
Postkoloniale Herausforderungen

an Religionswissenschaft, Interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft

Andreas Nehring

Zusammenfassung

Das Verhältnis von Interkultureller Theologie und Religionswissenschaft ist nach wie vor ungeklärt. Während die Theologie aus einer bestimmten religiösen Prägung oder Glaubensrichtung argumentiert, erforscht die Religionswissenschaft die Religionen einschließlich des Christentums nicht aus einer konfessionellen Perspektive. Theologie darf sich aber nicht aus kulturwissenschaftlichen Diskursen zurückziehen, ebenso wenig wie sie den christlichen Glauben auf ein kulturelles Phänomen reduzieren kann, um ihn im Kontext der Kulturwissenschaften zu vertreten. Die Zuordnung von Christentum und Kultur stellt allerdings eine Herausforderung für die theologische Reflexion dar, da es in der Geschichte immer wieder zu Kontakten zwischen Christentum und nicht vom Christentum geprägten Kulturen gekommen ist und weil dabei das Christentum seinen Geltungsanspruch von Anfang an universal erhoben hat. Eine wichtige Aufgabe der Religionswissenschaft wie der Theologie ist, die Perspektivität jeglicher Begriffsbildung zu reflektieren und die problematische Rolle der westlichen Kultur im religionswissenschaftlichen und theologischen/missionarischen Signifikationsprozess in Beziehung auf andere Kulturen und Religionen zu thematisieren.

Schlüsselworte

→ Repräsentation
→ Kulturwissenschaft
→ Postkoloniale Perspektive
→ Religionsaufklärung

Abstract

The relationship between intercultural theology and religious studies is still unresolved. While theology argues from a particular religious orientation or belief system, religious studies does not examine religions, including Christianity, from a denominational perspective. Theology, however, must not withdraw from cultural studies discourses any more than it can reduce Christian faith to a cultural phenomenon in order to represent it in the context of cultural studies. The correlation of Christianity and culture, however, is a challenge for theological reflection because, throughout history, there have been repeated contacts between Christianity and cultures not influenced by Christianity, and because, in these encounters, Christianity has made a claim to universal validity from the very beginning. An important task of religious studies as well as of theology is to reflect on the perspectivity of any conceptualization and to address the problematic role of Western culture in the religious-scientific and theological/missionary process of signification in relation to other cultures and religions.

Keywords

→ Representation
→ Cultural studies
→ Postcolonial perspective
→ Religious enlightenment

Sumario

La relación entre la teología intercultural y los estudios de las ciencias de la religión sigue sin resolverse. Mientras que la teología argumenta desde una impronta religiosa o un sistema de creencias específico, las ciencias de la religión no exploran las religiones, incluido el cristianismo, desde una perspectiva confesional. Sin embargo, la teología no debe sustraerse a los discursos de los estudios culturales, del mismo modo que no puede reducir la fe cristiana a un fenómeno cultural para representarla en el contexto de los estudios culturales. No obstante, la relación entre cristianismo y cultura plantea un reto para la reflexión teológica, ya que en la historia siempre ha habido contactos entre el cristianismo y culturas no conformadas por el cristianismo, y porque el cristianismo ha hecho valer su pretensión de validez universal desde el principio. Una tarea importante de las ciencias de la religión, así como de la teología, es reflexionar sobre la perspectividad de cualquier conceptualización y abordar el papel problemático de la cultura occidental en el desarrollo de las ciencias de la religión y la significación teológica/misionera en relación con otras culturas y religiones.

