
Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs

**Theologische Untersuchungen im Anschluss an
Catherine Keller und Mayra Rivera**

Examensarbeit im Fach Systematische Theologie

dem Fachbereich

Evangelische Theologie
der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von

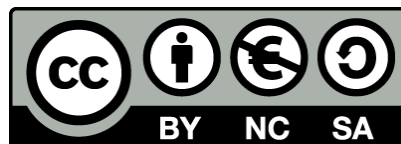
Paula Kautzmann
aus Marburg

Erstgutachter:
Prof. Dr. Claus-Dieter Osthövener

Marburg, 2020

Originaldokument gespeichert auf dem Publikationsserver der
Philipps-Universität Marburg
The original document is available from the Philipps-Universität Marburg publication
server

<http://archiv.ub.uni-marburg.de/ubfind/>



Dieses Werk bzw. Inhalt steht unter einer
Creative Commons
Namensnennung
Nicht-kommerziell
Weitergabe unter gleichen Bedingungen
4.0 International Lizenz.

Die vollständige Lizenz finden Sie unter:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de>

This work is licensed under a Creative Commons „Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International“ license.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Kontextualisierung / Methodik / Abgrenzung	2
3. Interkulturelle Theologie	3
3.1 Begriffe und Methoden	3
3.2 Geschichte und Transformation	3
3.3 Funktionen.....	5
3.4 Perspektiven.....	6
3.4.1 Kontextuelle Theologie – Hermeneutik	6
3.4.2 Narrativität – Tragmacht um Geschichtenverstrickungen	9
3.4.3 Veränderte Blickwinkel – ästhetische Möglichkeiten.....	9
3.5 Diskursrahmen und Dimensionen.....	10
3.5.1 Interreligiös, interkulturell, interkonfessionell	10
3.6 Kritische Zusammenführung.....	14
4. Postkolonialismus – Postkoloniale Theorie	16
4.1 Einleitung und Kontext.....	16
4.2 Postkoloniale Theorie	18
4.2.1 Kolonialismus, Imperialismus und Postkolonialismus	18
4.2.2 Orientalismus, Repräsentation und Subalterne.....	19
4.3 Postkoloniale Strategien und Themen.....	20
4.3.1 Identität, Hybridität und Dritter Raum.....	20
5. Catherine Keller	23
5.1 Einleitung und Anliegen.....	23
5.2 Theologie auf dem (dritten) Weg	24
5.2.1 Absolutes und Dissolutes.....	25
5.2.2 Wahrheit – Berührung – Prozess	26
5.3 Wahrheit als Prozess.....	32
5.3.1 Biblische Symbole – Pilatus und Johanneische Zeugnisse	32
5.3.2 Wahrheit in Relation.....	35
5.4 Zwischenfazit.....	38
6. Mayra Rivera.....	40
6.1 Einleitung und Anliegen.....	40
6.2 Relational Transcendence.....	41

6.2.1	Intracosmic Transcendence – Befreiungstheologie	44
6.2.2	Transcendence In-Between: Grenzen – Hybridität – Identität.....	47
6.3	The Touch of Transcendence.....	51
6.3.1	Relational Transcendence	51
6.4	Zwischenfazit.....	56
7.	Theologische Anschlussmöglichkeiten.....	56
7.1	Catherine Keller.....	57
7.2	Mayra Rivera	59
7.3	Methode / Inhalt / Interkulturelle Theologie.....	61
8.	Kritische Würdigung	62
	Literaturverzeichnis	V

1. Einleitung

„The truth-process can get testy. Getting into theology always means getting into an argument.“¹

Das Zitat aus dem Werk *On the Mystery. Discerning Divinity in Process* von Catherine Keller verweist in Richtung dessen, worauf sich diese Examensarbeit durch das interkulturelle und postkoloniale Diskursfeld eingelassen hat: Auf ein Eintreten ins theologische Treiben und der Auseinandersetzung mit Wahrheit auf einem komplexen und mehrschichtigen Feld Interkultureller Theologie. Gleichzeitig zeichnet es ebenso meinen persönlichen Bezug zu diesem Thema nach. Das Reizthema (*testy*) – der Wahrheitsprozess (*truth-process*) und die Auseinandersetzung mit der Frage nach Wahrheit – beschäftigt mich mein ganzes Studium hindurch. Besonders Studienorte wie Jerusalem, an denen ich mich mit religiöser Vielfalt, ökumenisch-interreligiöser Zusammenarbeit und eurozentrischen wie postkolonialen Strukturen in christlicher Theologie auseinandersetzte, verfestigten mein Interesse daran.

Diese Examensarbeit orientiert sich an der Fragestellung, ob und inwiefern die Frage nach Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs eine Rolle spielt. Dazu untersuche ich anhand der theologischen Werke von Catherine Keller *On the Mystery. Discerning Divinity in Process* und Mayra Rivera *The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God* mit den jeweiligen durch die Theologinnen offengelegten Zugängen und Methoden, ob und wie sie sich der Frage nach Wahrheit nähern. Wie entfalten, erarbeiten und plausibilisieren Keller und Rivera ihre Anliegen und welche impliziten oder expliziten Aspekte werden dabei bzgl. der Relevanz der Wahrheitsfrage und der Entfaltung von Wahrheit erkenntlich? Sowohl die Thematik der Untersuchungen, als auch das interkulturelle und postkoloniale Diskursfeld stellen eine multiplexe und große Herausforderung dar, sodass einige pragmatische Beschränkungen vorgenommen werden müssen.² Ausgehend von den Werken nähere ich mich in ausgewählten Schwerpunkten dem Themenfeld Interkultureller Theologie, auf dem die theologischen Untersuchungen zu verorten sind. Eine vollständige theoretische und systematische Darstellung wird dabei ausgeschlossen und ist nicht Ziel dieser Arbeit. Mit dem Fokus auf den theologischen Untersuchungen ergibt sich dadurch vielmehr ein kritisches Bezugsfeld mit dem Schwerpunkt auf der Auseinandersetzung mit Postkolonialismus und Postkolonialer Theorie. Auch hier können bei weitem nicht alle Facetten und Entstehungshinter-

¹ Keller, *Mystery*, 39.

² Vgl. dazu auch Kapitel 2.

gründe nachgezeichnet werden. Relevante postkoloniale Strategien wurden unter besonderer Berücksichtigung der Auseinandersetzung mit Riveras postkolonialer Gotteslehre ausgewählt.

Im Folgenden ist es für den Fortgang dieser Arbeit unerlässlich, auf den eigenen kontextuellen Zugang, die methodischen Entscheidungen im Zusammenhang mit den theologischen Untersuchungen und der daraus resultierenden Arbeitstechnik und Abgrenzung dieser Arbeit einzugehen und diese zu reflektieren. Dem schließt sich unter Berücksichtigung der obigen Entscheidung die Beleuchtung einzelner Aspekte und Themen auf dem Feld Interkultureller Theologie an. Die theologischen Untersuchungen werden einzeln vorgenommen und bieten durch ihre jeweiligen Ergebnisse eine unterschiedliche Ausgangslage für die theologischen Anschlussmöglichkeiten in Kapitel 7. Die kritische Würdigung bündelt für beide theologischen Untersuchungen die Ergebnisse und verweist dabei auf die Möglichkeiten und Problematiken in Auseinandersetzung mit Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs.

2. Kontextualisierung / Methodik / Abgrenzung

Ich bin weiß, weiblich, geboren in Deutschland, aufgewachsen in Indien und Deutschland und studiere evangelische Theologie an einer deutschen Universität in Hessen. Obige Einleitung aufgreifend, resultiert mein Interesse an der Thematik durch die persönlichen Herausforderungen und Begegnungen ökumenischer, interreligiöser und interkultureller Art und den damit verbundenen Implikationen für einen Umgang christlicher Wahrheit im global-theologischen Diskurs. Anhand der theologischen Untersuchungen zu Kellers und Riveras Werk lasse ich mich durch meine eigene Rolle als Leserin, den konstruktiven und sinnstiftenden Impulsen der Theologinnen und gleichzeitig durch die eigene Autonomie der Texte selbst auf einen Prozess ein. Dieser impliziert, dass die jeweiligen Arbeitsweisen und Methoden Kellers und Riveras ernst genommen werden und sich deshalb in den theologischen Untersuchungen selbst widerspiegeln. Unter Berücksichtigung der bereits genannten Fragestellung wird sich aus diesem Ansatz heraus eine eklektische, weniger lineare und in Teilen prozesshafte Arbeitsmethode entwickeln. Theologische Rückschlüsse auf Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs ergeben sich dabei weniger in einer festen Definition von Wahrheit, als in einem Ringen um den Wahrheitsbegriff bzw. eine Annäherung und das in Erscheinung treten von Wahrheit in narrativer und relationaler Form.

