

# Kulturspezifische und kosmopolitische Aspekte christlicher Koexistenz

Ein postkolonialer Blick auf ökumenische Beziehungen



Michael Nausner<sup>1</sup>

Ökumene und postkoloniales Denken sind zwei Strömungen, die miteinander nicht selbstverständlich kommunizieren. Werden sie – wie im Titel dieser Nummer der Ökumenischen Rundschau – nebeneinander gestellt, machen die beiden Strömungen ein ungleiches Geschwisterpaar aus. Die ökumenische Bewegung ist – um im Bild zu bleiben – die ältere Schwester der postkolonialen Theoriebildungen. Was könnte eine relativ neue kulturtheoretische akademische Tradition einer weit über hundert Jahre alten innerchristlichen Bewegung zu sagen haben?

## *1. Ökumenische Bewegung und postkoloniale Theorie – ein kurzer geschichtlicher Aufriss*

Die ökumenische Bewegung mit ihren vielfältigen theologischen Verzweigungen hat die Christenheit des gesamten 20. Jahrhunderts auf nachhaltige Weise geprägt.<sup>2</sup> Meilensteine in der Entwicklung dieser Bewegung waren unter anderem die erste große Missionskonferenz in Edinburgh 1910, die Weltkirchenkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm 1925, die Weltkirchenkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927, die Gründungskonferenz des Ökumenischen Rates der Kir-

<sup>1</sup> Dr. Michael Nausner ist evangelisch-methodistischer Theologe und als Forscher an der Kirchenkanzlei der Schwedischen Kirche in Uppsala tätig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der interkulturellen und postkolonialen Theologie, sowie der Migration und der geschöpflichen Vielfalt.

<sup>2</sup> Hier konzentriere ich mich auf einige Meilensteine in der Ökumene der *mainstream churches* und bin mir bewusst, dass innerchristliche „Ökumene“ im weiteren Sinne

chen in Amsterdam 1948, das Zweite Vatikanische Konzil in Rom 1962 bis 1965, nicht zuletzt aber auch die vielen internationalen ökumenischen Konferenzen im globalen Süden, die der Tatsache Rechnung tragen, dass das Christentum im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einer wahrhaft weltweiten Religion geworden ist, und zwar – und das ist für diesen Artikel von Bedeutung – mit einer eindeutigen Verschiebung des Schwerpunkts von Europa und Nordamerika in den globalen Süden.<sup>3</sup>

Die akademische Tradition postkolonialer Theorien ist jünger als die ökumenische Bewegung. Sie begann sich im Zusammenhang mit dem Befreiungskampf der Kolonien des globalen Südens in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts zu formieren, wobei der karibische Psychiater und politische Philosoph Frantz Fanon als ein entscheidender Initiator postkolonialen Denkens verstanden werden kann. Bereits 1952 hat er in seinem Buch *Schwarze Haut, weiße Masken* die destruktiven psychologischen Auswirkungen kolonialer Ideologie auf das Selbstbild unterdrückter Ethnien herausgearbeitet. Postkoloniale Theorie als akademische Disziplin begann sich jedoch erst im Anschluss an das 1978 erschienene Werk *Orientalismus* des palästinensischen Literaturwissenschaftlers Edward W. Said zu etablieren. Saims Analyse des im britischen Westen gepflegten Bildes vom „Orient“ machte es deutlich, dass die Befreiung der (meisten) Kolonien koloniales Denken nicht beseitigt hat, sondern dass ein westliches Überlegenheitsdenken und damit zusammenhängende „epistemische Gewalt“ in Form von zugeschriebenen Identitäten nach wie vor globale Verhältnisse prägen. Im spanischsprachigen lateinamerikanischen Raum entwickelte sich etwa zeitgleich eine Tradition dekolonialen Denkens, die sich in einem spannungsreichen Verhältnis zu dem im französisch- und englischsprachigen Raum entwickelten *postkolonialen* Denken befindet.<sup>4</sup> Ein pro-

eine viel größere Vielfalt umfasst, wie etwa die *World Evangelical Alliance*, aber auch die vielen pentekostalen und indigenen Bewegungen, auf deren globale Bedeutung Henning Wrogemann immer wieder hinweist.

<sup>3</sup> Vgl. Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten, § 5, siehe [www.oikoumene.org/de/resources/documents/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes) (aufgerufen am 08.11.2020).

<sup>4</sup> *Raúl Fornet-Betancourt*, ein prominenter Vertreter *dekolonialen* Denkens in Europa, weist darauf hin, dass bei aller Betonung des neuen *postkolonialen* Diskurses nicht vergessen werden dürfe, dass dekoloniales Denken mit seinen Wurzeln in der lateinamerikanischen Antiimperialismusbewegung des 19. Jahrhunderts bereits viele der Anliegen postkolonialer Denkerinnen und Denker ausführlich reflektiert hat. Vgl. *Raúl Fornet-Betancourt: Die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika als Wegbereiterin dekolonialen Denkens*; in: *Sebastian Pittl* (Hg.): *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Regensburg 2018, 24–59.

filiertes Denken der dekolonialen Tradition ist Walter D. Mignolo, dessen Interesse vorrangig einem kritischen Blick auf die (exkludierenden) Schattenseiten der westlichen Moderne gilt. Die stets wiederkehrende Frage ist: Auf wessen Kosten hat sich die westliche Moderne etabliert? Gemeinsam ist postkolonialen und dekolonialen Theorien die Problematisierung binären Denkens vor allem in der Begegnung von Kulturen.

