen interreligiös-vergleichenden Projekten gemeinsam hat: sein Zugang über das Konzept der ‚Weltreligionen‘.⁶

Dieser Zugang bringt besondere Herausforderungen mit sich, die besonders in postkolonialer Perspektive deutlich werden. Grundsätzlich, bemerkt hierzu Richard King, sei die Problematik der Repräsentation zu bedenken: „Whose agenda or tradition does one engage with when moving into a cross-cultural space?“ Bei einem Vergleich von ‚Weltreligionen‘ komme noch ein Zweifaches hinzu: Einerseits seien sie „themselves already refracted through the lenses of western Orientalism“; andererseits repräsentierten sie in ihrer homogenisierten Darstellung als ‚-ismen‘ auch „hegemonic discourses that have engaged in their

4 Schmiedels Werk erschien im Jahr 2015 in Marburg. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt CHRISTIAN J. JÄGGI, Auf dem Weg zu einer inter-kontextuellen Ethik, Ethik interdisziplinär 23, Münster 2016.

5 „Anders als die zuweilen geübte Suche nach einem gemeinsamen Nenner von in verschiedenen Kulturen geübten Praktiken und bestehenden Werten, um daraus ein Weltethos zu formulieren, wird hier nach unbedingt geltender Normativität der Denktraditionen losgelöst von deren tatsächlicher Praktizierung gefragt.“, PETER SCHMIEDEL, Philosophie, Religion und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Grundlegung einer nachhaltigen globalen Wirtschaftsethik, Ethik und Ökonomie 15, Marburg 2015, 18. Vgl. dazu Küng: „Alle Religionen fordern ja so etwas wie eine ‚Goldene Regel‘ – gerade sie ist eine nicht nur hypothetische, bedingte, sondern eine kategorische, apodiktische, *unbedingte Norm* –, durchaus praktikabel angesichts der höchst komplexen Situation, in der der Einzelne oder auch Gruppen oft handeln müssen.“ [Herv. i. Orig.], HANS KÜNG, Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos, in: KARL-JOSEF KUSCHEL (Hg.), Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1994, 155–171, 168.

6 Zu Schmiedels Verständnis von unbedingter Normativität vgl. SCHMIEDEL, Philosophie, 610–613, Zitat: 612.

own forms of internal colonialism ‚at home“ . Dies zu missachten, bedeute, einen „cultural essentialist approach“ zu verfolgen, dem sich im Gefolge von Edward Saids *Orientalism* bereits zahlreiche Vertreter des Postkolonialismus entgegengestellt haben.⁷

Ähnlich argumentiert Sigrid Rettenbacher in ihrer durch postkoloniale Theorien informierten Diskussion der Möglichkeiten und Herausforderungen einer ‚interreligiösen Theologie‘: Beim interreligiösen Vergleich begegneten sich Religionen, deren Identitäten sich in komplexen historischen Prozessen herausgebildet hätten. Bei diesen Identitäten, führt sie aus,

unterliegen aber die inhaltlichen Trennlinien einer gewissen Kontingenz, normative Grenzziehungen sind erst geschichtlich zu solchen geworden, wobei die Macht der Diskurse in einem Moment der Naturalisierung und Essentialisierung dieses geschichtlich und kulturell bedingte Gewordensein oft ausblendet.⁸

Aufgrund dieser Problematik bieten postkoloniale Ansätze wichtige methodologische Impulse für den Religionsvergleich. In der Komparativen Theologie hat die Reflexion hierüber bereits begonnen, nicht nur bezogen auf das Konzept der ‚Weltreligionen‘, sondern verbunden mit der noch grundlegenden Frage nach dem westlichen Ursprung der Kategorie ‚Religion‘. John J. Thatamanil bemerkt hierzu:

The argument ventured thus far—that postcolonial theory can help disrupt the reifications and homogeneities that come with a colonial deployment of the category ‘religion’—suggests that comparative theology can find in postcolonial theory a powerful resource and partner.⁹

7 RICHARD KING, Philosophy of religion as border control. Globalization and the decolonization of the „love of wisdom“ (*philosophia*), in: PURUSHOTTAMA BILIMORIA/ANDREW B. IRVINE (Hg.), Postcolonial Philosophy of Religion, Berlin 2009, 35–54, 48. Vgl. grundlegend: EDWARD W. SAID, Orientalism, Frankfurt a.M. 2010 [12009, engl. Orig.: 1978]. Zur Thematik der ‚Weltreligionen‘, s. TOMOKO MASUZAWA, The invention of world religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism, Chicago/London 2005.

8 SIGRID RETTENBACHER, Interreligiöse Theologie – postkolonial gelesen, in: REINHOLD BERNHARDT/PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme, BThR 11, Zürich 2013, 67–112, 110.

9 JOHN J. THATAMANIL, Comparative theology after „religion“, in: STEPHEN D. MOORE/MAYRA RIVERA (Hg.), Planetary loves. Spivak, postcoloniality, and theology, New York 2011, 238–257, 250.

Ebenso ist man sich in der Komparativen Theologie bewusst, dass die frühere westlich-akademische Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Religionen, in deren Fußstapfen man tritt, orientalistischen Diskursen (im Sinne Saids) zuzuordnen ist.¹⁰ Doch, wie Paul Hedges feststellt, präsentieren sich viele der heutigen Vertreter der Komparativen Theologie gerade in ihrer strikten Abgrenzung sowohl von diesen Vorläufern als auch von der damit in Verbindung gebrachten ‚Theologie der Religionen‘ überwiegend in einer privilegierten – und damit möglicherweise zu selbstsicheren – Position.¹¹ So wird es bei der komparativ-theologischen Arbeit auch weiterhin darauf ankommen, sich den zentralen Fragen der postkolonialen Kritik zu stellen: Wie kann im interreligiösen Vergleich kritisch reflektiert werden, dass religiöse Identitäten Momentaufnahmen in einem fortwährenden Prozess diskursiver Konstruktion sind? Und wie lassen sich die hierbei wirkenden Machtstrukturen angemessen berücksichtigen?¹²

Die Bedeutung dieser Fragen soll im Folgenden anhand von Schmiedels Ausführungen zum Hinduismus untersucht werden. Denn er lässt unberücksichtigt, was Richard King und andere nachgewiesen haben: die zweifache Konstruktion dieser ‚Weltreligion‘ im 19. Jahrhundert – einerseits durch die abstrahierenden westlich-orientalistischen Repräsentationen der vielen religiösen Traditionen Indiens im Kontext von Kolonialismus und christlicher Mission und andererseits durch die darauf folgende anti-koloniale, nationalistische Aneignung dieser Repräsentationen in Form des sogenannten Neohinduismus im Rahmen der dominierenden Tradition der Brahmanen-Kaste.¹³ Dem hieraus

10 Für den deutschsprachigen Raum vgl. KLAUS VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Beiträge zur Komparativen Theologie 6, Paderborn et al. 2012, 134–138.

11 PAUL HEDGES, *The Old and New Comparative Theologies. Discourses on religion, the Theology of Religions, Orientalism and the boundaries of traditions*, in: FRANCIS X. CLOONEY/JOHN BERTHRONG (Hg.), *European Perspectives on the New Comparative Theology*, Basel 2014, 52–70, 56.67.

12 Erste vielversprechende Ansätze, auch in Auseinandersetzung mit der ‚vergleichenden‘ Religionswissenschaft, finden sich in PERRY SCHMIDT-LEUKEL/ANDREAS NEHRING (Hg.), *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology. Comparison Revisited*, London etc. 2016.

13 King sieht im modernen ‚Hinduismus‘ ein Paradebeispiel für die Konstruktion religiöser Kategorien. Doch dieser, betont er gegenüber seinen Kritikern, sei keinesfalls eine Ausnahme: Auch die anderen ‚Weltreligionen‘ seien, unter anderen historischen Voraussetzungen, konstruiert worden und letztlich stelle sich die Frage des Konstruiertseins bei allen „traditions defined as ‚religions‘ in the modern world.“, RICHARD KING, Rezension zu „PENNINGTON, BRIAN K., *Was Hinduism invented? Britons, Indians, and the colonial construction of religion*“, in: JR 86 (2006), 709–710. King greift in seiner Argumentation zurück auf RONALD INDEN, *Orientalist constructions of*

resultierenden Konstrukt der ‚Weltreligion Hinduismus‘ bleibt Schmiedel in seiner Darstellung verhaftet. Durch seinen Rückgriff auf die Rhetorik und die Argumentationsmuster, die diesem Konstrukt zugrundeliegend, reproduziert er letztlich die hegemonialen Strukturen, gegen die er sich zu wenden meint. So zeigt sich an seinem durchaus extremen Beispiel, welche Probleme sich aus einer unreflektierten Verwendung des Konzepts der ‚Weltreligionen‘ für das interreligiös-vergleichende Arbeiten ergeben können. Zugleich lässt sich in postkolonialer Perspektive erahnen, wie alternative Wege zum verheißungsvollen Ziel einer globalen Wirtschaftsethik beschritten werden könnten.

Im Folgenden wird zuerst herausgearbeitet, wie Schmiedel das wirtschaftsethische Potenzial des Hinduismus beurteilt. Anschließend wird seine Darstellung unter Berücksichtigung postkolonialer Theorien und Methoden hinterfragt, wobei den historischen Hintergründen des kolonialen Indiens eine bedeutende Rolle zukommt. Ein kurzes Zwischenfazit verbindet schließlich die Ergebnisse der Untersuchung mit der Frage nach dem Umgang mit Verallgemeinerungen im Religionsvergleich, sowohl im speziellen Projekt einer interreligiösen Wirtschaftsethik als auch im allgemeinen Bereich der Komparativen Theologie.

1 Schmiedels Hinduismus

Zunächst ist zu klären, welche Zuschreibungen Schmiedels Hinduismusbegriff begleiten und wie sich diese zu seiner Frage nach einer unbedingten Normativität verhalten. Die Antwort auf diese Frage, soviel sei vorweg gesagt, ist niederschmetternd: „Der Hinduismus kennt keine unbedingt geltende, für alle Menschen verbindliche Normativität.“¹⁴ Lediglich die „empirische Normativität der Kastenordnung“, nach der jeder Hindu zu leben habe, lasse

India, in: *Modern Asian Studies* 20 (1986), 401–446. Kings Ansicht nach „Inden, however, seems to overstate his case at times.“, RICHARD KING, *Orientalism and the modern myth of „Hinduism“*, in: *Numen* 46 (1999), 146–185, 148.151.156.162.165, Zitat: 157. Ausführlicher in: DERS., *Orientalism and religion. Postcolonial theory, India and „the mystic east“*, London, New York 1999. Vgl. VASUDHA DALMIA/HEINRICH VON STIETENCRON (Hg.), *Representing Hinduism*, New Delhi et al. 1995. Mit einem Fokus auf protestantische Mission: GEOFFREY A. ODDIE, *Imagined Hinduism. British Protestant missionary constructions of Hinduism, 1793–1900*, New Delhi 2006. Für eine kritische Auseinandersetzung mit der These des Konstruiertseins des ‚Hinduismus‘ vgl. DAVID N. LORENZEN, *Who invented Hinduism?*, in: *CSSH* 41 (1999), 630–659; BRIAN K. PENNINGTON, *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the colonial construction of religion*, Oxford 2005.

14 SCHMIEDEL, *Philosophie*, 606.

sich ausmachen.¹⁵ Diese, so fährt Schmiedel fort, sei jedoch relativistisch, da die ihr zugehörigen Werte und Normen sich an den Traditionen der jeweiligen Kasten ausrichteten und nicht von übergeordneten Prinzipien abgeleitet seien. Diese „relativen Werte“ seien das, was als *dharma* bezeichnet werde – ein zentraler Begriff des Hinduismus, der, als unübersetzbar geltend, ein breites Bedeutungsspektrum umfasst: von „Norm“, ‚Pflicht‘ und ‚Gebot‘ zu ‚Religion‘ und ‚Glaube‘, von ‚Recht‘, ‚Sitte‘, ‚Gesetz‘ zu ‚Frömmigkeit‘, ‚Tugend‘, ‚gutes Werk‘, ‚religiöses Verdienst‘¹⁶. In der indischen Gesellschaft zeigt sich der Werterelativismus laut Schmiedel besonders deutlich an der Nichtachtung der Menschenwürde der Dalits, die aufgrund ihres *dharma*, das sich in der Kastenordnung widerspiegeln, von den meisten gesellschaftlichen Ressourcen ausgeschlossen seien und für Zugehörige der dominierenden Kasten als verunreinigend gälten.¹⁷ Darüber hinaus verweise auch die gesellschaftliche Stellung der Frau auf das Fehlen einer unbedingten Normativität: Hindus betrachteten „die Frau dem Manne wesensmäßig als untergeordnet und zwar umso drastischer, je niedriger der Kastenrang der Frau im Vergleich zu demjenigen des Mannes“ sei.¹⁸ Hierfür führt Schmiedel eine Reihe stereotyper „Belege“ an:

Diese reichen von zunehmenden mörderischen Strafaktionen in Fällen hypogamer Ehen, gezielte [sic] Abtreibung weiblicher Föten, [...] massenweise [sic] Verheiratung minderjähriger und sogar vorpubertärer Mädchen, [...] über [...] Mitgiftmorde bis hin zum [...] Rückgang der Geburtenrate von Mädchen.¹⁹

15 A.a.O., 601.

16 WILHELM HALBFASS, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981, 363.

17 Etymologisch lässt sich die Bezeichnung ‚Dalits‘ von der Sanskrit-Wurzel *dal* herleiten und transportiert die Bedeutung ‚Gebrochene‘, ‚Verstreute‘, ‚Unterdrückte‘. Sie verweist auf die Diskriminierung dieser Personengruppe aufgrund ihrer Position in der Kastenhierarchie, s. ANAND TELTUMBDE, *Dalits. Past, present and future*, New York et al. 2017, 2. Die Dalits sind von der übergreifenden viergliedrigen *varna*-Struktur des Kastensystems ausgeschlossen, wobei ihnen auf der darunter liegenden Struktur der *jatis* das Stigma der Unberührbarkeit auferlegt wird, FELIX WILFRED, *Dalit Empowerment*, Bangalore 2007, 177. Deshalb werden die Kasten, die der *varna*-Struktur zugeordnet werden können, im Folgenden als ‚dominierende Kasten‘ bezeichnet, vgl. KIM KNOTT, *Der Hinduismus. Eine kurze Einführung*, Stuttgart 2000²2009, 40–41; DAVID HASLAM, *Caste out! The liberation struggle of the Dalits in India*, London 1999, 1.3.

18 SCHMIEDEL, *Philosophie*, 599.

19 Ebd.

Die Wurzel der Herabsetzung der Frau gegenüber dem Mann liege, wie auch im Fall der Dalits, im hinduistischen Verständnis des *dharmā*, das keine absoluten Werte kenne und somit auch den Gedanken einer allen Menschen in gleicher Weise zukommenden Würde vermissen lasse.²⁰

Ein zweites großes Hindernis für einen Beitrag zu einer globalen Wirtschaftsethik sieht Schmiedel im Vorrang des Individualnutzens im „hinduistischen Denken“. Den Ursprung hiervon erkennt Schmiedel im Komplex der Lehren des bereits angeführten *dharmā*, des *karman*, des kosmischen Tun-Ergehen-Zusammenhangs, und des *samsara*, des Kreislaufs der Wiedergeburten in eine leidvolle, letztlich aber illusionierte Welt. Schmiedels Analyse zufolge brachte die Vorstellung von *brahman*, der absoluten Realität, die als *satchitananda*, „Sein, Erkennen und Wonne“, charakterisiert werde, die „Abwertung alles Irdischen“ mit sich und damit auch den „dringenden Wunsch nach Erlösung“.²¹ So habe sich in den Upanishaden ab ca. 800–600 v.Chr. unter dem Einfluss der Brahmanen-Kaste „die Lehre von der Seelenwanderung [*samsara*] und der sie bestimmenden Kraft der Werke [*karman* und *dharmā*]“ herausbilden können.²² „Unerbittlich“, so Schmiedel, sei „die harte ethische Konsequenz dieser Lehre gezogen“ worden: Erlösung, das Ende der Wiedergeburten, erlange nur, wer sich von der Welt abwende und erkenne, dass *atman* – das persönlich wahrgenommene Selbst, das „Ich-Bewusstsein“, das die eigene Individualität begründe – letztlich identisch mit *brahman* sei.²³ Vor diesem Hintergrund erscheine einem Hindu das Leben „als bedeutungslose Episode“, als „unentrinnbar hinzunehmende Knechtschaft“.²⁴ Entsprechend sei ein Hindu stets darauf bedacht, die „Existenzbedingungen seiner Wiedergeburt durch die Vermeidung der Ansammlung vergeltungskausalen *karman* so vorteilhaft wie möglich zu gestalten.“ Altruismus erscheint für Schmiedel somit ausgeschlossen: Einem Hindu „muss [...] Mitleid mit Mitmenschen fremd sein“, denn selbst bei augenscheinlich uneigennützigem Verhalten sei der allem zugrundeliegende Erlösungswunsch „unverkennbar selbstsüchtig“.²⁵

Hinsichtlich wirtschaftsethischer Fragen leitet Schmiedel aus dieser Argumentation zweierlei ab: Zum Einen könne „wirtschaftliches Handeln nach hinduistischem Denken nicht anders als vom Vorrang des eigenen Nutzens bestimmt sein“; zum Anderen könne es in diesem „Denken“ ohnehin

20 A.a.O., 599–600.

21 A.a.O., 535–536.545, Zitate: 535-545.

22 A.a.O., 532–554, Zitat: 536.

23 A.a.O., 536.

24 A.a.O., 603.

25 A.a.O., 600.545.

keinen „Sinn für gerechtes wirtschaftliches Handeln“ geben, denn „angesichts der Relativität aller Werte“ fehlten hierfür die „allgemeinen übergeordneten Kriterien“. Ein hinduistischer Beitrag zu einer globalen Wirtschaftsethik sei angesichts dieser Voraussetzungen gegenwärtig nicht zu erwarten.²⁶

Diese Aussagen böten bereits reichlich Anlass zur kritischen Auseinandersetzung. Dennoch soll vorerst Schmiedels Argumentation weiter verfolgt werden; denn immerhin gesteht er sich ein, dass „etwa eine Milliarde sich zum Hinduismus bekennende Menschen im indischen Subkontinent wegen strukturell anderer normativer Verhältnisse nicht einfach übergangen werden“ könnten.²⁷ Die Lösung für sein Problem sieht er in der Vergangenheit: Die ursprüngliche unbedingte Normativität, die im Laufe der Entwicklung des Hinduismus „stark verändert, gleichsam mutiert und völlig reduziert“ worden sei, müsse wieder aufgedeckt werden, indem man zu seinen Anfängen zurückkehre, zur vedischen Kultur, Gesellschaftsform und Weltanschauung. Diese gingen auf die sogenannten *arya* zurück, die ab etwa 1500 v.Chr. in das Indusdal eingewandert seien, und ließen sich aus der ab etwa 1000 v.Chr. entstandenen Textsammlung des Veda rekonstruieren, welche für Hindus noch heute ein „wesentlicher Bestandteil ihrer kulturellen und religiösen Identität“ sei.²⁸

Die ‚vedische Zeit‘ charakterisiert Schmiedel schließlich wie folgt: Innerhalb einer „völlig diesseitig ausgerichteten“ Weltanschauung, die „von der allseits herrschenden sich gegenseitig bedingenden Abhängigkeit aller Dinge“ ausgegangen sei, habe eine „arbeitsteilig strukturierte Gesellschaft mit völliger Durchlässigkeit hinsichtlich beruflicher Tätigkeit im wesentlichen gleichberechtigter Menschen“ existiert; Frauen seien „auch in religiöser Hinsicht gleichberechtigt mit den Männern“ gewesen und hätten „volle Freizügigkeit“ genossen; ebenso habe ein „ausgeprägter Gemeinsinn“ geherrscht und eine „hohe Wertschätzung der Freigiebigkeit“.²⁹ Läsien also Hindus „ihre heiligen Texte historisch kritisch“, dann fänden sie darin auch „unbedingt geltende Normativität und das Prinzip der Gerechtigkeit.“³⁰ Dieser Befund veranlasst Schmiedel schließlich zu folgendem optimistischeren Fazit:

Es ist vorstellbar, dass im Hinduismus eine Rückbesinnung auf die vedische unbedingte Normativität erfolgt und diese zunächst auf wirtschaftliches Handeln beschränkt reaktiviert wird. Der Hinduismus

26 A.a.O., 604.

27 A.a.O., 19.

28 A.a.O., 602–604, Zitate: 602.604.

29 A.a.O., 602–603.

30 A.a.O., 604.

könnte daraus rückwirkend Kraft für nachhaltige Erneuerung schöpfen und wieder zur unbestritten tragenden gesellschaftlichen Kraft Indiens werden.³¹

2 Zwischen Orientalismus und Hindu-Nationalismus

In postkolonialer Perspektive evoziert Schmiedels Darstellung des ‚Hinduismus‘ unweigerlich die Frage nach Essentialisierung, nach der verallgemeinernden Definition einer Gruppe über bestimmte Merkmale, die allen ihren Mitgliedern in gleicher Weise zugeschrieben werden. Es ist bereits angeklungen, dass Schmiedel auf Essentialismen zurückfällt, die ihre Wurzeln im kolonialen Indien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts haben. Damit steht er nicht allein: Das sich bei ihm niederschlagende Narrativ der ‚Weltreligion‘, die ihren Ursprung in den Veden hat, über die Jahrhunderte degenerierte und angestoßen durch westliche Intervention nun zu altem Glanz zurückgeführt wird, ist weit verbreitet, dadurch jedoch nicht weniger essentialistisch.³²

Bei Schmiedel lassen sich vor allem zwei Ebenen der Essentialisierung ausmachen: Grundlage seiner Argumentation ist die Annahme, es gebe so etwas wie das „hinduistische Denken“, eine homogene Essenz, die das Leben aller Hindus in gleicher Weise präge.³³ Durch eine vermeintlich objektive wissenschaftliche Analyse meint er, diese aufdecken zu können, und charakterisiert das „hinduistische Denken“ wie folgt: Ihm liege, erstens, ein Werterelativismus zugrunde; zweitens fördere es Weltabgewandtheit und Eigennützigkeit; drittens speise es sich aus den brahmanischen Lehren des *dharmā*, des *karman* und des *samsara* und stütze sich darüber hinaus auf die Veden. Aus letztgenanntem Punkt ergibt sich die zweite Ebene der Essentialisierung: Im scharfen Kontrast zur beklagenswerten Gegenwart steht Schmiedels Konstrukt der ‚vedischen Zeit‘, die als egalitär beschrieben wird und in ihrer Gegenteiligkeit als die wahre Essenz des Hinduismus, als anzustrebendes Ideal, erscheint.

Problematisch hierbei ist schon Schmiedels grundlegende Annahme eines „hinduistischen Denkens“, die unweigerlich in ein abwertendes kulturelles Stereotyp mündet.³⁴ Dabei fällt er auf eine Rhetorik zurück, die im kolonialen Indien gebräuchlich war. Kolonialbeamte, Missionare, Orientalisten – unterschiedliche Vertreter des ‚Westens‘ werteten die indische Religionslandschaft

31 A.a.O., 606.

32 KING, *Orientalism*, 175.

33 SCHMIEDEL, *Philosophie*, 604.

34 Vgl. KING, *Orientalism*, 158–159.

in ihren Darstellungen ab, nicht selten aus einem Überlegenheitsanspruch heraus, der die koloniale Expansion wie die christliche Mission rechtfertigte.³⁵ Die Kolonisierung Indiens hatte im frühen 17. Jahrhundert begonnen, war vor allem durch Wirtschaftsinteressen geleitet gewesen und hatte sich unter dem Wirken der britischen Ostindienkompanie von Kalkutta (heute: Kolkata) ausgehend sukzessive ausgedehnt. Zur Kronkolonie wurde Indien jedoch erst im Jahr 1858 nach der Niederschlagung des Indischen Aufstands, der sich sowohl gegen die Kolonialherrschaft als auch gegen christlich-westliche Einflussnahme durch Missionsarbeit gerichtet hatte.³⁶ Laut der zusammenfassenden Darstellung Nancy M. Martins schlug sich dieser historische Kontext in folgendem Wahrnehmungsraster nieder: Westliche Beobachter sprachen vom ‚Hinduismus‘ überwiegend

as fundamentally world denying, of the doctrine of *karman* as leading to fatalism rather than moral responsibility, of Indian philosophy as lacking in systematic focus on morality and ethics, of Hindu dharmic injunctions leading to a blind following of duty, and of what little ethical reflection there is as being hopelessly relativistic.³⁷

Die Parallelen zu Schmiedels Darstellung sind kaum zu übersehen.³⁸ Auch die von ihm vorgeschlagene Lösung einer Rückbesinnung auf die ‚vedische Zeit‘ ist von hier aus zu verstehen. Denn die Polemik der Kolonialherren und Missionare führte aufseiten gebildeter Schichten der indischen Gesellschaft

35 Zum Phänomen der ‚Zivilisierungsmission‘ vgl. JÜRGEN OSTERHAMMEL, *Europe, the „West“ and the civilizing mission*, London 2006. Speziell zu Indien: HARALD FISCHER-TINÉ/MICHAEL MANN (Hg.), *Colonialism as civilizing mission. Cultural ideology in British India*, London 2004.

36 DAVID SMITH, *Hinduism*, in: LINDA WOODHEAD ET AL. (Hg.), *Religions in the modern world. Traditions and transformations*, London, New York 2009, 37–65, 46–47. Zur religiösen und politischen Dimension des Aufstands s. ANDREAS GROSS, *Söldneraufstand, Unabhängigkeitskrieg oder Religionskrieg? Geschichtsschreibung am Beispiel des indischen Aufstandes gegen die britische Kolonialmacht im Jahr 1857*, in: MARTIN TAMCKE/GLADSON JATHANNA (Hg.), *Construction of the Other, Identification of the Self. German Mission in India*, SOKG 45, Berlin 2012, 122–138.

37 NANCY M. MARTIN, *Art. Ethics*, in: *Brill's encyclopedia of Hinduism IV* (2012), 677–691, 689. Ausführlicher in: M.V. NADKARNI, *Ethics for our times. Essays in Gandhian perspective*, Delhi 2011, 214–218. Vgl. DERS., *Does Hinduism lack social concern?*, in: *Economic and political weekly* 42 (2007), 1844–1849.

38 Auch Max Weber sah auf dem indischen Subkontinent keine Zukunft für den Kapitalismus wegen der seiner Meinung nach dort vorherrschenden jenseitsorientierten fatalistischen Einstellung, vgl. kritisch dazu: JOHN ADAMS, *Culture and economic development in South Asia*, in: *AAAPS* 573 (2001), 152–175.

zu Widerspruch. Brian A. Hatcher spricht diesbezüglich von der ‚emergence of Hinduism as a ‚middle-class religion‘ in the colonial and postcolonial period‘³⁹. Diese heute meist als Neohinduisimus bezeichnete religiöse Bewegung formierte sich ab dem Jahr 1815 unter dem Einfluss des Brahmanen Rammohan Roy (1772–1833) in Bengalen.⁴⁰ Die Neuformation geschah dabei in Auseinandersetzung mit dem ‚modernen‘ Lebensstil der bengalischen *bhadralok*, einer Gruppierung gesellschaftlich angesehener Personen, die zwar keine eigene Kaste bildeten und unterschiedliche sozioökonomische Hintergründe aufwiesen, aber dennoch überwiegend dominierenden Kasten angehörten, das koloniale Bildungssystem durchlaufen hatten und von der Aufklärung beeinflusste Ideale vertraten.⁴¹

Im Jahr 1828 organisierte sich die Bewegung mit der von Roy gegründeten Vereinigung Brahma Samaj schließlich institutionell. Sie verfolgte das Ziel, sein rationalistisch gefärbtes Verständnis des ‚wahren‘ Hinduismus sowohl unter der indischen Bevölkerung als auch unter den Europäern zu verbreiten. Dabei verband sie ein theistisches Gottesbild mit Kritik an bestehenden religiösen Praktiken, wie der Verehrung von Götterbildnissen, und an sozialen Missständen, wie *sati*, der ‚Witwenverbrennung‘. Besonders durch die Übersetzung der vedischen Sanskrit-Texte in indische Landessprachen und ins Englische sollte das ‚eigentliche‘ Wesen des Hinduismus großen Teilen der indischen Bevölkerung zugänglich gemacht werden.⁴²

In diesem Fokus auf die Verbreitung vedischer Texte zeigen sich erste Parallelen zu Schmiedels Programm. Dabei wird ebenso deutlich, dass er mit seiner ‚Rückbesinnung auf die vedische unbedingte Normativität‘ nicht, wie behauptet, zum ‚Kern‘ des Hinduismus vorstößt, sondern damit einer recht jungen religiösen Bewegung Indiens folgt.⁴³ Wie noch zu zeigen sein wird, versäumt er hierbei, den historischen Kontext mit zu reflektieren. Dies verhindert eine konstruktive Auseinandersetzung mit den Missverständnissen, der Polemik und der empfundenen Über- bzw. Unterlegenheit, die auf westlicher

39 BRIAN A. HATCHER, *Bourgeois Hinduism, or the faith of the modern Vedantists. Rare discourses from early colonial Bengal*, Oxford et al. 2008, 65.

40 Der ebenfalls gebräuchliche Begriff ‚Neo-Vedanta‘ hebt den Bezug dieser Bewegung auf die Upanishaden hervor, die als jüngster Teil des vedischen Schriftkanons als *veda-anta*, ‚Ende des Veda‘, und damit als dessen Quintessenz angesehen wurden, a.a.O., 4; HALBFASS, *Indien*, 248. Zu Rammohan Roy, s. a.a.O., 222–243; BRUCE CARLISLE ROBERTSON, *Raja Rammohan Ray. The father of modern India*, Delhi 1995.

41 HATCHER, *Bourgeois*, 67–69.

42 HALBFASS, *Indien*, 230; GLYN RICHARDS, *A source-book of modern Hinduism*, Richmond, Surrey 1985²1996, 1–3. Zu *sati*, s. LATA MANI, *Contentious traditions. The debate on Sati in colonial India*, *Cultural Critique* 7, Berkeley/CA et al. 1998.

43 SCHMIEDEL, *Philosophie*, 606.

wie indischer Seite vorherrschten. Es gerät aus dem Blickfeld, wie kreativ Roy und seine Nachfolger mit den orientalistischen Spiegelungen der indischen Religionen umgingen. Ihre Strategien „der Anpassung, der Selbstbehauptung und Universalisierung“ und damit nicht zuletzt ihre Unterwanderung des kolonialen und missionarischen ‚Zivilisierungsprojekts‘ bleiben unberücksichtigt.⁴⁴

Gleichzeitig verschleiert dies die Verwicklung von Schmiedels Ansatz mit Interessenlagen aufseiten der dominierenden Tradition der Brahmanen. Wenn auch die Bekämpfung kastenbasierter Diskriminierung zu den zentralen Anliegen des Neohinduismus gehörte, so ist dennoch festzuhalten, dass die Forderung nach einem Rückbezug auf die Veden ihre Wurzeln in der Begegnung zwischen westlichen Orientalisten und der brahmanischen Tradition hat. Denn westliche Orientalisten leiteten aus dem ihnen bekannten ‚Schriftprinzip‘ der jüdisch-christlichen Tradition die Erwartung ab, auch in der unübersichtlichen Religionslandschaft Indiens eine vereinheitlichende gemeinsame Grundlage ‚heiliger‘ Texte zu finden. Dies verband sich mit der Annahme, als Entsprechung zu den bekannten christlichen Kirchenstrukturen auch in Indien eine hierarchische religiöse Organisationsstruktur vorzufinden. Diese Erwartungen sahen sie erfüllt in der herausgehobenen Stellung der Brahmanen in Gesellschaft und Religion und in der von diesen verwalteten Sanskrit-Tradition, die in den Veden und anderen brahmanischen Texten festgehalten worden war. Die Brahmanen wurden so zu bevorzugten Ansprechpartnern im westlich-indischen Austausch, was ihre Vormachtstellung in der Gesellschaft des kolonialen Indien weiter festigte.⁴⁵ Unter anderem in seinem Schriftfokus griff der Neohinduismus die so entstehende religiöse und kulturelle Vereinheitlichung der indischen Religionen unter brahmanischer Ägide auf, suchte dabei jedoch gleichzeitig ‚modernen‘ Ansprüchen an Rationalität und Ethik gerecht zu werden, nicht zuletzt um dadurch die europäischen Vorwürfe gegen die indischen Religionen zu entkräften.

Am deutlichsten zeigt sich Schmiedels Nähe zum Neohinduismus wohl in Dayananda Saraswatis (1824–1883) Aufruf ‚Zurück zu den Veden‘.⁴⁶ Laut Hans-Joachim Klimkeit ist dieser Aufruf „nicht nur eine religiöse Parole, sondern auch eine gesellschaftliche, denn es handelt sich um ein Rezept zur Stärkung

44 KING, *Orientalism*, 151. Zitat: HALBFASS, *Indien*, 244. Vgl. am Beispiel von *sati*, JANA TSCHURENEV, *Between non-interference in matters of religion and the civilizing mission. The prohibition of suttee in 1829*, in: HARALD FISCHER-TINÉ/MICHAEL MANN (Hg.), *Colonialism as civilizing mission. Cultural ideology in British India*, London 2004, 68–91.

45 KING, *Orientalism*, 168–170.

46 HANS-JOACHIM KLIMKEIT, *Zur Ordnungskonzeption des politischen Hinduismus der Neuzeit*, in: ZRG 30 (1978), 306–327, 306.322.

des indischen Volkstums durch Wiedereinführung der Urordnung“⁴⁷. Mit der Zeit entfaltete dieser nationalistische Aspekt von Dayanandas Werk im Umfeld des von ihm im Jahr 1875 gegründeten Arya Samaj eine starke Wirkung und wurde zu einem wichtigen Ferment des politisch orientierten Hindu-Nationalismus.⁴⁸ Zwar galten Dayanandas Auslegungen vedischer Texte außerhalb seines Arya Samaj in der Regel als zu belächelndes „Kuriosum der Veda-Exegese“ – besonders seine Versuche, selbst wissenschaftlich-technische Errungenschaften wie moderne Kommunikations- und Transportmittel als formelhaft in den Veden vorgezeichnet nachzuweisen –, gerade dadurch bietet sein Wirken jedoch laut Halbfass „eine sozusagen überdeutliche Illustration“ der dem Neohinduisismus zugrundeliegenden Dynamik.⁴⁹

In verdichteter Form zeigt sich Schmiedels Verstrickung in diese Dynamik an seinen Prüfsteinen hinduistischer Ethik: der ‚Frauen-‘ und der ‚Kastenfrage‘. Denn hier sind die Parallelen zu Dayanandas idealisierter Darstellung einer egalitären ‚vedischen Gesellschaft‘ unverkennbar: Beide beschreiben sie als frei von geschlechts- und kastenbasierter Diskriminierung, wobei Schmiedel seine Nähe zu Dayananda nicht explizit zum Ausdruck bringt.⁵⁰ Die hieraus entstehende Problematik kann an Schmiedels Ausführungen zur gesellschaftlichen Stellung der Frau nachvollzogen werden. Hier nutzt er hauptsächlich A.S. Altekar's erstmals im Jahr 1938 erschienenen Werk *The position of women in Hindu civilization. From prehistoric times to the present day*. Ein Großteil der Problematik rührt daher, dass Schmiedel den historischen Hintergrund vernachlässigt, vor dem Geschlechterfragen zu dieser Zeit verhandelt wurden. Sita Anantha Raman erläutert zur damaligen Situation:

Eastern and Western patriarchs selectively read classical texts to arrive at diametrically opposing views on Indian women. Evangelicals exaggerated women's abject condition to justify their conversion; while Indian reformers used women's customary constraints to negotiate their own

47 A.a.O., 322.

48 A.a.O., 306. Diese auch dezidiert gegen das Christentum gerichtete Haltung unterscheidet den heute noch aktiven Arya Samaj von Roys Brahma Samaj, s. SMITH, *Hinduism*, 53.

49 RICHARDS, *Source-book*, 49. Zitate: HALBFASS, *Indien*, 279.

50 Vgl. HAROLD COWARD, Art. Human rights, in: *Brill's encyclopedia of Hinduism IV* (2012), 692–699, 694. Vgl. RICHARDS, *Source-book*, 48–62; DAYANANDA SARASWATI, *The light of truth* (*The Satyarth Prakasha*), New Delhi 2¹⁹⁸⁴, deutsch: DERS., *Licht der Wahrheit*, Leipzig 1930.

place in the Raj, making women fodder for the nationalist engine, while improving female literacy and legally restricting *sati* and child marriage.⁵¹

Altekars Idealisierung der ‚vedischen Geschlechterverhältnisse‘ lässt sich nach Raman also nicht zuletzt aus der Beeinflussung durch die Polemik der Missionare erklären.⁵² Ebenso drückt sich in Altekars Lob auf die Frau der ‚vedischen Zeit‘ laut Raman eine damals unter Orientalisten verbreitete Tendenz aus: Unter sozialdarwinistischen Einflüssen führten linguistische Erkenntnisse über die Verwandtschaft zwischen Sanskrit und verschiedenen europäischen Sprachen zu einer rassistischen Einteilung der indischen Bevölkerung in *arya* und Nicht-*arya*. Auf dieses Denken gründete auch die sogenannte *aryan invasion theory*. Für Schmiedels Fall ist vor allem jener Aspekt relevant, der der Theorie vonseiten ihrer Kritiker den Zusatz „colonial-missionary“ einbrachte. Klostermaier erläutert:

As the Europeans came to India as bearers of a supposedly superior civilization and a higher religion, so the original Āryans were assumed to have invaded a country that they subjected and on which they imposed their culture and their religion.⁵³

So gehen der Theorie zufolge Religion und Kultur der dominierenden Kasten auf das Volk der eingewanderten *arya* und deren vedisches Erbe zurück. Damit verbindet sich die Ansicht, die dominierenden Kasten befänden sich auf einer höheren Stufe zivilisatorischer Entwicklung, wohingegen die in der Kastenhierarchie der *varna*-Ordnung niedrigeren Shudras oder die gänzlich davon ausgeschlossenen Dalits und Adivasis Nachfahren der ‚Draviden‘ und anderer ‚Ureinwohner‘ Indiens seien und in ihrer Entwicklung weit hinter den Nachfahren der *arya* zurückblieben. Diesem Denken entsprechend machten es sich hindu-nationalistische Reformer zum Ziel, die indische Gesellschaft auch auf religiösem Gebiet aus ihren vermeintlichen Niederungen hin zu einem ‚geläuterten‘ brahmanischen Hinduismus zu ‚heben‘, der dem ‚wahren‘ Erbe der *arya* gerecht werden sollte.⁵⁴ Zwar gilt die ‚Invasionsthese‘ wegen ihres spekulativen Charakters heute als verworfen und auch Schmiedel spricht von einer

51 SITA ANANTHA RAMAN, *Women in India. A social and cultural history*, Vol.1, Santa Barbara/CA 2009, xv.

52 Vgl. a.a.O., 42, Anm. 35.

53 KLAUS K. KLOSTERMAIER, *Hinduism. A short history*, Oxford 2003 [Nachdr. v. 12000], 37.

54 RAMAN, *Women*, xiv. In aller Deutlichkeit zeigt sich die Verbindung von ‚Hinduismus‘ und Nationalismus zu einem ‚Hindutum‘ bei VINAYAK DAMODAR SAVARKAR, *Hindutva. Who is a Hindu?*, Bombay 1923 51969.

„allmählichen Infiltration“; der zugrundeliegenden Argumentationsstruktur bleibt Schmiedel aber dennoch verhaftet, wenn er die *arya* romantisierend als Träger einer ‚vedischen Kultur‘ darstellt, die der indigenen überlegen gewesen sei.⁵⁵

Die hiermit einhergehende Abwertung der Nicht-*arya* zeigt sich besonders deutlich in Schmiedels Ausführungen zur Stellung der Frau: Die ursprünglich egalitäre Gesellschaftsordnung der eingewanderten *arya* sei umso mehr verloren gegangen, je mehr der einheimischen Nicht-*arya*-Frauen in *arya*-Familien eingeheiratet hätten. Denn die Neueingeheirateten hätten vor allem aufgrund ihrer fehlenden Sanskrit-Kenntnisse Fehler beim Vollzug der Opferriten gemacht, was schließlich den Ausschluss aller Frauen vom Studium des Veda und dem Vollzug religiöser Riten zur Folge gehabt habe.⁵⁶ Indem Schmiedel auf diese Weise mit Altekars die Nicht-*arya* für den Niedergang der egalitären ‚vedischen Gesellschaftsordnung‘ verantwortlich macht, reproduziert er eine indische Geschichtsschreibung aus Perspektive des dominierenden brahmanischen Hinduismus, die als hindu-nationalistisch, gar rassistisch, bezeichnet werden kann, wie es Uma Chakravarti bereits im Jahr 1988 getan hat: „His [Altekars] focus is on Aryan women (regarded then as the progenitors of the upper caste women of Hindu society) and in his racist view Sudra women counted for nothing.“⁵⁷ Schmiedels andernorts deutlich spürbare Ablehnung brahmanischer Dominanz lässt vermuten – um nicht zu sagen: hoffen –, dass dies unbeabsichtigt geschieht. Seine Klage über die kastenbasierte Unterdrückung der Dalits, die sich seinen Ausführungen über die Stellung der Frau anschließt, legt dies zumindest nahe.

3 Zwischenfazit

Es ist deutlich geworden, dass sowohl Schmiedels Problembezug als auch sein Lösungsansatz der Gedanken- und Lebenswelt des 19. und

55 Heute ist von einer ‚Migrationsthese‘ die Rede, die von einer allmählichen, teils friedlichen, teils gewaltsamen Ausbreitung der ‚vedischen Kultur‘ ausgeht, s. ANGELIKA MALINAR, *Hinduismus*, Göttingen 2009, 32. Zitat: SCHMIEDEL, *Philosophie*, 512. Vgl. auch die Anklänge an die ‚Invasionstheorie‘ in aktuelleren populärwissenschaftlichen Darstellungen, etwa in WERNER SCHOLZ, *Hinduismus. Ein Schnellkurs*, Köln 2000²2008, 20–24. Zur Kritik an der ‚Invasionstheorie‘ vgl. überblickshaft: KLOSTERMAIER, *Hinduismus*, 34–46.

56 SCHMIEDEL, *Philosophie*, 568–569.

57 UMA CHAKRAVARTI, *Beyond the Altekarian paradigm. Towards a new understanding of gender relations in early Indian history*, in: *Social Scientist* 16 (1988), 44–52, 51.

frühen 20. Jahrhunderts verhaftet bleiben: Einerseits rezipiert er die damals in orientalistischen Diskursen gängige abwertende Repräsentation des ‚Hinduismus‘, andererseits stellt er ihr eine glorifizierende Darstellung der ‚vedischen Vergangenheit‘ gegenüber, die starke Anleihen bei Vertretern des Neohinduismus wie Dayananda Saraswati macht. Bei seinem Aufruf zur Rückbesinnung auf die ‚vedische Zeit‘ ignoriert Schmiedel die Anklänge an ein Gedankengut, das sowohl zur Stützung der Vormachtstellung der brahmanischen Tradition als auch für hindu-nationalistische Interessen genutzt wurde und wird.⁵⁸ Er legt nicht offen, dass er bei seiner Darstellung des ‚Hinduismus‘ eine bestimmte Perspektive einnimmt, indem er zunächst dem kolonialen und missionarischen Blick und anschließend dem Gegenblick des Neohinduismus folgt. Stattdessen stellt er seine Argumentation als wissenschaftliche und damit vermeintlich objektive Erkenntnis dar und zeichnet durch essentialistische Zuschreibungen ein Bild der ‚Weltreligion Hinduismus‘, das durch ethischen Relativismus gekennzeichnet ist und alle Hindus als weltabgewandt und eigennützig erscheinen lässt.⁵⁹

Belegt dieser ernüchternde Befund also, dass, wer einen interreligiös-vergleichenden Ansatz verfolgt, angesichts der Fülle von Traditionen, Deutungen sowie bewussten und unbewussten Interessenlagen in Verallgemeinerungen zurückfallen und so letztlich scheitern muss? In postkolonialer Perspektive wird zumindest Folgendes deutlich: Tatsächlich zum Scheitern verurteilt ist der Religionsvergleich dann, wenn er nicht versucht, der innerreligiösen Pluralität der untersuchten Religionen gerecht zu werden. Angesichts dieser Erkenntnis wird die Brauchbarkeit des Konzepts der ‚Weltreligionen‘ zweifelhaft. Schmiedels Darstellung des ‚Hinduismus‘ mag zwar ein besonders drastisches Beispiel hierfür sein; gerade dadurch kann es jedoch auf eine grundlegende Herausforderung verweisen: Auch Ansätze wie Küngs ‚Weltethos‘ oder die Komparative Theologie müssen mit dem ‚Gewordensein‘ der zu vergleichenden Religionen umgehen. Dieser Umstand, das macht Schmiedels Beispiel deutlich, bedarf eingehender Reflexion. Die

58 Ein bedeutender Ideengeber des heutigen Hindu-Nationalismus ist V.D. Savarkar (1883–1966), dessen Wirken auf das Dayanandas aufbauen konnte, s. KLIMKEIT, Ordnungskonzeption, 311.321–326; vgl. SATHIANATHAN CLARKE, *Hindutva, religious and ethnocultural minorities, and Indian-Christian theology*, in: HTR 95 (2002), 197–226, 200–205.

59 Damit soll nicht abgestritten werden, dass Kritik an kasten- und geschlechtsbasierter Diskriminierung in Indien notwendig ist. In der christlichen Theologie wird dies an der Dalit-Mehrheit in der indischen Kirche besonders deutlich. Für einen Überblick zur jüngeren Dalit-Theologie vgl. SATHIANATHAN CLARKE ET AL. (Hg.), *Dalit theology in the twenty-first century. Discordant voices, discerning pathways*, Oxford 2010.

Instrumente und Theorien des Postkolonialismus, auch das konnte gezeigt werden, bieten hierfür hilfreiche Ressourcen.

4 ‚Weltreligionen‘ und Subalternität in der Komparativen Theologie

Zur weiteren Beschäftigung mit dieser bei Schmiedel so deutlich hervortretenden Herausforderung bietet sich eine kritische Auseinandersetzung mit der Komparativen Theologie an, versteht sie sich doch als ein interreligiös-vergleichendes Projekt, das den eigenen christlich-konfessionellen Blickwinkel nicht verleugnet und gleichzeitig einen mikrologischen Ansatz verfolgt, der sich Essentialisierungen widersetzt.⁶⁰ Zur besonderen Problematik des Konzepts der ‚Weltreligionen‘ könnte sich die Beschäftigung mit Keith Wards Beiträgen als aufschlussreich erweisen. Zwar lehnt auch er seine Untersuchungen strukturell an das Konzept der ‚Weltreligionen‘ an, geht dabei aber deutlich differenzierter vor als Schmiedel: Er pendelt zwischen detaillierten Auseinandersetzungen mit spezifischen Philosophen, Theologen und Traditionen der jeweiligen ‚Weltreligion‘ einerseits und verallgemeinernden Aussagen zu prägenden Tendenzen andererseits.⁶¹ Zwar löst dies nicht das grundlegende Problem eines westlich geprägten Kategoriensystems, das bei genauer Betrachtung schon beim Konzept ‚Religion‘ besteht; es lässt aber ahnen, wie ein reflektierter Religionsvergleich aussehen müsste, der für postkoloniale Fragen sensibel bleibt. Denn in Anlehnung an Paul Hedges lässt sich argumentieren, dass Ward ebenso wie andere Vertreter der Komparativen Theologie mit ihrem Rückgriff auf die Kategorie ‚(Welt-)Religion‘ einer historischen Tatsache Rechnung tragen: Sie erkennen an, dass „various traditions have apparently ‚recognized‘ each other as occupying similar ground and have been in dialogue on related issues, which we might term ‚an orientation to the transcendent‘ for many centuries“⁶². Zudem lässt sich kaum bestreiten, dass eine strukturierte Darstellung ohne einen gewissen Grad an Verallgemeinerung kaum möglich ist. Entscheidend wäre nun aber, hierbei sowohl Transparenz in

60 HEDGES, *Theologies*, 56–57.

61 Siehe etwa Wards Gegenüberstellung einer ‚negativen‘ und einer ‚positiven‘ Interpretation des Advaita Vedanta, KEITH WARD, *Religion and human nature*, Oxford 1998, 15. Zu seiner komparativ-theologischen Arbeit s. DERS., *Religion and revelation. A theology of revelation in the world's religions*, Oxford 1994; DERS., *Religion and creation*, Oxford 1996; DERS., *Religion and human nature*; DERS., *Religion and community*, Oxford 2000; DERS., *Religion and human fulfilment*, London 2008.

62 HEDGES, *Theologies*, 65, Anm. 4. Vgl. kritisch dazu SCHMIDT-LEUKEL/NEHRING, *Introduction*, 1–2.

der Darstellung als auch eine Haltung der Selbst-Reflexivität anzustreben: Die Unvermeidbarkeit interessegeleiteter Konstruktionsprozesse und damit die Unmöglichkeit ‚neutraler‘ Repräsentation wäre ebenso zu reflektieren wie der Einfluss konkreter Machtstrukturen.⁶³ John J. Thatamanil unterstreicht dies mit folgender Aussage:

The call for a robust and interreligious comparative theology must be, on this account, understood as a call for reflection that lives into and thinks out of the inherent creative multiplicity of tradition(s), a multiplicity that already bears within it the mark of tradition's encounters with difference.⁶⁴

Doch selbst bei einer solchen differenzierten Verwendung verallgemeinernder Kategoriensysteme bliebe ein grundlegender Mangel bestehen: Insbesondere beim Konzept der ‚Weltreligionen‘ ließe sich auch dann ein Rückgriff auf dominierende Traditionen nicht vermeiden. Bleiben die Stimmen der ‚kleinen‘ Traditionen also ungehört, die hegemonialen Strukturen unberührt? Wäre es nicht gerade für das Projekt einer globalen Wirtschaftsethik unangemessen, eben jene Menschen zu ignorieren, die besonders unter der bestehenden Weltwirtschaftsordnung leiden und deren Stimme aufgrund ihrer sozialen Position im gesellschaftlichen Diskurs nicht hörbar wird? Sollte nicht die verschwiegene Existenz dieser als ‚Subalterne‘ bezeichneten Menschen und ihrer religiösen Traditionen ein zentraler Gegenstand interreligiös-vergleichender wirtschaftsethischer Diskurse sein?⁶⁵

Hierfür spricht nicht zuletzt, dass den Subalternen in postkolonialen wie befreiungstheologischen Diskursen ein ‚epistemisches Privileg‘ zugeschrieben wird: Aus ihrer Perspektive öffnet sich der Blick für die Kehrseite bestehender Machtstrukturen ebenso wie für Möglichkeiten, diese zu überwinden.⁶⁶ Ein

63 Ilan Kapoor hat eine solche postkolonial informierte Haltung der Selbst-Reflexivität für den Bereich der Entwicklungszusammenarbeit zur Diskussion gestellt, vgl. ILAN KAPOOR, *Hyper-self-reflexive development? Spivak on representing the Third World, Other*, in: *Third World Quarterly* 25 (2004), 627–647.

64 THATAMANIL, *Comparative*, 252.

65 Der Begriff der ‚Subalternität‘ ist im Postkolonialismus u.a. anhand des folgenden Essays viel diskutiert worden: GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, in: CARY NELSON/LAWRENCE GROSSBERG (Hg.), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana/Chicago 1988, 271–314. Für eine deutsche Übersetzung mit einer informativen Einleitung von Hito Steyerl s. GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien/Berlin 2008.

66 Für das Feld des Postkolonialismus vgl. CHANDRA TALPADE MOHANTY, „Under western eyes“ revisited. Feminist solidarity through anticapitalist struggles, in: *Signs* 28

konstruktiver postkolonial informierter Beitrag müsste dann freilich vermeiden, Subalternität wiederum essentialistisch als ‚unschuldig‘ und frei von Hegemonie zu idealisieren. Auch die Problematik der Repräsentation subalternen Stimmen im akademischen Diskurs wäre zu bedenken. Richard King stellt diesbezüglich zur Diskussion, Subalternität dynamisch zu begreifen: Sie wäre dann als Prozess zu verstehen, als „flip-side of the development of hegemonies“⁶⁷. ‚Subalternisierung‘ als Analysekategorie ermöglichte dann, den religiösen Traditionen, die als ‚Weltreligionen‘ firmieren, die Kehrseite ihrer Dominanz gegenüberzustellen. Im Idealfall würden die gängigen Repräsentationsmuster am Widerspruch der ‚subalternisierten‘ Traditionen brüchig – ein Blick durch die Risse zeigte dann womöglich eine Vielzahl neuer ‚lokaler‘ Ressourcen für die globalen Probleme unserer Zeit.

Bibliographie

- ADAMS, JOHN, Culture and economic development in South Asia, in: AAAPS 573 (2001), 152–175.
- CHAKRAVARTI, UMA, Beyond the Altekarian paradigm. Towards a new understanding of gender relations in early Indian history, in: Social Scientist 16 (1988), 44–52.
- CLARKE, MATTHEW (Hg.), Handbook of research on development and religion, Cheltenham/Northampton/MA 2013.
- CLARKE, SATHIANATHAN, Hindutva, religious and ethnocultural minorities, and Indian-Christian theology, in: HTR 95 (2002), 197–226.
- CLARKE, SATHIANATHAN ET AL. (Hg.), Dalit theology in the twenty-first century. Discordant voices, discerning pathways, Oxford 2010.
- CLOONEY, FRANCIS X., Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg, Paderborn 2013.
- COWARD, HAROLD, Art. Human rights, in: Brill’s encyclopedia of Hinduism IV (2012), 692–699.
- DALMIA, VASUDHA/HEINRICH VON STIETENCRON (Hg.), Representing Hinduism, New Delhi et al. 1995.
- DAYANANDA SARASWATI, The light of truth (The Satyatha Prakasha), New Delhi ²1984, deutsch: DERS., Licht der Wahrheit, Leipzig 1930.

(2003), 499–535, 511. Ein Beispiel aus dem Bereich der Befreiungstheologien sind neuere Entwicklungen in der Dalit-Theologie, vgl. Y.T. VINAYA RAJ, Re-visiting the other. Discourses on postmodern theology, Tiruvalla 2010, 20–23. Felix Wilfred spricht in diesem Zusammenhang auch von „subaltern theologies“, s. FELIX WILFRED, Margins. Site of Asian theologies, Delhi 2008, 95–117.

67 KING, Philosophy, 49.

- FISCHER-TINÉ, HARALD/MICHAEL MANN (Hg.), Colonialism as civilizing mission. Cultural ideology in British India, London 2004.
- GROSS, ANDREAS, Söldneraufstand, Unabhängigkeitskrieg oder Religionskrieg? Geschichtsschreibung am Beispiel des indischen Aufstandes gegen die britische Kolonialmacht im Jahr 1857, in: MARTIN TAMCKE F GLADSON JATHANNA (Hg.), Construction of the Other, Identification of the Self. German Mission in India, SOKG 45, Berlin 2012, 122–138.
- HAAR, GERRIE TER (Hg.), Religion and development. Ways of transforming the world, London 2011.
- HABERMAS, JÜRGEN, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: DERS., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a.M. 2005, 119–154.
- HALBFASS, WILHELM, Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel 1981.
- HASLAM, DAVID, Caste out! The liberation struggle of the Dalits in India, London 1999.
- HATCHER, BRIAN A., Bourgeois Hinduism, or the faith of the modern Vedantists. Rare discourses from early colonial Bengal, Oxford et al. 2008.
- HEDGES, PAUL, The Old and New Comparative Theologies. Discourses on religion, the Theology of Religions, Orientalism and the boundaries of traditions, in: FRANCIS X. CLOONEY/JOHN BERTHRONG (Hg.), European Perspectives on the New Comparative Theology, Basel 2014, 52–70.
- INDEN, RONALD, Orientalist constructions of India, in: Modern Asian Studies 20 (1986), 401–446.
- JÄGGLI, CHRISTIAN J., Auf dem Weg zu einer inter-kontextuellen Ethik, Ethik interdisziplinär 23, Münster 2016.
- JOHNSON, TODD M./KENNETH R. ROSS, Atlas of global Christianity. 1910–2010, Edinburgh 2009.
- KAPOOR, ILAN, Hyper-self-reflexive development? Spivak on representing the Third World ‚Other‘, in: Third World Quarterly 25 (2004), 627–647.
- KING, RICHARD, Orientalism and religion. Postcolonial theory, India and „the mystic east“, London, New York 1999.
- KING, RICHARD, Orientalism and the modern myth of „Hinduism“, in: Numen 46 (1999), 146–185.
- KING, RICHARD, Rezension zu „PENNINGTON, BRIAN K., Was Hinduism invented? Britons, Indians, and the colonial construction of religion“, in: JR 86 (2006), 709–710.
- KING, RICHARD, Philosophy of religion as border control. Globalization and the decolonization of the „love of wisdom“ (*philosophia*), in: PURUSHOTTAMA BILIMORIA/ ANDREW B. IRVINE (Hg.), Postcolonial Philosophy of Religion, Berlin 2009, 35–54.
- KLIMKEIT, HANS-JOACHIM, Zur Ordnungskonzeption des politischen Hinduismus der Neuzeit, in: ZRGG 30 (1978), 306–327.