3. Interkulturelle Theologie

3.1 Begriffe und Methoden

Im Folgenden soll das Themenfeld Interkultureller Theologie abgesteckt werden. Dabei geht es weniger um eine Kategorisierung, als um eine Verortung und Verdeutlichung einer komplexen, geschichtlichen und kontrovers diskutierten Disziplin.³ Sie wird dabei als theologische Disziplin verstanden, deren besondere Topoi auf der Transzendierung und Beschäftigung von interkulturellen, theologischen Zwischenräumen und Reflexionen von Diskursen des christlichen Glaubens in ihrer relationalen Interaktion mit kulturell-religiösen Pluralismus liegen.⁴ Dialektische Wechselbeziehungen und kontextuelle Zugänge spielen dabei gerade auch auf hermeneutischer Ebene eine wesentliche Rolle.⁵

Im Hinblick auf die noch anstehenden theologischen Untersuchungen wird versucht, geschichtlichen und relationalen Transformationen, Wirkungsebenen und Reflexionszusammenhängen nachzugehen. Es ist festzuhalten, dass dabei die europäische Wurzel und die Genese Interkultureller Theologie nicht außer Acht gelassen werden darf. Als ein ursprüngliches europäisches Projekt⁶ steht sie auf vielen Ebenen unter Kritik. Doch ist es notwendig sich in den Prozess des Durchdringens der unterschiedlichen Funktionen, Perspektiven und Herausforderungen dieses machtdurchzogenen Themenfeldes zu begeben, um dann in der theologischen Auseinandersetzung einen Ausblick darauf zu erhalten, wie die herausgearbeiteten Felder dekonstruiert, transformiert und konstruktiv bearbeitet werden.

3.2 Geschichte und Transformation

„Das Fehlen eines geschlossenen Entwurfes Interkultureller Theologie gehört zu ihrer Signatur.“⁷ Von dieser Feststellung und These ausgehend wird ein kurzer Blick auf die offene Disziplin und ihre Genese geworfen.

Durch die Betrachtung und Fokussierung des terminologischen Begriffes des Interkulturellen, kann die Geschichte und Herkunft ein wenig enger gefasst werden.⁸ Tauchte er in den 1960er Jahren vor allem in der Fremdsprachendidaktik und dann in den Literaturwissenschaften auf, so ist seine Einführung im theologischen Diskursfeld vor allem durch Walter Hollenweger, Hans Jochen Margull, Richard Friedli und ihre Reihe *Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums* verknüpft.⁹ Ohne

³ Vgl. Hock, Einführung, 11–12.

⁴ Vgl. Küster, Einführung, 15f.

⁵ Vgl. a.a.O., 15.

⁶ Vgl. Hollenweger, Erfahrungen, 50f.

⁷ Hock, Einführung, 25.

⁸ Vgl. a.a.O., 21.

⁹ Vgl. ebd.

einen theoretischen Rahmen zu skizzieren, führt Hollenweger in der dreibändigen Reihe *Interkulturelle Theologie* eine Sammlung an Fallgeschichten ein und entwirft fünf Leitsätze zur Interkulturellen Theologie.¹⁰ Diese greift Küster auf und reduziert sie auf zwei: „(1.) Interkulturelle Theologie operiert im Rahmen einer Kultur, ohne diese zu verabsolutieren; (2.) die gewählten Methoden müssen dem Subjekt der Betrachtung entsprechen.“¹¹ Somit wird impliziert, dass die westlich-akademische Theologie kulturgebunden ist.¹²

Mit Blick auf die Begrifflichkeit darf nicht vergessen werden, dass Interkulturelle Theologie, positiv formuliert, eine Transformation „von der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie“¹³ durchlaufen hat. Doch birgt dieser Prozess nicht einen einfachen Etikettenschwindel, eine typische Methode, um unter der neuen Bezeichnung, alte Paradigmen der Missionswissenschaft zu verfestigen? Das Fehlen eines theoretischen oder methodischen Gesamtentwurfes, aus dem sich eine eindeutige Einheit erschließen ließe, ist auch der Grund für die erschwerte Suche nach ihrer disziplinären Verortung und ihres Profils.¹⁴

Beide Einleitungen zur Interkulturellen Theologie von Hock und Küster erläutern, dass die Wurzeln der Interkulturellen Theologie historisch in der Missionswissenschaft liegen.¹⁵ Die Übersicht Küsters zeigt dabei deutlich die geschichtlichen Auf- und Umbrüche in der Genese der Interkulturellen Theologie auf.¹⁶ Er ist engagiert in seiner Einführung Interkulturelle Theologie als eigenständige Disziplin darzustellen und dabei einige Parameter des Themenfeldes schärfer, dezidierter und konturierter auszuzeichnen.¹⁷ Auch, wenn er in seinem Artikel zur Interkulturellen Theologie einerseits schreibt: „Der Begriff der i.Theol. bez. noch kein festumrissenes Teilgebiet der Theol. oder eine bestimmte Methode. Seine jeweilige Bedeutung wird von den Forschungsinteressen derjenigen mitdefiniert, die ihn verwenden“¹⁸, proklariert er andererseits den grundlegenden Paradigmenwechsel. „Dennoch vollzieht sich hier am Rande des traditionellen Fächerkanons ein Paradigmenwechsel, der auf das gesamte Gebiet der Theol. ausstrahlen wird.“¹⁹ Er bekräftigt den inneren Zusammenhalt und das wechselseitige Zusammenspiel von Religionsgeschichte/-wissenschaft, Missionswissenschaft und Ökumenik

¹⁰ Vgl. Hollenweger, *Erfahrungen*, 50f.

¹¹ Küster, *Einführung*, 111.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Hock, *Einführung*, 13.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 21.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 9–23 und ebenso Küster, *Einführung*, 24–53.

¹⁶ Vgl. Küster, *Einführung*, 112.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 30, 109–129, 131–153.

¹⁸ Küster, *Theologie*, 197.

¹⁹ Ebd.

(RMÖ) und steht vor allem in Deutschland dem Trend diese „Kohäsion der Pluridisziplin“²⁰ durch einseitige Akzentsetzung aufzuweichen, sehr kritisch gegenüber.²¹ Die Gefahr sieht er in der einseitigen Akzentuierung der Religionsgeschichte, ferner die Missionswissenschaft für obsolet zu deklarieren und Ökumenik einseitig der Dogmatik zuzuschieben.²² Den Diskurs und die Dimensionen Interkultureller Theologie verortet er in der Betrachtung und Impulsaufnahme aus allen oben genannten Fächern.²³

3.3 Funktionen

Mit dem Blick auf ihre Interdisziplinarität und Multimedialität fasst Küster zusammen: „Interkulturelle Theologie erforscht die interkonfessionellen, interkulturellen und interreligiösen Dimensionen des christlichen Glaubens.“²⁴ Dadurch ergibt sich eine breite thematische Aufstellung innerhalb derer vier Grundfunktionen Interkultureller Theologie erkennbar sind.²⁵ Sie stellen in dieser Arbeit keine Agenda dar, sondern verweisen auf den möglichen Perspektivenhorizont Interkultureller Theologie, in dem die theologischen Untersuchungen vollzogen werden.

Die heuristische Funktion eröffnet eine Möglichkeit des Entwickelns einer interkulturellen Hermeneutik, die sich als Differenzhermeneutik beschreiben lässt.²⁶ Die Entwicklung eines „methodische[n] Instrumentarium[s] für interkulturelle Kommunikationsprozesse“²⁷ macht „das Einüben in das Verstehen des Fremden notwendig (Hermeneutik)“²⁸. Damit das jeweilige fremde Referenzsystem erschlossen werden kann, wird eine Übersetzung ins eigene System benötigt, sodass es zu einem Vergleich beider Systeme kommt.²⁹ Eine interkulturelle Komparistik, die bleibende Differenzen anerkennt und trotzdem nach Konstanten und Gemeinsamkeiten forscht und sucht, konkretisiert des Weiteren die heuristische Funktion.³⁰ Dieses prozesshafte Geschehen, indem „das eigene durch das fremde Referenzsystem infrage gestellt wird und vice versa“³¹, ist ein konfliktreiches Geschehen, ein Dialog. Die Suche nach Wahrheit ist innerhalb dieses interkulturellen Dialoges nur kontextuell erfahrbar und zugänglich.³² Interkulturelle Theologie sammelt und bewahrt kontextuelles Wissen, als ihre anamnetische Funktion, wodurch sie selbst ein Korrektiv

²⁰ Küster, Theologie, 197.

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. ebd. sowie s.u. Kapitel 3.5.1.

²⁴ Küster, Einführung, 115.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Vgl. Hock, Einführung, 25.

²⁷ Küster, Einführung, 115.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. a.a.O., 115f.

³⁰ Vgl. Hock, Einführung, 25.

³¹ Küster, Einführung, 116.