## 2. *Nachwirkungen gewaltförmiger Vergangenheit und globaler Kontext*

Bereits in dieser sehr knappen Gegenüberstellung der „zwei Schwestern“ lassen sich sowohl die entscheidenden Unterschiede ebenso erahnen wie gewisse Berührungspunkte. Ökumenische Theologie ist eine Disziplin, die sich aus der ökumenischen Bewegung heraus entwickelt hat und christliche Glaubenslehre aus unterschiedlichen konfessionellen Perspektiven behandelt. Ein Hauptanliegen ist und bleibt das Ringen um ein Verständnis christlicher Einheit und deren Verwirklichung. Dass dieses Ringen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein eng verknüpft war mit kolonialer Expansion, ist ein Umstand, der das Gespräch zwischen ökumenischer Theologie und postkolonialer Theorie besonders wichtig macht. Postkoloniale Theorie ist ein bewusst interdisziplinäres Unterfangen, das aus dem *Cultural Turn* des ausgehenden 20. Jahrhunderts hervorgegangen ist und den selbstgefälligen Universalismus westlichen Denkens kritisch hinterfragt und entlarvt. Dabei spielen die Offenlegung (unbewusster) hegemonialer und kolonialer Denk- und Machtstrukturen, aber auch der verschiedenen Formen von Widerstand gegen diese Denk- und Machtstrukturen eine wichtige Rolle. Das Ziel dabei ist nicht Einheit, sondern vielmehr eine möglichst differenzierte, und binären Zuschreibungen wehrende, Beschreibung spezifischer (kultureller) Verhältnisse.

Bei aller Unterschiedlichkeit dieser beiden Strömungen lassen sich jedoch auch zwei gemeinsame Anliegen identifizieren: Sowohl die ökumenische Bewegung als auch die Disziplin postkolonialer Theorie haben ein explizit ethisches Profil, insofern sie sich erstens mit den Auswirkungen gewaltförmiger Zerwürfnisse der Vergangenheit (konfessionelle Spaltungen bzw. koloniale Unterdrückung) beschäftigen, deren Nachwirkungen bis in die Gegenwart hinein spürbar und wirksam sind; zweitens insofern beide Strömungen beseelt sind von einem Bewusstsein von der Wichtigkeit des globalen Zusammenhangs religiöser bzw. kultureller Verhältnisse und damit auch in unterschiedlichem Ausmaß von der Spannung zwischen lokalem Kontext und globaler Verbindung, Partikularität und Universalität.

Was die Beschäftigung mit den Nachwirkungen gewaltförmiger Zerwürfnisse der Vergangenheit betrifft, lässt sich in der ökumenischen Bewegung eine allmähliche Weitung der Perspektive hin zu einer kritischen Stellungnahme zu kolonialen Verhältnissen feststellen. Diese Weitung will ich in ein paar kurzen Streiflichtern dokumentieren: Als in Edinburgh 1910 eine überwältigende Mehrheit der Christenheit der nördlichen Hemisphäre versammelt war und sich in kolonial anmutendem Geiste das ehrgeizige Ziel steckte, innerhalb einer Generation die ganze Welt für Christus zu gewinnen, hatte man vor allem die *konfessionellen* Trennungen als Problem im Blick. Anders war der Ton der Verhandlungen bei den Weltmissionskonferenzen in Whitby 1947 und in Willingen 1952. Die *politischen* Trennungen waren im Blickfeld: Zwei Weltkriege hatten der „christlichen“ Welt irreparablen Schaden zugefügt, und die chinesische Kulturrevolution hatte Mission in einem wichtigen „Missionsfeld“ verunmöglicht. Vor diesem Hintergrund wurde Mission neu als *missio Dei* reflektiert, also nicht in erster Linie als ein institutionelles Unterfangen, sondern als Teilhabe am Wirken Gottes in der Welt. Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 wiederum hatte die Zerwürfnisse aufgrund globaler *ökonomischer* und nicht zuletzt *ethnischer* Ungerechtigkeit im Blick. Martin Luther King Jr. war als Hauptredner eingeladen, fiel aber noch vor der Versammlung einem Attentat zum Opfer. Auf eindrückliche Weise wurde in den Diskussionen in Uppsala die Unvereinbarkeit zwischen Katholizität und Rassismus bedacht.<sup>5</sup> Kolonialismus als solcher wurde jedoch auch in Uppsala noch so gut wie gar nicht thematisiert. Dass ein koloniales Ungleichgewicht auch in der ökumenischen Bewegung für Zerwürfnisse sorgte, kam jedoch spätestens mit der Gründung von EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians*) im Jahre 1976 zu unmissverständlichem Ausdruck. Theologen<sup>6</sup> des globalen Südens bekundeten mit dieser Gründung ihren Willen, sich von der Dominanz westlichen Denkens zu befreien und Theologie aus der Perspektive der „Dritten Welt“ zu fördern. Die damals gegründete Zeitschrift *Voices*

<sup>5</sup> Vgl. *Michael Nausner: Discerning the Signs of the Time. Rereading the Uppsala 1968 Report*; in: *Ecumenical Review* 70 (2018), 341–355, hier 343.