- KLOSTERMAIER, KLAUS K., *Hinduism. A short history*, Oxford 2003 [Nachdr. v. ¹2000].
- KNOTT, KIM, *Der Hinduismus. Eine kurze Einführung*, Stuttgart 2000 ²2009.
- KÜNG, HANS, *Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos*, in: KARL-JOSEF KUSCHEL (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1994, 155–171.
- KÜNG, HANS, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München 1997.
- KÜNG, HANS, *Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht*, München 2010.
- KÜNG, HANS, *Projekt Weltethos*, München 2016.
- LORENZEN, DAVID N., *Who invented Hinduism?*, in: *CSSH* 41 (1999), 630–659.
- LUKOSCHEK, BARBARA, *Ethik der Befreiung. Engagierter Buddhismus und Befreiungstheologie im Dialog*, Paderborn 2013.
- MALINAR, ANGELIKA, *Hinduismus*, Göttingen 2009.
- MANI, LATA, *Contentious traditions. The debate on Sati in colonial India*, *Cultural Critique* 7, Berkeley/CA et al. 1998.
- MARTIN, NANCY M., *Art. Ethics*, in: *Brill's encyclopedia of Hinduism IV* (2012), 677–691.
- MASUZAWA, TOMOKO, *The invention of world religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*, Chicago/London 2005.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE, „Under western eyes“ revisited. Feminist solidarity through anticapitalist struggles, in: *Signs* 28 (2003), 499–535.
- MTATA, KENNETH (Hg.), *Religion: help or hindrance to development?*, *LWF.D* 58, Leipzig 2013[?].
- NADKARNI, M.V., *Does Hinduism lack social concern?*, in: *Economic and political weekly* 42 (2007), 1844–1849.
- NADKARNI, M.V., *Ethics for our times. Essays in Gandhian perspective*, Delhi 2011.
- ODDIE, GEOFFREY A., *Imagined Hinduism. British Protestant missionary constructions of Hinduism, 1793–1900*, New Delhi 2006.
- OSTERHAMMEL, JÜRGEN, *Europe, the „West“ and the civilizing mission*, London 2006.
- PENNINGTON, BRIAN K., *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the colonial construction of religion*, Oxford 2005.
- PFÜLLER, WOLFGANG, *Komparative Theologie als Theologie der Zukunft. Einige Klärungen*, in: *MThZ* 61 (2015), 240–253.
- RAMAN, SITA ANANTHA, *Women in India. A social and cultural history*, Vol.1, Santa Barbara/CA 2009.
- RETTENBACHER, SIGRID, *Interreligiöse Theologie – postkolonial gelesen*, in: REINHOLD BERNHARDT/PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, *BThR* 11, Zürich 2013, 67–112.
- RICHARDS, GLYN, *A source-book of modern Hinduism*, Richmond, Surrey 1985 ²1996.

- ROBERTSON, BRUCE CARLISLE, Raja Rammohan Ray. The father of modern India, Delhi 1995.
- SAID, EDWARD W., Orientalismus, Frankfurt a.M. ²2010 [¹2009, engl. Orig.: 1978].
- SAVARKAR, VINAYAK DAMODAR, Hindutva. Who is a Hindu?, Bombay 1923 ⁵1969.
- SCHMIDT-LEUKEL, PERRY/ANDREAS NEHRING (Hg.), Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology. Comparison Revisited, London et al. 2016.
- SCHMIDT-LEUKEL, PERRY/ANDREAS NEHRING (Hg.), Introduction, in: DIES. (Hg.), Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology. Comparison Revisited, London et al. 2016, 1–16.
- SCHMIEDEL, PETER, Philosophie, Religion und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Grundlegung einer nachhaltigen globalen Wirtschaftsethik, Ethik und Ökonomie 15, Marburg 2015.
- SCHOLZ, WERNER, Hinduismus. Ein Schnellkurs, Köln 2000 ²2008.
- SMITH, DAVID, Hinduism, in: LINDA WOODHEAD ET AL. (Hg.), Religions in the modern world. Traditions and transformations, London, New York 2009.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, Can the Subaltern Speak?, in: CARY NELSON/LAWRENCE GROSSBERG (Hg.), Marxism and the interpretation of culture, Urbana/Chicago 1988, 271–314.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien/Berlin 2008.
- STIFTUNG WELTETHOS, Globales Wirtschaftsethos. Konsequenzen für die Weltwirtschaft. Ein Manifest, Tübingen 2009, URL: <http://www.weltethos.org/1-pdf/00-aktuell/deu/we-manifest-GER.pdf> (Stand: 09.05.2019).
- STOSCH, KLAUS VON (Hg.), Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Beiträge zur Komparativen Theologie 6, Paderborn et al. 2012.
- STOSCH, KLAUS VON (Hg.), Wirtschaftsethik interreligiös, Paderborn 2014.
- TELTUMBDE, ANAND, Dalits. Past, present and future, New York et al. 2017.
- THATAMANIL, JOHN J., Comparative theology after „religion“, in: STEPHEN D. MOORE/MAYRA RIVERA (Hg.), Planetary loves. Spivak, postcoloniality, and theology, New York 2011, 238–257.
- TSCHURENEV, JANA, Between non-interference in matters of religion and the civilizing mission. The prohibition of *suttee* in 1829, in: HARALD FISCHER-TINÉ/MICHAEL MANN (Hg.), Colonialism as civilizing mission. Cultural ideology in British India, London 2004, 68–91.
- VINAYA RAJ, Y.T., Re-visiting the other. Discourses on postmodern theology, Tiruvalla 2010.
- WARD, KEITH, Religion and revelation. A theology of revelation in the world's religions, Oxford 1994.
- WARD, KEITH, Religion and creation, Oxford 1996.

WARD, KEITH, Religion and human nature, Oxford 1998.

WARD, KEITH, Religion and community, Oxford 2000.

WARD, KEITH, Religion and human fulfilment, London 2008.

WILFRED, FELIX, Dalit Empowerment, Bangalore 2007.

WILFRED, FELIX, Margins. Site of Asian theologies, Delhi 2008.

Kann Christus sprechen? Eine postkoloniale Überlegung zur Christologie

Dominik Gautier

Abstract

This article reconstructs Gayatri Chakravorty Spivak's claim that Western intellectuals should not rely on concepts of subaltern groups being capable of speaking for themselves. Instead, intellectuals should self-critically examine their own thinking—in terms of how they reproduce conditions that prevent the “other” to speak. Based on the Christologies of Reinhold Niebuhr and James H. Cone the article shows that Christologies try evoke “confusion” regarding dominant (Christian) understandings of the self, the world, and God. Such an approach results in an important intersection between postcolonial critique and critical Christology. The article concludes with thoughts on how processes of religious education can be opened up for postcolonial reflection through introducing Christology and media art.

Christliche Theologie ist nicht nur verwickelt in die Nachwirkungen des kolonialrassistischen Diskurses, sondern hat auch an der Ausgestaltung eben dieses Diskurses mitgewirkt. So kann in der Formierung des Christentums durch die theologisch begründete Abgrenzung vom Judentum eine Quelle des wertenden Denkens in den Kategorien von „Wir“ und „Nicht-Wir“ gesehen werden, das in der Moderne – zum Teil säkularisiert – zu Antisemitismus und Rassismus ausgebaut wurde.¹ Im Hinblick auf diesen Diskurs, der nicht zuletzt auch von Versuchen gekennzeichnet ist, Christus als „deutschen Helden“ oder Repräsentanten weißer Kultur auszugeben, fragt dieser Beitrag, inwiefern eine postkoloniale Revision der Rede von der herausfordernden Bedeutung Christi eine Ressource sein kann, die zur Schwächung des wertenden Systems beitragen kann, das in gewaltvoller Weise das „Wir“ in das Zentrum stellt und die „Anderen“ zum Schweigen bringt.

Zunächst widmen sich die Ausführungen dem Nachvollziehen der postkolonialen Kritik an differenzstützenden Deutungsmustern, wie sie durch

¹ Vgl. J. KAMERON CARTER, *Race. A Theological Account*, New York 2008, 3–5.

Gayatri Chakravorty Spivak geäußert wurde. Die Frage, ob „Unterdrückte“ sprechen und sich politisch Gehör verschaffen können, verneint sie in herausfordernder Weise. Am Beispiel Indiens zeigt sie, wie „westliche“ Deutungsmacht es weiterhin ehemals Kolonisierten unmöglich macht, sich politisch Gehör zu verschaffen. Sie fordert demgegenüber eine dekonstruktive Intellektualität, die das hegemoniale Wissen „verstört“ und diejenigen, die als die „Anderen“ markiert werden, weniger am Sprechen hindert. Daraufhin versucht der Beitrag mit den Christologien Reinhold Niebuhrs und James H. Cones zu zeigen, wie die Forderung nach „Verstörung“ vorherrschenden Wissens auch theologisch durchdacht werden kann. Beide Theologen, so soll dargestellt werden, fragen danach, ob Christus „sprechen“ kann und gehen davon aus, dass Christus durch seine politische Verfügbarmachung, genau wie die Kolonisierten, an Artikulation gehindert wird. In ihren Kontexten reformulieren sie die Christologie jeweils als herausfordernde, kritische Kraft gegenüber den vorherrschenden Verhältnissen und sehen die messianische Bedeutung Jesu gerade darin, dass er sich seinen Verfügbarmachungen entzieht und die Perspektiven anderen Lebens aufzeigt. Der Beitrag schließt mit Überlegungen zu einer postkolonialen religiösen Bildung, die sich gewaltvoller Deutungsmacht bewusst ist und – ausgehend von der Herausforderung der Christologie – nach Wegen sucht, diese Wissensgewalt zu dekonstruieren.

1 Kann die Subalterne sprechen? Gayatri Chakravorty Spivaks Kritik epistemischer Gewalt

In ihrem Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* nimmt Gayatri Chakravorty Spivak die Deutungsmacht „westlicher“ Intellektueller in den Blick, die sie als epistemische Gewalt bezeichnet. Ihre Kritik entzündet sich an jener Position, die behauptet, die ehemals Kolonisierten könnten für sich selber sprechen und sich damit politisch artikulieren. Diese Auffassung ist Spivak zufolge als eine Strategie anzusehen, mit der sich „westliche“ Intellektuelle aus der Verantwortung für die Wirkung ihrer eigenen Denkstrukturen ziehen. Indem die Verantwortung für politische Veränderung den „Anderen“ zugeschoben wird, bleibt die koloniale Idee „westlicher“ erhabener Subjektivität unbearbeitet.²

2 Vgl. GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?* Postkolonialität und subalterne Artikulation, übersetzt von ALEXANDER JOSKOWICZ und STEFAN NOWOTNY, mit einer Einleitung von HITO STEYERL, Wien/Berlin 2008, 21–41.

Spivak erklärt hingegen, dass diejenigen die durch die unabgeschlossene Geschichte des Kolonialismus marginalisiert werden, nicht sprechen können. Ihr geht es dabei um die Kritik an „westlicher“ Deutungsmacht, welche die „Anderen“ in gewaltvoller Weise zum Schweigen bringt. Um hervorzuheben, dass dieses Zum-Schweigen-Bringen politisch hervorgebracht wird, nimmt sie eine marxistisch-feministische Analyse vor: Sie zieht hierfür den von Antonio Gramsci geprägten und von indischen Historikerinnen der *Subaltern Studies Group* verwendeten Begriff der Subalternität heran. Subalterne sind nicht jene, die „lediglich“ unterdrückt sind, sondern Menschen, vor allem auch Frauen, die aufgrund herrschender Wissensverhältnisse sehr begrenzte oder überhaupt keine Sprachmächtigkeit erlangen können.³

Um ihre Kritik an epistemischer Gewalt zu veranschaulichen, führt Spivak das Beispiel der „Witwenverbrennung“ im Hinduismus an, bei der Ehefrauen mit dem Leichnam ihrer Ehemänner in das Feuer gehen. Diese Praxis diene sowohl dem hinduistischen Patriarchat als auch der britischen Kolonialmacht als Medium der politischen Artikulation. Das Patriarchat nutzte es dazu, das Geschlechtergefüge zu verherrlichen, wonach die Frau zur bedingungslosen Treue dem Mann gegenüber verpflichtet wird. Die Kolonialmacht, die diese Praxis unbedingt verhindern wollte, gab die „Witwenverbrennung“ als eine Tradition aus, der gegenüber „Zivilisierung“ nötig ist und verschaffte sich so eine Legitimationsgrundlage für die Durchsetzung britischer Interessen. In keinem der beiden Fälle wird aber die Stimme der Witwen gehört, die – aus welchen Gründen auch immer – in das Feuer gehen. Die Subalterne, so wird hier mit Spivak deutlich, kann aufgrund der vorherrschenden patriarchalen und kolonialen Deutungsmacht – aufgrund der epistemischen Gewalt – nicht sprechen.⁴ Als ein weiteres Beispiel für ihr Anliegen führt Spivak die Selbsttötung Bhuvaneswari Bhaduris an, die – dem indischen Unabhängigkeitskampf angeschlossen – mit einem politischen Mord beauftragt wurde und sich angesichts dieser Situation das Leben nahm. Um dem Verdacht entgegenzuwirken, es könnte sich bei ihrer Selbsttötung um die Konsequenz einer illegitimen Liebesbeziehung handeln, wartete sie bis zu ihrer Menstruation, die einen anderen Grund als eine gesellschaftlich geächtete Schwangerschaft für ihren Tod nahelegen müsste. Bhaduri bezog sich mit diesem Versuch, Widerstand zu artikulieren, sowohl auf die Tradition der Selbstopferung der Witwen als auch auf diejenige Tradition des weiblichen Kampfes für die Unabhängigkeit Indiens, wie sie in der Verehrung der weiblichen hinduistischen Gottheit Durga zum Ausdruck kommt. Bhaduris Artikulation wurde aber entweder als

3 Vgl. a.a.O., 42–65.

4 Vgl. a.a.O., 80–103.

Opfer – und damit als Konsequenz einer geächteten Beziehung – oder aber als gescheiterter Widerstand einer Unabhängigkeitskämpferin gelesen. Die Stimme Bhaduris, die sich bewusst zwischen den kolonialen oder patriarchalen Artikulationsmöglichkeiten zu erheben versucht, kann aufgrund der Vorherrschaft der Interpretationsmuster aber nicht gehört werden.⁵

Angesichts dieser diskursiv verhaltenden Stimme der Subalternen fordert Spivak nun in einer vom Dekonstruktivismus geprägten Perspektive die Verantwortung Intellektueller ein. Wahrgenommene Verantwortung besteht für sie darin, die Deutungsmuster zu kritisieren, welche das Nicht-sprechen-Können, die Subalternität der „Anderen“ hervorbringen.⁶ Im Anschluss an Jacques Derrida erklärt Spivak, dass Intellektuelle sich angesichts ihrer Partizipation an epistemischer Gewalt der eigenen Nicht-Universalität bewusst werden müssen: „Derrida markiert die Gefahr einer Aneignung des/der Anderen durch Assimilierung, die in linker Kritik angelegt ist. [...] Er ruft [danach] [...] „die innere Stimme, die Stimme des anderen in uns, *delirieren* [zu] lassen“⁷. Das Denken verliert sich, wie Spivaks Beispiele zeigen, in ver-eindeutigenden Mustern, die gewaltvolle Verhältnisse von „Eigentlichen“ und „Fremden“ bekräftigen und das Sprechen der „Anderen“ unmöglich machen. Indem sich dieses Denken aber verwirren – „delirieren“ – lässt, kann es möglicherweise zu Unterbrechungen der Verhältnisse kommen, welche das Nicht-Sprechen-Können der „Anderen“ produzieren.⁸

2 Kann Christus sprechen? Die Christologien Reinhold Niebuhrs und James H. Cones – postkolonial gelesen

Mit den folgenden Ausführungen soll gezeigt werden, dass die Christologie ein Potential birgt, diesen postkolonialen Impuls der Beunruhigung über die Partizipation an epistemischer Gewalt auch theologisch zu bedenken. Mit Reflexionen über die christologischen Arbeiten Reinhold Niebuhrs und James H. Cones soll gezeigt werden, dass postkoloniale Kritik nicht etwas sein muss, das erst zur Theologie hinzukommt, sondern hilfreich dafür ist, neu über ein Grundmoment aller Theologie nachzudenken, nämlich über die irritierende Bedeutung Christi für theologisches Denken.

5 Vgl. a.a.O., 103–105.

6 Vgl. a.a.O., 105–106.

7 A.a.O., 106 (Hervorhebung im Original).

8 Vgl. a.a.O., 105–106.

Niebuhr wehrt sich in seinen Arbeiten gegen eine theologische Ethik, die sich, so seine Ansicht, ihrer selbst zu sicher ist. Wenn Christus mit guten Absichten von der liberalen theologischen Bewegung als Repräsentant absoluter Gerechtigkeit in Anspruch genommen wird, so erklärt Niebuhr mit Blick auf den US-amerikanischen Fortschrittsoptimismus, geht die irritierende Bedeutung Christi in Bezug auf ethisches Denken verloren. Die von Christus ausgehende Stimme – so ließe sich in Anlehnung an die postkoloniale Kritik Spivaks sagen – wird durch seine Verfügbarmachung unhörbar. Christus ist damit nicht mehr Christus, sondern das Spiegelbild partikularer Interessen. Niebuhr versteht die Figur Christi demgegenüber – ähnlich wie die von Karl Barth geprägte Dialektische Theologie – als ein „Nein“ Gottes zu menschlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit, die Anspruch auf Absolutheit erheben. Aus diesem „Nein“ schließt Niebuhr nun aber eine Ermutigung, ein „Ja“, zu erneuertem – sehr viel stärker selbstkritischen – Engagement für relative Gerechtigkeit. Infolgedessen kritisiert er auch Christologien, die sich in die Betonung der Unverfügbarkeit Christi „zurückziehen“ und die Frage nach der Gestaltung eines weniger dominanten Zusammenlebens – auch aus Scheu vor dem Begehen neuer Fehler – ausklammern.⁹

Christus, der sich in Niebuhrs Denken jeder Verfügbarmachung entzieht, stellt gerade in dieser Weise eine bleibende ethische Herausforderung dar, die theologisches Denken entgegen ihrer selbstgerechten Erstarrung in Schwingung versetzen will. Die Figur Christi kann damit als das Moment der Verwirrung des Denkens verstanden werden, den Spivak stark macht. So wie Spivak mit der Aussage, dass die Subalterne nicht sprechen kann, die Dominanzverwicklung der Intellektuellen zu „verstören“ versucht, kann gesagt werden, dass Christus nicht sprechen kann. Hiermit kann die Figur Christi zur stetigen Revision von Konzepten des Zusammenlebens motivieren und die Versuche unterbrechen, derartige Konzepte zu universalisieren.

In dieser postkolonialen Perspektive der Herausforderung lässt sich auch der Ansatz schwarzer Theologie lesen, wie er von Cone vertreten wird. Cone nimmt eine Reformulierung von Christologie mit Blick auf schwarze US-amerikanische Geschichte vor und kommt zu der Aussage, dass Jesus Christus schwarz ist. Wenn er Christus mit Schwarzsein verbindet, versteht Cone dies nicht einfach als eine Politisierung der Theologie. Eher zielt er damit auf eine theologische Korrektur der hegemonialen Theologie, die sich der herausfordernden Bedeutung Christi entledigt hat, um sich mit rassistischen Verhältnissen arrangieren zu können. Schwarzsein stellt für Cone vor dem

9 Vgl. REINHOLD NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Band II. *Human Destiny*, New York 1941, 95–97.

Hintergrund der Geschichte des Rassismus ein Symbol der Gewalt- aber auch Befreiungserfahrung dar. Wenn Jesus, der sich mit den Marginalisierten solidarisierte und selbst Opfer der Gewaltverhältnisse seiner Zeit wurde und zugleich als Auferwecker geglaubt wird, der Gottes befreiende Zuwendung verkörpert, in seiner herausfordernden Bedeutung „hörbar“ gemacht werden soll, dann ist er unter den Bedingungen eines rassistischen Kontextes als Schwarzer zu denken. Mit dem Gedanken des Schwarzseins Christi kann nun alle Theologie an ihre Nicht-Universalität und ihre Verantwortung erinnert werden, Christus nicht als „fromme“ Idee zu denken, sondern als einen, der – solidarisiert mit denen, die von Rassismus verletzt sind – die bestehende Ordnung verwirrt: Er ist nun nicht mehr als identifiziert mit der dominanten Kultur zu denken, sondern als an den Orten präsent wahrzunehmen, wo sich die Gewalt dieser Kultur manifestiert.¹⁰

Folgt man Wolfhart Pannenberg's Interpretation der Theologie Cones, muss diese in die Nähe eines Erwählungsglaubens gerückt werden, der sich in gefährlicher Selbstgerechtigkeit verliert.¹¹ Postkolonial betrachtet, kann dem nicht zugestimmt werden. Es geht Cone nicht um die Instrumentalisierung des Christentums für unreflektierte Identitätspolitik und darum, wie Pannenberg sagt, „[die] Sprache der traditionellen Christologie [...] entsprechend um[zu] funktionieren zu einer Symbolik für diese Zielsetzung.“¹² Cones Gedanken zielen darauf, die auch von Niebuhr ausgemachte, aufrüttelnde Bedeutung Christi konkreter kontextuell zur Sprache zu bringen und damit auch die Differenzordnung von „Eigentlichen“ und „Anderen“ anzufragen. Er tut dies, indem er Christus als präsent nicht in weißer Normalität, sondern im schwarzen Widerstand denkt. Zwar darf nicht vergessen werden, dass Cone, wie J. Kameron Carter bemerkt, mit seinem Denken dem Differenzdiskurs verhaftet bleibt, reproduziert der Entwurf einer schwarzen Theologie doch die Differenz zwischen „Schwarz“ und „Weiß“.¹³ Das Dilemma, dass nämlich jedes intellektuelle Bearbeiten von Ungleichheitsverhältnissen in ebendiesen verfangen bleibt, muss daher stetig reflektiert werden. Theologie darf nie den Anspruch darauf erheben, das letzte Wort zu haben, vergisst sie dann doch das „aufstörende“ Moment, das mit der Christologie gegeben ist. Mit dem Ansatz Cones ist trotz aller Verfangenheit eine Theologie gegeben, die mit der Rede vom schwarzen Christus theologische Traditionen durcheinander bringt – und

10 Vgl. JAMES H. CONE, *A Black Theology of Liberation*, New York 1970⁴2015, 125–130.

11 Vgl. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band III, Göttingen 1993, 562–563.

12 A.a.O., 563.

13 Vgl. CARTER, *Race*, 192.

eine Möglichkeit aufzeigt, wie in der Theologie eine von Spivak geforderte postkoloniale, konkret rassismuskritische Beunruhigung vorherrschenden Denkens artikuliert werden kann.

3 Anders sprechen? Epistemischer Wandel und postkolonial reflektierte religiöse Bildung

Der von Spivak hervorgehobene Impuls der Irritation, der vom Bewusstsein um die eigene Partikularität ausgeht und der auch christologisch bedacht werden kann, verweist auf die Notwendigkeit eines epistemischen Wandels, wie es María do Mar Castro Varela formuliert. Im Anschluss an Spivak erklärt Castro Varela, dass es bei einer postkolonialen Irritation von Bildungsprozessen nicht um didaktische „Kniffe“ geht. Diese dienen eher der Selbstinszenierung der Lehrenden. Es geht darum, dass „der Geist vielmehr beständig in Schwingung versetzt“¹⁴ wird, sodass eine Verschiebung des Wissens stattfinden kann, das die Dynamiken des Zum-Schweigen-Bringens der „Anderen“ weniger befördert. Wichtig ist hierbei der Bezug auf das Wissen derjenigen, deren Perspektiven historisch kontinuierlich ausgeklammert werden. Dabei geht es nicht darum, diese Sichtweisen als die authentischen Gegenentwürfe zu vorherrschendem Wissen zu verstehen, sehr wohl aber darum, sie als Unterbrechungen von normativen Bildungsprozessen zu achten. Schließlich zielt Castro Varela mit Spivak auf das Bereiten eines stetigen epistemischen Wandels, der neben dem Wahrnehmen der Stimme der „Anderen“ vor allem Selbstkritik und das kritische Bearbeiten von sozialen Privilegien zum Inhalt hat. Die Differenzordnung von „Wir“ und „Nicht-Wir“ ist für die meisten Menschen weiterhin eine attraktive Wirklichkeitswahrnehmung, so bemerkt Castro Varela – und begründet dies mit dem nur gering wahrnehmbaren Widerstand gegen ebendiese Ordnung. Umso wichtiger, aber auch herausfordernder ist es, sich für das Herstellen von Räumen einzusetzen, in denen jenseits der Festlegung von Lernzielen der Dissens mit den herrschenden Unterscheidungen von „Eigentlichen“ und „Anderen“ erprobt werden kann. Der Dissens sollte dabei aber nicht um seiner selbst willen gesucht werden, sondern auf einen neuen Konsens, auf die Veränderung des Ganzen des Zusammenlebens zielen.¹⁵

14 MARÍA DO MAR CASTRO VARELA, Von der Notwendigkeit eines epistemischen Wandels. Postkoloniale Betrachtungen auf Bildungsprozesse, in: THOMAS GEIER/KATRIN U. ZABOROWSKI (Hg.), Migration: Auflösungen und Grenzziehungen. Perspektiven einer erziehungswissenschaftlichen Migrationsforschung (Studien zur Schul- und Bildungsforschung 51), Wiesbaden 2016, 43–59, 54.

15 Vgl. a.a.O., 54–55.

Auch religiöse Bildung, sofern sie sich von dem Impuls, der von der Christologie ausgeht, verunsichern lässt, kann als eine Bildung verstanden werden, die sich selbstkritisch gegenüber gesellschaftlichen Verfestigungen von „Wir“ und „Nicht-Wir“ verhält. Sie zielt damit auch auf den epistemischen Wandel, der Platz macht für das Fragliche, Nicht-Sichere und Räume schafft, in denen die Stimmen wahrgenommen werden, die im Zuge der Subalternisierung zum Schweigen gebracht werden. Konkret bedeutet dies, wenn in Bildungsprozessen etwa die christologischen Entwürfe Niebuhrs und Cones eingebracht werden, dass es nicht das Ziel sein kann, diese Ansätze einfach zur Kenntnis zu nehmen, als ginge es um das Schließen von Wissenslücken. Vielmehr sollte die Beschäftigung mit irritierend-christologischen Entwürfen der Irritation auch Raum verschaffen, sodass Verhärtungen des Alltags religiöser Bildung befragt werden können. Zur Auseinandersetzung mit der Christologie, die über bloßes Kennenlernen hinausgeht, könnte beispielsweise die Frage treten, ob im Rahmen eingeschliffener religiöser Bildungsprozesse überhaupt wahrgenommen werden kann, was eine Herausforderung durch Christus überhaupt bedeuten kann.

Sowohl Niebuhrs Gedanken, welche die Kritik gut gemeinten gesellschaftlichen Engagements zum Thema haben, als auch Cones Arbeiten, die auf die Bearbeitung rassistischer Verhältnisse zielen, könnten daher zum Beispiel eine Beschäftigung mit dem Videokunstprojekt *Wendelien van Oldenborghs* zur Seite gestellt werden. In ihrer Installation mit dem Titel *From Left To Night* (2015), das zwischen Dokumentar- und Spielfilm angelegt ist, verfolgt sie Aktivistinnen in Großbritannien in ihren Gesprächen über politischen Widerstand. Sie macht dabei die Frage nach der Sichtbarkeit von Marginalisierten zum Thema, die durch die vorherrschenden Deutungsmuster – die epistemische Gewalt – verzerrt wahrgenommen oder gar unhörbar gemacht werden. Der Film beginnt mit der Anrede und Frage eines Aktivisten an die Filmemacherin, die, weil er direkt in die Kamera spricht, auch die Betrachtenden anruft:

They film me, they film me, they film me, they film me. And there I was seen. They made up a story from all the fragments and then I was charged, seen as charged! Now you film me, you film me, you film me – and then you make up your story. And then I will be what? Visible?¹⁶

16 Eigenes Transkript der Eröffnungsszene aus: WENDELIE VAN OLDENBORGH, *From Left To Night* [2015], gezeigt im Oldenburger Edith-Russ-Haus für Medienkunst im Rahmen der Ausstellung *The Fevered Specters of Art – Die fiebrigen Gespenster der Kunst* vom 11. November 2016 bis zum 15. Januar 2017. Ein Teil des Projektes kann eingesehen werden unter: vimeo.com/216500061 [2. September 2019].

Diese Medienkunst und die Frage nach dem Wahrgenommen-Werden können zum Nachdenken darüber anregen, wie auch die Figur Christi immer wieder durch ihre Verfügbarmachung in ihrer herausfordernden Bedeutung zum Schweigen gebracht wird – etwa dann, wenn er als moralischer Garant eines bürgerlichen Lebensstils oder gar als weißer Held präsentiert wird. Darüber hinaus kann mit einer Diskussion über Christologie und Videokunst ein Gespräch über die lebensweltliche Bedeutung von Christologie angeregt werden, geht es doch, folgt man Niebuhr und Cone, bei christologischen Überlegungen nicht so sehr um dogmatische Spekulation als vielmehr um die Bedeutung der Figur Christi für die Gestaltung des Zusammenlebens. Letztlich gilt es, darüber nachzudenken, wie es dazu kommt, dass das „Wir“-„Nicht-Wir“-Schema so attraktiv zu sein scheint, oder wie Eske Wollrad in ihren Überlegungen zu einer postkolonialen Theologie bemerkt, warum es so schwer ist, sich „Jesus Christus anders vorzustellen als Tom Cruise in Sandalen“¹⁷.

Bei dem Versuch, vorherrschende theologische Denkströme zu unterbrechen, etwa durch das Einbringen schwarzer Theologie, könnte mit dem Videokunstprojekt und der Frage nach Gesehen- und Gehört-Werden immer auch kritisch betrachtet werden, wie die Rezeption von Christologien verläuft. Zu achten wäre darauf, dass Affekte nicht unreflektiert bleiben – die Affekte der Ablehnung, die sich als Vorwurf des „umgekehrten Rassismus“ gegenüber schwarzer Theologie äußern können, die Affekte der Vereinnahmung, bei denen eine Identifikation mit schwarzer Theologie stattfindet, ohne eigene Privilegierungen zu hinterfragen oder die Affekte, die schwarze Theologie einfach als „bessere“ Theologie der „Anderen“ hochhalten und der produktiven Konfrontation damit aus dem Weg gehen. Es sollte darauf geachtet werden, dass der herausfordernde Charakter der Christologie im Blick bleibt, sodass es zur Beunruhigung von Lernprozessen kommen kann.

In diesen Momenten, in denen sich dieser Herausforderung gestellt wird, liegt die Möglichkeit eines anderen Sprechens, eines epistemischen Wandels, in dem herrschaftsförmige – auch theologische – Selbstverständlichkeiten angefragt werden, die dafür verantwortlich sind, dass Subalterne nicht sprechen können. Gegenüber diesen Verhältnissen ist theologische Verantwortungsübernahme gefordert, die – wie Spivak mit Blick auf gut

17 ESKE WOLLRAD, Auf den Leib geschrieben. Postkolonial-feministische Theologie meets Disability Studies, in: STEFANIE SCHÄFER-BOSSERT/ELISABETH HARTLIEB (Hg.), Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven, Sulzbach/Taunus 2012, 153–165, 165.

gemeinte Beschwörungen einer anderen Politik sagt – „nicht mit Pauken und Trompeten verleugne[t] [werden] darf“¹⁸.

Bibliographie

Literatur

- CARTER, J. KAMERON, *Race. A Theological Account*, New York 2008.
- CASTRO VARELA, MARÍA DO MAR, Von der Notwendigkeit eines epistemischen Wandels. Postkoloniale Betrachtungen auf Bildungsprozesse, in: THOMAS GEIER/KATRIN U. ZABOROWSKI (Hg.), *Migration: Auflösungen und Grenzziehungen. Perspektiven einer erziehungswissenschaftlichen Migrationsforschung*, Studien zur Schul- und Bildungsforschung 51, Wiesbaden 2016, 43–59.
- CONE, JAMES H., *A Black Theology of Liberation*, New York 1970 ⁴2015.
- NIEBUHR, REINHOLD, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*, Band II. *Human Destiny*, New York 1941.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Systematische Theologie*, Band III, Göttingen 1993.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, übersetzt von ALEXANDER JOSKOWICZ und STEFAN NOWOTNY, mit einer Einleitung von HITO STEYERL, Wien/Berlin 2008.
- WOLLRAD, ESKE, Auf den Leib geschrieben. Postkolonial-feministische Theologie meets Disability Studies, in: STEFANIE SCHÄFER-BOSSERT/ELISABETH HARTLIEB (Hg.), *Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven*, Sulzbach/Taunus 2012, 153–165.

Filmverzeichnis

- OLDENBORGH VAN, WENDELIEN, *From Left To Night* [2015], gezeigt im Oldenburger Edith-Russ-Haus für Medienkunst im Rahmen der Ausstellung *The Fevered Specters of Art – Die fiebrigen Gespenster der Kunst* vom 11. November 2016 bis zum 15. Januar 2017. Ein Teil des Projektes kann eingesehen werden unter: vimeo.com/216500061 [2. September 2019].

18 SPIVAK, *Subaltern*, 106.

Die zweite Meile: Mt 5,41 in postkolonialer Perspektive – eine exegetische Erprobung

Christian Wetz

Abstract

This contribution analyzes the Jesus logion of the ‘second mile’ (Matt 5:41). It was Roman official and military law that soldiers were allowed to summon (ἀγγαρεύειν) inhabitants of conquered countries for compulsory services. Such a service also included forcing someone to accompany the soldier for a certain distance, for instance to carry a load. The order of the Matthean Jesus to double the distance creates a ‘Third Space of encounter’ (Bhabha) in which the soldier is called into the decision to question the imperial logic he represents. This Third Space is closely related to the Matthean theology of the Kingdom of Heaven. However, Jesus’ commandment does not reverse the existing hegemonic relations, but rather evens them out.

1 Zur Einleitung

1.1 *Exegetica*

„Der Satz spricht für sich“, konstatiert Ulrich Luck zu Mt 5,41, nachdem er knapp darauf verwiesen hat, dass die römische Besatzungsmacht Personen zu Dienstleistungen zwingen konnte.¹ Dem Vers wird von anderen Autoren mitunter mehr Aufmerksamkeit gewidmet, wenngleich auch diese ihn meist eher als Appendix der beiden vorangehenden Verse behandeln. Mt 5,41 steht im redaktionellen Rahmen der Bergpredigt, des ersten der sechs großen Redeblocke des Matthäusevangeliums. Innerhalb der Bergpredigt ist der Vers Teil der fünften Antithese² und wird präludiert von den beiden Versen mit der anderen

1 ULRICH LUCK, Das Evangelium nach Matthäus, ZBK.NT 1, Zürich 1993, 76.

2 Zum alttestamentlich-weisheitlich-jüdischen Hintergrund der Antithesen mit forschungsgeschichtlichem Überblick vgl. DIETER SÄNGER, Schriftauslegung im Horizont der Gottesherrschaft. Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21–48) und die Verkündigung Jesu, in: DERS., Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis, Neukirchen-Vluyn 2007, 1–32, bes. 20–23 zur fünften Antithese. Zur Problematik des Begriffs „Antithese“, der auf Markions Hauptwerk Ἀντιθέσεις zurückgeht

Wange, die auch hingehalten werden soll, und dem Mantel, der, wenn einer den Rock verlangt, auch abgegeben werden soll. Wangen- und Mantelgebot finden sich auch in der Parallele in der lukanischen Feldrede Lk 6,27–30, dort fehlt aber der Vers mit der zweiten Meile. Das Gros der Exegeten erachtet es trotzdem als wahrscheinlich, dass der Vers Q-Stoff ist.³ Der matthäische Redaktor hätte dann Hand an ihn gelegt, worauf nicht zuletzt das matthäische Vorzugswort ὄστις hinweist.⁴ Mt 5,41 hat eine Parallele in Did 1,4, wo der Vers

und dessen antijudaistische Implikate die theologiegeschichtlichen Zeitläufte überdauert haben, vgl. RUPERT FENEBERG, Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium, HBS 58, Freiburg i.Br. etc. 2009, 173–175. „Antithese“ wird im vorliegenden Beitrag (ebenso wie in Sängers Aufsatz) allein als formgeschichtlicher Begriff verwendet.

- 3 Vgl. schon JULIUS WELLHAUSEN, Das Evangelium Matthaeei, Berlin 1904, 23; vgl. ferner MİGAKU SATO, Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditions-geschichte der Quelle Q, WUNT 2/29, Tübingen 1988, 27; ANTON VÖGTLE, Ein „unablässiger Stachel“ (Mt 5,39b–42 par Lk 6,29–30), in: HELMUT MERKLEIN (Hg.), Neues Testament und Ethik. FS Rudolf Schnackenburg, Freiburg i.Br. etc. 1989, 53–70, 58–59; STEPHENSON H. BROOKS, Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings, JSPES 16, Sheffield 1987, 40–41; EDUARD SCHWEIZER, Die Bergpredigt, Göttingen 1982, 67. Schweizer hält es für möglich, dass v. 41 bereits in Q hinzugefügt worden war, aber von Lukas weggelassen wurde, weil die Weisung außerhalb Palästinas und Syriens keine Relevanz gehabt habe, vgl. DERS., Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 1973, 67. Das „International Q-Projekt“ konzidiert dem Vers allerdings auf der Skala A–D die Wahrscheinlichkeit C, dass er aus Q stammt, und meint damit, „that there is considerable degree of doubt“, JAMES M. ROBINSON ET AL. (Hg.), The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translation of Q and Thomas, Leuven 2000, lxxx, Anm. 1, vgl. a.a.O., 62; vgl. auch PAUL HOFFMANN/CHRISTOPH HEIL (Hg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt/Leuven 42013, 29; vgl. ebenso JOHN S. KLOPPENBURG, Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance, Sonoma (CA) 1988, 28. François Bovon lässt bei seiner Vermutung, dass die drei Versionen der matthäischen fünften Antithese (Mt 5,39–42; Lk 6,29–30; Did 1,4–5) „kaum auf eine einzige griechische Quelle zurück[gehen]“, offen, ob er hier an verschiedene Q-Versionen oder an andere Vorlagen denkt, vgl. FRANÇOIS BOVON, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50), EKK III/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 320. Einige Autoren äußern sich nicht explizit zur Q-Frage, vgl. etwa ALEXANDER SAND, Das Evangelium nach Matthäus, RNT, Regensburg 1986, 118–120; RUDOLF SCHNACKENBURG, Matthäusevangelium 1,1–16,20, NEB 1, Würzburg 1985, 59. Dieter Zeller sieht in Mt 5,41 eine vormatthäische Erweiterung der v. 39b.40, die nicht aus Q stamme, vgl. DIETER ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, FzB 17, Würzburg 21983, 55. Konsequenterweise behandelt er den Vers in seinem Q-Kommentar gar nicht erst, vgl. DERS., Kommentar zur Logienquelle, SKK.NT 21, Stuttgart 1984. Auch DIETER LÜHRMANN, Liebet eure Feinde (Lk 6,27–36/Mt 5,39–48), in: ZThK 69 (1972), 412–438, 418, bescheidet die Q-Frage negativ. Zu Q vgl. auch JOHN S. KLOPPENBURG, The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1987.
- 4 Vgl. VÖGTLE, Stachel, 61, mit Verweisen; vgl. auch SIEGFRIED SCHULZ, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 123. Im Begleitband DERS., Griechisch-deutsche Synopse der

zwischen dem Wangen- und dem Mantelgebot steht, was nach einigen dafür spricht, dass die drei Gebote ursprünglich gemeinsam überliefert wurden.⁵

Dass Mt 5,41 in einem Verhältnis zur römischen Besatzung Palästinas steht, wird von fast allen Autoren gesehen. Sie unterscheiden sich teilweise nur in Nuancen, wenn es darum geht, wie der Vers vor diesem Hintergrund zu deuten ist. So bemerkt Ernst Lohmeyer, dass die im Vers geforderte Hilfsleistung, die einer „öffentlichen Pflicht“ entspringe, „nur die Maske für eine erpresserische Gewalt“⁶ sei, mithin hier Machtmissbrauch zum Ausdruck komme. Der Vers sei „vielleicht, aber nicht sicher“ eine Spitze gegen die römische Besatzungsmacht, vermerkt Ulrich Luz, spiegele aber wie die anderen beiden Gebote die Erfahrung der „kleinen Leute“ wider.⁷ Es gehe bei dem Komplex Mt 5,39–42 – so Luise Schottroff, die sich zu V. 41 auffälligerweise nicht äußert – um „Hinnahme von Unrecht ohne Gegenwehr“⁸. Für Gerhard Lohfink nahmen sich „die römischen Kohorten [...] das Recht heraus“⁹, jemanden zur Hilfsleistung zu zwingen.

1.2 *Postcolonialia*

Der Terminus „postkolonial“ bezeichnet zweierlei. Ursprünglich war er allein historischer Begriff und beschrieb die Zeit nach der europäischen Kolonialzeit ab Ende der 1960er Jahre mit ihren Dekolonisierungsbemühungen und den kolonialen Nachwirkungen sowohl auf Seiten der ehemaligen Kolonialherren

Q-Überlieferungen, Zürich 1972, 16, firmiert Mt 5,41 unter Q-Stoff, was wohl als Versehen zu erachten ist.

- 5 Vgl. HANS-THEO WREGE, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt, WUNT 9, Tübingen 1968, 77–78. Zum Verhältnis von Matthäus und Didache (und Jakobusbrief), gerade in Hinsicht auf unsere Stelle, vgl. MATTHIAS KONRADT, The Love Command in Matthew, James, and the Didache, in: HUBERTUS WALTHERUS MARIA VAN DE SANDT/JÜRGEN K. ZANGENBERG (Hg.), Matthew, James, and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings, Atlanta 2008, 271–288, sowie (plus Torah) JOHN S. KLOPPENBORG, Didache 1.1–6.1, James, Matthew, and the Torah, in: ANDREW F. GREGORY/CHRISTOPHER M. TUCKETT (Hg.), Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers, Oxford 2005, 193–221. Vgl. auch KURT NIEDERWIMMER, Die Didache, KAV 1, Göttingen 1989, 105–108.
- 6 ERNST LOHMEYER, Das Evangelium des Matthäus, hg.v. WERNER SCHMAUCH, KEK.S, Göttingen 1967, 140.
- 7 ULRICH LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband (Mt 1–7), EKK 1/1, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 386.
- 8 LUISE SCHOTTROFF, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38–48; Lk 6,27–36, in: DIES., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, TB 82, München 1990, 12–35, 32.
- 9 GERHARD LOHFINK, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b–42/Lk 6,29–30), in: ThQ 162 (1982), 236–253, 241.

als auch auf Seiten der ehemaligen Kolonisierten.¹⁰ Spätestens seit den 1980er Jahren, initiiert durch Edward Saids Monographie „Orientalism“, wird „postkolonial“ aber auch diskurskritisch verwendet.¹¹ Die im Gefolge Saids entstandenen *postcolonial studies* stellen ein Instrumentarium bereit, mit dessen Hilfe man jedwede Machtgefüge kolonialer oder imperialer Art¹² zu beschreiben und zu analysieren imstande ist – auch solche, die zeitlich weit vor der europäischen Kolonialzeit angesiedelt sind. Auch die neutestamentliche Exegese hat längst – v.a. in ihrer anglophonen Ausprägung – die *postcolonial studies* für sich entdeckt und wendet sie auf die Interpretation biblischer Texte an.¹³ Fernando Segovia postuliert, dass bei der Deutung der neutestamentli-

10 Vgl. SEBASTIAN CONRAD, Kolonialismus und Postkolonialismus. Schlüsselbegriffe der Debatte, in: APuZ 62/44–45 (2012), 3–9, 6–7.

11 EDWARD W. SAID, Orientalism, New York 1979. Vgl. auch CONRAD, Kolonialismus, 7.

12 Die Begriffe „Imperialismus“ und „Kolonialismus“ sind folgendermaßen zu differenzieren: Imperialismus ist die Einflussnahme auf ein fremdes Gebiet, die auch aus der Distanz heraus möglich ist; Kolonialismus ist die Einflussnahme auf ein fremdes Gebiet durch Ansiedlung eigener Bürger. Diese kann verordnet geschehen, etwa durch Stationierung von Soldaten, oder freiwillig, etwa durch Handel. Vgl. hierzu EDWARD W. SAID, Culture and Imperialism, New York 1993, und z.B. FERNANDO F. SEGOVIA, Mapping the Postcolonial Optic in Biblical Criticism. Meaning and Scope, in: DERS./STEPHEN D. MOORE (Hg.), Postcolonial Biblical Criticism. Interdisciplinary Intersections, The Bible and Postcolonialism, London/New York 2005, 23–78, 40.

13 Die ersten drei Veröffentlichungen gelten als wegweisend: LAURA E. DONALDSON, Postcolonialism and Biblical Reading. An Introduction, in: Semeia 75 (1996), 1–14 (das gesamte Heft steht unter dem Thema „Postcolonialism and Scriptural Reading“); RASIAH S. SUGIRTHARAJAH, Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations, BiSe 64, Maryknoll 1999; DERS. (Hg.), The Postcolonial Bible, The Bible and Postcolonialism 1, Sheffield 1998. Vgl. darüber hinaus z.B. LYNNE ST. CLAIR DARDEN, Scripturalizing Revelation. An African American Postcolonial Reading of Empire, SemeiaSt 80, Atlanta 2015; HANS LEANDER, Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective, SemeiaSt 71, Atlanta 2013; INGEBORG MONGSTAD-KVAMMEN, Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James. James 2:1–13 in Its Roman Imperial Context, BilnS 119, Leiden/Boston 2013; ALIOU CISSÉ NIANG, Faith and Freedom in Galatia and Senegal. The Apostle Paul, Colonists and Sending Gods, BilnS 97, Leiden/Boston 2009; JEREMY PUNT, Postcolonial Biblical Interpretation. Reframing Paul, STAR 20, Leiden/Boston 2015; FERNANDO F. SEGOVIA, Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins, Maryknoll 2000; DERS./STEPHEN D. MOORE (Hg.), Postcolonial Biblical Criticism. Interdisciplinary Intersections, The Bible and Postcolonialism, London/New York 2005; GERALD O. WEST, Twice Called, Thrice Rebuked. Doing African Biblical Scholarship, in: JBL 134 (2015), 850–854; ADAM WINN (Hg.), An Introduction to Empire in the New Testament, RBSt 84, Atlanta 2016. Die deutschsprachige Exegese gibt sich bei der Rezeption der *postcolonial studies* bisher eher zurückhaltend; zu nennen sind zwei Veröffentlichungen von Nicht-Exegeten: ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, ReligionsKulturen 11, Stuttgart 2013; ANDREAS NEHRING/

chen Texte stets mitbedacht werden müsse, dass sie vor dem Hintergrund einer allgegenwärtigen Besatzungsmacht geschrieben worden seien.¹⁴ Dass es methodisch berechtigt ist, die *postcolonial studies* auch und gerade im Fall des Imperium Romanum hinzuzuziehen, mag eine Bemerkung des römischen Geschichtsschreibers Publius Cornelius Tacitus (ca. 58 n.Chr.–ca. 120 n.Chr.) erhellen. In seiner Schrift „Agricola“ legt er eine Lebensbeschreibung seines Schwiegervaters Julius Agricola vor, der in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n.Chr. römischer Statthalter in Britannien war. In Kapitel 21 notiert der antike Historiograph folgende Beobachtung, die sich in der Kontaktzone der britischen Insel zugetragen hat:

Der folgende Winter wurde für sehr vorteilhafte Maßnahmen verwendet. Denn damit sich die zerstreut lebenden, unzivilisierten und deshalb leicht zu kriegerischen Unternehmungen neigenden Menschen durch Annehmlichkeiten an Frieden und Ruhe gewöhnten, ermahnte er [sc. Agricola] sie persönlich und half ihnen mit öffentlichen Mitteln, Tempel, Marktplätze und Häuser zu errichten; dabei lobte er die Willigen und tadelte die Zögernden. So stellte sich Ehrgeiz statt Zwang ein. Des weiteren ließ er die Söhne der führenden Männer in den freien Künsten erziehen; dabei schätzte er die Begabung der Britannier mehr als den Lerneifer der Gallier. Das hatte zur Folge, daß die Menschen, die gerade

SIMON WIESGICKL, Postkoloniale Interpretationen biblischer Texte, in: VF 58 (2013), 150–157. Bezeichnenderweise sind die exegetischen Beiträge in dem Sammelband lediglich Übersetzungen von ursprünglich englischen Veröffentlichungen. Darüber hinaus bespricht Ulrich Luz in seiner „Theologischen Hermeneutik des Neuen Testaments“ die Verbindung von Exegese und *postcolonial studies* (ULRICH LUZ, Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014, 266.291–292). Luz attestiert dem Postkolonialismus kritisch „Neigungen zu einer hegemonialen Theorie“ (a.a.O., 292). Der Aufsatz von LUKAS BORMANN, Gibt es eine postkoloniale Theologie des Neuen Testaments?, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2017, 186–204, ist erst nach Fertigstellung des Manuskripts erschienen und konnte daher für den vorliegenden Aufsatz nicht mehr grundlegend ausgewertet werden; es sei aber angemerkt, dass Bormann ähnlich wie Luz eine postkoloniale Exegese des Neuen Testaments ausgesprochen kritisch sieht, zumindest in der Form, wie sie zurzeit betrieben wird.

14 Vgl. SEGOVIA, *Studies*, 125. Zum Einfluss der römischen Besatzungsmacht auf Jesus und die Jesusbewegung vgl. EMILIO VOIGT, Die Jesusbewegung. Hintergründe ihrer Entstehung und Ausbreitung – eine historisch-exegetische Untersuchung über die Motive der Jesusnachfolge, BWANT 169, Stuttgart 2008, 213–289, bes. 285–289; vgl. auch MARTIN EBNER, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, SBB 196, Stuttgart 2004, 50–90; zum Einfluss der römischen Besatzungsmacht auf die ersten (städtischen) Christen vgl. DERS., Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, GNT 1,1, Göttingen 2012, 138–165.

noch nichts von der römischen Sprache wissen wollten, nunmehr dringend nach Beredsamkeit verlangten. Bald galt es sogar als vornehm, sich ein Aussehen wie das unsre zu geben, und man trug häufig die Toga; allmählich verfiel man auch verlockenden Lastern, wie sie Säulenhallen, Bäder und erlesene Gastmähler bieten.

Tacitus, *Agricola* 21¹⁵

Das von Tacitus hier Beobachtete, nämlich dass die vom Imperium Romanum unterworfenen Britannier Sprache, Kleidung, Habitus und Vergnügungen ihrer Eroberer zu imitieren trachten, soll 2000 Jahre später zu einem der zentralen Begriffe Homi Bhabhas gerinnen und unter „Mimikry“ firmieren. Bhabha, neben Said ein weiterer Vordenker der *postcolonial studies*, extrahiert bei seiner Analyse des Kolonialismus und seiner Folgeerscheinungen typische Mechanismen und immer wiederkehrende Verhaltensmuster, die er bei den Kolonialherren und den Kolonisierten beobachtet. Ein solches Verhaltensmuster ist die Übernahme habituelle Eigenschaften der Kolonialherren durch die Kolonisierten. Dabei wird der Ursprungshabitus meistens variiert, oft auch ironisch-verspottend gebrochen, indem z.B. darauf geachtet wird, dass die Sprache der Kolonialherren zwar gesprochen, aber nicht perfekt gesprochen wird. Der Kolonialherr wird reproduziert als „almost the same, but not quite“¹⁶, wie es Bhabha ausdrückt.

Tacitus lässt übrigens noch einen Satz folgen, der wie eine überaus modern anmutende postkoloniale Kritik am römischen Kolonialismus klingt:

Und das nannten die Unerfahrenen Kultur [humanitas], wo es doch nur ein Stück Knechtschaft [pars servitutis] war.

Wenn sich biblische Exegese des Methodeninventars der *postcolonial studies* bedient, so eröffnen sich vier mögliche Perspektiven auf das biblische Textcorpus. Zunächst kann es darum gehen, biblische Texte zu untersuchen, die aus dem Blickwinkel von Kolonisierten geschrieben wurden. Zweitens können Texte in den Blick genommen werden, die aus der Perspektive von Kolonisatoren verfasst wurden (deren dürfte es im Neuen Testament freilich keine geben¹⁷). Drittens kann untersucht werden, welche Rolle biblische Texte

15 Zitiert nach: Cornelius Tacitus, *Agricola*, *Germania*. Lateinisch und deutsch, hg., übersetzt und erläutert von ALFONS STÄDELE, Düsseldorf/Zürich 2001.

16 HOMI K. BHABHA, *The Location of Culture*, London/New York 1994, 86.

17 Anders: MUSA W. DUBE, „Go therefore and Make Disciples of All Nations“ (Matt 28:19a). A Postcolonial Perspective on Biblical Criticism and Pedagogy, in: FERNANDO F. SEGOVIA/

bei der Kolonisierung in der Neuzeit gespielt haben. Und viertens kann im Mittelpunkt einer postkolonialen Untersuchung stehen, inwiefern biblische Exegeten vom kolonialen Herrschaftsdiskurs der Moderne geprägt sind, inwiefern also ihre Deutung der Texte der Heiligen Schrift die Notwendigkeit in sich tragen, „dekolonisiert“ zu werden.¹⁸

Mein Beitrag möchte die erste Perspektive einnehmen und will so vorgehen, dass einzelne Analysekategorien der *postcolonial studies* aufgegriffen und auf Mt 5,41 angewandt werden. Er will dabei versuchen, der von einigen Autoren vorgebrachten Kritik zu wehren, dass viele postkoloniale Exegeten das historisch-kritische Handwerkszeug vernachlässigen, sei es aus Begeisterung für ihren Zugang, sei es aus bewusster Abgrenzung der „westlichen“ historisch-kritischen Methode gegenüber, die ja im Dunstkreis des europäischen Kolonialismus entstanden und damit *per se* verdächtig ist.¹⁹

2 Mt 5,41, postkolonial

2.1 *Imperial presence*

Zunächst hat uns die „*imperial presence*“ zu interessieren, die Frage also, ob und wie das Imperium Romanum in unserem Text explizit wird.²⁰ Müsste die Frage nach der *imperial presence* negativ beschieden werden, lieferte der zur Debatte stehende Text also keinen Hinweis auf das Imperium Romanum, so ließe sich über ihn nur in einem allgemeineren Modus postkolonial reflektieren. Bei vielen Texten des Neuen Testaments ist die *imperial presence* offensichtlich, so z.B. in Gestalt des römischen Statthalters Pontius Pilatus, oder in dem Apophthegma von der Frage nach der Steuer Mt 22,15–22, in dem Jesus gefragt wird, ob es für Juden recht wäre, dem römischen Kaiser Steuern zu

MARY ANN TOLBERT (Hg.), *Teaching the Bible. The Discourse and Politics of Biblical Pedagogy*, Maryknoll (NY) 1998, 224–246.

18 Zum Ganzen vgl. auch MONGSTAD-KVAMMEN, *Reading*, 5–6.

19 Ingeborg Mongstad-Kvammen moniert zu Recht (a.a.O., 7): „A weakness I have observed in many postcolonial biblical studies is a rather shallow exegetical approach.“ Ähnlich BORMANN, *Theologie*, 199: „Die Bereitschaft, an exegetischen Fachdiskussionen teilzunehmen, ist in der postkolonialen Exegese auch im Umfeld von Sugirtharaja und Segovia nicht gerade ausgeprägt.“ – Zu den Begrenzungen v.a. der ersten Perspektive, denen ein postkolonialer Zugang zu biblischen Texten notwendigerweise unterliegt, vgl. LAZARE S. RUKUNDWA, *Postcolonial Theory as a Hermeneutical Tool for Biblical Reading*, in: *HTS* 64 (2008), 339–351, 347–348.

20 Der Begriff „*imperial presence*“ entstammt nicht den *postcolonial studies*, sondern wurde von der postkolonial arbeitenden neutestamentlichen Exegese geprägt und taucht meines Wissens zum ersten Mal bei MONGSTAD-KVAMMEN, *Reading*, 208, auf.

zahlen. Jesus lässt sich daraufhin eine Münze zeigen und verweist auf das dort eingeprägte Konterfei des Kaisers. Hier schaut das römische Imperium den Leser förmlich mit dem Antlitz aus dem Text heraus an.

Wie verhält es sich nun bei Mt 5,41? Zur Beantwortung dieser und der weiteren Fragen ist es zunächst nötig, den Satz formal zu analysieren. Im Griechischen lautet er wie folgt:

καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἓν, ὑπάγε μετ' αὐτοῦ δύο.