³² Vgl. Hock, Einführung, 25.

einer lediglich kontextuellen Theologie wird und somit in allen interdisziplinären Feldern in geschichtlichen, praktischen und systematischen Bezügen Orientierungshilfe gibt.³³ Nicht nur durch ihre interdisziplinäre Ausrichtung, den Kontakt zu anderen Glaubensformen, sondern auch das Interesse und den Respekt für interkulturelle Kommunikationsprozesse und ebensolcher Konfliktbearbeitung, zeigt sich die ethische Funktion Interkultureller Theologie.³⁴ Globale Herausforderungen wie Klimawandel, Friedens- und Konfliktforschung oder auch innergesellschaftliche Konflikte können hier strategisch bearbeitet und Handlungsoptionen entworfen und entwickelt werden.³⁵ Die fundamentaltheologische Funktion ergibt sich aus der thematischen Auseinandersetzung der „Verhältnisbestimmung von Evangelium und Kultur“³⁶, der Erklärung und Auseinandersetzung mit Kategorien wie Synkretismus, Fundamentalismus und Dialog sowie des Aushandelns von Dialogregeln innerhalb des interkulturellen Dialogs.³⁷ Ihr theologisches Fundament ist dabei in der Pluralität des christlichen Glaubens verankert und damit innerhalb der wissenschaftssystematischen Verortung in der Systematischen Theologie anzusiedeln.³⁸

3.4 Perspektiven

3.4.1 Kontextuelle Theologie – Hermeneutik

„Es ging nicht mehr so sehr um die Kommunikation des Evangeliums aus der Perspektive des Senders, [...] sondern um die Interaktion des Evangeliums mit dem Kontext der Empfangenden.“³⁹ Küster macht die Entwicklungen kontextueller Theologien und ihre Verbreitung mit hauptverantwortlich für eine hermeneutische Wende.⁴⁰ Wie kann der hermeneutische Diskurs mit kontextuellen Ansätzen verknüpft werden bzw. welche neuen Möglichkeiten eröffnen sich in Auseinandersetzung von kontextueller Theologie und hermeneutischer Theoriebildung?

Neuerungen, Abgrenzungen und Anknüpfungen an den westlichen Diskussionsstand benennt Küster in mehreren Punkten.⁴¹ Als erstes wird als Durchbruch im hermeneutischen Prozess die Veränderung weg von der Orthodoxie hin zur Orthopraxie dargestellt.⁴² Theologische Reflexion ist

³³ Vgl. Hock, Einführung, 25.

³⁴ Vgl. Küster, Einführung, 116.

³⁵ Hock, Einführung, 25.

³⁶ Küster, Einführung, 116.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Vgl. Hock, Einführung, 25.

³⁹ Küster, Einführung, 116.

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 75–82.

⁴² Vgl. a.a.O., 82.

im Kontext, den Anhaltspunkten in der Praxis und der jeweiligen situativen Gegebenheit vor Ort festzumachen.⁴³ Diese Veränderung, die schon im Begriff Orthopraxie den Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis, Handlung und Glaube deutlich macht, kann als epistemologischer Bruch mit der vorherrschenden akademischen Theologie bezeichnet werden.⁴⁴ Die Texte werden dabei in ihrem jeweiligen Kontext ausgelegt und fordern so zu einer Handlung auf.⁴⁵ Neben der Relevanz dieses geschichtlichen Kontextes, wird die Kontextfrage „zur zweifachen Frage nach dem Kontext“⁴⁶ weitergesponnen. Diese bindet einerseits die Rolle der Lesenden und gleichzeitig die Relevanz des betrachteten Textes für ihren jeweiligen Kontext innerhalb des Interpretationsprozesses ein.⁴⁷ Dabei werden sie mit in den hermeneutischen Prozess genommen und mit dieser leseorientierten Hermeneutik wird ihnen eine sinnkonstituierende Funktion in diesem hermeneutischen Geschehen zugeschrieben.⁴⁸ Auf theoretischer Ebene werden hierbei zwei hermeneutische Zirkel zu- und miteinander in Beziehung gesetzt.⁴⁹ Beschreibt ein hermeneutischer Zirkel die Beziehung der Lesenden und des Textes, so entsteht bei ihrer Interaktion ein Zirkelschluss, da die Interpretation von der vorangegangenen Auffassung der Lesenden des im Text verhandelten Gegenstandes bestimmt ist.⁵⁰ Küster modifiziert trotz Übernahme des Modells Heideggers den *circulus vitiosus*, indem er den Zirkel nicht als einmaliges Geschehen darstellt, sondern als ein fortdauerndes und somit den hermeneutischen Prozess als offen charakterisiert.⁵¹ Des Weiteren sind die Größen nicht statisch, zwischen denen der Zirkel entlangläuft, sondern als relationale Konstanten und Variablen zu verstehen, sodass die Interpretation innerhalb des Zirkels überprüft werden kann.⁵² Zusammengefasst ergibt sich das paradoxe Bild,

„[...] dass der Zirkel ein zwischen relationaler Konstante (Text) und Variable (Kontext) fortschreitender ist, wobei er aufgrund dieser ihm inhärenten Wandelbarkeit immer neue Interpretationen aus sich heraussetzt, die stetig an ihrem Gegenstand überprüft werden müssen.“⁵³

⁴³ Vgl. Küster, Einführung, 82.

⁴⁴ Vgl. a.a.O., 82f und dazu EATWOT, Schlußerklärung, 137.

⁴⁵ Vgl. Küster, Einführung, 83 und dazu bspw. Oliveros, Geschichte, 3–36 und Tamez, Biblia, 23–48.

⁴⁶ Küster, Einführung, 83 (im Original kursiv).

⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸ Vgl. a.a.O., 84.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 82.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ Ebd.

Der hermeneutische Zirkel führt so zu keinem Zirkelschluss, sondern wird zu einem *circulus progrediens*.⁵⁴ Auf den biblischen Text übertragen, heißt das In-Beziehung-Setzen zwei hermeneutischer Zirkel, dass die biblischen Geschichten als Zeugnis von Erfahrungen von Menschen mit Gott und ihren Mitmenschen, und Erfahrungen der Menschen zur heutigen Zeit miteinander verschränkt in Beziehung stehen „und ineinander wieder erkennbar“⁵⁵ werden.⁵⁶ Neben diesem sehr auf das Individuum begrenzte, existenzielle Erleben und der Begegnung mit dem Text, fließt mit dem Aufkommen der kontextuellen Theologie vor allem in Lateinamerika unter befreiungstheologischen Aspekten ein weiteres Element, das des Kommunalen oder Gemeinschaftlichen, mit in die Interpretation hinein.⁵⁷ „Theologie vollzieht sich *coram deo* und *coram communione*.“⁵⁸ Christlicher Glaube entfaltet sich in *communione*, die als eine Interpretationsgemeinschaft schon von urchristlicher Zeit an konstitutiv war.⁵⁹ Ein weiteres Vorgehen innerhalb der kontextuellen Theologie ist die Hermeneutik des Verdachts, die den gesamten Text der Bibel unter einen Ideologieverdacht stellt und ebenso Interpretationen der biblischen Schriften.⁶⁰

Es ist festzuhalten, dass sowohl die Kommunikationstheorie als auch die Hermeneutik in Wechselwirkung stehende Theorieansätze Interkultureller Theologie sind.⁶¹ Ferner weisen die zusammengefassten Punkte der Abgrenzung und Neuakzenturierung im hermeneutischen Prozess bzw. in der hermeneutischen Theorie auf eine klare Abgrenzung zu möglicher und unreflektierter Objektivität im wissenschaftlichen Methodenkanon hin.⁶² Ein jeglicher Standpunkt kann nicht außerhalb des hermeneutischen Zirkels eingenommen werden.⁶³ Das vielfältige Verflechtungsnetz der am Interpretationsprozess Beteiligten macht jedoch die Wahrheitsfrage nicht obsolet, denn im Zusammenspiel aktantenorientierter Hermeneutik mit dem Anliegen sinnorientierter Hermeneutik ergibt sich ein fruchtbares Zusammenspiel.⁶⁴ Dabei ist wesentlich, die eigene eingenommene Perspektive offenzulegen, in kritischer Auseinandersetzung

⁵⁴ Vgl. Küster, Einführung, 82.

⁵⁵ A.a.O., 84.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 63–75, 84.

⁶¹ Vgl. a.a.O., 117.

⁶² Vgl. a.a.O., 85f.

⁶³ Vgl. a.a.O., 85.

⁶⁴ Vgl. ebd.

immer wieder die Sinnproduktion zu prüfen und sich der Auseinandersetzung der Interpretationen zu stellen.⁶⁵

3.4.2 *Narrativität – Tragmacht um Geschichtenverstrickungen*

Narrativität spielt nicht nur im Hinblick auf Exegesen innerhalb interkultureller Theologie eine wesentliche und wichtige Rolle.⁶⁶ Sie ist, vor allem im Werk Kellers auffallend, treibende Kraft für theologisch-systematische Entwürfe und Nachzeichnungen.⁶⁷ Jedes Kapitel wird durch ein Gedicht, eine Geschichte oder einen Vers eingeleitet und gleichzeitig sind die Kapitel immer wieder unterbrochen von Bibelziten, Aussprüchen von Schriftsteller*innen oder Kurzgedichten.⁶⁸ Narrativität gewinnt in ihrer Verwendung nicht nur Tragmacht und verstrickt dabei Theorie und Praxis, sondern ist selbst auch Methode und Perspektive innerhalb interkultureller, theologischer und philosophischer Entwürfe. Rivera bezieht bspw. nicht nur inhaltliche Ideen Spivaks mit ein, sondern setzt sich auch mit ihrer Methode des Schreibens und der Narrative auseinander:

„Spivak's writing is intentionally interruptive. For instance, she introduces a particular sociopolitical situation in order to disclose its hidden relations to a philosophical definition, but also to show the limits of its conceptual universe. A narrative is introduced to interrupt the coherence of another framework.”⁶⁹

Festzuhalten ist, dass Perspektiven Interkultureller Theologie nicht auf entworfene, theologische Theorieansätze begrenzt sind, sondern sich ebenfalls und ebenbürtig im entfaltenen Narrativ der jeweiligen Person und des Textes entfalten.⁷⁰ Die deskriptiven Methoden sind dabei ebenso relevant wie „Phänomene aus theologischer Perspektive zu deuten“⁷¹. Diese Möglichkeit und Perspektive expliziert sich in den theologischen Untersuchungen.

