

Die christliche Mission in einer „Neuen Moderne“ und die Strömungen in der interkulturellen Theologie

Robert Schreiter

Der Missionsbegriff ist in der letzten Hälfte des 20. und im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts intensiv überdacht worden. Dies hat dazu geführt, dass man ihn in jüngster Zeit (zumindest in akademischen Einrichtungen) fast gar nicht mehr verwendet und durch eine Terminologie der interkulturellen und interreligiösen Beziehungen ersetzt.

Das Aufkommen kontextueller Theologien und das wachsende Interesse an Inkulturation schuf im selben Zeitraum die Voraussetzungen dafür, dass diese „kontextuellen“ gegenüber den schon lange etablierten Theologien in Europa und Nordamerika eine größere Gleichberechtigung erlangt haben. Dies half allem Anschein nach dabei, die hegemonialen Beziehungen zu überwinden, die der Westen lange Zeit mit der übrigen Welt unterhalten hatte und die den Missionsbegriff geprägt hatten.

Ich möchte diesen Übergang von der Mission zur interkulturellen Theologie hier unter einem sehr speziellen Blickwinkel untersuchen - nämlich dem einer Neu-fassung des Projekts der Moderne. Und ich möchte dies in zwei Teilen tun. Im ersten Teil skizziere ich, in welchem Rahmen sich der gesamte Moderne-Diskurs in verschiedenen Regionen der Welt heute vollzieht. Die Abkehr von der Sprache der Mission ist zu einem nicht geringen Grad mit wachsenden Zweifeln am Projekt der Moderne selbst verbunden. Dies gilt insbesondere für die Zuversicht, die Moderne sei der Vorbote der Zukunft für den gesamten Planeten, und die damit einhergehende Gegenüberstellung „fortschrittlicher“ und „rückständiger“, „zivilisierter“ und „primitiver“ Gesellschaften. Der Westen selbst hat Zweifel an der Vision der Moderne artikuliert und in diesem Zusammenhang alle nur denkbaren Variationen von „Postmoderne“-Diskursen hervorgebracht. Die Globalisierung ist verschiedentlich als die letzte Variante der Moderne oder gar des Imperialismus bezeichnet worden. Deswegen ist es wohl angemessen, nicht von nur einer einzigen Moderne, sondern von „Modernen“ zu sprechen.

In einem zweiten Teil befasse ich mich mit einigen Veränderungen, die das gewandelte Denken über die Moderne für die Kulturbegriffe mit sich bringt, und mit ihren Folgen für jede Diskussion über interkulturelle Theologien heute.

Genauer gesagt möchte ich der Frage nachgehen, wie die interkulturellen Theologien selbst sich in den letzten vierzig Jahren verändert, wie die Kräfte der Globalisierung den Kulturdiskurs neu geformt und wie sich die interkulturellen Hermeneutiken entwickelt haben.

Wo steht unsere „Moderne“?

Die Moderne ist in den vergangenen zwei Jahrhunderten sehr unterschiedlich definiert worden. Doch wie auch immer man sie beschrieb, stets verstand man darunter ein emanzipatorisches Projekt, das die Menschheit von der Last der Tradition, der Autorität und der Unterwerfung befreite. Kernstück der Moderne war die Freiheit des Menschen von jeglicher Form der Hegemonie. Man glaubte, die menschliche Freiheit werde zu einem einheitlich voranschreitenden menschlichen Wachstum führen, das mehr auf die Zukunft als auf die Vergangenheit ausgerichtet sein werde. Da das Gefährd der Emanzipation mehr und mehr Menschen aufnehmen werde, sei die Menschheit als Ganzes zweifellos auf dem Weg in eine ruhmreiche Zukunft. Dass dieses Projekt selbst stark hegemoniale Züge aufwies, war seinen Vordenkern im 18. Jahrhundert nicht unmittelbar einsichtig. Rückblickend hätte jedoch Kants und Hegels zutiefst rassistische Sicht auf Afrika und Asien die beängstigende Kehrseite der Vision schon ahnen lassen müssen.