Die erste Hälfte bis ἓν ist Nebensatz, die zweite Hälfte Hauptsatz. Die einleitende Konjunktion καὶ („und“) lässt das Gebot an das vorhergehende Mantelgebot anschließen. Das Subjekt des Nebensatzes ist das Relativpronomen ὅστις („wer“, „wer auch immer“). Es liegt ein doppelter Akkusativ vor, bei dem das erste Akkusativobjekt σε („dich“) ist, das zweite μίλιον ἓν („eine Meile“). Das Prädikat ἀγγαρεύσει steht in der 3. Person Singular Indikativ Futur Aktiv.²¹ Im Hauptsatz steht das Prädikat ὑπάγε („geh!“) in der 2. Person Singular Imperativ Präsens, das implizite Subjekt ist also σύ („du“). Steht im Nebensatz ein doppelter Akkusativ, so findet sich im Hauptsatz nur ein einfacher: δύο („zwei“; zu ergänzen: μίλια). Μετ' αὐτοῦ („mit ihm“) ist präpositionales Objekt.

Das für die *imperial presence* entscheidende Wort in diesem an Wörtern ohnehin knappen Vers ist ἀγγαρεύσει. Das Wort ἀγγαρεύω taucht nur drei Mal

21 Das auffällige Futur bedarf einer Erläuterung. Vieles spricht für einen Relativsatz mit konditionalem Nebensinn. So führt HEINRICH VON SIEBENTHAL, Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal, Gießen/Basel 2011, § 290e, Mt 5,39, der ähnlich wie Mt 5,41 funktioniert, als Beispiel hierfür an. Auch Stanley Porter deutet das Futur in v. 41 in dieser Weise und bezieht sich explizit auf unseren Vers: „These conditional-like sentences are quite clearly hypothetical in their implicature“ (STANLEY E. PORTER, Verbal Aspects in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood, Studies in Biblical Greek 1, New York etc. 1989, 421). Das einleitende ὅστις entspräche dann εἴ τις. Für einen konditional gefärbten Relativsatz sprechen auch die wohl von Did 1,4 beeinflussten Lesarten ἐὰν ἐγγαρεύσῃ in \aleph und (ἐ)ὰν ἀγγαρεύσῃ in Δ und in drei Minuskelhandschriften, die das schwierige Futur grammatisch glätten und die Protasis als klassischen Konditionalsatz prospektiver Spielart („Eventualis“) ausweisen (vgl. v. SIEBENTHAL, Grammatik, § 282). Tatsächlich sind die Lesarten grammatisch austauschbar: „Zwischen Konj. Aor. mit ἄν und Ind. Fut. ohne ἄν ist der Unterschied oft verwischt“ (Blass-Debrunner⁹, § 380). Daneben kann es sich bei dem Futur um ein modales, genauer: ein voluntatives Futur handeln. Es müsste dann übersetzt werden: „Wer dich eine Meile nötigen will, [...]“ (vgl. v. SIEBENTHAL, Grammatik, § 202 b.c); diesen Weg beschreitet die Einheitsübersetzung. Die Wahrscheinlichkeit eines gnomischen Futurs hingegen ist zwar gegeben, aber m.E. gering. Die Funktion des Futurs in unserem Vers bestünde dann darin, „das unter Umständen zu Erwartende auszudrücken“ (Blass-Debrunner⁹, § 349). – Matthias Gran, *praecceptor Graeci*, sei gedankt für die διάλογοι γραμματικοί.

im gesamten Neuen Testament auf. Neben unserer Stelle begegnet es in der matthäischen und in der markinischen Passionsgeschichte. Wenn dort die römischen Soldaten Simon von Kyrene dazu „nötigen“, Jesu Kreuz zu tragen, wird im Griechischen ebenfalls das Wort ἀγγαρεύω verwendet (Mt 27,32b; Mk 15,21). Das Verb ist wohl persischen Ursprungs.²² Es meinte dort zunächst allgemein die Arbeit der in der Kurierpost Tätigen, ab dem dritten Jahrhundert v.Chr. wurde es Rechtsbegriff und bezeichnete die Pflichten der Untertanen dem Staat gegenüber,²³ auf Anfrage bei Kurierdiensten helfen zu müssen. Der persische *terminus iuridicus* fand dann als Lehnwort Eingang in andere Sprachen, auch ins Griechische, ins Lateinische und ins Hebräische der Rabbinen. Bei Herodot und Xenophon ist der ἄγγαρος der berittene großkönigliche Bote,²⁴ die ἀγγαρεία ist das, was requiriert wird,²⁵ und die Rabbinen unterscheiden etwa in der Gemara des babylonischen Talmud zwischen אֲנָגְרָא חֲזָרָא und אֲנָגְרָא שְׂאֵינָהּ חֲזָרָא,²⁶ also der ἀγγαρεία, die zurückgegeben wird, und derjenigen, die nicht zurückgegeben wird. Meistens wurden Esel requiriert. Wenn dessen Besitzer nicht mitging, war das Tier für ihn verloren.²⁷ Das Lateinische kennt *angariare* und *angarizare* – und so übersetzt auch die Vulgata ἀγγαρεύω an unseren drei Stellen mit *angariare*.

Ein Edikt des Cn. Vergilius Capito aus dem Jahre 48 n.Chr. ist einer der Hauptzeugen für die Verwendung des Wortes ἀγγαρεύω im ersten Jahrhundert n.Chr. Capito, *praefectus Aegypti*, kommt die Klage von Libyern zu Ohren, dass Staatsbedienstete – er zählt Soldaten, Reiter, *statores*, Zenturionen und Tribunen auf – unrechtmäßig unter Bezugnahme auf das Ἀγγαρεία-Recht requirierten. Er verbietet daraufhin allen das Requirieren, es sei denn, man hätte von ihm ausgestellte διπλώματα (Geleitbriefe). Das Edikt ist durch eine Inschrift am Tempel von Hibis in der großen Oase westlich von Theben auf uns gekommen:²⁸

22 Vgl. RÜDIGER SCHMITT, „Méconnaissance“ altiranischen Sprachgutes im Griechischen, in: Glotta 49 (1971), 95–110, 97–100.

23 Vgl. PAUL FIEBIG, ἀγγαρεύω, in: ZNW 18 (1918), 64–72, 64; vgl. auch ANNE KOLB, Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich, Klio.B 2, Berlin 2000, 50–51.

24 Hdt. 3,126; Xen., Cyr. 8,6,17. Noch vor Herodot und Xenophon spricht Aischylos, Agam. 282, vom ἄγγαρον πύρ, dem Signalfener. Für die ptolemäische Zeit belegt Papyrus Petr. II,20 das Verb.

25 OGIS 665,21.

26 BM 78b. Vgl. FIEBIG, ἀγγαρεύω, 65, der allerdings sowohl die Stellen falsch angibt als auch im Hebräischen eine Verschreibung aufweist.

27 Vgl. ADOLF SCHLATTER, Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum 1. Evangelium, Stuttgart 71982, 189.

28 OGIS 665,15–76. Vgl. KOLB, Transport, 76–77.

Διὸ κελεύω [...] μηδὲν λαμβάνειν μηδὲ ἀγγαρεύειν εἰ μὴ τινες ἐμὰ διπλώματα ἔχουσιν.

Deshalb befehle ich [...], weder zu nehmen noch zu requirieren, wenn sie nicht meine [sc. Capitos] Geleitbriefe haben.

Ebenfalls von einem *praefectus Aegypti*, nämlich L. Aemilius Rectus, stammt ein ähnliches Edikt, das das Requirieren von Transportdiensten oder Reisegeldern unterbindet, es sei denn, jemand wäre im Besitz eines διπλώμα. Auch Aemilius verwendet – in leicht abgewandelter Schreibung – den Terminus ἀγγαρεύω:²⁹

μηδενὶ ἐξέστω ἐνγαρεύειν τοὺς ἐπὶ τῆς χώρας μηδὲ ἐφόδια ἢ ἄλλο τι δωρεὰν αἰτεῖν ἄτερ τοῦ ἄτερ ἐμο[ῦ] διπλώματος [...].

Niemandem ist erlaubt, bei den Bauern zu requirieren, auch kein Reisegeld oder eine andere Gabe zu erbitten ohne meinen [sc. Aemilius'] Geleitbrief [...].

Die beiden Edikte legen nahe, dass ἀγγαρεύω im 1. Jahrhundert n.Chr. als Rechtsbegriff gebraucht wurde.³⁰ Dass die Soldaten in der markinischen und matthäischen Passionsgeschichte Simon von Kyrene *en passant* zum Tragen des Kreuzes Jesu requirieren, geschieht in Übereinstimmung mit dem römischen Recht;³¹ die Verwendung des Verbs ἀγγαρεύω deutet an, dass die beiden

29 Papyrus Lond. III,1171 verso (c). Zu diesen beiden und weiteren Edikten vgl. ANDREA JÖRDENS, Statthalterliche Verwaltung in der römischen Kaiserzeit. Studien zum *praefectus Aegypti*, Hist.E 175, Stuttgart 2009, 164–181.

30 Zum Ganzen vgl. auch LUDWIG MITTEIS/ULRICH WILCKEN, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde Bd. 1. Historischer Teil, 1. Hälfte. Grundzüge, Hildesheim 1963, 374–376.

31 Luise Schottroffs Urteil, dass es Mt 5,39–42 um die „Hinnahme von Unrecht ohne Gegenwehr“ gehe, muss zumindest für v. 41 in Zweifel gezogen werden, vgl. SCHOTTROFF, Gewaltverzicht, 32. Auch Lohfinks Aussage, die römischen Kohorten hätten sich das Recht „herausgenommen“, „einen Juden [...] zum Mitgehen zu zwingen“ (LOHFINK, Sitz, 241), stimmt so nicht. Jemanden zu requirieren, war geltendes römisches Militärrecht, auf das ein römischer Beamter oder Soldat sich berufen durfte und das er sich nicht herausnehmen musste. Un-Recht war es bestenfalls im (anachronistischen?) moralischen, nicht aber im juristischen Sinne. Dass es freilich aufseiten der Unterdrückten dennoch als solches empfunden werden konnte, liegt auf der Hand, vgl. z.B. MICHAEL ROSTOWZEW, Angariae, in: Klio 6 (1906), 249–258, der belegen kann, dass der Frondienst „zuweilen dem Räuberwesen auffallend ähnlich sah“ (a.a.O., 252). Dies sollte gerade bei einer postkolonialen Betrachtung nicht außer Acht gelassen werden. Ludwig Mitteis und Ulrich Wilcken hingegen geben zu bedenken, dass nicht mit letzter Sicherheit verneint werden

Evangelisten um den juristischen Zusammenhang wussten. Nichts spricht dafür, dass ἀγγαρεύω in Mt 5,41 eine davon abweichende Semantik hätte.³² Im Gegenteil: Auch hier bedeutet das Verb „requirieren“ im Sinne des römischen Rechts. Auch spricht nichts dafür, dass in der Antithese der Spezialfall des unberechtigten Requirierens vorläge, also eines solchen ohne Geleitbrief, wie es von Capito und Aemilius unterbunden wurde.³³

In ἀγγαρεύω haben wir den gesuchten Erweis der *imperial presence* des Imperium Romanum in unserem Vers.³⁴ Das Argument lässt sich flankieren durch die Verwendung des Wortes μίλιον, das neutestamentliches Hapaxlegomenon ist und als lateinisches Fremdwort im Griechischen auf den spezifisch römischen Kontext der Situation verweist,³⁵ wobei eine römische Meile ca. 1480 Metern entspricht.³⁶ Ἀγγαρεύω (gerade im Verein mit μίλιον) ruft beim intendierten Leser oder Hörer das Bild eines römischen Soldaten auf, der einen Passanten zum Hilfsdienst requiriert.³⁷

könne, ob die in die Pflicht Genommenen nicht sogar eine Entschädigung erhielten, vgl. MITTEIS/WILCKEN, Grundzüge, 374–375.

- 32 Gegen PETER FIEDLER, Das Matthäusevangelium, ThKNT 1, Stuttgart 2006, 148, für den auch denkbar ist, dass hinter ἀγγαρεύω „eine Art moralischen Drucks“ stecken könnte, „der von nahestehenden Menschen ausgeübt wird“, sowie gegen JULIUS SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 41950, für den ἀγγαρεύω sich darauf bezieht, „daß der rabbinische Gelehrte seine Schüler zum Dienst des Begleiters zwingen kann“ (69). Weil für Schniewind der Vers authentisches Jesus-Logion ist, kann der römische Kontext „[b]ei den Hörern Jesu [...] wohl kaum vorauszusetzen“ (ebd.) sein; es müsse daher ein jüdischer sein.
- 33 Gegen LOHMEYER, Evangelium, 140, Anm. 1, sowie gegen FRANZ ZEILINGER, Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7, Stuttgart 2002, 104. Es fehlt darüber hinaus ein Beleg, dass auch in Palästina stationierte römische Soldaten zum Requirieren eines Geleitbriefes bedurft hätten.
- 34 Migaku Sato führt Mt 5,41 als expliziten Hinweis auf die Präsenz der römischen Besatzungsmacht an, vgl. SATO, Q, 403. Vgl. ähnlich LOHFINK, Sitz, 240–241.
- 35 Ansonsten wird im NT als vergleichbares Längenmaß regelmäßig στάδιον verwendet, vgl. Mt 12,24; Lk 24,13; Joh 6,9 etc. Dass das römische Recht die Requirierung von Passanten auf eine Meile beschränkt hätte, konnte ich in keiner Quelle verifizieren. Walter Wink baut zwar sein Argument darauf auf, gesteht aber selbst ein, dass es keine Quellenbelege gibt, vgl. WALTER WINK, Neither Passivity nor Violence. Jesus' Third Way (Matt. 5:38–42 par), in: WILLARD M. SWARTLEY (Hg.), The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament, Louisville (Kentucky) 1992, 102–125, 108.120 Anm. 19. Vgl. auch DERS., Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit, Regensburg 2014, 96. Für Julius Wellhausen scheint es eine solche Beschränkung nicht zu geben, wenn er davon ausgeht, dass das Ἀγγαρεία-Recht bedeute, dass ein „Bauer“ das Gepäck eines Soldaten „bis zum nächsten Dorfe tragen“ müsse (WELLHAUSEN, Evangelium, 23).
- 36 Vgl. MARVIN A. POWELL, Art. Weights and Measures, in: ABD 6 (1992/2008), 897–908, 901.
- 37 Dass Mt 5,41 nur vor dem Hintergrund der römischen Besatzung sinnvoll zu interpretieren ist, wirft gleichzeitig die Frage auf, wie der Satz in den Kontext der anderen

2.2 *Othering und oppression*

Othering ist der Vorgang, wie der Andere oder der Fremde konstruiert wird. Es ist ein „process of differentiation and demarcation, by which the line is drawn between ‘us’ and ‘them’ – between the more and the less powerful – and through which social distance is established and maintained“³⁸. Der Andere wird dabei als Negativfolie der eigenen Gruppe konstruiert, deren Interesse es

Antithesen passt, geht es doch in diesem Vers nicht um eine Thoraverschärfung, sondern um Verschärfung des römischen Rechts. Mir scheint die Frage bisher nicht hinreichend gestellt worden zu sein. Nimmt man Mt 5,17 ernst, dann ging es (dem historischen) Jesus allein um die Thora, nicht um heidnische oder rein profane Gesetze. Mt 5,41 wäre dann nicht auf Jesus zurückzuführen, sondern Bildung einer Gemeinde, für die das Ἀγγραφα-Recht Alltagserfahrung war und die die ersten beiden Weisungen der fünften Antithese um die dritte erweiterte – sicher im besten Glauben, damit im Sinne der „*ipsissima intentio Jesu*“ (LOHFINK, Sitz, 240, der einen Ausdruck Wilhelm Thüsing aufgreift, vgl. WILHELM THÜSING, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: KARL RAHNER/WILHELM THÜSING [Hg.], Christologie. Systematisch und exegetisch, QD 55, Freiburg i.Br. 1972, 79–305, 182) zu handeln. Ob hier an die mathäische Gemeinde, den Q-Tradentenkreis oder eine andere Gruppe zu denken ist, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden. Auch Klaus Wengst vermag in seiner Deutung der Bergpredigt vor ihrem jüdischen Hintergrund für v. 41 keine den Vers erhellenden jüdischen oder gar alttestamentlichen Prätexte aufzuführen. Er paraphrasiert lediglich zwei Stellen aus Mischna und Tosefta, in denen geregelt wird, was zu tun sei, wenn ein gemieteter Esel requiriert wird, und nennt ansonsten hellenistische Texte, vgl. KLAUS WENGST, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010, 120–121. – Anders argumentiert Gerd Theißen, wenn er den Vers vor dem Hintergrund der wandernden Existenz der Jünger Jesu interpretiert. Die Weisung sei direkt auf deren Situation gemünzt: „Wer ohnehin unterwegs ist, dem ist es gleichgültig, ob er 1,5 oder 3 km zu irgendwelchen Dienstleistungen gepreßt wird.“ (GERD THEIßEN, Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum, in: ZThK 70 [1973], 245–271, 259, Anm. 36). Die Deutung nimmt der Forderung Jesu freilich alle Schärfe und verleiht ihr eine gewisse Wurstigkeit.

- 38 RUTH LISTER, Poverty, Cambridge 2004, 101. Die Frage, wie der Andere als Negativfolie des Selbst konstruiert wird, geht zurück bis auf Hegel, vgl. GEORG W.F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1986, 145–155, wo der Philosoph das dem Selbst/Anderer-Dualismus entsprechende Paar Herr/Knecht bedenkt (154): „Das Formieren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, daß das dienende Bewußtsein sich darin als reines *Fürsichsein* zum *Seienden* wird; sondern auch die negative, gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein *Fürsichsein*, nur dadurch zum Gegenstande, daß es die entgegengesetzte seiende *Form* aufhebt. Aber dies gegenständliche *Negative* ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber zerstört es dies fremde Negative, setzt *sich* als ein solches in das Element des Bleibens; und wird hiedurch *für sich selbst*, ein *Fürsichseiendes*.“

ist, sich selbst ein unterlegenes Gegenüber zu erschaffen.³⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, neben Said und Bhabha die Dritte im Bunde der Vordenker der *postcolonial studies*, war die erste, die den Begriff des Othering systematisierte. In ihrer Schrift „The Rani of Sirmur“ legt sie, indem sie die Briefwechsel dreier britischer Militärangehöriger über das koloniale Indien des 19. Jahrhunderts analysiert, drei Weisen des Otherings frei. Neben der Konstruktion des Anderen als pathologisch und moralisch unterlegen⁴⁰ und der Konstruktion des Anderen als wissenschaftlich und technisch unterlegen⁴¹ wird der Andere konstruiert, indem ihm vor Augen geführt wird, dass man selbst Macht über ihn hat – der Andere ist einem selbst durch seine Machtlosigkeit unterlegen⁴². Die Konstruktion des Anderen geschieht in Mt 5,41 in genau dieser Weise⁴³: Der Angesprochene wird zum Hilfsdienst requiriert, ohne dass für ihn die Möglichkeit der Verweigerung bestünde.⁴⁴ Das Machtgefälle aber ist nicht auf den konkreten Soldaten und den konkreten zu Requirierenden beschränkt, sondern es wird genährt vom dahinterstehenden System. Um einen Anachronismus zu bemühen: *Roma locuta, causa finita*. Weil sich das Imperium Romanum Palästina einverleibt hat, sind die ursprünglichen Bewohner Palästinas für die Römer die „Anderen“ und müssen als ebensolche konstruiert werden. Das Ἀγγαρεία-Recht ist dabei ein

39 Vgl. z.B. MICHAEL SCHWALBE ET AL., Generic Processes in Reproduction of Inequality. An Interactionist Analysis, in: SocFor 79 (2000), 419–452, 422.

40 Vgl. GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives, in: HTh 24 (1985), 247–272, 254–255.

41 Vgl. a.a.O., 256.

42 Vgl. a.a.O., 254. Die Autorin zitiert einen Captain Birch, der in seinem Brief die Auskunft gibt, dass er den indischen Fürstenstaat Sirmur zu Pferd bereist, um die Menschen dort darüber zu unterrichten, wem sie unterworfen sind („to acquaint the people who they are subject to [...]“).

43 Dass Othering nicht nur ein Phänomen der Moderne ist, ist hinlänglich bekannt, vgl. etwa die nicht postkolonial arbeitenden neutestamentlichen Untersuchungen LUKAS BORMANN, Griechen und Juden – Skythen und Barbaren. Ethnizität, kulturelle Dominanz und Marginalität im Neuen Testament, in: AFE ADOGAME/MAGNUS ECHTLER/OLIVER FREIBERGER (Hg.), Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner, CSRRW 4, Göttingen 2013, 116–133, und DIETER SÄNGER, Ἰουδαϊσμός – ἰουδαϊζειν – ἰουδαϊκῶς. Sprachliche und semantische Überlegungen im Blick auf Gal 1,13–14 und 2,14, in: ZNW 108 (2017), 150–185.

44 Die kann nämlich tödlich enden. So lässt Lucius Apuleius in seinen „Metamorphosen“ (IX,39) den in einen Esel verwandelten Lucius berichten, wie dessen Besitzer von einem römischen Soldaten befohlen wird, diesem das Lasttier zu überlassen. Der Angesprochene indes, des Lateinischen nicht mächtig, zieht achselzuckend weiter seiner Wege, woraufhin er den Stock des Soldaten zu spüren bekommt. Die Sprachkonfusion wird zwar behoben, als der offenkundig polyglotte Römer den Befehl in griechischer Zunge erteilt, die beharrliche Weigerung aber des nunmehr Verständigen hat schließlich dessen gewaltsamen Tod zur Folge.

hilfreiches Mittel, dem „Anderen“ zu zeigen, dass er durch seine Machtlosigkeit unterlegen ist, und ihn überhaupt erst zum Anderen zu machen. Nach Spivak können sich die unterdrückten Anderen („die Subalternen“, wie sie sie in ihrem wohl bekanntesten Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“⁴⁵ nennt) nicht äußern, denn sie wären nicht mehr subaltern, wenn sie sich der Sprache der Mächtigen bedienten und sich vermittelst ihrer Ausdruck verliehen. Auch das Schweigen der unterdrückten Anderen findet sich in Mt 5,41. Der Soldat ist nämlich als sprechend vorzustellen – er muss seinen Befehl ja irgendwie kundtun –, der Angesprochene aber schweigt (allerdings nur im Nebensatz, wie noch zu zeigen sein wird): *Romanus locutus, casus finitus*. Auch in Hinsicht auf Mt 5,41 greift Spivaks Schlussbemerkung: „The subaltern cannot speak.“⁴⁶

2.3 *Binarisms (binäre Oppositionen)*

Nach der postkolonialen Theorie lässt die Einteilung der Wirklichkeit in binäre Oppositionen (wie männlich/weiblich, weiß/schwarz, zivilisiert/primitiv, wir/ihr, Kind/Erwachsener) stets eine Seite der Opposition als die andere Seite dominierend erscheinen; alles, was dazwischen ist, ist „tabu“. Die Funktion der binären Einteilung liegt darin, den dominanten Pol und damit Herrschaft zu festigen. Im kolonialen Kontext ist die eine zugrundeliegende binäre Opposition Kolonialherr/Kolonisierter. Alle anderen binären Oppositionen sind Varianten hiervon.⁴⁷ In Mt 5,41 wird nur eine binäre Opposition explizit genannt: ὄστις/σε⁴⁸, wobei ὄστις grammatisches Substitut für den Kolonialherrn ist, σε für den Kolonisierten, so dass hier die wichtigste koloniale binäre Opposition mehr oder weniger unmittelbar im Text greifbar ist. Die ganze imperiale Dynamik binärer Oppositionen kommt im Zusammenspiel der beiden Pronomina zum Ausdruck, weil ὄστις das handelnde Subjekt des Nebensatzes ist, von dem das Objekt des Satzes (σε) grammatisch abhängt. Durch die transitive Verwendung von ἀγγαρεύω wird die Verfügungsgewalt des requirierenden Soldaten dem Zivilisten gegenüber offenkundig. Der Zivilist ist bloß Gegenstand der

45 GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, Can the Subaltern Speak?, in: CARY NELSON/LAWRENCE GROSSBERG (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago 1988, 66–111.

46 A.a.O., 104.

47 Vgl. BILL ASHCROFT ET AL., *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, London/New York 2007, 19.

48 In den obliquen Kasus pflegen Pronomina nur dann einen Akzent zu tragen, wenn ein Gegensatz zu einem anderen Nomen oder Pronomen betont werden soll; in unserem Vers müsste es dann etwa heißen: „Wer dich (σέ), aber nicht mich (μέ), eine Meile nötigt ...“ Die in unserem Vers inhaltlich und grammatisch aufgebaute Spannung aber besteht nicht zwischen ὄστις und σε, sondern zwischen „einer Meile“ und „zwei Meilen“ und zwischen ἀγγαρεύσει und ὑπάγε.

Handlung des Soldaten. Daraus ergibt sich die zweite binäre Opposition: Macht/Ohnmacht. Das handelnde Subjekt hat die Macht, dem Objekt etwas zu befehlen, nämlich eine Strecke Weges mitzugehen. Es ist – wie eben gezeigt wurde – nachgerade Kennzeichen imperialer Verhältnisse, dass die Gruppe der Kolonialherren über die ‚andere‘ Gruppe Befehlsgewalt hat.

Die Begegnung eines Vertreters des Imperium Romanum mit einem Angehörigen eines kolonisierten Volkes verweist uns auf die dritte binäre Opposition, die in den *postcolonial studies* eine zentrale Rolle spielt: Zentrum/Rand. Bei dieser binären Opposition gelten die Bewohner des Randes als un-zivilisiert, wenn nicht gar als Wilde, die Bewohner des Zentrums hingegen als zivilisiert, kultiviert und den Randbewohnern überlegen. In der Antike galt Rom als das geographische, kulturelle, religiöse, merkantile und sittliche Zentrum. Von dort wurde dem Soldaten aus Mt 5,41 die Macht verliehen, das Ἀγγραεία-Recht auszuüben, und zwar gegenüber einem Vertreter des geographischen, kulturellen, religiösen, merkantilen, sittlichen Randes der antiken Welt – in unserem Fall Palästina oder je nach Fragestellung Galiläa, Jerusalem oder Syrien (wenn man denn dort die Provenienz des Matthäusevangeliums annehmen möchte).

Die von Rom ausgehenden Zuschreibungen dem angesprochenen „Du“ aus V. 41 gegenüber funktionieren als *kollektive* Attribuierungen: Das „Du“ ist kolonisiert und damit gleichzeitig ohnmächtig *und* Bewohner des Randes *und* un-zivilisiert. Der Soldat ist gleichzeitig Kolonialherr *und* im Besitz von Macht *und* Bewohner des Zentrums *und* zivilisiert. Auf diese Weise können sekundäre binäre Oppositionen gebildet werden, z.B. Kolonialherr/unzivilisiert.⁴⁹

2.4 *Wie geht Mt 5,41 mit der Erfahrung des Imperialen um?*

Wenn wir nun fragen, wie der Text mit der Erfahrung des Imperialen umgeht, so wendet sich unser Blick dem Hauptsatz Mt 5,41b zu, der bisher noch überhaupt nicht Gegenstand unserer Aufmerksamkeit war. Ich möchte im Folgenden die These entfalten, dass der Nebensatz kolonial, der Hauptsatz aber postkolonial, ja noch mehr: dekolonisierend ist.

Ist im Nebensatz der Angesprochene noch das Objekt des Satzes und damit das Objekt des handelnden Subjekts, des Soldaten, so wird nunmehr der Angesprochene selbst zum handelnden Subjekt. Ὑπαγε ist Imperativ Singular Präsens und macht den Angesprochenen zum Handelnden, der etwas tun soll. – Was aber geschieht mit dem Soldaten aus dem Nebensatz? Wird hier das Subjekt seinerseits zum Objekt? Werden also bloß die Verhältnisse umgekehrt,

⁴⁹ Vgl. ebd.

sozusagen die Vorzeichen vertauscht, so dass der Herr zum Knecht und der Knecht zum Herrn wird? – Nein, das ist hier gerade nicht der Fall.

Vieles hängt an der Präposition *μετά*, die hier aufgrund der *Krasis* mit *αὐτοῦ* zu *μετ'* verkürzt ist. An dieser unserer Stelle wird *μετά* bei Luther und in den anderen mir vorliegenden deutschen Übersetzungen mit „mit“ übersetzt und ist scheinbar Synonym zu *σύν*. Das aber wird seiner Bedeutung nur teilweise gerecht. *Μετά* mit Genitiv hat vielmehr die Grundbedeutung „mitten unter“, „inmitten“ und entspricht dem englischen „among“;⁵⁰ es kann auch „auf jemandes Seite tretend oder stehend“ oder „jemandem beistehend“ heißen⁵¹ und drückt eine Form personaler Gemeinschaft aus.⁵² So wird *μετά* etwa auch Mt 28,20 verwendet: „Und siehe, ich bin bei euch“, „ich bin mitten unter euch“. Die Aufforderung an den Angesprochenen, *μετά* des Soldaten zu gehen, bedeutet also nicht nur, seiner Anweisung zu folgen und sie zu übertreffen, vielmehr bedeutet sie auch, ihn zu begleiten und zu unterstützen und ihn als jemanden zu behandeln, zu dem kein ein Anderes konstituierendes Gefälle mehr existiert. Die binäre Opposition *ἄσπις/σε* aus dem Nebensatz wird im Hauptsatz aufgelöst: *σὺ μετ' αὐτοῦ* – „du zusammen mit ihm“. Das Objekt des Nebensatzes wird zwar zum Subjekt des Hauptsatzes, aber das Subjekt des Nebensatzes wird nicht zum Objekt des Hauptsatzes, sondern durch die Wendung *μετ' αὐτοῦ* zum in gleicher Weise und auf Augenhöhe handelnden Subjekt. Das Aufbrechen des imperialen Gefalles geschieht hierbei nicht vom Kolonialherrn her, es geschieht vom Kolonisierten her, und zwar in der Weise, dass der Kolonisierte sich nicht nur zum Schein, sondern *de facto* dem römischen Recht beugt, es dann aber in subversiver Weise überflüssig macht oder verdrängt. Ingeborg Mongstad-Kvammen nennt das „decolonisation of the minds“⁵³.

50 So schon bei Homer, Od. 10,320.

51 Homer, Il. 13,700; IG 1,2,108,7. Vgl. auch WALTER GRUNDMANN, Art. *σύν* – *μετά* κτλ., in: ThWNT 7 (1964), 766–798, 771.

52 Vgl. WALTER RADL, Art. *μετά*, in: EWNT² 2 (1992), 1016–1018, 1017.

53 MONGSTAD-KVAMMEN, Reading, 211. Für Walter Wink wohnt der Weisung Jesu eher provokatives, widerständiges Potential inne. Es gehe ihm in erster Linie darum, „eine Möglichkeit des Protests zu finden und eine belastende Praxis, die im ganzen Imperium verachtet wird, zu entschärfen“ (WINK, Verwandlung, 97). Die Aktion dient eher dazu, den Soldaten zu verunsichern („Man stelle sich einen römischen Infanteristen vor, der einen Juden anfleht, ihm sein Gepäck zurückzugeben.“, ebd.) und die Verhältnisse umzukehren, als sie obsolet zu machen. Im Kern gehe es darum, den Unterdrückten die Möglichkeit zur Initiative zu geben und ihnen ihre Menschenwürde zurückzugeben (vgl. WINK, Passivity, 111). „The rules are Caesar's, but how one responds to the rules is God's, and Caesar has no power over that“ (ebd.).

2.5 *Tertium datur. Oder: der Dritte Raum*

Welches Recht aber beansprucht nun anstelle des Ἀγγαρεία-Rechts Geltung? Im Hauptsatz betritt eine weitere Person die grammatische Bühne, nämlich derjenige, der den Imperativ dem Angesprochenen gegenüber formuliert, der Sprecher des ὑπάγε: der erzählte Jesus. Die Macht, die dem Soldaten vom Zentrum, von Rom, verliehen wurde, weicht zugunsten der Macht, die Jesus dem anonymen Du des Verses verleiht. Diese Macht aber kehrt die Verhältnisse nicht um, sondern nivelliert das imperiale Gefälle. Durch den unsichtbaren Dritten, Jesus, werden die Identitäten der anderen beiden neu definiert und austariert. Jesus ermöglicht durch seine Anweisung die Etablierung eines „Dritten Raums“ („Third Space“), der für Bhabha Bedingung dafür ist, dass hybride Existenzen entstehen und dass zwei Systeme, die aufeinandertreffen, neue Bedeutungen hervorbringen können.⁵⁴ Schweigt der subalterne Angesprochene noch im Nebensatz, so wird die Aufforderung, den Soldaten zwei Meilen zu begleiten, das Gespräch zwischen den beiden evozieren. Spätestens am Ende der ersten Meile, wenn sich der Requirierte nicht einfach aus dem Staub macht, wird der Soldat ihn fragen, warum er denn noch weiter mitgeht. Mit Spivak, nach der die Subalternität eines Menschen endet, sobald er seine Stimme erhebt, lässt sich für den Hauptsatz Mt 5,41b sagen, dass der Angesprochene, der jetzt redet, nicht mehr subaltern ist. Gleichzeitig aber wird der Soldat weder brüskiert noch gar selbst subalterniert. Das angesprochene Du, das der Weisung Jesu folgt, zwingt den Soldaten förmlich in den Dritten Raum hinein und macht ihn und sich selbst zu hybriden Existenzen. Der Soldat – eben noch darauf bedacht, den Angesprochenen mit Schlägen zum Frondienst anzutreiben und stets der Gefahr gewärtig, von dem Requirierten hinterrücks gemeuchelt zu werden – wird seiner von Rom verliehenen Macht beraubt, nicht indem er jetzt selbst ohnmächtig wäre, sondern indem er sie gar nicht mehr anwenden kann. Sie läuft im Dritten Raum ins Leere.

Die Weisungen der fünften Antithese werden gerne als pädagogische Kniffe verstanden, mit denen man sein Gegenüber zunächst überraschen und dann zum Umdenken bringen könne.⁵⁵ Zumindest der Weisung der zweiten Meile wohnt wesenhaft anderes inne als psychologische Manipulationsversuche.

54 Vgl. BHABHA, Location, 37; DERS., Die Verortung der Kultur, Stauffenburg Discussion 5, Tübingen 2000, 56. Vgl. auch ASHCROFT ET AL., Studies, 53.108–109.

55 So neuerdings wieder MATTHIAS KONRADT, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 1, Göttingen 2015, 95. So scheinbar auch GERD THEIßEN, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007, 423–424, der von einer „Strategie ‚demonstrativer Selbststigmatisierung‘, psychologisch eine[r] ‚paradoxe[n] Intervention‘“ spricht (a.a.O., 424), die auf eine Verhaltensänderung des Gegenübers abziele. Anders z.B. LUZ, Evangelium, 388.

Dabei steht der Dritte Raum, der hier eröffnet wird, im Einklang mit der matthäischen Ekklesiologie. Die Kirche (oder die Gemeinde) setzt in Wort und Tat das Werk des irdischen Jesus fort. Der Evangelist erschafft mit seinem christologischen Kirchenkonstrukt gleichsam dessen heilsgeschichtliche Fortsetzung.⁵⁶ Die Kirche ist Zeichen der angebrochenen βασιλεία τῶν οὐρανῶν, des Himmelreiches. Und das Himmelreich und mit ihm dessen konkrete eschatologische Prolepse, die Kirche, fungieren als Dritter Raum, und dies nicht nur theologisch, sondern auch narrativ-redaktionell innerhalb der Bergpredigt: Denn die βασιλεία τῶν οὐρανῶν wird in den Seligpreisungen verheißen (Mt 5,3,10) und im Vaterunser erbeten (Mt 6,10) und rahmt damit als Interpretament die Weisungen der Bergpredigt. Alles Tun der Nachfolger Jesu, das sich an seinen Geboten orientiert, ist irdischer Ausdruck der Liebe Gottes (vgl. Mt 5,17–19), der es im Sinne der *imitatio Dei*⁵⁷ nachzueifern gilt, mit anderen Worten: Es ist Anbrechen des Himmelreiches.⁵⁸ Hier werden die überkommenen Kategorien der Alltagserfahrung in Frage gestellt, neu austariert und neu positioniert. Das imperiale Zentrum Rom mit seiner Allmachtselbstzuschreibung wird zu einer theologischen und ethischen Marginalie und durch das neue Zentrum des Himmelreiches und der Kirche ersetzt – oder besser: Es geht in ihm auf.

3 Schluss

Die Analyse unseres Verses mit Begriffen und Kategorien der postkolonialen Theorie hat dessen unmittelbare Einbettung in den historischen Kontext des Imperium Romanum erwiesen, die sich an den beiden Termini ἀγγαρεύειν

56 Während in der Geschichte von der Heilung des Gelähmten in der markinischen Vorlage Mk 2,1–12 die Vollmacht zum Heilen und Sünden vergeben allein dem einen Menschensohn Jesus verliehen worden ist, geht sie in der matthäischen Parallele Mt 9,1–8 auf „die Menschen“ (Plural!) über: Am Ende der matthäischen Version preist das Volk im Chorschluss Gott dafür, dass „er den Menschen solche Vollmacht gegeben hat“ (v. 8; vgl. KONRADT, Evangelium, 148). Und das Matthäi am Letzten zum Ausdruck kommende Bei-Sein Jesu („siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“, Mt 28,20) ist wohl mindestens *auch* als Konsequenz davon zu denken, dass die Lehre Jesu sich in den Menschen fortsetzt – das Bei-Sein Jesu geschieht nicht allein durch eine bleibende weltimmanente Präsenz des Auferstandenen (so JÜRGEN ROLOFF, Die Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993, 155, der von einer „unmittelbare[n] dynamische[n] Gegenwart Jesu“ spricht), sondern auch dadurch, dass Menschen in der Lehre Jesu unterwiesen werden und ihm in Wort und Tat nachfolgen (Mt 28,19.20a), dass also Kirche existiert.

57 Vgl. GERD THEIßEN, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: DERS., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen ²1983, 160–197, 161–164.

58 Vgl. auch SÄNGER, Schriftauslegung, 31–32.

und *μίλιον* festmacht; eine methodisch verantwortete Interpretation von Mt 5,41 kann gar nicht umhin, den Vers vor diesem Hintergrund zu lesen. Die postkoloniale Herangehensweise erweist sich im schmalen Rahmen der vorstehenden Erprobung als äußerst tragfähig und fruchtbar, solange sie Hand in Hand mit der historisch-kristischen Exegese geht. Sie lässt dann die dem Vers inhärenten historischen Spannungen zu Tage treten, die sich um die postkoloniale Kernopposition Kolonialherr/Kolonisierter herum anlagern. Diese findet ihre textliche Realisation im Gegenüber der beiden Pronomina *ὅστις* und *σε*. Es fällt auf, dass der Evangelist bzw. der matthäische Jesus die römischen Kolonialherren nicht mit ihren eigenen kolonialen Waffen schlägt, sondern sie so behandelt, dass am Ende alle Seiten unbewaffnet dastehen. Die Opposition Zentrum/Rand geht in der Idee des Himmelreiches auf, die Macht des Soldaten geht nicht auf den Requirierten über, sondern wird aufgelöst. Das Verfügungsgefälle wird nicht umgedreht, so dass der Soldat jetzt dem anderen dienen müsste, sondern es gibt keines mehr. Der Römer und der ‚Andere‘, der Nachfolger Jesu, sind einander nicht länger Fremde, sondern sie werden „entothert“ und gehen – aufeinander neugierig, miteinander parlierend, sich kennenlernend, einander achtend – gemeinsam die zweite Meile.

Bibliographie

Primärquellen

- Aeschylus, *Oresteia*, Agamemnon, with an English translation by HERBERT WEIR SMYTH, LCL 146, Cambridge (Mass.)/London 1983.
- Apuleius, *The Golden Ass*. Being the *Metamorphoses* of Lucius Apuleius, with an English translation by WILLIAM ADLINGTON, revised by STEPHEN GASELEE, LCL 44, Cambridge (Mass.)/London 1977.
- Der Babylonische Talmud nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen durch LAZARUS GOLDSCHMIDT, Bd. 7: *Baba Qamma*, *Baba Meçia*, Königstein/Taunus³1981.
- Herodot, *Historien*. Griechisch-deutsch, hg.v. JOSEF FEIX, Düsseldorf⁷2006.
- Homer, *The Iliad*, with an English translation by AUGUSTUS TABER MURRAY, 2 Bde., LCL 170–171, Cambridge (Mass.)/London 1976/1978.
- Homer, *The Odyssey*, with an English translation by AUGUSTUS TABER MURRAY, 2 Bde., LCL 104–105, Cambridge (Mass.)/London 1976/1980.
- Novum Testamentum Graece. Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle (Nestle-Aland²⁸), ediderunt BARBARA et KURT ALAND, Stuttgart²⁸2013.

- Orientis Graeci inscriptiones selectae. Supplementum sylloges inscriptionum Graecarum (OGIS), edidit WILHELMUS DITTENBERGER, volumen alterum, Lipsiae 1905.
- Tacitus, Cornelius, Agricola, Germania. Lateinisch und deutsch, hg., übersetzt und erläutert von ALFONS STÄDELE, Düsseldorf/Zürich ²2001.
- Xenophon, Cyropaedia, with an English translation by CARLETON L. BROWNSON, LCL 51, Cambridge (Mass.)/London 1968.

Literatur

- ASHCROFT, BILL ET AL., Post-Colonial Studies. The Key Concepts, London/New York ²2007.
- BHABHA, HOMI K., The Location of Culture, London/New York 1994.
- BHABHA, HOMI K., Die Verortung der Kultur, Stauffenburg Discussion 5, Tübingen 2000.
- BLASS, FRIEDRICH, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Blass-Debrunner), bearbeitet von ALBERT DEBRUNNER, GTL, Göttingen ⁹1954.
- BORMANN, LUKAS, Griechen und Juden – Skythen und Barbaren. Ethnizität, kulturelle Dominanz und Marginalität im Neuen Testament, in: AFE ADOGAME/MAGNUS ECHTLER/OLIVER FREIBERGER (Hg.), Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner, CSRRW 4, Göttingen 2013, 116–133.
- BORMANN, LUKAS, Gibt es eine postkoloniale Theologie des Neuen Testaments?, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 186–204.
- BOVON, FRANÇOIS, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50), EKK 111/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989.
- BROOKS, STEPHENSON H., Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings, JSPES 16, Sheffield 1987.
- CONRAD, SEBASTIAN, Kolonialismus und Postkolonialismus. Schlüsselbegriffe der Debatte, in: APuZ 62/44–45 (2012), 3–9.
- DARDEN, LYNNE ST. CLAIR, Scripturalizing Revelation. An African American Postcolonial Reading of Empire, SemeiaSt 80, Atlanta 2015.
- DONALDSON, LAURA, Postcolonialism and Biblical Reading. An Introduction, in: Semeia 75 (1996), 1–14.
- DUBE, MUSA W., „Go therefore and Make Disciples of All Nations“ (Matt 28:19a). A Postcolonial Perspective on Biblical Criticism and Pedagogy, in: FERNANDO F. SEGOVIA/MARY ANN TOLBERT (Hg.), Teaching the Bible. The Discourse and Politics of Biblical Pedagogy, Maryknoll (NY) 1998, 224–246.

- EBNER, MARTIN, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, SBB 196, Stuttgart ²2004.
- EBNER, MARTIN, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, GNT 1,1, Göttingen 2012.
- FENEBERG, RUPERT, Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium, HBS 58, Freiburg i.Br. etc. 2009.
- FIEBIG, PAUL, ἀγγαρεύω, in: ZNW 18 (1918), 64–72.
- FIEDLER, PETER, Das Matthäusevangelium, ThKNT 1, Stuttgart 2006.
- GRUNDMANN, WALTER, Art. σύν – μετά κτλ., in: ThWNT 7 (1964) 766–798.
- HEGEL, GEORG W.F., Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1986.
- HOFFMANN, PAUL/CHRISTOPH HEIL (Hg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt/Leuven ⁴2013.
- JÖRDENS, ANDREA, Statthalterliche Verwaltung in der römischen Kaiserzeit. Studien zum *praefectus Aegypti*, Hist.E 175, Stuttgart 2009.
- KLOPPENBORG, JOHN S., The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1987.
- KLOPPENBORG, JOHN S., Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance, Sonoma (CA) 1988.
- KLOPPENBORG, JOHN S., Didache 1.1–6.1, James, Matthew, and the Torah, in: ANDREW F. GREGORY/CHRISTOPHER M. TUCKETT (Hg.), Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers, Oxford 2005, 193–221.
- KOLB, ANNE, Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich, Klio.B 2, Berlin 2000.
- KONRADT, MATTHIAS, The Love Command in Matthew, James, and the Didache, in: HUBERTUS WALTHERUS MARIA VAN DE SANDT/JÜRGEN K. ZANGENBERG (Hg.), Matthew, James, and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings, Atlanta 2008, 271–288.
- KONRADT, MATTHIAS, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 1, Göttingen 2015.
- LEANDER, HANS, Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective, SemeiaSt 71, Atlanta 2013.
- LISTER, RUTH, Poverty, Cambridge 2004.
- LOHFINK, GERHARD, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b–42/Lk 6,29f), in: ThQ 162 (1982), 236–253.
- LOHMEYER, ERNST, Das Evangelium des Matthäus, hg.v. WERNER SCHMAUCH, KEK.S, Göttingen 1967.
- LUCK, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus, ZBK.NT 1, Zürich 1993.
- LÜHRMANN, DIETER, Liebet eure Feinde (Lk 6,27–36/Mt 5,39–48), in: ZThK 69 (1972), 412–438.
- LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband (Mt 1–7), EKK 1/1, Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn ⁵2002.

- LUZ, ULRICH, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014.
- MITTEIS, LUDWIG/ULRICH WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde Bd. 1. Historischer Teil, 1. Hälfte. Grundzüge*, Hildesheim 1963.
- MONGSTAD-KVAMMEN, INGEBORG, *Toward a Postcolonial Reading of the Epistle of James. James 2:1–13 in Its Roman Imperial Context*, *BilnS* 119, Leiden/Boston 2013.
- NEHRING, ANDREAS/SIMON TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, *ReligionsKulturen* 11, Stuttgart 2013.
- NEHRING, ANDREAS/SIMON WIESGICKL, *Postkoloniale Interpretationen biblischer Texte*, in: *VF* 58 (2013), 150–157.
- NIANG, ALIOU CISSÉ, *Faith and Freedom in Galatia and Senegal. The Apostle Paul, Colonists and Sending Gods*, *BilnS* 97, Leiden/Boston 2009.
- NIEDERWIMMER, KURT, *Die Didache*, *KAV* 1, Göttingen 1989.
- PORTER, STANLEY E., *Verbal Aspects in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, *Studies in Biblical Greek* 1, New York etc. 1989.
- POWELL, MARVIN A., *Art. Weights and Measures*, in: *ABD* 6 (1992/2008), 897–908.
- PUNT, JEREMY, *Postcolonial Biblical Interpretation. Reframing Paul*, *STAR* 20, Leiden/Boston 2015.
- RADL, WALTER, *Art. μετά*, in: *EWNT*² 2 (1992), 1016–1018.
- ROBINSON, JAMES M. ET AL. (Hg.), *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translation of Q and Thomas*, Leuven 2000.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Die Kirche im Neuen Testament*, *GNT* 10, Göttingen 1993.
- ROSTOWZEW, MICHAIL, *Angariae*, in: *Klio* 6 (1906), 249–258.
- RUKUNDWA, LAZARE S., *Postcolonial Theory as a Hermeneutical Tool for Biblical Reading*, in: *HTS* 64 (2008), 339–351.
- SAID, EDWARD W., *Orientalism*, New York 1979.
- SAID, EDWARD W., *Culture and Imperialism*, New York 1993.
- SAND, ALEXANDER, *Das Evangelium nach Matthäus*, *RNT*, Regensburg 1986.
- SÄNGER, DIETER, *Schriftauslegung im Horizont der Gottesherrschaft. Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21–48) und die Verkündigung Jesu*, in: *DERS.*, *Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis*, Neukirchen-Vluyn 2007, 1–32.
- SÄNGER, DIETER, *Ἰουδαϊσμός – Ἰουδαϊζειν – Ἰουδαϊκῶς. Sprachliche und semantische Überlegungen im Blick auf Gal 1,13f. und 2,14*, in: *ZNW* 108 (2017), 150–185.
- SATO, MIGAKU, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, *WUNT* 2/29, Tübingen 1988.

- SCHLATTER, ADOLF, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum 1. Evangelium*, Stuttgart 71982.
- SCHMITT, RÜDIGER, „Méconnaissance“ altiranischen Sprachgutes im Griechischen, in: *Glotta* 49 (1971), 95–110, 97–100.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF, *Matthäusevangelium 1,1–16,20*, NEB 1, Würzburg 1985.
- SCHNIEWIND, JULIUS, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen 41950.
- SCHOTTROFF, LUISE, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38–48; Lk 6,27–36*, in: DIES., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, TB 82, München 1990, 12–35.
- SCHULZ, SIEGFRIED, Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972.
- SCHULZ, SIEGFRIED, *Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen*, Zürich 1972.
- SCHWALBE, MICHAEL ET AL., *Generic Processes in Reproduction of Inequality. An Interactionist Analysis*, in: *SocFor* 79 (2000), 419–452.
- SCHWEIZER, EDUARD, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen 1973.
- SCHWEIZER, EDUARD, *Die Bergpredigt*, Göttingen 1982.
- SEGOVIA, FERNANDO F., *Decolonizing Biblical Studies. A View from the Margins*, Maryknoll 2000.
- SEGOVIA, FERNANDO F., *Mapping the Postcolonial Optic in Biblical Criticism. Meaning and Scope*, in: DERS./STEPHEN D. MOORE (Hg.), *Postcolonial Biblical Criticism. Interdisciplinary Intersections, The Bible and Postcolonialism*, London/New York 2005, 23–78.
- SEGOVIA, FERNANDO F./STEPHEN D. MOORE (Hg.), *Postcolonial Biblical Criticism. Interdisciplinary Intersections, The Bible and Postcolonialism*, London/New York 2005.
- VON SIEBENTHAL, HEINRICH, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal*, Gießen/Basel 2011.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives*, in: *HTh* 24 (1985), 247–272.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *Can the Subaltern Speak?*, in: CARY NELSON/LAWRENCE GROSSBERG (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago 1988, 66–111.
- SUGIRTHARAJAH, RASIAH S., *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations*, BiSe 64, Maryknoll 1999.
- SUGIRTHARAJAH, RASIAH S. (Hg.), *The Postcolonial Bible, The Bible and Postcolonialism 1*, Sheffield 1998.
- THEIßEN, GERD, *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, in: *ZThK* 70 (1973), 245–271.

- THEIßEN, GERD, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: DERS., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 21983, 160–197.
- THEIßEN, GERD, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007.
- THÜSING, WILHELM, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: KARL RAHNER/WILHELM THÜSING (Hg.), Christologie. Systematisch und exegetisch, QD 55, Freiburg i.Br. 1972, 79–305.
- VÖGTLE, ANTON, Ein „unablässiger Stachel“ (Mt 5,39b–42 par Lk 6,29–30), in: HELMUT MERKLEIN (Hg.), Neues Testament und Ethik. FS Rudolf Schnackenburg, Freiburg i.Br. etc. 1989, 53–70.
- VOIGT, EMILIO, Die Jesusbewegung. Hintergründe ihrer Entstehung und Ausbreitung – eine historisch-exegetische Untersuchung über die Motive der Jesusunachfolge, BWANT 169, Stuttgart 2008.
- WELLHAUSEN, JULIUS, Das Evangelium Matthaei, Berlin 1904.
- WENGST, KLAUS, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010.
- WEST, GERALD O., Twice Called, Thrice Rebuked. Doing African Biblical Scholarship, in: JBL 134 (2015), 850–854.
- WINK, WALTER, Neither Passivity nor Violence. Jesus' Third Way (Matt. 5:38–42 par), in: WILLARD M. SWARTLEY (Hg.), The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament, Louisville (Kentucky) 1992, 102–125.
- WINK, WALTER, Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit, Regensburg 2014.
- WINN, ADAM (Hg.), An Introduction to Empire in the New Testament, RBSt 84, Atlanta 2016.
- WREGE, HANS-THEO, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt, WUNT 9, Tübingen 1968.
- ZEILINGER, FRANZ, Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7, Stuttgart 2002.
- ZELLER, DIETER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, FzB 17, Würzburg 21983.
- ZELLER, DIETER, Kommentar zur Logienquelle, SKK.NT 21, Stuttgart 1984.

Decoloniality, Theology and Bodies: Tamar and Jesus as Examples of Othering and Bonding

Janneke Stegeman

Abstract

Der Beitrag, der sich weniger als exegetischer Aufsatz denn als Predigtanalyse versteht, zeigt anhand des homiletischen Umgangs mit den biblischen Figuren Jesus und Tamar, in welcher Weise koloniale Deutungsmuster in der Rezeption der Bibel bis heute nachwirken. Jesus wird seiner Geschichte als Kritiker und Opfer imperialer Gewalt zum Trotz als weißer Christus gezeichnet, der einerseits seines kritischen Potentials verlustig geht, andererseits aber herrschaftsförmig wird. Dieses Phänomen bezeichnet der Aufsatz in Anlehnung an die Bildung eines Männerbundes als ‚bonding‘. Demgegenüber wird die in Gen 38 dargestellte Figur der Tamar in der homiletischen Rezeption in einem Prozess des Othering als ‚die Andere‘ konstruiert. Entgegen derjenigen Deutung, die Tamars körperliche Selbstbestimmung wahrnimmt und ihr Verhalten als einen Widerstand gegen ihren Ausschluss versteht, wird sie in den analysierten Predigten überwiegend in abwertender Weise wahrgenommen. Der Aufsatz spricht sich dafür aus, biblische Figuren gerade in ihrer subversiven Kraft wahrzunehmen, die sich nachwirkenden kolonialen Vereinnahmungen entziehen.

1 Introduction

One aspect of colonization is the categorization and racialization of human bodies. Western Christianity, including theology and biblical scholarship, is complicit in this colonial categorization that centres the white, heterosexual, male body. Colonial categorizations and hierarchies, such as ‘race’, were read into biblical texts.¹ Even though we live in a postcolonial era,²

1 See for instance DANIEL M. GOLDBERG, *The Curse of Ham, Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam*, Princeton 2005; WILLIE JAMES JENNINGS, *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race*, Yale 2011.

2 I use the term postcolonial in the same sense as Kwok Pui-Lan does: postcolonial refers to “a reading strategy and discursive practice that seeks to unmask colonial epistemological

coloniality survived colonialism.³ In many research areas, including that of theology, scholars therefore undertake the task of decolonizing their methods and knowledge. Part of this task is to understand how whiteness functions.

Decolonial approaches aim to contextualize and “provincialize” white bodies, by exposing and thus removing their claim of normativity. Fear is often part of this process, especially for white Western scholars like me: as scholars located in the normative centre of power,⁴ enjoying its privileges, we now discover the locatedness of our supposedly neutral methods and the contextuality of our knowledge that previously seemed to have almost universal validity.

2 Bibles, Christianities and Colonialisms

The West, its appropriation of the Bible and colonialism are interconnected.⁵ The Bible itself was written in imperial contexts; in its texts both imperial interests and resistance against imperialism are reflected and intertwined: in the Book of Jeremiah for instance, diverse Judean communities struggle for power and authority against one another in the context of Babylonian imperial dominance.⁶ Most biblical literature is produced within such imperial contexts. The social groups within the Israelite and Judean communities producing the biblical texts were often located in the more intellectual upper class between colony and empire.⁷ Accordingly, biblical texts are politically charged texts in which power is negotiated between empire and periphery and space for resistance is sought.

Theology in the Western world contributed to a narrative that legitimized systems of colonialism, using Biblical texts as a basis. Such dominant colonial lenses influenced how the Bible and Christian traditions were understood both

frameworks” in awareness that what used to be coloniality is now neocolonialism (cf. KWOK PUI-LAN, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville 2005, 2).

3 NELSON MALDONADO-TORRES, *On the Coloniality of Being*, in: *Cultural Studies* 21 (2007), 240–270, 243.

4 In postcolonial analysis, the center stands for the groups in society that have power and discursive tools. Those in the center shape the dominant narratives of society and are able to present nuanced narratives of their identity. The identities of groups in the margins are essentialized and objectified as part of the dominant narrative. The colonial other is defined by their perceived difference from the norm and thus marginalized.

5 See for instance MICHAEL PRIOR, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*, Sheffield 1999.

6 CAROLYN C. SHARP, *Prophecy and Ideology in Jeremiah: Struggles for Authority in the Deutero-Jeremianic Prose*, New York 2003.

