

»Africa for Norway«

Interkulturelle Theologie als die Kunst des Perspektivwechsels

Claudia Jahnel/Simon Wiesgickl

In ihrer Rede bei der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2016 nutzt die Philosophin und Publizistin Carolin Emcke das Bild vom Perspektivwechsel als zentrale Metapher. Ihr Plädoyer wider die Verrohung der Welt ermuntert sie dazu, diesen Blickwechsel je neu einzuüben:

»Wir können immer wieder anfangen. Was es dazu braucht? Nicht viel: etwas Haltung, etwas lachenden Mut und nicht zuletzt die Bereitschaft, die Blickrichtung zu ändern, damit es häufiger geschieht, dass wir alle sagen: Wow. So sieht es also aus dieser Perspektive aus.«¹

Das Bild vom Perspektivwechsel erscheint uns auch für die Interkulturelle Theologie als Leitperspektive stimmig zu sein. In unserem Beitrag spüren wir Haltung, Theorie und Praxis der interkulturellen Theologie mit Blick auf das, was uns aus unserer Erfahrung in diesem Feld wichtig geworden ist, nach. Dazu soll (1) der *zerstreuende Blick* als Ziel interkultureller Theologie profiliert werden; (2) Interkulturelle Theologie in ihrer kritisch-orientierenden Funktion auf der Suche nach der Wahrheit Gottes verdeutlicht werden; (3) mit einem Seitenblick auf Religionswissenschaft und Kulturwissenschaften der Kulturbegriff problematisiert werden; (4) Verletzlichkeit und Langsamkeit als Methoden der interkulturellen Theologie verdeutlicht, und schließlich (5) Deuten, Gestalten und Mitfühlen als Kompetenzen, zu deren Aneignung interkulturelle Theologie anregen will, skizziert werden.

Dass wir diesen Beitrag nicht jeder für sich allein, sondern im Dialog und als Austausch geschrieben haben, verstehen wir bereits als eine wichtige Vorbedin-

¹ Siehe Carolin Emcke, Schalten wir uns ein: Wider die Verrohung der Welt, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 12, 2016, 97–104, hier: 104.

gung und Hinweis darauf, wie interkulturelle Theologie auch nur entstehen kann. Unsere Überlegungen zu Haltung, Theorie, Methoden und Zielen interkulturell-theologischer Didaktik basieren auf vielen interkulturell-internationalen Seminaren mit Studierenden und Lehrenden aus verschiedenen kulturellen Kontexten. Das Lernen *mit* anderen anstelle eines Lernens *über* andere schafft einen gemeinsamen Lernraum, in dem die Einnahme anderer Perspektiven und das Hinterfragen eigener Denk- und Betrachtungsweisen fast selbstverständlich zum Prozess dazu gehören. Natürlich gibt es keine herrschaftsfreien Sphären. Nichtsdestotrotz werden dominante Deutungsmuster durch das Aufeinanderprallen mitunter – zumindest auf den ersten Blick – sehr unterschiedlicher Begründungsnarrative und Autoritäten in Frage gestellt.

Der zerstreue Blick als Ziel interkultureller Theologie

Mit dem Titel »Africa for Norway« beziehen wir uns auf ein satirisches Video des Norwegian Students' and Academics' International Assistance Fund im Stile von »USA for Africa«. In dem Lied geht es mit einem Augenzwinkern darum, dass nun endlich sich die Afrikaner aufmachen und mit einem Lied dazu aufrufen, dass Afrikaner*innen ihre Heizstrahler für frierende Norweger und Norwegerinnen spenden sollen.² Die Kampagne hat zudem einen jährlichen Negativpreis ausgeschrieben für die Spendenkampagne, die auf die schlimmste Art und Weise Klischees kolportiert, aber lobt auch einen Preis aus für Kampagnen, die diese Blickrichtungen aufbrechen.³

Damit wird angesprochen, was auch für unser Verständnis von Interkultureller Theologie zentral ist: In interkultureller Theologie geht es um wechselseitige Bildungsprozesse. Diese lassen sich in Dynamiken des Austauschs und der Beziehungsaufnahme der verschiedenen reziproken Christentümer weltweit untereinander beschreiben.⁴

Für die Analyse der Machtdynamiken dieser Bildungsprozesse kann interkulturelle Theologie auf Erkenntnisse und Methoden der interkulturellen Bildung zurückgreifen. Astrid Messerschmidt hat hierfür ein Schema entwickelt, das sich

² Zu finden unter <https://www.youtube.com/watch?v=oJLqyuxm96k> (12. 12. 2016).

³ Zu finden unter <http://www.rustyradiator.com/> (12. 12. 2016).