Der Zusammenbruch der Moderne - zumindest in ihren eher universalisierenden Dimensionen - wurde in den 1990er Jahren zunehmend deutlich. Max Webers Säkularisierungshypothese, zu Beginn des 20. Jahrhunderts erstmals formuliert und vielleicht das leuchtendste Beispiel für die menschliche Emanzipation, fiel unter dem Einfluss der wiedererwachenden Religiosität in weiten Teilen der Welt allmählich in Ungnade. Zwar wurde Europa, die Heimat und zugleich der wichtigste Exponent der Moderne, immer säkularer. Doch andernorts erfand die Religion sich neu. Gewiss lässt sich ein solches Wiederaufleben als Rückschritt deuten, doch das rasche Wachstum von Bewegungen wie den Pfingstkirchen überanstrengte die traditionellen Argumente für das unumkehrbare Verschwinden der Religion. In ihrer Gesamtheit gesehen ist die heutige Welt, wie Beobachter zu bedenken geben, womöglich religiöser als noch vor zwanzig Jahren.¹ Und Soziologen deuten an, dass Europa (und seine Form der Moderne, so möchte man vielleicht hinzufügen) für den Rest der Welt nicht unbedingt das Sprungbrett in die Zukunft, sondern eher einen Sonderweg darstellt, den andere nicht einschlagen werden.

So wird der hegemoniale Charakter der europäischen Moderne, nicht aber jede ihrer Errungenschaften in Frage gestellt. Die Menschenrechte beispielsweise, auch wenn sie von autoritären Regimes nicht anerkannt werden, sind vermutlich eine der allgemeingültigsten Diskursformen der heutigen Welt. Angestrebt wird eine Vielfalt verschiedener Deutungen von Moderne, wie Shmuel Eisenstadt es bereits 2000 in seinem berühmten Essay über „multiple Modernen“ gezeigt hat.²

Inwiefern sind diese Modernen multipel? Sie sind insofern multipel, als sie einerseits gewisse gemeinsame Merkmale aufweisen, andererseits jedoch den historischen Umständen entsprechen, unter denen sich die Moderne an den je unterschiedlichen Schauplätzen herausgebildet hat. Was dazu führt, dass sie nicht gänzlich voneinander zu unterscheiden oder zu trennen sind. Tatsächlich sind sie aufgrund der europäischen Kolonialisierung in der Vergangenheit oft eng miteinander verbunden oder „verwoben“, wie Göran Therborn es vielleicht besser ausdrückt.³ Verwoben bedeutet, dass sie so unentrinnbar miteinander verknüpft sind, dass man sie nicht leicht entwirren kann. Dies zeigt sich am deutlichsten an den noch immer nicht verheilten Wunden, die der Kolonialismus vielen Teilen der Welt geschlagen hat. Wir können unserer Geschichte niemals ganz entkommen. Die Kolonialisierung der sozialen Vorstellungswelt und die fortdauernde wirtschaftliche Beherrschung dieser neuen Länder durch ihre alten Kolonialherren beweist, dass wir die Ketten der Vergangenheit noch immer nicht abgeschüttelt haben.

Selbst im Kernland der Moderne – in Europa und seinen ehemaligen Kolonien in Nordamerika, Australien und Neuseeland – werden das frühere modernistische Narrativ und seine Variationen kritisiert. Am bezeichnendsten ist dabei vielleicht die Tatsache, dass der Säkularismus als einzig denkbare Modell für die Zukunft hinterfragt worden ist. Viele waren überrascht, als der deutsche Philosoph Jürgen Habermas, der 2001 den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels erhielt, in seiner bei diesem Anlass gehaltenen Rede vorschlug, Europa müsse, um seine gegenwärtige Situation zu begreifen, seine religiösen Wurzeln überdenken und der Religion ihren Platz an der Seite der Säkularität einräumen. Diesen Standpunkt hat er seither noch bei anderen

Gelegenheiten vertreten, sodass man inzwischen in Europa von einem „postsäkularen“ Zeitalter spricht. Der kanadische Philosoph Charles Taylor vertritt in seinem 2007 erschienenen Buch *Ein säkulares Zeitalter* die These, in den westlichen Gesellschaften sei ein dreigeteiltes Phänomen aus Säkularität, Religion und den utopischen oder dystopischen Ideologien am Werk, die auf die Romantik des 19. Jahrhunderts zurückgehen.⁴