Palabras clave

→ Representación
→ Estudios culturales
→ Perspectiva poscolonial
→ Ilustración y Religión

Ein Prozess der Umbenennung des Faches »Missionswissenschaft« in »Interkulturelle Theologie« hat inzwischen im deutschsprachigen Raum an beinahe allen Fakultäten stattgefunden und das meist in einer doppelten Denomination zusammen mit »Religionswissenschaft«. Diese Umbenennung des Faches bedeutet allerdings auch, dass jeweils neu überlegt werden muss, wie sich Theologie und Religionswissenschaft zueinander verhalten bzw. in welcher Relation sie von den Fachvertreterinnen und Fachvertretern gesehen werden. Und das betrifft den ganzen Fachbereich Theologie bzw. eine Theologische Fakultät, denn mit dieser doppelten Denomination steht auch zur Debatte, ob Religionswissenschaft als ein theologisches Fach verstanden wird oder nicht. Das wiederum ist im deutschsprachigen Raum nach wie vor nicht eindeutig geklärt. So hatte z.B. der seit Anfang der 2000er Jahre emeritierte Lehrstuhlinhaber in Heidelberg, Theo Sundermeier, das Studium der anderen Religionen als dezidiert theologische Aufgabe begriffen.¹ So sehr es zu begrüßen ist, dass eine theologisch orientierte Religionswissenschaft darum bemüht ist, andere Religionen zu verstehen, oder wie Sundermeier es formuliert hatte, den Anderen als Anderen wahrzunehmen,² aber auch: die Verhältnisse zwischen den Religionen zu klären, Probleme im Dialog zu bewältigen, den Glauben gemeinsam zu durchdenken, wie es eine Komparative Theologie unternimmt³ und Spiritualität als gemeinsame Basis von Religionen zu ergründen,⁴ so sehr muss doch auch darauf reflektiert werden, dass die Religionswissenschaft oder sogar im Plural, die Religionswissenschaften, anders arbeiten als die Theologie. Daher folgen einige – natürlicherweise selektive – Überlegungen zur Rolle, die Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft heute im Bereich der Theologie einnehmen könnten.

Eine klare Differenzierung der Zugangsweisen von Religionswissenschaft und Theologie hat im deutschsprachigen Raum der Marburger Religionswissenschaftler Hans-Jürgen Greschat vorgelegt: »Theologen sind religiöse Spezialisten – Religionswissenschaftler sind Spezialisten für Religiöses«⁵ Aus dieser Grundthese leitet Greschat weitere Differenzierungen ab, nämlich dass:

1 Theologen die eigene Religion erforschen und Religionswissenschaftler meistens eine fremde Religion. Daraus lässt sich seiner Ansicht nach schließen, dass Theologen, im Unterschied zu Religionswissenschaftlern, auch der eigenen Religion gegenüber verantwortlich und sogar institutionell verpflichtet sind, während Religionswissenschaftler frei arbeiten und sich ihr Forschungsobjekt aussuchen können.

2 Theologen in der Erforschung anderer Religionen vom Eigenen ausgehen und das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen normativ begründen. Sie setzen die eigene religiöse Norm als Kriterium für wahre und falsche Religion, während der Religionswissenschaftler vorurteilslos arbeitet.

Diese radikale und zum Teil holzschnittartige Kritik ist inzwischen auf vielfältige Weise differenziert worden. Auch Kurt Rudolph hat bereits in den 60er Jahren »um der Reinhaltung der Religionswissenschaft willen«⁶ eine scharfe Trennung zwischen Religionswissenschaft und Theologie gefordert und später beklagt, dass zahlreiche Theologen

1 Theo SUNDERMEIER, Was ist Religion?, Gütersloh 1999.

2 Theo SUNDERMEIER, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

3 Exemplarisch: Klaus VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn 2012.

4 Dazu kritisch Andreas NEHRING, Spiritualität im religiösen Pluralismus – Postkoloniale Interventionen, in: Lars ALLOLIO-NÄCKE / Peter BUBMANN (Hg.), Spiritualität. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2022, 47–62; Boaz HUSS, Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to

the Religious and the Secular, in: Journal of Contemporary Religion 29 (2014/1) 47–60; Jeremy CARRETTE / Richard KING, Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion, London / New York 2004.