<sup>6</sup> Anfangs waren es tatsächlich nur Männer. 1981 wurden die ersten Theologinnen in den Verbund aufgenommen. 1997 wurde Mercy Amba Oduyoye die erste Präsidentin von EATWOT, eine unermüdliche Förderin von Frauen im theologischen Diskurs – vor allem im globalen Süden. Ein Beispiel für dieses Engagement ist folgende Anthologie: *Mercy Amba Oduyoye (Hg.): Women in Religion and Culture. Essays in Honour of Constance Buchanan*, Ibadan 2007.

*from the Third World*<sup>7</sup> ist bis heute ein wichtiges Organ für die Publikation theologischer Stimmen aus dem globalen Süden. 2014 erschien eine Ausgabe zum Thema Befreiungstheologie und postkoloniales Denken,<sup>8</sup> was von einer Anerkennung der Bedeutung postkolonialen Denkens für die Ökumene des globalen Südens zeugt.

In *Gemeinsam für das Leben* schließlich – einem Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen von 2013 – wird die historische Verwobenheit christlicher Mission mit kolonialer Ausbeutung anerkannt und bedauert, „dass die mit der Kolonialherrschaft einhergehende Missionsarbeit Kulturen häufig verleumdet und die Weisheit lokaler Bevölkerungen nicht anerkannt hat“.<sup>9</sup> Die fortdauernde westliche Hegemonie im Bereich missionarischer Initiativen wird kritisiert und auf die Verbindung zwischen Evangelisation und Kolonialherrschaft hingewiesen. Sie führt häufig zur Annahme, „westliche Formen des Christentums seien die Norm, anhand derer die Glaubenstreue anderer Christen und Christinnen beurteilt werden müsste. Evangelisation durch diejenigen in einer Position wirtschaftlicher Macht oder kultureller Hegemonie droht das Evangelium zu verzerren“.<sup>10</sup> In diesem vom Weltkirchenrat offiziell verabschiedeten Dokument blitzt also ein Bewusstsein der fortdauernden Wirkung kolonialer Denk- und Machtstrukturen auf. Dieses Fortdauern kolonialer Verhältnisse in veränderter und oft sehr subtiler Form ist ein Hauptinteresse postkolonialer Theorie, die das „post“ in „postkolonial“ nicht im Sinne eines chronologisch abgegrenzten „nach“ versteht, sondern eher im Sinne von *Nachwirkungen* des Kolonialen. In der schon erwähnten Zeitschrift *Voices* sind diese Nachwirkungen ein kontinuierliches Thema und werden dort auf viel radikalere Weise auf den Punkt gebracht als im Dokument *Gemeinsam für das Leben*; etwa in einem Artikel des in Peru lebenden belgischen Benediktiners Simón Pedro Arnold, in dem er sich für einen andauernden Prozess der Dekolonisierung einsetzt, insofern koloniale Muster in Peru in *neokolonialer* Form fortleben. Bis heute, meint Arnold, werden die kolonialen Satelliten in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den urbanen Zentren des Imperiums gehalten, was einer Form des Neokolonialismus gleichkomme und sich im Alltag oft in Form von systemischem Rassismus niederschläge.<sup>11</sup> Daran, so Arnold, habe auch das Christentum Anteil, und sogar

<sup>7</sup> Siehe <http://eatwot.net/VOICES/> (aufgerufen am 05.11.2020).

<sup>8</sup> Theologies of Liberation and Postcolonial Thought, *Voices* XXXVII (2014): <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2014-1.pdf> (aufgerufen am 05.11.2020)

<sup>9</sup> *Gemeinsam für das Leben*, § 27.

<sup>10</sup> Ebd., § 98.

<sup>11</sup> Vgl. *Simón Pedro Arnold: Decolonization and Interculturalism. A Theological Point of*

der Diskurs der Allgemeinen Menschenrechte werde angesichts der fortbestehenden Machtposition der westlichen Welt bisweilen als koloniale Bevormundung interpretiert.<sup>12</sup> Eine gründliche Dekolonisierung des Christentums in seiner vollständigen Unterdrückung indigener Spiritualität sei heute notwendig, nicht zuletzt auch, um von der ökologisch achtsamen Denk- und Lebensweise indigener Völker zu lernen, einer Weisheit und Spiritualität, die Arnold „Öko-Ökumene“ (engl.: *eco-ecumenism*; span.: *eco-ecumenismo*) nennt.<sup>13</sup> Arnold macht hier aus seiner spezifisch peruanischen Perspektive ökologische, kulturelle und interreligiöse Dimensionen für den ökumenischen Diskurs fruchtbar und plädiert für eine „Inter Theologie“ (engl.: *inter theology*), die offen ist für die Polyphonie der Formen, die der Geist durch die Kreativität der Kulturen zum Leben erweckt.<sup>14</sup>