Angesichts dessen, was im Westen mit der Moderne geschieht, fühlen wir uns gedrängt, auch einen Blick auf die anderen Teile der Welt zu werfen. Über die Auswirkungen der Moderne in Amerika ist bereits vieles gedacht und gesagt worden. Néstor García Canclini, ein in Mexiko lebender argentinischer Kritiker, wies bereits in den 1990er Jahren darauf hin, dass die Lateinamerikaner permanent in die Moderne eintreten und

Robert Schreiter, geb. 1947, ist Professor der Theologie an der Catholic Theological Union in Chicago, USA. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten zählen kontextuelle Theologie, Globalisierung, Versöhnung in der Gesellschaft und die Aufgaben der Kirche. Er ist u.a. Herausgeber der Zeitschrift „Studies in Interreligious Dialogue“ und der Buchreihe „Glaube und Kultur“ beim Orbis-Verlag. Veröffentlichungen u.a.: Constructing Local Theologies (1985); The New Catholicity: Theology between the Global and the Local (1997); The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies (1998). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Katholizität als Rahmen für das Nachdenken über Migration“ in Heft 5/2008. Anschrift: Catholic Theological Union, 5401 S. Cornell Ave., Chicago, IL 60615, USA. E-Mail: rschreit@ctu.edu.

sie wieder verlassen. Die Städte Lateinamerikas haben zwar prämoderne Vorstädte, doch zugleich ein modernes oder sogar postmodernes Finanz-, Geschäfts- oder Bildungszentrum.⁵ Die Konsequenzen des Kolonialismus und die Tatsache, dass Lateinamerika als rückständig und abhängig dargestellt wird, sorgen dafür, dass Lateinamerika nach wie vor ein Ort der verwobenen Modernen ist.⁶ Angesichts einer solchen Komplexität führen manche lateinamerikanischen Denker den Begriff der „Zivilisation“ wieder in diesen Diskurs ein – nicht im hegemonialen Sinne, sondern als ein Mittel, das Ausmaß dieser Verwobenheit auf eine nicht lineare, nicht binäre Weise darzustellen. Und manche Denker führen sogar den Rassismus als einen für die Gesamtdiskussion wichtigen Begriff wieder ein – der natürlich in den binären Begriffspaaren fortschrittlich-primitiv oder zivilisiert-barbarisch weiterbesteht.

Im Hinblick auf die Modernen, die in Asien zur Diskussion stehen, lässt sich zweierlei beobachten. Erstens bieten die kontinuierlichen Zivilisationen in Ost- und Südasiens, die teilweise älter sind als die europäischen Zivilisationen, einen anderen Rahmen für das Verständnis der Moderne. Die größte Aufmerksamkeit haben vielleicht Staaten wie China oder Singapur erregt, die versuchen, die Früchte der Moderne zu ernten, ohne eine Demokratie im westlichen Sinne zu errichten. Bedeutsamer aber sind womöglich die Diskussionen darüber, wie „Asien“ von Europa konstruiert oder sogar erfunden worden ist – zuerst durch den Orientalismus (ein komplexes und umstrittenes Feld) und dann mit imperialistischen und anderen Mitteln. So umfasst das, was die Briten sich unter „Indien“ vorstellten, eine ganze Anzahl von Kulturen. Die literarische Produktion über die Deutungen Asiens und seiner sich vervielfachenden Modernen nimmt stetig zu.⁷

Afrikas Kampf mit der Moderne spiegelt sich unter anderem in den Bemühungen der 1980er Jahre, eine „afrikanische Philosophie“ zu schaffen, oder auch in dem Dilemma, dass die einzige gemeinsame Ausdrucksmöglichkeit im Gewirr der afrikanischen Mundarten die Sprachen der Kolonialmächte sind. Sowohl innerhalb wie auch außerhalb von Afrika ringen afrikanische Philosophen mit diesen Fragen.⁸