3.4.3 *Veränderte Blickwinkel – ästhetische Möglichkeiten*

Wie bereits angeklungen ist, werden auf dem Feld Interkultureller Theologie auch Formen der Poesie, Literatur und des Filmes zu Quellen theologischer Reflexion.⁷² So begegnen hier diverse Schreibformen wie Essays, Meditationen oder Rezensionen.⁷³ Der Blickwinkel wird auch dahingehend verändert, dass Interkulturelle Theologie durch ihre internationale und kosmopolitische Ausrichtung ein ebensolches breites Methodenspektrum birgt, was gerade auch durch postkoloniale Kritik kritisch

⁶⁵ Vgl. Küster, Einführung, 85.

⁶⁶ Vgl. Wrogemann, Theologie, 17–27.

⁶⁷ Vgl. Keller, Mystery, 111–117.

⁶⁸ Vgl. a.a.O., 1, 4, 62, 71.

⁶⁹ Rivera, Touch, 111.

⁷⁰ Vgl. Wrogemann, Theologie, 31–34.

⁷¹ A.a.O., 24.

⁷² Vgl. bspw. Keller, Mystery, 27f und Rivera, Touch, 55.

⁷³ Vgl. Keller/Nausner, Theologies, xif, 15f und Küster, Einführung, 118.

erweitert wird.⁷⁴ Als Teilbereich der Interkulturellen Theologie bedient sich Postkoloniale Theologie vermehrt an kulturwissenschaftlichen Diskursen, der sogenannten *postcolonial studies*, die von Theolog*innen aus bspw. Asien, Afrika und Lateinamerika als theologisch kritischer Bezugsrahmen genutzt, hinterfragt und untersucht werden.⁷⁵ Somit fließen weitere Techniken, Methoden und gleichzeitig Kritiken solcher Paradigmen aus dem kulturwissenschaftlichen Bereich ein, die ästhetische Möglichkeiten erweitern und neue Perspektiven ermöglichen.⁷⁶

3.5 Diskursrahmen und Dimensionen

3.5.1 *Interreligiös, interkulturell, interkonfessionell*

Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre des 20. Jh. zeigten sich in den vormaligen Missionsgebieten eine breite und vielfältige Form an kontextuellen Theologien.⁷⁷ Wie bereits veranschaulicht wurde, befragt kontextuelle Theologie das Feld des Pluralismus nicht nur theoretisch, sondern auch mit Blick auf interkulturelle Vernetzungen.⁷⁸ Die folgenden Kapitel sollen einen Einblick in diese Vernetzungen und Überschneidungen von Dimensionen und Räumen Interkultureller Theologie geben.

Wenn, zumindest auf den deutschen Kontext bezogen, Interkulturelle Theologie als eine Pluridisziplin beschrieben werden kann, die sich aus der Wechselseitigkeit und Bedingtheit des Fächerkanons RMÖ speist, dann stehen für theologische, kritische Auseinandersetzungen mit „fremden Religionen“⁷⁹ und den daraus resultierenden Kenntnissen vor allem (An)fragen aus den Bereichen der systematischen Religionswissenschaft, Theologie der Religionen und des Interreligiösen Dialogs im Mittelpunkt.⁸⁰ Wird dabei Ökumenik weiter gefasst als das Verhältnis von evangelisch-katholisch und kommt dadurch der Pluralismus von Konfessionen, Sondergruppen und Denominationen mit in den Blick, wird dabei die kulturelle Dimension stärker deutlich.⁸¹ Ebenso ist in der Missionswissenschaft und –geschichte nicht zu verkennen, dass es in der Mission immer auch zum Kulturkontakt kam.⁸² Wie dieser mit Machtzentren, Peripherien und Diskursen durchsetzt ist, soll nicht hier, sondern später in Kapitel 4 beleuchtet werden. Bezieht man neben den oben genannten Bereichen noch die Religionswissenschaft unter Voraussetzung, dass

⁷⁴ Vgl. Küster, Einführung, 107ff und s.u. Kapitel 4.

⁷⁵ Vgl. Nehring/Tielesch, Theologie, 1f.

⁷⁶ Vgl. ebd. und bspw. Weidner, Erfahrungen, 32–44.

⁷⁷ Vgl. Hock, Einführung, 35–45 und Küster, Einführung, 55–63.

⁷⁸ Vgl. Küster, Einführung, 24f.

⁷⁹ Küster, Theologie, 197.

⁸⁰ Vgl. ebd.

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Vgl. ebd.

Religion ein kulturelles System ist, mit ein, so setzten sich alle drei Teilbereiche mit Fragen des Kulturkontaktes auseinander.⁸³ In der vielschichtigen Ebene von Konflikt, Wechselwirkung und Berührung beziehen sich Kultur und Religion dialektisch aufeinander.⁸⁴ „Kulturen sind von Menschen geschaffene komplexe Sinngewebe und Symbolsysteme, die immer schon auf Transzendenz hin offen sind.“⁸⁵ Unter der Prämisse, dass Interkultureller Theologie ein deutlich komplexer und weiter gefasster Kulturbegriff zugrunde liegt, zeigt sich in der engen Verknüpfung von Kultur und Religion auch ein wesentlicher Zusammenhang für die interreligiösen, interkulturellen und interkonfessionellen Dimensionen ab.⁸⁶ Interreligiöse und interkonfessionelle Interaktionsprozesse können unter obiger Veranschaulichung als „interkulturelle Phänomene“⁸⁷ verstanden werden.⁸⁸ Damit kann sich Interkulturelle Theologie, gespeist aus den drei Teilfächern RMÖ, in dreifacher Dimension entfalten.⁸⁹

3.5.1.1 *Interreligiöser Dialog als Suche*

Religionen können als pluralistische Gebilde weniger als die jeweiligen Gläubigen, die in den diversen Glaubenssystemen zuhause sind, in einen interreligiösen Dialog eintreten.⁹⁰ Diese Akteur*innen sind immer wieder erneut vor die Herausforderung gestellt, ihre religiöse Identität in der Interaktion mit eigener Lebenswirklichkeit und sich wandelnden Kontexten zu rekonstruieren.⁹¹ „Weder diese Rekonstruktion noch die interreligiöse Begegnungen vollziehen sich in einem herrschaftsfreien Raum.“⁹² Damit ist die Machtfrage für den interreligiösen Dialog gleich zwei-, wenn nicht sogar dreidimensional.⁹³ Zum einen steht zu Frage, welche der jeweiligen Strömungen innerhalb der Religionsgemeinschaften die Macht darüber hat, orthodoxe Richtlinien festzulegen und zum anderen, welche Religionsgemeinschaft im jeweiligen Kontext dominierend ist.⁹⁴ Wrogemann fügt des Weiteren kritisch hinzu, dass gerade das deutsche Dialogverständnis stark davon geprägt ist, diesen lediglich auf rationale Ebene zu heben, statt ihn auch auf nonverbaler Ebene in einer

⁸³ Vgl. Küster, Theologie, 197.

⁸⁴ Vgl. ebd.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Vgl. Küster, Einführung, 131f.

⁸⁷ A.a.O., 132.

⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁹ Vgl. Küster, Theologie, 197 und s.o. Kapitel 3.2.

⁹⁰ Vgl. Küster, Einführung, 132.

⁹¹ Vgl. ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Vgl. ebd. und weiter Wrogemann, Theologie, 31–34.

⁹⁴ Vgl. Küster, Einführung, 132.