Sowohl *Gemeinsam für das Leben* als auch Arnolds Ruf zur Dekolonisierung der Theologie machen auf unmissverständliche Weise auf die problematischen Nachwirkungen kolonialer Verhältnisse aufmerksam und pochen auf die Bedeutung, eine Vielfalt von (kulturellen) Stimmen zu Wort kommen zu lassen. Beide Texte gehen allerdings immer noch von einem recht binären Verständnis von Zentrum und Peripherie, westlicher und indigener Kultur etc. aus.<sup>15</sup> Solch binäre Konstellationen versucht postkoloniale Theorie und die auf sie aufbauende postkoloniale Theologie aufzubrechen, um damit auf die unzähligen kulturellen und religiösen Mischformen aufmerksam zu machen, die in immer größerem Ausmaß das kulturelle und religiöse Zusammenleben in einer globalisierten Welt prägen. Um ein feineres Gespür für die Komplexität kulturellen und religiösen Zusammenlebens zu bekommen, lohnt sich ein aufmerksamer und geduldiger Blick auf die Grenzen, auf die Dynamiken in den Zwischenräumen zwischen kulturellen und religiösen Gruppen und Gemeinschaften. Einen solchen Blick scheint Arnold auch anzuregen, wenn er von „Inter Theologie“ spricht.<sup>16</sup>

View; in: *Theologies of Liberation and Postcolonial Thought*, Voices XXXVII (2014), 15–28, hier 16.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 21.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>15</sup> Für eine kritische Würdigung von „Gemeinsam für das Leben“ aus der Perspektive postkolonialer Theologie siehe: *Michael Nausner: Wagnis auf der Grenze. Reflexionen zur Mission im postkolonialen Kontext*; in: *Theologisches Gespräch* 39 (2015), 107–125.

<sup>16</sup> Bezüglich der Bedeutung kultureller Grenzerfahrung für methodistische Ekklesiologie siehe: *Michael Nausner: Kulturelle Grenzerfahrung und die methodistische Konnexio*; in: *Ders. (Hg.): Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten*, Göttingen 2010, 273–295.

Es ist ein Begriff, der die Bedeutung der Zwischenräume betont und sich außerdem unschwer mit dem in der deutschsprachigen Missionswissenschaft seit etlichen Jahrzehnten intensiv diskutierten Begriff der Interkulturellen Theologie in Verbindung bringen lässt. Indem Missionswissenschaft in zunehmendem Maße als *Interkulturelle Theologie* verstanden wird, wird einerseits deutlich, dass sich das Bewusstsein der kulturellen Verankerung jeglichen Ausdrucks christlicher Identität allmählich durchsetzt und andererseits, dass die komplexen Aushandlungsprozesse zwischen diesen Identitäten, also das „Inter“, neue Aufmerksamkeit bekommen. Die zunehmende Durchmischung konfessioneller Identitäten durch die globale Migration macht es außerdem deutlich, dass sich Ökumenische Theologie den Herausforderungen Interkultureller Theologie nicht mehr verschließen kann.<sup>17</sup>

#### 4. Lokale Ökumene vor der Herausforderung postkolonialer Hybridität

Claudia Jahnel hat in einem bahnbrechenden Artikel bereits 2008 das Verhältnis zwischen Ökumenischer Theologie und dem *Cultural Turn* – für den auch postkoloniale Theorie ein Ausdruck ist – zum Thema gemacht.<sup>18</sup> Ihr geht es hier darum, die in den Kulturwissenschaften nach dem Cultural Turn gewonnene Einsicht, dass Kulturen einander nicht als monolithische Phänomene begegnen, sondern dass in der Begegnung – im „dritten Raum“ (engl. *third space*) dazwischen – Neues entsteht, auch auf das ökumenische Miteinander anzuwenden.<sup>19</sup> Die Anwendung von Einsichten neuerer Kulturtheorien wie der postkolonialen Theorie ermöglicht es, neue kirchliche Mischformen wie etwa Afrikanische Unabhängige Kir-

<sup>17</sup> *Hendrik Pieterse* reflektiert, was diese Herausforderung für methodistische Theologie bedeuten könnte und schlägt vor, die beiden klassischen methodistisch-ekkesiologischen Strukturelemente „Konnexio“ und „Konferenz“ neu in ihrer interkulturellen Potentialität zu würdigen. Kulturell-religiöse Pluralität, so Pieterse, dürfe nicht als Hindernis oder Versagen gesehen werden. Vielmehr sei sie Gabe Gottes. Sie fordere dazu heraus, die Zwischenräume der Kulturen als Orte theologischer Kreativität zu sehen. Vgl. *Hendrik R. Pieterse: The Challenge of Intercultural Theology for Methodist Theology in a Global Context*; in: *David W. Scott/Darryl W. Stephens* (Hg.): *The Practice of Mission in Global Methodism: Emerging Trends from Everywhere to Everywhere*. Routledge Methodist Studies Series, New York 2021 (erscheint demnächst).

<sup>18</sup> Vgl. *Claudia Jahnel: Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit. Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn*; in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34 (2008), 10–33, hier 11.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 12.