⁴ Vergleiche dazu Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Gütersloh 2012, 18.

auch auf die interkulturelle Theologie übertragen lässt. Sie unterscheidet zwischen einem ignorierenden, einem projizierenden und einem zerstreuen Blick. Während die ersten beiden Blickrichtungen selbst-erklärend sind, lohnt es sich die dritte genannte Perspektive genauer zu bedenken. Sie schreibt dazu:

»Der *zerstreuende Blick* achtet demgegenüber auf den Einsatz der Fremdzuschreibung in sozialen und kommunikativen Prozessen – wie Unterschiede gebraucht werden, wo sie aufgerufen und wo sie dethematisiert werden, wie Fremdheit gebraucht und eingesetzt wird und welchen Interessen dieser Einsatz dient. Gefragt wird hier, was wann als fremd gilt und was sich in dieser Zuschreibung ausdrückt. Die Ambivalenz des Fremden wird nicht durch Besetzungen aufgelöst, sondern bleibt bestehen, das Fremde bleibt unidentifizierbar, in der Schwebelage zwischen Eigenem und anderem.«⁵

In der Wahrnehmung und Beschreibung kontextueller Theologien geht es also nicht darum, Fremdheitszuschreibungen zu reproduzieren oder diversifizieren, sondern die Entstehungsprozesse kultureller Alterität kritisch zu analysieren. Dabei ist uns durchaus bewusst, dass Bildungsprozesse zyklisch verlaufen und immer wieder auch damit arbeiten, dass Bilder erzeugt werden, die sich bei näherem Betrachten als Projektionen herausstellen. Als Zielperspektive interkultureller Theologie erscheint uns jedoch der Verfremdungseffekt einer solchen Blickrichtung als absolut lohnenswert. Wo das Vermitteln interkultureller Theologie gelingt, erzeugt sie einen Perspektivwechsel, der es ermöglicht, hinter die Kulissen der Fremdzuschreibung zu schauen und den Lernenden eine Blickrichtung anzubieten, die bestehende Dichotomien zwischen dem Eigenen und dem Fremden ins Schwimmen bringt und zur Differenzierung ermutigt.

Damit richten wir uns gegen das »Verstehen« als erstes Ziel interkultureller Theologie. Der zerstreue Blick und der Perspektivwechsel, den interkulturelle Theologie anregt, steigern das Wissen um die Komplexität von interkulturellen Phänomenen. Auch und besonders das lange Zeit in den Kulturwissenschaften proklamierte Bemühen darum, den anderen oder spezifische kulturelle oder religiöse Phänomene zu »verstehen«, wird einer kritischen Revision unterzogen, da es Gefahr läuft, den anderen zu vereinnahmen und die eigene Interpretation zu universalisieren. Das scheinbar unschuldige Bemühen um Verstehen mittels »Einbildungskraft« spielt seit der Kolonialzeit bis in die Gegenwart hin-

⁵ Astrid Messerschmidt, *Befremdungen – oder wie man fremd wird und fremd sein kann*, in: Peter Schreiner u. a. (Hg.), *Handbuch interreligiöses Lernen*, Gütersloh 2005, 217–228, hier: 225.

ein eine Schlüsselrolle in der Konstruktion des westlichen »Größenwahns«.⁶ Unter Vorgabe der eigenen Standpunktlosigkeit maßt sich das kulturerkundende Verstehen und Einfühlen nicht nur an, alles verstehen zu können, sondern auch, alles in universaler Deutungshoheit interpretieren zu können.

»Die Einbildungskraft«, so Terry Eagleton, »zentriert und dezentriert in einem; sie verleiht mir universale Autorität eben dadurch, daß sie mich jeder besonderen Identität entleert ... Der Kolonialismus ist ein großer Züchter imaginativer Sympathien, da er die wunderlichsten Kulturen unter ungefähr denselben Bedingungen zusammenwirft.«⁷

Interkulturelle Theologie sucht kritisch-orientierend in den Zwischenräumen nach der Wahrheit Gottes

Dieser (selbst-)kritische Zugang schließt die Suche nach der Wahrheit und insbesondere nach der Wahrheit Gottes nicht aus. Allerdings sucht interkulturelle Theologie weniger Wissen *über*, das leicht als Herrschaftswissen missbraucht werden kann. Sie sucht vielmehr Wissen *dazwischen*. »Wir bedürfen keiner ... neuen Theorie der Erkenntnis der Anderen«, so schreibt der Ethnologe Paul Rabinow – und seine Beobachtungen lassen sich unseres Erachtens sehr gut auf interkulturelle Theologie übertragen.

»Wir sollten auf unsere historische Praxis achten, nämlich die Praxis, unsere kulturellen Praktiken auf die Anderen zu projizieren; bestenfalls gilt es zu zeigen, wie, wann und mit welchen kulturellen und institutionellen Mitteln andere Menschen es unternommen haben, Epistemologie für sich in Anspruch zu nehmen.«⁸

Interkulturelle Theologie sucht nach Wissen dazwischen, sie fragt im Zwischenraum des »Inter«, wie, durch welche Interpretationen, Re-Interpretationen, aber auch durch welche gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen Einflussfaktoren die Wahrheit Gottes so gedeutet wird, wie sie gedeutet wird. Sie zeichnet nach, welche Kontinuitäten, Frakturen und Neuaufbrüche die Hybrid-

⁶ Terry Eagleton, Was ist Kultur? Eine Einführung, München 2009, 68.