7 KWOK PUI-LAN, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville 2005, 8–9.

among colonizers and colonized. Postcolonial biblical scholarship attempts to unmask imperial power relations within biblical narratives, and also in church and in theology, which includes biblical scholarship itself, and lastly in society. It searches for struggle and resistance in the text in appropriations and seeks to listen to subaltern voices.⁸

One of the decolonizing tasks undertaken by biblical scholars is to decolonize biblical bodies. Indeed, among the endless numbers of colonized bodies are also biblical bodies, figuratively speaking.⁹ As mentioned above, biblical interpretation played an important role in the development of Western colonial ideology. Jesus was imagined as a white male, and as such he was distributed in colonial contexts. This colonized Jesus was an agent of “othering” in the sense that he embodied an exclusive Western Christianity.

3 Theology and Bodies

The Latin-American theologian Marcella Althaus-Reid criticized liberation theology for not addressing human beings as sexual beings.¹⁰ Liberation theology’s preferential option for the poor needed to be sexualized, according to Althaus-Reid: the male, white, heterosexual body still functioned as theology’s dominant and normative body. Theology was dominated by a system of decency, or a heterosexual matrix, which is part of imperial strategies of power.¹¹ “Decent” bodies are those bodies that are considered good and normal in a certain society, whereas the bodies that express themselves in (sexually) non-acceptable ways are “indecent”. What is needed according to Althaus-Reid, is a theology that challenges “decency” as an imperial strategy.

In this paper, attentiveness to the “in/decent” is understood as a necessary element of the decolonization of biblical studies. I aim to contribute to the contextualization of biblical appropriations in my context as a Dutch white Protestant theologian by analyzing how the bodies of Tamar and Jesus are appropriated in four sermons held in Dutch Protestant churches. My point of departure in understanding biblical figures is hybridity. There is no “original

8 Loc.cit., 79.

9 Cf. loc.cit., 168–185, ANTHONY G. REDDIE, *Decolonizing the Body of Christ: An Initial Response*, in: DAVID JOY/JOSEPH DUGGAN (eds.), *Decolonizing the Body of Christ: Theology after Theory and Empire?*, New York 2012, 179–196.

10 Cf. MARCELLA ALTHAUS-REID, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, New York 2006, 4–6.

11 ALTHAUS-REID, *Indecent Theology*, 91.

understanding” that can be claimed as “pure and foundational”.¹² I want to point out how our colonial heritage and our understanding of decency play a formative role.

4 Othering and Bonding as Colonial Hermeneutical Strategies

Western colonial rule needed “othering” of people in order to legitimize colonial hierarchies.¹³ Presenting non-white non-Europeans as uncivilized legitimated violence against them. The process of othering isolates a group that is constructed as different from the perceived normality and superiority of the colonizers. Examples of such constructed differences are reflected in the colonial binaries of white versus black and heterosexual versus homosexual. The process of othering rests on constructed differences and stereotypes. In practice, the others never fit neatly into the categories of imperial power. Rather, the others continually challenge rigid colonial categories simply by existing. In postcolonial approaches, the marginalized are placed in the centre, or in other words: postcolonial theology locates itself in the margins. The process of othering can be reversed by decolonial intervention that deconstructs imperial categories. For instance, an image of Jesus that was congealed¹⁴ in colonial Christianity was made fluid again as black Jesus, as transsexual Jesus, bisexual Jesus, and asexual Jesus.

Post- or decolonial theology always addresses one’s own position, body, relation towards power, gender, sexuality, cultural and political framework. As white Dutch Protestants in a postcolonial society we have to become aware of how colonial categories still play a role in our appropriation of the Bible. Because of our perceived normativity, I suggest our perspective is in need of othering as a hermeneutical strategy. I refer to othering in an alternative sense

12 PUI-LAN, *Imagination*, 182.

13 Gayatri Spivak coined the term othering which she describes as a gendered, raced and classed discourse in which the colonial other is defined, GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in: *HTh* 24 (1985), 247–272. These perceived differences are objectified into otherness in order to create an in-group (the colonial center) and an out-group (the colonized). This discourse of othering legitimates the superiority of the dominant group.

14 The term “congealing” is used by Judith Butler to describe how a framework becomes normative and seemingly normal through repetition, for instance: “gender is the repeated stylization of the body, a set of repeated acts within a highly rigid regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being” (JUDITH BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990, 33).

of “queering”: for Althaus-Reid, “queer” implies a space of resistance to oppressive “normality”. By incorporating biblical bodies into the colonial status quo, they were stripped from their critical potential. Othering as a hermeneutical strategy focuses on and recreates distance between a reader and a biblical figure. Such distance is necessary in a context where the biblical narrative was incorporated into a colonial narrative. “Othering” in this positive sense is the process by which white, Dutch protestant theologians like me can rediscover our non-normativity and our provinciality.

For the opposite hermeneutical strategy of incorporating biblical narratives and figures I suggest the term bonding, as in “male bonding”. Male bonding usually presupposes male, heterosexual identity. Bonding focuses on and creates proximity. Bonding contributes to a homogenous, normative, unchallenged identity. The effect is that a biblical body can no longer challenge or question the normativity of the body of the reader.

4.1 *Othering and Bonding in Sermons on Tamar and Jesus*

In the following passage I analyze four sermons on the story of Tamar (Gen 38:1–30) held by reverends from different Protestant denominations in the Netherlands during the period of Advent.¹⁵ Accordingly, I observe whether or not the strategies of othering and bonding as described above are applied to the figures of Jesus and Tamar.

According to the narrative in Genesis 38 Judah, one of Jacob’s sons, marries a (nameless) Canaanite woman. She gives birth to three sons. The oldest son, Er, marries Tamar, who is also a Canaanite woman. When Er dies, following the custom of the levirate marriage, Onan, Judah’s second son, now marries Tamar. But Onan too dies and Judah then decides to send Tamar home under the pretext that his third son Selah is still too young to marry her. Thus, Judah marginalizes Tamar: she now is a woman without children and without a male protector in a patriarchal context. Tamar does not accept this. She dresses as a prostitute and offers her body to Judah, who has sexual intercourse with her. Tamar becomes pregnant, and Judah wants her burned when he hears the news. But Tamar took his staff and seal to prove the father’s identity. Tamar gives birth to two boys, twins.

15 ROLINKA KLEIN KRANENBURG (sermon 1), REBECCA ONDERSTAL (sermon 2), sermon 1, 2 can be found online as appendices of AAFJE ROEST’s bachelor thesis “Toekomst Baren” (2016), see <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/315208> (Bijlage 3, pp. 55–58; Bijlage 7, pp. 68–71), BAS VAN DER GRAAF (sermon 3, <http://bas-graafwerk.blogspot.nl/2013/12/prekenserie-vrouwen-uit-de-stamboom-van.html>), DICK DRESCHLER (sermon 4, Tamar: God laat de rode draad doorlopen, <https://dickdreschler.wordpress.com/2013/12/01/genesis-38-tamar-god-laait-de-rode-draad-doorlopen/>).

All sermons link Tamar's narrative to that of Jesus. Appropriation of Tamar's narrative is complicated by her perceived indecency. Her behaviour sits ill with traditional Protestant Christian understandings of what is decent: prostitution and having sex with the father of your deceased husbands are not. In sermon 1, 2 and 4 the "problem" of Tamar's indecent behaviour is addressed as follows, "Tamar chooses sin" (sermon 4). Tamar's sinfulness is then connected to our sinfulness, and put in opposition to Jesus, who is without sin. Tamar acts "cunningly" (sermon 1). There is "something smelly" about Tamar, she "plays the whore" (sermon 2).

In the biblical narrative, Tamar is the Canaanite and female other who nevertheless takes agency in a patriarchal Israelite context. In the sermons, Tamar is othered (in the colonial sense): she is a Canaanite woman, and therefore an "outsider", from a world in which "people deny each other future" (sermon 1). According to sermon 1, because to Tamar's position as an outsider, she is able to see more clearly how the Torah of Israel "provides future". The Torah of Israel is idealized here and put in opposition to Canaanite customs. The suggestion is that contemporary Dutch society is not patriarchal. Tamar is an outsider here, but at the same time she is bonded with as a courageous figure in the lineage of Jesus.

It is through her relationship with Jesus that the sermons smoothen Tamar's "problematic behaviour": Tamar's intervention leads to the birth of two boys, which ultimately leads to the birth of Jesus. By understanding her "indecent" behaviour as a necessary part of the larger Christian narrative, it becomes acceptable. It is her proximity to Jesus that allows Tamar to be seen as "decent" enough. In sermon 4, too, the importance of the ongoing Christian narrative, culminating in the birth and life of Jesus, is underlined.

Sermon 3 also places the narrative in this larger Christian framework: because of Tamar's unconventional acts "the promises of God will be fulfilled". However, in this sermon Tamar is presented in a very positive light: she is a "strong" and "righteous" woman—Tamar is called "tsaddik", the highest distinction in the Old Testament. At the same time Tamar's "history" is characterized as "crooked". According to this reverend, the Bible "chooses the side of women" in this narrative, although elsewhere elements of patriarchy can be found. Patriarchal subordination of women still exists in Muslim societies today, the reverend adds. He also briefly discusses male violence as a problem of contemporary Dutch society. This minister explicitly mentions his own male body and relates Tamar's experiences with men to experiences of sexual violence experienced by many women in Dutch society today. This minister allows the text to ask questions about subordination of and violence against

women, also in contemporary Dutch society. Tamar's experiences become relatable for contemporary hearers who are in a similar position.

This reverend is an exception. The biblical narrative is rather physical with its dressing up, sexual intercourse and giving birth. In the other sermons however, bodies are not mentioned. In all sermons, Tamar's body is only referred to implicitly and her sexuality is absent. The sexual act is merely suggested as a necessary step for her to have children and safeguard her future. The sermons point at Tamar's difficult position in a patriarchal society, but do not evaluate to which extent Tamar is able to make her own choices. Rather, she becomes part of a patriarchal system again, in the narrative through motherhood and in the sermons by underlining the importance of her giving birth for the larger Christian narrative. In sermon 4 especially, the value of having children is underlined. The minister sympathizes with hearers who were not able to have children.

In the four sermons, Jesus exclusively appears in a positive role. Unlike Tamar, he is "one of us" already, except that unlike the hearers Jesus is without sin. Tamar's role is ultimately instrumental to the birth of Jesus. This is presented as the central event in all sermons. Jesus "fulfils God's will appropriates all our life stories", the "crooked" story of Tamar, and ours too, in order to make us "just" in spite of our failures (sermon 3). In a sense, in sermon 3 and 4, Jesus is instrumental too, namely to the production of grace, so that the hearers are saved. Both Tamar's and Jesus' bodies perform actions that are crucial to how the community of believers position themselves. The message of sermon 2 is to "remain expectant", to "be touched by the hope that something new is possible". Sermon 1: the unstoppable thirst for justice and the courage to put one's own life at risk, of both Tamar and Jesus. Sermon 4 is the most traditional: all of this happened, so that Jesus, the Saviour, was born. Jesus came into a sinful world to save us.

4.2 *Can the Biblical Body Speak to White Bodies?*

In the analysed sermons I ascertained that the space for the figures of Tamar and Jesus to challenge, destabilize or question the narratives of the hearers is limited. The hermeneutic strategy applied to Jesus is mostly that of bonding. Only when Jesus is presented as without sin and as our saviour (sermons 3 and 4) there is a distance, but still, in his role of saviour Jesus comes so close to us that he absorbs our life stories. Even though Tamar sometimes represents the other, this hardly leads to challenging questions. Tamar is incorporated into the Christian narrative before she can become too challenging.

The biblical scholar's task is to analyse and challenge how one's appropriations of biblical bodies are related to one's own gender, class, ethnicity and political power. The analysis of four sermons in this article indicates that more work needs to be done in order for biblical texts to be part of a post-/decolonial conversation.¹⁶ We need to make explicit whether we as readers are part of the margin or the centre, and how this connects us to margins and centres in the narrative. The narrative then becomes a point of departure for conversation, exploration and growing self-awareness.

Bibliography

Primary Sources—Sermons (all in Dutch)

- Sermon 1 (ROLINKA KLEIN KRANENBURG): <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/315208> (Bijlage 3, pp. 55–58).
- Sermon 2 (REBECCA ONDERSTAL): <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/315208> (Bijlage 7, pp. 68–71).
- Sermon 3 (BAS VAN DER GRAAF): <http://bas-graafwerk.blogspot.com/2013/12/prekenserie-vrouwen-uit-de-stamboom-van.html>.
- Sermon 4 (DICK DRESCHLER): <https://dickdreschler.wordpress.com/2013/12/01/genesis-38-tamar-god-laait-de-rode-draad-doorlopen/>.

Literature

- ALTHAUS-REID, MARCELLA, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, New York 2006.
- BUTLER, JUDITH, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990.
- DUBE, MUSA M., *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000.
- GOLDBERG, DANIEL M., *The Curse of Ham, Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam*, Princeton 2005.
- JENNINGS, WILLIE JAMES, *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race*, Yale 2011.

16 For post-/decolonial perspectives on the bodies of Jesus and Tamar see for instance MUSA M. DUBE, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000; DAVID JOY/JOSEPH DUGGAN (eds.), *Decolonizing the Body of Christ: Theology after Theory and Empire?*, New York 2012.

- JOY, DAVID/JOSEPH DUGGAN (eds.), *Decolonizing the Body of Christ: Theology after Theory and Empire?*, New York 2012.
- KWOK PUI-LAN, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville 2005.
- MALDONADO-TORRES, NELSON, *On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept*, in: *Cultural Studies* 21 (2007), 240–270.
- PRIOR, MICHAEL, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*, Sheffield 1999.
- REDDIE, ANTHONY G., *Decolonizing the Body of Christ: An Initial Response*, in: DAVID JOY/JOSEPH DUGGAN (eds.), *Decolonizing the Body of Christ: Theology after Theory and Empire?*, New York 2012, 179–196.
- SHARP, CAROLYN C., *Prophecy and Ideology in Jeremiah: Struggles for Authority in the Deutero-Jeremianic Prose*, New York 2003.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in: *HTh* 24 (1985), 247–272.

Shembe, the Black Messiah: A Postcolonial Intervention

Magnus Echtler

To the late Zakhona Maduna—I hope you dance in heaven



Abstract

Der akademische Diskurs über die Nazareth Baptist Church, Südafrika, kreist um die theologische Frage nach dem messianischen Charakter des Kirchengründers und seiner Nachfolger. Frühe Interpretationen schlossen die Kirche aus der Christenheit aus, während spätere, zum Teil explizit postkoloniale Analysen für ihre Inklusion plädierten. Allerdings üben beide Klassifizierungen, Exkommunizierung wie Kanonisierung, epistemische Gewalt aus, und das Argument für den christlichen Charakter der Kirche erfordert es, Stimmen der Laien zum Schweigen zu bringen. Aus meiner sozialanthropologischen Perspektive bestehe ich auf der zentralen Bedeutung der Standpunkte gewöhnlicher Kirchenmitglieder, und betone die messianischen Traditionen der Kirche in meinem Beitrag. Da man der theologischen Rahmung nicht entkommen kann, argumentiere ich, dass die einzige Möglichkeit, diese Stimmen im akademischen Diskurs zu Gehör zu bringen, darin besteht, der Kennzeichnung „schwarzer Messias“ als (Re-)Präsentation für Shembe Geltung zu verschaffen.

1 Introduction¹

In his book on the early history of the Nazareth Baptist Church (NBC) in South Africa, Andreas Heuser argued that the church's founder, Isaiah Shembe, refused the label of Black Messiah. And added, as an aside in a footnote, that “the

¹ I thank the Nazarites of eBuhleni for making research with them such a pleasurable experience, the DFG for the financial support, and Christian Wetz for the invitation to take part in postcolonial discourse and for sharing his theological expertise.

idea of a usurpation of Christ through Shembe is rooted in parts of the present day membership and expressed publicly in the slogan ‘Shembe is the way’². This seems to be rather typical of the dominant position in recent academic discourse on the NBC, which focuses on Isaiah and his time, and combines the emphasis on the Christian character of the church with a disregard of the views of the laity. This misrepresentation calls for an intervention; therefore, I present Shembe as the Black Messiah here.

My intervention is based on my academic position. As a trained anthropologist, I have conducted ethnographic research since 2008, producing contemporary data on the NBC’s majority branch, based at eBuhleni, under the leadership of Vimbeni and Mduduzi Shembe. My theoretical frame, Bourdieu’s practice theory primarily, favors the views of the laity, as the followers produce the leader’s standing or symbolic capital.³ But my intervention also draws upon postcolonial considerations. Drawing upon Karl Marx, Gayatri Spivak emphasized how the two senses of representation, representation as *Darstellung* and *Vertretung*, play together, namely, that “the staging of the world in representation [...] dissimulates the choice of and need for ‘heroes’, paternal proxies, agents of power”⁴. Shembe—and I mean Isaiah and his successors as represented in the idea of the eternal, spiritual Shembe or the Black Messiah—was such a hero, and through him “a point of crystallization has been reached for a large section of the Zulu people”⁵. Shembe represents these people, his followers. But how do we re-present him? As madman, revolutionary, prophet, bishop, lord, or Black Messiah? I have a problem with the academic discourse on the NBC if it downplays or outright silences the ways in which the church members re-present their leader. Of course, historical studies need not take account of later developments. But if the discourse is dominated by studies of the NBC’s early history that insist on its Christian character, it exerts epistemic pressure. What does it mean when present day members claim that “Shembe

2 ANDREAS HEUSER, Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes: Wurzeln der Gewaltfreiheit in Südafrika, *Religion and Society in Transition* 4, Münster etc. 2003, 21 n27. My translation.

3 Cf. MAGNUS ECHTLER, Shembe is the Way: The Nazareth Baptist Church in the Religious Field and in Academic Discourse, in: MAGNUS ECHTLER/ASONZEH UKAH (eds.), *Bourdieu in Africa: Exploring the Dynamics of Religious Fields*, SRA 44, Leiden 2016, 236–266, here 238–239, 260–261.

4 GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, Can the Subaltern Speak?, in: PATRICK WILLIAMS/LAURA CHRISMAN (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York 1993, 66–111, here 74.

5 GERHARDUS CORNELIUS OOSTHUIZEN, The Theology of Londa Shembe and the amaNazaretha of EKuphaKameni, in: IRVING HEXHAM (ed.) *The Scriptures of the amaNazaretha of Ekuphakameni: Selected Writings of the Zulu Prophets Isaiah and Londa Shembe*, Calgary 1994, xxiii–xlix, here xlvi.

is the way"? Have they misunderstood something? Have they betrayed the founder's ideas? Or have they freed themselves from colonial shackles? By representing Shembe as the Black Messiah, a line of tradition that is not too hard to unearth in the history of the NBC, I wish to elaborate insurgency "as a counter possibility for the narrative sanctions granted to the colonial subject"⁶ in academic discourse.

That the members' views have not played a larger role in academic discourse is especially striking since the Nazareth Baptist Church is unique among African Independent Churches with regard to the amount of oral traditions available. The church's founder Isaiah, as well as his successors Johannes and Amos, collected members' accounts of their miraculous deeds, sermons and other events, and compiled them into the "Acts of the Nazarites", which have been published from the 1990s onward. These accounts provide evidence for the members' representation of their leaders, but they are multi-vocal and offer divergent representations, and can thus support conflicting interpretations. Allan Anderson, for example, argued that "[i]nstead of being a 'Messiah' or 'Black Christ', Isaiah Shembe is the 'servant of the lord', 'the man sent by God' who is obedient to the bidding of God"⁷ in most of the oral traditions of the church. While I do not contest that all these representations can be found in the oral traditions, I argue here that the representation of Shembe as Black Messiah has a strong tradition in the NBC that should not be dismissed easily.

I interpret members' testimonies not as texts, but as hybrid performances in Homi Bhabha's sense, who argued that cultural meaning is not fixed but continuously created in the act of enunciation, and thus dependent on the positionality of the subject of enunciation "within the schemata and strategies of discourse"⁸. Representations of Shembe are not simply reproduced, but "appropriated, translated, re-historicized, and read anew" with "reference to a present time and a specific space"⁹ of the Nazarite testifying. The positionality of the speaker is relational, and one of the discursive conventions of the genre of miracle stories in the NBC is that Shembe is the spiritual agent, and the witness the patient. Thereby, miracle stories specify the relation between church member and leader, charge church doctrine with emotion, and reproduce Shembe's standing, his charismatic authority.¹⁰ The difference between

6 SPIVAK, *Subaltern*, 82.

7 ALLAN ANDERSON, *Zion and Pentecost: The Spirituality and Experience of Pentecostal and Zionist/Apostolic Churches in South Africa*, Pretoria 2000, 226.

8 HOMI K. BHABHA, *The Location of Culture*, London 2004, 53.

9 *Op.cit.*, 55.

10 Cf. MAGNUS ECHTLER, *A Real Mass Worship They Will Never Forget: Rituals and Cognition in the Nazareth Baptist Church, South Africa*, in: ANGELOS CHANIOTIS

miracle stories representing Shembe as Servant of God or Black Messiah does hardly affect the relations between leader and followers, but fundamentally alters the church's relation to other Christian players in the field, from continuity to fundamental opposition. My interpretation of the testimonies is rather similar to the interpretation of the use of the Bible in the NBC proposed by Gerald West and Nkosinathi Sithole, but it extends to other religious practices.¹¹

Practices mark and make a difference in the history of the NBC. In the first section of the chapter, I argue that the success of Isaiah Shembe rested on his charismatic authority, his ability to make a difference in the religious field. He offered radical alternatives, like dancing in African attire or Sabbath worship, and he performed miracles like those of the biblical Jesus. When Isaiah died, his successors routinized charisma as hereditary, and supported their position by traditional authority, a process that Isaiah had already started.

In the second section, I review the academic discourse on the NBC, in which the question of the Black Messiah has been the major theological controversy. My position is not new, but an updated social science version of classic approaches, especially that of Gerhardus Oosthuizen, and it agrees with, and elaborates upon the position taken by Sithole, himself a member of the church, in his recent monography.¹² Academic discourse moves in waves or circles; the need to distinguish one's own position from those of other players is a driving force in the game, and pertains to the emphasis on history, textuality, and Christianity, as well as to my critique thereof.

In the last section, I discuss the iconography of the NBC, which offers representations of Shembe ranging from the servant of Christ to the eternal Shembe and the assertion that Shembe, rather than Jesus, is the way. In conclusion, I link the representation of Shembe with the question of what it means to be a member of the NBC today.

ET AL. (eds.), *Body, Performance, Agency, and Experience, Ritual Dynamics and the Science of Ritual 2*, Wiesbaden 2010, 371–397, here 381–384.

11 Cf. GERALD O. WEST, *Reading Shembe 'Re-Membering' the Bible: Isaiah Shembe's Instructions on Adultery*, in: *Neotest.* 40 (2006), 157–184; NKOSINATHI SITHOLE, *An African Bible for African Readers: J.G. Shembe's Use of the Bible in the Sermon*, in: *OTE* 24 (2011), 208–220.

12 NKOSINATHI SITHOLE, *Isaiah Shembe's Hymns and the Sacred Dance in Ibandla LamaNazaretha*, SRA 45, Leiden 2016, 48–55.

2 A Sociological History of the Nazareth Baptist Church

Isaiah Shembe was born around 1870. As a child he had to flee from Natal to the Orange Free State, because his descent group, the Hlubi, was prosecuted for rebellion. As the main heir of one of the chief's counselors, Isaiah Shembe grew up to good standing, and headed a household with three wives in his late 20s, before the Anglo-Boer war (1899–1902) disrupted his life.¹³ According to Shembe's own accounts, voices and visions had called him to do God's work since childhood. Finally, he heeded the call and left his wives and family to become a travelling preacher and faith healer.¹⁴ Shembe was baptized by Saul Luphuthi, a Wesleyan teacher in Harrismith, and then, in 1906, a second time by William Matebule Lashega, leader of the African National Baptist Church, marking the transition from mission Christianity towards the nascent African Independency.¹⁵ In 1908, Shembe moved from Harrismith to Natal and its urban center, Durban. His accounts emphasize his success as healer and preacher, producing large numbers of converts, who he handed over, rather indiscriminately, to Baptist, Wesleyan, or American Mission Board congregations.¹⁶ Isaiah Shembe founded his own church, the *iBandla lamaNazaretha*, or Nazareth Baptist Church in 1910.

2.1 *Producing Charisma and Distinction*

From the sociological point of view, Isaiah Shembe was a prophet, whose authority rested on his charisma, an extraordinary, originally magical or miraculous personal quality that has to prove and manifest itself continuously in the faith and devotion of the adherents.¹⁷ Isaiah Shembe himself considered his skill as healer and orator as foundational for his success, and Bengt Sundkler considered him a prime example of what he calls the prophet type of leadership in African Zionist Churches, based upon the leaders' ability to heal in

13 HEUSER, Soldaten, 148–150.

14 ROBERT PAPINI, Carl Faye's transcript of Isaiah Shembe's testimony of his early life and calling, in: JRA 29 (1999), 243–284; JOHN L. DUBE, UShembe, Pietermaritzburg 1936, English translation M. YENGWA, London University SOAS, Manuscript No. 380082.

15 ESTHER ROBERTS, Shembe: The Man and his Works, Johannesburg 1936 (University of the Witwatersrand, MA Thesis), 28–29. In a 1990 sermon, Evangelist Ndelu of the NBC told a different version, in which the hand of the Wesleyan missionary was stayed three times when trying to baptize Shembe. ROBERT PAPINI, Rise Up and Dance and Praise God, Durban 1992, 24–25.

16 DUBE, UShembe, 30; PAPINI, Shembe's testimony, 277; ROBERTS, Shembe, 29–30.

17 MAX WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972, 140.268–269.654–656.

continuity with the healer/diviner (*isangoma*) of Zulu religion.¹⁸ But apparently the scope of his charisma astonished. John Dube proposed that “even Kings and Princes from the royalty were not revered and respected in the same manner as Shembe was revered by the members of the Nazareth Church”¹⁹, and Sundkler suggested that “[t]here is probably no Zulu in modern times who has had such an intense influence over such a large number of people as Shembe”²⁰. Ester Roberts characterized Shembe as “an enigma”, whose “charming smile” and “soft and beautifully modulated voice contributed to his charm”, yet who “had the poise of a person accustomed to obedience”, and “liked to show his authority by keeping important chiefs waiting for days”. She argued that “[h]is success was due to the combination of the imagination of a dreamer with the energy and directness of a man of action”, and that “in Shembe’s case there do not appear to have been outside causes which paved the way for his success”²¹.

For sociologists, however, social factors are decisive. To understand the success of prophets, argues Pierre Bourdieu, it is necessary to relate them to their followers and explain “why a particular individual finds himself *socially* predisposed to live out and express [...] ethical or political dispositions that are already present in a latent state amongst [...] his addressees”²². In order to challenge the legitimacy of established players in the field, missionaries or African diviners, for example, prophets need to mobilize deviant interests and latent dispositions, and therefore they often thrive in times of crisis, when the dissatisfied laity favors newcomers. Blacks in Natal and the surrounding areas started to convert to Christianity in numbers with the beginning of the 20th century only, but by the 1920s, there were already plenty of black prophets claiming leadership of their own churches.²³ The crisis that made the newcomers attractive—and that includes the white missionaries—was the gradual destruction of the precolonial African societies. Isaiah Shembe experienced this process personally, when his family had to flee after the colonial state destroyed the Hlubi as a coherent unit of social organization, and when the Anglo-Boer war violently restructured the whole of South Africa.

18 BENG T SUNDKLER, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961, 109.

19 DUBE, *UShembe*, 98.

20 SUNDKLER, *Bantu Prophets*, 110.

21 ROBERTS, *Shembe*, 37–38.

22 PIERRE BOURDIEU, Legitimation and structured interest in Weber’s sociology of religion, in: SCOTT LASH/SAM WHIMSTER (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London 1987, 119–136, here 130–131.

23 HEUSER, *Soldaten*, 150–151.

The destruction of precolonial societies produced a new religious interest in the laity, namely a justification of their status as colonized, an interest that favored the new players in the religious field. Mission Christianity explained and excused colonialism as the prerequisite for the salvation of African souls as well as the way to civilization and modernity. Through Mission education emerged a westernized African bourgeoisie, who started to criticize the subservient position of Africans in Mission Churches, and, partly inspired by Afro-American churchmen, founded the first African Independent Churches from the 1890s onward. While Africans led these new institutions, they did not fundamentally challenge the doctrine of Mission Christianity, and they regarded African customs as obstacles in the way to become modern Christians. By the 1920s, however, even the intellectuals began to reconsider the rejection of African traditions. A prominent representative of this development was John Langilebele Dube, first president of the South African Native National Congress and founder of the newspaper "Ilanga lase Natal", who not only wrote Shembe's biography, but also the first Zulu novel and a book giving advice on how to reconcile African customs with modern life-style. By that time, the second wave of African independency, the so-called Zionist Churches, had already repositioned themselves with regard to precolonial religious traditions in practice. Their elaborate rituals of healing deviated from Mission orthopractice, but agreed with the dispositions of that section of the laity, who expected religion to deal with problems in this life, and not just secure the salvation of the soul in afterlife.

That Isaiah Shembe acted as a Christian healer contributed to his charisma, but he shared this position in the religious field with many other Zionist leaders. Why was he exceptionally successful? Joel Cabrita argued that "Isaiah was unique in his ambitious and dramatic attempt to align his actions with the miracle-working Christ of the New Testament"²⁴. His messianic habitus certainly played a role, and I will discuss it below. However, it is not clear to me how this would have made him particularly attractive to the section of the laity that proved to be decisive for the growth of his church, namely the uneducated Africans of rural Natal and Zululand, who had not yet converted to Christianity. The devotional literature of the NBC suggests a different answer.

The "Book of the Birth of the Prophet Shembe", a pamphlet that started to circulate in the NBC in the 1970s, presented a modified and extended version of

24 JOEL CABRITA, *Text and Authority in the South African Nazaretha Church*, Cambridge 2014, 159.

Dube's "UShembe".²⁵ In the narrative, Isaiah Shembe became a successful healer when the white minister of a Wesleyan church asked him to lead the service. As he started "singing, a powerful spirit came: people threw up their sickness and bewitchment, which amazed everyone in the church that day", a transformation Shembe commented, "Indeed the Spirit of the Lord was upon me after that"²⁶. Prompted by a dream, he read Mark 16:17-18, and thereafter "[a]ll those on whom Shembe laid hands in the name of the Lord were healed. That amazed everyone in the area, as there had never been anyone healed by prayer in all that place, and they wondered that he who healed by prayer was no mission Christian: he wore a fur girdle"²⁷. Shembe as the agent of rupture, the bringer of Christian healing, was African, not Europeanized by mission education.

Later in the narrative, Isaiah Shembe returned to Natal because the congregation of the late prophet Mfazwe called for his help. This prophet had announced Shembe as the one "who is greater than me is coming, you will recognize him by the sound of the dance; he will be followed by people girded with traditional attire, carrying shields and with plumes of the black finch on their heads; he shall not exclude; all shall follow him"²⁸. Johnson Benjamin Mfazwe, who died in 1903, had been the most important representative of the National Baptist Association, the body of Afro-American mission, in Natal. When Shembe started proselytizing in Natal from 1908 onward, himself certified as minister of Lashega's Baptist church, he took over the remnants of Mfazwe's congregations, a process reflected in the location of two important

25 Excerpts are contained in: ROBERT PAPINI/IRVING HEXHAM (eds.), *The Catechism of the Nazarites and Related Writings, Sacred history and traditions of the Amanazaretha 4*, translated by HANS-JÜRGEN BECKEN/PHYLLIS ZUNGU, Lewiston 2002, 186–220. I also had access to two later renditions of the founder's life in church writings: MTHEMBENI MPANZA, *UShembe nobuNazaretha: Isaiah Shembe's Summarized Biography*, Ebuhleni no date (37 page photocopied typescript, available at the Killie Campbell Library, Durban) and ANONYMOUS, *Ukuzalwa kuka Shembe*, Ebuhleni no date (8 page photocopied typescript, which I bought in Ebuhleni in 2009).

26 PAPINI/HEXHAM (eds.), *Catechism*, 195.

27 *Op.cit.* There is an extended version in MPANZA, *UShembe*, 9–10; the much shorter version in ANONYMOUS, *Ukuzalwa*, 2–3, does not mention Shembe's clothing. Christian Wetz suggested that Shembe's clothing might refer to that of John the Baptist (Mark 1:6), but I think that the opposition with mission Christianity here, as well as the following examples make clear that in these stories clothing functions as a marker of difference via African cultural traditions.

28 PAPINI/HEXHAM (eds.), *Catechism*, 198. The story is missing in MPANZA, *UShembe*, in ANONYMOUS, *Ukuzalwa*, 5–6, the prophet is called Mfazo, but the prophecy is exactly the same. The part of the prophecy referring to the greater one coming refers to the Bible (Mark 1:7). My thanks to Christian Wetz for the reference.

temples of the NBC.²⁹ Again, the story linked Isaiah Shembe's success, this time as missionary in Natal, with precolonial African traditions, dancing and clothing.

Johannes Galilee Shembe, son and successor of Isaiah, linked the origin of the church with African traditions as well. In the 1960s, he explained to Hans-Jürgen Becken that in 1910 Isaiah "had converted a first group of 40 to 50 heathen at Botha's Hill, and brought them to the American Board Mission to be cared for and eventually to become members of that church. But the African minister refused to take the people as they were—in their poor traditional clothes—and Shembe, therefore, felt that he himself had to take care of these people."³⁰ Johannes suggested that the growth of the church, which had accelerated during his leadership, rested on the fact that it appealed to the poor, "While they like European garments, many cannot afford them. No other church would accept people in their heathen dresses."³¹ In a Sabbath sermon in 1969, Johannes reconstructed the church founding. He stated that Isaiah left the Wesleyans because they did not baptize by full immersion and the Baptists because they wore shoes in church. Then "he established his own church, where he was different from all the other pastors, white as well as black. So he worked out our way of doing things, we of Ekuphakameni."³² This way expressed itself in African attire. "At that time when people wished to become Christians, they had to put on clothes. But Shembe read about Adam and Eve in the Bible. [...] I do not know where the pastors and missionaries took their teaching. What I know, I know according to the Bible. When God created our first parents, he made coats of skin and made them put these on. And Shembe said 'Let anybody who so wishes come in *ibeshu* or *isidwaba*.'"³³ Looking at fifty years of NBC history, Johannes used African attire to symbolize the fit between the founder's message and the interests of the laity, as a mark of difference that made a difference in relation to the other churches, the competitors in the religious field.

Isaiah Shembe was socially predisposed to express the latent dispositions of a section of the laity because he was like them: he was not Mission-educated, he had been the head of a polygamous household, and colonial prosecution and war had disrupted his life twice. His followers invested him with symbolic

29 Cf. HEUSER, Soldaten, 189–190.193–196.

30 HANS-JÜRGEN BECKEN, The Nazareth Baptist Church of Shembe, in: HANS-JÜRGEN BECKEN (ed.), Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa, Mapumulo 1966, 101–114, here 103.

31 Op.cit., 108.

32 BENGT SUNDKLER, Zulu Zion and Some Swazi Zionists, London 1976, 169.

33 Ibid.

capital, with charisma, with extraordinary, miraculous power. However, when he became a Christian healer in that Wesleyan church “he was still wearing traditional garb; it was before he wore trousers” and he was shocked to be called upon to lead the service because “he had always been the man in the back in his skin loincloth (*ibheshu*)”³⁴. In the trope of the African attire, the church traditions emphasize that despite his tremendous spiritual power, their leader was one of them.

According to Bourdieu, influence over the laity “must be paid by a redoubling of the concessions granted [...] to the religious representations of the laypersons thus conquered”³⁵. Isaiah introduced two practices, dancing in African attires and Sabbath worship, that can be interpreted as such concessions. Isaiah had opposed dancing, and installed it as a form of worship around 1919 only, as people with rural, non-Christian background, increased in number and importance within his congregation.³⁶ With the exception of the young men’s Scottish (*isikoshi*) outfit, all attires were neo-traditional African by the 1930s. People danced to the church hymns, whose music followed the pre-colonial clan and regimental dance hymns. The texts, outstanding examples of early modern Zulu poetry created by Isaiah, combined biblical themes with a lament of Zulu history and millenarian hope. For the church members, dancing became a central practice, a this-worldly exercise of the way to paradise, as expressed in Hymn 124, “I shall sing with joy in the holy village, my heavenly escorts will rejoice at my entrance. I shall dance for him who is praiseworthy, I shall not be shy. Lift up, oh gates, lift up that we may enter.”³⁷ The performance of the dance created cultural meaning as it actualized cultural traditions through the actors’ positionality.³⁸ This positionality was relational. Dancing related to the dispositions of lay members who enjoyed dancing in other contexts, it united them in the dance groups, and directed them towards their leader, as dancing took place on command of the leader only. And it positioned the Nazarites in the religious field. Among the AICs only members of the NBC danced in neo-traditional attire. Dancing made a difference and marked the radical break with mission Christianity. The church’s sacred dance,

34 PAPINI/HEXHAM (eds.), *Catechism*, 194.

35 PIERRE BOURDIEU, *Genesis and Structure of the Religious Field*, in: *Comparative Social Research* 13 (1991), 1–44, here 29.

36 Cf. HEUSER, *Soldaten*, 224–227; cf. also ROBERT PAPINI, *The Move to Tradition: Dance Uniform History in the Church of Nazareth Baptists*, in: *African Art* 29 (2004) 3, 48–61, here 49–52.

37 CAROL MULLER (ed.), *Shembe Hymns*, translated by BONGANI MTHETHWA, Scottsville 2010, 131. Cf. also SITHOLE, *Shembe’s Hymns*, 66–72.

38 Cf. BHABHA, *Culture*, 53.

“immediately recognizable as Zulu holy dance (*ukusina*)”, turned into the most attractive part of the “Nazarene *bricolage* [...] spelling out a biblical creed with African identity [...] that had boldly broken with mission and derived (Ethiopian) norms”³⁹. It made the NBC unique and attractive, and contributed to its success.

Another practice that made a difference was the observance of the Sabbath. Joel Tishken suggested that Isaiah was convinced of the centrality of the Sabbath for salvation by 1906, and instituted it right from the beginning of the NBC in 1910.⁴⁰ In contrast, Heuser argued that the shift occurred in the early 1920s, in order to incorporate the followers of prophet Johane Zandile Nkabinde into the NBC.⁴¹ While the exact date is not that important, my sociological argument rests on the contextualization provided by Heuser. In the religious field of southern Africa in the first decades of the 20th century, Sabbath worship connected with political radicalism and epitomized the whites’ fear of the dangers of African Independency, and its introduction connected with the dispositions of the millenarian minded sections of the laity. Like dancing, the observance of the Sabbath leads to salvation: “Sabbath is the key, the gate is now open” (Hymn 212).⁴² And the hymn of the Sabbath liturgy, performed weekly, urges the congregation to praise Jehovah “with drums and sacred dance. [...] with drums that are powerful”, because “[h]e made us reign over the homesteads of our enemies. [...] He scattered them with an arm that is omnipotent” and turned “slavery into a kingdom, because his mercy endures forever.”⁴³

Thus, by the 1920s at the latest, the NBC practiced Sabbath worship and sacred dance. These practices made the church attractive to rather disparate sections of the laity, sections that lay beyond or actively resisted the appeal of Mission Christianity. In political terms, the program of the NBC could attract followers of the Inkatha ka Zulu, conservative Zulu nationalists aiming to restore power to king and chiefs, as well as those of the Industrial and Commercial Workers’ Union (ICU), socialists promising liberation for African workers dispossessed of their land.⁴⁴ These movements shared, despite their open conflict, the challenge to white rule in South Africa. Correspondingly, Isaiah Shembe publicly proclaimed to be the prophet foretold by one of the

39 PAPINI, *Move*, 52.

40 Cf. JOEL E. TISHKEN, *The Nazareth Baptist Church as Subordinationist Christianity*, in: *AfS* 74 (2015) 3, 449–469, here 459.

41 Cf. HEUSER, *Soldaten*, 111–117.

42 MULLER (ed.), *Shembe Hymns*, 193.

43 *Op.cit.*, 25–26, 37.

44 Cf. HEUSER, *Soldaten*, 98.185–186.

leaders of the 1906 Zulu revolt, Messen Qwabe, who would “revive the bones of Messen and of the people who were killed in Bambatha’s Rebellion”⁴⁵. This constituted the socio-cultural context of the rise of the NBC, and Isaiah Shembe’s outstanding ability to draw upon it, exemplified in the Sabbath and the dancing, made his charisma and the success of the church. While his position as a healer was important, he did not become a church leader because he healed, but he healed because he had become a church leader, as in Claude Lévi-Strauss’ explication of the social character of the sorcerer’s magic.⁴⁶

Did Isaiah present himself as the Messiah? Did his followers represent him as such? In Hymn 34 Isaiah suggested that the coming of Christ as related in the bible was happening again in eKuhakameni, located the hills of Ohlange: “There came the wise ones, coming from the East. They said, ‘Where is the one who is the King of the Jews?’ It is like that today on the hills of Ohlange.”⁴⁷ Hymn 71 proclaimed that spiritual entity Shembe is older than creation: “My Lord, you have loved me before the mountains had solidified; from eternity you anointed me, I am the beginning of your path.”⁴⁸ One of the foundational narratives of the NBC is the story of how Jehovah made covenant with Isaiah on the holy mountain iNhlankakazi, an event the church commemorates with a pilgrimage to the mountain every year. According to one version of the story, numerous spirits approached Isaiah on the mountain and asked whether he has come for them, but he rejected them all, until finally Jehovah appeared. Jehovah anointed Isaiah and told him, “Go and teach all nations the way of God to heaven; Jehova is making a covenant with the black people.”⁴⁹ In a later rendition, Hymn 71 was inserted at the point where Jehovah anoints Isaiah.⁵⁰

The *topoi* introduced in the hymns continued to inspire reinterpretations in church performances. In a sermon in 2009, Evangelist Cele told the story of white astronomers who followed a star falling into the hills of Ohlange, which foretold the coming of the Black Messiah, whom they, as whites, could not follow. Then he sang verse 2 of Hymn 139, “He has arrived, who is spoken about by

45 SUNDKLER, *Bantu Prophets*, 313.

46 Cf. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *The Sorcerer and His Magic*, in: IDEM, *Structural Anthropology*, translated by CLAIRE JACOBSON/BROOKE GRUNDFEST SCHOEPF, New York 1963, 167–185, here 180.

47 MULLER (ed.), *Shembe Hymns*, 73. Cf. also SITHOLE, *Shembe’s Hymns*, 53–55.

48 *Op.cit.*, 97.

49 PAPINI/HEXHAM (eds.), *Catechism*, 209. The oral traditions are problematic as historical sources, because they can hardly be dated. For my argument here the representation is important, even if its source can be dated to 1975 only (*op.cit.*, 180). It remains unclear how old the traditions on the covenant are, but the pilgrimage started in 1913, according to church traditions.

50 Cf. MPANZA, *UShembe*, 25.

the prophets. Acclaim him, you men, acclaim him, all nations.”⁵¹ Cele continued with a second story in which a mission Christian died and went to heaven where she met the spiritual Shembe. She could not enter his heavenly house, because she was not a church member, and Shembe sent her back to earth, where she had to wait for nine years, until Shembe on earth had finally founded the NBC, in order to gain salvation. With his narration of events taking place before the foundation of the church in 1910, Cele emphasized that “as Nazarites we know that Shembe had always been around”⁵². Daniel Dube told a similar story, in which Shembe sends back a Roman Catholic woman, who was refused entry into white heaven, so that she could enter the NBC and gain entry into black paradise.⁵³ Phumile Maphumulo recounted how two white English maidens, also Roman Catholics, arrived at eKuphakameni. They had prayed “that Jesus should come back to them. But he had said that he would not come to them, because he had now gone to a nation with curled hair like sheep, where he wanted to work among this nation.” Jesus then gave the women detailed instructions on how to reach eKuphakameni, but warned them that “he would not look like we knew him (from the pictures) and have other hair”. When they met Isaiah, they were satisfied, because “they had now seen the man for whom they undertook this their long journey”⁵⁴.

2.2 *Hereditary Charisma and Traditional Authority*

Isaiah had been an immensely talented leader, who mixed messianic traits with cultural politics, but the most critical point in the history of charismatic movements is the death of the founder. Isaiah had appointed Johannes, his son, as his successor. Only after Isaiah's death did Johannes discover “that he, also, possessed the gift of healing”, and “[h]is ability to carry on this branch of his father's work has done a great deal to strengthen his position as head of the

51 MULLER (ed.), *Shembe Hymns*, 141. The man foretold by the prophets is called “the Willing One” and “the Comforter” in the Hymn, and the last verse states “[i]t was said that we would never be left alone, he has arrived”. In his sermon, Cele identified the somewhat ambiguous figure from the hymn with Isaiah Shembe, and by extension, with the Shembe present at the service, Vimbeni. And he was less ambiguous, as the white astronomers of his story identified Shembe as Black Messiah (*umumesia umnyama*). Evangelist CELE, Sabbath Sermon, transcribed by Sicelo Mpungose and translated by Zakhona Maduna, eBuhleni, 31st January 2009.

52 Ibid.

53 Cf. IRVING HEXHAM/G.C. OOSTHUIZEN (eds.), *The Story of Isaiah Shembe: History and Traditions Centered on Ekuphakameni and Mount Nhlankakazi, Sacred History and Traditions of the Amanazaretha 1*, translated by HANS-JÜRGEN BECKEN, Lewiston 1996, 132–134.

54 Op.cit., 182–183.

church”.⁵⁵ Nevertheless, he had to establish and defend his charismatic authority in the face of doubtful ministers and renegade charismatics.⁵⁶

Johannes’ decisive strategy that shaped the further history of the NBC was to claim that he had inherited the spiritual power of his father, and that the singular and eternal spiritual entity “Shembe” resided in him now. He stakes his claim in Hymn 220.⁵⁷ The song’s voice laments Isaiah’s death, but verse 6 to 9 cite Isaiah’s last prayer, in which he asks God not to “forget your people, the Holy Nazaretha” as well as to “[r]aise up someone else in my house to lead your people”⁵⁸. Isaiah’s prayer closes with a reflection about his future and ontological status, “My flesh is weary, it will lie in the grave, my spirit will rise and be clothed with a new flesh. I was born in eternity, at all times I shall be there.”⁵⁹ With this hymn, Johannes Shembe had introduced the full conceptualization of hereditary charisma in the NBC: The eternal spiritual Shembe would rise in someone of his house (*endlini*), i.e. in one of his descendants. As part of the hymnal, the most widespread text in the NBC, it enjoyed lasting impact.⁶⁰ In 2011, at Vimbeni’s memorial service, when chief Mqoqi Ngcobo had just announced Mduduzi as successor, and the congregation reacted with shouts of “You are holy! Amen!”, Reverend Vilakazi, the master of ceremony, cited verse 7 of hymn 220 and concluded, “These great words speak of the thing that has just happened.”⁶¹

Johannes Galilee had to prove his charisma through miracles, and this proof came in the form of the followers’ testimonies. Meshack Hadebe conducted a systematic test. Just after Isaiah’s death, when people doubted the power of the successor, he demanded that “[w]e mustn’t be afraid to test God through his own Galilee Shembe.”⁶² They prayed over a sick woman, “You Galilee, Lord of

55 ROBERTS, Shembe, 111.

56 CABRITA, *Text*, 193–195, 310–311; HEUSER, *Soldaten*, 120; ANDREAS HEUSER, *Contested Charisma: Reflections on the Appearance and Disappearance of Female Visionary Power in a South African Independent Church*, in: *Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 17 (2007) 5/6, 76–94, here 80–81.

57 In the first printed publication of the hymnal in 1940, Johannes claimed that the resurrected Isaiah authored the hymns 220–222, but from the second edition in 1948 onward, the introduction to hymn 220 read as “written by J.G. Shembe in January, 1938, on top of the Mountain of Nhlankakazi”. CABRITA, *Text*, 209–210; MULLER (ed.), *Shembe Hymns*, 199.

58 *Op.cit.*, 201.

59 *Ibid.*

60 Cf. CABRITA, *Text*, 213.

61 JOSEPH J.M. VILAKAZI, *Speech at the funeral of Vimbeni Shembe*, transcribed and translated by Sicelo Mpungose, Ebuhleni, 3rd April 2011.

62 LIZ GUNNER (ed.), *The Man of Heaven and the Beautiful Ones of God: Writings from Ibandla lamaNazaretha*, a South African Church, Leiden 2002, 195.

lords, full of compassion, kindness and love. You through whom we can pray [...]. You who are always seated among the angels, Father Shembe of surpassing beauty, have mercy on us. [...] Cleanse her[,] Lord[,] and restore her to health"⁶³. As the intervention drove out the demons successfully, it proved that "the new leader is still the very one whom you say has gone."⁶⁴ The large number of testimonies attested to Johannes' success in establishing his charismatic authority as church leader, and some of them identified him as the Messiah positioned in the racialized context of Apartheid South Africa.⁶⁵ Abednego Mthemu told the story of a young woman coming into the church to ask for children in 1949. She asked the church members who they thought their leader was, and when they replied "Shembe", she said, "'Your eyes are very blind; I know already for three days that he is Jesus. You are just misled by his skin.' Then we understood that she had received a revelation."⁶⁶ Musa Khuzwayo recounted his own visionary dream from 1956 in which Johannes appeared "as a White with long hair hanging down like a Jew. Then he changed his pigmentation and looked like an Indian. In the end, he turned Brown, as we know him. [...] Then I was convinced, that he is not an average human being; rather he is Jesus Christ—even if people say he is not."⁶⁷

The death of Johannes made it obvious that he successfully established hereditary charisma in the NBC, but also showed the main drawback of the concept, as two of Isaiah's descendants competed for leadership. Both Amos, Johannes' half-brother, and Londa, his son, claimed to have received the charismatic ability from Johannes/Isaiah, but I have argued elsewhere that Amos succeeded through his networking rather than his charisma.⁶⁸ In the wake of the church schism, the oral traditions adapted to the positionality of the new leader. One claimed that Isaiah had predicted that after the sun (*iLanga*, Johannes Galilee Shembe) set, the moon (*iNyanga yeZulu*, Amos Shembe) would rise, and the new version of the founder's biography included a section in which God commands Isaiah to return to his wives twice in order to sire first Johannes and then Amos, the future lords of the Nazarites.⁶⁹ Likewise,

63 Op.cit., 195-197.

64 Op.cit., 193. See also Cabrita's discussion, CABRITA, Text, 210–211.

65 Many narratives of miracles performed by Johannes and Amos Shembe are collected in: IRVING HEXHAM/G.C. OOSTHUIZEN (eds.), *The Story of Isaiah Shembe: The Continuing Story of the Sun and the Moon, Sacred History and Traditions of the Amanazareth* 3, Lewiston 2001.

66 Op.cit., 29.

67 Op.cit., 46.

68 Cf. ECHTLER, *Worship*, 388.

69 Cf. HEUSER, *Charisma*, 93; cf. also MPANZA, *UShembe*, 16. The other version did not contain that story, but one about Isaiah Shembe being killed by lightning and instructed by

the conceptualization of the leader's charisma in the members' testimonies changed. Jesus moved into the background, and the main emphasis was on the continuity, cooperation or indeed identity between Amos, Johannes and Isaiah. Rather programmatically, Vimba John Magubane's testimony provided visionary support for Amos' claim. "There I saw an astonishing thing: and I was not dreaming: When the Moon entered, he was surrounded by the Beginner of the Way and the second lord. He opened the service and said: 'I do not walk here alone today; there are the two on both sides. They have told me all what I am going to say.'"⁷⁰ Again, the production of meaning depended on the actors' positionality. Regarding the hereditary charisma, Amos had to establish his line of descent as the legitimate one. His conflict with Londa led to the breach between his descendants, the house of the Moon located in eBuhleni, and those of Johannes, the house of the Sun, located in eKuphakameni. This schism formed the trauma in the history of the NBC, and its drama has been replayed in all the successions in the eBuhleni branch since.

When Amos died in 1996, his son Vimbeni succeeded him. Recalling the succession, Nonhlanhla presented the paradigmatic aspects of the leader's charisma, acknowledgement and healing: "We just heard the praising [*uyingcwele*—You are holy], and later on we heard that a blind person had been saved, that his eyes had been opened. [...] The same thing happened during iLanga's [the sun: Johannes Galilee] and uMqaliwendlela's [the founder: Isaiah] era."⁷¹ A son of Johannes had contested leadership, but failed to gather support, whereas Vimbeni found support in the story that the moon followed the sun in church leadership, as well as in a sermon that claimed that in the fourth leader "the first body has returned"⁷².

In 2017, I heard the same argument with regard to the fifth leader. Church members told me that obviously the founder had returned, because Mduduzi was doing the same things, most notably leading the congregation to a (new) holy mountain, and leading them on foot on the journey, something that Isaiah had done, but none of the leaders since. His performance made quite an impression on the congregation, especially as the change came as a surprise. In a Sabbath sermon on the new holy mountain, iKhenana, Mduduzi recalled the joint experience: "One of the difficulties we experienced in 2014 was that policemen and community members assumed that we were going to the old

God in heaven, which specifies that from that point onward there were three Shembes inside Isaiah. Cf. ANONYMOUS, Ukuzalwa, 4.

70 HEXHAM/OOSTHUIZEN (eds.), Sun, 68.

71 Interview with NONHLANHLA (alias), transcribed and translated by Sicelo Mpungose, eBuhleni, 23rd July 2008.

72 HEUSER, Charisma, 93.

mountain as usual. They forgot that we are being led by God. To their surprise we took a different route. Some of you were also confused. But you had courage to follow.”⁷³ With the claim of re-presenting Isaiah, Mduduzi managed to turn the disadvantage of giving up the site where Jehovah made covenant with Isaiah into an event that supported his charismatic authority.

However, a major factor in the succession conflict between Mduduzi, son of Vimbeni, and Vela, another son of Johannes, was traditional authority and the role of the chiefs in the NBC. At the memorial function for the late Vimbeni, the chief of the Qadi declared that Mduduzi was the new leader. He said, “Today I will do what my father did in 1977, when he gave the staff to iNyangayezulu [Amos Shembe] when they were returning from Nhlngakazi [the church’s holy mountain] and he said to him ‘Father Nyangayezulu, please take this staff and lead the people’. He took the staff and led the people. He was appointed [*wabekwa*] by the chief of the Qadi, my father Muzonjani Ngcobo. [...] As a chief of the people, I have every right to conclude: Nazarites, your leader is Mduduzi Shembe.”⁷⁴ This announcement was greeted with shouts of “Amen! You are holy!” from the congregation. While Vela won in court, Mduduzi strengthened his position through an alliance with the Zulu king, Goodwill Zwelithini kaBhekuzulu, who attended a Sabbath service atop the new holy mountain in January 2017—three months after the court ruling an unequivocal public acknowledgement of Mduduzi’s leadership. In his speech he praised the church’s holy mountain, pointing out the significance of mountains to Moses and Jesus, as well as their importance in Zulu culture and history, citing as an example the battle of Isandlwana, the most famous Zulu victory in the Anglo-Zulu war of 1879, which took place on a mountain in January.⁷⁵

While the importance of traditional authority has increased within the NBC, this process goes back to the time of Isaiah, and represents one of the options of how to routinize charisma.⁷⁶ From the 1920s onward, Isaiah cooperated with Zulu chiefs, which benefitted both sides, as the church’s teachings turned obedience to the chiefs into a “spiritual virtue”, while the support of the chiefs enabled Isaiah to win over the rural areas and turn his church into “an

73 MDUDUZI SHEMBE, Sermon at Sabbath service, transcribed and translated by Brilliant Mbedu, eKhenana, 21st January 2017.

74 MQOQI NGCOBO, Speech at the funeral of Vimbeni Shembe, transcribed and translated by Sicelo Mpungose, eBuhleni, 3rd April 2011.

75 Cf. GOODWILL ZWELITHINI KABEKHUZULU, Speech at Sabbath service, transcribed and translated by Brilliant Mbedu, eKhenana, 14th January 2017.

76 Cf. WEBER, *Wirtschaft*, 142–143.

institution of national standing"⁷⁷. The Zulu king, Solomon kaDinuzulu, acknowledged this increased standing when he married Isaiah's daughter Zondi in 1926.⁷⁸ Respect for patriarchal authority became the hallmark of the NBC. In the 1940s a chief came "to the prophet's place, not in order to become a Nazarite, but to study the ways of imposing *inhlonipho* (Zulu word for respect) on his people"⁷⁹. Whenever church members met with Isaiah Shembe, they fell to their knees and shouted "Uyincwele!" (You are holy!), and addressed him as father or lord.⁸⁰ Lord, *inkosi*, is the title of the leader of the church, as well as of Zulu kings and chiefs. At church gatherings I attended, the leader of the church was frequently addressed as "*inkosi yamakosi*", lord of lords. This referred to the biblical king of kings and proclaimed messianic status, but it also reflected the ritual proceedings. The Zulu chiefs, seated in the front row, in front of the ministers, evangelists and preachers of the church, acknowledged Shembe, at the center of the congregation, as their spiritual leader, as the chief of chiefs. This ritual representation carried some sociological truth, as the alliance with the chiefs proved a decisive factor in times of succession conflict.