chen (AICs) nicht vorschnell aus westlicher Perspektive als synkretistisch abzuurteilen, sondern sie als Beispiel für Vermischungsprozesse zu sehen, die in unterschiedlicher Form in allen kulturellen Entstehungsprozessen am Werk sind. Im Zuge des *Cultural Turn* werden solche gegenseitigen Durchdringungsprozesse als *Hybridisierung*, *Bricolage* oder auch *Melange* bezeichnet. Die Ökumenische Bewegung selbst, ebenso wie ökumenischer Dialog und Theologie, könnten so aus kulturtheoretischer Perspektive als „contact zones“, „Zonen des Aushandelns von Unterschieden, des transkulturellen Verkehrs in verschiedene Richtungen“<sup>20</sup> verstanden werden. Dabei müsste allerdings das Konstrukt stabiler konfessioneller Identität kritisch hinterfragt werden. Jahnel regt an, die kulturtheoretischen Einsichten in die Unmöglichkeit einer „reinen“ kulturellen Identität für das ökumenische Miteinander fruchtbar zu machen, nicht zuletzt auch, weil schon seit langem klar sei, dass auch in der ökumenischen Bewegung Identität „nicht auf die konfessionell-theologische Position begrenzt“ sei. Vielmehr vermischen sich „theologische Themen mit Themen der kulturellen und nationalen Identität“.<sup>21</sup> Identität stiftende Symbole des christlichen Glaubens, wie etwa der biblische Kanon,<sup>22</sup> können aus der Perspektive des Cultural Turn deshalb nicht als bedingungslos und eindeutig verstanden werden, sondern immer nur als vermischt mit dem jeweiligen kulturellen Kontext und dessen Praktiken. So meint der postkoloniale Theoretiker Kwame Anthony Appiah etwa, dass das Bekenntnis zum Glauben mindestens ebenso sehr eine praktische Aufführung (engl. *performance*) sei wie eine inhaltliche Aussage und dass es ein Irrglaube sei, eine begrenzte Anzahl heiliger Schriften – also so etwas wie ein Kanon – könnten den Gläubigen das unveränderliche Wesen der Religion vermitteln.<sup>23</sup> Eine solch dynamische Sichtweise hat für christliche und konfessionelle Identität nachhaltige Bedeutung, denn sie entsteht, wie Jahnel es ausdrückt, „in dem interaktionistisch-synkretistischen Prozess der permanenten Neuschaffung von Bedeutung“.<sup>24</sup> Jahnel weist in der Folge auf eine Reihe von interkulturellen Umständen hin, die ein zu statisches Verständnis ökumenischen Austauschs noch weiter problematisieren. Dazu gehört die Über-

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 14.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>22</sup> *Judith Gruber* dekonstruiert die Vorstellung des christlichen Kanons als monolithisch und bezeichnet den Kanon stattdessen als einen „Akt interkultureller Theologie“. Vgl. *Judith Gruber: Intercultural Theology. Exploring World Christianity after the Cultural Turn*, Göttingen 2018, 133–164, hier 133.

<sup>23</sup> Vgl. *Kwame Anthony Appiah: The Lies That Bind. Rethinking Identity: Creed, Country, Colour, Class, Culture*, London 2018, 37; 44.

<sup>24</sup> *Jahnel, Vernakulare Ökumene*, 23.

setzung der Botschaft im globalen Süden durch „vernacular speakers“ (dt.: *umgangssprachlich Sprechende*), die Formierung von widerständigen Gruppen innerhalb einer Denomination (was man als innere Pluralisierung bezeichnen könnte), vor allem aber auch das Phänomen doppelter oder mehrfacher konfessioneller und religiöser Zugehörigkeit von Gläubigen.<sup>25</sup> Janel sieht mögliche Anknüpfungspunkte zwischen der ökumenischen Bewegung und den Einsichten des Cultural Turn im „pneumatologischen Turn“ der ökumenischen Bewegung, also in der Wendung hin zur Pneumatologie. Diese Wendung, die sich spätestens bei der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Canberra 1991 abzuzeichnen begann, führte es mit sich, dass sich neue Deutungsmöglichkeiten bezüglich unkontrollierbaren Vermischungs- und Differenzierungsprozessen christlicher und konfessioneller Identität anboten.<sup>26</sup> Janel sieht in den Versuchen, von Vorstellungen einer homogenen globalen Einheit abzurücken und den Schwerpunkt auf „gelebte, konkrete und dezentrierte Einheit“ zu legen,<sup>27</sup> Initiativen, die die notwendige Transkulturalität gelebter Einheit ernst nehmen und so auch einer Kritik durch den Cultural Turn standhalten könnten. Einheit sei hier zu verstehen als eine konkrete Praxis kulturell verschiedener Identitäten, die in „ecumenical spaces“ miteinander teilen und verhandeln. Einheit als übergreifendes Ziel einer allmählichen Vervollkommnung müsse aufgegeben werden.<sup>28</sup> Globale Einheit darf nicht monokulturell bzw. einseitig bestimmt werden, sondern bleibt ein Gegenstand des Verhandeln. Stattdessen könne Einheit als praktizierte „vernakulare Ökumene“ vorgestellt werden, das heißt als Austausch, der – analog zu Homi K. Bhabhas „vernacular cosmopolitanism“ – die „Konstruktion einer binären Opposition zwischen vernakularen, konkreten christlichen Gemeinschaften (...) und global-kosmopolitischer ökumenischer Gemeinschaft“ hinterfragt.<sup>29</sup> Ein nachhaltiges Verständnis von Einheit dürfe den Blick in die konkreten Verhältnisse an den Rändern und Grenzen nicht aufgeben.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 24–25.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 28.

<sup>27</sup> Ebd., 29.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 31.

<sup>29</sup> Ebd., 32.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 33.