Was bedeutet dies alles für Moderne und Postmoderne? Die Postmoderne ist nur insofern „post“, als sie eine andere Art, nicht aber die Abschaffung der Moderne anstrebt. Die multiplen Modernen, um die es gegenwärtig geht – die verknüpft und verwoben, aufgrund ihrer jeweiligen Geschichten und zeitgenössischen Anliegen jedoch auch voneinander unterscheidbar sind –, stellen noch immer eine Form der Moderne dar. Die meisten dieser Modernen weisen mehrere Gemeinsamkeiten auf:

- (1) Sie haben einen reflexiven Charakter und sind sich ihrer selbst bewusst;
- (2) ihre Grenzen sind eher durchlässig als geschlossen;
- (3) es herrscht eine Vermischung oder Hybridität der Elemente; und
- (4) sie sind kosmopolitisch vernetzt.

Dieses Gegenwartsphänomen mit all seiner Vielfalt hat verschiedene Namen: Scott Lash und Anthony Giddens in Großbritannien nennen es die „reflexive

Moderne“; Ulrich Beck spricht von der „zweiten Moderne“; ich selbst habe es die „neue Moderne“ genannt. Jede dieser Bezeichnungen setzt unterschiedliche Schwerpunkte, doch jede erkennt an, dass die Modernen in der heutigen Welt plural sind.

Veränderungen im Kulturbegriff der interkulturellen Theologie

Neben diesem allgemeinen Rahmen der „Moderne“, innerhalb dessen die interkulturelle Theologie heute präsentiert und diskutiert wird, müssen wir einige der Veränderungen untersuchen, die den Kulturbegriff selbst betreffen. Genauer gesagt will ich auf drei dieser Veränderungen aufmerksam machen: (1) auf die neuen Ziele der interkulturellen Theologie selbst; (2) auf die Auswirkungen der Globalisierung auf Kulturbegriffe; und (3) auf Entwicklungen in der interkulturellen Hermeneutik.

1. Die neuen Ziele der interkulturellen Theologie

In den Darstellungen der kontextuellen und inkulturierten Theologien lassen sich seit ihren Anfängen in den 1970er Jahren Bewegungen oder Veränderungen beobachten. Zunächst ging es den kontextuellen Theologien darum, christliche Identitäten an nicht-westlichen Schauplätzen darzustellen. Diese Bemühungen gingen Hand in Hand mit den damaligen Unabhängigkeitsbewegungen in Afrika und Asien. Solche Identitäten dienten nicht selten dem Zweck, die präkolonialen Identitäten (nun allerdings in einer postkolonialen Situation) bis zu einem gewissen Punkt wiederherzustellen, damit sich auf dieser Grundlage in der neuen Situation eigenständige Identitäten entwickeln konnten. In manchen Fällen kam es hier zum Streit mit den Befreiungstheologen, die sich auf Ungerechtigkeit und die Notwendigkeit sozialer Veränderung konzentrierten.

In Nordamerika kam zur gleichen Zeit eine andere Art von kontextueller Theologie auf. Schwarze Theologien, feministische Theologien und Hispanic-Theologien gaben ihr Debut. Identität und Befreiung waren meist das zentrale Begriffspaar bei diesen Bemühungen, den Unterdrückten in einer wohlhabenden, weißen und männerdominierten Gesellschaft eine Stimme zu geben.

In den späten 1980ern bildete sich unter den vorherrschenden Kulturen Europas und Nordamerikas eine weitere Art der kontextuellen Theologie heraus: die „lokale Theologie“, wenn Sie so wollen, die auf eine Wiederbelebung der Kirchen in diesen Kontinenten abzielte. Man fühlte, dass die akademische Theologie sich zu weit von den Interessen gewöhnlicher Christen entfernt hatte und eine neue Theologie gebraucht wurde, um den Kirchen mit ihren rückläufigen Mitgliederzahlen neues Leben einzuhauchen.