⁷ Eagleton, Kultur, 66, 69f.

⁸ Paul Rabinow, Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie, in: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt a. M. 1993, 158–199, hier: 168.

formen des Christlichen kennzeichnen. Und sie fragt, wie Menschen Sinn stiften in ihrem Leben, welche Wahrheit für sie lebens- und sinnstiftend ist – etwa inmitten des Zusammenbruchs traditioneller kultureller und politischer Sinnzusammenhänge und Wahrheitsbehauptungen.⁹

Der komplexitätssteigernde Zugang der interkulturellen Theologie ist in sich normativ-orientierend, da er kritisches Wissen und die Suche nach einer lebens- und sinnstiftenden Wahrheit fördert. Eine Unterscheidung von »deskriptiv – normativ« (oder gar dogmatisch – historisch), also auch zwischen Theologiewahrnehmung und Theologiebildung ist heute nicht mehr plausibel.¹⁰ Auch die Theologiewahrnehmung, die die interkulturelle Theologie betreibt, orientiert sich am Kriterium der Wahrheit. Dabei ist Wahrheit, wie es schon im biblischen Zeugnis deutlich wird, als mehrdimensionales, prozesshaftes und beziehungsorientiertes Phänomen zu verstehen und meint nicht einfach »richtig« und »falsch«, schon gar nicht im moralischen Sinn.

Interkulturelle Theologie als Kunst des Perspektivwechsels sucht die Wahrheit Gottes in den Zwischenräumen, die aber stets konkrete Orte im Leben von Menschen sind. An diesen verschiedenen Orten ist die Wahrheit Gottes nicht einfach eine Kopie westlicher Wahrheit, denn die »Kopie reproduziert immer nur sich selber, wenn sie meint, etwas anderes zu reproduzieren«, so die Philosophen Gilles Deleuze und Félix Guattari.¹¹ Dieses Verständnis von Wahrheit folgt der Logik des Einen, das heißt, wie Deleuze und Guattari in ihrem Bild vom Baumstamm, der aus einer Wurzel herauswächst, deutlich machen: Es folgt der Idee einer universalen Wahrheit, die das Zentrum ist und hierarchisierend die Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen der Wahrheit ordnet.¹² Interkulturelle Theologie, die die Wahrheit Gottes in den Zwischenräumen, im *third space*, einem dritten Raum der Verhandlungen und des Spiels der Differenzen und Gemeinsamkeiten,¹³ sucht, hinterfragt aber diese universalisierende Ordnung des Wissens und spürt auf, wie sich im Zwischenraum Bedeutungen verändern und Wahrheit – um Deleuzes und Guattaris Gegenbild zu Baum und Wurzel, nämlich das Rhi-

⁹ Robert J. Schreiter, *Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen?* In: *Interkulturelle Theologie (ZMiss)* 36, 1 (2010), 13–31.

¹⁰ Vgl. dazu auch Heinrich Assel, »Vertauschte Fronten« oder »fremde Gäste«? Schlüsselbegriffe zwischen Theologie und Kulturwissenschaft, in: Ders. u. a. (Hg.), *Theologie und Kulturwissenschaften, VuF* 54, 2 (2009), 6–24, hier: 7.

¹¹ Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin 1992, 25.

¹² Deleuze/Guattari, *Plateaus*, 28f.

¹³ Mit dem Terminus »Third Space« greifen wir auf eine Leitidee Homi K. Bhabhas zurück, s. Ders., *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.

zum aufzugreifen – vielfältig ist, ihre »Linien dennoch unterirdisch fortbestehen und im Verborgenen weiterhin ein Rhizom bilden«. ¹⁴ Die Wahrheit Gottes in den Zwischenräumen folgt einer Logik des »Und«, der Bewegung, die weitergeht und die eine transversale Bewegung ist, d. h. in die eine und in die andere Richtung geht – immer mehrere Seiten verändert.

Die Wahrheit Gottes erweist sich im Zwischenraum der Begegnung. Sie stellt darin die Kluft zwischen dem Selbst und dem Anderen radikal in Frage und ermöglicht gerade dadurch einen Perspektivwechsel. Wahrheit Gottes ist nach jüdischem Verständnis mehr als Orthodoxie. Sie ist relational und dialogisch. Gottes Wahrheit erweist sich – schon in seinem Namen – als Mit-Sein, in seinem Beistand, in seinem Eingreifen in die Welt. Wahrheit Gottes gibt es nicht abstrakt oder für einen, sondern immer zwischen dem einen und dem anderen, im Inter-, im Begegnungs- und Zwischenraum, der immer auch ein gemeinsamer Handlungsraum ist.