Isaiah Shembe complemented his conservative turn by declaring ICU membership as sinful, and expulsing church members who refused to leave the union.⁸¹ His anti-union stance, along with his assurance to teach his "followers to obey the authorities placed over them, and to pay their taxes cheerfully"⁸² improved his standing in relation to state power. While the church was still under surveillance, it was hardly considered a threat by the end of the 1920s. A 1929 newspaper article considered the church's festival "an exposition of how the Bantu may be raised up without becoming exotics, or mental or moral snobs [...] an epic of Zulu pageantry in which 50 chiefs and many hundreds of warriors in national regalia of skins and plume made an impossible sight"⁸³. According to Robert Papini, this white voice represented exactly "segregationism's crusading rhetoric"⁸⁴, but he also pointed to Isaiah's skill in managing the representation of the church and himself towards outsiders, a skill that reflects in the representation in academic discourse.

77 JOEL CABRITA, Politics and Preaching: Chiefly Converts to the Nazaretha Church, Obedient Subjects, and Sermon Performance in South Africa, in: JAFH, 51(2010), 21–40, here 22.27.

78 Cf. CABRITA, Text, 260.

79 SUNDKLER, Bantu Prophets, 111.

80 Cf. DUBE, Ushembe, 98–99.

81 Cf. CABRITA, Text, 272; cf. also HEUSER, Soldaten, 100.108.

82 PAPINI, Shembe's testimony, 250.

83 Op.cit., 252–253.

84 Op.cit., 252.

3 Theological Discourses and Silences

In the 1910s, when white missionaries complained about Isaiah Shembe's activities, they often emphasized that he was "under no European authority"⁸⁵. For African Christians and mission-educated intellectuals, being outside white control was rather desirable, so they questioned Isaiah on theological grounds. In 1930, representatives of mission and independent Christianity debated the "enigma" Shembe in "Ilanga lase Natal", the newspaper founded by John Dube. Amos Shembe, educated at Adam's College and working as a teacher in Dube's school at the time, had started the debate by claiming that his father's success rested on showing black people their own way to God.⁸⁶ When challenged to explain why Jesus Christ did not feature in Isaiah's teachings, Amos explained the silence on cultural grounds: In Zululand it would be extremely disrespectful to praise the son while the father was still alive, therefore to put the son in the center would disdain God, while to raise the father would not belittle Jesus. Others supported this interpretation with critiques of Eurocentric representations of Christ, but there was also critique of Amos' use of culture, with one opponent pointing out that in Zululand a person disobeying the king's command to praise his son would be thrown off a cliff.⁸⁷

While Amos tried to explain away the silence on Jesus, there were corresponding silences in Isaiah's self-representations vis-à-vis whites and black intellectuals.⁸⁸ Compared with the "Book of the Birth of the Prophet Shembe" produced for in-church readership, the accounts aimed at outsiders lacked the foundational narratives of the NBC's most important sacred sites, eKuphakameni and iNhlankakazi, and thus Isaiah's divine mission: "Go and teach all nations the way of God to heaven; Jehova is making a covenant with the black people."⁸⁹ Papini suggests that Isaiah "chose to avoid pressing too forcefully his full prophetic claims/credentials"⁹⁰ when trying to build credibility with whites and Christian competitors.

Measuring these silences, they seem to center around Isaiah's messianic claims. The Isaiah from the church traditions, the illiterate Black Messiah in skin girdle, is the silent subject serving as "counterpossibility for the narrative

85 ELIZABETH GUNNER, *Power House, Prison House: An Oral Genre and its Use in Isaiah Shembe's Nazareth Baptist Church*, in: *JSAS* 14 (1988), 204–227, here 217.

86 Cf. HEUSER, *Soldaten*, 182.

87 Cf. *op.cit.*, 205–207.

88 Isaiah told his life to various state officials during the 1920s, as well as to John Dube who used it in Isaiah's biography. Cf. PAPINI, *Shembe's testimony*, 254.

89 PAPINI/HEXHAM (eds.), *Catechism*, 209.

90 *Op.cit.*, 184. Cf. also SITHOLE, *Shembe's Hymns*, 49.

sanctions granted to the colonial subject in the dominant groups⁹¹ of the respectable, bourgeois *khohwa* Christianity.

The epistemic violence involved in Isaiah's messianic claim was drastically expressed in a polemic directed against the NBC, according to which "Isaiah Shembe died of an accident in which he had created artificial wings and attempted to fly (imitating Jesus) from Nhlankakazi and did not make it."⁹² In the version I heard, there was the added insult that dogs, impure animals forbidden within the church, ate his corpse. Within the NBC, this story was commonly attributed to John Dube or his newspaper "Ilanga lase Natal", though young church intellectuals explained to me that it really originated with church dissidents, according to a sermon given by Johannes Shembe.⁹³ Nevertheless, the newspaper warned of church leaders reenacting the Bible and published articles that criticized Shembe's turn to African traditions as inciting "greed for money and power and bodily pleasure"⁹⁴, a critique that mirrors the judgement of a state official who considered Shembe's work as "personal aggrandizement under the cloak of religion"⁹⁵.

Given that epistemic pressure, Johannes Shembe managed outside relations of the church by declaring notions of the messianic character of Isaiah or himself to be the belief of lay members only, to be distinguished from the true teachings, while concealing his own and his father's efforts to propagate these very notions. In 1941, he told Sundkler, "Some of our people say 'Shembe is God'. But no, Isaiah never wanted to accept that."⁹⁶ In 1958, a native commissioner reported that "[n]either Isaiah nor Galilee have represented themselves to be the reincarnation of Christ, but many members of the congregation believe this to be the case"⁹⁷. In 1965, Johannes told Becken that leadership of the NBC was not hereditary, and that after being appointed leader, John Dube and an old woman introduced him to his new work. Becken writes, "His high education greatly helped J.G. Shembe to understand better what his father had taught. Many of the church members in their ordinary mind did not understand what I. Shembe was teaching, and even today many of them are guided more by

91 SPIVAK, *Subaltern*, 82.

92 NKOSINATHI SITHOLE, *Decolonizing the Word: Themba Masinga and his Religious Poetry in Ibandla LamaNazaretha*, in: *Religion* 45 (2015), 191–208, here 195.

93 Interview with MZWANDILE and BHEKINKOSI (aliases), transcript by author, Durban, 21st March 2009.

94 HEUSER, *Soldaten*, 118.183.

95 PAPINI, *Shembe's testimony*, 255, 151.

96 SUNDKLER, *Zulu Zion*, 196.

97 CABRITA, *Text*, 212.

superstition than by his actual teachings.”⁹⁸ Johannes explained that “[i]t is not true that the Church replaces Christ by Shembe. We regard Christ as God, as equal with God, and not, as we are sometimes accused, as subordinated to God, or as the Messiah for the Whites.”⁹⁹ With this information, Becken drew the following conclusion in his paper presented at the Umpumalo Lutheran Theological Institute: “Real Christian aid could be given to this movement by providing for an adequate ministry, which could do away with the superstitions of the church members and develop it according to true Christian principles.”¹⁰⁰ Given that start, it is kind of ironic that Becken ended up translating the members’ testimonies and thus enabled the publication and widespread reception of their “superstitions”.

During Johannes Shembe’s reign, the NBC entered academic discourse. In his “Bantu Prophets in South Africa”, first published in 1948, Sundkler passed a clear theological judgement. “What once happened through Jesus, among the Jews and for their salvation, is now being re-enacted through Shembe, among the Zulus and for their own salvation. Through this repeated revelation—which is the secret of all syncretism—Shembe is represented as the Christ of the Zulus”¹⁰¹ is the meaning of Hymn 34, according to Sundkler. He considered “the omission of the name of Jesus or the Son” as significant and added that “[i]n the belief of his followers Shembe becomes co-creator with God, and he is the mediator in heaven”¹⁰². He regarded the NBC as the most important representation of “the Black Christ ideology”, and as such had the NBC in mind when he warned in conclusion that the “syncretistic sect becomes the bridge over which Africans are brought back to heathenism”¹⁰³, a judgement that gave the concept of syncretism its bad name in the study of African Christianity.¹⁰⁴

In the late 1960s, Gerhardus Oosthuizen followed Sundkler’s interpretation. In his analysis of the NBC hymns, he argued that “Shembe I [Isaiah] is not only Mediator but is Messiah, the manifestation of God”¹⁰⁵. In a comparative work, he suggested that “Shembe himself developed into a Zulu messiah

98 BECKEN, Nazareth, 107.

99 Op.cit., 108.

100 Op.cit., 114.

101 SUNDKLER, *Bantu Prophets*, 284.

102 Op.cit., 283, 285.

103 Op.cit., 281, 297.

104 Cf. AFE ADOGAME/MAGNUS ECHTLER/ULF VIERKE, Introduction, in: AFE ADOGAME/MAGNUS ECHTLER/ULF VIERKE (eds.), *Unpacking the New: Critical Perspectives on Cultural Syncretization in Africa and Beyond*, *Beiträge zur Afrikaforschung* 36, Berlin 2008, 1–23, here 6.

105 GERHARDUS CORNELIUS OOSTHUIZEN, *The Theology of a South African Messiah: An Analysis of the Hymnal of the “Church of the Nazarites”*, OeS 8, Leiden 1967, 4.

who became the God of the Blacks in their hunger for realized revelation. He is in a real sense their Moses, their real personification of Zulu kingship”, and concluded that “[t]he movement of Shembe—the outcome of the meeting of two cultures and two religions—has developed doctrinally into a syncretistic post-Christian movement”¹⁰⁶.

These interpretations, rather hybrid affairs, in which white scholars, from the position of academic authority, ejected the NBC from the Christian fold based on the ascribed Messianic status of Shembe, formed rather obvious targets for critical postcolonial readings. The first critique, however, originated in the colonial center, as Sundkler reconsidered his interpretation. Isaiah Shembe is no longer the Black Christ but rather the “African prophet turning to God’s black people [...] privileged to wear [...] the mask of the Black Christ”¹⁰⁷. Thus hymn 34, with Shembe re-enacting Jesus, acquires a new meaning: “God in his wisdom is now using his Bantu mask as he returns to his Black children.”¹⁰⁸ Sundkler criticized Oosthuizen for misunderstanding the hymns, because he interpreted them from “the presuppositions of Luther’s catechism or that of Heidelberg”, and not from “the needs and aspirations of the Zulu in the context of a race-ridden South Africa”¹⁰⁹. Sundkler’s own interpretation rested on the difference between “the prophet’s own personal faith *and* expression of faith and the testimony of his followers”¹¹⁰. In his earlier publication, he distinguished between an official and an insider representation of Isaiah, claiming prophetic or messianic status, respectively, a difference that informed the way members communicated with Christian outsiders: “[H]e *is* God, but in *inhlonipho*-language we call him prophet.”¹¹¹ But while Sundkler followed the insider representation in his earlier interpretation, he now privileged the official version. “Johannes Galilee Shembe has a right to be believed” when rejecting the statement “Shembe is God”¹¹².

A second critique of Oosthuizen came from black South African scholars. In 1986, Absolom Vilakazi, with co-authors Bongani Mthethwa and Mthembeni Mpanza, accused Oosthuizen of misunderstandings and distortions based

106 GERHARDUS CORNELIUS OOSTHUIZEN, *Post-Christianity in Africa: A Theological and Anthropological Study*, London 1968, 36.

107 SUNDKLER, *Zulu Zion*, 193.

108 *Op.cit.*, 200.

109 *Op.cit.*, 195.

110 *Op.cit.*, 193.

111 SUNDKLER, *Bantu Prophets*, 286.

112 SUNDKLER, *Zulu Zion*, 196. For Johannes presenting the official version to Sundkler, or in the presence of Sundkler, see also *op.cit.*, 163, 170.

on “his improper grasp of the Zulu language and [...] Christian bias”¹¹³. He argued that the “Christian theological obsession with the theme of the usurpation of Christ’s place in African independent churches arises from western ethnocentric bias” and serves to discredit “non-western interpretations of Christianity”¹¹⁴. Against that obsession, he suggested that Shembe represented “a prophet in the nature of the biblical prophets”, and, while allowing members testimonies as evidence for the “sacralization of Shembe”, he considered it “unfair to blame Shembe I for what people, who came under his influence, said about him”¹¹⁵.

Another ten years after this re-interpretation, which in order to include the NBC in the Christian category downplayed Shembe’s messianic status and thus privileged Johannes’ official version over the members’ perspective, the publication of the members’ testimonies started, and the new church leaders held a different view. In the first publication of traditions from the NBC, Irving Hexham expected academic readers to be surprised to find an essay of Oosthuizen included, as he had been criticized “as an Afrikaner predikant, i.e. clergyman, who lacked sympathy for African Independent Churches”¹¹⁶. Therefore he emphasized that the current leaders, Amos and Londa Shembe, “have repeatedly told foreign visitors that Oosthuizen, not Sundkler and certainly not Vilakazi, correctly interpreted their theology”¹¹⁷. Londa explicitly addressed the epistemic pressures that made it near impossible to speak about who Isaiah Shembe or he himself represented. “We say Shembe is a Prophet to you Westerners because the truth would give you cultural and mental indigestion”¹¹⁸. With some frustration he wrote Hexham, “I made it plain to you again and again who I think Shembe was within the bounds of safety which the cultural domination permits me (at the cost of being called a lunatic) [...]. Think of me as being both Londa Shembe and Isaiah Shembe and then you will understand”¹¹⁹. To claim that the eternal, spiritual Shembe resided in him transgressed the “narrative sanctions granted to the colonial subject”¹²⁰.

113 ABSOLOM VILAKAZI/BONGANI MTHETHWA/MTHEMBENI MPANZA, *Shembe: The Revitalization of African Society*, Johannesburg 1986, 89.

114 *Op.cit.*, 113.

115 *Op.cit.*, 104.

116 IRVING HEXHAM, Introduction, in: IRVING HEXHAM (ed.) *The Scriptures of the amaNazaretha of Ekuphkameni: Selected Writings of the Zulu Prophets Isaiah and Londa Shembe*, Calgary 1994, vii–xxii, here xix.

117 *Ibid.*

118 *Op.cit.*, xx, 1156.

119 IRVING HEXHAM, Isaiah Shembe, Zulu Religious Leader, in: *Religion* 27 (1997), 361–373, here 366.

120 SPIVAK, *Subaltern*, 82.

In linking it to the risk of being called a madman, Londa drew upon church history, with traditions recalling Anglicans reporting Isaiah to the magistrate as the “madman of Bhambatha”¹²¹, and historical records documenting state agents pondering the strategy of having Isaiah declared insane in order to stop him without violating the freedom of religion.¹²²

By the late 1990s, then, the leaders of the NBC factions had started to represent church theology and the leaders’ status in an official version that coincided more with the views of lay church members, whose polyphonic voices had become more accessible with the publication of the “Acts of the Nazarites”. In order to see how the end of the silencing of the subaltern voices impacted on the theological discourse, I now turn to the subsequent works of four academics who discussed the status of the leaders of the NBC.

The work of Edley Joseph Moodley stands out not only because the standing of Shembe and Jesus within the NBC formed its central question, but also because it focused on current developments in the church and employed ethnographic methodology.¹²³ According to his findings, “amaNazaretha members believe that the Holy Spirit that was present in Jesus Christ, Isaiah Shembe, Galilee Shembe and Amos Shembe is now resident in Vimbeni Shembe”¹²⁴. Moodley managed to interview Vimbeni Shembe, who also answered a questionnaire in writing. Regarding the relationship between Shembe and Christ, Vimbeni explained that the “Holy Spirit that resided in Christ is the same Spirit in Shembe”, and to the question who is more powerful, he replied “[t]hat is like asking which side of the 20 cent coin is more valuable”¹²⁵. On the identity of church members, he remarked that “we are not Christians. ... We are Nazarenes ... but we do follow the advices given by Christ.”¹²⁶ As the responses from ministers and laity proved to be rather similar, and his analysis of twelve Sabbath sermons yielded 48 references to Shembe versus three to Jesus Christ, Moodley concluded that the NBC does “not qualify as a Christward”, but rather as a “post-Christian” movement, because “Shembe has replaced

121 IRVING HEXHAM/G.C. OOSTHUIZEN (eds.), *The Story of Isaiah Shembe: Early Regional Traditions of the Acts of the Nazarites, Sacred History and Traditions of the Amanazaretha 2*, translated by HANS-JÜRGEN BECKEN, Lewiston 1999, 241.

122 Cf. ECHTLER, *Shembe*, 241–242. While the strategy was apparently not put into practice in Isaiah’s case, prophet Nkabinde was both imprisoned and held in a mental hospital. See HEUSER, *Soldaten*, 112.

123 Cf. EDLEY JOSEPH MOODLEY, *Shembe, Ancestors, or Christ? A Missiological Inquiry into the Status and Role of Jesus Christ in the Amanazaretha Church, Kwa Zulu Natal, South Africa*, PhD Dissertation, Asbury Theological Seminary, Wilmore 2004, 9–17.

124 *Op.cit.*, 154.

125 *Op.cit.*, 344–345.

126 *Op.cit.*, 258.

Christ"¹²⁷. Within his academic, or epistemic frame, however, the conclusion that the NBC constitutes something new beyond Christianity required a missiological response, and he suggested "a discipleship program" in which "indigenous leader[s] trained in a Western seminary" would bring the NBC "back to orthodox faith"¹²⁸. Both in theological conclusion and missiological response Moodley followed closely the work of Oosthuizen, who had suggested 30 years earlier that the theological education of the laity should be the response of the "evangelizing Church" in Africa to the challenge of post-Christianity.¹²⁹

Andreas Heuser's work focused on Isaiah Shembe, and incorporated a wealth of historical data concerning the religious and socio-political context of the formation of the NBC. His interpretation emphasized Isaiah's ethic of non-violence, which coincided politically and spiritually with that of Mahatma Gandhi, his contemporary in Durban, and which included the critique of both colonial and Zulu political power.¹³⁰ According to Heuser, Isaiah was part of a wider "Christological fantasy" of a Black Christ who would liberate the Africans, but the label did not fit Shembe, because his own Christology "did not allow a usurpation of Christ through dynastic redeemers, nor did Shembe tolerate a millenarian profile in Christology"¹³¹, especially if combined with an ethnic or racial exclusivism. For his reconstruction of Isaiah's Christology, Heuser rejected the oral traditions of the church as unsuitable.¹³² Instead, he used Amos Shembe's representation of Isaiah in John Dube's newspaper, in which he explained the absence of Jesus, the son, in Zulu cultural terms (see above).¹³³ As evidence for Isaiah's belief in the universality of Christ, he referred to the parable of the wheel, in which God is the in the center, and the different people along the outer edge, separate from each other, but all in the same distance to God.¹³⁴ Shembe told this parable to Esther Wells, a white journalist, whom Papini characterized as "ardent admirer and champion" of Shembe, as well as to Esther Roberts, a white academic, in whose work on Shembe the parable is immediately preceded by another of Isaiah's teachings, namely that "[t]he Whites [...] are the fathers and we are the children".¹³⁵ Thus, Heuser followed the inclusive paradigm and privileged the representation for outsiders over those by

127 Op.cit., 303.313.

128 Op.cit., 320.327.

129 Cf. OOSTHUIZEN, *Post-Christianity*, 255.

130 HEUSER, *Soldaten*, 292–294.

131 Op.cit., 205.208, my translation.

132 Op.cit., 206, n88.

133 Op.cit., 205–207.

134 Op.cit., 208.

135 PAPINI, *Shembe's testimony*, 252; ROBERTS, *Shembe*, 43.

and for church members. While Heuser's work centered on early church history, he also discussed the representation of Shembe in post-apartheid South Africa. He argued that the notion of the Black Messiah originated in Mission Christianity and missiology "as an othering discourse to exclude Shembe from [...] orthodox Christian faith in Africa"¹³⁶, but was also appropriated by some church members, who combined messianic status with romantic visions of African social revitalization. Since 2000, Black Messiah was "replaced by the notion of Shembe, 'The African Messiah'¹³⁷ by in-church factions consisting of "mainly ANC-related, predominately male und urban-based youth or student groups that master the political codes of African Renaissance."¹³⁸ Against this politicization, Heuser emphasized the persistence of Isaiah Shembe's ethic of non-violence, especially in the minority branch of eKuphakameni.

Joel Cabrita pursued the question of "how spiritual legitimacy is generated by and through the work of church texts", primarily for the times of Isaiah and Johannes Shembe.¹³⁹ Her main source were the published church traditions, the result of a cooperation between Christian academics wanting to locate the NBC "within a global communion of 'World Christianity'", and the church leaders looking for an "international platform for disseminating news of the miracles of Shembe"¹⁴⁰. With regard to the status of Isaiah, she analyzed how his performances strove to imitate the biblical Jesus, and argued that his "conviction that he was a latter-day Christ—a Zulu prophet sent by God to His Southern African people—was evident from an early point in his ministry"¹⁴¹. Through managing the church's production of text, Johannes later recast the concept with Shembe being "an incarnation of God's eternal spirit, the newest figure in the lineage of the biblical prophets such as Moses and Jesus Christ himself", and Johannes being "the latest incarnation of the Shembe spirit"¹⁴². Despite these post-Christian tendencies, Cabrita emphasized the deep "legacy of Protestant Christianity" within the NBC, providing the "intellectual and spiritual resources to write a new body of sacred texts", and rejected earlier interpretations over-emphasizing the importance of Zulu cultural traditions, or social scientific approaches centering on performance,

136 ANDREAS HEUSER, *Memory Tales: Representations of Shembe in the Cultural Discourse of African Renaissance*, in: *JRA* 35 (2005), 362–387, here 368.

137 *Op.cit.*, 370.

138 *Ibid.*

139 Cf. CABRITA, *Text*, 347.

140 *Op.cit.*, 32.

141 *Op.cit.*, 159.

142 *Op.cit.*, 206.

practice or hybridity.¹⁴³ Beyond her main focus, she presented the picture of a church in spiritual decline. Johannes, like Isaiah, “was regarded by his followers as the living incarnation of a biblical prophet”. Amos was “a canny political player”, under whose leadership the church allied with the ethnically exclusive politics of the Inkatha Freedom Party. The current leader, Mduduzi, “the phenomenally wealthy owner of a fleet of helicopters and businesses”, oversees a church that has “skillfully positioned itself as a contemporary way of being African”, offering “a smart, forward moving identity that promises social mobility for adherents via the blessings of Shembe”¹⁴⁴. In conclusion, Cabrita linked the succession conflicts in the NBC since Johannes’ death with an “increasing turn to African tradition” and ended with the suggestion that the survival of the church might depend on “a shift towards closing down of the canon before charismatic and textual dispute entirely split this great church apart”¹⁴⁵. Thus her inclusive position with regard to the Christian character of the NBC seemed to be based on the church’s textual culture rather than its Christology, and this over-emphasis, from my sociological view, on the importance of texts led to her rather pessimistic view of the recent history of the church.

The last academic discussed here is Joel Tishken. He is the only one who received his PhD outside theology, in history. In his thesis he compared the NBC with the Église Kimbanguiste, and concluded that although Kimbangu and Shembe “have replaced Christ as the last revealer of the Word, the belief in Christ as messiah remains fully intact”¹⁴⁶. Both churches “wish to be considered Christian by the rest of the Christian world, and they should be”¹⁴⁷. In a recent article on the early history of the NBC under the leadership of Isaiah, he argued that the church “represents neither a syncretic deviation from orthodoxy nor an oasis of indigenous cultural preservation, but was rather an alternative form of Christianity”¹⁴⁸. In his insistence on the Christian factor, he rejected Vilakazi’s explanation of the church’s silence on Jesus with Zulu cultural values, and argued instead that Isaiah’s “thinking about God was born from his exegesis and prophetic experiences, not from the propulsions of Zulu notions of family or seniority”¹⁴⁹. That implies, however, that Amos Shembe,

143 Op.cit., 3.6–7.23–24.

144 Op.cit., 20–22.

145 Op.cit., 347.352.

146 JOEL EDWARD TISHKEN, *Prophecy and Power in Afro-Christian Churches: A Comparative Analysis of the Nazareth Baptist Church and the Église Kimbanguiste*, PhD dissertation at the University of Texas, Austin 2002, 278.

147 *Ibid.*

148 TISHKEN, *Christianity*, 449.

149 Op.cit., 454.

who referred to Zulu values when defending his father's position in 1930, was either ignorant of it, or falsified it, maybe to propagate Zulu nationalism. According to Tishken, salvation in Isaiah's theology rested entirely on obedience to God's eternal law, especially with regard to the Sabbath. From this position follows logically "a notion of Godhead with an ascendant Father and a Son less mighty than he"¹⁵⁰. Tishken explained the NBC's silence on Jesus in terms of Subordinationist theology, and argued that Isaiah's position was not unique in this regard, precisely because it is one logical alternative in Christianity. While he rightly emphasized the importance of the Sabbath within the NBC, he remained silent on dancing, the other distinguishing practice that likewise opened the door to paradise, as the most prominent example for the importance of African cultural traditions within the church. In addition, he ignored hymns or testimonies that could move the NBC of Isaiah's times beyond the category of even alternative Christianity.

All the contributions to the theological discourse on the NBC presented here either take an inclusive or exclusive position. If the NBC is included, its representation is made to fit the Christian frame, and embarrassing superstitions are silenced. If the NBC is excluded, it still cannot be left alone, because the evangelizing Church demands that they be properly educated and their souls be saved. In both cases, epistemic pressure is applied, as Londa expressed clearly, "In the past Christians used a stick to beat us. They said we were pagans and that our followers ought to join *real* churches. Now they are using a carrot. They say we are just another Christian denomination. In this way they are trying to bring us under their control."¹⁵¹

But is it even possible to represent the NBC and the position of its leader beyond the yardstick of Christianity?

4 Iconography

From my social science perspective, the central practice that makes the leaders is the kneeling of the followers. Members of the NBC kneeled in front of Isaiah, and they shouted "You are holy! Amen!", and they continued to do so in front of all the successors. Kneeling also decided the church's succession conflicts in practice, as it communicated the members' choice and acknowledged the new leader in public. Kneeling and other bodily postures are effective in communication, because "to kneel subordination [...] is not simply to state

¹⁵⁰ Op.cit., 462.

¹⁵¹ HEXHAM, Isaiah Shembe, 363–364.

subordination, but to display it, and how may information concerning the state of a transmitter better be signaled than by displaying that state itself?"¹⁵² However, kneeling just communicates the relation between Shembe and his followers, their subordination. Here it pays to heed Vilakazi's warning when he asked "[w]hy is kneeling before the head of a church construed as acts of sacred devotion to a Black Christ, when kneeling and kissing of the Bishop's ring in the Anglican and Catholic churches are not so construed?"¹⁵³ Regarding the two senses of representation emphasized by Spivak, Shembe is speaking for (*vertreten*) those who kneel in front of him.¹⁵⁴ But what does he re-present (*darstellen*) for them?

The answer has to deal with the twin problem of heterogeneity among the followers, and ambiguity in the presentation of Shembe. On the one hand, Shembe meant different things to different followers, and the re-presentations changed with time. On the other hand, the presentation of Shembe was ambiguous, ranging from the Black Messiah to the Servant of Suffering, in order to attract a wide range of adherents. In the past, I analyzed specific public events, a Sabbath sermon and a speech at university, in which church ministers presented Shembe to others.¹⁵⁵ Here, I turn to Shembe's iconography.

Pictures of Shembe were objects of material culture shared among church members. Church members also shared "epistemological lenses" to view these images, a covenant of seeing which "stipulates the terms of the gaze that joins viewer and image in a social relation"¹⁵⁶. They shared a sacred gaze that allowed "images to open iconically to the reality they portray or even to morph into the very things they represent".¹⁵⁷ Through that gaze images of Shembe could represent him in the two senses, they could stand in for him, when the picture healed in his stead, or they could offer true re-presentations, especially when they showed things that could not be seen ordinarily. Stories reproduced the covenant with the images. Stories told about how the photograph of Isaiah printed in the hymnal could heal, how an hospital x-ray showed the healing hand of Johannes, how three stars appearing in a photograph of Amos proved

152 ROY RAPPAPORT, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond 1979, 199.

153 VILAKAZI/MTHETHWA/MPANZA, *Shembe*, 114.

154 Cf. SPIVAK, *Subaltern*, 70.

155 Cf. ECHTLER, *Shembe*, 256–261.

156 DAVID MORGAN, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley 2005, 76.105.

157 *Op.cit.*, 259.

his spiritual unity with Isaiah and Johannes, or how a picture started to switch through the images of Isaiah, Johannes and Amos during a church function.¹⁵⁸

The first image I want to discuss here shows Jesus, the good shepherd, with a lamb cradled in his right arm, and a shepherd's crook in his left hand. He stands facing the viewer, wears a red gown with a white surplice, has long, slightly wavy brown hair, a full beard, and is white. In front of him, facing him and turned away from the viewer, kneels a man, only about two-thirds of Jesus' size. Skin color and hair suggest that the man is black, he wears a spotted gown which might signify leopard skin. The caption reads, "*Khuluma Nkosi inceku yakho iyezwa*—Speak, Lord, your servant is listening". The black man is supposed to be Isaiah Shembe, and the scene depicted God making the covenant with him on mount iNhlankakazi. The meaning is straightforward. The image depicts Isaiah as Servant of God, one of his titles. He awaits the command of his Lord, Jesus Christ, and clearly displays his subordinate position. It is the very image of the "safe' and harmless [...] sanitized [...] tame 'native'"¹⁵⁹ that Isaiah liked to present when dealing with Mission Christianity, whites, or state power.

However, there is a discrepancy between the image and the stories telling of the making of the covenant. Five of the seven versions I know state explicitly that Isaiah meets Jehovah, and one just speaks of God.¹⁶⁰ Only the version of Solomon Mdluli speaks of a nameless young man who "was clad in a bright gown and had long hair on his head". He tells Isaiah, "Shembe, I called you to give you my work, for which Jehovah had sent me to do it on earth. I came here on earth to gather the Nazaretha Church and to preach the Gospel all over the world. [...] These people did not join it; rather they decided to kill me. And with my death, this Nazaretha Church [...] came to an end. [...] I commission you with this task, for which I was sent."¹⁶¹ In the story that fits the image, the death of Christ did not lead to salvation, but led to the failure of the Nazarite Gospel, and Shembe is commissioned to take over.

The second image shows a figure with the recognizable face of Isaiah Shembe, wearing a black gown with white surplice, and staff in his left hand. He stands next to a huge ocean wave crashing down on skyscrapers in the

158 Cf. CAROL MULLER, *Rituals of Fertility and the Sacrifice of Desire: Nazarite Women's Performance in South Africa*, Chicago 1999, 50.245; HEXHAM/OOSTHUIZEN (eds.), *Sun*, 24.143.

159 LIZ GUNNER, *Testimonies of Dispossession and Repossession: Writing about the South African Prophet Isaiah Shembe*, in: *BJRL* 73 (1991) 3, 93–103, here 102.

160 Cf. MPANZA, *UShembe*, 25; ANONYMOUS, *Ukuzalwa*, 6–7; HEXHAM/OOSTHUIZEN (eds.), *Story*, 79–82.

161 *Op.cit.*, 83–84. GUNNER, *Testimonies*, 98, identifies the young man as Christ.

background. The caption reads, “*Lulwandle phinda emumva lapho esakubeka khona sinobudlelwane*—Ocean fold back to the place you belong so that we have friendship”. According to the corresponding story, Durban was flooded in 1918, and the government could do nothing about it. But there was a white virgin with the surname of Brams, who knew Isaiah Shembe, and suggested he could help, as he had calmed the ocean when baptizing there. And Shembe came, and commanded the sea with his walking stick and the words, “We and our father did not put you here, go back to where you belong.”¹⁶² And the sea water moved to where it belonged. Heuser argued against Oosthuizen that Isaiah did not usurp the position of Moses, and refers to an article in “*Ilanga lase Natal*” in 1925 that discredited biblical impostors. Under the headline “Zionist play with danger—they imitate Moses”, the article relates how church members almost drowned in a river when their leader failed to part the waves.¹⁶³ In a way, the image and the story told in 2017 answered back directly to the polemic from 1925: Isaiah was like Moses, making a covenant with God, and commanding the waves. In addition, he was present at the time of creation, like in Hymn 71, and, on top of that, actively involved as the Son of God.

The third image is an airbrush painting at the back of a church-owned travelling coach. It shows a steam train crossing a bridge, with a rainbow overhead. Below it is written “Nazareth Baptist Church”, and below the number plate “Shembe is the way”. “Bhombela, the Pondoland train” is one of the praise names of Isaiah Shembe, relating to his call to iNhlankazi mountain, when he took this train to avoid the call, and Jehovah stopped it.¹⁶⁴ “The rainbow (*uThingolwenkosazane*)” is Vimbeni’s name within the church. The image thus re-presents the unity of the spiritual, eternal Shembe. And, in case there might be any doubt, Moodley asked church members, “Shembe is the way, what does it mean to you”? 64 of his 68 respondents replied that it means “Shembe is the only way to heaven and to God”.¹⁶⁵ Vimbeni answered, “Shembe is the way in so far as Jesus said, ‘I am the way and the truth. Nobody sees my Father but through me because my Father is in me and I in Him.’”¹⁶⁶

162 Interview with preacher SHENGE (alias), transcript and translation Mduduzi Buthelezi, Durban, 18th January 2017.

163 Cf. HEUSER, *Soldaten*, 118, my translation.

164 Cf. MPANZA, *UShembe*, 23.

165 MOODLEY, *Shembe*, 223.

166 *Op.cit.*, 345.

5 Conclusion

What does it mean to be a Nazarite in 2017? You might have read the article about the court's decision, whose title "Court ends god-like Shembe leader's reign" reproduced the epistemic violence directed at the church from its beginnings.¹⁶⁷ But as a Nazarite you know that the paper is wrong. No earthly court can end the reign of *iNkosi uNyazi yeZulu*, whom you together with the overwhelming majority acknowledged as the new Lord of the NBC. If the history of the church taught you anything, it is defiance against the legalistic power of the state. The new leader is strong; he is no mere human. Testimonies about his miracles prove that the eternal Shembe resides in him. Just like the founder, he led you on foot to a new holy mountain, iKhenana, Canaan, the land of plenty. Even the Zulu king paid him his respect when he visited the Sabbath service on 14th January 2017.

If you are still going to school, Nazarite, teachers try to force you to cut your "long, natural style" hair, even in the middle of Zululand, and even though the Commission for the Promotion and Protection of the Rights of Cultural, Religious and Linguistic Communities told them to "stay away from children's religious practice"¹⁶⁸. The teachers harassed you, they withheld stationary and threatened not to let you take your exams, but you were strong, you "resisted, while others succumbed and cut their hair"¹⁶⁹.

You live in post-apartheid South Africa. President Jacob Zuma, who likes to dress traditionally on occasion, in an outfit that looks a lot like the dancing attire of the NBC, built himself a rather exuberant version of a neo-traditional homestead on taxpayers' money. But a Xhosa schoolteacher asked herself what is wrong when she is wearing traditional clothing on Heritage Day only.¹⁷⁰ She answered with a quote from Steve Biko, anti-apartheid hero,

If by integration you understand a breakthrough into white society by blacks, an assimilation and acceptance of blacks into an already

167 DESIREE ERASMUS, Court ends god-like Shembe leader's reign, in: African News Agency, 18th October 2016, <http://www.iol.co.za/news/crime-courts/court-ends-god-like-shembe-leaders-reign-2081235>, accessed 23rd February 2017. See also CABRITA, Text, 173–174.

168 BONGANI HANS, Shembe Hair: Education Authorities in Trouble with the Law, in: The Mercury, 18th November 2016, <http://www.iol.co.za/news/crime-courts/shembe-hair-education-authorities-in-trouble-with-the-law-2091452>, accessed 23rd February 2017.

169 Ibid.

170 ATHAMBILE MASOLA, Heritage day: What is wrong with this picture? <http://thoughtleader.co.za/athambilemasola/2016/09/26/heritage-day-whats-wrong- with-this-picture/>, accessed 5th January 2017.

established set of norms and code of behaviour set up by and maintained by whites, then YES I am against it. I am against the superior-inferior white-black stratification that makes the white a perpetual teacher and the black a perpetual pupil (and a poor one at that).¹⁷¹

You know that “not only missionaries [...] treated Western clothing as the outer sign of inner grace”, but as a Nazarite, you put on your African attire and start to dance an African dance.¹⁷² You “dance for him who is praiseworthy”; you are on your way to paradise and you will “enter the gates with dancing”¹⁷³. As a Nazarite virgin, you “dance with hope” and “shall not be afraid” because you are “perfect”¹⁷⁴.

On the way back down from the congregation on the holy mountain you listen to Lucky Dube, the late reggae artist and NBC member. Track five, “Shembe is the way”,

No one will undermine my religion. No one will undermine my culture anymore. Cause God sent him from above, to be with the people. Bring them back to what is their own. [...] Oh Shembe thank you for showing us the way.¹⁷⁵

And you remember how the founder presented his calling as a rupture in the epistemic imbalance that reproduced Western domination over Africa, how he used revelation—the direct contact with Jehovah—to liberate the black pupil from the white teacher. “If you had educated him in your schools, you would have taken pride in him, but that God may demonstrate his wisdom, he sent Shembe, a child, so that he may speak like the wise and learned men.”¹⁷⁶

Whom does Shembe stand for? You, the Nazarites. What does he re-present to you? I do not know. But for me, your faithful social anthropologist, it seems the only way to resist the epistemic violence of theologically influenced academic discourse is to insist that Shembe is the Black Messiah.

171 STEVE BIKO, *I Write What I Like*, Oxford 1987, 24.

172 HILDA KUPER, *Costume and Identity*, in: *CSSH* 15 (1973), 348–367, here 357.

173 MULLER (ed.), *Shembe Hymns*, 131.139.

174 *Loc.cit.*, 109.

175 LUCKY DUBE, *Respect*, Gallo Record Company, South Africa 2006.

176 DUBE, *Ushembe*, 34.

Bibliography

Primary Sources

- ANONYMOUS, Ukuzalwa kuka Shembe, Ebhleni no date (8 page photocopied typescript).
- KABEKHUZULU, GOODWILL ZWELITHINI, speech at Sabbath service, transcribed and translated by Brilliant Mbedu, eKhenana, 14th January 2017.
- CELE, Sabbath sermon, transcribed by Sicelo Mpungose and translated by Zakhona Maduna, eBuhleni, 31st January 2009.
- MPANZA, MTHEMBENI, UShembe nobuNazaretha: Isaiah Shembe's Summarized Biography, Ebhleni no date (37 page photocopied typescript, available at the Killie Campbell Library, Durban).
- MZWANDILE and BHEKINKOSI (aliases), interview, transcript by author, Durban, 21st March 2009.
- NONHLANHLA (alias), interview, transcribed and translated by Sicelo Mpungose, eBuhleni, 23rd July 2008.
- NGCOBO, MQOQI, speech at the funeral of Vimbeni Shembe, transcribed and translated by Sicelo Mpungose, eBuhleni, 3rd April 2011.
- SHEMBE, MDUDUZI, Sabbath sermon, transcribed and translated by Brilliant Mbedu, eKhenana, 21st January 2017.
- SHENGE (alias), interview, transcript and translation Mduduzi Buthelezi, Durban, 18th January 2017.
- VILAKAZI, JOSEPH J.M., speech at the funeral of Vimbeni Shembe, transcribed and translated by Sicelo Mpungose, Ebhleni, 3rd April 2011.

News

- ERASMUS, DESIREE, Court ends god-like Shembe leader's reign, in: African News Agency, 18th October 2016, <http://www.iol.co.za/news/crime-courts/court-ends-god-like-shembe-leaders-reign-2081235>, accessed 23rd February 2017.
- HANS, BONGANI, Shembe Hair: Education Authorities in Trouble with the Law, in: The Mercury, 18th November 2016, <http://www.iol.co.za/news/crime-courts/shembe-hair-education-authorities-in-trouble-with-the-law-2091452>, accessed 23rd February 2017.
- MASOLA, ATHAMBILE, Heritage day: What is wrong with this picture? <http://thoughtleader.co.za/athambilemasola/2016/09/26/heritage-day-whats-wrong-with-this-picture/>, accessed 5th January 2017.

Literature

- ADOGAME, AFE/MAGNUS ECHTLER/ULF VIERKE, Introduction, in: AFE ADOGAME/MAGNUS ECHTLER/ULF VIERKE (eds.), *Unpacking the New: Critical Perspectives*

- on Cultural Syncretization in Africa and Beyond, *Beiträge zur Afrikaforschung* 36, Berlin 2008, 1–23.
- ANDERSON, ALLAN, *Zion and Pentecost: The Spirituality and Experience of Pentecostal and Zionist/Apostolic Churches in South Africa*, Pretoria 2000.
- BECKEN, HANS-JÜRGEN, The Nazareth Baptist Church of Shembe, in: HANS-JÜRGEN BECKEN (ed.), *Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa*, Mapumulo 1966, 101–114.
- BHABHA, HOMI K., *The Location of Culture*, London 2004.
- BIKO, STEVE, *I Write What I Like*, Oxford 1987.
- BOURDIEU, PIERRE, Legitimation and structured interest in Weber's sociology of religion, in: SCOTT LASH/SAM WHIMSTER (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London 1987, 119–136.
- BOURDIEU, PIERRE, Genesis and Structure of the Religious Field, in: *Comparative Social Research* 13 (1991), 1–44.
- CABRITA, JOEL, Politics and Preaching: Chiefly Converts to the Nazareth Church, Obedient Subjects, and Sermon Performance in South Africa, in: *JAFH*, 51(2010), 21–40.
- CABRITA, JOEL, *Text and Authority in the South African Nazareth Church*, Cambridge 2014.
- DUBE, JOHN L., *UShembe, Pietermaritzburg 1936*, English translation M. YENGWA, London University SOAS, Manuscript No. 380082.
- ECHTLER, MAGNUS, A Real Mass Worship They Will Never Forget: Rituals and Cognition in the Nazareth Baptist Church, South Africa, in: ANGELOS CHANIOTIS ET AL. (eds.), *Body, Performance, Agency, and Experience, Ritual Dynamics and the Science of Ritual* 2, Wiesbaden 2010, 371–397.
- ECHTLER, MAGNUS, Shembe is the Way: The Nazareth Baptist Church in the Religious Field and in Academic Discourse, in: MAGNUS ECHTLER/ASONZEH UKAH (eds.), *Bourdieu in Africa: Exploring the Dynamics of Religious Fields*, SRA 44, Leiden 2016, 236–266.
- GUNNER, ELIZABETH, Power House, Prison House: An Oral Genre and its Use in Isaiah Shembe's Nazareth Baptist Church, in: *JSAS* 14 (1988), 204–227.
- GUNNER, LIZ, Testimonies of Dispossession and Repossession: Writing about the South African Prophet Isaiah Shembe, in *BJRL* 73 (1991) 3, 93–103.
- HEUSER, ANDREAS, Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes: Wurzeln der Gewaltfreiheit in Südafrika, *Religion and Society in Transition* 4, Münster etc. 2003.
- HEUSER, ANDREAS, Memory Tales: Representations of Shembe in the Cultural Discourse of African Renaissance, in: *JRA* 35 (2005), 362–387.
- HEUSER, ANDREAS, Contested Charisma: Reflections on the Appearance and Disappearance of Female Visionary Power in a South African Independent Church,

- in: *Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 17 (2007) 5/6, 76–94.
- HEXHAM, IRVING, Introduction, in: IRVING HEXHAM (ed.) *The Scriptures of the amaNazaretha of Ekuphkameni: Selected Writings of the Zulu Prophets Isaiah and Londa Shembe*, Calgary 1994, vii–xxii.
- HEXHAM, IRVING, Isaiah Shembe, Zulu Religious Leader, in: *Religion* 27 (1997), 361–373.
- HEXHAM, IRVING /G.C. OOSTHUIZEN (eds.), *The Story of Isaiah Shembe: History and Traditions Centered on Ekuphakameni and Mount Nhlankakazi, Sacred History and Traditions of the Amanazaretha 1*, translated by HANS-JÜRGEN BECKEN, Lewiston 1996.
- HEXHAM, IRVING /G.C. OOSTHUIZEN (eds.), *The Story of Isaiah Shembe: Early Regional Traditions of the Acts of the Nazarites, Sacred History and Traditions of the Amanazaretha 2*, translated by HANS-JÜRGEN BECKEN, Lewiston 1999.
- KUPER, HILDA, *Costume and Identity*, in: *CSSH* 15 (1973), 348–367.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *The Sorcerer and His Magic*, in: IDEM, *Structural Anthropology*, translated by CLAIRE JACOBSON/BROOKE GRUNDFEST SCHOEFF, New York 1963, 167–185.
- MOODLEY, EDLEY JOSEPH, *Shembe, Ancestors, or Christ? A Missiological Inquiry into the Status and Role of Jesus Christ in the Amanazaretha Church, Kwa Zulu Natal, South Africa*, PhD Dissertation, Asbury Theological Seminary, Wilmore 2004.
- MORGAN, DAVID, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley 2005.
- MULLER, CAROL, *Rituals of Fertility and the Sacrifice of Desire: Nazarite Women's Performance in South Africa*, Chicago 1999.
- MULLER, CAROL (ed.), *Shembe Hymns*, translated by BONGANI MTHETHWA, Scottsville 2010.
- OOSTHUIZEN, GERHARDUS CORNELIUS, *The Theology of a South African Messiah: An Analysis of the Hymnal of the "Church of the Nazarites"*, OeS 8, Leiden 1967.
- OOSTHUIZEN, GERHARDUS CORNELIUS, *Post-Christianity in Africa: A Theological and Anthropological Study*, London 1968.
- OOSTHUIZEN, GERHARDUS CORNELIUS, *The Theology of Londa Shembe and the amaNazaretha of EKuphaKameni*, in: IRVING HEXHAM (ed.) *The Scriptures of the amaNazaretha of Ekuphkameni: Selected Writings of the Zulu Prophets Isaiah and Londa Shembe*, Calgary 1994, xxiii–xlix.
- PAPINI, ROBERT, *Rise Up and Dance and Praise God*, Durban 1992.
- PAPINI, ROBERT, *Carl Faye's transcript of Isaiah Shembe's testimony of his early life and calling*, in: *JRA* 29 (1999), 243–284.
- PAPINI, ROBERT, *The Move to Tradition: Dance Uniform History in the Church of Nazareth Baptists*, in: *African Art* 29 (2004) 3, 48–61.

- PAPINI, ROBERT/IRVING HEXHAM (eds.), *The Catechism of the Nazarites and Related Writings, Sacred history and traditions of the Amanazaretha 4*, translated by HANS-JÜRGEN BECKEN/PHYLLIS ZUNGU, Lewiston 2002.
- RAPPAPORT, ROY, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond 1979.
- ROBERTS, ESTHER, *Shembe: The Man and his Works*, Johannesburg 1936 (University of the Witwatersrand, MA Thesis).
- SITHOLE, NKOSINATHI, *An African Bible for African Readers: J.G. Shembe's Use of the Bible in the Sermon*, in: *OTE* 24 (2011), 208–220.
- SITHOLE, NKOSINATHI, *Decolonizing the Word: Themba Masinga and his Religious Poetry in Ibandla LamaNazaretha*, in: *Religion* 45 (2015), 191–208.
- SITHOLE, NKOSINATHI, *Isaiah Shembe's Hymns and the Sacred Dance in Ibandla LamaNazaretha*, *SRA* 45, Leiden 2016.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *Can the Subaltern Speak?*, in: PATRICK WILLIAMS/LAURA CHRISMAN (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York 1993, 66–111.
- SUNDKLER, BENGT, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961.
- SUNDKLER, BENGT, *Zulu Zion and Some Swazi Zionists*, London 1976.
- TISHKEN, JOEL EDWARD, *Prophecy and Power in Afro-Christian Churches: A Comparative Analysis of the Nazareth Baptist Church and the Église Kimbanguiste*, PhD dissertation at the University of Texas, Austin 2002.
- TISHKEN, JOEL EDWARD, *The Nazareth Baptist Church as Subordinationist Christianity*, in: *AfS* 74 (2015) 3, 449–469.
- VILAKAZI, ABSOLOM/BONGANI MTHETHWA/MTHEMBENI MPANZA, *Shembe: The Revitalization of African Society*, Johannesburg 1986.
- WEBER, MAX, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972.
- WEST, GERALD O., *Reading Shembe 'Re-Membering' the Bible: Isaiah Shembe's Instructions on Adultery*, in: *Neotest.* 40 (2006), 157–184.

Postcolonial Re-imaginings: Interrogating Archival Space in Indo-European Encounters

Gladson Jathanna

Abstract

Die Geschichtsschreibung der christlichen Mission in Indien wird von postkolonial arbeitenden Gelehrten in den letzten Jahrzehnten zunehmend kritisch hinterfragt. Postkolonialismus als Theorie stellt die elitäre und eurozentrische Geschichtsschreibung des Christentums in Indien in Frage. Gleichzeitig betont der Feminismus die Genderkonstruktion der christlichen Mission in Kolonien wie Indien und wertet kritisch die missionarischen Interessen an Frauenfragen und die Gründung der Frauenmission für Frauen aus. Solche Ansätze helfen, die Darstellung indischer Frauen im Schrifttum der Missionare zu problematisieren. Die methodischen Ansätze sind jedoch selbst problematisierungsbedürftig. Es scheint eine Tendenz unter den postkolonial-feministischen Gelehrten zu geben, Missionarinnen und ihre Aktivitäten als bloße Nachahmung männlich-zentrierter westlicher Missionsorganisationen anzusehen. Eine tiefergehende Auseinandersetzung mit den Missionsarchiven nötigt dazu, solche Zuschreibungen in Frage zu stellen. Eine neue Perspektive auf die Missionsarchive könnte uns zeigen, dass es nicht nur *ein* Verständnis der Aktivitäten von Missionarinnen gibt, sondern dass es mehrere Bedeutungen und Verständnisse gibt. Der Tenor dieses Artikels ist, dass eine postkoloniale Untersuchung eines Archivraums, genauer: von Missionsarchiven, uns eine neuartige methodische Verortung in der lokalen Kirchengeschichte ermöglichen könnte, die einst ausschließlich als christliche Missionsgeschichte angesehen wurde.

Christian history in the third millennium must take seriously into consideration the attempts made by secular historians, anthropologists, and sociologists and acknowledge that these attempts enable Christian historians and [...] Christian theologians to reread history and highlight neglected and forgotten events¹

1 A. MATHIAS MUNDADAN, *The Changing Task of Christian History: A View at the Onset of the Third Millennium*, in: WILBERT R. SHENK (ed.), *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*, New York 2002, 22–53, 47.

Mathias Mundadan, a well-known historian of Christianity in India, highlights the need for a historiography of Indian Christianity to adopt new methodological standpoints beyond the limited understanding of Christian history as the story of Christian triumphalism in a 'non-Christian' world. The last few decades did see a larger methodological shift in the historiography of Christianity, or more precisely, the historiography of Christian Missions in India. A major methodological shift could be traced back to the 'post-colonial' historians who started out by creatively combining theoretical and methodological tools provided by Michel Foucault, Edward Said and Homi Bhabha, among others, in order to challenge what they perceived as elite and Eurocentric historiography of Christianity in India. Not only the historians of Christianity but also researchers from other disciplines got involved in such explorations.² These works highlighted the colonial nature of Christian missions in India under the pretext, "colonising mission."

The feminist concerns lead many researchers interested in Christian Missions in India to take postcolonial methodology to a wider level. Such works emphasize the gender notion of Christian missions in colonies like India and critically evaluate missionary interests in women's questions and establishment of women's mission for women.³ They identify the gendered aspect of Christian mission and see the Christianity of European missions as "muscular Christianity,"⁴ and highlight the patriarchal worldview of the missionaries which reinforced the already existing gender-binaries in the colonies. These approaches help us to problematise the representation of Indian women in the missionary writings. However, such methodological approaches are themselves in need of problematisation. There seems to be a common tendency at work among the postcolonial feminist scholars to emblem the missionary women and their activities as mere 'mimics' of male-centred Western missionary agencies. A deeper engagement with the mission archives forces us to challenge such emblems. Revisiting the Mission archives could show us that there is not just one level of understanding of women missionaries' activities; rather

2 Cf. RICHARD KING, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and 'The Mystic East'*, London/New York 1999; S.N. BALAGANGADHARA, *The Heathen in His Blindness: Asia, the West and the Dynamic of Religion*, Leiden 2005; GEOFFREY A. ODDIE, 'Orientalism' and British Protestant Missionary Constructions of India in the Nineteenth Century, in: *South Asia: Journal of South Asian Studies* 17 (1994) 2, 27–42; GAURI VISWANATHAN, *Outside the Fold: Conversion, Modernity and Belief*, Princeton 1998.

3 Cf. CHANDRA TALPADE MOHANTY, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse*, in: *Boundary 2: An International Journal of Literature and Culture*, 12/3, 13/1 (Spring–Autumn, 1984), 333–358.

4 ANNA JOHNSTON, *Missionary Writing and Empire, 1800–1860*, Cambridge 2003, 39–44.

that there are multiple meanings and understandings possible. It is the thrust of this paper that a postcolonial interrogation of archival space, more precisely of mission archives, might provide us a re-imagined methodological position into local Christian histories which were once viewed exclusively as Christian mission histories.

1 Interrogating Archival Space

“[...] historians can only really become historians or write history once they have been to the archive.”⁵ This statement of Nicholas B. Dirks calls historians to have a living engagement with the archives which is the artefact of any history. He further argues that “[t]he archive is simultaneously the outcome of historical process and the very condition for the production of historical knowledge”⁶. Thus, he does not only accentuate the importance of historicizing the archives but also to be cautious of and to interrogate ‘knowledge-claims’ that are produced within a schematized archival space.

Historians of Christian missions largely depend upon the Mission archives when they endeavor to produce a history of Christianity in countries where Christianity has partially or mostly emerged due to the work of a Western Mission. But as Michel Foucault identifies, “[...] in our time, history is that which transforms *documents into monuments*.”⁷ This has mostly, if not entirely, become true among the Church-historians in India. Their treatment of archival documents as monuments of Western Christian empires resulted in the production of Church-histories that are Eurocentric, male-dominated, and hegemonically tooled for reinforcing imperial asymmetries. Therefore, there is a need to revisit our treatment of Mission archives. In this paper, I attempt to historicize one particular mission archive—the Evangelical Lutheran Mission⁸ Archives, Hermannsburg (Germany)—as an exemplary case and argue that the Archives preserved the mission records for reference use as well as in ways that worked to monumentalize both history and its documents. The Mission archives reflect the categories and operations of the mission itself. The Mission

5 NICHOLAS B. DIRKS, *Annals of the Archive: Ethnographic Notes on the Sources of History*, in: BRIAN KEITH AXEL (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*, Durham/London 2002, 47–65, 48.

6 *Ibid.*

7 MICHEL FOUCAULT, *Archaeology of Knowledge*, London 2002, 8.

8 The Evangelical Lutheran Mission Society (also called as Hermannsburg Mission Society) of Hermannsburg, founded in 1849 in the village Hermannsburg, Germany, began to work among the Telugus in Andhra Pradesh, South India, in 1864.

produces, organizes, and maintains the discourses that become available as the primary texts of history. At the same time, I would like to introduce the different treatment of archival documents that is done in previous researches and demand a new approach, an approach which might even call for a move out of the already defined and schematically designed archival space.

“Historians for long have been convinced about the authority and authenticity of the archive, its evidentiary status, and its production of history’s ‘truth-effect.’”⁹ Nevertheless, some scholars, even whilst recognizing the importance of archives and archival research, have substantially critiqued the way in which the archive has been treated in such researches.¹⁰ Scholars dealing with questions related to gender, feminism and sexuality have particularly expressed a strong discomfort against the way the archive has been used and the failure to see the dangers and limitations of it. They have argued that the archive has been worked a sign of historical subjectivity and as the most important source of production and institutionalisation of knowledge.¹¹ They have questioned the notions of ‘truth’ and ‘authority’ as reflected in the idiom of the archive, and its distorted representation of women and sexuality. Such attempts also have led to ponder an alternative to deal with such problems.¹² Hence, they argue for a reading of the archives between the lines in order to see the silences around sexuality and gender. There is also a demand among these scholars for the use of alternative archives, such as archives of feelings, emotion, memory and so on.¹³

9 CHARU GUPTA, *Archives and Sexuality: Vignettes from Colonial North India*, in: IDEM (ed.), *Gendering Colonial India: Reforms, Print, Caste and Communalism*, New Delhi 2012, 317–343, 317.

10 Cf. JACQUES DERRIDA, *Archive Fever: A Freudian Impression*, translated by ERIC PRENOWITZ, Chicago 1995; MICHEL FOUCAULT, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York 1973; DIRKS, *Annals*.

11 Cf. HELEN FRESHWATER, *The Allure of the Archive*, in: *Poetics Today* 24 (2003), 729–756; ANJALI ARONDEKAR, *Without a Trace: Sexuality and the Colonial Archive*, in: *Journal of the History of Sexuality* 14 (2005) 1–2, 10–27; SALONI MATHUR, *History and Anthropology in South Asia: Rethinking Archive*, in: *Annual Review of Anthropology* 29 (2000), 89–106; ANTOINETTE BURTON, *Dwelling in the Archive: Women Writing House, Home, and History in Late Colonial India*, New York 2003.