und Religionswissenschaftler, die sich der sogenannten phänomenologischen Methode verpflichtet fühlten, den »wissenschaftlich-historischen Charakter unserer Disziplin im Grundsätzlichen preisgegeben [haben]«. Es sei »Aufgabe einer zukünftigen religionswissenschaftlichen Arbeit, diese Gefahren klar zu erkennen und sie aus ihrem Bereich zu verbannen«. Rudolph mahnt insbesondere eine Klärung der Terminologie beider Fächer an. Weder könne die Religionswissenschaft Ausdrücke, wie ›Offenbarung‹, ›Erlösung‹, das ›Heilige‹ u.a. einfach kritiklos übernehmen und mit ihnen arbeiten, noch dürfe die Theologie ihre religiöse Voraussetzung verschleiern indem sie versucht, sich als Kulturwissenschaft zu etablieren oder indem sie mit dem Hinweis auf die Positionalität aller wissenschaftlichen Forschung darauf verweist, dass implizite oder auch explizite Vorurteile in jedem Fall die Beschäftigung mit Religion prägen würden. Rudolph betont zu Recht, dass zwischen einem Vorverständnis, das für jegliches Verstehen konstituierend ist, und einer normativen Einstellung einer religiös-theologischen Position zu anderen Religionen deutlich zu unterscheiden sei:

»Es ist ja so, dass die Religionswissenschaft die theologische Sphäre des Glaubens streng genommen gar nicht berührt, denn sie hat es mit den vielfältigen geschichtlichen Äußerungen des Glaubens einer Religion (Religionsgeschichte!) zu tun, nicht mit seinem Wahrheitsgehalt, um den sich eine Theologie oder Philosophie bemüht. Man muss dabei zwischen Wahrheits- und Wirklichkeitsfrage unterscheiden (was vielfach unterlassen wird).«⁷

Während die Theologie also aus einer bestimmten religiösen Prägung oder Glaubensrichtung forscht und argumentiert, erforscht die Religionswissenschaft die Religionen einschließlich des Christentums nicht aus einer konfessionellen Perspektive, die an der Wahrheitsfrage interessiert sein muss, sondern der Religionswissenschaftler und die Religionswissenschaftlerin suspendieren ihre eigene religiöse Überzeugung (wenn sie eine solche haben, was ja nicht Voraussetzung sein muss), und gehen von einem Nebeneinander der Religionen aus, die sie erforschen. Sie fragen sowohl in historischer (diachroner), wie auch in gegenwartsbezogener (synchroner) Perspektive, wie Religionen entstanden sind, welche Praktiken und Vorstellungen von Menschen, Welt und Transendenzen sie ausbilden, wie sie sich begegnen, wie sie sich verändern, welche historischen Verflechtungen und Abhängigkeiten sich zwischen ihnen entwickelt haben, welche Konflikte und Auseinandersetzungen stattfinden und welche Adaptionsprozesse zu beobachten sind. Dabei ist die Frage nach der Wahrheit, bzw. ob das Beobachtete ›wahr‹ oder ›falsch‹ ist, kein Kriterium für die Religionswissenschaft.

Eine Theologische Fakultät wäre m.E. schlecht beraten, wenn sie sich diese kritische Differenzierung, die durchaus ernst zu nehmen ist, derart zu eigen macht, dass sie sich aus kulturwissenschaftlichen Diskursen zurückzieht auf theologische Positionen zum Verhältnis und Verständnis von Religionen, eine Reaktion die in der sogenannten »Dialektischen Theologie« durchaus zu beobachten war. Eine theologische Fakultät wäre aber ebenso schlecht beraten, wenn sich Theologie darauf beschränken würde, das Christentum oder den christlichen Glauben als Gegenstand auf ein kulturelles Phänomen