Diese Perspektive des Zwischenraums stellt den starken Binarismus zwischen dem anderen und dem Eigenen und die Unerreichbarkeit der anderen Kultur, den Hermeneutiken des Anderen lange Zeit vertreten haben (Levinas, Sundermeier), radikal in Frage. Gleichzeitig nimmt interkulturelle Theologie durch dieses Verständnis der Wahrheit Gottes, die sich in den Zwischenräumen und Verflechtungsgeschichten erweist, die Handlungsmacht lokaler Akteure ernst, die in ihrem Leben in unterschiedlichen Kontexten Sinn und Bedeutung konstruieren. Handlungsmacht, die auch mit Widerstand einhergehen oder vor den Augen der Herrschenden versteckt agieren kann, macht die Dynamik deutlich, die in der Kulturbegegnung liegt. Der Blick auf das Handeln der Akteur*innen führt zu den Zwischenorten des Aushandelns von kultureller Besonderheit und transkulturellen Überschneidungen, aus denen beide Partner*innen verändert und mit neuen Perspektiven herauskommen. ¹⁵

Mit der Rede von Interkultureller Theologie als der Kunst des Perspektivwechsels verbinden wir jedoch noch eine andere Eigenschaft interkultureller Theologie: Sie bleibt in Bewegung, ist dynamisch und verunsichert. Sie teilt mit anderen Künsten, dass sie Bewegung, ständige Veränderung und Neuanfänge anregt und die museale Stasis der Archive, des gesammelten Wissens und der gesammelten Bedeutungen über Menschen und Dinge hinterfragt. Die Worte

¹⁴ Deleuze/Guattari, Plateaus, 26.

¹⁵ Vergleiche dazu Zygmunt Baumann, *Culture as Praxis*, London u. a. 1999, xlviii.

von Susan Sontag über das, was Kunst ausmacht, gelten auch für interkulturelle Theologie:

»Wirkliche Kunst hat die Eigenschaft, uns nervös zu machen. Indem man das Kunstwerk auf seinen Inhalt reduziert und diesen dann interpretiert, zähmt man es. Die Interpretation macht die Kunst manipulierbar, bequem.«¹⁶

Der Begriff der Kultur in der Interkulturellen Theologie

Interkulturelle Theologie steht nicht nur vor der Aufgabe, zu klären, inwiefern sie sich als Theologie versteht und welche normativen Aufgaben sie damit unter anderem wahrnimmt, sondern auch deutlich zu machen, mit welchem Kulturbegriff sie operiert. Der Bezug zu Kultur kann dabei äußerst vielfältig ausfallen.¹⁷ Dabei ist interkulturelle Theologie jedoch in unserer Sichtweise nicht auf sich alleine gestellt, sondern kann von den Diskussionen in anderen Fachrichtungen profitieren. Von der Religionswissenschaft und den Kulturwissenschaften kann die Interkulturelle Theologie lernen, den eigenen *Namen* und die zugrundeliegende Konstruktion von »Kultur« kritisch zu hinterfragen. Der Heidelberger Religionswissenschaftler Michael Bergunder zeigt exemplarisch an der Frage, was eigentlich Religion sei, für sein Fach auf, wie sich die Fragestellungen von Globalgeschichte, der Bezug auf die Orientalismus-Debatte und postkoloniale Theorien dazu eignen, eine kritische Genealogie des Kulturbegriffs und seiner Implikationen vorzunehmen.¹⁸ Die Fragestellungen, wann Phänomene als religiöse Phänomene angesprochen werden und in welche Beziehung sie zu »Kultur« gesetzt werden, stellt noch einmal ein ganz eigenes Thema für sich dar. Für unseren Zusammenhang ist von Bedeutung, dass interkulturelle Theologie religiöse Phänomene und theologische Diskurse nicht im luftleeren Raum diskutiert, sondern die Bedingungen seiner Möglichkeiten dekonstruiert: Welche Diskurse führen in bestimmten Zeiten dazu, dass ein Phänomen interkultureller Theologie als interessant und in seiner Fremdheit faszinierend wahrgenommen wird? Wel-

¹⁶ Susan Sontag, *Gegen Interpretation* [engl. erstmalig 1964], in: Dies., *Kunst und Antikunst*, München 1980, 9–18, hier: 13.

¹⁷ Vergleiche dazu allein die Zusammenstellung bei Wrogemann, *Theologie*, 120–140.

¹⁸ Siehe Michael Bergunder, *Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft*, in: *ZfR* 19 (1/2, 2011), 3–55.

che Prozesse befördern die Rezeption und welche gegensätzlichen Deutungen und Interpretationsmuster haben sich im Diskurs nicht durchsetzen können?