12 Cf. MATHUR, *History*, 93.

13 Cf. ANN CVETKOVICH, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures*, Durham 2003.

2 Historicising and Relocating a Mission Archive

In his report of 1980, Ernst Seebaß, the former Manager of ELM, writes that in the year 1959 he began to collect and organize the historical documents related to the Hermannsburg Mission and the ELM.¹⁴ Most of these documents, namely letters, reports, sermons, memoirs, and similar materials, were kept in the ancillary room of the Mission House as the private and confidential property of the Mission.¹⁵ Seebaß started to organize and classify them in a 'systematic' order. This undertaking was considered by the Mission as a pioneering work towards the establishment and development of the Archives.¹⁶ As he notes in his report of 1980, he initiated this task to make the invaluable documents and reports of the missionaries available for those who are interested in the Mission and its overseas partners.¹⁷ After the classification, these documents were brought to the attic floor of the library building and were taken care of by Diether Münch as an 'archivist'.¹⁸ As the library started to expand, the archival documents needed to move out.¹⁹ Eventually, all these documents were moved to a new building that is today the Archives of the ELM, the exemplary location of this paper.

In spite of being listed among the Archives in Lower Saxony on the database internet page of "Archivportal Niedersachsen",²⁰ the ELM Archive is not easily accessible to the 'public'. Its physical location in the very corner of a small village, Hermannsburg, tells us something about the mission 'conspiracy'. Until

14 ERNST SEEBAAß, *Missionsbibliothek und Missionsarchiv unter einem Dach: Ein Einführungsbericht zum 7. Mai 1980*, Typewritten in 1980 and bound together with a lecture by the same author entitled, "Zur Geschichte des Hermannsburger Missionsseminars: Zeichen und Zeiten".

15 HARTWIG F. HARMS, *Die Missionsanstalt und das Ev.-luth. Missionswerk in Deutschland seit 1959*, in: ERNST-AUGUST LÜDEMANN (ed.), *Vision: Gemeinde weltweit: 150 Jahre Hermannsburger Mission und Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen*, Hermannsburg 2000, 127–232, 203.

16 HMB 1984, 128–129.

17 Cf. SEEBAAß, *Missionsbibliothek*.

18 Diether Münch was the first appointed 'archivist' of the ELM Archive, though was not a trained in archival science but a theologian. He was followed by a trained archivist, Andreas Weber in 1999. In the year 2001 Weber left the archives to be a teacher in a school. Between 2001 and 2003 the Archive was without any archivist and in 2003 Rainer Allmann, a trained archivist, took over the responsibilities of the Archive. Since 2011 the archive is part of the Missionsseminar Hermannsburg which is since October 2012 replaced by the Fachhochschule für Interkulturelle Theologie (FIT). Interview with Rainer Allmann, the archivist, via e-mails dated 21.12.2012 and 27.12.2012.

19 Cf. HARMS, *Missionsanstalt*, 203.

20 Cf. <http://www.archivportal.niedersachsen.de>.

recent years, it was a closed corner for anyone who was not directly related to the Mission. Even today the institutional affiliation of the researcher matters a lot in obtaining entry to this archive. Thus, it becomes clear that the archive preserves records necessary for the maintaining of a conspiracy and this conspiracy relies heavily on the institutional relations of the Mission with archival documents. To enter the archive, for someone who has a different perspective than the 'Mission-friends', this is an act of entering into the schematized world of the Mission.

The researcher needs to undergo a long process of negotiation, and needs to agree to numerous conditions.²¹ The archivist decides on-site about access to the documents, based on the assumption that he understands the researcher's needs. Thus, the sheer effort and energy that the researcher puts into finding references for the subject of his/her interest has to be ultimately accredited by the archivist. In the case of 'women' as subject the archivist obviously recommends the folder that claims to contain 'all' documents related to 'the Hermannsburger Frauenmission' (Hermannsburg Women's Mission). Hence, it is institutionally assumed that the subject 'women' *per se* is absent in any documents other than this folder. In order to confront this assumption, it becomes obvious that there is a need to read the archives *against* its classification systems. Finding historical sources on 'women' under a varieties of subjects such as education, health, welfare, motherhood, director's reports, sermons, male-missionary reports, salary slips, and even miscellaneous becomes important. For example, the 'native' women were not only the subjects of 'Women Mission' but they were also of missionary programs, or inquiries of education, health, sexuality, motherhood etc.

21 One needs to make an undersigned contract with the Evangelical Lutheran Mission in Lower Saxony while undertaking a research at the archives. This contract paper between the research and the Mission contains important regulations that the researcher need to subscribe to. As the contract indicates, "Our archive is a relatively small one; it is being gradually worked through by our archivist and is mainly run in a *conventional way* [...]" (emphasis added). To quote some selected lines from the contract: "Your research in our archives is subject to confidentiality [...]. For our records [...] we request/obtain a copy of your elaborated paper as far as essential parts of our archives have been used for it [...] Any publishing of the materials from our archive other than the general content-related publishing is only subject to our strict authorisation = issuance of the rights of use as per "Gesetz über Urheberrecht und verwandte Schutzrechte." Contract Paper between Gladson Jathanna, the researcher, and Detlef Kohr, the Manager of ELM, dated 17.12.2009.

3 Mission Archive: Monument of Gendered Imaginations

The Mission archival space has the powerful potential to evoke the gendered face of European missionary discourse. The following example demonstrates this fact well:

On July 10th 2006 the archivist of ELM Archives receives a letter from Klaus Schrader, a retired pastor from Neuendettelsau.²² In his letter, Schrader thanks the archivist for making the archival materials available to him to write his lecture entitled, “Aus dem Steigerwald in Gottes Mission—Johann Wörrlein in Indien” (trans. from the Steigerwald in God’s Mission—Johann Wörrlein in India), which was presented at a Mission-festival (Missionsfest) in Hellmitzheim on July 9th 2006. Along with the letter he sends a copy of his lecture, which today is part of the Archives. This seven-page lecture recalls the life and work of missionary Johann Wörrlein and invites the contemporary Christian community in Germany to be proud of its ‘heroes’ in the mission history.²³ Schrader uses a number of archival documents as *monuments* of life and work of this ‘hero’ in mission. Interestingly enough, the lecture does not completely forget the association of the missionary’s wife with the mission. He writes, partially reciting Wörrlein from his *Vierzig Jahre in Indien*, “on 20 October 1873 there arrived a steamer ‘Eldorado’ in Madras—and with that his bride, Elisabeth v[on] Mengershausen, a daughter of a pastor. Soon she became his eager helpmeet in the Mission work and at Home.”²⁴ With but one sentence the lecture reaffirms the year-old Western belief that the wife of a missionary is called to be a ‘helpmeet’ of her husband both in the mission-work and at home. This way, the Mission Archive preserved the mission records for reference as well as for use in ways that worked to monumentalize both history and its documents.

Such documentary evidences, though exemplary in choice, show that the archival process is not only a historical exercise but also a contemporary practice of reinforcing the structural gendered differences in history. Such cases are powerful reminders that the social worlds of missionary power, like that of mission history, have been always male-dominated even till today. Hence, it is right to say that the mission archives contain the memory of gendered imagination of the missionaries in all its complexity and instability. Because such

22 Letter from Klaus Schrader to Rainer Allmann, dated July 10th 2006. Persönliche Akten—Johann Wörrlein, ELM Archive Folder 1112.

23 Cf. KLAUS SCHRADER, Aus dem Steigerwald in Gottes Mission—Johann Wörrlein in Indien: A Lecture Given in the Dekanatsmissionsfest in Hellmitzen on 9 July 2006, 1. Persönliche Akten—Johann Wörrlein, ELM Archive Folder 1112.

24 Op.cit., 5.

archives are important ‘contact zones’ with the missionary past, they produce a variety of cultural encounters which are, in most cases, gendered.

4 Mission Archives between ‘Commission’ and Omission: Negotiating Archival Gap

Addressing the ‘gap’ within the missiological discourse, Marion Grau recognizes that “the many glaring gaps, wounds, and omissions of encounters in mission call out to be minded, remembered, lamented, and transformed”²⁵. One of the manifestations of such ‘gap’, she states, is “the absence in dominant accounts of mission history of the contribution of women, as missionaries and as local interlocutors and the implied limitations of what is considered ‘mission’”²⁶. One way of dealing with this problem, Grau argues, is to identify the archives as “the patchy canvas of sources”²⁷. It helps us to spot the obscuring and omitting of vital oral discourses in the missionary narrative. Thus a Church-historian is invited to read the oral epics of the native Indians against the grain of missionary archival discourse. This has to challenge the researcher to take this exercise further and identify how a distorted history of women is produced due to intentionally and institutionally neglect of such archival gaps.

Lisa Curtis-Wendlandt, in her article “Corporal Punishment and Moral Reform at Hermannsburg Mission,” takes up an important issue concerning the treatment of archival documents by the historians. Taking the example of the life of Carl Strehlow, a missionary of the Hermannsburg Mission to Central Australia during 1894–1922, she brings a critical factor to light, namely, the beating practice of the missionaries. She argues, “The abundant archival records of their lives provide clear and convincing evidence that during this time, Carl Strehlow, like many of his missionary colleagues, picked up the cane and used it on the Aborigines at the mission. But this is rarely mentioned.”²⁸ She further complains that even the award-winning biographies on missionaries deliberately omit any reference to such practices.²⁹ Omission in missionary discourse, thus, becomes a crucial issue.

25 MARION GRAU, *Rethinking Mission in the Postcolony: Salvation, Society and Subversion*, New York 2011, 18.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 LISA CURTIS-WENDLANDT, *Corporal Punishment and Moral Reform at Hermannsburg Mission*, in: *History Australia: Journal of the Australian Historical Research* 7 (2010), 1–17, 1.

29 *Cf. op.cit.*, 1–2.

A Missionary writes in his report,

Our brothers in foreign lands are striving hard carrying the Great Commission of our Lord Jesus Christ, 'therefore go, and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit teaching them to observe all things that I commanded you.' We need to pray earnestly for them that they may not fail short in this mission of God.³⁰

Abiding to the biblical and Christian concept of "Great Commission," the European missionaries believed in an expansionist missiological 'calling'. It was not particular only to the Hermannsburg missionaries. An expansionist missiological belief was an integral part of the missionary movement right from its beginning. William Carey (1761–1834), who is regarded as one of the architects of the modern missionary movement, was convinced that the "New Testament command to preach the gospel to every creature was as binding upon the Christians of all times as it was upon the apostles"³¹. His faith legitimized the expansion of Christian faith and norms to different corners of the world. Gustav Warneck (1834–1910), who has been characterized as the "founder not only of the German missiology but also of the Protestants," and as the "educator of the church for mission"³², states, "I understand by missions the whole operation of Christendom directed towards the planting and organization of the Christian church among non-Christians."³³ Missionaries believed that in order to be 'faithful' to their commitment to the "Great Commission", it was necessary and obvious to follow a policy of "omission" from their practice all that did not subscribe to the "Commission". Missionaries made it a point to 'omit' everything that was 'against' their beliefs from the missionary discourse. Hence, the Mission archive produces an intentional and institutional 'gap', which makes the subaltern voices feeble and sometimes even unheard.

30 Visitation des Arbeitsfeldes durch die Heimatleitung, Missionsdirector Egmont Harms, 1892 A.I. 30A.

31 WILLIAM CAREY, *An Enquiry into Obligations of the Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*, Leicester 1792, 13.

32 HANS KASDORF, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe: Eine biographisch-historische Untersuchung*, Gießen 1990, iii.

33 KEITH CLEMENTS, *Faith on the Frontier: A Life of J.H. Oldham*, Edinburgh 1999, 59–60.

5 Reading Archives: Shocking Adventure

Mrinalini Sebastian describes her reading experiences of mission archives as a voyeuristic thrill.³⁴ For Nicholas Dirks, reading archives was “a shocking experience”³⁵. Reading archives can thus be called “a shocking adventure” because the documents in the archives are not meant for our eyes, but were originally written for friends and patrons of a particular missionary society. They generally contain narratives that illustrate the certainty of the writer in the Christian faith and also his conviction in the superiority of that faith, constructing an imaginary image of the natives. The native, as a reader, sometimes locates in these pages his own ancestors and the beginnings of the community to which he belongs. And based on these narratives the history of that particular community is constructed. However, such a construction of historiographies has, very often, ended up being both mission-society-centered and male-centered, constructing one more saga of European Christian triumphalism over the Indian natives. Such imaginary construction is partially due to the way of handling the mission-archives by the historians. Many historians and cultural scientists have not taken into serious consideration intentionally omitted texts in the mission archives and institutionally forgotten actors in the mission field.

An adventurous engagement with the mission archives calls us for a re-imagination of mission historiographies. It helps to understand the social matrix in which the missionaries worked and also the nature of the encounter between the missionaries and the natives. Such an engagement leads the researcher to interrogate, specifically, the gendered nature of the mission as well as the mission archive. It raises a set of daring questions which, at times, might produce shocking answers. For example, what role did missionary women and the native Christian women play in the encounter between missionaries and other native women? Why have the women very often become a passive focus of Mission history? Is it because women do not have a voice in the archives, or are they not heard enough? To paraphrase Gayatri Spivak: can these subalterns speak through archival process?³⁶ And to probe further in a different direction, do these subalterns refuse to speak? Or do the historians refuse to listen to them? What happened or happens between women speaking and men

34 Cf. MRINALINI SEBASTIAN, *Reading Archives from a Postcolonial Feminist Perspective: “Native” Bible Women and the Missionary Ideal*, in: *JFSR* 19 (2003), 5–25, 5.

35 DIRKS, *Annals*, 48.

36 Cf. GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, in: CARY NELSON/LAWRENCE GROSSBERG (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke 1988, 271–316, 308.

listening in a process of historicizing? *These questions* would certainly lead a historian to gain a different perspective on the missionary enterprise, a perspective shaped by questions rooted in the subjectivity of women.

6 “Archive Fever”: Breaking the Archival Walls

Jacques Derrida coined the term “archive fever”³⁷. This term captures the anxieties about the contamination of archival history that has generated debates about the future of history in the last two decades of the twentieth century.³⁸ The postmodern modes of analysis of history demanded the need to move out of the archive-based research, to use extra-archival sources and to produce history in a kind of popular culture. This movement opened up new frontiers for the production of history.³⁹ However, these movements did not go uncriticized. Such critics, especially the historians of British Empire and colonialism, often called for a ‘return to the archive’⁴⁰. These conflicts have led the historians to find possibilities to respect the traditional archives on the one hand and on the other, to be critical about its distortions, skeptical about its truth-claims and suspicious about its collaborations with power agencies.⁴¹

There is a tendency among the mission/church-historians to undermine any historical research and exploration which is not done within the premise of the ‘archives’.⁴² As argued above, it is indeed in the mission archives where historical narrations of the Christian past take shape. Mission archives do provide us with an enormous amount of sources upon which the history of Christianity is to be built, but not entirely. However, this must not lead the historians to overlook the panoptical space of mission archives.⁴³ Michel Foucault uses the idea of panopticon as a metaphor for technologies of modern power. He argues that it is a model where the prison, the asylum and the hospital embody the same will to omnipotence, and to disciplinary formation that the archive

37 JACQUES DERRIDA, *Archive Fever*, Chicago 1995.

38 Cf. *op.cit.*, 15–16.

39 Cf. PAUL J. VOSS/MARTA L. WERNER, *Toward a Poetics of the Archive*, in: *Studies in the Literary Imagination* (special issue: *The Poetics of the Archive*), 32 (1999), i–viii, i.

40 CAROLYN STEEDMAN, *Something She Called a Fever: Michelet, Derrida and Dust*, in: *AHR* 106 (2001) 1159–1180.

41 Cf. *op.cit.*, 1163.

42 Cf. ANDREW F. WALLS, *Eusebius Tries Again: The Task of Reconceiving and Re-visioning the Study of Christian History*, in: WILBERT R. SHENK (ed.), *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*, New York 2002, 1–21.

43 The panopticon is originally a Benthamite ideal: a blueprint for the modern prison and later the workhouse. For further details, cf. BURTON, *Archive*, 140–143.

also does.⁴⁴ This claim has been taken further by some scholars to demonstrate that researches, especially on race, class and gender, have to take the panoptical space of the archive into serious consideration.⁴⁵ Though these scholars have not denied the relevance of archive for the production and reproduction of history, they call for a move beyond the institutional archival space and the recognition of the capacity and resourcefulness of extra-archival sources.

Identifying the importance and limitations of archival space, thus, becomes an important starting point when reading the mission archives in parallel to the extra-archival documents. The recognition that the mission archives are contaminated and distorted must lead us to explore different possibilities of breaking the archival walls. Listening to the silences of gendered 'agents' of the mission within the archives is one such possibility to break those walls that are constructed by the male-centred mission agency. Discerning the native voices in oral forms such as native art, music, dances etc., and thus identifying these sources as authentic historical documents is also an important tool to break the dominant 'archival' walls and to re-imagine its wider space. This demands the necessity to extend the archival space by considering the 'extra-archival' documents as 'archival' since they preserve untold stories of subalterns for centuries.

Bibliography

Primary Sources

- CAREY, WILLIAM, *An Enquiry into Obligations of the Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*, Leicester 1792.
- Letter from Klaus Schrader to Rainer Allmann, dated July 10th 2006. Persönliche Akten—Johann Wörrlein, ELM Archive Folder 1112.
- SCHRADER, KLAUS, *Aus dem Steigerwald in Gottes Mission—Johann Wörrlein in Indien: A Lecture Given in the Dekanatsmissionsfest in Hellmitzen on 9 July 2006*, 1. Persönliche Akten—Johann Wörrlein, ELM Archive Folder 1112.
- SEEBAB, ERNST, *Missionsbibliothek und Missionsarchiv unter einem Dach: Ein Einführungsbericht zum 7. Mai 1980*, Typewritten in 1980 and bound together

44 Cf. MICHEL FOUCAULT, *The Birth of Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, New York 1973; MICHEL FOUCAULT, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York 1977.

45 Cf. EDWARD W. SAID, *Orientalism*, New York 1978; GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in: *HTh* 24 (1985), 247–272; DIPESH CHAKRABARTHY, *The Death of History? Historical Consciousness and the Culture of Late Capitalism*, in: *Public Culture* 4 (1992) 2, 47–65.

with a lecture by the same author entitled, "Zur Geschichte des Hermannsburger Missionsseminars: Zeichen und Zeiten".

Visitation des Arbeitsfeldes durch die Heimatleitung, Missionsdirector Egmont Harms, 1892 A.I. 30A.

<http://www.archivportal.niedersachsen.de>.

Literature

- ARONDEKAR, ANJALI, Without a Trace: Sexuality and the Colonial Archive, in: *Journal of the History of Sexuality* 14 (2005), 10–27.
- BALAGANGADHARA, S.N., *The Heathen in His Blindness: Asia, the West and the Dynamic of Religion*, Leiden 2005; GEOFFREY A. ODDIE, 'Orientalism' and British Protestant Missionary Constructions of India in the Nineteenth Century, in: *South Asia: Journal of South Asian Studies* 17 (1994) 2, 27–53.
- BURTON, ANTOINETTE, *Dwelling in the Archive: Women Writing House, Home, and History in Late Colonial India*, New York 2003.
- CHAKRABARTHY, DIPESH, The Death of History? Historical Consciousness and the Culture of Late Capitalism, in: *Public Culture* 4 (1992) 2, 47–65.
- CLEMENTS, KEITH, *Faith on the Frontier: A Life of J.H. Oldham*, Edinburgh 1999.
- CURTIS-WENDLANDT, LISA, Corporal Punishment and Moral Reform at Hermannsburg Mission, in: *History Australia: Journal of the Australian Historical Research* 7 (2010), 1–17.
- CVETKOVICH, ANN, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures*, Durham 2003.
- DERRIDA, JACQUES, *Archive Fever: A Freudian Impression*, translated by ERIC PRENOWITZ, Chicago 1995.
- DIRKS, NICHOLAS B., Annals of the Archive: Ethnographic Notes on the Sources of History, in: BRIAN KEITH AXEL (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*, Durham/London 2002, 47–65.
- FOUCAULT, MICHEL, *The Birth of Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, New York 1973.
- FOUCAULT, MICHEL, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York 1973.
- FOUCAULT, MICHEL, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York 1977.
- FOUCAULT, MICHEL, *Archaeology of Knowledge*, London 2002.
- FRESHWATER, HELEN, The Allure of the Archive, in: *Poetics Today* 24 (2003), 729–756.
- GRAU, MARION, *Rethinking Mission in the Postcolony: Salvation, Society and Subversion*, New York 2011.
- GUPTA, CHARU, Archives and Sexuality: Vignettes from Colonial North India, in: EADEM (ed.), *Gendering Colonial India: Reforms, Print, Caste and Communalism*, New Delhi 2012, 317–343.

- HARMS, HARTWIG F., *Die Missionsanstalt und das Ev.-luth. Missionswerk in Deutschland seit 1959*, in: ERNST-AUGUST LÜDEMANN (ed.), *Vision: Gemeinde weltweit: 150 Jahre Hermannsbürger Mission und Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen, Hermannsburg 2000*, 127–232.
- JOHNSTON, ANNA, *Missionary Writing and Empire, 1800–1860*, Cambridge 2003.
- KASDORF, HANS, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe: Eine biographisch-historische Untersuchung*, Gießen 1990.
- KING, RICHARD, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and 'The Mystic East'*, London/New York 1999.
- MATHUR, SALONI, *History and Anthropology in South Asia: Rethinking Archive*, in: *Annual Review of Anthropology* 29 (2000), 89–106.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse*, in: *Boundary 2*, 12/3, 13/1 (Spring–Autumn, 1984), 333–358.
- MUNDADAN, A. MATHIAS, *The Changing Task of Christian History: A View at the Onset of the Third Millennium*, in: WILBERT R. SHENK (ed.), *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*, New York 2002, 22–53.
- SAID, EDWARD W., *Orientalism*, New York 1978.
- SEBASTIAN, MRINALINI, *Reading Archives from a Postcolonial Feminist Perspective: "Native" Bible Women and the Missionary Ideal*, in: *JFSR* 19 (2003), 5–25.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in: *HTh* 24 (1985), 247–272.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *Can the Subaltern Speak?*, in: CARY NELSON/LAWRENCE GROSSBERG (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke 1988, 271–316.
- STEEDMAN, CAROLYN, *Something She Called a Fever: Michelet, Derrida and Dust*, in: *AHR* 106 (2001), 1159–1180.
- VISWANATHAN, GAURI, *Outside the Fold: Conversion, Modernity and Belief*, Princeton 1998.
- VOSS, PAUL J./MARTA L. WERNER, *Toward a Poetics of the Archive*, in: *Studies in the Literary Imagination* (special issue: *The Poetics of the Archive*), 32 (1999), i–viii.
- WALLS, ANDREW F., *Eusebius Tries Again: The Task of Reconceiving and Re-visioning the Study of Christian History*, in: WILBERT R. SHENK (ed.), *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*, New York 2002, 1–21.

Postkoloniale Perspektiven und Forschendes Lernen: Ein Beispiel aus der kirchengeschichtlichen Lehrpraxis

Sabine Hübner

Abstract

How can postcolonial, power-critical perspectives enrich seminars on the history of Christianity? In order to pursue this question, this contribution provides an example for the practice of teaching. The seminar used photographs from the North German Mission Society (19th and 20th century) as a central source. In accordance with the didactic format of research-based learning, the participants carried out small-scale research projects with a special focus on the issues of visual representation and power. The aim of the analysis of the photographs was to shed light on the complexity of colonialism and Christian missions, and to increase awareness of the ongoing impact of this history. As elaborated in this article, postcolonial and research-based approaches mutually strengthen each other. On the one hand, postcolonial questions lead to a power-critical broadening of research-based teaching concepts. On the other hand, research-based seminars offer a suitable context in which students gain a better understanding of postcolonial reflections.

1 Einleitung

Ein Jugendlicher in einem hellen, dezent gestreiften Anzug steht neben einem Wiener Kaffeehausstuhl. Den rechten Arm stützt er elegant auf die Stuhllehne, in der linken Hand hält er ein Buch. Der Junge steht vor einer Tapete mit floralem Muster und ist barfuß.

Etwa 20 Schülerinnen sitzen an ihren Tischen und haben Bücher aufgeklappt vor sich liegen. Die Lehrerin sitzt schräg vor ihnen, im Hintergrund steht eine junge Mitarbeiterin. Neben der Klasse auf dem Boden befinden sich ein Rechenschieber zur Bearbeitung von mathematischen Aufgaben und eine große Tafel, auf der in großem und deutlichem Schriftbild Buchstaben aus der Ewe-Sprache zu sehen sind.

Diese Szenen sind auf historischen Fotografien abgebildet, die zum Bildbestand der 1836 gegründeten Norddeutschen Mission (= NMG) gehören und heute als Depositum im Staatsarchiv Bremen aufbewahrt werden.¹ Bei den beschriebenen Personen handelt es sich um Menschen aus Afrika bzw. aus Europa, die in unterschiedlicher Weise mit der NMG in Kontakt standen, für sie arbeiteten oder an den von ihr bereitgestellten Angeboten teilnahmen. Im Sommersemester 2016 haben Theologiestudierende an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg kleine Forschungsprojekte durchgeführt, um der kirchengeschichtlichen Bedeutung dieser und weiterer Fotografien nachzugehen. Dafür wurde ein Seminarkonzept mit einer dezidiert postkolonial forschenden Perspektive erprobt, das nicht nur mit den Grundanliegen postkolonialer Ansätze vertraut machen, sondern auch Gelegenheit zur Anwendung bieten sollte. Didaktische ‚Erprobungen‘ von postkolonialen Seminarkonzepten sind deshalb notwendig, weil auch nach Jahrzehnten postkolonialer Forschung und zahlreichen Publikationen die Umsetzung in der kirchengeschichtlichen Lehre zumindest im deutschsprachigen Raum noch ganz am Anfang steht. Ein Blick auf das aktuelle Lehrangebot theologischer Einrichtungen zeigt diese zurückhaltende Aufnahme (post-)kolonialer Themen und Perspektiven. Zudem werden postkoloniale Anfragen zu kulturell bedingten Differenz- und Machtverhältnissen vor allem in spezialisierten Fächern wie der Missionsgeschichte und Ökumene, der Feministischen Theologie oder der Interkulturellen Theologie verhandelt, wodurch der trügerische Eindruck entsteht, als wäre das vermeintliche ‚Kerngeschehen‘ der Theologie von diesen Themen nicht betroffen. Um das zögerliche Interesse der Theologie am Postkolonialismus zu beschreiben, benutzt Michael Nausner das Bild vom „Mauerblümchen“, das sich wenig beachtet in Mauerspalt finden lässt.² Diese Metapher allerdings lässt die irritierende, bisweilen als unangenehm und bedrohlich empfundene Dimension postkolonialer Ansätze unterbeleuchtet. Diese allerdings scheint mir wesentlich zu sein, um die verhaltene Rezeption in der deutschsprachigen Theologie zu verstehen.

Postkoloniale Ansätze, die sich kritisch mit dem Zustand und der Struktur (post-)kolonialer Gesellschaften auseinandersetzen, wurden vornehmlich an etablierten Universitäten entwickelt und hatten von Anfang an ein großes

1 Die Fotos sind im Staatsarchiv Bremen (= StAB) unter folgenden Titeln zu finden: „Missionsschüler in Keta aus der alten Zeit“ ca. 1853–1867 (StAB 7, 1025-0009); „Schwester H. Rohns mit der Mädchenschule“ ca. 1889–1909 (StAB 7, 1025-1051).

2 MICHAEL NAUSNER, Die langen Schatten der Nofretete, in: *Conc(D)* 49/2 (2013), 200–209, 201.207.

Interesse, die bestehenden akademischen Diskurse herauszufordern. Sie weisen nicht nur auf die Existenz dominanter, hegemonialer Diskurse hin, vielmehr sind sie immer auch darum bemüht, liebgewonnene universitäre Praktiken zu irritieren und forschende Individuen zum Überdenken gewohnter Denkmuster anzuregen. Sie fordern dazu auf, vorhandene Konzepte von Kultur, Gesellschaft, Macht und Identität zu dekonstruieren und auf eine Weise neu zu denken, mit der die Dynamik und Vielschichtigkeit des menschlichen Daseins stärker aufgegriffen wird. Diese hinterfragende und bisweilen schmerzende Provokation des Postkolonialismus mag Anteil daran haben, dass viele Forschende mit Desinteresse oder Abwehr reagieren. Auch bei den Vorbereitungen zur Konferenz, die diesem Sammelband vorausging, stieß die Beschäftigung mit den Ansätzen des Postkolonialismus verschiedentlich auf deutliche Ablehnung.³

Ein weiterer Grund für die fehlende Rezeption in der Lehre mag in der Schwierigkeit begründet liegen, die Ansätze didaktisch sinnvoll aufzubereiten. Weil viele Schriften des Postkolonialismus eine hohe inhaltliche Komplexität mit einer hohen sprachlichen Sperrigkeit kombinieren, gestaltet sich die didaktische Vermittlung der Ansätze häufig schwierig. Die Herausforderung für die Lehrenden besteht darin, die postkolonialen Impulse für Theologiestudierende nachvollziehbar zu machen und ihre Anregungen auf den zeitlich stark begrenzten Lehr- und Lernalltag eines theologischen Seminars zuzuspitzen.

Dieser Beitrag widmet sich deshalb der Frage: Wie kann eine postkoloniale, machtkritische Analyseperspektive für kirchengeschichtliche Seminare fruchtbar gemacht werden? Dafür wird ein bereits durchgeführtes Seminar dargestellt, das Missionsgeschichte, die damit verwobene Kolonialgeschichte und ihre bis heute andauernden Folgen für den Forschungsalltag in den Blick rückt. Methodisch war das Seminar an dem Konzept des forschenden bzw. forschungsbasierten Lernens orientiert.

Die Kombination von forschendem Lernen und postkolonialen Perspektiven hat sich als besonders hilfreich und produktiv erwiesen. Auf

3 Die anhaltende Abqualifizierung machtkritischer Analysen und ihre Herabsetzung als „Randthema“ der Theologie belegt Judith Gruber anhand von exemplarischen Gesprächen und Email-Korrespondenzen aus dem akademischen Kontext. Ihre Beispiele, die sich meiner Erfahrung nach schnell zu einer großen Sammlung ergänzen ließen, werfen dringliche Fragen auf: Worin bestehen die vermeintlichen „Kernthemen“ deutschsprachiger Theologie und welche Bedeutung kommen dabei den Kategorien Gerechtigkeit, Befreiung und Solidarität zu? Vgl. JUDITH GRUBER, Wider die Enttinerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 23–37, 23–24.

hochschuldidaktischer Ebene ist eine positive Wechselwirkung beider Ansätze festzustellen: Einerseits erfahren forschungsbasierte kirchengeschichtliche Lehrkonzepte durch postkoloniale Fragestellungen eine machtkritische Vertiefung. Andererseits stellen forschungsbasierte Seminare einen geeigneten Lehr- und Lernkontext bereit, um postkoloniale Überlegungen für Studierende sinnvoll zu konkretisieren. Diese Wechselwirkung soll im Folgenden näher beleuchtet werden.

2 Postkolonialismus und Hochschuldidaktik

Postkolonial arbeitende Menschen weisen seit über dreißig Jahren darauf hin, dass die Beschäftigung mit dem Kolonialismus und seinen unbearbeiteten Folgen eine bleibende Aufgabe von akademischer Forschung und Lehre ist. Im Rahmen postkolonialer Ansätze finden sich zahlreiche Überlegungen, die zum Nachdenken über Lernprozesse im Allgemeinen und über Hochschuldidaktik im Speziellen einladen. Die postkoloniale Denkerin Gayatri Chakravorty Spivak beispielsweise hat sich in zahlreichen Schriften und Interviews zum Lernen und Lehren, zu Bildung und Unterricht geäußert.⁴ Ihre eigenen Erfahrungen in verschiedenen Bildungskontexten, als Professorin an der Columbia-Universität und in Sommermonaten als Organisatorin von Weiterbildungsprogrammen in ländlichen Gebieten Westbengalens, sind dabei prägend gewesen.⁵ Ihre Lehrtätigkeiten in subalternen und privilegierten Bildungsräumen hängen für Spivak eng zusammen und beeinflussen ihre Überlegungen zur Bildung gleichermaßen.⁶ So stehen im Zentrum ihres Ansatzes der Zusammenhang von Wissen und Macht sowie die Ambivalenzen von Bildungsprozessen. Um

4 Pädagogische Fragen werden u.a. verhandelt in: GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge (MA) 2012; DIES., *Outside in the Teaching Machine*, London/New York 1993; DIES., „Why Study the Past?“, in: *MLQ* 73.1 (2012), 1–12.

5 Vgl. STEPHEN MORTON, *Gayatri Spivak. Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, *Key Contemporary Thinkers*, Cambridge 2007, 161. Die 1997 gegründete und nach ihren Eltern benannte Stiftung ‚Pares Chandra and Sivani Chakravorty Memorial rural Education Project‘ finanziert Bildungseinrichtungen im nordindischen Westbengalen.

6 Sie selbst hebt die Parallelität dieser beiden Lehrtätigkeiten in Indien und den USA hervor: „I quite resolutely do not make a distinction between the two kinds of teaching; my goals in the two kinds of teaching are the same – to develop the intuitions of democracy.“ Dieses Zitat und weitere Ausführungen zu Spivaks pädagogischer Intention sind nachzulesen in dem Interview: *Occupy Education. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak* by Rahul K. Gairola, <https://politicsandculture.org/2012/09/25/occupy-education-an-interview-with-gayatri-chakravorty-spivak/> [Zugriff: 30.9.2017].

anzuzeigen, dass Denken, Sprechen und Forschen in gewisser Weise immer ein gewalttätiger Akt ist, verwendet sie den Begriff der „epistemischen Gewalt“ (epistemic violence). Koloniale Gewalt hat immer eine epistemische Dimension, insofern die Kolonialmächte die Produktion und Vermittlung von Wissen mitbestimmen und für ihre Zwecke nutzen, indem sie beispielsweise die Gruppe der „Anderen“ diskursiv hervorbringen, gewissermaßen erst als solche erfinden.⁷

Epistemische Gewalt äußert sich zudem darin, dass sich in hegemonialen Diskursen entscheidet, wem zugehört wird, wer sprechen kann, wer als wissenschaftlich gilt und wer vom öffentlichen Diskurs ausgeschlossen bzw. von ihm vereinnahmt wird. Bildungseinrichtungen als Ort der Befreiung und Befähigung zu idealisieren, wäre deshalb zu simplifizierend. In diesem Sinne sind auch kirchengeschichtliche Seminare vor die Herausforderung gestellt, sich selbstkritisch mit den Fragen nach dem Verhältnis von Wissen, Macht und Repräsentation auseinanderzusetzen. Um solche machtkritischen Perspektiven in der kirchengeschichtlichen Lehre zu stärken, bietet sich das didaktische Konzept des forschenden Lernens an.

3 Was ist Forschendes Lernen?

Im Nachdenken über Möglichkeiten eines Lernkulturwandels in der universitären Lehre sind in den letzten Jahren didaktische Konzepte, die das Lernen im Forschen verankern, wieder neu in den Fokus gerückt. Als 2001 der Wissenschaftsrat in seiner Empfehlung zur zukünftigen Struktur der Lehrerbildung formulierte, die „Hochschulausbildung soll die Haltung forschenden Lernens einüben und fördern“⁸, griff man damit ein Anliegen auf, das 30 Jahre zuvor bereits von der Bundesassistentenkonferenz ausführlich dargestellt worden war.⁹ Im Sinne der Humboldt'schen Universitätskonzeption sollte demnach die Verbindung von Forschung und Lehre als ein konstitutives

7 „Das klarste Beispiel für eine solche epistemische Gewalt ist das aus der Distanz orchestrierte, weitläufige und heterogene Projekt, das koloniale Subjekt als Anderes zu konstituieren. Dieses Projekt bedeutet auch die asymmetrische Auslöschung der Spuren dieses Anderen in seiner prekären Subjektivität bzw. Unterworfenheit.“ GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Übers. ALEXANDER JOSKOWICZ, STEFAN NOWOTNY, Einl. HITO STEYERL, Wien 2008 (erstmalig 1988 erschienen), 42.

8 WISSENSCHAFTSRAT, *Empfehlungen zur künftigen Struktur der Lehrerbildung*, Berlin 2001, 41.

9 Bundesassistentenkonferenz (BAK), *Forschendes Lernen – Wissenschaftliches Prüfen*, Bonn 1970 (Neudruck Bielefeld 2009).

Merkmal universitärer Ausbildung ernstgenommen und Forschendes Lernen als ein Kernelement der Hochschuldidaktik gefördert werden.

Auch die Theologie steht als geisteswissenschaftliches Fach in Tradition einer engen Verbindung von Lernen und Forschen. So hat neben Alexander von Humboldt auch der Theologe Friedrich Daniel Ernst *Schleiermacher* (1768–1834) die forschende Grundhaltung als Qualitätsmerkmal für gelingendes Studieren hervorgehoben. Schleiermacher sah in Abgrenzung zur schulischen Ausbildung das Besondere der Universität in der „Einleitung eines Prozesses“. Dieser Prozess ziele darauf, „in jedem Denken sich der Grundgesetze der Wissenschaft bewußt zu werden, und eben dadurch das Vermögen, selbst zu forschen, zu erfinden und darzustellen, allmählich in sich heraus[zuarbeiten]“. Den Anstoß dieser Bewegung hin zum Forschen bezeichnete Schleiermacher als das grundlegende „Geschäft der Universität“¹⁰. Wer studiert, so führte er aus, dürfe sich demnach nicht mit dem Memorieren und Rezipieren von Forschungsergebnissen zufriedengeben und müsse von Anfang an dazu ermutigt werden, über die präsentierten Inhalte kritisch forschend nachzudenken. Das Konzept „forschungsbasiertes Lehren im Fokus“ (FliF), wie es an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg praktiziert wird, ähnelt diesen Gedanken Schleiermachers. Auch hier wird das Lernen im Forschen verortet. Der Bielefelder Erziehungswissenschaftler Ludwig Huber hat wegweisende Beiträge darüber verfasst, wie sich dies im konkreten Lehralltag fördern lässt.¹¹ Studierende sollen selber als Forschende tätig werden, indem sie in kleineren Projekten selbstgewählte Forschungsfragen ergebnisoffen bearbeiten und dabei einen möglichst vollständigen Forschungsprozess durchlaufen. Sie können auf diese Weise im geschützten Rahmen des Seminars Forschungserfahrungen sammeln und zu eigenverantwortlich Lernenden werden. Als Konsequenz daraus werden Seminare als gemeinsame Lernereignisse von Dozierenden und Studierenden verstanden, bei dem die Lehrenden vor allem beratende und unterstützende Rollen innehaben.

10 FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn (1808), in: DERS., Texte zur Pädagogik, Bd. 1, hg.v. MICHAEL WINKLER, Frankfurt am Main 2000, 101–165, 116.

11 Siehe LUDWIG HUBER, Warum Forschendes Lernen nötig und möglich ist, in: LUDWIG HUBER/JULIA HELLMER/FRIEDERIKE SCHNEIDER (Hg.), Forschendes Lernen im Studium. Aktuelle Konzepte und Erfahrungen, Bielefeld 2009, 9–36. Die Unterscheidung zwischen „forschendem“ und „forschungsbasiertem“ Lernen, die Huber vornimmt, wird im Oldenburger Konzept nicht mitvollzogen. Auch in dem vorliegenden Aufsatz werden beide Begriffe äquivalent und in dem Sinne verwendet, dass Studierende selbst forschend tätig werden.

In kirchengeschichtlichen Seminaren kann das Konzept beispielsweise umgesetzt werden, indem Studierende eigene Forschungsvorhaben zu Quellen aus der Christentumsgeschichte konzipieren, in Begleitung durchführen und daraus hervorgehende Ergebnisse vor Dritten im Format eines wissenschaftlichen Vortrags präsentieren. Es hat sich bewährt, den Forschungsprozess dafür in kleine Schritte aufzuteilen und diese im Semesterverlauf sukzessive zu erarbeiten, einzuüben und zu reflektieren. Zu den zentralen Schritten eines kirchengeschichtlichen Forschungsprozesses zählen u.a. folgende Elemente, deren Reihenfolge je nach Fall abgeändert werden kann: das Abstecken eines Forschungsbereichs, die Reflexion von eigenem Vorwissen, Überlegungen zur Relevanz, die Wahl eines konkreten Forschungsgegenstandes, die Entwicklung einer Fragestellung, die Einordnung in den Stand der Forschung, die Formulierung einer These, eine historisch-kritische Quellenanalyse, die Präsentation und Diskussion von (Zwischen-)Ergebnissen sowie die abschließende schriftliche Darstellung der Forschungsergebnisse.¹² Studierende sollen mit dieser aktivierenden Methode schrittweise lernen, unbekannte Quellen zu erschließen, selbstständig Wissen zu relevanten Themen der Christentumsgeschichte zu erarbeiten, kritisch zu reflektieren und darüber gesprächsfähig zu werden.¹³

Postkoloniale Ansätze sind für dieses Konzept insofern besonders gewinnbringend, dass sie jenes im Forschenden Lernen bereits angelegte (selbst)kritische Moment stärken und vertiefen.¹⁴ Sie regen dazu an, den Forschungsstand, das Forschungsumfeld sowie das eigene Handeln im Forschungsprozess machtkritisch zu beleuchten. Welche postkolonialen Impulse für das Forschende Lernen relevant sind und wie sich eine postkoloniale Sensibilisierung im Rahmen dieses Ansatzes stärken lässt, soll im Folgenden anhand einzelner Seminarelemente erörtert werden. Zunächst wird dafür kurz das Seminar skizziert.

12 Die einzelnen Elemente bauen zwar grundsätzlich aufeinander auf, überlappen einander aber zugleich an vielen Stellen und können auch zyklisch sein.

13 „Auf aktiven Aneignungsprozessen beruhendes Wissen wird tiefer verarbeitet, besser behalten und bekommt eine größere persönliche Bedeutung als Wissensbestände, die man passiv-rezeptiv aufnimmt. Die beim Forschenden Lernen geforderte Selbständigkeit und Aktivität geht zudem in der Regel mit einer intrinsischen Lernmotivation einher und kann [...] eine dauerhafte Lernbereitschaft begünstigen.“ WOLFGANG FICHTEN, *Forschendes Lernen in der Lehrerbildung*, in: ULRIKE EBERHARDT (Hg.), *Neue Impulse in der Hochschuldidaktik*, Wiesbaden 2010, 3–4.

14 Fichten konstatiert, dass Forschendes Lernen eine „fragend-entwickelnde und kritisch-reflexive Haltung“ fördere, vgl. FICHTEN, *Forschendes Lernen*, 4.

4 Ein Seminarbeispiel: Fotografien der Norddeutschen Mission

Innerhalb eines Semesters haben ca. 30 Studierende aus zwei Seminaren einen kirchengeschichtlichen Forschungszyklus im Miniformat durchlaufen und postkolonial reflektiert. Das Forschungsfeld und die Methodik waren dem Seminar aus pragmatischen Gründen vorgegeben. Als Grundlage der studentischen Forschung diente die Fotosammlung der NMG.¹⁵ Diese umfasst insgesamt 5.316 einzeln verzeichnete Schwarz-Weiß-Bilder, die 1846–1965 aufgenommen wurden und heute zur weltweiten Benutzung digital zugänglich sind.¹⁶ Die teils in Missionszeitschriften abgedruckten, teils unveröffentlichten Fotos stellen in vielfacher Hinsicht eine kirchengeschichtlich und gesellschaftspolitisch relevante Quellensammlung dar. Die Vielfalt von Bildmotiven und Bildkompositionen zeugt von der wechselhaften Geschichte der NMG im Gebiet des heutigen Togo und Ghana, vor allem aber verdeutlicht sie die Bandbreite visueller Repräsentationen des außereuropäischen Christentums im 19. und 20. Jahrhundert. Da zu dieser historischen Fotosammlung noch keine detaillierten Analysen mit postkolonialer Perspektive vorliegen, standen die Dozentin und die Studierenden ganz im Sinne des Forschenden Lernens gemeinsam vor der Herausforderung, ein angemessenes Vorgehen zu entwickeln und Thesen zu entfalten.¹⁷

Die erste Annäherung an das Forschungsthema erfolgte über eine kritische Lektüre von Missionsgeschichtsdarstellungen in Lehrbüchern. Dies und die anschließende Reflexion über die eigene Rolle als Forschende wurden zum Anlass genommen, um erste postkoloniale Grundideen zu thematisieren. Daran anschließend wählten alle Teilnehmenden ein Foto aus dem Archiv als Forschungsprojekt aus, wobei es allen vorbehalten blieb, diese Entscheidung noch einmal abzuändern. Gemeinsam arbeiteten sich die Studierenden dann in die Entstehungsgeschichte und das Selbstverständnis der NMG ein. Zudem wurden die einzelnen Arbeitsschritte einer Fotoanalyse anhand von Fallbeispielen erprobt und postkolonial reflektiert, bevor sich die Studierenden

15 Zur inhaltlichen Einführung in den Bildbestand eignet sich KONRAD ELSMÄUSER, *Menschen in Afrika – aus dem Bildarchiv der Norddeutschen Mission*, in: *BrJ* 85 (2006), 8–13.

16 Die Beständepräsentation des Staatsarchivs Bremen ist zugänglich unter: www.staatsarchiv-bremen.findbuch.net [letzter Zugriff 20.8.2017].

17 Rainer Alsheimer hat eine Monografie zu der Fotosammlung vorgelegt, ohne jedoch die Bildkompositionen, Motive etc. ausreichend kritisch zu beleuchten. Vielmehr verwendet er die Fotografien hauptsächlich in illustrierender Absicht. Vgl. RAINER ALSHEIMER, *Bilder erzählen Geschichten. Eine Fotoanthropologie der Norddeutschen Mission in Westafrika*, Bremen 2010.

im weiteren Verlauf des Seminars auf das von ihnen ausgewählte Foto fokussierten. Diese individuelle Forschungsphase wurde durch einen gemeinsamen Archivbesuch im Staatsarchiv Bremen ergänzt, bei dem die Verwendung der jeweiligen Fotografien in Missionszeitschriften untersucht wurde. Insgesamt wechselten im Semesterverlauf Gruppenarbeit, Einzelarbeit, kollegiale Beratung und individuelle Beratungsgespräche mit der Dozentin ab. Auf diese Weise konnten die Studierenden Erfahrungen sowohl mit der individuellen als auch mit der kollaborativen Dimension von Forschung sammeln. Ziel der studentischen Forschungsprojekte war es, eine Fotoanalyse zu erarbeiten und am Ende des Semesters in Form eines Kurzvortrages auf der wissenschaftlichen Konferenz, die diesem Sammelband zugrunde liegt, vor einem international renommierten Fachpublikum zu präsentieren und zu diskutieren.¹⁸ Wie bei der Abfassung wissenschaftlicher Beiträge üblich konnten die Studierenden die auf der Konferenz erhaltenen Rückmeldungen in ihre Texte einarbeiten, bevor sie die fertige Fassung in schriftlicher Form als Prüfungsleistung bei der Dozentin einreichten.¹⁹ In welcher Weise postkoloniale Perspektiven und Forschendes Lernen wechselseitig voneinander profitieren, soll anhand von vier Themenfeldern aufgezeigt werden: 1. Vorwissen und Selbstreflexion, 2. Relevanz und Geschichtsnarrative, 3. Quellenauswahl und Kanonkritik, 4. Quellenanalyse und Irritationen.

4.1 *Vorwissen – Selbstreflexion der Forschenden*

Eine wesentliche Aufgabe forschungsbasierter Seminare besteht darin, Studierenden bei der Entwicklung eines Bewusstseins als Forschende zu unterstützen. Dazu gehören sowohl die Wahrnehmung des eigenen Vorwissens als auch die kritische Reflexion der persönlichen Kontextgebundenheit.

Um das Vorwissen der Studierenden zu aktivieren, begann das Seminar mit der Aufgabe, in kleinen Gruppen eine Idee für ein Cover einer Missionszeitschrift zu entwickeln und diese in einem Foto festzuhalten. Bei der gemeinsamen Analyse der Ergebnisse waren die wiederkehrenden Motive offensichtlich: Häufig wurde die Mission als Begegnung einer Person mit einer Gruppe von Menschen dargestellt. Die Missionierenden wurden bei der Anordnung erhöht positioniert, beispielsweise stehend. Sie hatten oft als einzige ein Buch in der Hand, dessen Inhalt sie den Anwesenden erklärten,

18 Im Tagungsprogramm wechselten sich Blöcke aus Vorträgen von eingeladenen Gästen mit Studierendenvorträgen ab. Diese Mischung hat sich als ertragreich erwiesen. Auf diese Weise konnten Forschende auf ganz verschiedenen Ebenen der wissenschaftlichen Laufbahn miteinander ins Gespräch kommen.

19 Je nach Umfang der zu erbringenden Seminarleistung wurde entweder das Vortragsmanuskript oder eine Weiterentwicklung des Manuskripts eingereicht.

oder sie hielten Ansprachen an ihre Zuhörerschaft. Dadurch waren sie von der Zielgruppe missionarischer Ansprachen abgegrenzt. Diese wurden zumeist schweigend und mit empfangenden Haltungen dargestellt.

Im anschließenden Gespräch wurden verschiedene studentische Statements zur Mission gesammelt und wiederkehrende Bewertungsmuster identifiziert. Die von Europa ausgehende Mission des 19. Jahrhunderts wurde aufgrund ihrer problematischen Verstrickung in die Kolonialpolitik häufig vor allem mit Zwang, Gewalt und Zerstörung assoziiert und dementsprechend negativ bewertet. Neben der abwertenden Verurteilung gab es aber auch das Phänomen nostalgischer Romantisierung, bei dem missionarische Aktivitäten einseitig mit positiven Errungenschaften wie der Übersetzung der Bibel oder der Einrichtung von Schulen verbunden wird. Als gemeinsames Moment sowohl der idealisierenden als auch der ablehnenden Haltung gegenüber der Mission wurde die vereinfachende Zuschreibung von aktiven und passiven Rollen identifiziert. Wie bereits bei den erstellten Fotografien scheinen einzig die europäischen Missionare eine aktive Rolle innezuhaben und über den Verlauf der Ereignisse zu entscheiden, wohingegen die Missionierten eine passive Rolle zugeschrieben bekamen, in der sie je nach Deutung die Erleidenden oder Empfangenden waren.

Anhand dieser Beobachtungen wurden im postkolonialen Sinne die grundlegenden Zusammenhänge von Dichotomisierung, Essentialisierung, Hierarchisierung und ‚Othering‘ thematisiert. Um wirkmächtige Formen binären Denkens aufzuzeigen, ist Edward Saids eindrucksvolles Werk „Orientalismus“ hilfreich.²⁰ Said identifiziert darin den ‚Orient‘ als eine im westlichen Diskurs erst geschaffene Kategorie, die ganz verschiedene Gruppen zusammenfasste und je nach Epoche auf ganz verschiedene geographische Regionen bezogen sein konnte. Saids Analyse verdeutlicht, auf welche Weise Zuschreibungen zum Orient während und nach der Kolonialzeit mit Strategien der Macht verbunden waren bzw. sind. Dichotome Zuschreibungen dienten den Kolonialmächten dazu, im Diskurs ein koloniales Gegenüber zu konstruieren und so hierarchische Ordnungen zu stabilisieren. Der „Orient“ wurde dafür im vermeintlichen Kontrast zum sog. „Westen“ imaginiert. So galt der „Orient“ als entwicklungsbedürftig statt fortschrittlich, wild statt geordnet, faul statt fleißig, hilfebedürftig statt kompetent, impulsiv statt rational, passiv statt aktiv, usw. Indem Kolonialmächte dem Orient defizitäre Eigenschaften zuschrieben und dabei jede Form innerer Differenzen oder Brüche nivellierten, legitimierten sie die hegemonialen Strukturen der von ihnen geschaffenen

20 EDWARD SAID, *Orientalism*, New York 1978, in deutscher Übersetzung: DERS., *Orientalismus*, Frankfurt am Main 2009.

kolonialen Weltordnung. Said zeigt auf, dass essentialistische und binäre Zuschreibungen fest in den Diskurs von kolonisierenden ebenso wie kolonisierten Gesellschaften eingeschrieben sind. Bis heute prägen sie das Denken und Sprechen über „andere Kulturen“ sowie die Repräsentation „Fremder“ in Texten und Bildern. Es gehört zu den unbearbeiteten Folgen des Kolonialismus, dass jene kolonialen Denkmuster, die als Rechtfertigungsstrategien für europäische Kolonialmächte genutzt wurden, bis heute in Belletristik, Presse, Comics, aber auch in wissenschaftlichen Kontexten hartnäckig (re-)produziert werden. Im Seminar besteht bereits bei der Aktivierung von Vorwissen Gelegenheit und zugleich Notwendigkeit, (un)bewusst übernommene Zuschreibungen zu identifizieren und die eigene Verstrickung in die dominanten Diskurse kritisch zu reflektieren.

Neben der kritischen Selbstreflexion eigener Vorannahmen und Erwartungshaltungen ist auch die Rolle als Forschende(r) im Forschungsprozess zu bedenken. Eindringlich weist Spivak forschend arbeitende Menschen darauf hin, die Situiertheit des eigenen Wissens nicht aus den Augen zu verlieren. Man dürfe die eigene Geschichte als westliche Intellektuelle und die damit verbundenen Privilegien der Macht im Prozess der Interpretation nicht ignorieren.²¹ In Seminaren kann dafür die Praxis der akademischen Selbstdistanzierung eingeübt werden. Zum Vorbild kann hier jene Praxis auf internationalen Konferenzen dienen, bei der Tagungsbeiträge mit einer kurzen Auskunft über den eigenen sozio-kulturellen Hintergrund oder mit biographischen Bezügen zum Forschungsthema begonnen werden. Ziel ist die selbstreflexive Wahrnehmung hermeneutisch relevanter Voraussetzungen wie Hautfarbe, Bildungsstand, persönliche Erfahrungen mit dem Forschungsthema. Eine solche Form der Selbstdistanzierung trägt dazu bei, ein Bewusstsein für die Kontextgebundenheit der eigenen Forschungsposition, aber auch für die eigenen Verstrickungen in den westlichen, kirchlichen und universitären Diskursen zu entwickeln.

Für Spivak ist Lernen kein lineares Geschehen, bei dem Wissen angehäuft wird. Lernen ist für sie ein dialektischer Prozess von Lernen und Verlernen, bei dem bereits vorhandenes Wissen kritisiert und manchmal sogar verlernt werden muss. Verlernt werden muss beispielsweise, die eigenen Privilegien und den Status als Vorteil wahrzunehmen, weil sie zu einem Problem werden, wenn es um die Erforschung von marginalisierten Gruppen geht.²²

21 SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, 28.39.

22 „My project is the careful project of un-learning our privilege as our loss“, GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, hg.v. SARAH HARASYM, New York/London 1990, 9.

4.2 *Relevanz des Themas – Dekonstruktion von Geschichtsnarrativen*

In einem weiteren Schritt wurden im Seminar ausgewählte kirchengeschichtliche Überblicksdarstellungen und Lehrbücher auf die Frage hin untersucht, welche Bedeutung sie dem europäischen Kolonialismus, der Missionsgeschichte und außereuropäischen Formen des Christentums einräumen und wie die entsprechenden Darstellungen strukturiert sind. Gerade in Lehrbüchern lassen sich unverkennbare Nachwirkungen kolonialer Deutungsmuster aufzeigen, die sich entweder durch Verdrängung oder durch verzerrende Narrative bemerkbar machen. Zwei Beispiele seien hier kurz angedeutet:

Das kirchengeschichtliche Repetitorium von Sommer/Klahr, das inzwischen in fünfter Auflage erschienen ist, listet die Namen und Gründungsjahre zahlreicher Missionsgesellschaften, ohne weiter auf Zusammenhänge und Bedeutung einzugehen.²³ Das Stichwort Kolonialismus wurde erst gar nicht in das Register aufgenommen. Auch in dem Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte von Wolf-Dieter Hauschild sucht man im umfangreichen Sachregister vergeblich nach diesem Begriff. Spivak hat darauf hingewiesen, dass gerade die Ignoranz bestimmter Zeugnisse und Zusammenhänge ein unbewusster Akt der Machterhaltung und Abschottung gegenüber nichtwestlichen Ansprüchen darstellen kann.²⁴

Die ökumenische Sammlung „Kirchengeschichtliche Grundthemen“, die sich dezidiert an angehende Lehrer und Lehrerinnen richtet, konstatiert zunächst eine nicht näher definierte „Brisanz des Themas ‚Weltmission‘“²⁵, und versucht dann diese anhand exemplarischer Einblicke in die Geschichte der Mission nachzuweisen. Um die Bandbreite missionarischer Positionierungen herauszustellen, skizzieren die Autoren Fallbeispiele, in denen die Missionare je nach historischer Konstellation und missionarischem Konzept auf unterschiedliche Weise aktiv waren, indem sie Schwächere unterdrückten oder für Unterdrückte eintraten, Zwang ausübten oder für Bildung sorgten, Wehrlose beschützten oder Innovationen förderten. Die europäischen Missionare werden hier als entscheidende Protagonisten des Missionsgeschehens

23 Vgl. WOLFGANG SOMMER/DETLEF KLAHR/MARCEL NIEDEN, Kirchengeschichtliches Repetitorium. Zwanzig Grundkapitel der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte, Göttingen u.a. ⁵2012, 223.