5 Hans-Jürgen GRESCHAT, Was ist Religionswissenschaft?, Stuttgart 1988, 129.

6 Kurt RUDOLPH, Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zur Religionswissenschaft, Berlin 1962, 147.

7 Kurt RUDOLPH, Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft, Leiden/New York/Köln 1992, 31, vgl. auch 29.

oder einen, wenn auch wichtigen Aspekt, von Kultur zu reduzieren, um ihn im Kontext der Kulturwissenschaften repräsentieren zu können. Diese Tendenz ist heute bei zahlreichen, vor allem protestantischen Ansätzen zur Theologie zu beobachten, die über die kulturbildende Kraft des Christentums die Relevanz von Theologie begründen wollen. Ich halte diese Tendenzen in der Theologie aus mehreren Gründen für problematisch: zum einen steht das kulturwissenschaftliche Begründungsmodell in der Gefahr, sich selbst als theologische Metatheorie einer allgemeinen Christentumskultur aufzuschwingen, die mit Schlagwörtern wie Modernisierung, Individualisierung, Pluralismus, Säkularisierung, Globalisierung u.ä. kulturelle Differenzen und religiöse Pluralität unterläuft oder vollkommen disparate Entwicklungen in der Weltgesellschaft auf einen Nenner zu bringen sucht. Der zunehmende Anspruch systematischer Theologien, letztgültige Begründungsmodelle auch für das Studium der Religionen zu liefern, ist auffällig und einem interdisziplinären Diskurs nicht unbedingt zuträglich.⁸

Zum anderen ist bisher, und das wird auch so bleiben, weder ein einheitlicher Gegenstand noch eine einheitliche Methodik von Kulturwissenschaften zu erkennen. Vielmehr handelt es sich bei der Kulturwissenschaft oder den cultural studies um eine Gruppe heterogener wissenschaftlicher Ansätze und Diskursfelder, in denen auch die Theologie untergebracht werden könnte, was ja an einigen Universitäten, in denen nur die Lehramtsausbildung vertreten ist, durchaus der Fall ist. Die Theologie kann ihre eigene Begründung nicht aus einem wie auch immer gearteten Verständnis von Religion ziehen, noch aus den Methoden und Zugangsweisen der Kulturwissenschaften, sondern sie ist auf ihre eigene Tradition gewiesen. Und hier liegt m.E. auch das besonders spannende Moment einer Interkulturellen Theologie.

Kein Mensch lebt außerhalb seiner Kultur. Theologie entwickelt sich immer kontextuell, also innerhalb eines kulturellen Kontextes. Es ist daher keine religionswissenschaftliche, sondern eine genuin theologische Aufgabe, und daraus auch eine ökumenische Forderung, heute interkulturell Theologie zu betreiben. Inwieweit Begriffe wie »interkulturell« oder »Interkulturalität« dabei letztlich immer noch dem Herder'schen Modell von je abgeschlossenen Kulturräumen, die nun interagieren, verpflichtet bleiben, müsste man gesondert diskutieren. Interkulturell orientierte Theologie wird Ihre Relevanz im Diskurs der Kulturwissenschaften sicherlich in dem Maß erweisen, indem sie in der Lage ist, interreligiöse Prozesse, Konflikte, Hybridisierungs- und Synkretisierungsprozesse, Rationalisierungsschübe, synchron und diachron zu reflektieren und in den unterschiedlichsten christentumsgeschichtlichen Phasen wie auch in den verschiedenen Kontexten, in Europa, Afrika, Asien und anderswo, als zentrale Aspekte von Kulturbegrenzung offen zu legen. Sie wird ihre normative Stärke darin erweisen, in wie weit sie in der Lage ist interreligiöse Dialoge zu fördern und Positionen der Anderen wahrzunehmen. Hier wäre auch von bereits entwickelten Theologien, insbesondere aus asiatischen Kirchen viel zu lernen.

8 Dazu Andreas NEHRING, *Die Interkulturelle Theologie im Kreis der theologischen Fächer. Differenzsensible Wahrnehmung der weltweiten Christentümer*, in: Markus BUNTFUß/Martin FRITZ (Hg.), *Fremde unter einem Dach? Die Theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*, Berlin/Boston 2014, 127-148, 138.

9 Dazu insbesondere Jörg DIERKEN, *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen 2005.

10 Vgl. Andreas NEHRING/Simon TIELESCH, *Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung*, in: DIES. (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013, 44.