In Afrika versuchten seit Mitte der 1990er Jahre Theologien des Wiederaufbaus den Faden dort wiederaufzunehmen, wo die Befreiungstheologien ihn fallengelassen hatten, und zwar vor allem in Ostafrika (man denke etwa an die Arbeit von

Jesse Mugambi) und im Postapartheid-Südafrika (Charles Villa-Vicencio). Auch diese Theologien waren zwangsläufig auf lokale Schauplätze und lokale Bedürfnisse abgestimmt. Hiermit lassen sich vielleicht auch die Bestrebungen von Theologen wie dem Kameruner Jean-Marc Ela vergleichen, der versuchte, die Ziele von Identität und sozialem Wandel zu einem ganzheitlicheren Ansatz zu kombinieren.⁹ Und auch das Aufkommen der *Dalit*-Theologien in Indien als einer Gegenbewegung zu den eher „sanskrit-lastigen“ Theologien des gehobenen religiösen Dialogs können im Großen und Ganzen dazu parallel gesetzt werden. Ich erwähne diese Veränderungen, die mit den Jahren in den kontextuellen oder interkulturellen Theologien stattgefunden haben, um zu unterstreichen, dass „Kultur“ kein unveränderlicher Bestandteil, keine unabhängige Variable in der theologischen Gleichung ist. Nach heutigem Verständnis ist Kultur weniger verdinglicht oder gebunden und in höherem Maße interaktiv und hybrid als in den Anfängen der interkulturellen Theologien. Deshalb müssen wir, wenn wir die Gegebenheiten in den verschiedenen Teilen der heutigen Welt betrachten, auch immer wieder nach Ziel und Absicht der interkulturellen Theologien fragen. Ganz sicher geht es ihnen um mehr als um eine bloß akademische oder theoretische Auseinandersetzung mit „Kultur“.

2. Die Auswirkungen der Globalisierung auf die Kulturbegriffe

Auch die Globalisierung wirkt sich auf die Kulturbegriffe aus. Durch Migrations- und Urbanisierungsprozesse neigen die Kulturen dazu, ihre ursprünglich ländliche Geschlossenheit zu verlieren und durchlässiger, pluraler und unbestimmter zu werden. Die Prozesse der Globalisierung haben diese Probleme nicht geschaffen, sondern verschärfen sie lediglich. Der ständige Einfluss der Globalisierung auf die Kultur lässt sich an vier verschiedenen, jedoch ineinandergreifenden Wirkungen festmachen: Homogenisierung, Hyperdifferenzierung, Deterritorialisierung und Hybridisierung.

Dass lokale kulturelle Besonderheiten durch machtvolle Prozesse der *Homogenisierung* ausradiert werden, gehört zu den umstrittensten Auswirkungen der Globalisierung. Mächtige kulturelle Kräfte und Produkte überschwemmen die lokalen Schauplätze und löschen lokale Sprachen, Formen und Gebräuche aus. Diese Kräfte werden durch Sprache (die zunehmende Hegemonie des Englischen in seinen verschiedenen Formen), durch Unterhaltungsmedien sowie durch akademische und wirtschaftliche Institutionen ausgeübt.

Gleichzeitig ist jedoch eine Gegenbewegung zu beobachten. Die hegemonialen Kräfte stoßen auf energischen Widerstand, denn indigene Bevölkerungen und Minderheiten halten an ihren Sprachen und Gebräuchen fest, um ihre Identitäten neu zu behaupten. Solche Akte des Widerstands sind nicht immer erfolgreich, doch ihre bloße Existenz beweist bereits, dass die kulturelle Homogenisierung nicht unausweichlich ist.

Allein die Tatsache, dass wir von verschiedenen Modernen sprechen müssen, macht deutlich, wie sehr die kulturelle Homogenisierung nach wie vor Stückwerk

ist. Während die Globalisierung die kulturellen Errungenschaften mächtiger Gesellschaften auf der ganzen Welt verbreitet, bewahren sich die lokalen Kulturen in der Interaktion mit diesen ein gewisses Handlungsvermögen.

Hyperdifferenzierung meint die zunehmende - zuweilen geradezu fieberhafte - Schaffung von Andersartigkeit und Unterschiedlichkeit. Auf die kulturelle Produktion angewandt heißt dies im Grunde, dass alles kommerzialisiert wird: Alles kann als ein Produkt für den Verkauf behandelt werden.