24 Sie benutzt die Formulierung „sanctioned ignorance“. GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, *A Critique of Post-Colonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge (MA)/London 1999, 2.164 u.ö.

25 HERBERT GUTSCHERA/JÖRG THIERFELDER, *Weltmission in der Neuzeit*, in: JÖRG THIERFELDER/HERBERT GUTSCHERA/RAINER LACHMANN (Hg.), *Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch*, ThLL 3, Göttingen ⁴2014, 252– 270; hier: 253.

stilisiert; sie evozierten so je nach Haltung gegenüber ihrer Zielgruppe ein positives oder negatives Bild von Mission. Die wichtige Gruppe der nichteuropäischen Mitarbeitenden bleibt unterbeleuchtet, ebenso die Vielschichtigkeit und Ambivalenz von Machtverhältnissen sowie deren Rückwirkungen auf europäische Gesellschaften.

Vor diesem Hintergrund wurde im Seminar erörtert, warum aus kirchengeschichtlicher Sicht eine Auseinandersetzung mit der Epoche des Kolonialismus und mit der Missionsbewegung im 19. Jahrhundert sinnvoll ist. Dafür ergab sich eine doppelte Argumentationsweise: Zum einen gehört es zu den Aufgaben der kirchengeschichtlichen Disziplin, historische Machtkonstellationen kritisch zu reflektieren, an denen kirchliche Institutionen und Akteure mit einem christlichen Selbstverständnis beteiligt waren. Die Christentumsgeschichte kolonisierter und kolonisierender Gesellschaften mit ihren jeweiligen Bezügen zueinander, das Verhältnis von Mission und Kolonialpolitik, aber auch die theologischen Rechtfertigungsmuster von kolonialer Herrschaft und imperialem Machtanspruch sind Teil der europäischen Vergangenheit, die nicht einfach ausgeblendet werden dürfen.

Zum anderen ist die Beschäftigung mit kolonialen Praktiken sowie mit (theologischen) Begründungsmustern kolonialer Macht unverzichtbar, um ihr Weiter- und Nachwirken in der neueren Christentumsgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts wahrnehmen sowie hinterfragen zu können. Der Zusammenhang von Theologie und kolonialen Denkmustern ist dabei nicht nur eine Angelegenheit der Vergangenheit, sondern auch eine der Gegenwart. Eine umfassende postkoloniale Revision kirchengeschichtlicher Lehrbücher steht noch aus. So sind die akademischen Diskurspraktiken des Faches nicht hinreichend entkolonialisiert, solange das von den Kolonialmächten etablierte dichotome Repräsentationssystem reproduziert wird, welches die Missionierten ohnmächtig und die Missionare machtvoll imaginierte.

Als wichtige Bezugstexte sind an dieser Stelle die Arbeiten von Mary Louise Pratt und Homi K. Bhabha zu nennen. Pratt beschreibt die Interaktion von Menschengruppen verschiedener kultureller Prägungen, die vorher räumlich getrennt lebten, als eine *Contact Zone*. In diesen Kontaktzonen werden trotz der Abhängigkeitsverhältnisse auf dynamische Weise Handlungsmöglichkeiten verhandelt, neue Sprachformen ausgebildet und neue Kommunikationswege erprobt. Zuschreibungen von rein passiven oder rein aktiven Rollen in der kulturellen Begegnung sind somit obsolet.²⁶

26 Um das Konzept der *Contact Zone* zu verdeutlichen, verweist sie auf den Unterrichtsraum: „All the students in the class had the experience [...] of having their cultures discussed and objectified in ways that horrified them; all the students experienced face-to-face the

Bhabha arbeitet auf eindrückliche Weise heraus, dass Kulturen, Gesellschaften und Identitäten niemals in sich abgeschlossene, stabile Entitäten sind, sondern im Gegenteil immer hybride, fluide und miteinander verflochtene Größen darstellen. Das von ihm etablierte Konzept des *Third Space* hebt die Dynamik und Komplexität hervor, die die Produktion von kultureller Differenz auszeichnet.²⁷ Die Konzepte des *Third Space* und der *Contact Zone* betonen die gegenseitige Beeinflussung innerhalb der Begegnungsräume, die keinen der Beteiligten unverändert lässt. Das Missionsgeschehen kann somit nicht mehr nur als einseitige Einflussnahme im Sinne eines Sender-Empfänger-Modells interpretiert werden, sondern muss als die gemeinsame Geschichte von Missionierten, Missionsverweigerern und Missionierenden gesehen werden. In den Blick rücken dabei die vielfältigen Verflechtungen, wechselseitige Beeinflussungen, kulturelle Zwischenräume, transformierende Beziehungen und das Neue, das entsteht.²⁸

Die Aufgabe von postkolonial sensiblen Forschungsprojekten besteht darin, die aktuelle Forschungslage und ihre Vermittlung in Lehrbüchern nicht nur wahrzunehmen, sondern auch kritisch zu reflektieren. Dazu gehört die Irritation und Dekonstruktion der angebotenen Narrative.

4.3 *Quellenauswahl – Kanonkritik und Kanonerweiterung*

Zum Forschungsprozess gehört für die Studierenden im Seminar auch die Auswahl des Forschungsgegenstandes. Auch dieser Vorgang kann mit Studierenden postkolonial beleuchtet werden. So ist beispielsweise wahrzunehmen, dass die in der Kirchengeschichte als ‚zentral‘ angesehenen Quellen häufig dem europäischen Kontext entstammen. Zeugnisse von afrikanischen oder asiatischen Varianten des Christentums finden kaum Beachtung. Der bengalische Historiker Dipesh Chakrabarty hat im Kontext seiner berühmten Forderung, Europa in der Geschichtsschreibung zu „provinzialisieren“, auf die Tatsache hingewiesen, dass im Bereich der akademischen Forschung eine „asymmetrische Unkenntnis“ zu erkennen ist. Das Phänomen zeige sich darin, dass Forschende außerhalb Europas die westliche Geschichte grundsätzlich

ignorance and incomprehension, and occasionally the hostility of others [...] Along with rage, incomprehension, and pain, there were exhilarating moments of wonder and revelation, mutual understanding, and new wisdom—the joys of the contact zone.“ MARY LOUISE PRATT, *Arts of the Contact Zone*, in: *Profession* 91 (1991), 33–40, 39. Siehe auch JUDITH BECKER (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, VIEG.B 107, Göttingen 2015.

27 HOMI K. BHABHA, *The location of culture*, London/New York 1994; dt. Ausgabe: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.

28 Vgl. KATJA HEIDEMANN, *Art. Mission/Missionarin (kath.)*, in: *WFT* 2002, 411–413.

mit einbeziehen, wohingegen europäische Forschende die nicht-westliche Geschichte kaum oder gar nicht beachten. Eine mentale Dekolonisierung stehe somit noch ganz am Anfang.²⁹

Um die eurozentrische Verengung bzw. nationale Selbstbezogenheit der deutschsprachigen Theologie zu unterwandern, ist in einem ersten Schritt die Ausweitung des kirchengeschichtlichen Quellenkanons notwendig.³⁰ In jüngerer Zeit werden vermehrt Versuche unternommen, die durch hegemoniale Diskurse verdrängten und vergessenen Geschichten sowie biographischen Schicksale marginalisierter Menschengruppen ins Bewusstsein zu rücken. Stärker als bisher wird dafür auch auf Materialien aus nicht-europäischen Handlungsräumen bzw. Kontaktsituationen zurückgegriffen, und es werden polyzentrische Ansätze verfolgt.³¹

Die Erweiterung des Quellenkanons sollte auch nicht-textliche Quellen einbeziehen, da eine einseitige Sprachfixierung einen Großteil historischer Zeugnisse und Perspektiven verdrängt.³² So waren auch in der Kolonialzeit visuelle Reproduktionen von kolonialen Vorstellungen besonders wirkmächtig, da sie in Schul- und Lehrbüchern, in der Tagespresse, in Kinderbüchern oder wie im Fall der Mission vor allem in Missionszeitschriften und auf Postkarten abgebildet waren. Bereits zum Ende des 19. Jahrhunderts wurden dabei

29 DIPESH CHAKRABARTY, Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte, in: SEBASTIAN CONRAD/SHALINI RANDERIA (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektive in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/New York 2002, 283–312, bes. 284.

30 In einem weiteren Schritt wäre dann im Sinne von Chakrabarty nach den Analysekriterien zu fragen, mit denen diese Quellen bearbeitet werden, da auch dort westliche Konzepte vorherrschen.

31 Dies schlägt sich in entsprechenden Veröffentlichungen zur globalen Christentums-geschichte nieder, über die Frieder Ludwig einen Überblick bietet. Vgl. FRIEDER LUDWIG, *Globale Christentums-geschichte*, in: VF 57/2 (2012), 106–117. Wichtige Beiträge finden sich in der von Klaus Koschorke und Johannes Meier herausgegebenen Reihe „Studien zur Außereuropäischen Christentums-geschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika)“, Göttingen 1998ff.; Wiesbaden 2002ff. und in KLAUS KOSCHORKE (Hg.), *Außereuropäische Christentums-geschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika)*, 1450–1990, Neukirchen-Vluyn 42012. Auch die neueren Arbeiten von Judith Becker zur Missions-geschichte stellen einen wichtigen Beitrag dar: Vgl. JUDITH BECKER, *Conversio im Wandel. Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität, 1834–1860*, VIEG 238, Göttingen 2015.

32 Eine Ergänzung der sprachlichen durch visuelle Quellen, was den verstärkten Bezug auf Fotografien einschließt, ist in der Forschung seit den 1990er Jahren zu beobachten. W.J.T. Mitchell prägte dafür 1992 den Begriff ‚pictorial turn‘, Gottfried Boehm 1994 den Begriff ‚iconic turn‘. Sie und andere rückten visuelle Spuren und Bildlichkeit zunehmend in das Zentrum des Interesses von Forschung. Vgl. dazu DORIS BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2007, 329–380.

Holz- und Kupferstiche durch das neue Medium der Fotografie abgelöst.³³ Fotografien waren von Anfang an Ausdrucksform sowohl hegemonialer Macht einer westlich-weißen Kolonialinstanz als auch ihrer Unterwanderung. Sie eignen sich deshalb, um eine postkoloniale Bildkritik einzuüben, die sowohl Hierarchisierungen und Abgrenzungen als auch Verflechtungen und gegenseitige Bezugnahmen in den Blick nimmt.

Eine Ausweitung des kirchengeschichtlichen Kanons kann zudem gefördert werden, indem Lehrveranstaltungen nicht nur auf Quelleneditionen, sondern vermehrt auf Archive zugreifen würden. Im Seminar wurde deshalb den Studierenden zunächst eine Auswahl von Fotografien aus dem Repertoire der NMG vorgestellt und dann der Online-Zugang zum Fotoarchiv erläutert, damit sie sich selbst einen Überblick über die Fotografien verschaffen können. Ein Besuch im Bremer Stadtarchiv wurde genutzt, um Fragen nach der Verwendung der jeweiligen Fotografien in Missionszeitschriften zu untersuchen. Ein Archivbesuch ermöglicht Theologiestudierenden somit nicht nur Wissen darüber, wie sie später in ihrer Tätigkeit Zugang zu Quellenmaterial bekommen, sondern auch die Erfahrung, welche Bedeutung die Materialität, der Zustand und die Aufbewahrung für die Quellenanalyse haben.

Während des Archivbesuchs bot es sich zudem an, das Archiv selbst als Ort von Wissens- und Machtproduktion mit Studierenden postkolonial zu reflektieren. Als Orte der Wissensspeicherung sind Archive Ergebnisse von konkreten Entscheidungen, was als aufbewahrenswert erachtet wird, wie Fundstücke zusammengeordnet werden, wie etwas gekennzeichnet bzw. betitelt wird. Damit bestimmen Archive die Erinnerungskultur wesentlich mit.³⁴

4.4 *Quellenanalyse – Multiperspektivität, Fehler und Irritationen*

Alleine mit der Erschließung neuer Quellen wäre allerdings im Sinne des Postkolonialismus noch nichts gewonnen, wenn nicht auch der Umgang mit der Quelle zum Thema gemacht würde. Sowohl die Fragen, die an das Foto gerichtet werden als auch die methodische Herangehensweise sind dafür bedeutsam. Neuere Veröffentlichungen zum Umgang mit Missionsfotografien bieten hier wichtige Anregungen.³⁵

33 Vgl. ANDREAS ECKL, *Ora et labora. Katholische Missionsfotografie aus den afrikanischen Kolonien*, in: MARIANNE BECHHAUS-GERST/SUNNA GIESEKE (Hg.), *Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur*, Frankfurt am Main 2006, 231–250; hier 231–232.

34 Zu postkolonialen Anfragen an Archive siehe den Beitrag von Gladson Jathanna in diesem Sammelband.

35 Zu nennen ist hier das von Judith Becker, Katharina Stornig und Christoph Nebgen 2016 in Mainz organisierte internationale Kolloquium, aus dem ein Sammelband mit 110

Machtkritische Impulse des Postkolonialismus aufnehmend haben sich die Forschungsprojekte den Fragen gewidmet, wie Menschen(gruppen) aus den Missionsgebieten auf Fotografien abgebildet werden. Die ausgewählten Fotografien zeigen Einzelpersonen, Menschengruppen und zwischenmenschliche Interaktion. Abgebildet sind beispielsweise Missionare bei der Predigtstätigkeit mit Zuhörenden, Missionare mit ihren Familien und Mitarbeitenden, gemischte Gruppen afrikanischer und europäischer Pastoren, Einzelpersonen auf Reisen und bei der Überquerung von Flüssen oder Brücken, afrikanischen Frauen mit ihren Kindern, Tauf- und Hochzeitsgesellschaften, afrikanische Frauenvereine u.v.m. Viele Studierende mit dem Berufsziel Lehramt wählten Abbildungen zur Thematik von Bildung: Schulklassen unterschiedlichen Alters mit Lehrpersonal oder einzelne Missionsschüler.

Diese Fotografien wurden von den Studierenden im Laufe des Semesters einer umfangreichen Analyse unterzogen, die unter anderem auch eine ikonographische und serielle Untersuchungsebene umfasste.³⁶ Im Interesse der Analysen standen der Konstruktionscharakter der Fotografien und die damit einhergehenden visuellen Darstellungsstrategien.³⁷ Die fotografischen Zeugnisse aus der Missionsarbeit hatten innerhalb des missionarischen Diskurses vielfältige Funktionen: Sie sollten missionarische Erfolge

Abbildungen hervorgegangen ist. Vgl. JUDITH BECKER /KATHARINA STORNIG (Hg.), *Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900*, VIEG 118, Göttingen 2018. Eine umfangreiche Analyse missionarischer Fotografien aus dem afrikanischen Kontext bietet: T. JACK THOMPSON, *Light on Darkness? Missionary Photography of Africa in the Nineteenth and Early Twentieth Century*, Grand Rapids (MI)/Cambridge (UK) 2012. Bemerkenswert sind auch die Arbeiten von Katharina Stornig, die am Beispiel katholischer Missionsarbeit viele grundlegende Erkenntnisse zur Missionsfotografie erarbeitet. Vgl. KATHARINA STORNIG, *Vielfache Bedeutungen. Missionsfotografie zwischen Neuguinea und Europa, 1899–ca. 1930*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 24/2 (2013), 114–139.

36 Die historische Fotoanalyse beschäftigt sich unter anderem mit den Fragen: Wo und wann ist die Fotografie entstanden? Wer war an ihrer Produktion beteiligt? Was war der Anlass der Entstehung und wem wurde sie zugänglich gemacht? Wie ist sie heute aufbewahrt? Welche Wirkungsgeschichte hat das Bild? Welche formalen Gestaltungsprinzipien sind zu erkennen? Welche (biblischen) Motive lassen sich identifizieren? Welche Interpretationsmöglichkeiten gibt es? Welche Besonderheiten kennzeichnet das Foto im Vergleich zu ähnlichen Abbildungen? Zur Einführung in die Methodik siehe JENS JÄGER, *Fotografie und Geschichte*, Frankfurt am Main/New York 2009 und ULRIKE PILARCZYK/ULRIKE MIETZNER, *Das reflektierte Bild. Die seriell-ikonografische Fotoanalyse in den Erziehungs- und Sozialwissenschaften*, Bad Heilbrunn 2005.

37 „Eine Auseinandersetzung mit dem Konstruktionscharakter von Fotografien wirft die Frage auf, was Missionarinnen und Missionare als abbildungswürdig, herzeigbar oder fotografierenwert erachteten und was sie mit ihrer Wahl eines Bildausschnitts ausschlossen.“, STORNIG, *Vielfache Bedeutungen*, 118.

dokumentieren, die Notwendigkeit missionarischen Engagements demonstrieren, die Spendenbereitschaft fördern und für den Missionsdienst mobilisieren, aber auch emotionale und geistliche Verbindungen zwischen Missionsgemeinden und Unterstützerkreisen stärken.³⁸ Zugleich waren sie aber auch in einem allgemeineren Sinne Ausdruck des spezifischen Selbst- und Weltverständnisses aller derjenigen Menschen, die an ihrer Produktion mitgewirkt haben. Die Studierenden haben untersucht, welche Rolle die Konstruktionen von „Fremdem“ und die Platzierung von „Bekanntem“ in den Bildern hatten, und inwiefern binäre Repräsentationsmodelle aufgebrochen wurden. Das Format verschiedener Fallbeispiele ermöglicht es, den Variantenreichtum visueller Repräsentation sowie die Vielfalt der darin enthaltenen Brüche vorhandener Machtstrukturen aufzuzeigen.³⁹ Während der Präsentation der studentischen Forschung auf der Konferenz hat sich herausgestellt, dass die Identifizierung von dichotomen Zuschreibungen in der Fotografie deutlich einfacher ist als die Identifizierung der Brüche und Spannungen. Die Identifizierung und Reflexion von Machtverhältnissen führt in einem ersten Schritt zunächst einmal dazu, dass diese ins Bewusstsein rücken und (re)produziert werden. Um diese binären Strukturen und Festschreibungen von Identitäten nach ihrer Identifizierung in einem zweiten Schritt aufzubrechen, bedarf es einer Sensibilisierung für die kleinen Störungen, Sprünge und Dissonanzen, die einfachen Zuschreibungen entgegenstehen. Ich möchte deshalb mit einigen didaktischen Anmerkungen schließen, die es noch weiter auszuloten und zu ergänzen gilt:

4.4.1 Einübung von Multiperspektivität

Die Multidimensionalität einer Fotografie kann herausgearbeitet werden, indem die abgebildete Situation aus verschiedenen historischen Rollen heraus beschrieben wird. Die abgelichtete schwarze Frau, der weiße Missionar neben ihr, der Fotograf hinter der Kamera, der nichtabgebildete Kolonialbeamte, die europäischen Lesezirkel der Missionszeitschrift, die Verwandten im Nachbarort der Mission, sie alle haben eine eigene Sicht auf die Szene. Sich diese Perspektiven zu imaginieren, kann Studierenden dabei helfen, eine Quelle ‚gegen den Strich‘ zu lesen. Ziel ist es, möglichst viele Zugänge,

38 Vgl. DAVID MORGAN, *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley/Los Angeles 2005, 147–190; KATHARINA STORNIG, Authentifizierung kultureller Begegnungen durch Fotografie. Über die Verwendung von Fotos als Spuren in der transnationalen Spendenwerbung im 19. Jahrhundert, in: *Saec.* 66/2 (2016), 207–228.

39 Anregend ist dabei die Arbeit zu verschiedenen visuellen Fallbeispielen von VIKTORIA SCHMIDT-LINSEHOFF, *Ästhetik der Differenz. Postkoloniale Perspektiven vom 16. bis 21. Jahrhundert*, 2 Bde., Marburg 2010.

Perspektiven, Fragen und Thesen auszuprobieren und sich erst dann an eine ‚schlüssige‘ Interpretation zu wagen.

4.4.2 Offenheit für Fehler entwickeln

Spivak hat in ihrem Aufsatz ‚*Can the Subaltern Speak?*‘ aufgezeigt, wie eng Repräsentation im Sinne eines „Sprechens für jemanden“ mit Instrumentalisierung und Vereinnahmung einhergeht.⁴⁰ Leicht werden Menschen(gruppen), für die gesprochen wird, zur Projektionsfläche für eigene Anliegen. Diese Gefahr sieht sie bei den weißen Kolonialbeamten der Vergangenheit ebenso wie bei westlichen Akademikern der Gegenwart. Die Grenzen des Deutens und Verstehens, die hier angedeutet sind, betreffen auch die Analyse von Fotografien. Denn in einer Fotografie kann man manchmal das sehen, was in Texten nicht thematisiert wurde. Man kann unausgesprochene Ordnungsmuster und ihre unausgesprochene Irritation entdecken. Man sieht die Haltung und Gesten von Menschen, die sich in schriftlicher Form nicht geäußert haben bzw. deren Worte im hegemonialen Diskurs verdrängt worden sind. Das macht die Attraktivität der Quelle aus und begründet zugleich die mit ihr verbundene hermeneutische Herausforderung. Deshalb kann bei Interpretationen nicht Fehlerfreiheit das Ziel sein, sondern vielmehr bedarf es eines Bewusstseins dafür, dass Verstehen immer nur mit und durch Fehler möglich ist.⁴¹ Auch das Konzept des Forschenden Lernens bringt eine gewisse Fehlerfreundlichkeit mit sich und hält Momente der Überraschung und des Scheiterns als integralen Bestandteil von Forschung fest. Wie dies in Seminaren mit benoteten Prüfungsleistungen umsetzbar ist, bedarf weiteren Nachdenkens.

4.4.3 Irritationen zulassen

Eine postkoloniale Quellenanalyse hat immer das Interesse, vertraute Geschichtskonstruktionen zu irritieren. Die Universität ist ein Ort, an dem Irritationen und Beunruhigungen nicht nur zugelassen, sondern auch gefördert und produziert werden. Sie ist ein Ort, „an dem nichts außer Frage steht“, um einen Ausdruck Derridas zu nutzen.⁴² Einsichten, Narrative und Zuschreibungen können und müssen immer wieder in Frage gestellt

40 SPIVAK, *Can the Subaltern speak?*, 32–41.

41 „I assume that the passing of a text into my grasp is a mis-take, of course. As we move towards the subaltern, we can only learn through mistakes.“ SPIVAK, *An Aesthetic Education*, 28.

42 Zitiert nach: SUSANNE ARENS/SUSANN FEGTER ET AL., Wenn Differenz in der Hochschullehre thematisch wird. Einführung in die Reflexion eines Handlungszusammenhangs, in: PAUL MECHERIL/SUSANNE ARENS ET AL. (Hg.),

werden. Auch die Fotografien aus dem Seminar sind Irritationen. Wenn sie als koloniale Quellen ernst genommen werden, verkomplizieren sie die Geschichtsschreibung.

Ein Junge mit einem Anzug neben einem Stuhl, dessen Einzelteile aus Europa nach Afrika geschickt wurden. Die nackten Füße sind eine vermeintlich exotische Irritation, die viele Interpretationen zulassen. Armut, Naturbezogenheit, Widerstand gegen europäische Kleiderordnungen, Schuhmangel in Afrika, Gefangenschaft, Ausdruck religiöser Ehrfurcht, Zeichen der Unschuld?

Das Buch in der Hand weist auf seine Lesefähigkeit hin. Lesen wurde im Protestantismus als ein wichtiger Bestandteil christlicher Religiosität wertgeschätzt. Das Buch zeugt von Erwartungen, denen der Junge gegenübersteht, aber auch von seinen Kompetenzen. Es erinnert an diejenigen, die ihn unterrichtet und die seinen Unterricht finanziert haben. Vielleicht ist es eine Bibel, vielleicht ein Gesangbuch. Zusammen mit dem Anzug und dem Stuhl ist es ein Ausdruck europäischer Kultur. Zugleich weist das eine Buch auf alle anderen Bücher hin, die in der *Contact Zone* der Missionsarbeit verteilt, übersetzt, angeeignet, umgedeutet und neuinterpretiert werden.⁴³ Das eine Buch verweist auf all diejenigen Bücher, die der Junge noch lesen wird, oder noch lesen könnte, und wird so zum Symbol seiner vor ihm liegenden Zukunft.

Eine Mädchenschulklasse mit einer jungen Lehrerin. Alles in dem Foto ist auf die Kamera gerichtet: Die Sitzbänke, die Blickrichtung der Kinder, selbst die Tafel. Nur die Lehrerin sitzt schräg zur Klasse und ist deshalb im Profil zu sehen. Das Bild ist abgedruckt im Monatsblatt der NMG aus dem Jahr 1909.⁴⁴ Das Bild ist in seiner ganzen Komposition auf diejenigen ausgerichtet, die es sich ansehen werden. Europäische Frauen, die einer beruflichen Tätigkeit nachgingen oder zuhause arbeiteten, Männer, die eine eigene Familie hatten oder alleinstehend waren, Kinder mit ambivalenter Einstellung zum Thema Schule, sie alle sahen sich das Foto an und ließen sich zu verschiedenen Gedanken inspirieren. Missionsfotografien und ihre Rezeption zeigen, wie sehr Mission wenn auch unterschiedlich erlebte, so doch gemeinsam geteilte Geschichte europäischer und afrikanischer Gesellschaften ist.

Differenz unter Bedingungen von Differenz. Zu Spannungsverhältnissen universitärer Lehre, Wiesbaden 2013, 7–28, 10.

43 Bhabha thematisiert das Buch im hybriden Raum kolonialer Macht in: BHABHA, *Location of Culture*, 145–147.

44 ELLA LAUENSTEIN, Ein Vergleich der Schwesternarbeit in Keta und Lomé, in: MNDMG 70 (1909), 3–5.

Bibliographie

- ALSHEIMER, RAINER, Bilder erzählen Geschichten. Eine Fotoanthropologie der Norddeutschen Mission in Westafrika, Bremen 2010.
- ARENS, SUSANNE/FEGTER, SUSANN ET AL., Wenn Differenz in der Hochschullehre thematisch wird. Einführung in die Reflexion eines Handlungszusammenhangs, in: PAUL MECHERIL/SUSANNE ARENS ET AL. (Hg.), Differenz unter Bedingungen von Differenz. Zu Spannungsverhältnissen universitärer Lehre, Wiesbaden 2013, 7–28.
- BACHMANN-MEDICK, DORIS, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg 2007.
- BECKER, JUDITH/STORNIG, KATHARINA (Hg.), Menschen – Bilder – Eine Welt. Ordnungen von Vielfalt in der religiösen Publizistik um 1900, VIEG 118, Göttingen 2018.
- BECKER, JUDITH (Hg.), European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World, VIEG.B 107, Göttingen 2015.
- BECKER, JUDITH (Hg.), Conversio im Wandel. Basler Missionare zwischen Europa und Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität, 1834–1860, VIEG 238, Göttingen 2015.
- BHABHA, HOMI K., The location of culture, London/New York 1994.
- BHABHA, HOMI K., Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000.
- Bundesassistentenkonferenz (BAK), Forschendes Lernen – Wissenschaftliches Prüfen, Bonn 1970 (Neudruck Bielefeld 2009).
- CHAKRABARTY, DIPESH, Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte, in: SEBASTIAN CONRAD/SHALINI RANDERIA (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektive in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt/New York 2002, 283–312.
- ECKL, ANDREAS, Ora et labora. Katholische Missionsfotografie aus den afrikanischen Kolonien, in: MARIANNE BECHHAUS-GERST/SUNNA GIESEKE (Hg.), Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur, Frankfurt am Main 2006, 231–250.
- ELMSHÄUSER, KONRAD, Menschen in Afrika – aus dem Bildarchiv der Norddeutschen Mission, in: BrJ 85 (2006), 8–13.
- FICHTEN, WOLFGANG, Forschendes Lernen in der Lehrerbildung, in: ULRIKE EBERHARDT (Hg.), Neue Impulse in der Hochschuldidaktik, Wiesbaden 2010, 127–182.
- GRUBER, JUDITH, Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 23–37.

- GUTSCHERA, HERBERT/THIERFELDER, JÖRG, Weltmission in der Neuzeit, in: JÖRG THIERFELDER/HERBERT GUTSCHERA/RAINER LACHMANN (Hg.), Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch, ThLL 3, Göttingen ⁴2014, 252–270.
- HEIDEMANNS, KATJA, Art. Mission/Missionarin (kath.), in: WFT (2002), 411–413.
- HUBER, LUDWIG, Warum Forschendes Lernen nötig und möglich ist, in: LUDWIG HUBER/JULIA HELLMER/FRIEDERIKE SCHNEIDER (Hg.), Forschendes Lernen im Studium. Aktuelle Konzepte und Erfahrungen, Bielefeld 2009, 9–36.
- JÄGER, JENS, Fotografie und Geschichte, Frankfurt am Main/New York 2009 und ULRIKE PILARCZYK/ULRIKE MIETZNER, Das reflektierte Bild. Die seriell-ikonografische Fotoanalyse in den Erziehungs- und Sozialwissenschaften, Bad Heilbrunn 2005.
- KOSCHORKE, KLAUS (Hg.), Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), 1450–1990, Neukirchen-Vluyn ⁴2012.
- LAUENSTEIN, ELLA, Ein Vergleich der Schwesternarbeit in Keta und Lomé, in: MNDMG 70 (1909), 3–5.
- LUDWIG, FRIEDER, Globale Christentumsgeschichte, in: VF 57/2 (2012), 106–117.
- MORGAN, DAVID, The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice, Berkeley/Los Angeles 2005, 147–190.
- MORTON, STEPHEN, Gayatri Spivak. Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason, Key Contemporary Thinkers, Cambridge 2007.
- NAUSNER, MICHAEL, Die langen Schatten der Nofretete, in: Conc(D) 49/2 (2013), 200–209.
- PRATT, MARY LOUISE, Arts of the Contact Zone, in: Profession 91 (1991), 33–40.
- SAID, EDWARD, Orientalism, New York 1978.
- SAID, EDWARD, Orientalismus, Frankfurt am Main 2009.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn (1808), in: DERS., Texte zur Pädagogik, Bd. 1, hg.v. MICHAEL WINKLER, Frankfurt am Main 2000, 101–165.
- SCHMIDT-LINSEHOFF, VIKTORIA, Ästhetik der Differenz. Postkoloniale Perspektiven vom 16. bis 21. Jahrhundert, 2 Bde., Marburg 2010.
- SOMMER, WOLFGANG/DETLEF KLAHR/MARCEL NIEDEN, Kirchengeschichtliches Repetitorium. Zwanzig Grundkapitel der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte, Göttingen u.a. ⁵2012.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues, hg.v. SARAH HARASYM, New York/London 1990.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, Outside in the Teaching Machine, London/New York 1993.

- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *A Critique of Post-Colonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge (MA)/London 1999.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Übers. ALEXANDER JOSKOWICZ, STEFAN NOWOTNY, Einl. HITO STEYERL, Wien 2008 (erstmal erschienen 1988).
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge (MA) 2012.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, „Why Study the Past?“, in: *MLQ* 73.1 (2012), 1–12.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *Occupy Education. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak by Rahul K. Gairola*, <https://politicsandculture.org/2012/09/25/occupy-education-an-interview-with-gayatri-chakravorty-spivak/> [Zugriff: 30.9.2017].
- STORNIG, KATHARINA, *Vielfache Bedeutungen. Missionsfotografie zwischen Neuguinea und Europa, 1899–ca. 1930*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 24/2 (2013), 114–139.
- STORNIG, KATHARINA, *Authentifizierung kultureller Begegnungen durch Fotografie. Über die Verwendung von Fotos als Spuren in der transnationalen Spendenwerbung im 19. Jahrhundert*, in: *Saec.* 66/2 (2016), 207–228.
- THOMPSON, T. JACK, *Light on Darkness? Missionary Photography of Africa in the Nineteenth and Early Twentieth Century*, Grand Rapids (MI)/Cambridge (UK) 2012.
- WISSENSCHAFTSRAT, *Empfehlungen zur künftigen Struktur der Lehrerbildung*, Berlin 2001.

Interkulturelle Theologie als herausfordernde Ressource im Religionsunterricht

Britta Konz

Abstract

In the current situation of globalization and migration, migration societies are increasingly becoming culturally and religiously more diverse. As a result, interreligious learning processes in religious education have to be initiated. At the same time the reality of Christian internal differentiation and Christianity's own cultural diversity should also be taken into consideration. Today's challenge is to build a Christian identity that does not fall back into "traditional patterns of confessionalization", but rather unfolds religious diversity and intra-religious plurality. However, intercultural theology and postcolonial theory are still not sufficiently taken into account in religious education. Questions relating to migration society are predominantly negotiated in the field of interreligious learning. Therefore, this article examines postcolonial theory and intercultural theology, showing possible ways in which intra-religious learning can be shaped and the search for cultural-religious interspaces can be encouraged. According to the essay's main theory intercultural theology confronts us with contrasting religious interpretations, conceptions and practices and thus becomes a challenge, but also a resource for the shaping of religious identity in the context of migration and globalization. Intercultural theology challenges us to develop a denominational self-understanding which is not based on 'religious othering' or on intra-religious othering.

1 Ausgangspunkt: Inklusion fördern im Kontext von Globalisierung und Migration

Moderne Gesellschaften sind durch ethnische, kulturelle und religiöse Pluralität gekennzeichnet. Zum einen bestimmt Migration, wenn auch regional unterschiedlich ausgeformt, die aktuellen geschichtlichen Entwicklungen.¹

¹ Vgl. EKD, Zusammenleben gestalten. Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion, EKD-T 76, 2002, http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekd_texte_76_1.html.

Deutschland ist dadurch, wie viele andere europäische Länder, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts faktisch zu einer Migrationsgesellschaft mit kultureller und religiöser Vielfalt geworden.² Zum anderen werden auch infolge der „Globalisierung“ die „Interdependenzen zwischen Nahem und Fernem und zwischen Lokalem und Globalem verdichtet“³. Durch die wachsenden weltweiten Verflechtungen auf verschiedenen Ebenen ereignen sich Gesellschaft und damit auch schulische Bildung heute „zwangsläufig in einem globalen Referenzrahmen“⁴. Das „Lernen im Horizont der Weltgesellschaft“ muss folglich grundlegend neu verortet werden,⁵ damit das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher kultureller, religiöser und weltanschaulicher Orientierungen gut gestaltet werden kann, auch in Bezug auf ein Nebeneinander religiöser und nicht-religiöser Überzeugungen.⁶ Es müssen Bildungsprozesse angebahnt werden, mittels derer Heranwachsende lernen, „die intellektuellen und ethischen Potenziale der Menschen zu entfalten, derer die Weltgesellschaft für eine kooperative Bewältigung der globalen Risiken bedarf“⁷. Immer noch zu sehr überwiegt, so Seitz, im gesellschaftlichen Diskurs „ein dem Kosmopolitismus der Aufklärung zugrundeliegender exklusiver Universalismus“, der sich durch die Negation des „Anderen der Vernunft“ konstituiert, durch die Verdrängung und Ausgrenzung von allem, was fremd und irrational erscheint, wie z.B. die „Fremdheit“ anderer Kulturkreise.⁸ Der „Umgang mit Komplexität“ ist deshalb eine Schlüsselkompetenz für das 21. Jahrhundert.⁹

2 MARTIN AFFOLDERBACH, Migration, Religion und Bildung – national und international, in: PETER SCHREINER ET AL. (Hg.), Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, 70–84, 70 u. 72.

3 KLAUS SEITZ, Bildung im Horizont der Weltgesellschaft. Weltbürgerliche Erziehung im Zeitalter der Globalisierung, in: THOMAS SCHREIJÄCK (Hg.), Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie. Ein Handbuch, Freiburg im Breisgau 2001, 47–77, 49.

4 A.a.O., 50.

5 Ebd.

6 Positionspapier Religionspädagogik (<http://akrk.eu/positionspapier-damit-der-religionsunterricht-in-deutschland-zukunftsaehig-bleibt/>) (10.1.2017) u. vgl. EKD-Denkschrift, Religiöse Orientierung gewinnen. Evangelischer Religionsunterricht als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Schule, November 2014 https://www.ekd.de/EKD-Texte/herausforderungen_religioes_weltanschaulichen_vielfalt.html.

7 SEITZ, Bildung, 76.

8 A.a.O., 71.

9 Ebd.

2 Die Förderung von Diversitätsbewusstsein als Beitrag zur Inklusion

Die Frage danach, wie man angemessen mit Heterogenität verfährt, ist seit über zwanzig Jahren Gegenstand theoretischer Diskurse, pädagogischer Weisungen und von Aus- und Fortbildungen von Lehrerinnen und Lehrern.¹⁰ Infolge der 2009 in Kraft getretenen UN-Behindertenrechtskonvention ist Deutschland in der Pflicht, schulische Inklusion umzusetzen und hierfür tragende Konzepte zu entwickeln. Hierbei wird die Forderung nach Inklusion oft fälschlicherweise allein auf die Inklusion von Schülerinnen und Schülern mit Behinderung reduziert. Inklusion intendiert tatsächlich aber insgesamt eine gerechte Gesellschaft, in der niemand aufgrund von „Rasse“, Klasse, sexueller Orientierung, Religion, Geschlecht oder aufgrund von so genannter Behinderung ausgeschlossen wird. Dementsprechend wird in einer inklusiven Pädagogik der Vielfalt auch die „Heterogenitätsdimension der ‚sozialen Lage‘ oder des ‚sozialen Milieus‘“ in den Blick genommen.¹¹ Auch der globale Horizont der Inklusionsforderungen darf in der Diskussion nicht vernachlässigt werden, vor allem, weil er in Folge von Migration und Flucht immer mehr zur schulischen Realität auch in Deutschland wird. Laut UNESCO sind vor allem Flüchtlinge, Nomadenkinder, Kinder mit Behinderung, missbrauchte Kinder, arbeitende Kinder, religiöse und ethnische Minderheiten, Migranten, Straßenkinder, Mädchen und Frauen, linguistische Minderheiten, Kindersoldaten, Landbevölkerung und HIV/Aids-Waisen vom strukturellen Ausschluss aus dem Bildungssystem bedroht.¹²

Im Hinblick auf die vielfältigen kulturellen und religiösen Pluralisierungsprozesse sind Schule und Religionsunterricht dazu herausgefordert, interkulturelle und interreligiöse Bildungs- und Verständigungsprozesse einzuleiten, die auf ein „Miteinander der Verschiedenen“ zielen.¹³ Sowohl von Lehrerinnen und Lehrern als auch von Schülerinnen und Schülern ist in zunehmendem Maße Diversitätskompetenz und Pluralitätswürdigung

10 MARIA KRON, Ausgangspunkt: Heterogenität. Weg und Ziel: Inklusion? Reflexionen zur Situation im Elementarbereich, *Inklusion online-net* 3/2010. In ihrem Aufsatz spricht Kron von einer fast 20-jährigen Diskussion. <http://www.inklusion-online.net/index.php/inklusion-online/article/view/120/120> (20.1.2017).

11 DÖRTHÉ VIEREGGE, „Wenn der Typ korrekt ist, dann gucke ich nicht drauf, welche Religion er hat.“ Deutungen sozial benachteiligter Jugendlicher zum Umgang mit religiöser Differenz in der Lebenswelt, in: KATHARINA KAMMEYER ET AL. (Hg.), *Inklusion und Kindertheologie, Inklusion – Religion – Bildung* 1, Münster 2014, 82–93, 92.

12 Vgl. SASKIA FLAKE/INA SCHRÖDER, *Inklusive Pädagogik – Eine Herausforderung für die Religionspädagogik?!*, in: KATHARINA KAMMEYER ET AL. (Hg.), *Inklusion und Kindertheologie, Inklusion – Religion – Bildung* 1, Münster 2014, 30–64, 42.

13 ANITA MÜLLER-FRIESE, *Miteinander der Verschiedenen. Theologische Überlegungen zu einem integrativen Bildungsverständnis*, FPDR 13, Weinheim 1996.

gefordert. Soll Inklusion gelingen, darf jedoch keine unreflektierte „Celebration of diversity“ vollzogen werden.¹⁴ Stattdessen muss sich die Pädagogik um „einen aufgeklärten Umgang mit Kategorien“ bemühen und nicht nur die materiellen Barrieren, sondern auch die Barrieren „in Form von Haltungen, Stimmungen, Atmosphären, also Begegnungs- und Verstehenskulturen“ in den Blick nehmen.¹⁵ Paul Mecheril plädiert für eine selbstreflexive Praxis, die kritisch die bestehenden Differenzordnungen der Gesellschaft anfragt. Ausschließende Verhältnisse könnten nicht „einfach“ durch eine inklusive Pädagogik überwunden werden. Durch kritisches Wahrnehmen und die Reflexion handlungsprägender Unterscheidungsideologien können pädagogisch Arbeitende aber anfangen, Ausschlüsse wahrzunehmen und kontinuierlich nach Wegen der Inklusion zu suchen – ohne den Anspruch darauf zu erheben, Inklusion verwirklicht zu haben.¹⁶ Zum anderen sollten Lehrende ihre eigene lebensweltliche Verortung reflektieren und „den eigenen kultur- und milieuspezifischen Blick auf Lernende und ihre Lebenswelten [...] schärfen“, um „heterogenitätssensible Bildungsprozesse erforschen und initiieren zu können“¹⁷. Hierzu gehört eine Sensibilisierung dafür, nicht das eigene Milieu als „normal“ vorauszusetzen und „damit implizit die Lebenswelten der Schülerinnen und Schüler als anders, fremd – und auch als ‚nicht-normal‘ zu qualifizieren“¹⁸. Religionspädagogen sollten, so Gärtner, dazu befähigt werden, „die Heterogenität von Lebenswelten“ wahrzunehmen und zwar auch hinsichtlich religiöser Verschiedenheit.¹⁹ Dabei sollten auch Einschließungs- und Ausgrenzungspraktiken aufgrund von Kultur und Religion zur Sprache kommen.

14 FLAKE/SCHRÖDER, Pädagogik, 42.

15 MARKUS DEDERICH, Behinderung als sozial- und kulturwissenschaftliche Kategorie, in: MARKUS DEDERICH/WOLFGANG JANTZEN (Hg.), Behinderung und Anerkennung, Band 2, Stuttgart 2009, 15–40, 17.

16 Vgl. PAUL MECHERIL, Einführung in die Migrationspädagogik, Weinheim/Basel 2004, 221–224.

17 CLAUDIA GÄRTNER, Konfessioneller Religionsunterricht – kulturelle Vielfalt als Herausforderung eines auf Homogenität konzipierten und auf Identität zielenden Faches, in: FRANZ GMÄINER-PRANZL ET AL. (Hg.), Herausforderung Interkultureller Theologie, Beiträge zur Komparativen Theologie 26, Paderborn 2016, 89–104, 102.

18 Ebd.

19 Ebd.

3 Religiöses Diversitätsbewusstsein und „Religiöses Othering“ (P. Mecheril/O. Thomas-Olalde)

Paul Mecheril und Oscar Thomas-Olalde zeigen eine Disparität des gegenwärtigen Diskurses über Religion und religiöse Pluralisierung auf. Auf der einen Seite finden sich Ansätze, die Religion „in komplexen, individualisierten, pluralen und globalisierten Gesellschaften als fluides, optionales und deinstitutionalisiertes Phänomen“ betrachten, auf der anderen Seite wird auf die lebensweltliche Relevanz von Religion und ihre Wirkmächtigkeit als „subjektivierende, kulturelle, gesellschaftliche und politische“ Kraft hingewiesen.²⁰ Nach Mecheril und Thomas-Olalde fungiert Religion als „natio-ethno-kultureller Zugehörigkeitscode“²¹. Sie ist eine „soziale Praxis, ein Kommunikations- und Imaginationsschema“, welche(s) zur Unterscheidung von Gruppen genutzt werden kann.²² Dabei, so Mecheril und Thomas-Olalde, bringen Diskurse und Praxen Subjekte hervor und bestimmen deren Positionierung in der Gesellschaft. Julia Reuter übersetzt „Othering“ treffend mit „VerÄnderung“, um diese Fremdheit produzierende Praktik auf einen Begriff zu bringen.²³ Die eigene Angst und Unsicherheit wird auf den Anderen projiziert, um Macht und Autorität zu etablieren und aufrechtzuerhalten und die eigene „Normalität“ zu bestätigen.²⁴ Durch diese Positionierung und das ‚religiöse Othering‘ werden „politische und gesellschaftliche Praktiken schliesslich [!] ermöglicht, legitimiert oder in Frage“ gestellt.²⁵ ‚Religiöses Othering‘ finde nicht ohne Grund im Kontext von Globalisierung und Migration statt. Religion werde dabei „mit *Andersheit* (*Otherness*) verbunden“²⁶. Die „andere Religion“ sei „in diesem diskursiven Topoi immer die „Religion der Anderen“, womit die Andersheit der Anderen als *quasi-religiöse Setzung* festgelegt“ werde.²⁷ Nicht ganz zufällig sei man bei der Suche nach einer Legitimation für die Behandlung des Einwanderers als „Fremden“ auf die Religion gestoßen: „Der religiöse Blick

20 PAUL MECHERIL/OSCAR THOMAS-OLALDE, Die Religion der Anderen. Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart, in: BRIGIT ALLENBACH ET AL. (Hg.), Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Religion – Wirtschaft – Politik 4, Zürich 2011, 35–66, 44–45.

21 A.a.O., 57.

22 A.a.O., 58.

23 JULIA REUTER, Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden, Bielefeld 2002, 148. Vgl. auch CLAUDIA JAHNEL, Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie, Stuttgart 2016, 36.

24 Vgl. KIM, Politik, 154.

25 A.a.O., 37.

26 A.a.O., 46.

27 Ebd.

eröffnet“, so Mecheril und Thomas-Olalde, „eine einmalige Möglichkeit, den als Nicht-EU-Bürger verbliebenen ‚Einwanderer-Resten ein eindeutiges gemeinsames Merkmal zuzuschreiben, nämlich eine orientalistisch-islamische Grundeinstellung.“²⁸ Hierbei werden ‚die Anderen‘ zum Kontrastschemata, um ein einheitliches „Wir“ zu konstituieren, dem „überwiegend positive Eigenschaften“ zugeschrieben werden.²⁹ Angesichts der als Bedrohung wahrgenommenen Vielfältigkeit kann somit ein Einigkeitsempfinden geschaffen werden. Dieses „Wir-Gefühl“, das durch die Konstruktion des Fremden durch religiöses Othering gewonnen wird, ist jedoch nicht stabil, weil es die religiös-kulturellen Zwischenräume negieren muss und so der stetigen Erneuerung durch Fremdzuschreibungen bedarf. Es blendet aus, wie verwoben Islam, Christentum und Judentum „in historischer, gesellschaftlicher, kultureller, sozialer, theologischer und anderer Perspektive“³⁰ sind. Für Individuen und Gruppen hat das ‚religiöse Othering‘ gravierende Auswirkungen, weil die dadurch bestimmten Subjektivierungspraxen „alltägliche, lebensweltliche Konsequenzen“ haben und über Zugang zu und Teilhabe an Ressourcen entscheiden.³¹

Mecheril und Thomas-Olalde formulieren ihren Begriff des „religiösen Otherings“ in Bezug auf Saids Orientalismuskritik. Betrachtet man „Othering“ als Prozess oder Vorgang, bei dem andere Menschen oder Gruppen als „fremd“ klassifiziert werden, um sich selbst hervorzuheben und eine Vormachtstellung zu behaupten, dann kann der Begriff des religiösen Otherings auch aufmerksam machen für *intrareligiöse* Dominanzprozesse bzw. für ein *intrareligiöses* Othering innerhalb des Christentums. So werden Beiträge aus der kontextuellen Theologie oft immer noch nicht als solche behandelt, die grundsätzlich etwas zur Theologie beitragen können und umgekehrt die westliche Theologie nicht als kontextuelle Theologie gesehen, sondern als universal gültig. Auch das *intrareligiöse* Othering hat lebensweltliche Konsequenzen, weil es über Zugang zu und Teilhabe an Ressourcen entscheidet und kontextuelle Theologie in der Sprache der vorherrschenden Theologie formuliert werden muss, um Gehör zu finden. So beschreibt beispielsweise Musa Wenkosi Dube, Bibelwissenschaftlerin in Botswana, dass sie ihr Studium in Großbritannien und den USA absolvierte und dort „das Gefühl dafür bekam, wie stark verwestlicht Theologie und Exegese sind und wie kolonisierend es sich anfühlte in solch

28 Ebd.

29 A.a.O., 53.62.

30 IMAN ATTIA/OZAN KESKINKILIC, Antimuslimischer Rassismus, in: PAUL MECHERIL (Hg.) unter Mitarbeit von VERONIKA KOWABAS und MATTHIAS RANGGER, Handbuch Migrationspädagogik, Weinheim/Basel 2016, 168–182, 169.

31 A.a.O., 49.

einem Postgraduierten-Programm zu sein“, in dem die Studienprogramme und deren Literatur sehr ausschließend wirkten. Dube plädiert stattdessen für eine Wissensproduktion, die „wirklich divers und repräsentativ ist für die Welt, wie sie ist – in all ihren Diversitäten“, für eine Theologie, „die nicht so eng von einer einzigen Perspektive her definiert ist“³².

Will schulische Bildung Mündigkeit, Demokratie und Alteritätskompetenz stärken, sollten Schüler deshalb auch zur Wahrnehmung „religiösen Otherings“ und „*in*trareligiösen Otherings“ sensibilisiert werden. Im Folgenden möchte ich deshalb genauer entfalten, dass es in vielerlei Hinsicht notwendig und bereichernd ist, die *in*trareligiöse Pluralität wahrzunehmen und Interkulturelle Theologie zum Bestandteil des Religionsunterrichtes zu machen.

4 Interkulturelle Theologie als herausfordernde Ressource

Interkulturelle Theologie „erkundet die interkonfessionellen, interkulturellen und interreligiösen Dimensionen des christlichen Glaubens“³³. Infolge des Globalisierungsschubes hat sich nach Volker Küster eine Epochenwende in der Interkulturellen Theologie vollzogen: Einerseits ist hierdurch ein ständiges theologisches „Verhandeln zwischen dem Lokalen und dem Globalen notwendig, ein Prozess, der durch Ambiguität und Fluidität gekennzeichnet ist“³⁴. Andererseits kommt es zunehmend zu einer Verschmelzung kontextueller und Interkultureller Theologie.³⁵ Den Begriff „Interkulturelle Theologie“ verwende ich im Folgenden nicht als Disziplinenbegriff, sondern im Sinne einer bestimmten „Art des Theologietreibens“, einer Perspektive im und für das Theologisieren.³⁶ Interkulturelle Theologie konfrontiert mit „kontrastierenden Wahrheitsansprüchen“ und pluralen, aus der Sicht westlicher Christen „differenten Bezeugungen und Formulierungen christlicher Identität“.³⁷ Sie bringt zum Bewusstsein, dass, wie Estermann es formuliert, Gott nicht europäisch

32 BERNHARD OFFENBERGER, „To push the boundaries“. Die Grenzen des Wissens weiten. Ein Interview mit Musa W. Dube, in: BiKi 67 (2012), 160–163, 161.

33 VOLKER KÜSTER, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011, Klappentext.

34 A.a.O., 27.

35 Ebd.

36 ULRICH DEHN, Die Seite der Schriftleitung, in: Interkulturelle Theologie 40 (2014), 122–124, 122.

37 JUDITH GRUBER, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, ReligionsKulturen 12, Stuttgart 2013, 37–38.

ist und die Theologie nicht abendländisch.³⁸ Seit Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts gibt es in allen Ländern des Trikont kontextuelle Theologien, die einen epistemologischen Bruch mit der akademischen Theologie des Westens proklamieren.³⁹ So entwickelte sich in Lateinamerika eine „Befreiungstheologie“, in Südkorea eine „Minjung-Theologie“, in Nordamerika und Südafrika gibt es die „Schwarze Theologie“. Neben den Befreiungstheologien gibt es in Afrika und Asien christliche „Inkulturations- und Dialogtheologien“⁴⁰. Während die Inkulturationstheologien dem christlichen Glauben eine einheimische Gestalt geben und teilweise auch Elemente anderer Religionen integrieren, suchen Dialogtheologien das interreligiöse Gespräch.⁴¹ Auch wenn viele kontextuelle Theologien immer noch nicht Eingang in die theologischen und schulischen Curricula (auch ihrer Herkunftsländer) gefunden haben,⁴² sind sie inzwischen zu „globalen theologischen Strömungen“ angewachsen.⁴³

Orlando O. Espín formuliert aus der Sicht US-amerikanischer Latinas und Latinas zwei grundlegende Einsichten der Interkulturellen Theologie:⁴⁴ Alle Theologen sollten erkennen, von wo aus und von wem aus sie Theologie betreiben. Theologie ist damit „ein begrenztes, provinzielles Produkt“ und nicht „neutral“.⁴⁵ Die Wahrheit ist deshalb nach Espín „ein kultureller und ein interkultureller Prozess“⁴⁶.

Zu diesem kulturellen und interkulturellen Suchprozess kann der Religionsunterricht ermutigen. Interkulturelle Theologie ist, so die These, die ich im Folgenden darlegen möchte, in zweierlei Hinsicht eine herausfordernde Ressource für den Religionsunterricht im Zeitalter von Migration und Globalisierung: Zum einen ist sie eine herausfordernde Ressource für das Konfessionsverständnis im konfessionellen Religionsunterricht. Sie fordert

38 JOSEF ESTERMANN, Gott ist nicht europäisch, und die Theologie ist nicht abendländisch. Eine interkulturelle Dekonstruktion der abendländischen Theologie aufgrund der indigenen andinen Weisheit, in: *IKTh* 40 (2014), 186–200.

39 KÜSTER, Einführung, 55.

40 A.a.O., 57.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 A.a.O., 89.

44 ORLANDO O. ESPÍN, Die Theologie der Latinas/Latinas in den USA als Experiment in der Interkulturellen Theologie, in: WOLFGANG GANTKE/THOMAS SCHREIJÄCK (Hg.), *Religionen im Kulturwandel zwischen Selbstannahme und Selbstaufgabe. Kontinental-kontextuelle Perspektiven*, *Forum Religionspädagogik Interkulturell* 21, Berlin 2011, 33–48, 35–36.

45 EATWOT, Abschlusserklärung der Konferenz von Daressalam 1976, in: *Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996*, Freiburg i.Br. 1999, 33–46, 44.

46 ESPÍN, Theologie, 35–36.

dazu heraus, ein konfessionelles Selbstverständnis zu entwickeln, das nicht auf einem ‚religiösen Othering‘ und auch nicht auf *intrareligiösem* Othering basiert. Die Forderung nach Inklusion im Kontext kultureller und religiöser Pluralisierung ist im gegenwärtigen konfessionellen Religionsunterricht nur umsetzbar, wenn die Realität christlicher Binnendifferenzierung und die kulturelle Vielfalt des Christentums umfassend reflektiert werden.

Zum anderen ist Interkulturelle Theologie eine herausfordernde Ressource für das Theologisieren mit Schülerinnen und Schülern. Sie konfrontiert mit kontrastierenden Wahrheitsansprüchen anderer Glaubensvorstellungen und wird dadurch zur Herausforderung, aber auch zur Ressource für die religiöse Identitätsbildung im Kontext von Migration und Globalisierung. Sie kann für Prozesse des ‚religiösen Otherings‘ sensibilisieren und eine Brücke zum interreligiösen Lernen bilden, weil sie zur Konstituierung eines heterogenitätssensiblen „Ichs“ und „Wir“ ermutigt.

5 Interkulturelle Theologie als herausfordernde Ressource für das Konfessionsverständnis im konfessionellen Religionsunterricht

Derzeit sind in der Religionspädagogik zwei Reaktionen auf die kulturelle und religiöse Pluralisierung erkennbar, die sich gegenseitig nicht ausschließen: Zum einen lässt sich in Forschung, Lehre und RU ein breites Interesse an Interreligiöser Bildung und Kommunikation ausmachen. Zum anderen gibt es eine breite Befürwortung des konfessionellen Religionsunterrichtes (und des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichtes).

In einem Positionspapier von 163 Religionspädagoginnen und Religionspädagogen aus Forschung und Lehre wurde 2016 eine Weichenstellung für die Ausrichtung des Religionsunterrichtes vorgenommen. Anhand der Leitbegriffe „konfessionell“, „kooperativ“ und „kontextuell“ werden Vorschläge für die zukünftige Gestaltung des Religionsunterrichtes dargelegt.⁴⁷ Das Positionspapier spricht sich für den konfessionellen und für den konfessionell-kooperativen Religionsunterricht aus. Schülerinnen und Schüler sollen hier „verstehen lernen, wie Christsein angesichts heutiger Lebensbedingungen möglich ist“⁴⁸. Es weist dabei darauf hin, dass „das Christentum in Konfessionen

47 Positionspapier: Damit der Religionsunterricht in Deutschland zukunftsfähig bleibt. „Konfessionell, kooperativ, kontextuell – Weichenstellungen für einen zukunftsfähigen Religionsunterricht“ <http://akrk.eu/positionspapier-damit-der-religionsunterricht-in-deutschland-zukunftsaehig-bleibt/>.