## 5. Migrationsgemeinden als „*locus theologicus*“ postkolonialer Theologie<sup>31</sup>

In den Texten zu postkolonialer Theologie, die im deutschsprachigen Raum nach Claudia Jahnels Öffnung des ökumenischen Diskurses hin zu kulturtheoretischen Ansätzen entstanden sind,<sup>32</sup> werden immer wieder Migrationsgemeinden als ein *locus theologicus* identifiziert, an dem die Notwendigkeit eines neuen Blicks auf innerchristliche Dynamiken besonders deutlich wird.<sup>33</sup> Im Herzen der „westlichen christlichen Welt“ entstehen dort kontinuierlich und in zunehmendem Ausmaß neue gemeinschaftliche und auch theologische Konstellationen, die von einem traditionellen westlichen Verständnis konfessioneller und theologischer Differenz her missverstanden werden. So zeigt etwa Irena Zeltner Pavlović, wie auch christlich-orthodoxe Kirchen im Westen mit machtförmigen Identitätszuschreibungen zu kämpfen haben. Wie sehr sie auch ein Teil der westlichen Gesellschaft sein mögen, müssen sie sich mit dem Fremdbild auseinandersetzen, dem *Balkan* zugehörig zu sein. Der aus dieser Zuschreibung resultierende *Balkanismus* könne durchaus mit dem von Edward W. Said diagnostizierten *Orientalismus* in Verbindung gebracht werden.<sup>34</sup> Dabei will bedacht werden, dass der Balkanraum über Jahrhunderte hinweg ja tatsächlich den Kolonisierungsbestrebungen des Osmanischen Reiches und der Habsburger Monarchie ausgesetzt war.<sup>35</sup> Orientalismus und Balkanis-

<sup>31</sup> Vgl. dazu auch: *Regina Polak*: Migration als Ort der Theologie; in: *Tobias Keßler* (Hg.): Migration als Ort der Theologie, Weltkirche und Mission Bd. 4, Regensburg 2014, 87–114.

<sup>32</sup> Für einen Überblick über Texte postkolonialer Theologie im deutschsprachigen Raum der letzten Jahre siehe: *Michael Nausner*: Zur Rezeption postkolonialer Theorie in der deutschsprachigen Theologie. Ein Literaturüberblick; in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61 (2020), 183–209.

<sup>33</sup> Vgl. dazu zum Beispiel: *Andreas Nehring*: Verwundbarkeit auf Abwegen. Migration, Flucht und der Verlust von Handlungsraum; in: *Ders./Simon Wiesgickl* (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 134–154; *Claudia Jahnelt*: Migration and Justice. Postcolonial Discourses on Migration as Challenge and Partner for Theology; in: *Andrea Bieler/Isolde Karle/HyeRan Kim-Cragg/Ilona Nord* (Hg.): Religion and Migration. Negotiating Hospitality, Agency and Vulnerability, Leipzig 2019, 41–60; *Michael Nausner*: Wer darf dazugehören? Anstöße postkolonialer Theologie im Kontext der Migration; in: *Britta Konz/Bernhard Ortman/Christian Wetz* (Hg.): Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen. Erkundungen in einem Grenzgebiet/Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Exploring Borderlands, Leiden 2020, 23–44.

<sup>34</sup> Vgl. *Irena Zeltner Pavlović*: Postkoloniale und postsozialistische Studien. Repräsentierte Orthodoxie; in: *Nehring/Wiesgickl* (Hg.), Postkoloniale Theologien II, 226–241, hier 228.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 229.

mus verbinde, so Pavlović, eine traditionelle „hierarchische Bewertung von Ost nach West“.<sup>36</sup> Dass christlich-orthodoxe Kirchen mit dieser Hierarchisierung kämpfen müssen, sei ein Resultat einer binären essentialistischen Gegenüberstellung des *homo balcanicus* und des *homo europaeus*. Der hybride Charakter jeder Konfession werde dabei außer Acht gelassen.<sup>37</sup> So lange konfessionell, kulturell und theologisch durchmischte Gemeinschaftsformen nur als Ausnahmephänomen wahrgenommen werden, sägt die ökumenische Bewegung an dem Ast, auf dem sie sitzt.<sup>38</sup> Denn Migration ist kein Ausnahmephänomen sondern eine anthropologische Konstante, anhand derer sich grundlegende Formen kultureller und religiöser Identitätsbildung besonders gut beobachten lassen. Migrationsgemeinden sind insofern Räume, in denen die nun schon mehrmals thematisierte Zusammengehörigkeit von lokalem und globalem Kontext paradigmatisch zum Ausdruck kommt. Denn hier wird auf besondere Weise sichtbar, wie sich christliche Identität in einem spannungsreichen Verhältnis zwischen vernakularen und kosmopolitischen Prozessen herausbildet.

## 6. Weltweite Ökumene und hybride Identitäten von unten

Kosmopolitismus ist ein Begriff, der mindestens bis auf Immanuel Kant und seinen Traum von einer Weltbürgerschaft zurückgeht. Trotz der legitimen Betonung auf ein universales Recht jedes Menschen auf einen Platz auf dieser Welt hat der Begriff immer wieder auch Kritik ausgelöst, vor allem dann, wenn die feierliche Betonung einer kosmopolitischen Identität bewusst oder unbewusst mit einer Haltung der Überlegenheit gegenüber „vermeintlicher Provinzialität“ (engl.: *putative provincialism*) einhergegangen ist.<sup>39</sup> Und dennoch darf die Weltbezogenheit christlicher und öku-

<sup>36</sup> Ebd., 230.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 241.