Das Einüben und exemplarische Vorführen dieser Fragestellungen hilft den Studierenden der interkulturellen Theologie unter die Oberfläche der Phänomene zu blicken und Muster unserer Wahrnehmung benennen und deuten zu können. Für den Kontext der interkulturellen Theologie in Deutschland lässt sich dies noch einmal zuspitzen und gezielt fragen, in welche Machtkonstellationen das Interesse an außereuropäischen Kulturen einzuzeichnen ist. Interkulturelle Theologie kann dann auch dabei helfen, die Debatte um den deutschen Kolonialismus, seine Eigenheiten und sein Fortwirken, zu vertiefen. In der öffentlichen Debatte beschränkt sich die Wahrnehmung der theologischen und religionswissenschaftlichen Dimension des Kolonialismus bisher vorwiegend auf das Feld der »Mission«, die immerhin in ihrer Hybridität wahrgenommen wird.¹⁹ Dabei ist im Sinne einer genealogischen Suche forschungsgeschichtlich noch aufzuarbeiten, wie die Figur des deutschen Interesses an außereuropäischen Kulturen in die Geschichte des Kolonialismus einzubetten ist und kritisch zu fragen, inwieweit die um 1800 geprägte »Ordnung der Kultur« sich bis heute niederschlägt.²⁰ Diese vielfältigen Verflechtungen sollen beispielhaft an »Afrikanischer Theologie« skizziert werden:

Afrikanische Theologien entstanden im Kontext machtvoller kultureller Wissensdiskurse. In ihnen spiegeln sich vielfältige Strategien im Umgang mit dem kolonialen Kultur-Diskurs wieder: Anpassung, Aneignung, Imitation, Widerstand, Hybridisierung, Mimikry, Maskerade etc. Wie in einer Linse bündeln sich in dem Diskursfeld Afrikanische Theologie die vielfältigen Afrikadiskurse, also alle jene machtvollen Bilder und Wissenkonstruktionen, die Ethnologen, Missionare, Kolonialbeamte, aber auch Philosophen wie beispielsweise kein geringerer als Georg Wilhelm Friedrich Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte von Afrika entworfen haben. Afrika wurde als das »andere« von Europa erfunden, als Kontrastfolie, von der sich Europa als Kontinent der Vernunft, der Aufklärung und der Entwicklung abhob. Diese Bilder haben in vielfältiger Weise Eingang gefunden in afrikanische Theologien. Wenn afrikanische

¹⁹ Vergleiche dazu zum Beispiel den Beitrag von Rebekka Habermas, »Willst du den Heidenkindern helfen?« In: Deutsches Historisches Museum (Hg.), *Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart*, Berlin 2016, 50–57.

²⁰ Vergleiche dazu die Darstellung bei Hansjörg Bay/Kai Merten (Hg.), *Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisatorischer Differenzen 1750–1850*, Würzburg 2006.

sche TheologInnen beispielsweise den Gemeinschaftsaspekt afrikanischer Kulturen betonen – berühmt geworden ist das Diktum »Ich bin, weil wir sind« – oder hervorheben, dass Afrikaner ein ganz anderes Zeitverständnis haben als Europäer – nicht so viel Zukunft, mehr Vergangenheit –, dann zeigen sich darin eben die genannten europäischen Wissensdiskurse, die Afrika im Gegensatz zu Europa als gemeinschaftsorientiert konzipieren oder in »illo tempore« zurückverlagern.²¹ Gleichzeitig werden diese Diskurse verflochten, neu interpretiert, subversiv oder offen verändert, machtvoll umgedeutet. Anders gesagt: Diese Diskurse sind keinesfalls statisch. Es wird vielmehr immer wieder neu ausgehandelt, wer die Deutungsmacht hat. Dem Ausdruck »agency«, der von afrikanischen Theologen heute vehement eingefordert wird, kommt hier besondere Bedeutung zu. Welche Langzeitwirkungen koloniale Kulturvorstellungen in afrikanischen Theologien haben, zeigt die Kritik des kamerunischen Theologen Jean-Marc Ela an seinen Kolleg*innen:

»Seit der Entstehung der afrikanischen Theologie am Ende der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts besteht die Versuchung, vor allem jenen afrikanischen Wirklichkeiten Aufmerksamkeit zu schenken, mit denen sich die Ethnologie befasst.«
»[I]n der afrikanischen Welt [ist] nichts starr ... Wir können uns hinsichtlich der traditionellen Religionen nicht mit veralteten Schemata begnügen. In den Stadtvierteln wissen die neuen Generationen nicht, wie im fernen Walde die Initiationsriten abliefen. ... Auch muss man darauf verzichten, von Kultur zu sprechen, als handele es sich dabei um Museumsschaustücke.«²²

Afrikanische Theologie ist das Produkt von Selbst- und Fremddefinitionen – und dieser Prozess ist keinesfalls »unschuldig«, also interessenfrei oder frei von leitenden Perspektiven, Vorannahmen und Wissenskategorien. Schon »Afrika« ist ein Konstrukt, eine Erfindung, eine mythische Größe, eine politische Aussage. Das bedeutet nicht, dass es nicht hin und wieder nötig ist, von »afrikanischer Theologie« zu sprechen oder eine solche zu konstruieren und damit etwa einen essentialistischen Gegenentwurf zu schreiben, der all den Demütigungen, Entwürdigungen, Verletzungen und Vernichtungen, die Menschen auf dem afri-

²¹ Vgl. etwa Buthelezi frühe Kritik am romantisierenden Afrika-Enthusiasmus der Missionare des 19. Jahrhunderts: Manas Buthelezi, Ansätze afrikanischer Theologie im Kontext von Kirchen in Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi, in: Ilse Tödt (Hg.), Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi, Stuttgart/München 1976, 33–132, v. a. 115–121. Die Strategien der Verortung »der Afrikaner« in einer anderen Zeit untersucht auch Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, illustrierte Neuauflage, New York 2002.