Hyperdifferenzierung wird von Reichen und Armen jeweils unterschiedlich wahrgenommen. Die Reichen nehmen eine immer größere Differenzierung unter Umständen als Erweiterung ihrer Wahlmöglichkeiten wahr. Doch eine Erweiterung der Wahlmöglichkeiten kann, und das ist ebenso deutlich geworden, paradoxerweise zu einer Verengung der Beziehungen führen. Menschen in wohlhabenden Gesellschaften, denen sich eine Vielzahl von Möglichkeiten bietet, werden Nischen schaffen, in denen sie nur Gleichgesinnte treffen. Entscheidungen im Bereich der Information und der Nachrichten, der Unterhaltung und der menschlichen Beziehungen bringen eine neue Klassenstruktur in der Gesellschaft hervor. Menschen, die praktisch nur unter Gleichgesinnten verkehren, verlieren nach und nach ihre Fähigkeit, in einem pluralistischen Umfeld zu leben. Ein Beleg hierfür ist die Verhärtung der politischen Fronten in Europa und den Vereinigten Staaten.

Diejenigen jedoch, die sich in ihren Wahlmöglichkeiten von für sie unkontrollierbaren Mächten eingeschränkt fühlen, erfahren die Hyperdifferenzierung womöglich als einen Verlust an Identität. In solchen Fällen werden die Betroffenen sich an ein Identitätsmerkmal - wie Religion oder ethnische Zugehörigkeit - klammern, um in ihrer Selbstwahrnehmung nicht völlig fremdbestimmt zu sein. Eine solche Verengung von Identitäten ist in pluralisierten Gesellschaften besonders gefährlich, denn dort treffen wir ständig auf Menschen, die anders sind als wir selbst. Radikalisierte Jugendliche aus Migrationskontexten in europäischen Stadtgebieten, die sich eine einzelne Identität aussuchen (sei es nun der radikale Islam oder die Fremdenfeindlichkeit von Skinheads), sind Beispiele für diese Kehrseite der Hyperdifferenzierung. Und nach Konflikten sind selbst Gesellschaften, die zuvor pluralistisch waren, von stärkerer Trennung und Abgrenzung gekennzeichnet. Das belegen so unterschiedliche Länder wie Bosnien, Nordirland und Kenia.

Die *Deterritorialisierung* oder Enträumlichung - das heißt die Loslösung kultureller Vorstellungen, Sitten und Produkte von ihrem ursprünglichen Lebensraum - ist angesichts der starken Globalisierungswelle kein ungewöhnliches Phänomen. Die Pfingstbewegung ist vielleicht das auffälligste Beispiel für eine relativ ortsunabhängige Ausbreitung von Ideen und Praktiken. Die Deterritorialisierung von Personen und Dingen hat sowohl positive als auch negative Auswirkungen. Positiv gesehen verbessern diese neuen Elemente, die in eine Kultur eindringen, vielleicht die Möglichkeiten der Lebensgestaltung. So haben Artikel aus der Sportbekleidung wie T-Shirts, Jeans und Turnschuhe ihren ursprünglichen Ort verlassen und sind in vielen Teilen der heutigen Welt zur Alltagsbekleidung

geworden. Die Einführung der Handytechnologie hat das Telefonieren in Regionen revolutioniert, wo vermutlich niemals Kabel verlegt worden wären.

Doch die Deterritorialisierung hat auch eine negative Seite. Am deutlichsten ist sie dort zu erkennen, wo indigene Bevölkerungen, deren Identitätsgefühl an einen bestimmten Ort gebunden ist, aus ihrer angestammten Heimat vertrieben werden. Tatsächlich werden indigene Bevölkerungen sogar gezielt von autoritären Regimes vertrieben, um ihnen ihre Orientierung und Kultur zu rauben. Wir fangen gerade erst an zu begreifen, wie wichtig es für das Wohlergehen des Menschen ist, dass er einen Platz hat, an dem er sich zuhause fühlt.

Hybridisierung - die Vermischung von Dingen - ist die vierte Konsequenz der Globalisierungswelle. Angesichts des Mahlstroms, den die Kräfte der Globalisierung erzeugen können, nimmt es nicht wunder, dass hieraus Hybridität entstehen kann. Doch sorgfältige historische Beobachtung zeigt, dass die Völker schon seit sehr langer Zeit immer wieder Anleihen beieinander machen. Dieses Leihen verbessert vielleicht die Überlebenschancen oder hilft, mit den Veränderungen in unserem Umfeld umzugehen.