„Symbolik von offiziellen Begegnungen“⁹⁵ zu suchen.⁹⁶ Aus einer vorersten Typologie des interreligiösen Dialogs, in den des Lebens, des Verstandes und des Herzens, eröffnet Küster eine Möglichkeit für den Dialog, deren Ursprung in den Postkolonialen Theorien beheimatet ist.⁹⁷ Im dritten Raum⁹⁸, im Zwischen von Religionen sieht er einen Grenzbereich zwischen all den Glaubensrichtungen, einen Ort, an dem Begegnungen aller drei Dialogformen möglich sind.⁹⁹

3.5.1.2 Interkultureller Dialog – Aufbruch EATWOT

EATWOT steht für die im Jahr 1976 in Daressalam gegründete Vereinigung der *Ecumenical Association of Third World Theologians*.¹⁰⁰ Hier wurde von Theolog*innen der „Dritten Welt“¹⁰¹ eine Erklärung verabschiedet, die das kontextuelle Element und Anliegen der Versammelten zusammenfasst und sich radikal von europäischen und nordatlantischen Theologien absetzt.¹⁰² Aus Initiative der Theolog*innen der Dritten Welt ist EATWOT weiter zu einem christlichen Süd-Süd-Dialog mit scharfer Abgrenzung zur europäisch-nordamerikanischen Theologie gewachsen.¹⁰³ Von Nehring und Tiesch wird die Vereinigung EATWOT als maßgebliche und wichtige Traditionslinie der Kritik an westlicher Theologie und Verbindung zu Anliegen postkolonialer Theologie gezogen.¹⁰⁴ Ein Auszug aus der Schlusserklärung von 1976 verdeutlicht *per excellence* in ihrem eigenen Ton das Anliegen kontextueller Verortung und westlicher Abgrenzung:

„Die europäischen und nordamerikanischen Theologien herrschen heutzutage in unseren Kirchen und stellen eine Weise kultureller Beherrschung dar. Man muß sie als aus der Situation dieser Länder erwachsen verstehen und kann sie deshalb nicht unkritisch übernehmen, ohne daß wir die Frage ihrer Bedeutung im Kontext unserer Länder stellen. Wir müssen nämlich, um dem Evangelium und unseren Völkern treu zu sein, uns über die Wirklichkeiten unserer eigenen Situation Gedanken machen und das Wort Gottes im Verhältnis zu diesen Wirklichkeiten interpretieren. Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln getrennt ist, weisen wir als belanglos zurück. Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einläßt.“¹⁰⁵

⁹⁵ Wrogemann, *Theologie*, 32 (im Original kursiv).

⁹⁶ Vgl. ebd.

⁹⁷ Vgl. Küster, *Einführung*, 137–152 und s.u. Kapitel 4 und 6.

⁹⁸ Vgl. Kapitel 4.3.1 für den Ursprungsgedanken des dritten Raumes.

⁹⁹ Vgl. Küster, *Einführung*, 151.

¹⁰⁰ Vgl. Torres, *Vereinigung*, 9ff.

¹⁰¹ Diese Verwendung obliegt der schon im Titel EATWOT enthaltenen Selbstbezeichnung der Gruppe.

¹⁰² Vgl. Nehring/Tiesch, *Theologie*, 44 und dazu EATWOT, *Schlusserklärung*, 137.

¹⁰³ Vgl. Küster, *Einführung*, 154f.

¹⁰⁴ Vgl. Nehring/Tiesch, *Theologie*, 44f.

¹⁰⁵ EATWOT, *Schlusserklärung*, 137.

Die Erklärung ist in dieser Arbeit eine Art Scharnier zwischen den Kapiteln Interkulturelle Theologie und Postkolonialismus – Postkoloniale Theorie. Ihr Inhalt berührt dabei die Perspektiven Interkultureller Theologie mit dem Schwerpunkt auf kontextueller Theologie und verweist zugleich „mit ihrer Distanzierung von einer europäisch-nordamerikanischen Theologie, in der sie in ihrem dekontextualisierten Universalanspruch einen Ausdruck westlicher Hegemonialmacht sahen“¹⁰⁶, auf die später entwickelten postkolonialen Ansätze in der Theologie hinaus.

3.5.1.3 *Interkonfessioneller Dialog – Ökumene – ganz!?*

Ökumene kann im Horizont Interkultureller Theologie bspw. nicht auf einen evangelisch-katholischen Dialog eingegrenzt werden.¹⁰⁷ Welche Dimensionen spielen in dieses Feld mit hinein? Hier können keine Konzepte oder Lösungen vorgestellt werden, da dieser Abschnitt der Fülle, Komplexität und der erfordernten ökumenischen Sensibilität nicht gerecht werden kann. Vielmehr bildet dieser Teil im Kontext der Arbeit eine kritische Perspektive und Fragestellung, die auf die Repräsentanz und das Machtgefälle innerhalb des Bereiches weltweiter Ökumene und ihrer Bedeutung hinweisen soll.

Durch ein konkretes Beispiel verweist Wrogemann auf ein brisantes und ebensolches Thema postkolonialer Kritik. Es geht dabei um die Frage nach Repräsentation, nach Wissensbeschaffung und Wahrnehmung länderspezifischer Kontexte. Am Beispiel der in den 1980er Jahren aufkommenden Minjung-Theologie verdeutlicht er, auf den deutschen Literaturmarkt bezogen, die Leichtigkeit einer einseitigen Wahrnehmung von länderspezifischen Kontexten.¹⁰⁸ Hohe Publikationszahlen dieser politischen Befreiungstheologie in Deutschland, ließ Wrogemann folgend den Eindruck entstehen, dass südkoreanische Christ*innen mehrheitlich dieser Theologie anhängen.¹⁰⁹ Er proklamiert jedoch das Gegenteil und sieht darin eine Verdrehung der Tatsachen, weist doch die Mehrheit der koreanischen Kirchen „eine ausgesprochene konservative, in deutscher Nomenklatur ‚evangelikale‘ bis ‚fundamentale‘ Prägung“¹¹⁰ auf. Den Grund für diese wenig beachteten Kirchen auf dem deutschen und auch englischsprachigen Buchmarkt macht er in der Unspektualität und Peripherie für den deutschen wie angelsächsischen Bereich fest und weil sie „[...]“

¹⁰⁶ Nehring/Tielesch, Theologie, 44.

¹⁰⁷ Vgl. Kapitel 3.5.1.

¹⁰⁸ Vgl. Wrogemann, Theologie, 31.

¹⁰⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁰ Ebd.

in diesen Jahren nicht recht in die befreiungstheologisch orientierte Atmosphäre von Ökumeniker/innen im Umfeld des *Ökumenischen Rates der Kirchen* passten“.¹¹¹

Das Beispiel Wrogemanns verweist auf die Problematik und Schwierigkeiten der Wahrnehmung der ganzen Ökumene mit erheblichen Verstehensbarrieren.¹¹² Wer wird von vorneherein schlichtweg ignoriert oder peripheriert? Die Faktoren der Wahrnehmungsverzerrung von Kontexten durch einseitige Publikationen, schlichte Bequemlichkeit und Ignoranz christlichen Perspektiven gegenüber, die ggf. zum eigenen christlichen Denken in totaler Differenz und Anstößigkeit stehen, gehören in den interkulturellen Dialog und ökumenische Bewegungen ebenso mit hinein wie auf die eigene Perspektive hin befragt.¹¹³ Die Weite der Weltchristenheit in den Blick zu nehmen und ihr zuzuhören, bedeutet keine Verengungen auf eine Konfessionsökumene oder spezielle Ausformungen des Christlichen bspw. durch den ÖRK.¹¹⁴ Wie EATWOT gezeigt hat, ist im Hinblick auf interkulturellen Dialog und Ökumene vielmehr eine Komplexitätssteigerung notwendig und das Eingestehen einer vorherrschenden Kontroll- und Beherrschungsmacht eurozentrisch-nordatlantischer Theologien.¹¹⁵ Hinzu kommen Globalisierungsherausforderungen, die in alle Lebensbereiche und somit auch in die gegenwärtigen Formen und Artikulationen des christlichen Selbstverständnisses auf der Welt eingreifen.¹¹⁶ Theologie in diesem Horizont zu betreiben und Ökumene wirklich ernst zu nehmen, ist kein leichtes, aber ein notwendiges Unterfangen.

3.6 Kritische Zusammenführung

In eklektischer Zusammenstellung einzelner Themenfelder Interkultureller Theologie im Horizont der Werke Kellers und Riveras, wurde in einigen Teilen auf die Relevanz und Entwicklung spezieller kontextueller Theologien und die stetige fortschreitende, pluralisierende Erweiterung methodischer Zugriffe auf theologische Themen eingegangen.¹¹⁷ Dabei spielt der Diskursrahmen mit Dimensionen der Differenz, Pluralität und dem Verhältnis von Religion und Kultur eine ebensolche tragende und relevante Rolle. Doch gerade durch dieses komplexe, vielschichtige und

¹¹¹ Wrogemann, *Theologie*, 31 und vgl. ebd.

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Vgl. a.a.O., 31–34.

¹¹⁴ Vgl. a.a.O., 34.

¹¹⁵ Vgl. EATWOT, *Schlußerklärung*, 137.

¹¹⁶ Vgl. Nehring/Wiesgickl, *Theorien*, 14.