Aber es ist zu betonen: wenn sich auch ihre kulturelle und gesellschaftliche Relevanz gerade aus der interkulturellen und interreligiösen Pragmatik tatsächlicher Begegnungen und Problemstellungen ergibt, so gründet ihr Identitätskriterium als universitäre Wissenschaft im Kontext insbesondere der Kulturwissenschaften nicht darin, sondern wohl doch darin, dass die historisch kontingente Dimension der in der christlichen Religion enthaltenen Vernunft sich immer im Prozess befindet und sich immer auf einen Kontext bezieht. Mit anderen Worten könnte man das so ausdrücken: das Identitätskriterium interkultureller Theologie ist in der Christologie begründet.⁹

Eine Dialektik des Allgemeinen und des Kontingenten kann aber auch in den geschichtlich-positiven Religionen beobachtet werden und es ist diese Dimension, an der sich Theologie und Religionswissenschaft überschneiden. Allerdings wäre es vorschnell, daraus sogleich religionstheologische Schlüsse zu ziehen, wie sie bei Teilen der sogenannten pluralistischen Religionstheologie zu beobachten sind. Als Wissenschaft, die sich pragmatisch auf fremde Kulturen und Religionen bezieht, bedarf interkulturelle Theologie immer auch der Fundamentaltheologie, will sie der ständigen Gefahr entgegenwirken, in eine allgemeine Vernunftreligion oder ein universales ethisches Programm zu mutieren. Abgesehen davon ist dran zu erinnern, dass Chiffren wie Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus eben keine genuin theologischen Termini sind, sondern kultur- oder sozialwissenschaftliche Außenzuschreibungen.

Herausforderungen an die Interkulturelle Theologie

Seit etwa 50 Jahren ist in der Theologie eine unter dem Stichwort *Kontextualität* in Gang gekommene theoretische und praktische Anstrengung zu beobachten, die das theologische Nachdenken über die Rolle des Christentums bei der Expansion des kulturellen Selbstverständnisses Europas in andere nichteuropäische Kulturräume antreibt. Dass diese Anstrengung zuerst von Theologinnen und Theologen aus Afrika, Asien und Lateinamerika ausgegangen ist, die sich in der *Ökumenischen Vereinigung von Dritte Welt Theologen* (EATWOT) zusammengetan haben¹⁰ und anfänglich in Deutschland nur wenige Theolog*innen die in dieser Gruppe diskutierten Ansätze wahrgenommen haben, hängt wohl auch damit zusammen, dass zum einen in den dominanten Richtungen der protestantischen Theologie im deutschsprachigen Raum das Verhältnis von Theologie und Kontext/Kultur durch den Einfluss der Dialektischen Theologie als ausgesprochen ambivalent bis problematisch angesehen worden ist, und zum anderen daran, dass, wenn dieses Verhältnis in die theologische Reflexion einging, diese sich vor allem auf die Kontexte europäischer Kultur- und Ideengeschichte bezogen hat.

Die Zuordnung von Christentum und Kultur stellt allerdings auch deshalb im deutschsprachigen Kontext ein dringliches Problem für die theologische Reflexion dar, als es ja nicht nur in der Geschichte immer wieder zu Kontakten zwischen Christentum und nicht vom Christentum geprägten Kulturen gekommen ist, sondern weil das Christentum seinen Geltungsanspruch von Anfang an universal erhoben hat. Universalität kann und darf heute aber nicht mehr unbesehen den Export der europäischen Kultur als Kontext und hermeneutische Rahmenbedingung voraussetzen. Daher ist die Frage nach Kontextualisierung und Inkulturation des Evangeliums und wie in diesem Zusammenhang von Kommunikation des Evangeliums gesprochen werden kann, von interkultureller und globaler Bedeutung. Auch aus deutscher Perspektive können Globalisierung – und

Interkulturalität – nicht mehr im Rahmen einer Ausbreitungsgeschichte als ein mehr oder weniger kontinuierlicher Prozess beschrieben werden, auch wenn in der ökumenischen Zusammenarbeit nach wie vor Begriffe wie *Entwicklung* oder *Entwicklungsländer* ja ein Ziel zu suggerieren scheinen, auf das sich diese Länder hinbewegen und an dem wir bereits sind.