<sup>38</sup> Ähnliches lässt sich von der immer noch zögerlichen Kommunikation der Ökumene der traditionellen Kirchen mit der weltweiten Pfingstbewegung sagen. Darauf weist Henning Wrogemann unermüdlich hin und hat in seinem dreibändigen Werk zur Interkulturellen Theologie konsequent Stimmen pentekostaler Theologie in das ökumenische Gespräch eingebunden, das er weiter verstanden wissen will als dasjenige, das im Kontext des Weltrates der Kirchen praktiziert wird. Leider lässt er dabei eine gründlichere Auseinandersetzung mit postkolonialen Ansätzen vermissen und äußert sich zudem immer wieder unbegründet polemisch gegenüber den, wie er meint, elitären Ansätzen etwa kontextueller Theologien oder der Theologie der Religionen. Vgl. zum Beispiel: *Henning Wrogemann: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Gütersloh 2012, 330–361.

<sup>39</sup> Vgl. *Kwame Anthony Appiah: Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, London/New York (NY) 2006, xiii.

menischer Identität – d. h. die Bezogenheit auf die ganze Welt – nicht in Vergessenheit geraten. Das ist auch Henrik Simojokis Ausgangspunkt, wenn er in seinem Versuch, ökumenisches Lernen und Postkolonialismus miteinander zu verschränken, gemeinsam mit Ernst Lange davon ausgeht, dass die ganze Welt Bezugspunkt christlicher Existenz sein muss. Ökumenisches Lernen habe das Erlernen des Welthorizonts zur Methode.<sup>40</sup> Dass ein Erlernen eines solchen Welthorizonts nicht auf Kosten konkret kontextueller bzw. vernakularer Identität geschehen muss, zeigt André Munzinger in seinem Aufsatz *Kosmopolitische Ökumene?*<sup>41</sup> Er meint, „dass die kosmopolitische Perspektive für die Ökumene eine entscheidende ist, weil sie die Menschen gleichwertig als Weltbürger und Weltbürgerinnen anerkennt“.<sup>42</sup> Im Anschluss an Jürgen Habermas hebt er jedoch hervor, dass dabei partikulare und universale Geltungsdimensionen miteinander verschränkt bleiben müssten,<sup>43</sup> und er macht für die Ökumene geltend, dass sie eine Verschränkung universaler und partikularer Prinzipien markiere.<sup>44</sup> Dabei müsse das Dilemma klar im Auge behalten werden, dass die ökumenische Bewegung einerseits auf beeindruckende Weise Widerstand gegenüber herrschenden Gewalten artikuliert hat<sup>45</sup> (vgl. das umfassende Engagement des Weltkirchenrates für soziale, religiöse und ökologische Gerechtigkeit weltweit), andererseits aber auch mitverantwortlich sei für die Bildung kolonialer und ökologisch zerstörerischer Strukturen.<sup>46</sup> Auf dem Weg in die Zukunft sei deshalb die Pflege eines Bewusstseins innerer Pluralität von großer Bedeutung, denn es gebe tiefgreifenden Dissens *innerhalb* der jeweiligen Religionsgemeinschaften, der eindeutige Grenzen (zwischen den Religionsgemeinschaften) verwische. Das Phänomen der Mehrfachzugehörigkeit, wie es sich vornehmlich in Migrationsgemeinden beobachten lässt, ist ein Beispiel für diese Verwischung: „Auf der Makroebene“, so Munzinger, „sind demnach Kulturen aufgrund weitreichender interner Differenzierungsprozesse nicht homogen; auf der Mikroebene bilden Personen, die aus verschiedenen Kulturen stammen, neue kulturelle Synthe-

<sup>40</sup> Vgl. *Henrik Simojoki*: Ökumenisches Lernen, Hybridisierung und Postkolonialismus. Versuch einer kritischen Verschränkung; in: *Nehring/Wiesgickl* (Hg.), *Postkoloniale Theologien II*, 256–270, hier 256.

<sup>41</sup> Vgl. *André Munzinger*: *Kosmopolitische Ökumene? Eine interkulturelle Zeitdiagnose*; in: *Rebekka A. Klein* (Hg.): *Gemeinsam Christsein. Potenziale und Ressourcen einer Theologie der Ökumene für das 21. Jahrhundert*, Tübingen 2020, 188–202.

<sup>42</sup> Ebd., 188.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 193.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 194.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 195.

sen.“<sup>47</sup> Dabei wehrt sich Munzinger dagegen, Mehrfachzugehörigkeit als ein „Zeichen pathologischer Identitätsbildung“ zu verstehen. Vielmehr gehöre sie „zur Logik der Migration und der Globalisierung von Narrativen“.<sup>48</sup> Gerade die Anerkennung einer solchen Logik der Mehrfachzugehörigkeit ist jedoch für einen ökumenischen Diskurs, der klaren konfessionellen Kategorien verhaftet bleibt bzw. die Machtdynamiken beim Ausschluss hybrider Identitäten unbeachtet lässt, eine große und bleibende Herausforderung.