²² Jean-Marc Ela, *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg 2003, 17, 34.

kanischen Kontinent erlebt haben und noch erleben, entgegenwirken kann. Gayatri Spivak nennt dies bekanntlich einen strategischen Essentialismus, der politisch notwendig sein kann, wo Menschen anhaltend marginalisiert werden und ihre Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen eingeschränkt wird. Eine »afrikanische Theologie« zu konstruieren folgt – fern der Unschuld – Interessen, wobei die Interessen durchaus unterschiedlich und sogar konträr sein können, je nachdem, wer der Autor oder die Autorin ist. Ein Beispiel sind jene Theologien, die gegen eine westliche Überfremdung afrikanischer Kultur in ihren Theologien afrikanischen Mythen, Spruchweisheiten, Erzählungen, Riten und Sitten besondere Bedeutung beimessen. Feministische Theologinnen aus Afrika kritisieren nun – in einem spannenden Spagat –, dass diese Mythen und Traditionen revidiert werden müssen, denn sie fördern die Unterdrückung der Frau; zwar müsse afrikanische Theologie diese ursprünglich mündlichen Überlieferungen aufnehmen, aber eben nicht unkritisch. Weder diese Traditionen und Konstruktionen von Kultur noch eine darauf aufbauende Theologie oder Gegen-Theologie ist »unschuldig«.

Interkulturelle Theologie als Kunst des Perspektivwechsels leistet in ihrem kritisch-analytischen Verständnis von Kultur einen Beitrag dazu, kulturelle Verflechtungen wie auch etwa die Politisierung kultureller Argumentationsmuster aufzudecken und dadurch neue Perspektiven auf eingefahrene machtvolle und mitunter unterdrückerische kulturelle Strukturen einzunehmen.

Verletzlichkeit und Langsamkeit als Methoden der interkulturellen Theologie

Aus der religionswissenschaftlichen Infragestellung der eigenen Konstruktionen und der Dekonstruktion leitender Paradigmen der eigenen Wissenschaftstradition lassen sich nicht nur forschungsgeschichtliche Implikationen für die Interkulturelle Theologie, sondern auch Folgerungen für die Praxis ableiten. Der Begriff der »Weltreligion« ist ein treffendes Beispiel, an dem sich dies illustrieren lässt: In der Auseinandersetzung mit der Kritik am Konzept der Weltreligionen als eines hegemonialen Zugangs²³ kann ein neuer Akzent auf die eigene *Verletz-*

²³ Siehe Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005.

lichkeit und Verlässlichkeit hinsichtlich der Traditionen und Kulturen, die wir darstellen, gelegt werden. Die Leitfrage, die dabei für alle Lehrenden folgt, lautet: Wie werden Repräsentationen, Bilder und Quellen ausgesucht und vermittelt, sodass es nicht zu einer Reproduktion von Klischees kommt und die Dozentin/der Dozent Ambivalenzen aufgibt.²⁴ Am vorhergehenden Beispiel der afrikanischen Theologien wurde die Komplexität dieser Aufgabe und auch das umfangreiche politische und gesellschaftliche Feld, das damit betreten wird, bereits entfaltet. Ein Team von Dozentinnen, das sich für die Religionsdidaktik ausführlicher damit beschäftigt hat, gibt einen Ratschlag, der sich mit unseren Erfahrungen deckt und theologisch als besonders anschlussfähig erscheint: Die eigene Verletzlichkeit auch als Quelle des Lernens ins Spiel zu bringen und epistemologisch fruchtbar zu machen.²⁵ Denn interkultureller Theologie geht es nicht nur um die Vermittlung von Wissen und Kompetenzen, zu denen wir später noch kommen werden, sondern sie hat viel mit Haltung zu tun. Das fordert etwa bell hooks immer wieder ein:

»Ich warte darauf, daß sie aufhören, über ›das Andere‹ zu sprechen, aufhören auch, zu betonen, wie wichtig es sei, über Differenz sprechen zu können. Wichtig ist nicht nur, worüber wir sprechen, sondern auch wie und warum wir sprechen. Oft ist dieses Sprechen über ›das Andere‹ auch eine Maske, ein tyrannisches Sprechen, das Lücken und Abwesenheiten verdeckt, den Raum, in dem unsere Worte wären, wenn wir sprechen würden, wenn es still wäre, wenn wir dort wären.«²⁶