¹¹⁷ Vgl. dazu Kapitel 3.3, 3.4 und 3.5.

machtdurchzogene Themenfeld und angesichts der einhergehenden „Erfahrung einer rasanten Ausdifferenzierung von Christentümern“¹¹⁸, ergeben sich besonders aus ökumenischer Sicht relevante Fragen und Herausforderungen.¹¹⁹ Im Anschluss an das obige Kapitel, stellt sich für die Weltchristenheit im Zusammenhang von Pluralisierung, kontextuellen Theologien und Globalisierungsprozessen das Problem und die Frage:

„Ist etwa ökumenische Einheit als Symbol des Reiches Gottes und eschatologische Hoffnung nicht inzwischen in eine, theologisch zwar legitimierte, jedoch in konkreten Vollzügen gar nicht mehr erstrebenswerte Vision aufgelöst, bzw. zu einer ideologischen Forderung einiger Weniger in ökumenischen Zirkeln Engagierter verkommen?“¹²⁰

Hier ist ein Punkt erreicht, der letztlich alles auf den Anfang dreht, und gleichzeitig auf den Horizont des nächsten Kapitels verweist: Erstens, ist es der Begriff mit dem Themenfeld Interkultureller Theologie selbst, der zum Problem wird. Zweitens, resultiert und umkreist dieses gleich noch dargestellte Problem, die Kritik postkolonialer Theolog*innen am Universalitätsanspruch westlicher Theologie, die sich unterschiedlich in den theologischen Untersuchungen ausformt.¹²¹

In seiner Auseinandersetzung auf der Jahrestagung 2009 der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft in Kooperation mit der Evangelischen Akademie Loccum, nimmt Schreiter in seinem Vortrag eine kritische Analyse der Missionswissenschaft und deren Umbenennung in Interkulturelle Theologie vor.¹²² In seiner kurzen, präzisen Analyse durch philosophische und kulturelle Grundlagen beschreibt er den Begriff *interkulturelle Theologie* als einen Ausdruck der grundsätzlichen Schwierigkeit, das Allgemeine und das Besondere innerhalb des theologischen Diskurses in den Blick zu nehmen.¹²³ In dieser Analyse wird nicht wie im Eingangszitat des Kapitels 3.2 das inhärente Fehlen eines geschlossenen Entwurfes zur Signatur Interkultureller Theologie. Es ist in Schreiters Analyse nicht das universalanmaßende, feststehende Fehlende, was problematisiert wird, sondern die Schwierigkeit im theologischen Diskurs Allgemeines und Besonderes, Teile und Ganzes, überhaupt in den Blick zu nehmen.¹²⁴ Schreiters Analyse greift ferner eine Gefahr auf, die auch schon Küster benennt: Die einfache Ersetzung des Begriffes *Missionswissenschaften* durch *Interkulturelle Theologie* ohne Einbindung der Ökumenik und Religionswissenschaften und somit eine flächendeckende

¹¹⁸ Nehring/Wiesgickl, Theorien, 14.

¹¹⁹ Vgl. ebd.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Vgl. ebd. und s.u. Kapitel 5 und 6.

¹²² Vgl. Schreiter, Verbreitung, 2ff, 13–31.

¹²³ Vgl. a.a.O., 18f.

¹²⁴ Vgl. ebd.

Ersetzung ohne inhaltliche und methodische Konsequenzen (Etikettenschwindel).¹²⁵ So analysiert Schreiter, dass der Diskurs der Interkulturellen Theologie der universalisierenden Perspektive nicht entkomme, er hänge immer noch in beachtlichem Maße davon ab.¹²⁶ Dabei ermögliche diese universalisierende Perspektive erst den Imperialismus.¹²⁷ Damit unterliegt der Diskurs Interkultureller Theologie der Gefahr, so formulieren es Nehring und Wiesgickl in Aufnahme Schreiters, „[...] eurozentrische Strukturen zu perpetuieren und partikuläre Artikulationen allenfalls als Aufbrüche innerhalb eines universalen Paradigmas zu deuten.“¹²⁸ Dies entspricht dem, was beide negativ als „politisches korrektes Feigenblatt“¹²⁹ bezeichnen und eintritt, wenn die Stimmen von Christ*innen aus Asien, Lateinamerika und Afrika nicht wirklich ernst genommen werden, bzw. eine vermeintliche Nischenposition einnehmen.¹³⁰ Ausdruck für diese Problematik ist das Themenfeld der postkolonialen Kritik und Theorie ferner, der postkolonialen Theologie. Durch Kritik postkolonialer Theolog*innen am Universalitätsanspruch westlicher Theologie, die gewissermaßen schon auf der EATWOT Versammlung durch die Distanzierung von einer europäischen-nordamerikanischen Theologie wurzelte, wird die eben geschilderte Problematik in radikaler Weise und Artikulation zu Sprache gebracht.

4. Postkolonialismus – Postkoloniale Theorie

4.1 Einleitung und Kontext

Young beschreibt den Postkolonialismus als ein Gefühl des Fremdseins, als eine Erfahrung in der Minderheit zu sein, nicht der Norm zu entsprechen, nicht befähigt zu sein, sich flüssig, leicht und unbeschwert artikulieren zu können.¹³¹ In einer solchen Situation zu sein oder eine solche Minoritätserfahrung gemacht zu haben, lässt sich nicht auf das einzelne Individuum oder eine Situation einschränken, sondern kann auch auf ganze Länder und Völker übertragen werden.¹³² Allerdings hängen diese Erfahrungen bei einem Großteil der Länder aus der südlichen Hemisphäre und vielen Menschen, die aus diversen Gründen einen neuen Lebensraum in der Diaspora finden mussten, mit der Dominanz des Westens zusammen.¹³³ Diese Dominanz und Macht ist in der modernen Geschichte, Kultur und in vielen Gesellschaften omnipräsent und leitet sich

¹²⁵ Vgl. Schreiter, *Verbreitung*, 18–22 und s.o. Kapitel 3.2.

¹²⁶ Vgl. a.a.O., 21.

¹²⁷ Vgl. ebd.

¹²⁸ Nehring/Wiesgickl, *Theorien*, 14.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. ebd.

¹³¹ Vgl. Young, *Postcolonialism*, 1f.

¹³² Vgl. Nehring/Tielesch, *Theologie*, 11.

¹³³ Vgl. ebd.

aus kolonialen Herrschaftsformen oder aus wirtschaftlicher Überlegenheit im Globalisierungsprozess ab.¹³⁴ Aus diesen Erfahrungsbereichen, ihrer Reflexion und den diversen Situationen und Reaktionen, die daraus resultieren können, befasst sich die Postkolonialismus-Forschung.¹³⁵ Die Ausrichtung umfasst nicht nur das akademische Feld, sondern forscht auch nach „Möglichkeiten einer veränderten und verändernden Praxis“¹³⁶. Der Diskurs des Postkolonialismus dreht sich gerade auch in Bezug auf Theologie um die Problematik, wie Andere dargestellt werden und welche implizite und explizite Auswirkungen diese Darstellungen für das Selbst- und Fremdbild und den damit verbundenen Machtkonstellationen birgt.¹³⁷

Für die Debatte um den Postkolonialismus und die Konzept- und Strategievielfalt spielen, neben vielen anderen, Themenfelder der Antikolonialen Kritik, Ideologiekritik und der Verbindung von *postcolonial studies* und *cultural studies* eine wichtige Rolle.¹³⁸ Entstanden Postkoloniale Studien auf dem Feld der Literaturwissenschaften, die auf literarischer Ebene historische und kulturelle Ausdrucksformen von diversen Gesellschaften untersuchten und dabei koloniale Machtpräsenz der Zerstörung, Veränderung und Verstörung offen legten, war der Begriff Postkolonialismus weniger ein Ausdruck für eine bestimmte Theorie oder mit einer solchen verbunden.¹³⁹ Castro Varela und Dahwan machen in ihrer kritischen Einführung deutlich, dass der Begriff Postkolonialismus „[...] als eine Widerstandsform gegen die koloniale Herrschaft und ihre Konsequenzen betrachtet werden“¹⁴⁰ muss.¹⁴¹ Wie an dieser Transformation sichtbar wird, ist es nicht die Kritik am Kolonialismus selbst, die als neu tituiert werden kann. Es ist vielmehr der Versuch, nach dem Beginn des De-kolonisierungsprozesses, europäisches Gedankengut wie bspw. Geschichtsschreibung oder politische Konzepte neu und vor allem kritisch zu platzieren.¹⁴²

¹³⁴ Vgl. Nehring/Tielesch, Theologie, 11.

¹³⁵ Vgl. ebd.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Vgl. Kapitel 6.2.2.

¹³⁸ Vgl. Nehring/Tielesch, Theologie, 14–24.

¹³⁹ Vgl. a.a.O., Theologie, 14f.

¹⁴⁰ Castro Varela/Dhawan, Theorie, 16.

¹⁴¹ Zum Begriff selbst siehe Kapitel 4.2.1.

¹⁴² Vgl. Nehring/Tielesch, Theologie, 17f.

4.2 Postkoloniale Theorie

Postkoloniale Theorien machen die facettenreiche Vielfalt und Implikationen des Postkolonialismus zum Thema und legen mit dem problemorientierten Ansatz der *postcolonial studies* einige wichtige Theorien offen.¹⁴³

4.2.1 Kolonialismus, Imperialismus und Postkolonialismus

In der Auseinandersetzung bzw. in der Verhältnisbestimmung der postkolonialen Theoriebildung und postkolonialer Kritik, eröffnet sich die Frage nach dem Bezugsrahmen des Postkolonialismus, seinen Grenzen, seinem Unterschied zum Imperialismus und dem Verhältnis zum Kolonialismus.¹⁴⁴ „Wann war der Postkolonialismus?“¹⁴⁵, fragt Stuart Hall in seinem Aufsatz und untersucht dabei sowohl den zeitlichen Aspekt, als auch die Problematik des Begriffes Postkolonialismus.