Auch die demographischen Verschiebungen die sich seit einigen Jahrzehnten in der Christenheit vollziehen, sind theologisch zu reflektieren. Der europäische und nordamerikanische Anspruch, dass nur in diesen (ehemaligen) Zentren der Christenheit *wahre* Theologie betrieben werden könne, gerät zunehmend ins Wanken und eine immer lauter werdende Kritik an diesem universalen Anspruch artikuliert sich in Stimmen von Christen und Christinnen aus Asien, Afrika und Lateinamerika.

Die Erfahrung einer zunehmenden Ausdifferenzierung von Formen des Christlichen, die Ausbildung von spezifisch kontextuellen Theologien in weiten Teilen des südlichen Christentums sowie eine kontinuierliche Pluralisierung von methodischen Zugriffen auf theologische Themen werfen neue Fragen auf, denen sich eine Interkulturelle Theologie zu stellen hat. Innerhalb der Theologie erschienen in den letzten Jahren zahlreiche Studien zu postkolonialen Themen. Insbesondere die englischsprachige systematische, exegetische und praktische Literatur ist inzwischen kaum noch zu überblicken, geschweige denn auf einen einheitlichen inhaltlichen Nenner zu bringen. Dabei haben Themenkomplexe und Fragen nach: *Empire*, *Diaspora*, *Hybridität*, *Identität* und *Grenzen* besondere Konjunktur. Allerdings sind diese kritischen Ansätze und Studien bislang in der deutschsprachigen Theologie kaum rezipiert worden und ihre Entwicklung im deutschsprachigen Raum in einem interdisziplinären Rahmen stellt m.E. eine wichtige Herausforderung an das Fach in der Zukunft dar.¹¹

Dabei muss allerdings deutlich gemacht werden, dass Postkoloniale Theologien nicht nur in die Vergangenheit gerichtet sein können indem sie sich damit begnügen, eine kritische Betrachtung des (historischen) Kolonialismus vorzunehmen, sondern sie müssen sich in erster Linie als Formen einer öffentlichen Theologie¹² an den in anderen Wissenschaften wie in der medialen Öffentlichkeit geführten Diskursen und Auseinandersetzungen über die politischen, ökonomischen und kulturellen Verflechtungen, Abhängigkeiten und Machtstrukturen, die durch den Kolonialismus entstanden sind und bis heute wirken, beteiligen und ihre christliche-theologische Stimme in diese Diskurse einbringen. Postkoloniale Theologien werden auch von Fragen bewegt, wie das christliche Reden von Gott, und die Art und Weise Kirche zu denken bewusst oder unbewusst durch die Machtverhältnisse des Kolonialismus korrumpiert worden sind, bzw. im gegenwärtigen globalen Kapitalismus mit seinen Ausbeutungs- und Ungerechtigkeitsstrukturen korrumpiert werden und wie diese Strukturen auch epistemischer Gewalt zu dekolonisieren seien. Dabei wird auch in theologischen Diskursen die Frage nach der ›agency‹ immer wieder neu zu stellen sein. Wer

¹¹ Siehe Andreas NEHRING / Simon WIESGICKL, Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018.

¹² Heinrich BEDFORD-STROHM, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Ingeborg GABRIEL (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 340–357; Florian HÖHNE, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2019.

¹³ Gayatri SPIVAK, Can The Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, hg. von Hito STYERL, Wien 2008.

¹⁴ Dazu auch Hans-Georg KIPPENBERG / Kocku VON STUCKRAD, Einführung in die Religionswissenschaft, München 2003, 7f.