48 Ebd.

ausgeprägt ist und selbst individuelle Bezüge auf das Christentum – bewusst oder unbewusst – konfessionelle Akzentsetzungen aufgreifen⁴⁹. Dabei gehe es darum, die Vielfalt des Christlichen als Reichtum wachzuhalten, ohne in traditionelle Muster der Konfessionalisierung zu verfallen.⁵⁰ Für die Ausgestaltung des zukünftigen konfessionellen RUs seien religionsdidaktische Eckpunkte und Standards zu formulieren und zu etablieren.⁵¹

Dieser Hinweis ist m.E. von besonderer Bedeutung, da der konfessionelle Religionsunterricht bisher ein Fach ist, das, wie Claudia Gärtner aufzeigt, „auf Homogenität konzipiert ist und auf Identität zielt“⁵². Auch Ulrike Link-Wieczorek weist darauf hin, dass die Vorstellung noch immer verbreitet sei, dass sich im Prozess der religiösen Sozialisation zuerst eine konfessionelle Identität ausprägt, die dann in den Diskurs mit anderen Identitäten (Konfessionen oder Religionen) eintreten könne. Implizit werde dabei, so Link-Wieczorek, eine Homogenität religiöser Sozialisationsprozesse vorausgesetzt, wie sie auch in einem Deutschland jenseits aller Migrationseinflüsse kaum noch anzutreffen sei. Link-Wieczorek plädiert dagegen dafür, „die Einsichten in den Zusammenhang von Identität und Dialog ernst zu nehmen, derzufolge [sic] Menschen in pluralen Gesellschaften ihre religiöse Identität in ihrer jeweiligen Lebenswelt in Auseinandersetzung und Begegnung formen“, was auch für die konfessionelle Identität gelte.⁵³ Vor allem muss nach Link-Wieczorek die zunehmende Binnendifferenzierung der Konfessionen ernst genommen werden. Religiös-kulturelle Differenzen bestehen nicht nur zwischen den Religionen, sondern laufen „mitten durch sie hindurch“, auch „mitten durch das Christentum“⁵⁴. „Die Zeiten, in denen die Ökumene vornehmlich mit der Differenz zwischen evangelisch und katholisch verbunden wurde, gehen“, so Link-Wieczorek „endgültig ihrem Ende entgegen.“⁵⁵ Die Umwandlung der europäischen Gesellschaften in Migrationsgesellschaften werde aufmerksamer machen für die Realität christlicher Binnendifferenzierung. So handele es sich bei syrischen Flüchtlingen beispielsweise „zu einem großen Teil um Christinnen und Christen“, „die uns zunächst einmal kaum weniger fremd sind als die muslimischen bosnischen Flüchtlinge zur Zeit des Jugoslawienkonfliktes“⁵⁶.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Ebd.

52 GÄRTNER, Religionsunterricht, 89.

53 ULRIKE LINK-WIECZOREK, Ökumenische Herausforderungen für die Religionspädagogik, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 13 (2014) 2, 117–125, 119.

54 A.a.O., 118.

55 Ebd.

56 A.a.O., 119.

Dennoch, so Link-Wieczorek, erhalten wir „durch sie in spezifischer Weise einen neuen Blick auf unsere ‚eigene‘ religiöse Tradition“⁵⁷.

Mit Claudia Gärtner bin ich der Ansicht, dass der konfessionelle Religionsunterricht diese gesellschaftliche und intrareligiöse Pluralität bisher „nicht umfassend genug reflektiert“⁵⁸. Dabei ist es eine dringende Herausforderung der Gegenwart, eine christliche Identität auszubilden, die nicht in „traditionelle Muster der Konfessionalisierung“ verfällt, sondern die religiöse Vielfalt und auch die *intrareligiöse* Pluralität zur Entfaltung bringt. Will man der Gefahr entgehen, im konfessionellen Religionsunterricht in „traditionelle Muster der Konfessionalisierung“ zu verfallen oder auf eine Konzeption des „Wir“ (Christen) und „die Anderen“ (Religionen) zurückzugreifen, steht zu Beginn die Akzeptanz der Vielfältigkeit von Glaubensansichten innerhalb des Christentums, aber auch die Akzeptanz der kulturellen Pluralität der Bibel. Dann kann das Potential erkannt werden, das in einer bewusst interkulturell angelegten Hermeneutik der Bibel liegt.⁵⁹ „Wer sich mit der Bibel beschäftigt“, so Rita Müller-Fieberg, „begibt sich unweigerlich auf interkulturelles Terrain.“⁶⁰ Die Bibel ist, so fährt sie fort, „ein Zeugnis der Begegnung verschiedener Religionen, Kulturen und Sprachen“⁶¹. Christliche Identität wird „von Anfang an im interkulturellen Raum verhandelt und besteht in einer Vielzahl an Christentümern“⁶². Auch die Exegese war und ist deshalb „immer schon eine Disziplin, die unter dem Vorzeichen der Interkulturalität steht“⁶³.

Es ist deshalb notwendig, sich von einer eurozentristischen Deutungshoheit zu verabschieden und sich auf die „globale Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft der Christenheit“ einzulassen.⁶⁴ Dazu gehört auch, in Betracht zu ziehen, dass „Christinnen und Christen außereuropäischer Herkunft sozialgeschichtlich wie vom Weltbild her manchmal der antiken mediterranen Welt vielleicht sogar näher stehen als mitteleuropäische Rezipienten, deren Perspektive durch die individualisierende

57 Ebd.

58 GÄRTNER, Religionsunterricht, 91.

59 RITA MÜLLER-FIEBERG, Interkulturelle Lernerfahrungen mit der Bibel, in: FRANZ GMAINER-PRANZL ET AL. (Hg.), Herausforderung Interkultureller Theologie, Beiträge zur Komparativen Theologie 26, Paderborn 2016, 67–85, 75.

60 A.a.O., 74.

61 A.a.O., 75.

62 GRUBER, Theologie, 75.

63 MÜLLER-FIEBERG, Lernerfahrungen, 76.

64 VOLKER KÜSTER, Von fremden Christologien lernen. Das Antlitz Jesu Christi in Afrika, Asien und Lateinamerika neu entdecken, in: HELMUT A. MÜLLER (Hg.), Kultur, Religion und Glauben neu denken. Von der abrahamitischen Ökumene zur Ökumene der Weltreligionen, Berlin 2014, 65–84, 84.

Aufklärungstradition geprägt ist“⁶⁵. So ist, wie Michael Nausner zu Recht aufzeigt, beispielsweise die Erfahrung von Migration und einer gewissen existentiellen Heimatlosigkeit ein so durchgängiges Thema in der Bibel, dass man sich fragen könne, ob aus christlicher Perspektive der epistemologische Blick der Migrierenden teilweise nicht ein schärferer sein müsste als derjenige der sesshaften christlichen Gemeinschaften.⁶⁶ Auch die von uns in Deutschland als „objektiv“ oder „neutral“ wahrgenommene Exegese ist, wie Werner Kahl zu recht anmerkt, „eine Spielart kontextueller Exegese“⁶⁷.

Von hier aus weitergedacht ergibt sich die Frage, wie Interkulturelle Theologie religiöse Bildungsprozesse im Konfessionellen und Konfessionellkooperativen Religionsunterricht bereichern, aber auch herausfordern kann.

6 Interkulturelle Theologie als herausfordernde Ressource für das Theologisieren

Interkulturelle Theologie, so lautet hieran anschließend meine zweite These, ist eine herausfordernde Ressource für das Theologisieren mit Schülerinnen und Schülern. Sie konfrontiert mit kontrastierenden Wahrheitsansprüchen anderer Glaubensvorstellungen innerhalb des Christentums und wird dadurch zur Herausforderung, aber auch zur Ressource für die religiöse Identitätsbildung. Sie kann eine Brücke zum interreligiösen Lernen bilden.

Beim Theologisieren werden Schülerinnen und Schüler als Gesprächspartner und eigenständige Konstrukteure des Wissens ernstgenommen, indem sie motiviert werden, eigene Fragen und Antworten zu finden.⁶⁸ Das Theologisieren ist ein „Reflexionsverhältnis“ über sich selbst und die eigenen theologischen Vorstellungen.⁶⁹ Die Lehrenden helfen, Gedanken zu formulieren, zu vertiefen und ermutigen „selbst theologisch nachzudenken“⁷⁰. Sie schulen die theologische Urteilsfähigkeit und „den Aufbau der dafür erforderlichen Fähigkeiten und Kompetenzen“⁷¹. Die Auseinandersetzung mit grundsätzlichen theologischen

65 So Müller-Fieberg im Rekurs auf Werner Kahl, *DIES.*, Lernerfahrungen, 74.

66 MICHAEL NAUSNER, Wer darf dazugehören? Anstöße Postkolonialer Theologie im Kontext der Migration, in diesem Band, 40.

67 WERNER KAHL, Westafrikanische Bibelinterpretationen. Irritationen, Herausforderungen, Bereicherungen, in: *BiKi* 67 (2012), 149–153, 151.

68 Vgl. FRIEDRICH SCHWEITZER/THOMAS SCHLAG, Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive, *Neukirchen-Vluyn* 2011, 28.

69 Ebd.

70 A.a.O., 28–29.

71 Ebd.

Fragen soll Schülerinnen und Schülern helfen, Orientierung zu gewinnen und weiterführende Deutungs- und Orientierungsangebote kennenzulernen. Religiöse Identitätsbildung ist hierbei als ein Prozess zu verstehen, bei dem „in der Wahrnehmung und Interaktion von verschiedenen Lebenskonzepten und Selbst- und Weltdeutungen ein eigenes ‚Identitätsgewebe‘“ entsteht. Dieses ist nicht statisch, sondern kann sich „lebenslang verändern oder verstärken, zerreißen oder verdichten“⁷².

Freudenberger-Lötz macht zwei Richtungen des Theologisierens aus: Zum einen sollen Schülerinnen und Schüler zu Spurensuchern von „gelebter Religion“ gemacht werden.⁷³ Zum anderen sollten Lehrende mit den Schülern „bedeutungsvollen Spuren in der biblischen Überlieferung bzw. christlichen Tradition“ nachgehen.⁷⁴ Wichtig ist, dass die Lehrenden Angebote zum Weiterdenken machen. Sie sollten „gewagte Hypothesen“ einbringen, die Schülerinnen und Schüler zu eigenen Antworten herausfordern und ihnen Ordnungs- und Orientierungshilfe bieten.⁷⁵ Die „gewagten Hypothesen“ bilden sich nach Freudenberger-Lötz z.B. daraus, dass „eine bestimmte Erfahrung“ an ein „Urthema des christlichen Glaubens“ angebunden ist oder indem „eine bestimmte Glaubenserfahrung, die in satzhafter Form überliefert ist, eine moderne Lebenserfahrung trifft“⁷⁶: Als ein solches Deutungs- und Orientierungsangebot darf meiner Ansicht nach nicht nur traditionelle Theologie europäischer Provenienz eingebracht werden. Stattdessen müssten beispielsweise auch Christologien von Theologen und Theologinnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika eingebracht werden. Dabei ist es auch notwendig, zu reflektieren, in welchen Medien alternative Theologien zur Sprache gebracht, und auch Lieder, Gedichte, Bilder, Theater und Film zur Kenntnis genommen werden.⁷⁷ Spannend wäre für schulische Prozesse zudem, Austauschprozesse anzuregen, bei denen Schülerinnen und Schüler direkt mit christlichen

72 LARS WOLF, Ökumenischer Religionsunterricht – ein Beitrag zur Integration, in: PrTh 37 (2002), 16–22, 20.

73 PETRA FREUDENBERGER-LÖTZ, Theologische Gespräche mit Kindern, Erfahrungen – Beispiele – Anleitungen. Ein Werkstattbuch für die Sekundarstufe, München 2012, 49.

74 Ebd.

75 A.a.O., 50. Petra Freudenberger-Lötz folgt hier dem in Anlehnung an Ulrich Oevermann formulierten Konzept der „abduktiven Korrelation“: Durch das Einbringen „gewagter Hypothesen“ sollen Diskurshorizonte eröffnet werden. HANS GEORG ZIEBERTZ ET AL., Abduktive Korrelation, 27. Vgl. hierzu: PETRA FREUDENBERGER-LÖTZ, Theologische Gespräche mit Kindern, 51.

76 PETRA FREUDENBERGER-LÖTZ, Theologische Gespräche mit Kindern, Erfahrungen – Beispiele – Anleitungen. Ein Werkstattbuch für die Sekundarstufe, München 2012, 51.

77 DORIS BACHMANN-MEDICK, Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg ⁵2014, 191.

Schülerinnen und Schülern anderer Länder über Glaubensvorstellungen kommunizieren. Hierbei könnten auch Vernetzungsmöglichkeiten über das Internet genutzt werden.

Theologisieren im Dialog mit Interkultureller Theologie kann dann dafür sensibilisieren, dass die Konstituierung einer bestimmten religiösen „Identität“ zunächst ein kultureller Sozialisierungsprozess ist: „Die konkrete, uns wie eine zweite Haut umgebende Kultur (oder Un-Kultur) vermittelt – ob wir es wollen oder nicht – religiöse Vorstellungen und diesen zugrundeliegenden Denkschemata“, so Josef Estermann.⁷⁸ Interkulturelle Theologie stellt hierbei eine Herausforderung dar, eine Standortbestimmung zu vollziehen und ggf. den eigenen, privilegierten Status und eigene stereotype Denkweisen zu hinterfragen. Sie fordert ein, die *intrareligiöse* Pluralität und Vielfältigkeit christlicher Glaubensvorstellungen zur Kenntnis zu nehmen.

Diese Denkprozesse setzen ein komplexes und differenziertes Selbstreflexionsvermögen voraus, das nicht bei allen Schülerinnen und Schülern vorhanden ist. Deshalb ist es notwendig, durch Prozesse des Theologisierens eine reflexive Haltung anzubahnen und dabei immer wieder auch „Fremdheitserfahrungen“ zu thematisieren. Ricœur weist darauf hin, dass die Entdeckung des kulturellen Pluralismus keine „harmlose Spielerei“ ist: „In dem Augenblick, wo wir entdecken, daß es Kulturen und nicht nur eine Kultur gibt, in dem Augenblick also, wo wir das Ende eines illusorischen oder realen kulturellen Monopols zugeben, in diesem Augenblick bedroht unsere eigene Entdeckung uns mit zerstörerischer Kraft. Plötzlich schält sich die Möglichkeit heraus, daß es nur noch die anderen gibt, daß wir selbst ein anderer unter anderen sind.“⁷⁹ Wichtig ist dabei die Erkenntnis, dass der Prozess der Einübung in das Verstehen des „Fremden“ dabei beginnt, eigene innere Widersprüchlichkeiten zu entdecken und sich selbst teilweise auch als „fremd“ und „fremd bestimmt,“ zu erkennen.⁸⁰ In diesem Prozess kann dann ein neues Selbstverständnis entstehen, „das weiter und weltweit anschlussfähiger ist als die Konzeption des autonomen europäischen Individuums“⁸¹. Sehr erhellend sind hierfür die Ausführungen von Michael Nausner, die er in diesem Aufsatzband im Anschluss an Bernhard Waldenfels formuliert. Nach

78 JOSEF ESTERMANN, Schritte zu einem polyzentrischen Religionsbegriff. Herausforderungen für die Religionspädagogik aus der Perspektive der interkulturellen philosophischen Diskussion, in: THOMAS SCHREIJÄCK (Hg.), Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie. Ein Handbuch, Freiburg i.Br. 2001, 200–223, 202–203.

79 PAUL RICŒUR, Geschichte und Wahrheit, München 1974, 285.

80 BACHMANN-MEDICK, turns, 206.

81 Ebd.

Waldenfels beginnt „die Fremdheit“ in mir, „im eigenen Hause“⁸², er zeigt auf, dass „niemand sich je selbst ganz gehört“ und niemand seiner Kultur in Gänze zugehörig ist.⁸³ Diese grundlegende innere Fremdheit thematisiert exemplarisch der Song „Das ist dein Leben“ von Philipp Dittberner, der im September 2015 erschien und Platz 12 in den deutschen Albumcharts erreichte:

Das ist dein Leben, das ist, wie du lebst.
 Warum du liebst und lachst und dich selbst nicht so verstehst.
 Warum du dir wieder so fremd bist, in einer doch so hellen Zeit.
 Warum du den wieder vermisst, der dich sicher nicht befreit.
 Ja genau, das ist dein Leben; das ist, wie du lebst.
 Warum wir manchmal fliegen; nicht mal wissen, wie es geht.
 Und wir immer wieder aufstehen und anfangen zu gehen.
 Ja genau, das ist dein Leben, und du wirst es nie verstehen.

Nausner folgert aus der These einer grundlegenden inneren Fremdheit, dass „die Einbeziehung verschiedener Perspektiven nicht ein Akt der Großzügigkeit [ist], sondern eine Bedingung für ein angemessenes Verständnis kultureller Komplexität“⁸⁴. Erst wenn man die eigene Zugehörigkeit als abhängig von anderen verstehe, könne man sich selbst verstehen. Von dieser Selbsterkenntnis ausgehend, dass ich mich selbst manchmal nicht verstehe und mir selbst immer wieder neu „auf die Spur kommen“ muss, kann die Fremdheit des Anderen als Ressource und Herausforderung und nicht als Bedrohung des Selbst wahrgenommen werden, wodurch sich, wie Nausner in Bezug auf Bernhard Waldenfels sagt, „Wege zur Fremdheit des Anderen“ eröffnen.⁸⁵

7 Theologisieren als Suche nach kulturell-religiösen Zwischenräumen

Interkulturelle Theologie wird zur Ressource für das Theologisieren, wenn sie Schülerinnen und Schüler zu Spurensuchern von kulturell-religiösen

82 BERNHARD WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006, 120.

83 A.a.O., 118–120.

84 MICHAEL NAUSNER, *Wer darf dazugehören? Anstöße Postkolonialer Theologie im Kontext der Migration*, in diesem Band, 34.

85 MICHAEL NAUSNER, *Wer darf dazugehören? Anstöße Postkolonialer Theologie im Kontext der Migration*, in diesem Band, 26. WALDENFELS, *Grundmotive*, 84.

Zwischenräumen und Kontaktzonen macht. Schülerinnen und Schüler können dabei erkennen, dass der größte Teil der Menschheit „in Kontaktzonen ansässig“ ist, wo „verschiedene Kulturen zusammentreffen, aufeinanderstoßen und sich auseinandersetzen“.⁸⁶ Sie können lernen, dass sich jedoch auch viele Menschen in einem „gewaltsamen kulturellen „Dazwischen-Sein“ befinden und durch „Othering“ entschieden wird, wer als „einer von uns“ gilt oder als „Fremder“.⁸⁷

Für die Analyse dieser Prozesse des „Otherings“, bei denen willkürlich ein Merkmal unter Menschen herausgegriffen und als andersartig und „fremd“ klassifiziert wird, z.B. aufgrund von Geschlecht, Religionszugehörigkeit oder Herkunft, kann auf Erkenntnisse der postkolonialen Theorie zurückgegriffen werden. Das Ziel dieser Spurensuche von kulturell-religiösen Zwischenräumen ist, mit Homi Bhabha gedacht, kein identitätsstiftender kultureller Bedeutungskonsens. Es ist ein notwendigerweise bleibend un abgeschlossener Prozess des Aushandelns und der stetigen Neueinschreibung durch die Überschneidung verschiedener, oft widersprüchlicher Diskurse. Immer wieder neu müssen „konstruktive Überschneidungs- und Überlappungsphänomene ausfindig“ gemacht werden.⁸⁸ Homi Bhabha hat für diesen „Schwellenraum zwischen den Identitätsbestimmungen“⁸⁹ den Begriff „third space“ („Dritter Raum“) eingeführt. Hier wird, so Bhabha, ein Aufbrechen von Dominanzkulturen möglich durch kulturelle Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt.⁹⁰ Veranschaulichen lässt sich dies beispielsweise mit der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, die der Gewalt und Repression ausgesetzt war, weil sich Schwarze gegen die Ausgrenzung wehrten, aber auch, weil es Weiße gab, die sich mit ihnen solidarisierten. Damit schufen weiße und schwarze Bürgerrechtler einen „third space“, für Martin Luther King die „beloved community“, in dem die übernommenen und verordneten Machtverhältnisse innerhalb der US-Gesellschaft in Frage gestellt wurden.

Homi Bhabha wird angefragt, ob er die Machtverhältnisse und sozialen und ökonomischen Ungleichheiten tief genug reflektiert und ob es tatsächlich möglich ist, einen hierarchiefreien „third space“ zu schaffen.⁹¹ In ihrem berühmten Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“ zeigt Gayatri C. Spivak auf, dass die

86 So KÜSTER, Einführung, 17, im Rekurs auf Mary Louise Pratt.

87 URIAH Y. KIM, Die Politik des Othering in Nordamerika und im Buch der Richter, in: *Conc(D)* 49 (2013), 152–161, 154.

88 BACHMANN-MEDICK, turns, 199.

89 A.a.O., 205.

90 HOMI K. BHABHA, Die Verortung der Kultur, *Stauffenburg Discussion* 5, Tübingen 2007, 5.

91 So z.B. BACHMANN-MEDICK, turns, 201.

„Subalternen“, die Marginalisierten, ihre Rechte nicht in ihrer eigenen Sprache einklagen können. Sie sind, so Uriah Y. Kim, gezwungen, „in der Sprache der Herren dagegen zu protestieren, dass sie als das Andere konstruiert werden“⁹². Die Intellektuellen müssen sich ihrer eigenen Verwicklung und der Gefahr der Aneignung des Anderen bewusst werden, so Spivak im Rekurs auf Derrida. Sie können nicht für die Subalternen sprechen.⁹³ Aber auch wenn es schwierig ist, „für den Anderen zu sprechen, und die „eigene Rolle im Prozess des *Othering* genauer untersucht werden muss, dürfen die Intellektuellen nicht davon entbunden werden, dem Anderen beizustehen“⁹⁴.

Im Sinne von Spivak sollte im Religionsunterricht die Gefahr der Aneignung des Anderen reflektiert und die Frage eines Sprechens für den Anderen problematisiert werden. Die Beschäftigung mit Interkultureller Theologie darf auch nicht der Gefahr erliegen, als „exotischer Bilderbogen“ missverstanden zu werden.⁹⁵ Stattdessen sollte es, wie Volker Küster betont, „um das Einüben in interkulturelles Verstehen und Solidarität innerhalb der globalen Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft der Christenheit“ gehen.⁹⁶ Dieses Einüben in das interkulturelle Verstehen und in Solidarität muss als bleibend unabgeschlossener Prozess gedacht und gestaltet werden. Im Zuge des Aushandelns und der Neueinschreibung durch die Überschneidung verschiedener und auch widersprüchlicher Diskurse können und müssen immer wieder Zwischenergebnisse ausgemacht werden, die jedoch fluide bleiben und bei Bedarf neu verhandelt und überschrieben werden. Wichtig ist für das Theologisieren dann, Schülerinnen und Schüler zu ermutigen, die Prozesshaftigkeit des Gespräches, die möglicherweise bleibenden Fragen und Widersprüchlichkeiten auszuhalten. Dabei sollte, wie Heinz Streib fordert, eine Art „Kultivierung von Fremdheit“ entstehen.⁹⁷ Es stellt sich die Frage, ob das Gefühl der Fremdheit überhaupt grundsätzlich überwunden werden muss, ob sie nicht vielmehr elementar zum Leben gehört.⁹⁸ Wichtig ist es letztlich aber, weder zu einer

92 KIM, Politik, 155.

93 GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation (aus dem Englischen von ALEXANDER KOSKOWICZ und STEFAN NOWOTNY), in: BORIS BUDE ET AL. (Hg.), Es kommt darauf an, Texte zur Theorie der politischen Praxis 6, 18–118, 106.

94 KIM, Politik, 155.

95 KÜSTER, Einführung, 222.

96 Ebd.

97 HEINZ STREIB, Wie finden interreligiöse Lernprozesse bei Kindern und Jugendlichen statt? Skizze einer xenosophischen Religionsdidaktik, in: PETER SCHREINER ET AL. (Hg.), Handbuch interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, 230–243, 231.

98 HENNING WROGEMANN, Religionen im Gespräch. Ein Arbeitsbuch zum interreligiösen Lernen, Stuttgart 2008, 189.

Ablehnung vom Fremden als dem „ganz anderen“, noch zu einer Stilisierung oder aneignenden Deutung des Fremden zu führen.⁹⁹

Schülerinnen und Schüler können durch Interkulturelle Theologie befähigt werden zur Analyse der Konstruktionen von „Wir“ und den „Anderen“, auch in Bezug auf *intrareligiöse* Pluralität. Sie können lernen, sich von den Umbrüchen der globalisierten Welt in Frage stellen und in Anspruch nehmen zu lassen.¹⁰⁰ Wie kann ich, wenn ich privilegiert bin, dem Anderen/Marginalisierten beistehen? Wen kann ich in Anspruch nehmen, wenn ich meine Unrechtserfahrung selbst nicht zur Sprache bringen kann? Wenn ich bereit bin, eigene Normalitätsvorstellungen in Frage zu stellen, entdecke ich in der Interkulturellen Theologie Ressourcen zur Ausbildung einer Identität (auch Glaubensidentität), die nicht auf Abgrenzungsmustern basiert, sondern auf Solidarität. Interkulturelle Theologie zeigt, wie Glaube als eine Resonanzerfahrung in der konkreten Lebenswirklichkeit erfahren werden kann, die bei Menschen (auch in Deutschland) oft von ungewisser Lebensperspektive, von sozialer Not und Leid gekennzeichnet sind. Dadurch ergeben sich auch Anknüpfungspunkte für Schülerinnen und Schüler, die z.B. nicht aus einem gutsituierten, glücklichen Mittelschichtmilieu kommen. Auch für nicht-glaubende Jugendliche können sich Anschlussmöglichkeiten über die ökonomische Nachhaltigkeitsdebatte ergeben, die von Theologen aus Ländern des Trikont geführt werden.¹⁰¹

Noch ist das „Othering“ eurozentrischen Denkens in die Theologie eingeschrieben – Interkulturelle Theologie fordert jedoch heraus, dieses Othering zu hinterfragen und die Vielfältigkeit der Gottesbilder, Jesusbilder und Menschenbilder des Christentums neu zu entdecken. In einem so verstandenen konfessionellen bzw. konfessionell-kooperativen Religionsunterricht kann das *intrareligiöse* Lernen anhand von Interkultureller Theologie die Fähigkeit schulen, sich seiner kontextgebundenen religiösen oder auch nicht-religiösen Vorstellungen bewusst zu werden und sich in einem Kontext „religiöser, kultureller und sozialer Vielfalt über religiöse Fragen auszutauschen und zu verständigen“, ohne dabei auf ausgrenzende und stereotypisierende Denkmuster zurückzugreifen.¹⁰² *Intrareligiöses* Lernen bildet damit eine

99 A.a.O., 187.

100 Vgl. FRANZ GMAINER-PRANZL, Der „Logos christlicher Hoffnung“ in globaler Verantwortung. Interkulturelle Theologie. Historische und hermeneutische Grundlagen, in: IKTh 40 (2014), 129–148, 139.

101 So z.B.: MEEHYUN CHUN, Reis und Wasser. Eine feministische Theologie in Korea, Berlin 2012.

102 Positionspapier. Damit der Religionsunterricht in Deutschland zukunftsfähig bleibt.

notwendige Brücke zum interreligiösen Lernen. Die Einsichten Interkultureller Theologie können fruchtbar gemacht werden für religiöse Bildungsprozesse.

Bibliographie

- AFFOLDERBACH, MARTIN, Migration, Religion und Bildung – national und international, in: PETER SCHREINER ET AL. (Hg.), Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, 70–84.
- ATTIA, IMAN /KESKINKILIC, OZAN, Antimuslimischer Rassismus, in: PAUL MECHERIL (Hg.) unter Mitarbeit von VERONIKA KOWABAS und MATTHIAS RANGGER, Handbuch Migrationspädagogik, Weinheim/Basel 2016, 168–182.
- BACHMANN-MEDICK, DORIS, Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg ⁵2014.
- BHABHA, HOMI K., Die Verortung der Kultur, Stauffenburg Discussion 5, Tübingen 2007.
- CHUN, MEEHYUN, Reis und Wasser. Eine feministische Theologie in Korea, Berlin 2012.
- DEDERICH, MARKUS, Behinderung als sozial- und kulturwissenschaftliche Kategorie, in: MARKUS DEDERICH/WOLFGANG JANTZEN (Hg.), Behinderung und Anerkennung, Band 2, Stuttgart 2009, 15–40.
- DEHN, ULRICH, Die Seite der Schriftleitung, in: IKTh 40 (2014), 122–124.
- EATWOT, Abschlusserklärung der Konferenz von Daressalam 1976, in: Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996, Freiburg i.Br. 1999, 33–46.
- EKD, Zusammenleben gestalten. Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion, EKD-T 76, 2002, http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekd_texte_76_1.html.
- EKD, EKD-Denkschrift, Religiöse Orientierung gewinnen. Evangelischer Religionsunterricht als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Schule, November 2014 https://www.ekd.de/EKD-Texte/herausforderungen_religioes_weltanschaulichen_vielfalt.html.
- ESPÍN, ORLANDO O., Die Theologie der Latinos/Latinas in den USA als Experiment in der Interkulturellen Theologie, in: WOLFGANG GANTKE/THOMAS SCHREIJÄCK (Hg.), Religionen im Kulturwandel zwischen Selbstannahme und Selbstaufgabe. Kontinental-kontextuelle Perspektiven, Forum Religionspädagogik Interkulturell 21, Berlin 2011, 33–48.
- ESTERMANN, JOSEF, Gott ist nicht europäisch, und die Theologie ist nicht abendländisch. Eine interkulturelle Dekonstruktion der abendländischen Theologie aufgrund der indigenen andinen Weisheit, in: IKTh 40 (2014), 186–200.

- ESTERMANN, JOSEF, Schritte zu einem polyzentrischen Religionsbegriff. Herausforderungen für die Religionspädagogik aus der Perspektive der interkulturellen philosophischen Diskussion, in: THOMAS SCHREIJÄCK (Hg.), Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie. Ein Handbuch, Freiburg i.Br. 2001, 200–223.
- FLAKE, SASKIA/INA SCHRÖDER, Inklusive Pädagogik – Eine Herausforderung für die Religionspädagogik?, in: KATHARINA KAMMEYER ET AL. (Hg.), Inklusion und Kindertheologie, Inklusion – Religion – Bildung 1, Münster 2014, 30–64.
- FREUDENBERGER-LÖTZ, PETRA, Theologische Gespräche mit Kindern, Erfahrungen – Beispiele – Anleitungen. Ein Werkstattbuch für die Sekundarstufe, München 2012.
- GÄRTNER, CLAUDIA, Konfessioneller Religionsunterricht – kulturelle Vielfalt als Herausforderung eines auf Homogenität konzipierten und auf Identität zielenden Faches, in: FRANZ GMAINER-PRANZL ET AL. (Hg.), Herausforderung Interkultureller Theologie, Beiträge zur Komparativen Theologie 26, Paderborn 2016, 89–104.
- GMAINER-PRANZL, FRANZ, Der „Logos christlicher Hoffnung“ in globaler Verantwortung. Interkulturelle Theologie. Historische und hermeneutische Grundlagen, in: IKTh 40 (2014), 129–148.
- GRUBER, JUDITH, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, ReligionsKulturen 12, Stuttgart 2013.
- JAHNEL, CLAUDIA, Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie, Stuttgart 2016.
- KAHL, WERNER, Westafrikanische Bibelinterpretationen. Irritationen, Herausforderungen, Bereicherungen, in: BiKi 67 (2012), 149–153.
- KIM, URIAH Y., Die Politik des Othering in Nordamerika und im Buch der Richter, in: Conc(D) 49 (2013), 152–161.
- KRON, MARIA, Ausgangspunkt: Heterogenität. Weg und Ziel: Inklusion? Reflexionen zur Situation im Elementarbereich, Inklusion online-net 3/2010 Positionspapier Religionspädagogik (<http://akrk.eu/positionspapier-damit-der-religionsunterricht-in-deutschland-zukunftsaehig-bleibt/>) (10.1.2017).
- KÜSTER, VOLKER, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011.
- KÜSTER, VOLKER, Von fremden Christologien lernen. Das Antlitz Jesu Christi in Afrika, Asien und Lateinamerika neu entdecken, in: HELMUT A. MÜLLER (Hg.), Kultur, Religion und Glauben neu denken. Von der abrahamitischen Ökumene zur Ökumene der Weltreligionen, Berlin 2014, 65–84.
- LINK-WIECZOREK, ULRIKE, Ökumenische Herausforderungen für die Religionspädagogik, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 13 (2014) 2, 117–125.
- MECHERIL, PAUL, Einführung in die Migrationspädagogik, Weinheim/Basel 2004.
- MECHERIL, PAUL /THOMAS-OLALDE, OSCAR, Die Religion der Anderen. Anmerkungen zu Subjektivierungspraxen der Gegenwart, in: BRIGIT ALLENBACH ET AL.

- (Hg.), *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Religion – Wirtschaft – Politik 4, Zürich 2011, 35–66.
- MÜLLER-FIEBERG, RITA, *Interkulturelle Lernerfahrungen mit der Bibel*, in: FRANZ GMAINER-PRANZL ET AL. (Hg.), *Herausforderung Interkultureller Theologie, Beiträge zur Komparativen Theologie* 26, Paderborn 2016, 67–85.
- MÜLLER-FRIESE, ANITA, *Miteinander der Verschiedenen. Theologische Überlegungen zu einem integrativen Bildungsverständnis*, FPDR 13, Weinheim 1996.
- OFFENBERGER, BERNHARD, „To push the boundaries“. *Die Grenzen des Wissens weiten. Ein Interview mit Musa W. Dube*, in: BiKi 67 (2012), 160–163.
- Positionspapier: *Damit der Religionsunterricht in Deutschland zukunftsfähig bleibt. „Konfessionell, kooperativ, kontextuell – Weichenstellungen für einen zukunftsfähigen Religionsunterricht“* <http://akrk.eu/positionspapier-damit-der-religionsunterricht-in-deutschland-zukunftsfachig-bleibt/>.
- REUTER, JULIA, *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*, Bielefeld 2002.
- RICŒUR, PAUL, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974.
- SCHWEITZER, FRIEDRICH/THOMAS SCHLAG, *Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- SEITZ, KLAUS, *Bildung im Horizont der Weltgesellschaft. Weltbürgerliche Erziehung im Zeitalter der Globalisierung*, in: THOMAS SCHREIJÄCK (Hg.), *Christwerden im Kulturwandel. Analysen, Themen und Optionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie. Ein Handbuch*, Freiburg im Breisgau 2001, 47–77.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation (aus dem Englischen von ALEXANDER KOSKOWICZ und STEFAN NOWOTNY)*, in: BORIS BUDE ET AL. (Hg.), *Es kommt darauf an, Texte zur Theorie der politischen Praxis* 6, 18–118.
- STREIB, HEINZ, *Wie finden interreligiöse Lernprozesse bei Kindern und Jugendlichen statt? Skizze einer xenosophischen Religionsdidaktik*, in: PETER SCHREINER ET AL. (Hg.), *Handbuch interreligiöses Lernen*, Gütersloh 2005, 230–243.
- VIEREGGE, DÖRTHE, „Wenn der Typ korrekt ist, dann gucke ich nicht drauf, welche Religion er hat.“ *Deutungen sozial benachteiligter Jugendlicher zum Umgang mit religiöser Differenz in der Lebenswelt*, in: KATHARINA KAMMEYER ET AL. (Hg.), *Inklusion und Kindertheologie, Inklusion – Religion – Bildung* 1, Münster 2014, 82–93.
- WALDENFELS, BERNHARD, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006.
- WOLF, LARS, *Ökumenischer Religionsunterricht – ein Beitrag zur Integration*, in: PrTh 37 (2002), 16–22.

WROGEMANN, HENNING, Religionen im Gespräch. Ein Arbeitsbuch zum interreligiösen Lernen, Stuttgart 2008.

ZIEBERTZ, HANS-GEORG/STEFAN HEIL/ANDREAS PROKOPF (Hg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster 2003.

Quellenregister/Index of Sources

Bibel/Bible

Gen

38,1–30 128–130

Lev

19 39
19,34 41

Mt

5,3,10 117
5,17 111n37
5,17–19 117
5,41 100–118
6,10 117
9,1–8 117n56
22,15–22 106–107
27,32b 108
28,20 117n56

Mk

1,6 140n27
1,7 140n28
2,1–12 117n56
15,21 108
16,17–18 140

Lk

6,27–30 101
10,25–37 39

Gal

3,28 54, 62

Nicht-biblische Quellen/Non-Biblical Sources

Aischylos, Agamemnon 282 108n24
Apuleius, Met. IX,39 112n44

Baba Metsia (BM) 78b (babyl. Talmud) 108
Brief an Diognet 39–40

Cn. Vergilius Capito 108

Did 1,4 101–102, 107n21

Herodot 3,126 108
Homer, Il. 13,700 115n51
Homer, Od. 10,320 115n50

IG 115n51

L. Aemilius Rectus 109

OGIS 108n25, 108n28

Papyrus Lond. 109n29

Qur'ān, Sure 5,48 62

Tacitus, Agr. 21 104–105

Xenophon, Cyr. 8,6,17 108

Register der modernen Autoren/ Index of Modern Authors

- Abizadeh, Arash 31n30
Althaus-Reid, Marcella 126, 128
Anderson, Allen 135
Anderson, Bridget 30
Arendt, Hannah 31
- Barth, Karl 94
Bauman, Zygmunt 30, 32
Becken, Hans-Jürgen 141, 153–153
Benhabib, Seyla 30–31
Benjamin, Walter 34–35
Bernhardt, Reinhold 56
Bhabha, Homi K. 111n1, 41, 48–50, 55–57, 105,
112, 116, 135, 171, 196–197, 203n43, 222
Bormann, Lukas 5n9, 104n13, 106n19, 112n43
Bourdieu, Pierre 134, 138, 142
Butler, Judith 51, 53–54, 61, 127n14
- Cabrita, Joel 139, 158–159
Canclini, Néstor García 50
Carter, J. Kameron 90, 95
Castro Varela, María do Mar 111, 8n, 36–37,
111, 8n, 36, 96
Chakrabarty, Dipesh 181n45
Cone, James H. 94–96
Curtis-Wendlandt, Luise 177
- Derrida, Jacques 42, 48, 93, 173n10, 180, 202,
223
Dhawan, Nikita 36–37
Dirks, Nicholas B. 172, 179
Dube, John 138–139, 140, 151–152, 157
- Ékué, Amélie Adamavi-Aho 32
Erikson, Erik 46
Espin, Orlando O. 214
Estermann, Josef 213, 220
- Fiedler, Peter 110n32
Foucault, Michel 29, 48, 53, 171–172, 180
- Georgi, Viola B. 10–11
Gmainer-Pranzl, Franz 14, 17
Gramsci, Antonio 57, 92
- Grau, Marion 177
Gruber, Judith 28, 38, 50, 168n3
Gutiérrez Rodríguez, Encarnación 111, 8n
- Ha, Kien Nghi 111, 8n
Habermas, Jürgen 67n1
Halbfass, Wilhelm 72n16, 77n40, 77n42,
78n44, 78n45, 79
Hatcher, Brian A. 77
Hedges, Paul 46, 70, 83
Hegel, Georg F.W. 111n38
Heimbach-Steins, Marianne 23–24, 31–32,
39, 41n68
Hendriks, H. Jurgens 58–59
Heß, Ruth 54
Heuser, Andreas 15n43, 133, 143, 157–158, 163
Hexham, Irving 155
Hock, Klaus 8n, 14n38, 16n47
- Ilichko, Dzintra 46
- Jäger, Siegfried 48
- Kahl, Werner 218
Kant, Immanuel 24
Karentzos, Alexandra 8n
Keller, Catherine 36
Kerner, Ina 8n
King, Martin Luther 222
King, Richard 67, 68n7, 70n13, 75n32, 75n34,
78n44, 85, 171n2
Klimkeit, Hans-Joachim 78, 79n47, 79n48,
82n58
Klostermaier, Klaus K. 80, 81n55
Küng, Hans 67
Küster, Volker 8n, 16, 17n50, 213, 222
Kwok Pui-Lan 124n2
- Lacan, Jacques 48–49, 53, 58
Laclau, Ernesto 57
Lauenstein, Ella 203n44
Lévi-Strauss, Claude 144
Link-Wieczorek, Ulrike 216–217
Lohfink, Gerhard 102, 109n31, 111n37

- Lohmeyer, Ernst 102
 Luck, Ulrich 100
 Luz, Ulrich 102, 104n13
- Macallan, Brian 58–59
 Martin, Nancy M. 76
 Marx, Karl 134
 Mbembe, Achille 33, 37
 Mecheril, Paul 11, 13, 18, 210, 211–212
 Meylahn, Johann-Albrecht 58–59
 Mignolo, Walter D. 33–35
 Mitteis, Ludwig 109n31
 Mohanty, Chandra Talpade 171n3
 Mongstad-Kvammen, Ingeborg 106n19, 106n20, 115
 Moodley, Edley 156–157, 163
 Moore, Stephen D. 37
 Müller-Fieberg, Rita 217–218
 Mundadan, Mathias 171
- Nausner, Michael 111, 8n, 12n25, 185, 218, 220, 221
 Nehring, Andreas 8n, 5, 18, 38n60, 48, 50
 Niebuhr, Reinhold 93–94
- Oldenborgh, Wendelien van 97
 Oosthuizen, Gerhardus 136, 153–155, 157, 163
 Ortman, Bernhard 17n50
- Pannenberg, Wolfhart 46–47, 95–96
 Papini, Robert 150–151, 157
 Pittl, Sebastian 8n
 Polak, Regina 40n67
 Pratt, Marie Louise 3, 196–197, 222n86
- Raman, Sita Anantha 79, 80n51, 80n52, 80n54
 Rettenbacher, Sigrid 69
 Reuter, Julia 8n, 211
 Ricœur, Paul 26, 220
 Rivera, Mayra 37
 Robel, Yvonne 37
 Roberts, Ester 138, 157
 Roloff, Jürgen 117n56
 Rosa, Hartmut 35n48
 Rostowzew, Michail 109n31
- Said, Edward W. 12, 29, 48, 69–70, 103, 112, 171, 193–194, 212
- Sänger, Dieter 100n2, 112n43, 117n58
 Sato, Migaku 110n34
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 189
 Schniewind, Julius 110n32
 Schottroff, Luise 102, 109n31
 Schrader, Klaus 176
 Sebastian, Mrinalini 179
 Seebaß, Ernst 174
 Segovia, Fernando 103–104, 106n19
 Sen, Amartya 24, 27
 Sithole, Nkosinathi 136
 Spivak, Gayatri Chakravorty 101n10, 12, 84n65, 91–93, 112–113, 127n13, 134, 161, 179, 187, 188n7, 194, 195, 202, 222–223
 Steyerl, Hito 111, 8n
 Stornig, Katharina 199n35, 200n37
 Stosch, Klaus von 67n3, 70n10
 Sugirtharaja, Rasiah S. 106n19
 Sundkler, Bengt 137–138, 153–155
 Suomala, Karla 56
- Taylor, Mark Lewis 52
 Thatamanil, John J. 69, 84
 Theißen, Gerd 111n35, 116n55
 Thomas-Olalde, Oscar 13, 18, 211–212
 Thompson, T. Jack 200
 Tishken, Joel 143, 159–160
- Ustorf, Werner 16n45
- Vilakazi, Absolom 154–155, 159, 161
 Voigt, Emilio 104n14
 Voss Roberts, Michelle 56–57
- Waardenburg, Jacques 55
 Waldenfels, Bernhard 25–28, 34, 41, 220–221
 Walsh, Catherine E. 34
 Ward, Keith 67n3, 83
 Wellhausen, Julius 110n13, 110n35
 Wengst, Klaus 111n37
 West, Gerald 136
 Wiesgickl, Simon 5
 Wilcken, Ulrich 109n31
 Williams, Raymond 47
 Wink, Walter 110n35, 115n53
 Wörrlein, Johann 176
 Wrogemann, Henning 8n, 14n38, 16n47
- Zimmerer, Jürgen 36–37

Register der Themen und Personen/ Index of Subjects and Persons

- Antithese (Bergpredigt) 100–101n2
Afrika/afrikanisch 41
 Arbeiter (*workers*) 143
 Bourgeoisie 139, 152
 Christen (*Christians*) 151
 Gesellschaft (*society*) 137, 158
 Ghana 191
 Herero 36–37
 Identität (*identity*) 143
 Kirchen (*churches*) s. Kirche(n)
 Nama 36–37
 Prophet 154
 Renaissance 158
 Togo 191
 Wahrsager (*diviner*) 138
 Zulu 134, 138–139, 143–144, 149–151,
 153–155, 157–160, 164
Anthropozän 36
Aufklärung 33
Autorität (*authority*) 39, 211
 akademische Autorität 154
 charismatische Autorität 135–138,
 146–147, 149, 159
 europäische Autorität 151
 patriarchale Autorität 150
 traditionelle Autorität 139, 149

βασίλεια τῶν οὐρανῶν/Himmelreich 117
Bedeutung (*meaning*) 17, 57–58, 60–61, 116,
 135, 142, 148, 153–154, 162, 222
Befreiungstheologie (*liberation theology*)
 126, 214
Bergpredigt (*Sermon on the Mount*) 100–118
Bhaduri, Bhuvaneswari 92–93
Bibel und (Post-) Kolonialismus 125, 127,
 105–106. S. *auch* historisch-kritische
 Methode
Bild (*image*) 161–163
Bildung (*education*) 187, 208
 religiöse Bildung 18, 96–99, 209, 213, 218,
 225
Binarism/binäre Opposition 49, 54, 113–114,
 115, 127, 171, 193–194, 201

black(s) 94–95, 138, 140–141, 144–145, 151,
 154, 162, 164–165. S. *auch* Christus,
 schwarzer; Messias, schwarzer;
 Theologie, Schwarze

Charisma 136–139, 142, 144, 146–149. S. *auch*
 Autorität, charismatische
Christum (*Christianity*) 14, 46–47, 50, 56,
 68, 90, 136, 138–139, 155, 158–160,
 171–172, 197, 212, 215–218
 afrikanisches unabhängiges Christentum
 (*African independent Christianity*)
 137, 143, 151–153, 157
Christologie 93–96, 117, 157, 159, 219
Christus 39, 134, 136, 139, 144, 147, 151–153,
 155–159, 162
 schwarzer Christus (*black Christ*) 135,
 153–154, 157, 161
Cn. Vergilius Capito 108–109
contact zone s. Kontaktzone

Deutschland 1–2, 8–18, 36–37, 208
Differenz (*difference*) 55, 57–59, 136,
 141–143, 154
Diskurs 48, 58, 134–136, 150, 153, 156, 158,
 160, 165, 216, 222
Dittberner, Philipp 221
Diversitätsbewusstsein 209, 211
Dritter Raum (*Third Space*) 116–117, 197,
 222
Dube, John 139

Ekklesiologie 54, 117. S. *auch* Kirche(n)
Epistemologie, Wissen 29, 34, 40
Erziehung (*education*) 139–141, 151–152, 157,
 164–165
Essentialisierung 13, 69, 75, 83, 85
Europa 23, 31, 33–34, 40–41
Erzählungen (*narratives*) 135, 140, 144–145,
 147n65, 151, 155. S. *auch* mündliche
 Überlieferungen; Geschichten;
 Zeugnisse

- Flüchtlinge, Geflüchtete 1, 8, 27, 31, 41, 209, 216
- Forschendes Lernen 188–203
- Fotoanalyse 191–203
- Fremdheit 1, 13, 26–27, 39, 41, 208, 211, 221
- Gemeinde 117. S. *auch* Ekklesiologie; Kirche
- Gender 53–54, 127, 131, 171, 173, 176, 179–181
- Genozid 36–37
- Geschichten (*stories*) 135–136, 140n27, 161–162. S. *auch* Erzählungen; mündliche Überlieferungen; Zeugnisse
- Geschichtsnarrativ 195–197
- Geschlechtsidentität 53–54
Gewalt, epistemische (*epistemic pressure, violence*) 91–93, 188, 134, 152, 155, 157, 160, 164–165
- Gott (*God*) 135–137, 141, 144, 146–147, 149, 151–154, 157–160, 163–165. S. *auch* Jehovah; Herr
- Grenze(n) 8, 24–25, 31–32, 49, 55
- Hegemonie 49, 57–58
- Hermannsbürger Mission 172, 174–178
- Herr (*Lord*)
Gott als Herr (*God as Lord*) 135, 140, 144, 147, 162
Shembe als Herr (*Shembe as Lord*) 134, 146–148, 150, 164
- Herrschaft (*dominance, power*) 10, 49, 76, 98, 113, 125–127, 131, 150, 157, 162, 164, 180, 196
- Heilung (*healing*) 137–140, 142, 144–145, 147–148, 161
- Himmelreich s. βασιλεία τῶν οὐρανῶν
- Hinduismus 72–82
Ethik 72–76
Gender 72, 79, 81
Kastensystem 72, 78, 80
Witwenverbrennung 92–93
- historisch-kritische Methode 4–5, 105–106, 118, 218. S. *auch* Bibel und (Post-) Kolonialismus
- Hochschuldidaktik 187–188
- Hybridität (*hybridity*) 11, 28, 41, 45–46, 49, 50, 55–57, 116, 126, 135, 154, 159, 197, 203n43, 222
- Identität (*identity*) 2–3, 10–14, 18, 24–30, 33, 35, 39, 42, 45–46, 47, 49, 50, 55–58, 69, 70, 74, 116, 125n4, 128, 156, 159, 186, 197, 201, 215–222, 224
- Ikonographie 136, 161
- Imperialismus 23, 30, 37, 103n12
imperial presence 106–110
- Imperium Romanum/römische Besatzung 102, 104, 112–113, 114, 117
- Indien 75–76, 171, 176–177, 179
- interreligiöser Dialog 10, 56, 61–62
- Islam 12, 13, 25, 52, 212
- Jehovah 143–144, 149, 163–163, 165
- Jesus 39, 95, 116–118, 124–131, 136, 145, 147–149, 151–154, 156–160, 163–163
- Kanonier Kleen 37
- Kirche(n) (*church[es]*) 39–40, 56, 78, 82n59, 117, 126, 133–165, 178. S. *auch* Ekklesiologie; Gemeinde
Afrikanische Unabhängige Kirchen (*African Independent Churches*) 135, 139, 155
Afrikanische Baptistische Kirche (*African National Baptist Church*) 137, 140–141
American Mission Board 137, 141
Anglikanische Kirche (*Anglican Church*) 156, 161
Église Kimbanguiste 159
Nazareth Baptist Church 133–139, 141–160, 163–165
römisch-katholische Kirche (*Roman Catholic Church*) 145, 161
Wesleyan Church 137, 140–142, 163
Zionist Church 137, 139
- Kanonkritik 197–199
- Kleidung (*clothes/attire*) 136, 140–142, 164–165
- Kolonialismus 23, 30, 33, 36–37, 41, 75–76, 103n12, 135, 138–139, 141, 152, 155, 157
- Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht 215
- Kontaktzone (*contact zone*) 3, 104, 177, 196–197, 203, 221–222
- Kultur 26, 28, 34, 36–37, 47

- L. Aemilius Rectus 109
 Lashega, William 137, 140
 leere Signifikante 60
 Lieder (*hymns*) 143–146, 153–154, 160–161, 163, 165
 linguistic turn 47
 Luphuthi, Saul 137
- Macht 48–49
 Machtgefälle 29, 41–42, 112
 Markion 100–101n2
 Marxismus 47, 51
 Marx, Karl 134
 Medienkunst 97–98
 Messias 91, 135, 139, 144, 147, 153, 159
 schwarzer Messias 133–136, 144, 145n51, 147, 151, 158, 161, 165
 Mfazwe, Johnson 140
 Migration 8–12, 24, 27, 30–32, 36–41, 207, 209, 211, 214, 215, 218
 in der Bibel 38–39
 Migrationsgemeinden 15
 Migrationsgesellschaft 208, 216
 Mimikry 105
 Mission 137n15, 138–141, 143, 151, 156, 158, 162, 165
 Missionsarchiv 172–180
 Missionsgeschichte 171, 175–180
 Missionszeitschrift 191, 192, 198, 199, 201
 Moderne 30, 33–34
 Mose 149, 154, 158, 163
 multiple religious belonging 56
 mündliche Überlieferungen (*oral traditions*) 135, 144n49, 147, 157. *S. auch* Erzählungen; Geschichten; Zeugnisse
- Nationalismus/Rechtsextremismus 2, 24
 Hindu-Nationalismus 75–81, 80n54, 82n58
 Zulu-Nationalismus 160
 Nationalsozialismus 37
 Neohinduismus 77–79
 Nkabinde, Johane 143, 156n122
 Norddeutsche Missionsgesellschaft 185–187
- Öffentlichkeit 23, 27, 36
 Orient 29, 41
 Orientalismus 12, 29, 68, 75–76, 80, 103, 193, 212
- Othering 10, 13, 26–27, 29–34, 60, 111–113, 124–131, 158, 193 211–213, 215, 222–224
- Paulus 39
 Partikularismus 59
 Pentekostalismus 14–15
 performance 135–136, 143–144, 148, 158
 Polyphonie 35–36
 Positionalität (*positionality*) 135, 142, 147–148
 Postfoundationalismus 57–58
 postkoloniale Theorie 1–2, 5n9, 8n, 11–12, 16n47, 28–29, 36, 41, 48–49, 69, 102–106, 124–126, 134, 154, 185–188, 222
 Poststrukturalismus 47, 51
 Praxis (*practice*) 13, 18, 26, 47, 134, 136, 139, 143–143, 159–160, 164, 194, 210
 Prophet 134, 137–140, 143, 145, 150–151, 153–155, 158–159
- Quellenanalyse 199–203
 religiöse Bildung 96–99, 209, 218, 225
 religious field 136, 138–139, 141–143
 Resonanz(erfahrung) 35, 224
 representations 134–136, 139–140, 142, 144, 149–161, 163, 165
 Rom (antikes) *s. Imperium Romanum/* römische Besatzung
- Sabbath 136, 141–144, 149, 156, 160–161, 164
 schwarz *s. black(s)*
 Selbstreflexion 192–203
 Seligpreisungen 117
 Shembe
 Amos 135, 147–149, 151, 155–157, 159, 161–162
 Isaiah 133–163
 Johannes Galilee 135, 141, 145–149, 153–156, 158–159, 161–162
 Londa 147–148, 155–156, 160
 Mduduzi 134, 146, 148–149, 159, 164
 Spiritual 134–135, 144–146, 155–156, 158, 163–163
 Vimbeni 134, 145n51, 146, 148–149, 156, 163
 Staat 9, 24, 31, 108
 Staatsbürgerschaft 23
 Subalternierung/Subalternität 12, 84–85, 94–96, 113, 116, 177–179, 181, 222–223
 Subjekt 48

- Subjektbildung 48
 Subjektivierungspraxen 13
 Synkretismus 50, 56
- Tacitus 104–105
 Tamar 124–131
 Tanz (*dance*) 136, 140–144, 160, 165
 Theologie
 - Dialektische 94
 - feministische 53, 185
 - Interkulturelle 15–18, 50, 183, 213, 214, 215, 218, 220, 221, 224
 - Komparative 69–70, 83–84
 - kontextuelle 16–17, 212, 214
 - postkoloniale 8n1, 18, 37–38, 49–50, 127
 - Schwarze 94–96, 214
 theologisieren 215, 218–220, 221, 223
 Third Space s. Dritter Raum
 Tod des Subjekts 51
 Trikont 214, 224
- Universalismus 30, 33, 59
 Unterdrückung (*oppression*) 10, 33, 36, 39, 49, 72n17, 81, 91, 109n31, 111–113, 115n53, 195
- Unzugehörigkeit 25, 34
- Vaterunser 117
 Visser 't Hooft, Willem Adolf 56
- Wandel, epistemischer 96–97
 weiß s. white(s)
 Weltreligion 68, 82–85
 white(s) 124–128, 130, 138, 140–141, 143–145, 147, 150–151, 153–154, 157, 163–165
 Wissen s. Epistemologie
 Wunder (*miracles*) 135–137, 139, 142, 146, 147n65, 158, 164
- Zeugnisse (*testimonies*) 135–136, 146–148, 153–155, 160, 164. S. auch Erzählungen; mündliche Überlieferungen; Geschichten
- Zentrum/Rand (*centre/margin*) 58, 90, 114, 116–118, 125n4, 127, 131, 171, 179, 181
- Zugehörigkeit 11, 13, 23–28, 32–35, 38–42, 52, 57, 211, 221–222
- Zwischenraum/Schwellenraum 17, 34, 49, 197, 212, 221–222