Zur selben Zeit bringt Hybridität jedoch einen vermeintlichen oder wirklichen Verlust an Reinheit mit sich. Ein Mensch, dessen Identität zu viele Veränderungen durchläuft, strebt vielleicht für sich selbst und seine Mitmenschen so etwas wie eine unvermischte Eigenart an. Während das Streben nach Reinheit einerseits Bilder der Stärke heraufbeschwören kann (dies gilt insbesondere für die rassifizierte Reinheit oder „Nichtkontamination“ mit „unterlegenen Rassen“), ist es in einer zunehmend pluralisierten Welt eine Quelle wachsender Angst. Unabhängig davon, ob es um rassische Reinheit, theologische Orthodoxie oder Vorbehalte gegenüber genetisch veränderten Pflanzen geht, kann die Furcht vor Hybridität tiefreichenden Widerstand hervorbringen. Wenn man sieht, wie heutzutage viele Wohlstandsgesellschaften auf Migration reagieren, dann ist die Hybridität eindeutig markiert.

3. Drei Arten der kulturellen Hermeneutik

In den 1990ern führte das Nachdenken über interkulturelle Theologie dazu, dass auch die interkulturelle Hermeneutik, also die Art, wie die Begegnung zwischen unterschiedlichen Kulturen herbeigeführt wird, genauer erforscht wurde. Dies ist insofern auch für uns heute wieder besonders wichtig, als wir uns mit dem „inter“ in der interkulturellen Theologie befassen. Welche „Grammatik“ wird den interkulturellen Diskurs ermöglichen?

Im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts entwickelten sich drei Ansätze auf dem Gebiet der interkulturellen Hermeneutik. Der Einfachheit halber wollen wir sie hier als den universalistischen, den partikularistischen und den oppositionellen Ansatz bezeichnen.

Die *universalistische Hermeneutik* sucht nach den Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen. Sie ist tendenziell von den universalisierenden Sichtweisen der Eliten inspiriert. Ein Beispiel ist die Arbeit des deutsch-indischen Philosophen R. A. Mall, die er selbst als „interkulturelle Philosophie“ bezeichnet.¹⁰ Eine solche

universalistische Hermeneutik deutet die kulturellen Manifestationen von Philosophie als Erscheinungsformen einer *Philosophia perennis*. Gemeinsamkeiten sind die Grundlagen interkultureller Kommunikation.

Die *partikularistische Hermeneutik* nimmt den entgegengesetzten Standpunkt ein und betrachtet das als wesentlich für jeden Text, was ihn besonders oder anders macht. Das ist die Umkehrung der universalistischen Annahme, die das Wichtigste im Gemeinsamen ansiedelt. Eine partikularistische Hermeneutik wird sich eher mit Vorstellungen befassen, die die Unterschiedlichkeit betonen. Hier ist die Wirkung des französischen postmodernen und poststrukturalistischen Denkens zu spüren. Diese Art von Hermeneutik liegt häufig den Identitätstheologien zugrunde.¹¹

Die *oppositionelle Hermeneutik* hat sich vor allem in Lateinamerika, aber auch in den subalternen Theorien indischer Denker entwickelt. Hier bringt die Erfahrung der gewaltsamen und ungleichen kolonialen Begegnung einen besonderen Sinn für *interculturalidad* hervor, der die kulturelle Begegnung immer mit dem historischen Gedächtnis und den Folgen der kolonialen Verletzungen verknüpft. Als Beispiel für diese Art der Hermeneutik lässt sich vor allem die Arbeit von Enrique Dussel und Raoul Fornet-Betancourt anführen.¹²

Jede dieser drei Typen der interkulturellen Hermeneutik hat ihre Stärken. Ohne eine gewisse Art von Universalismus läuft die interkulturelle Kommunikation Gefahr, sich solipsistisch in sich selbst zu verschließen. Doch häufig trivialisiert oder übersieht der Universalismus die Besonderheit des Anderen und drängt die Unterschiede an den Rand. Die partikularistische Hermeneutik setzt sich das Ziel, diesen Fehler zu korrigieren, und schafft einen Raum, damit eine Kultur sich auf ihre jeweils eigene Weise ausdrücken kann. Vielleicht ist das der Grund dafür, dass die interkulturellen Theologien sich meist einer eher partikularistischen Hermeneutik bedienen. Bekanntlich ist es jedoch auch nicht ungefährlich, den Unterschied zum einzigen Maßstab der Identität zu erklären.