„Wo verläuft die unsichtbare Linie zwischen ihm und seinen ‚Anderen‘ (Kolonialismus, Neokolonialismus, dritte Welt, Imperialismus), auf deren Begrenzungen er unablässig Bezug nimmt – ohne sie indes endgültig aufzuheben –, um sich zu bezeichnen?“¹⁴⁶

Zur Diskussion stehen die Debatte um das „post-“ sowie die Auseinandersetzung mit „[...] ‚Kolonialismus‘ als Epochenbegriff und als politischem Begriff im Verhältnis zu Begriffen wie ‚Empire‘ oder ‚Imperialismus‘.“¹⁴⁷ Kolonialismus kann als eine Epoche bezeichnet werden, die nahezu überall auf der Welt für beendet erklärt wurde, aber im Fortgang der Globalisierung zeigen sich die weitreichenden Folgen und Auswirkungen des Imperialismus.¹⁴⁸ Der Begriff Postkolonialismus ist kein abgeschlossenes Kapitel, das sich zeitlich auf das Ende der Kolonien festmachen lässt.¹⁴⁹ Er besitzt jedoch durchaus eine chronologische Dimension, auf dessen historische Periode nach dem Ende des Kolonialismus von einigen Kritiker*innen durch die Schreibweise *post-kolonial* hingewiesen wird.¹⁵⁰ In der Verwendung des Begriffes *postkolonial* zeigt sich jedoch vielmehr die enge Verbindung mit fortlaufenden imperialistischen Strukturen.¹⁵¹ Hier werden diskursive Widerstände Kolonialisierter markiert und die verwobene Geschichte zwischen Kolonialiserten und Kolonialherr*innen, sowie das Hinterfragen von herrschenden Wissenssystemen

¹⁴³ Vgl. Kerner, Theorien, 9.

¹⁴⁴ Vgl. dazu die Einleitung Castro Varela/Dhawan, Theorie, 15–42 und Nehring/Tielesch, Theologie, 24–33.

¹⁴⁵ Vgl. Hall, Postkolonialismus, 219–246.

¹⁴⁶ A.a.O., 219.

¹⁴⁷ Nehring/Tielesch, Theologie, 24f. Sowie die Auseinandersetzung in Keller/Nausner, Theologies, 6–10.

¹⁴⁸ Vgl. Nehring/Tielesch, Theologie, 25.

¹⁴⁹ Vgl. ebd.

¹⁵⁰ Vgl. ebd.

¹⁵¹ Vgl. ebd.

und dem damit verbundenen Aufdecken der Dominanz westlicher Geschichtsschreibung thematisiert.¹⁵² Dabei können neokoloniale Tendenzen weiterhin hinterfragt werden, die im Zuge der Globalisierung immer brisanter werden.¹⁵³ Es kann festgehalten werden, dass sich der Begriff durchaus auf den generellen Prozess der Entkolonialisierung bezieht, der sowohl die kolonialisierenden Gesellschaften als auch die der Kolonialisierten machtvoll geprägt hat.¹⁵⁴ Dabei werden die alten binären Oppositionen kolonialisierend/kolonialisiert aufgebrochen, sie werden hin-fällig und können unter neuen Bedingungen betrachtet werden.¹⁵⁵ Der Fokus kann so auf die diversen Phänomene gelenkt werden, die sich nicht nur in den Kolonien selbst ereignet haben, sondern tief in die Kulturen der Kolonisierer*innen eingeschrieben sind.¹⁵⁶ Der Begriff Postkolonialismus leistet also einen Aufbruch der binären Strukturen von „Hier-Dort-Polaritäten“, in der die koloniale Begegnung lange Zeit dargestellt wurde.¹⁵⁷

„Er [sc. Postkolonialismus] liest vielmehr die ‚Kolonisation‘ als Teil eines im wesentlichen transnationalen und transkulturellen ‚globalen‘ Prozesses neu – und bewirkt ein von Dezentrierung, Diaspora-Erfahrung oder ‚Globalität‘ geprägtes Umschreiben der früheren imperialen Großgeschichten mit der Nation als Zentrum.“¹⁵⁸

Diese *double inscription*, verdeutlicht Hall, hat der Postkolonialismus besonders nachdrücklich in den Vordergrund gestellt.¹⁵⁹

4.2.2 *Orientalismus, Repräsentation und Subalterne*

In seinem Buch *Orientalismus* zeichnet Edward Said nach, wie seit dem 18. Jahrhundert durch europäische Orientalisten der Orient als ein homogenes Konstrukt erschaffen wurde, dessen Repräsentation als ein wichtiger und wesentlicher Aspekt kultureller und eurozentrischer Dominanz institutionalisiert worden ist.¹⁶⁰ „Kurz, der Orientalismus ist seither ein westlicher Stil, den Orient zu beherrschen, zu gestalten und zu unterdrücken.“¹⁶¹ Said arbeitet vor allem die westliche textliche Konstruktion des Orients heraus und verdeutlicht dadurch die Macht von Texten und

¹⁵² Vgl. Nehring/Tielesch, *Theologie*, 25.

¹⁵³ Vgl. ebd.

¹⁵⁴ Vgl. Hall, *Postkolonialismus*, 226.

¹⁵⁵ Vgl. ebd.

¹⁵⁶ Vgl. Nehring/Tielesch, *Theologie*, 27.

¹⁵⁷ Vgl. Hall, *Postkolonialismus*, 227.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Vgl. ebd.

¹⁶⁰ Vgl. Nehring/Tielesch, *Theologie*, 27f.

¹⁶¹ Said, *Orientalismus*, 11.

ihrer Wissensproduktion und den grotesken Übergang auf ökonomischer, praktischer Ebene.¹⁶² Zentrales Argument für die diskursiven Bedingungen des Wissens ist, dass Texte des Orientalismus nicht nur in der Lage sind Wissen schaffen zu können, sondern auch gleichzeitig Wirklichkeit, die sie eigentlich beschreiben wollen.¹⁶³

Als ein Gründungsdokument hat Saids *Orientalismus* die postkolonialen Studien nachhaltig geprägt und vor allem die Frage nach Repräsentation und materieller Macht entfacht.¹⁶⁴ Die Orientalismus-Kontroverse kann hier nicht ausreichend nachgezeichnet werden.¹⁶⁵ Einige wesentliche Kritikpunkte an *Orientalismus* sind jedoch für diese Arbeit wichtig, denn diese greifen die Frage der Repräsentation, der Wechselwirkung von bspw. einheimischen und ausländischen Personen und den Widerstand von postkolonialer Theorie auf. Wird Said eine Homogenisierung und damit Essentialisierung des Orients wie auch des Okzidents vorgeworfen und damit auch der totalisierende Impetus, der keinen Raum für den Diskurs und Denkens des Widerstands zuließe, eröffnen Ansätze von Spivak und Bhabha den Blick für Unterbrechungen und Stimmen von Subalternen im kolonialen Herrschaftsdiskurs.¹⁶⁶ Ähnlich wie in Halls Beschreibung des Postkolonialismus¹⁶⁷ betonen beide die wechselseitige Veränderung der Akteur*innen im kulturellen Prozess kolonialer Begegnung.¹⁶⁸ Dabei greift eine einfache Einteilung in Dominierende und Subalterne, aktive und passive Teilnahme, zu kurz. Es stellt sich die Frage, wo und wie sich in den kolonialen Herrschaftsdiskursen und westlichen, akademischen Literaturen Stimmen Marginalisierter oder *indígena* zeigen?¹⁶⁹ Welche Widerstandsräume eröffnen sich in der Dekonstruktion von scheinbaren Gegenüberstellung wie Zentrum/Peripherie oder Kolonisierende/Kolonisierte? Welche Räume und Perspektiven öffnen sich dadurch auch für den theologischen Bereich und spielen bei Keller und Rivera eine Rolle?

4.3 Postkoloniale Strategien und Themen

4.3.1 Identität, Hybridität und Dritter Raum

„One of the main targets of postcolonial critique has been the modern understanding of *identity*.”¹⁷⁰

¹⁶² Vgl. Said, *Orientalismus*, 113–117.

¹⁶³ Vgl. Nehring/Tielesch, *Theologie*, 28 und Saids Zusammenfassung in *Orientalismus*, 114f.

¹⁶⁴ Vgl. Nehring/Tielesch, *Theologie*, 27–33.

¹⁶⁵ Vgl. dazu Castro Varela/Dhawan, *Theorie*, 104–119.

¹⁶⁶ Vgl. a.a.O., 106–110.

¹⁶⁷ Vgl. Hall, *Postkolonialismus*.