¹⁵ Vgl. dazu vor allem das grundlegende Werk von Hans Georg KIPPENBERG, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

kann theologisch reden, wer darf überhaupt sprechen und vor allem auf welche Stimmen im vielfältigen christlichen Diskurs wird eigentlich gehört. Können die Subalternen sprechen?¹³

Interkulturelle und insbesondere postkoloniale Theologie zu erlernen oder zu betreiben bedeutet somit, sich auf die Wissensformen der jeweiligen lokalen Bevölkerung und insbesondere der Subalternen einzulassen, auf sie zu hören und ihre Sicht als kritische Anfrage an das eigene theologische Arbeiten ernst zu nehmen. Das schließt auch die Bereitschaft ein, in den Archiven des Westens, in den Missionsarchiven und Kolonialarchiven nach Spuren dieser unterdrückten Wissensformen zu suchen. Es bedeutet aber vor allem, sich die Themen und Interessen derjenigen zu eigen zu machen, die unter dem Druck der Globalisierung in ihrer kulturellen Identität an den Rand gedrängt worden sind, wie Flüchtlinge, Migranten und in ihren natürlichen Lebensgrundlagen bedrohte indigene Völker. Letztendlich ist Postkolonialismus/postkoloniale Theologie eine Taktik, eine Praxis und ein Prozess, um Wege zu finden, wie Christen unter schwierigen neo-kolonialen Bedingungen, die die Menschen nach wie vor de-humanisieren und unterdrücken, leben, arbeiten und agieren können.

Herausforderungen an die Religionswissenschaft im Bereich der Theologie

Das kulturelle Feld, in dem Religion repräsentiert wird, – von Gläubigen, von Mitgliedern einer Religion, von religions-kulturell Geprägten ebenso wie von Religionswissenschaftler*innen – verweist stets auf die Interessen der unterschiedlichen Gruppen und ist daher als ein Feld zu sehen, auf dem diese Interessen und Ziele auch artikuliert werden. Religiöse Menschen, bzw. solche, die als Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft ausgemacht werden können, oder in einer Kultur religiös agieren, sind nicht einfach Exemplare der betreffenden Religion, sie verweisen nicht als Referenten auf ein Symbolsystem wie »Hinduismus«, »Buddhismus«, »Christentum« o.ä., sie sind auch keine »Informanten«, die der Religionswissenschaftlerin Zugang zu ihrem Gegenstand vermitteln, sondern Artikulation von Religion fordert eine Auseinandersetzung mit der kulturellen Wirklichkeit des Menschen. Die Relevanz kulturwissenschaftlicher und postkolonialer Theorien für die religionswissenschaftliche Forschung und die Bedeutung von Religion für unterschiedliche Kulturelle und soziale Aufbrüche und Identitätskonstitutionen wird nur deutlich werden, wenn die Erforschung von Religion sich diesem transdisziplinären Projekt hin öffnet und gewissen Grundannahmen der Cultural Studies übernimmt. Indem nämlich die ideologischen Zeichen »Religion« und »Kultur« zusammengebracht werden, wird implizit die These aufgestellt, dass Religion ein Faktor in transkulturellen Aushandlungsprozessen ist, der der Berücksichtigung bedarf.

Für die Religionswissenschaft ist Religion immer doppelt artikuliert, denn zum einen erfolgt die Analyse von Religion bereits vor dem Hintergrund eines kulturellen Selbstverständnisses bzw. einer Perspektivität, zum anderen ist aber jede Artikulation dieses Selbstverständnisses immer auch ein politischer Akt, indem bestimmte kulturell relevante Muster und Symbole in den gesellschaftlichen Reproduktionsprozess eingespeist werden und dadurch Teil der öffentlichen Kultur werden.¹⁴ Wenn Religionswissenschaft über Religion schreibt, dann greift sie selbst in Prozesse religiöser Signifikation ein, als eine Wissenschaft, die Strukturmerkmale des europäischen Diskurses über Religion zumindest seit der Aufklärung in sich aufgenommen und methodisch ausgebildet hat und die selbst als Repräsentant der Säkularisierungsprozesse zugleich ein nicht zu unterschätzender Teil der Religionsgeschichte der Moderne geworden ist.¹⁵ Mit der Reduktion der religions-

wissenschaftlichen Definitionsmacht auf eine spezifische kontextuell und zeitlich begrenzte Perspektive wird eine Strategie vorgeschlagen, die bestimmte Wissensformationen aus ihrer hegemonialen Stellung der Theoriebildung verdrängen soll. In eben dieser Relativierung des Denkens und der Begriffsbildung liegt eine wesentliche Aufgabe, die der Religionswissenschaft in weiten Teilen noch bevorsteht, vor allem deshalb, weil die Geschichte religionswissenschaftlicher »Definitionsmacht« bisher kaum aufgearbeitet ist.

Worum es also gehen muss, ist, nicht die Perspektivität jeglicher religionswissenschaftlicher Begriffsbildung nur festzustellen, sondern die problematische Rolle der westlichen Kultur im religionswissenschaftlichen Signifikationsprozess in Beziehung auf andere Kulturen und Religionen zu thematisieren und die Praktiken, Modalitäten und Repräsentationsformen, durch die sich die Moderne in das Leben der Menschen anderer Kulturen eingeschrieben und diese verändert hat, zu analysieren.¹⁶ Religionswissenschaft als eine Wissenschaft, die ihre Begriffsbildung kritisch reflektieren will, muss daher diese »Begriffe« als Zeichen bestimmter diskursiver Praktiken begreifen.

Die Wissensformen, die die Religionswissenschaft nachbildet, sind kulturelles Wissen, in den Relationen und Untergliederungen von individuellem, kollektivem Wissen aber auch von dominantem, subkulturellem oder subversivem Wissen usw. Es geht um Bedingungen der Tradierungs- und Auslöschfunktionen des Wissens, um Körperwissen, verschiedene kommunikative Kanäle und Medialitäten sowie Produktions- und Rezeptionsbedingungen. Bei der Beobachtung von Kulte und Riten anderer Kulturkreise wird also nicht nur die Herkunft des Religionsbegriffs aus dem Umfeld des christlich geprägten Westens in Rechnung gestellt, sondern für eine Religionswissenschaft, die an der Gegenwart orientiert ist, wird auch der wechselseitige Rezeptionsprozess metasprachlicher Konzeptionen eine wichtige Rolle spielen. Begriffe wie: Erfahrung, Ursprung, Entwicklung u. a.

Da können Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie in einem Diskursfeld zusammenkommen. Als eine zentrale Aufgabe einer Theologie Interkulturell stellt sich zunehmend heraus, die gegenseitigen Rezeptionsprozesse und Machtverhältnisse, die eine an den *cultural studies* orientierte Religionswissenschaft identifiziert und analysiert, theologisch zu reflektieren, für den interreligiösen Dialog, in Ansätzen komparativer Theologien, in der Rezeption kontextueller Theologien anderer Kulturkreise. Das methodisch theoretische Problem bleibt dabei das umstrittene Verhältnis von kulturwissenschaftlich orientierter Diskursanalyse und theologischer Hermeneutik.

Theologie und Religionswissenschaft ersetzen sich nicht, ergänzen sich aber ebenso wenig bloß äußerlich. Stattdessen ist die spannungsvolle Dialektik zwischen beiden Disziplinen und ihren Logiken immer wieder herauszuarbeiten. Nur hierdurch bleibt die Herausforderung lebendig, mit dem Blick auf das Andere blinde Flecken im eigenen Gesichtsfeld aufzuklären. Für die Religionswissenschaft bedeutet dies, den Übergang zur subjektiven Vollzugsdimension sinnhaften Erlebens und Deutens in den Horizont zu nehmen, ohne die analytische Beschreibung aufzugeben.

Für die Theologie bedeutet das: indem sie sich für Fragen und Methoden der Religionswissenschaft öffnet, trägt sie zu einer reflexiven Selbstdistanz des christlichen Glaubens in Bezug auf andere Religionen bei, ein Bezug, der aber immer wieder der normativen Beurteilung unterzogen werden muss. Eine für Religionswissenschaft offene Theologie ist, indem sie Urteilskraft theologischer Aussagen schärft, letztlich Religionsaufklärung. ♦

¹⁶ So auch David SCOTT, *Refashioning Futures. Criticism after Postcolonality*, Princeton 1999, 17.