Diese Herausforderung gilt auch der seit etwa fünfzehn Jahren sich etablierenden Bewegung der *Rezeptiven Ökumene*. Sie hat eine neue Methode ökumenischen Austauschs entwickelt, die von großem Respekt vor dem Reichtum konfessioneller und spiritueller Unterschiede geprägt ist. Hier gilt das Augenmerk nicht so sehr der aktiven Formulierung der eigenen Identität, sondern einer „verändernden Empfänglichkeit“ (engl.: *transformative receptivity*). Das heißt, die begriffliche Klärung des Eigenen wird einem „empfindlichen Lernen“ von Anderen hintangestellt.<sup>49</sup> Nicht die Behauptung der eigenen Identität, sondern, im Anschluss an Emmanuel Lévinas, die Aufmerksamkeit für die eigene Verantwortung angesichts Anderer steht im Vordergrund.<sup>50</sup> Man könne, so Paul D. Murray, einer der Theoretiker der *Rezeptiven Ökumene*, nur sich selbst verändern, und das am besten im Angesicht der Anderen und durch die Anderen.<sup>51</sup> Diese ökumenische Methode des aufmerksamen Wahrnehmens der das Selbst verändernden Gaben der Anderen ist etwas, was auch für den Kontext postkolonialer Pluralität von großer Bedeutung sein könnte. Allerdings geht es Murray dann doch sehr eindeutig um eine Bewahrung der jeweiligen Identität bzw. Integrität. Rezeptiver Ökumene, meint Murray, gehe es insgesamt darum, „eine Sehnsucht danach zu wecken, vollständiger, freier und reicher die zu werden, die wir bereits sind“.<sup>52</sup> Echte Durchmischungen bzw. konfessionell-kulturell uneindeutige Identitäten und die damit verbundenen Machtdynamiken scheinen nicht im Blick zu sein.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Ebd., 197.

<sup>48</sup> Ebd., 198.

<sup>49</sup> Vgl. *Paul D. Murray: Receptive Ecumenism and Catholic Learning. Establishing the Agenda*; in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 7 (2007), 279–301, hier 289.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 290.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 292.

<sup>52</sup> Ebd., 291.

<sup>53</sup> *Sara Gehlin* würdigt einerseits Receptive Ökumene für ihr Verständnis des unilateralen Lernens und Empfangens im Geist der Selbstkritik, kritisiert aber auch aus feministischer Perspektive das damit verbundene und oft nicht wahrgenommene Problem der Asymmetrie der Machtverhältnisse. Vgl. *Sara Gehlin: Asymmetry and mutuality. Feminist ap-*

Demgegenüber weist Simojoki darauf hin, dass Hybridisierungsprozesse weder im kulturellen noch im religiösen Bereich wahrgenommen werden wollen, jedoch nicht zu harmonisch dargestellt werden sollten. Vielmehr sei die Entstehung von Hybridität, wie sie etwa Homi K. Bhabha beschreibt, auch Ausdruck eines politischen und kulturellen Kampfes, den es ernst zu nehmen gelte. Das komme vor allem im Kontext der Migration (und damit auch im Kontext von Migrationsgemeinden) zum Ausdruck.<sup>54</sup> Für ökumenisches Lernen sei es deshalb von großer Bedeutung, einzelnen (hybriden) Stimmen „von unten“ das Recht zu erzählen (gemäß eines „right to narrate“ von Migrantinnen und Migranten, wie es Bhabha einfordert) zukommen zu lassen.<sup>55</sup> Durch diese postkoloniale Strategie, die auch für ökumenisches Lernen angewandt werden sollte, werden das Vernakulare und das Kosmopolitische zusammengehalten. Sie gehören schließlich auch im wirklichen Leben zusammen, wie es Simojoki ausdrückt: „Denn in einer Welt, die sich auch im Lokalen immer mehr globalisiert, werden sich die mit Ausblendungen verbundenen Ausgrenzungen (hybrider Stimmen, Anm. d. Verf.) unmittelbar bemerkbar machen.“<sup>56</sup> Eine kosmopolitische Ökumene, die sich der ungleichen Machtverhältnisse der inneren Hybridisierung bewusst bleibt, kann einerseits die Loyalität zur partikularen und hybriden Identitätsbildung mit der Loyalität einer weltweiten Zusammengehörigkeit zusammenhalten und andererseits demonstrieren, dass „Loyalität zur eigenen Identität nicht auf Kosten der Loyalität gegenüber Menschen anderer Überzeugungen und Traditionen“ gehen muss.<sup>57</sup>

Hier scheint ein Verständnis ökumenischer und damit christlicher Identität im umfassenden Sinne hervor, das sich auf konstruktive Weise einem polarisierenden Verständnis von Identität widersetzt und Identität stattdessen als einen Ausdruck von nicht-exklusiver Teilhabe an unterschiedlichen Gemeinschaften versteht.<sup>58</sup> Ein postkolonialer Blick auf ökumenische Verhältnisse kann helfen, einerseits die zunehmenden kulturellen und theologischen Mischformen christlicher Identität als legitim anzuerkennen und andererseits die Gefahren hegemonialer Vorstellungen von Universalität zu erkennen.

proaches to receptive ecumenism; in: *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 74 (2020), 197–216, hier 198f.

<sup>54</sup> Vgl. *Simojoki*, Ökumenisches Lernen, 267.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., 269.

<sup>56</sup> Ebd., 270.

<sup>57</sup> *Munzinger*, Kosmopolitische Ökumene, 199.

<sup>58</sup> Zu nicht-exklusiver Teilhabe aus christlicher Perspektive siehe: *Michael Nausner*: Eine Theologie der Teilhabe, Leipzig 2020, 270–272.