Die eigene Verletzlichkeit zu einer Ressource der Begegnung und des Lernens zu machen, ist etwas, was in einer Wissensgesellschaft nicht selbstverständlich ist. Zwar hat sich, durch befreiungstheologische Entwürfe befördert, neben der Orthodoxie der Gedanke der Orthopraxie zumindest in einigen Teilen der interkulturellen Theologie und Ethik etabliert. Die Orthopathie im Sinne eines gemeinsamen und solidarischen Erlebens und Erleidens im Wissen um die gemeinsame existenziale Erfahrung der Verletzlichkeit sowie eine daraus resultierende Universalität der Solidarität erscheinen zwar häufig als ethisch geboten, mit der akademischen Verpflichtung zu Objektivität und Distanznahme jedoch unver-

²⁴ Am Beispiel der »Weltreligionen« wird dies von Locklin und Anderen deutlich dargestellt: Reid B. Locklin/Tracy Tiemeier/Johann M. Vento, Teaching World Religions without Teaching »World Religions«, in: Teaching Theology and Religion 15 (2, 2012), 159–181.

²⁵ Vergleiche Locklin u. a., Teaching, 180.

²⁶ bell hooks, Sehnsucht und Widerstand. Kultur, Ethnie, Geschlecht, Berlin 1996, 154f.

einbar. Eine entscheidende Frage hinsichtlich der Verletzbarkeit ist die, wie *agency*, Widerstand und Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse mit Verletzbarkeit zusammen gedacht werden können. Verletzbarkeit zu einer zentralen Ressource der Begegnung, des Lernens und des Wissens zu machen, darf nicht zur Einschränkung der Handlungsmacht führen und asymmetrische Beziehungen befördern. Vielmehr kann und muss die Einsicht in die Verletzbarkeit jedes Einzelnen und des Lebens überhaupt asymmetrische Beziehungen gerade aufheben. Dann wird Verletzbarkeit als Grundlage für eine symmetrische Verhältnisbestimmung verstanden:

»Im Bezugsnetz der Verletzbarkeit« – weil wir alle verletzbar sind –, so behauptet beispielsweise Gesa Ziemer, »kann niemand den erhöhten Standpunkt übernehmen und entscheiden, welcher Körper als schön, begehrens- und lebenswert und welcher als hässlich, nicht begehrens- und lebensunwert eingestuft wird«. ²⁷

Wir erkennen in Verletzlichkeit und Langsamkeit zwei Methoden, die gelungenen Begegnungen zugrunde liegen. Carolin Emcke, die sich einen Ruf als Kriegerreporterin erarbeitet hat, vermittelt diese Tugend, die eigene Verletzlichkeit und das eigene Nicht-Können auszuhalten, zu thematisieren und dennoch als Zeuge aufzutreten, immer wieder in ihren Texten. Am Beispiel der Polizei-Gewalt gegen Eric Garner führt sie aus, wie eine andere Weise des Sehens auch die Situation als solche verändern kann. Durch ein Video eines Nicht-Beteiligten, der die Szene sieht, kommentiert und filmt, wird eine Gegen-Öffentlichkeit geschaffen, die schließlich auch Auswirkungen auf die Handelnden hat, obwohl es eine Position der absoluten Machtlosigkeit ist. ²⁸ Ein nicht-essentialisierender Zugang zu interkulturellen Theologien verabschiedet sich von der Idee akademischer Neutralität zugunsten eines Zugangs, der Stellung bezieht. ²⁹

²⁷ Gesa Ziemer, Verletzbare Orte. Entwurf einer praktischen Ästhetik, <https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/files/655/ziemer.pdf> 2005 (12.2.2017).

²⁸ Siehe dazu Carolin Emcke, *Gegen den Hass*, Frankfurt a. M. 2015, 91.

²⁹ Dies können unterschiedliche befreiende Traditionen sein. Aus dem Bereich der Interkulturellen Theologie wären dann beispielhaft zu nennen: Klaus von Stosch/Muna Tatar (Hg.), *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum*, Paderborn 2012; Barbara Lukoschek, *Ethik der Befreiung. Engagierter Buddhismus und Befreiungstheologie im Dialog*, Paderborn 2013.