Die oppositionelle Hermeneutik vermag den Gebrauch und Missbrauch von Macht in der interkulturellen Begegnung vielleicht am besten von allen drei hier genannten Ansätzen zu beschreiben. Es ist ihre Stärke, dass sie die Folgen der Unterdrückung sichtbar macht. Es kann jedoch geschehen, dass ihre Fähigkeit, Solidarität zu stiften, durch die Betonung von Dimensionen der Gewalt und Ungleichheit beeinträchtigt wird.

Ich erwähne diese drei Arten der interkulturellen Hermeneutik, weil sie uns daran erinnern, dass die interkulturelle Begegnung niemals ohne eine Geschichte und ohne eine Zukunft stattfindet. Kultur ist so komplex, dass man alle drei Typen im Blick behalten muss.

Schlussfolgerung

Ich habe versucht zu zeigen, wie die sich wandelnden Bewertungen der Moderne und der Einfluss veränderter Kulturbegriffe auch auf das traditionelle christliche

Missionsverständnis auswirken. Diese Veränderungen setzen neue Parameter für die Deutung der Evangelisierungsbemühungen des christlichen Westens, eine Deutung, die in der heutigen Welt durch die aufkommenden interkulturellen Theologien geleistet wird. Wird eine Neudefinition des christlichen Zeugnisses in einem interkulturellen Bezugsrahmen den Imperialismus der Vergangenheit überwinden? Dies bleibt abzuwarten. Die interkulturellen Theologien werden einer eingehenderen Untersuchung unterzogen werden müssen. Unverkennbar werden jedoch die vorherrschenden hegemonialen Beziehungen neu definiert, und damit wird in der interkulturellen Diskussion ein neues Kapitel aufgeschlagen.

¹ Vgl. z.B. John Micklethwait/Adrian Wooldridge, *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*, New York 2009.

² Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in: *Daedalus* 129 (2000), 1–30.

³ Göran Therborn, *Entangled Modernities*, in: *European Journal of Social Theory* 6 (2003), 293–305.

⁴ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009; Original: *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.

⁵ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Mexiko-Stadt 1990.

⁶ José Maurício Domingues, *Modernity and Modernizing Moves: Latin America in Contemporary Perspective*, in: *Theory, Culture and Society* 26 (2009/7+8), 208–227.

⁷ Vgl. die Beiträge in: Gerard Delanty (Hg.), *Europe and Asia: Beyond East and West*, New York 2006, insb. Göran Therborn, *Postwestern Europe and the Plural Asias*, 24–44; und Alastair Bonnett, *Rethinking Asia: Multiplying Modernity*, 269–283.

⁸ Ich denke hier an die Arbeit von Paulin Hountondji (Benin) und Kwasi Wiredu (Ghana) in Afrika, Kwame Appiah in den Vereinigten Staaten und Paul Gilroy (Großbritannien).

⁹ Vgl. Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine*, Paris 2003 (dt.: *Gott befreit: neue Wege afrikanischer Theologie*, Freiburg i. Br. 2003).

¹⁰ Vgl. z.B. Ram Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1995.

¹¹ Eine der besten Darstellungen der partikularistischen Hermeneutik stammt aus dem umfangreichen hermeneutischen Teil zu Beginn von Elisabeth Schüssler Fiorenzas Buch *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Theological Origins*, New York 1983 (dt.: *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, Mainz/München 1988).

¹² Ein ausgezeichnete Überblick über ihre Arbeit findet sich in den Schriften von Orlando Espín, vgl. sein Buch *Grace and Humanness: Theological Reflections Because of Culture*, Maryknoll, NY 2007.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein