

Ulrike Sallandt

Grundriss (m)einer Theologie des Verlassens

Philosophische Überlegungen zur theologischen Bedeutung
kultureller Räume

ABSTRACT 

Im vorliegenden Beitrag skizziere ich ausgehend vom Alteritätsbegriff bei Emmanuel Levinas (m)ein theologisches Denken, das sich in dem von Gott gegebenen Raum immer wieder neu ein- und ausrichten muss. Die Dimension des Raumes und der Räumlichkeit schöpfungstheologisch in den Fokus meiner Betrachtung zu stellen, ermöglicht es, die Herausforderung an theologische Rede heute in Begegnung mit kulturellen Alteritäten differenzierter in den Blick zu nehmen. Der Wandel in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – sichtbar in der Kritik an der kolonialen christlichen Missionsgeschichte – muss sich im theologischen Denken und Sprechen in Anbindung an kulturelle Räume selbst ausdrücken. Dabei geht es primär darum, theologisches Wissen und Sprechen räumlich zu entgrenzen und kontinuierlich in kulturellen Transformationsprozessen in Beziehung situativ selbstkritisch zu deuten.


Outlines of a/my theology of reliance. Philosophical contemplations on the theological significance of cultural spaces

In this paper I outline a/my way of theological thinking based on Emmanuel Levinas' concept of alterity, which has to continuously (re)orient itself in the space created by God. Placing the dimension of space and spatiality in the focus of my considerations creation theologically enables a more differentiated look at the challenges encounters with cultural alterities pose for the theological discourse today. Changing attitudes in the second half of the 20th century – expressed in the criticism of colonial Christian mission history – must be re-

flected in theological thinking and speaking in relation to cultural spaces. It is primarily a matter of spatially delimiting theological knowledge and speaking and of continuously (re)interpreting it self-critically and contextually through processes of cultural transformation.

| BIOGRAPHY

PD Dr. theol. **Ulrike Sallandt**, MA in Philosophie, ist ordinierte Pfarrerin der Evangelisch Lutherischen Kirche in Peru und Akademische Mitarbeiterin (Evangelische Theologie/Grundfragen der Bildung) an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.

ORCID  0009-0004-5894-8467

E-Mail: [sallandt\(at\)ph-heidelberg.de](mailto:sallandt(at)ph-heidelberg.de)

| KEY WORDS

Theologie; Alterität; Sprache; Kulturbegriff; *spatial turn*

theology; alterity; language; concept of culture; spatial turn

Einleitung

Im Folgenden will ich den Entwurf (m)einer Theologie des Verlassens skizzieren. Dabei steht eine philosophisch-theologische Verständigung zwischen Emmanuel Levinas und Paul Ricœur einerseits, Friedrich-Wilhelm Marquardt und Hans-Christoph Askani andererseits im Hintergrund. Ausgehend vom Verständnis der radikalen Alterität Levinas' sensibilisiere ich für Gott als schöpferisch-utopische *Raumgabe*,¹ der ausschließlich ethisch zu begegnen ist. In Gestalt seiner Unverfügbarkeit wird dieser von Gott ermöglichte Beziehungsraum zum Ort einer verantwortlichen Theologie. Auf diesem Grundriss erörtere ich die theologische Bedeutung kultureller Räume. Im Anschluss an die Skizze des Aufbruchs der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie im 20. Jahrhundert vertiefe ich theologisch die Haltung (m)einer Theologie des Verlassens.

1 Theologie des Verlassens: Alterität und Sprache

1.1 Alterität als Utopie: Schöpferische Raumgabe

Theologische Rede vom utopischen Raum konkretisiert sich, indem sie dem Anspruch im Sinne von Emmanuel Levinas und Paul Ricœur, Alterität und Sozialität Gottes gemeinsam zu denken, folgt: Der utopisch-dynamische Raum, der Ausdruck für die von Gott gewählte nahe Ferne oder ethische Nähe, ermöglicht es, die radikale Transzendenz, die Ansprache Gottes, in endlicher Anknüpfung handlungsorientierend zu denken, ohne die Gefahr, einer ideologisch-dogmatischen Totalität zu verfallen. Der Ausdruck ‚ethische Nähe‘ drückt die unausweichliche Verantwortung gegenüber dem qualitativ Anderen aus (vgl. Levinas 2011, 318), die den Menschen davor schützt, totalitären Ideologien zum Opfer zu fallen (vgl. Krewani 2006, 48). Letztere vereinnahmen und räumen das Wort Gottes aus – machen Gott raumlos. An dem von Gott eingeräumten Ort konstituiert sich hingegen der Anspruch, sich theologisch vom radikalen Anderen unterbrechen zu lassen und eine ethisch-theologische Perspektive einzunehmen. Es handelt sich um das *paradise lost*, von dem Friedrich-Wilhelm Marquardt sagt, dass die Menschen es

„gründlich verloren haben, das meint auch: restlos, ohne Erinnerungsrückstand [...]. So lebendig die Bibel uns das Paradies malt – sie kann

¹ Raum verstehe ich hier zunächst im Anschluss an Marquardts schöpfungstheologische Überlegung im Spannungsfeld von Gabe und Verlust. Anhand der Genesiserzählungen verdeutlicht er die Bedeutung des von Gott geschaffenen Raumes als Lebensraum des Menschen. Als „geschichtlicher Raum“ konstituieren sich dieser „Beziehungsraum von Gott und Mensch“, werde demnach „Raum ihrer gemeinsamen Geschichte“ (Marquardt 1997, 65). In gewisser Nähe zum *spatial turn* wird der Raum als ein sich immer wieder vollziehender Beziehungs- und Diskursraum sichtbar, der sich eindeutigen Grenzen entzieht, vielmehr die Möglichkeit bietet, Grenzen immer wieder neu zu ziehen (vgl. 2.2).

dabei an keine Erinnerung anknüpfen [...]. [Sie] gibt uns nur Zeugnisse von der unerhörten Geschichte, daß Gott uns einen Garten gepflanzt, uns dahinein versetzt habe als unsere Umwelt, – daß wir diesen Lebensraum aber verspielt und verloren haben und daß es dennoch Gott wichtig ist, uns von dieser unserer Geschichte etwas wissen zu lassen.“ (Marquardt 1997, 118; Hervorheb. im Orig.)

Am paradiesischen Ort, der sich trotz, oder gerade wegen seiner Unsichtbarkeit in ewiger Beziehung verborgen ereignet, konstituiert sich die wahre Grundstruktur theologischen Denkens und Wissens in Gestalt eines Grundrisses.

Gott ermöglicht schöpferischen Lebensraum

Folgt man diesem Gedanken, dass Gott im Wort inmitten von Differenz, Widerspruch und Verstrickung in Geschichten schöpferischen Lebensraum ermöglicht, muss theologische Rede diese Raumgabe empfangen und verantworten. Mit Levinas priorisiere ich die darin liegende ethische Verantwortung der theologischen Rede, die vor allem Bewusstsein in radikaler Passivität der Geschöpflichkeit begründet liegt (vgl. Levinas 2011, 251).² Diese Wissens- und Erkenntnisgrenze des Menschen, die in der qualitativen Trennung und Differenz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen deutlich wird, zeigt die sinnstiftende ethische Bedeutung der Schöpfung insgesamt. Schöpfungstheologisch folgt daraus: Indem Theologie diesen Raum wahrnimmt, antwortet sie und übernimmt die darin liegende Aufgabe, den Raum zu gestalten, sich und den Anderen ethisch zu verantworten. Das eindeutige Verhältnis von aktiv – passiv trägt das Geschehen nicht (mehr). Vielmehr wird im Sinne Paul Ricœurs sichtbar, dass die Grenzen von Ertragen und Erdulden bis hin zum Erleiden fließend sind (vgl. Ricœur 1996, 192).

² Die Besonderheit bei Levinas liegt darin, die Unausweichlichkeit ethischen Handelns in der Schöpfung zu verankern. Die ethische Verantwortung bestimmt die menschliche Subjektivität ursprünglich und wird zum Prinzip der Realität. Der Mensch wird im Schöpfungsgeschehen, das Levinas als Beziehung der Trennung versteht, ethisch geboren. Kurz: Levinas versteht die göttliche Transzendenz ethisch.

„[Die] Begriffe erinnern, daß auf der Ebene der Interaktion ebenso wie auf derjenigen des subjektiven Verstehens Nicht-Handeln immer noch ein Handeln ist: Vernachlässigen, unterlassen, etwas zu tun, bedeutet auch, es durch einen Anderen tun zu lassen“ (Ricœur 1996, 192).

Theologie erfüllt die Aufgabe des Erleidenden, indem sie ausgehend vom Anderen, von Mitmenschen und Mitwelt Gott und sich selbst verantwortet. Sie richtet sich nicht unter Berücksichtigung ihrer eigenen Interessen teleologisch aus, sondern darin, dass sie ihren geschöpflichen Raum, ihr

Sprechen und Handeln christologisch verantwortungsbewusst erträgt. Dabei zeigt sich das *paradise lost*: Theologische Rede konkretisiert Utopie, den nicht vorhandenen Ort, räumlich-ethisch; und dieser wird im Sinne einer handlungsorientierenden Real-Utopie sichtbar. Erfahrungen mit dem Anderen ermöglichen diese Realutopie, die sich durch ihren kontinuierlichen Bezug zur konkreten Situation verhält, ohne jemals ihr Ziel zu erreichen. Dabei begründet sich die Fähigkeit des Menschen zum Handeln in der unausgesprochenen Aufforderung des Anderen, auf den er/sie sich einlässt (vgl. Ricœur 1996, 425).³ Die theologische Raumgabe, die ich im Sinne Levinas primär ethisch verstehe und die damit zum Verständigungs- und Handlungsraum wird, konstituiert sich in der dem Menschen unverfügbaren Alterität.

Der Ausgang vom Anderen befreit die Theologie, transzendiert, inkarniert und sozialisiert sie.

Der Ausgang vom Anderen befreit in dieser Hinsicht die Theologie, be- und entgrenzt sie aus den selbst erschaffenen Systemgrenzen, transzendiert, inkarniert und sozialisiert sie. Dabei eröffnet sie einen neuen theologischen Denk-, Sprech- und Handlungsraum. Schöpfungstheologisch legt der sich immer wieder neu stiftende ‚Raum‘, die Raumgabe der Transzendenz in der Immanenz, den Grundriss eines Entwurfs einer Theologie des Verlassens.

1.2 Theologisch-christologische Rede im von Gott gegebenen Raum

Blickt man ausgehend von dieser philosophisch-theologischen Betrachtung auf die Anforderung theologischer Rede im globalen digitalen Zeitalter, im alltäglichen Umgang mit Unbekanntem und Fremdem, hat der theologische Gedanke eines ursprünglich utopischen und ethischen (neu-)schöpferischen Raums handlungsorientierendes Potenzial. Räumlich gedacht verständigt sich Theologie primär ethisch, ‚entlastet‘ sich selbst in der Beziehung ausgehend vom absolut Anderen. Sie hat sich nicht selbst zu verantworten, sondern steht in einer christologisch-befreienden räumlichen Beziehung. Im Verständigungsraum, in dem der radikal Andere Theologie permanent infrage stellt und herausfordert, ohne sie zu verlassen, ereignet sich der von Gott geschaffene christologische Grundriss für eine theologische Rede in *glokaler* Lebendigkeit. Letzteres betont Ricœur in seiner Kritik an Levinas, indem er die Dimension der Geschichtlichkeit der

³ Ricœur arbeitet ausgehend von und über Levinas hinausgehend heraus, dass die ethische Dimension, in der sich die unausweichliche Verantwortung begründet, ontologisch in der Grundstruktur des Menschen verankert ist. Dabei bleibt der Andere philosophisch in gewisser Weise als Aporie verborgen (vgl. Ricœur 1996, 426).

Geschichte hervorhebt (vgl. Ricœur 1974, 53). Geschichte öffne sich so einer produktiven Dynamik. Sie fordere den Menschen auf, Abstand zu sich und seiner eigenen Lebenswelt einzunehmen und anderen zu begegnen. Ricœur spricht vom Ausgang aus der Verslossenheit des Selbst, die ihm den Eintritt in die Mitwelt ermögliche. Die Distanz zu sich selbst bedeutet demnach die Möglichkeit, mit anderen in Beziehung zu treten. Entscheidend ist, dass Ricœur darin den Ort erkennt, an dem der Mensch sein wahres Menschsein spürt (vgl. Ricœur 1974, 54–55). Der utopische Raum in seiner differenzierten räumlichen Vielfalt trägt die Geschichtlichkeit (sozial-)ethisch und ist theologisch im Christusgeschehen immer wieder neu zu entdecken. In der Menschwerdung Christi hinterlässt Gott eine (unverfügbare) Spur seiner radikalen Alterität, ermöglicht seinem Geschöpf, Räume seiner Unverfügbarkeit im sichtbaren Zeugnis seines Sohnes zu erkennen und danach zu handeln. „Die Spur des Unendlichen ist die [...] Ambiguität im Subjekt“ (Levinas 2011, 326). Insofern setzt die Rede von Gott im und als utopischen/r Raum voraus, Gott im Leben nicht nur zeitlich, sondern in seinem vielfältigen Handeln ‚räumlich‘ wahrzunehmen. In dieser Hinsicht sprengt die theologische Rede die Grenzen des gewöhnlichen Raumverständnisses. Die „Geste des Gebens“ des Schöpfers benötigt, Askani zufolge, Raum. Zugleich setze sie Raum frei, der als Gabe notwendigerweise an jemanden adressiert sei (vgl. Askani 2006, 190). Diese schöpferische Geste öffne demzufolge einen Raum, den die Gabe selbst und die/der Empfangende für sich bräuchten: Sie sei sich selbst gebende Raumgabe. Indem sie sich ereigne, inszeniere sie ihren Raum, der sich auf beiden Seiten öffne.

Kommunikation als Glaubens- und Hoffnungssprache

Dabei widerspreche der sich immer wieder neu konstituierende Raum binären (Sprach-)Systemen. Demzufolge transzendiert die Kommunikation als theologische Glaubens- und Hoffnungssprache in Christus und öffnet einen Hoffnungs-Raum inmitten sowie ausgehend von der geschichtlichen Lebensrealität. Ihr Sprachgebrauch erfüllt nicht nur einen zuvor gesetzten Lebensplan, so Ricœur, sondern nähert sich differenziert (vgl. Ricœur 1989, 119): Im theologischen Sprachvollzug entsteht also eine Wirklichkeit, die sich nicht in Eindeutigkeit erschöpft. Auf der Grenze zeigt sich Sprache kreativ und erfinderisch, hier liegt für Ricœur ihr Wahrheitsanspruch (vgl. Ricœur 2004, 93–94). Sprache denkt er als produktive Sprache, wenn sie vom Anderen ausgeht.

Mit Marquardt betone ich an dieser Stelle die Bedeutung, Gott geschichtlich verstrickt zu verstehen (vgl. Marquardt 1997, 452). Als Teil der Geschichte muss sich Theologie in den gegebenen ‚Räumen‘ ihrer Lebenswirklichkeit immer wieder neu aus- und einrichten. Indem sie ihre ‚Komfortzone‘ verlässt, unterbricht sie sich. Der ewige Ausgang des Vaters in Gestalt seines Sohnes, die Vermenschlichung Gottes, (er-)fordert theologisch, immer wieder neu anzufangen, Gottes Wirken wahrzunehmen und das Wahrgenommene zur Sprache zu bringen. Gott spricht nicht ‚nur‘ asynchron, sondern auch asymmetrisch in und aus den vielfältigen, heterogenen und komplexen gesellschaftlichen Kontexten.

Eine Theologie in offener, vielfältiger Bindung an die sich wandelnde(n) reale(n) Gegenwart(en)

Folgt die Theologie diesem räumlich-geschichtlichen Gottesverständnis, bindet sie sich utopisch und ethisch handlungswirksam, räumt sich ihren Raum situativ anders ein und entgrenzt andere christologisch. Theologie ist dann lebendig und ethisch gerecht, wenn sie sich auf diese Weise utopisch gestaltet: in offener, vielfältiger Bindung an die sich wandelnde(n) reale(n) Gegenwart(en) / Gegebenheiten in Raum und Zeit. Christologisch wird die unaufhebbare Beziehung zwischen Gott und seinem Geschöpf als eine „nie endende Trennung“ (Askani 2006, 81) gedacht. Christologisch ‚berühren‘ sich Gott (radikale Alterität) und Mensch (ethische Sozialität) in ihrer Eigenständigkeit im utopischen Raum. Die ursprüngliche Geschöpflichkeit konkretisiert sich in dieser ‚Berührung‘, indem die Theologie sich im utopischen Raum verständigt, ohne sich durch die Hintertür in die eigenen (scheinbar) sicheren vier Wände zurückzuziehen, sondern sich immer wieder selbst verlässt. Die (christliche) Theologie muss demnach ihre Tradition / ihre Systeme prüfen, sich der konstruierten menschlichen Natur immer wieder entledigen und sich hautnah auf den Anderen einlassen (vgl. Levinas 2012, 327).⁴

Theologisch geht es darum, dass der Mensch sich nach der radikalen Transzendenz, dem utopischen Raum Gottes, in der Immanenz sehnt (vgl. Marquardt 1997, 162), dass er ein Gefühl der Hoffnung auf die Zukunft auch im wissenschaftlichen Diskurs wahrnimmt und danach strebt, es zu bewahren. Indem die fähige Theologie (vgl. Ricœur 2006, 125)⁵ die radikale Alterität empfängt, christologisch im sozialen Gefüge deutet, entdeckt sie sich immer wieder neu. Fähig wird sie, weil sie die Gegenwart Gottes eschatologisch empfängt, ohne den Anspruch zu verfolgen, sie vollkommen im uto-

⁴ Der Mensch trete aus sich heraus und kehre kontinuierlich zu sich zurück, so Levinas, der schlussfolgert, dass Gott demnach weder in Gestalt des Anderen noch als Stimme seines ethischen Appells zu hinterfragen, sondern bedingungslos zu (ver-)antworten sei.

⁵ In der Dialektik von Identität und Alterität entwickelt Ricœur sein Verständnis des fähigen Selbst, das sich reflektiert, dabei sich als ethisches Subjekt entdeckt und für seine Handlungen verantwortlich weiß.

pischen Raum zu verstehen. Die Alterität orientiert die Theologie zugleich darin, den utopischen Raum und damit die Grenze des eigenen Handelns schöpfungstheologisch anzuerkennen (vgl. Askani 2006, 61). Die qualitative Trennung zwischen Gott und menschlicher Rede von Gott als „nie zu Ende kommende Differenz“ zu verstehen, ermöglicht es im Sinne Askanis, nicht nur über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nachzudenken, sondern „ihre Begegnung selbst“ christologisch räumlich immer wieder zu erschließen (Askani 2006, 64).

2 Die theologische Bedeutung kultureller Räume

Was bedeutet es, die räumliche Dimension (in Christus) zu erschließen? Was bedeutet theologische Rede im Raum einer globalisierten Welt, in der die glokale Entwicklung Vertrautes und Bekanntes verändert, in der das Christentum hauptsächlich in Gestalt pentekostaler und charismatischer Kirchen im Globalen Süden wächst? Wie verändert sich theologische Wissenschaft, ihre *loci theologici*, im Kontext von Globalisierung und Digitalisierung auf dem Weg zum Web 4.0? Wie äußert sich eine Theologie des Verlassens unter den räumlich veränderten Vorzeichen einer postsäkularen Welt inmitten von komplexen, heterogenen, sich wechselseitig beeinflussenden kulturellen Transformationsprozessen?

Vor dem Hintergrund dieser Fragestellungen werde ich im Folgenden erstens die geschichtlich-räumliche Entwicklung der Mission bzw. der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie skizzieren. Diese Skizze ist insofern notwendig, da sie das kolonialistische Erbe in Erinnerung ruft, das die Kolonialitäten, welche die gegenwärtigen Folgen des Kolonialismus ausdrücken, in Theologie und Kirche des Westens verantwortet. Im Anschluss verdeutliche ich deren kritische Bedeutung für die Theologie, um schließlich die Herausforderung theologischer Rede im Spannungsfeld von Sprache und Differenz aufzuzeigen und die grundsätzliche kultursensible Haltung einer Theologie des Verlassens aufzuzeigen.

2.1 Von der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie: eine Skizze

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war das Verständnis von Mission bzw. ihrer Reflexion als eine Theorie für die praktische Missionsarbeit vom ambivalenten Verhältnis zum Kolonialismus geprägt (vgl. Schmidlin 1920, Silber 2022). Im katholischen Kontext führte ein territoriales Missionsverständnis

nis zu einer reduzierten Ekklesiologie, die im Sinne Joseph Schmidlins (1876–1944) exklusiv die missionarische Ausbreitung der (europäischen) Kirche in Gestalt des konkreten Kirchenbaus verfolgte (Gruber 2017, 15).⁶ Im Kontext des Protestantismus war es Gustav Warnecke (1834–1910), „Gründungsvater“ der deutschen Missionswissenschaft“ (Hock 2011, 15),⁷ der das Ziel christlicher Mission in Gestalt des Kirchenbaus insbesondere als „Sammlung des Gottesvolks“ inmitten von Nicht-Christen verstand (Hock 2011, 16). Mit Fokus auf die Bekehrung des/der Einzelnen und beeinflusst von pietistischer Tradition verortet Warnecke sein Missionsverständnis im Bereich der Erziehung. Konkrete Missionsarbeit verstand er in gewisser Hinsicht als eine Erziehungsaufgabe. Es war der katholische Missionswissenschaftler Thomas Ohm (1892–1962), Nachfolger Joseph Schmidlins, der sich vom Eurozentrismus und dem damit verbundenen Kirchen- und Missionsverständnis distanzierte. Ohm brach mit dem „one-side process“ (Hock 2011, 21), der Missionspraxis der Akkommodation, indem er sie unter Berücksichtigung von kulturellen Kontexten und deren Transformation differenziert analysierte. Dennoch ist zu kritisieren, dass auch er einem binären essentialistischen Verständnis von Mission verhaftet blieb (vgl. Hock 2011, 21).

Der problematische europäische Universalanspruch im Spannungsfeld kultureller Alteritäten

Von Anfang an, so urteilt Judith Gruber, war der europäische Universalanspruch problematisch und machte sich im Spannungsfeld kultureller Alteritäten und interkultureller Kommunikation deutlich bemerkbar (vgl. Gruber 2017, 19). Dabei widersprach jenes Verständnis dem Wesen des christlichen Glaubens, der nicht als abgeschlossener Gegenstand akkommodiert werden kann. Problematisch und zu kritisieren ist zudem aus heutiger kulturwissenschaftlicher Perspektive in jener Zeit die Trennung von Kultur und Religion (vgl. Bergunder 2011). Die dualistische Differenzierung von *Essenz* und *Accidens* steht der kritischen Kulturtheorie im Zuge des *cultural turn* gegenüber; Letztere versteht (religiöse) Identität vielmehr als

„*exchange relationships, hybridities and negotiations – categories that became all the clearer in the course of the discussion in the study of culture – extending to the (anti-textual) approaches of new realism, material studies, new ontologies*“ (Bachmann-Medick 2016, 60).

⁶ Joseph Schmidlin war der erste katholische Lehrstuhlinhaber, der eine systematische Grundlegung der Missionswissenschaften vertrat. 1914 folgte er dem Ruf auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaften in Münster.

⁷ 1896 wurde Warnecke auf eine Honorarprofessur nach Halle berufen, wo 1908 der erste Lehrstuhl für Missionswissenschaft angesiedelt wurde.

Das heißt, die (inter-)kulturelle Begegnung ist eben nicht aus *einer* Perspektive in den Blick zu nehmen, sondern als ein produktiver Prozess, der sich jeglicher einseitigen Kontrolle entzieht. Das Konzept der Akkommodation nimmt die hermeneutischen, epistemologischen und kriteriologischen Aspekte der kulturellen Begegnung nicht in den Blick (vgl. Kollbrunner 1990, 141). Dies begründet sich Gruber zufolge in der Neoscholastik des 19. Jahrhunderts, die das Christentum als ein unverwechselbares, unwandelfähiges ahistorisches System verstand (vgl. Gruber 2017, 22).

Die Grundproblematik der früheren Missionswissenschaften liegt demnach darin, für ein kulturell-situatives partikulares Verständnis von Kirche und Theologie exklusive Universalgeltung zu beanspruchen, es zu naturalisieren. Dieser Universalitätsanspruch macht das ambivalente Verhältnis zum Kolonialismus sichtbar, das Missionswissenschaften, Theologie und Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmte. In der Nachkriegszeit nach 1945, im Kontext der De-Kolonialisierungsdebatten und De-Europäisierungsprozesse, tauchen in den 1950er-/1960er-Jahren neue hermeneutische Lesarten kultureller Alteritäten auf. Die Interkulturalität konstituiert sich als eine unausweichliche Perspektive, die sichtbar macht, dass die Missionswissenschaften in christlichen Transformationsprozessen grenzüberschreitend zu verorten und entsprechend zu erforschen sind (vgl. Gruber 2017, 25). In den 1960er-/1970er-Jahren artikulierte sich konsequenterweise eine radikale Kritik am monolithischen Ideal der Mission und es kam somit zur Entstehung und Entwicklung der Interkulturellen Theologie.⁸ Hinzu kam, dass die sichtbare Entwicklung totalitärer Militäregimes, die Konflikte zwischen West und Ost, zwischen Kapitalismus und Sozialismus die politische Weltkarte neu ordneten. Der dadurch aufkommende demografische Wandel hat es ermöglicht, dass sich neue christliche (und kirchliche) Identitäten etablierten. Volker Küster spricht von „Emanzipations- und Demokratisierungsprozessen“, die den Kirchen in der ‚dritten Welt‘ eine neue Freiheit eröffneten, ihren eigenen Weg zu gehen, und die damit Theologie und Kirche im Westen herausforderten (vgl. Küster 2011, 54). Es kam zur Krise in den noch recht jungen Missionswissenschaften des Westens, die aus meiner Sicht in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg noch vom euphorischen Überlegenheitsgefühl der Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910) geprägt waren. Aufgrund der aufkommenden Pluralisierungsprozesse, so Gruber, wird „der kulturell-religiöse Universalanspruch, den das römische Kirchenmodell und die westliche Theologie für sich beanspruch[t]en“ (Gruber 2013, 36–37) massiv erschüttert.⁹ Die Entstehung Kontextueller Theologien im Globalen Süden, die anfangen,

⁸ Werner Usdorf, Walter J. Hollenweger, Richard Friedli und Hans Joachim Margull haben das Umdenken im Kontext globaler Veränderungen zu Beginn nachhaltig initiiert (vgl. Hock 2011, 21–23; Gruber 2017, 25).

⁹ Gruber differenziert zwischen Pluralisierung nach innen und nach außen. Erstere „konfrontiert die westliche Konzeption des Christentums mit pluralen, differierten Bezeugungen und Formulierungen christlicher Identität, die in fremden, partikularen Kontexten deutlich artikuliert werden“. Nach außen zeigt sich die Pluralisierung darin, dass „der christliche Universalitätsanspruch durch Säkularisierungsprozesse und Migrationsströme, die die Konstruktion eines religiös homogenen Westens unterlaufen, mit anderen Universalitätsansprüchen“ konfrontiert werde (Gruber 2013, 37).

sich eigenständig – in kritischer Distanz zum Westen – zu entwickeln, führte zu einem methodologischen Paradigmenwechsel.

„*The methodological shift in contextual theologies (from accommodation to contextualization and inculturation) goes hand in hand with a reconfiguration of the epistemological paradigm of theology*“ (Gruber 2017, 27).

Das Konzept der Akkommodation differenzierte sich mittels der Kontextualisierung und Inkulturation. Theologie wurde in gewisser Hinsicht Bestandteil einer Kultur- und Kontextanalyse, Hermeneutik entsprechend zum Dreh- und Angelpunkt der Art theologischer Rede (vgl. Küster 2011, 85). Dabei wird der hermeneutische Zirkel interkulturell offener gedacht. Die sogenannte Hermeneutik des Verdachts¹⁰ etabliert sich als kritisches Instrument des Theologisierens, dessen Anliegen es ist, unter Berücksichtigung von neuen Lesarten, Deutungen und Identifizierungsmöglichkeiten, die eigenen und die anderer immer wieder kritisch zu prüfen, um der Vielfalt und dem Reichtum des Evangeliums gerecht zu werden (vgl. Küster 2011, 84).

Eine Hermeneutik des Verdachts und die emanzipatorisch-kritische Haltung der Theolog:innen aus dem Globalen Süden

Der hermeneutische Verdacht und die emanzipatorisch-kritische Haltung der Theolog:innen aus dem Globalen Süden gegenüber dem eurozentrischen Überlegenheitsanspruch ermöglichen es zudem, anhand der Fragen nach Normativität und Kontingenz von Wissen und Erkenntnis, Kontextualität in diesem Prozess unausweichlich als hermeneutische Kategorie anzuerkennen. Inkulturation rückt dabei in die Nähe des theologischen Konzepts der Inkarnation.¹¹ Entscheidend ist, dass sich das Konzept der Inkulturation in gewisser Weise parallel zu den *culture studies* dynamisch entwickelte und unter dem Einfluss der dortigen Ansätze von Akkulturation und Enkulturation stand. Während Akkulturation den kulturellen Kontakt und Wandel ausdrückt, steht Enkulturation für die individuelle Aneignung in kulturellen Prozessen (kulturelle Kompetenz des Individuums). Der Prozess der Inkulturation begreift sich demnach als ein komplexer Beziehungsraum des kulturellen Kontaktes, in dem Individuen fähig sind, in Austausch zu treten und voneinander zu lernen. Theologie verortet sich in diesem als interkulturell verstrickt, als „result of a complex process of

¹⁰ Unter Hermeneutik des Verdachts versteht man den „ersten Akt einer sich kontextuell verstehenden Theologie“. Kontextuelle Theologien entwickelten diese „sowohl gegenüber dem Text und seinen Interpretationen als auch gegenüber dem Kontext“ (Küster 2011, 55).

¹¹ Schon Walter J. Hollenwegers erster Leitsatz zur Interkulturellen Theologie drückt diesen Zusammenhang aus: „Interkulturelle Theologie ist diejenige wissenschaftliche, theologische Disziplin, die im Rahmen einer gegebenen



translation and transformation“ (Gruber 2017, 29). Es handelt sich im Inkulturationsgeschehen um reziproke Transformationsprozesse, in denen *alle* Akteur:innen als Subjekte anerkannt und entsprechend fähig sind, sich differenziert auszutauschen. Dabei kommt die Komplexität der Prozesse zum Ausdruck, die sich sprachlicher Eindeutigkeit und binärer Codierung entziehen (vgl. Gruber 2017, 34):

„How can theology, which is inherently contextual, convey the universal claim of the Christian message that is always expressed and realizable only in particular forms?“ (Gruber 2017, 35)

Zwischenräume als produktiver Ort von Erkenntnis

Um sich dieser Frage zu nähern, bedurfte/bedarf es in der Tat eines dynamischen Kulturverständnisses, das das Verhältnis und die vielfältigen Zwischenräume von Kultur und Religion als produktiven Ort von Erkenntnis und Wissensproduktion anerkennt. Kulturwissenschaften übernehmen hier eine orientierende Funktion, die im Sinne der Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann als Antwort auf den „tiefgreifenden Wandel der Gesellschaft und Welt(un)ordnung“ (Assmann 2006, 14) zu lesen ist. Im Gegensatz zu dem der Inkulturation, das – wie bereits erwähnt – theologisch in die Nähe des Modells der Inkarnation rückte, umfasst das kulturwissenschaftliche Modell der *Interkulturation* die „intercultural transformation processes“ (Gruber 2017, 48) und begründet umso mehr, Kulturen theologisch als *loci theologici* anzuerkennen. „Inkulturation ist nur dann sinnvoll, wenn sie als reziproke Neo-Kulturation verstanden wird“ (Pauly 2009, 125). Die Gefahr des statischen Verständnisses der Kultur wird dabei im Sinne der *cultural turns* deutlich(er) überwunden. Kultur als Containerbegriff bricht hier im Sinne der Interkulturellen Theologie auf und entwickelt sich im Kontext von de- und postkolonialen Ansätzen zu einem dynamischen Konzept, das komplexe (theologische) Diskurs- und Handlungsräume in den Blick nehmen kann (vgl. Erfurt 2021, 49–50). Trotz Kritik am Präfix „inter“, das womöglich das Verhältnis zweier feststehender kultureller Größen suggeriert, lässt Interkulturation im Sinne der Interkulturalität den Bedeutungsmehrwert des „Inbetween“ als dynamische epistemologische Ressource erschließen (vgl. Gmainer-Pranzl 2016, 16–17). Ontologischer Raumvorstellung wird eine Absage erteilt, (kulturelle) Alterität im Sinne (m)eines Entwurfs der Theologie des Verlassens als zentrale Kategorie theologischen Denkens anerkannt (vgl. Gruber 2017, 35).¹² Theologisch

Kultur operiert, ohne diese zu verabsolutieren. In diesem Sinne tut sie nur, was jede anständige Theologie auch tut. Mit anderen Worten, sie widerspiegelt, reflektiert theologisch den sakramentalen Leib Christi. Wenn Theologie nicht lediglich eine Selbstrechtfertigung der eigenen kulturellen Vorteile ist (das wäre eine sektiererische Theologie oder schlimmer noch ein theologisch gerechtfertigter Kulturimperialismus), dann muss sie versuchen, dieser universalen und sakramentalen Dimension des christlichen Glaubens gegenüber offen zu sein“ (Hollenweger 1979, 50).

wird hier nicht nur der Kulturbegriff, sondern auch der Raumbegriff im Sinne des *spatial turn* verstanden. Im glokalen Spannungsfeld von Raumkonstruktion einerseits und Enträumlichung im Zuge der Globalisierung und Digitalisierung (*global village*) andererseits (vgl. Bachmann-Medick 2010, 288) geht es darum, die unterschiedlichen Raumperspektiven anhand neuer kritischer Raumbegriffe zu berücksichtigen und zu erschließen. Dichotomien des Denkens von Zeit und Raum und der über eine lange Zeit dominante Fokus auf die zeitbezogene evolutionäre Vorstellung von Entwicklung und Fortschritt werden kritisch geprüft. Diese Vorstellung war und ist bis heute vor allem durch das Erbe der Aufklärung und das darin enthaltene Verständnis von kolonialen Entwicklungsstrukturen und Fortschrittsdenken entstanden. Es geht hier also im Sinne von Michael Nausner um eine Neupositionierung der Theologie an sich, da es sich, wie Nausner zu Recht urteilt, um eine grundsätzliche „komplexe [...] Verwobenheit“ (Nausner 2013, zit. nach Jahnel 2016, 29) handelt, der sich keine theologische Rede entziehen kann, vielmehr verpflichtet wissen muss. Letzteres fordere ich mit (m)einem Ansatz einer Theologie des Verlassens.

2.2 Bedeutung für die theologische Rede: Erkennen und Handeln

Anzuerkennen ist, dass der Universalitätsanspruch des Westens als einzig geltende Wahrheit gebrochen war, und zwar durch die aufkommende und sich etablierende Konkurrenz in der *Global Christianity* jener Zeit. Der kulturwissenschaftliche Wandel im Verständnis von Kultur und Raum, Interkulturalität als *third space* (Homi Bhabha) diskursiver Aushandlungsprozesse forderte und fördert theologisch eine Perspektivenvielfalt. Epistemologisch setzt dies voraus anzuerkennen, dass (religiöses) Wissen unausweichlich „situiertes Wissen“ (Haraway 2007) ist, d. h. ein *web of meaning* umfasst. Es gibt kein absolutes Wissen. (Kulturelle) Alterität wird, wie oben schon angedeutet, Ausgangspunkt theologischen Denkens und Erkennens, und zwar in zweifacher Hinsicht: Sie markiert einerseits die Leerstelle / Grenze, das dem menschlichen Denken und Handeln Unverfügbare, andererseits ermöglicht sie genau damit den Raum, in dem die dynamische Produktivität der Vielfalt kulturell-räumlicher Beziehungen sich immer wieder auf der Suche nach „gelebter Wahrheit“ vollzieht.¹³ Es wird demnach unausweichlich in Anbindung zum konkreten Lebenskontext um Wissen und Wahrheit gerungen. Bedingung dafür ist, sich ethisch verantwortlich der (kulturellen) Alterität für den eigenen Erkenntnisprozess bewusst zu sein. Theologisch begründet sich die Bedeutung von Al-

¹² Die Forschungsdiskurse im Kontext der Interkulturellen Philosophie zu berücksichtigen, ermöglicht beispielsweise mit Ram Adhar Mall, einem interkulturellen Philosophen aus Indien, das „inter“ stark zu machen, da es, laut Adhar Mall, der Gefahr der Verabsolutierung einer Position im Zuge der Verwässerung der kulturellen Differenz beim Präfix „trans“ vorbeuge (vgl. Adhar Mall 2006, 151).

¹³ Der Systematiker Michael Roth betont in seinen Überlegungen zur kontextuellen Herausforderung inmitten globaler Krisen, dass theologische Rede unabdingbar kontextuell-verstrickt, insofern eine „im Leben vollzogene Bewegung auf die Wahrheit“ (Erbele-Küster/Küster/Roth 2021, 24) sei.

teritätsphänomenen in der von Gott eingeräumten Raumgabe, die nicht in Gestalt von Eindeutigkeit, stattdessen in lebendiger Perspektivenvielfalt sichtbar wird.

Der Grundriss des utopischen Raumes Gottes erhält seine sichtbare Füllung darin, wie sich die theologische Rede in ihm sprachlich und ethisch konstituiert. Die Raumgabe befreit Theologie aus ihrer scheinbaren Sicherheit, ermöglicht ihr, sich entsprechend ihres eschatologischen Bekenntnisses ethisch auszudrücken. Die theologische Rede, die diesen Raum ethisch gestaltet, drückt darin ihr Bekenntnis zur qualitativen schöpferischen Differenz zwischen und Vielfalt von Gottes Rede und menschlicher Rede von Gott aus. „Die Trennung zwischen Gott und Mensch [in der Theologie] verläuft nicht außerhalb des Menschen, sondern ist der Mensch selbst“ (Askani 2006, 72).

Die Trennung zwischen Gott und Mensch als schöpferisches Sündenverhältnis

Diese nie endende Trennung deutet Askani als das schöpferische Sündenverhältnis, das – so füge ich hinzu – als Raum der Vielfalt und Mehrdeutigkeit sichtbar wird und in dem Askani versucht, Schöpfung und Trennung zusammenzudenken: Schöpfung versteht er „als zur Vollendung kommende Trennung“ (Askani 2006, 81), Sünde entsprechend primär als ‚Zustandsbeschreibung‘ des Schöpfungsverhältnisses zwischen Gott und Mensch (vgl. Askani 2006, 89). Das theologische (ethische) Bekenntnis wirkt hier in der Anerkennung anderer theologischer Positionen räumlich sichtbar. Die Anerkennung der radikalen Transzendenz in der theologischen Rede impliziert die unausweichliche Verantwortung, Gott in seinen vielfältigen Ausdrucks- und Handlungsweisen in Mitwelt und mit Mitmenschen wahrzunehmen und ‚sichtbar‘ zu machen. Im Raum Gottes agiert Theologie nicht (mehr) als das theologisch-dogmatische Ich, sondern als theologisch fähiges Selbst ausgehend von und in Beziehung zu Anderen.¹⁴ Die Theologie weiß sich demzufolge schöpferisch in den geschichtlichen Zwischenräumen vom Eigenen und Fremden zu bewegen.

In Konsequenz plädiere ich für eine der Theologie genuine Haltung der Interkulturalität, die der Gefahr vorbeugt, neue prädefinierte Systeme zu inkorporieren, stattdessen den Wahrheitsgehalt im komplexen Beziehungsraum immer wieder neu aushandelt. Theologische Rede, die sich dieser Haltung des Verlassens verspricht, Zwischenräume betritt, strebt kontinuierlich danach, sich ihrer Irrtumsanfälligkeit – sprich ihrer partikularen

¹⁴ Im Hintergrund steht Ricoeurs offenes Geschichtsverständnis, das Alterität bejaht und sich gegen den (linguistischen) Strukturalismus im Sinne Ferdinand de Saussures richtet. Vor allem sprachlich lebt der Mensch seine Beziehung; so verhält es sich auch bei der theologischen Rede (vgl. Ricoeur 2004, 568–588).

Perspektive der eigenen Lebenswirklichkeit – bewusst und transparent zu stellen. Dabei ist sie sich der produktiven epistemischen und epistemologischen Bedeutung von Alterität theologisch und ethisch im Klaren.¹⁵ Das bedeutet nicht zugleich eine Absage an normative Orientierung in religiösen Verhandlungsprozessen, sondern erfordert primär, Wissen und Erkenntnis nicht (mehr) als ontologisch feststehende Größen zu verstehen, stattdessen als kontinuierlich aufzusuchende – im *third space* – in unbedingter Beziehung mit Anderen.

Alterität und Pluralität werden theologisch wahr- und ernst genommen

Die Herausforderung für die theologische Rede, wie mit der qualitativen Differenz im Verhältnis zu Gott, Mitmensch und Mitwelt umgegangen werden kann, liegt darin, Differenz nicht als einen Nachtrag zu begreifen. Die qualitative Differenz, christologisch sichtbar in der Menschwerdung Gottes, macht das Wesen der Theologie aus, die sich zu diesem Verhältnis (ent-)sprechend (und) handelnd bekennt. Theologische Rede ereignet sich demnach in der Übernahme dieser christologisch verankerten Verantwortung als das wahre Bekenntnis. Indem sie die Verantwortung übernimmt, tritt sie in geschöpfliche Beziehung vor allem Bewusstsein. Ausgehend vom unverfügbaren Anderen im konkreten geschichtlichen Kontext prüft, deutet und interpretiert sie ihre eigene Sache. Ihre komplexe Selbstausslegung, Entscheidungen ernsthaft und gewissenhaft zu treffen, verdeutlicht ihr eindeutiges Bekenntnis zur Mehrdeutigkeit (Ambiguität). Es geht der theologischen Rede nicht um die einfachen, eindeutigen Antworten (vgl. Askani 2006, 62–63), sondern darum, sich im utopischen Raum Gottes verantwortungsvoll inmitten von Differenz zu verständigen und Diskurse der Versöhnung zu initiieren. Die sich ihrer leiblichen Wurzeln bewusste ethische Sprache der Alterität konstituiert sich im Sinne Levinas' notwendigerweise inmitten leiblicher Existenzialität (vgl. Purcell 2006, 45). Sie sucht danach, sich geschichtlich im Geschehen von Gabe und Auf-Gabe, von Sich-Verlassen und auf den Anderen Verlassen, von Wirklichem, Möglichem und Unmöglichem zu stellen. Alterität und Pluralität werden theologisch wahr- und ernst genommen, sprachlich bezeugt und so handlungsweisend er- und gelebt.¹⁶

Ram Adhar Mall betont in dieser Hinsicht, dass (inter-)religiöse und theologische Gespräche und Diskurse nur dann gelingen, wenn die Teilnehmenden einen milden Absolutheitsanspruch vertreten (Adhar Mall 2017,

¹⁵ Epistemisch beschreibt, was sich auf Wissen und Erkenntnis, epistemologisch, was sich auf die Bedingungen und Möglichkeiten von Wissen und Erkenntnis bezieht.

¹⁶ Im Gewissen verortet Ricœur die Selbst-Bezeugung. Indem der Mensch Zeugnis vom Anderen abgibt, berufe / beziehe er sich nicht auf Sichtbares, sondern erinnere sich an den zeitlich und räumlich Anderen. Das Gewissen binde das menschliche Selbst davor, sich dem Andern zu verschließen und hat dadurch handlungsweisende ethische Funktion (vgl. Casey 1998, 303).

387): Allein in der Anerkennung der Gleichwertigkeit des Anderen bestehe überhaupt erst die Möglichkeit, die Alterität des Anderen konstruktiv wahrzunehmen. Im Sinne (m)einer Theologie des Verlassens wird genau das theologisch in der utopischen Raumgabe Gottes sichtbar. In diesem – von Gott gegebenen und von Menschen erfahrbaren – *third space* kommt es zur Erkenntnis, Alterität (in Distanz zur eigenen Position) als notwendigen Bestandteil der eigenen (theologischen) Entwicklung anzuerkennen. Gesellschaftlich konkret wird dieser (transkulturelle) epistemische (Auf-) Bruch aus meiner Sicht im Laufe des Prozesses der Vermischung von Globalem und Lokalem – sprich im Prozess der sogenannten *Glokalisierung* – sichtbar (vgl. Küster 2011, 131). Das neue Bewusstsein für Transformationsprozesse innerhalb der christlichen Theologie, das sich in den 1970er-Jahren insbesondere in Gestalt der Befreiungstheologien entwickelte, wurde durch das Aufkommen postkolonial-theologischer kritischer Stimmen ab den 1990er-Jahren gestärkt. Die bereits im befreiungstheologischen Ansatz angelegte postkoloniale Perspektive entwickelte sich als ein kritisches Analyseinstrument weiter und radikalisierte den Widerstand am westlich-epistemisch gesetzten Eurozentrismus und dem darin legitimierten Überlegenheitsanspruch (vgl. Küster 2011, 107; Gmainer-Pranzl 2016, 23). Dabei geht es für mich theologisch vor allem darum, den darin zum Ausdruck kommenden Widerstand nicht als einseitige Kritik gegen ein herrschendes System zu verstehen und damit erneut hegemoniale Strukturen zu legitimieren, sondern vielmehr im Sinne (m)eines theologischen Ansatzes des Verlassens als eine grundsätzliche systemkritische kultursensible Haltung, die – Selbstkritik eingeschlossen – ontologisch-statischen Denksystemen und Handlungsräumen entgegenwirkt.

Über Verslossenheit und Ablehnung der Welt hinweg die ungeahnte Weite Gottes denken

Das räumlich differenzierte Verständnis des Gottesbegriffes, um das es mir geht, ermöglicht den Geschöpfen, im Glauben – über Verslossenheit und Ablehnung der Welt hinweg – die ungeahnte Weite Gottes wahrzunehmen und zu denken. Der so verstandene Gottesbegriff fordert die Theologie auf, inmitten von Alterität, Pluralität, Zwiespalt und Widerstand verstrickt, utopisch zu sprechen. Als Raum schaffende Anrede legt Gott den immerwährenden Anfang theologischer Rede, öffnet ihr christologisch die Augen für differenzierende Wissenschaft. Es geht nicht darum, eine jenseitige Welt religiös und theologisch-dogmatisch im Diesseits zu integrieren,

sondern um die christologisch begründete Bereitschaft, Gottes Selbstgabe in Jesus Christus immer wieder im Sinne christologischer Neuschöpfung zu empfangen und selbstkritisch zu deuten. Dabei ist es theologisch-christologisch für mich entscheidend, dass die räumliche Erkundigung der Spuren Gottes medientheoretische und ästhetische Dimensionen einschließt, denn allein mit einer solchen Offenheit antwortet Theologie auf den primär ethischen Appell, die Raumgabe Gottes immer wieder in eschatologischer Offenheit und Hoffnung neu wahrzunehmen und zu deuten. Wahrnehmung erfährt hier die vertiefende Bedeutung der *aisthesis*,¹⁷ theologisch die des Glaubens, Raum der Erfahrung, des Deutens und Handelns. Entscheidend ist, dass die theologische Rede Gottes Wort als das empfängt und wahrnimmt, was es ist: als in sich differenziertes geschichtliches Paradox, das den kritisch-konstruktiven Blick für die Raumgaben ‚guter‘ Schöpfung in der Gegenwart handlungsorientierend weitet.¹⁸

Ausblick

Was bedeutet es, die räumliche Dimension des Verhältnisses von Gott und Mensch (in Christus) theologisch zu erschließen? Eine räumliche Erschließung dieses Verhältnisses fordert eine theologische Rede, welche die (Perspektiven-)Vielfalt theologischer Sprachen, Medien, Rituale als epistemische Orte er- und anerkennt, d. h. sie als Quelle von Wissensproduktion wahrnimmt, indem sie sich auf sie – in ihrer situativen kontextuellen Verstrickung – einlässt, sie deutet und dabei sich ihrer eigenen Verstrickung in epistemische Wissensordnungen und Regime selbstkritisch immer wieder bewusst wird (vgl. Hock 2020, 21). Indem sie das Verlassen räumlich konkret vollzieht, vertieft sie ihre Fähigkeit, Alteritäten im konkreten Diskursraum wahrzunehmen, da sie andere körperliche und kulturelle Ausdrucksformen jenseits der eigenen Vorstellungsmöglichkeit schöpferisch empfängt. Auf diese Weise trägt theologische Rede diskurstheoretisch „dazu bei [...], Erfahrungen von körperlich-leiblicher Gewalt aufzudecken und zu kritisieren, [und] wird [...] als wichtig und bereichernd erfahren“ (Jahnel 2021, 77).

Diese Haltung, Theologie zu betreiben, fordert demzufolge, die „Möglichkeit eines wissenden Körpers, der weiß, wahrnimmt, fühlt und darin Subjekt der (religiösen) Sinnbildung ist“ (Jahnel 2020, 192), anzuerkennen. Sie bindet im Vollzug Diskurstheorie und Leibphänomenologie,¹⁹ ohne deren

¹⁷ Jürgen Mohn spricht in diesem Zusammenhang sogar von „Religionsästhetik als Paradigmenwechsel“ (Mohn 2012, 252).

¹⁸ Von ‚guter‘ Schöpfung spricht Askani mit Blick auf den Schöpfer, dessen schöpferische Werke inmitten der Lebenswirklichkeit wahrzunehmen und zu erkennen sind. Indem der Mensch primär wahrnehme – im Sinne Askanis ‚glaube‘ –, löse sich das Gute der Schöpfung immer wieder aus den endlichen Verstrickungen des Lebens und zeige sich dem Menschen im Zwischenraum (vgl. Askani 2006, 101–103).

¹⁹ Dieses produktive Verhältnis verlangt an anderer Stelle theologisch aus religionsästhetischer Perspektive untersucht zu werden.

jeweilige Eigenständigkeit aufzuheben. Ganz im Gegenteil, theologische Rede konstituiert sich durch dieses Verhältnis als Raum dynamischer Wissensproduktion. Theologisch-christologisch erschließt sich an diesem Ort die unverfügbare lebendige Wahrheit, da die Theologie des Verlassens mit der sie (erst) konstituierenden schöpferischen Raumgabe ernst macht.

Literatur

Adhar Mall, Ram (2006), Universalität und Perspektive der Philosophie. Eine interkulturelle Perspektive, in: Resa Youseffi, Hamid / Fischer, Klaus / Braun, Ina (Hg.), Wege zur Philosophie. Grundlagen der Interkulturalität, Nordhausen: Bautz, 147–173.

Adhar Mall, Ram (2017), Der Absolutheitsanspruch oder wider den Geist der Ökumene [1997], in: Dehn, Ulrich / Casper-Seeger, Ulrike / Bernstorff, Freya (Hg.), Handbuch Theologie der Religionen, Freiburg i. Br.: Herder, 384–399.

Askani, Hans-Christoph (2006), Schöpfung als Bekenntnis, Tübingen: Mohr Siebeck.

Assmann, Aleida (2006), Einführung in die Kulturwissenschaften. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen, Berlin: Schmidt.

Bachmann-Medick, Doris (2010) [2006], Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg: Rowohlt, 4. Aufl.

Bachmann-Medick, Doris (2016), Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture. Berlin/Boston: De Gruyter.

Beiner, Marcus (2009), Humanities. Was Geisteswissenschaft macht. Und was sie ausmacht, Berlin: University Press.

Bergunder, Michael (2011), Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaften, Zeitschrift für Religionswissenschaft 19, 1/2, 13–55.

Casey, Edward S. (1998), Erinnerung an den Ort des Anderen innerhalb des eigenen Selbst, in: Waldenfels, Bernhard / Därmann, Iris (Hg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, München: Fink, 291–316.

Erbele-Küster, Dorothea / Küster, Volker / Roth, Michael (2021), Theologie infiziert. Religiöse Rede im Kontext der Pandemie, Stuttgart: Kohlhammer.

Erfurt, Jürgen (2021), Transkulturalität – Prozesse und Perspektiven, Tübingen: Narr Francke Attempto.

Gmainer-Pranzl, Franz (2016), „Theologie Interkulturell“. Diskurs des Christlichen im Horizont des Globalen. Forschungsstand – Arbeitsbereiche – neue Perspektiven, in: Gmainer-Pranzl, Franz / Kowalski, Beate / Neelankavil, Tony (Hg.), Herausforderungen Interkultureller Theologie, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 11–34.

Gruber, Judith (2013), Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart: Kohlhammer.

Gruber, Judith (2017), Intercultural Theology Exploring World Christianity after the Cultural Turn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Haraway, Donna (2007) [2001], Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive, in: Hark, Sabine (Hg.), Dis/Kontinuitäten. Feministische Theorie, Wiesbaden: VS, 2. Aufl., 305–322.

Hock, Klaus (2011), Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt: WBG.

Hock, Klaus (Hg.) (2020), Wissen um Religion. Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Hollenweger, Walter J. (1979), Erfahrungen der Leibhaftigkeit. Interkulturelle Theologie 1, München: Chr. Kaiser.

Jahnel, Claudia (2020), "Pentecostal Body Logics". Pentekostale Körperpraktiken und Körperwissen als Anfrage an Körper- und Religionsdispositive der Moderne – eine Annäherung, in: Hock, Klaus (Hg.), Wissen um Religion. Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 189–214.

Jahnel, Claudia (2021), "Bring Yoga back!". Konkurrierende epistemologische Fiktionen des Körpers als Gegenstand interkultureller Theologie, *Interkulturelle Theologie* 47, 2, 61–87.

Kollbrunner, Fritz (1990), Die klassische Theorie: Akkommodation, in: Collet, Giancarlo (Hg.), Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 133–141.

Krewani, Wolfgang Nikolaus (2006), Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie Emmanuel Lévinas', Freiburg/München: Karl Alber.

Küster, Volker (2011), Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen: V&R.

Levinas, Emmanuel (2011) [1974], Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i. Br.: Alber, 4. Aufl.

Levinas, Emmanuel (2012) [1983], Die Substitutio, in: ders., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br.: Alber, 6. Aufl.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm (1997), Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

Mohn, Jürgen (2012), Wahrnehmung der Religion. Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive, *Erwägen, Wissen, Ethik* 23, 2, 241–254.

Nausner, Michael (2013), Kolonial Macht Partnerschaft. Studenttag von MissionEineWelt am 28. September 2013 in München, 11 (unveröffentlichtes Manuskript); zit. nach: Jahnel, Claudia (2016), Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaften. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie, Stuttgart: Kohlhammer.

Pauly, Wolfgang (2009), Mission – Inkulturation – reziproke Interkulturation. Aspekte zur Begegnung zwischen Christentum und anderen Kulturen, *Orientierung* 73, 123–125.

Purcell, Michael (2006), Lévinas and Theology, Cambridge: Cambridge University Press.

Ricœur, Paul (1974) [1955], Geschichte und Wahrheit, München: List.

Ricœur, Paul (1989) [1984], Zeit und Erzählung, Bd. I, München: Wilhelm Fink.

Ricœur, Paul (1996) [1990], Das Selbst als ein Anderer, München: Wilhelm Fink.

Ricœur, Paul (2004) [2000], Gedächtnis – Geschichte – Vergessen, München: Wilhelm Fink.

Ricœur, Paul (2006) [2004], Wege der Anerkennung. Erkennen – Wiedererkennen – Anerkanntsein, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schmidlin, Joseph (1920), Missionswissenschaft und Missionspraxis, *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 10, 1–11.

Silber, Stefan (2021), Postkoloniale Theologie, Tübingen: Narr Francke Attempto.

Silber, Stefan (2022), Decolonizar la Educación Teológica. Ensayo de Transformación decolonial de la Teología Europea, *Aula* 28, 247–259.