Deuten, Gestalten, Mitfühlen: Die Kompetenzen Interkultureller Theologie

Trotz aller Schwierigkeiten mit dem Kompetenzbegriff und einem sozialwissenschaftlichen Unbehagen gegenüber dem Kompetenzmodell³⁰ haben wir uns dafür entschieden, drei Kompetenzen für die interkulturelle Theologie zu formulieren. Wir sehen die Kompetenzen der Interkulturellen Theologie jedoch in starkem Kontrast zu Kompetenzmodellen im Bereich der interkulturellen Pädagogik, die sehr stark auf Verstehen setzen.³¹ Modelle, die interkulturelle Trainings auf interreligiöse Problemstellungen übertragen, scheinen in unserer Sicht daher zum Scheitern verurteilt.³² Dies zeigt sich auch in den Schwierigkeiten, empirisch überprüfbare Kompetenzen, selbst wenn diese als »Prozess-Kompetenzen« gekennzeichnet werden, für den Religionsunterricht zu formulieren.³³ Und dennoch lassen sich aus den bisher ausgeführten Überlegungen zur interkulturellen Theologie Kompetenzen formulieren, die in der Praxis umgesetzt werden können. Als Erstes folgt aus unserer Vorstellung von interkultureller Theologie als Kunst des Perspektivwechsels die Kompetenz des *Deutens*. Gerade in der Vielfalt und Komplexität der verschiedenen Weltzugänge, die in der Beschäftigung mit interkultureller Theologie aufgeschlossen werden, sollen Studierende dazu befähigt werden, ihre eigenen Deutungen zu entwickeln. Dies beinhaltet ein Verständnis für die Prozesse des Fremdmachens, der Herstellung des Exotischen und Fremdartigen, wie es Astrid Messerschmitt mit ihrem Modell des zerstreuen Blicks beschreibt. Dieser Gedanke führt noch weiter. Denn der zerstreue Blick ist ja einer, der nicht auf Projektion setzt, sondern eine Perspektive einnimmt, die die festgefahrenen Bilder verflüssigt und damit in enger Nähe zur Kunst steht. Die Kunst, Wahrheit in den Zwischenräumen des Diskurses und der Begegnungen aufzuweisen, hängt eng mit dieser Kompetenz des Deutens zusammen. Deuten beinhaltet auch die Fähigkeit, zu einer kritischen Unterscheidung der Geister zu gelangen und damit auch dem Kriterium der

³⁰ Vergleiche zur Diskussion Axel Bolder/Ralf Dobischat (Hg.), *Eigen-Sinn und Widerstand. Kritische Beiträge zum Kompetenzentwicklungsdiskurs*, Wiesbaden 2009.

³¹ Siehe dazu beispielhaft Ursula Bertels/Claudia Bussmann (Hg.), *Handbuch interkulturelle Didaktik*, Münster u. a. 2013, 33.

³² Das wird zum Beispiel versucht bei Anne Koch, *Multireligiös und Multikulturell. Kompetenz im religiösen Feld der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2006.

³³ Vergleiche dazu Peter Schreiner, *Zur Diskussion um interreligiöse Kompetenz. Anmerkungen zu aktuellen Konzeptionen und Projekten*, in: Herbert Stettberger/Max Bernlochner (Hg.), *Interreligiöse Empathie lernen. Impulse für den dialogisch orientierten Religionsunterricht*, Berlin 2013, 63–72.

Frage nach der Wahrheit, wie wir es bereits ausgeführt haben, gerecht zu werden. Eine Deutung ist stets vorläufig, gesteht sich ihre eigene Verletzlichkeit ein und ist fern von essentialistischen Festschreibungen.

Wer deuten kann, der/die kann auch *gestalten*. Was wir nicht wollen, ist, dass Studierende der interkulturellen Theologie mit dem Gefühl aus den Begegnungen, Veranstaltungen und Kursen gehen, dass alles einfach nur wahnsinnig komplex ist und dass es viel zu viele Fettnäpfchen gibt, in die man sich begeben könnte. Stattdessen sollen Studierende die Kompetenz erwerben, die Verunsicherung produktiv zu nutzen, um Begegnungen, Dialoge und Kultur mit Feingefühl und souverän zu gestalten. Sie sollen ermutigt werden, veröffentlichte Meinung kritisch zu begleiten, Interventionen gestalten und neue Perspektiven eröffnen zu können.

Wenn wir schließlich von Mitfühlen als einer entscheidenden Kompetenz der interkulturellen Theologie sprechen, dann meinen wir dies nicht im Sinne einer Gefühls-Duselei, oder eines Tugend-Terrors, der allein die richtige Haltung belohnen würde. Stattdessen greifen wir noch einmal unsere theologischen Überlegungen zur Bedeutung der Haltung in der interkulturellen Theologie auf.

(PD Dr. Claudia Jähnel ist Leiterin des Referats Mission Interkulturelle bei Mission EineWelt in Neuendettelsau, Dr. Simon Wiesgickl war von 2013 bis 2016 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaft der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg)

ABSTRACT

Intercultural Theology is a discipline which in critically questioning traditional concepts like the concept of »the other«, »culture«, »truth«, or »world religions« opens new perspectives and venues which are most relevant and necessary in the field of academic research, discourse and epistemology. Yet, they also hold implications for the political practice and the transformation of society. Last but not least Intercultural Theology aims at enabling students to interpret the manifold religious and social phenomena and realities without reducing their complexities and claiming universal power of interpretation in line with the colonial patterns »understanding« the world; it furthers the competency of students to engage in intercultural encounters, dialogue and the shaping of culture with heightened sensitivity; and it leads to the development of compassion and solidarity.