¹⁶⁸ Dazu Castro Varela/Dhawan, *Theorie*, 233f und Spivak, *Subaltern*, 283–286.

¹⁶⁹ Vgl. Nehring/Tielesch, *Theologie*, 32.

¹⁷⁰ Keller/Nausner, *Theologies*, 11.

Diese Kritik bezieht sich vor allem auf essentialisierende Identitätskonzeptionen, die sich in binären Kategorien wie innen/außen, schwarz/weiß oder Subjekt/Objekt widerspiegeln.¹⁷¹ Unterstützten diese Kategorien einerseits eine Vielzahl an exklusiven und unterdrückenden Praktiken, wurden andererseits die dadurch etablierten hierarchischen Strukturen in der Befreiungstheologie hinterfragt und aufgebrochen.¹⁷² Jedoch blieb der Diskurs der Identitätsfrage, einer befreienden Identität (*liberatory identity*), maßgeblich innerhalb des gleichen modernen, binären Paradigmas verhaftet.¹⁷³ Anstelle davon auszugehen, dass Identität sich vermeintlich aus diesen beiden Polen einer binären Opposition speist, wird Identität innerhalb der postkolonialen Theorie als etwas betrachtet, das sich erst im Prozess und Diskurs, in dem wir verhaftet sind, konstituiert.¹⁷⁴ Dadurch ist Identität zahlreichen Diskursen wie Ethnizität, Nation, Religion, Gender usw. ausgesetzt, die wiederum bestritten, uneindeutig und hinterfragt werden.¹⁷⁵ In diesen Auseinandersetzungen ist kulturelle Identität folglich mit der Frage des ‚Werdens‘ und ‚Seins‘ eng verknüpft.¹⁷⁶ Postkoloniale Theorie, „[...] attends to the processes through which categories such as ‚Third World‘, ‚women‘, ‚native‘, are created, but also to the between spaces in which they may undermined.“¹⁷⁷ In diesen Prozessen der Konstitution von Identität sind „spaces of crossroads, borderlands, *fronteras*“¹⁷⁸ zu wichtigen und bevorzugten Metaphern geworden.¹⁷⁹ Sowohl räumliche Verortung, als auch Erinnerungen prägen Identität, die sich bspw. in oben genannten Raumfiguren in der Verlagerung des Schwerpunkts in Diskussionen über Identität und (oder als) Differenz widerspiegelt.¹⁸⁰

Identität lässt sich nicht auf einen festen Satz von Merkmalen reduzieren, sondern entwickelt sich im fortlaufenden Prozess der Identifizierung und Differenzierung von Interrelationen.¹⁸¹ Das Konzept der Hybridität ist dabei eng verknüpft mit dem Phänomen der Mimikry.¹⁸² Bhabha verweist, laut Nehring und Tievesch, in seiner Relektüre bzw. Kritik an Saids *Orientalismus* und dem Buch *Schwarze Haut, weiße Masken* von Fanon auf die Oszillation von vermeintlichen klaren binären Oppositionen bspw.

¹⁷¹ Vgl. Keller/Nausner, *Theologies*, 11.

¹⁷² Vgl. ebd.

¹⁷³ Vgl. ebd.

¹⁷⁴ Vgl. Nehring / Tievesch, *Theologie*, 41.

¹⁷⁵ Vgl. ebd.

¹⁷⁶ Vgl. Hall, *Identität*, 29.

¹⁷⁷ Keller/Nausner, *Theologies*, 11.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Vgl. ebd. und weiterführend Anzaldúa, *Borderlands*, 23–35, 216.

¹⁸⁰ Vgl. Hall, *Identität*, 29, sowie Keller/Nausner, *Theologies*, 11f und Nehring/Tievesch, *Theologie*, 41f.

¹⁸¹ Vgl. Keller/Nausner, *Theologies*, 11f.

¹⁸² Vgl. Castro Varela/Dhawan, *Theorie*, 229–237.

Schwarze/Weiße oder Unterdrückende/Unterdrückte.¹⁸³ Ein Raum der Ambivalenz kann an den Rändern und Grenzen entstehen, wo es zur Berührung und Nachahmung kommt.¹⁸⁴ Auch wenn der koloniale Diskurs und die Kolonialherrschaft auf die Beherrschung fremder Länder und der dortigen Etablierung seiner Ideale und Konzepte gründet, so geschieht in diesem Prozess Entscheidendes: Es kommt zu einer Hybridisierung – der Kolonisierende möchte, dass der Kolonisierte wie er selbst wird, aber doch nicht identisch.¹⁸⁵ Auch wenn imperiale und rassistische Ideologien auf rassischen Unterschieden bestehen, können sie gerade deshalb Übergänge katalysieren, weil das, was in den „contact zones“¹⁸⁶ geschieht, nicht vollständig kontrolliert und überwacht werden kann.¹⁸⁷ Der Hybridisierungsprozess schließt damit eine nicht mehr mögliche Identifizierung kultureller Differenzen und gleichzeitige damit eine Negierung der Vereinnahmung kultureller Differenzen ein.¹⁸⁸ Die Hybridität wird für Bhabha dabei zu einer bedeutungsvollen Herausforderung kolonialer Repräsentation.¹⁸⁹ Gleichzeitig ist sie damit ein „Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie“¹⁹⁰. Für Bhabha stellt dieser Bereich den „Dritten Raum“ dar:

„Die Bedeutung von Hybridität besteht nicht darin, dass sie zwei ursprüngliche Momente feststellt, aus denen ein dritter entsteht, sondern Hybridität [...] ist der ‚Dritte Raum‘, der die Entstehung neuer Positionen ermöglicht.“¹⁹¹

Hybridität und Mimikry können dabei Formen des Widerstandes bzw. Widerstandsräume gegen die koloniale Herrschaft eröffnen.¹⁹² Mimikry als die übertriebene Darstellung von Sprache, Kultur, Ideen und Verhaltensweisen kolonialer Nachahmung, ist in seiner Wiederholung niemals dasselbe wie das Original und untergräbt damit letztlich die hegemoniale Herrschaft und stellt ihre Autorität in Frage.¹⁹³

¹⁸³ Vgl. Nehring/Tielesch *Theologie*, 32f, 42 und s.u. Kapitel 4.2.2.

¹⁸⁴ Vgl. a.a.O., 42.

¹⁸⁵ Vgl. ebd.

¹⁸⁶ Loomba, *Colonialism*, 145.

¹⁸⁷ Vgl. ebd.

¹⁸⁸ Vgl. Castro Varela/Dhawan, *Theorie*, 236.

¹⁸⁹ Vgl. ebd.

¹⁹⁰ Bhabha zitiert nach Nehring/Tielesch, *Theologie*, 42.

¹⁹¹ Zitiert nach Castro Varela/Dhawan, *Theorie*, 249.

¹⁹² Vgl. a.a.O., 234f.

¹⁹³ Vgl. a.a.O., 230.

5. Catherine Keller

5.1 Einleitung und Anliegen

„When we think we’ve finally got it, have we already lost it? Is the mystery ‘God’?“¹⁹⁴ Mit diesen Fragen leitet Keller in ihr Werk ein und eröffnet anhand dieser ihre theologischen, analytischen und methodischen Herangehensweisen.¹⁹⁵ Was bedeutete es von Gottes Weisheit, die verborgen ist, in einem Geheimnis zu reden? Anhand des Rückbezugs auf 1Kor 2,7 macht sie deutlich, dass die Kernaussage über das Reden von Weisheit darin liege, es im *jetzt* auch in eben diesem *Geheimnis* zu tun.¹⁹⁶ Diese Weisheit wird in der Reflektion über das, was Gott uns durch den Geist offenbart hat, nicht zu einer simplen Reihe von Behauptungen und Lehrsätzen.¹⁹⁷ „In other words, revelation is not the dictation of some unquestionable piece of knowledge.“¹⁹⁸ Offenbarung wersetzt sich vielmehr einer Wahrheit im Sinne einer Macht von hierarchischem Wissen, das seine Objekte bezwingt bzw. beherrscht und denjenigen Macht verleiht, die es besitzen.¹⁹⁹ Daran anschließend will das Buch eine Erkundung der Weisheit und des Weges einer Theologie sein „[...] that can only be spoken – when it can be spoken – in the spirit of mystery: in attunement to that which exceeds our knowing.“²⁰⁰ Aber wie kann dies methodisch-theologisch gelingen?

Als Ansatz ihrer theologischen Untersuchungen der thematischen sieben Siegel, der sieben Kapitel als sieben Zeichen in ihrem Werk, wählt sie den Weg der „open-ended interactivity“²⁰¹. Im Horizont des Paradoxon des Redens über das Unaussprechliche verdeutlicht sie in der Metapher „the luminous dark“²⁰², dass der Weg der Theologie in ihrem Buch darin liegt, das grelle Neonlicht der absoluten Wahrheitsansprüche zu vermeiden, die die lebendigen Unterschiede verwischen bzw. auswischen würde.²⁰³ Die in ihrem Werk entfaltete Theologie umschließt spirituelles Verlangen, soziale Verantwortung und befasst sich ebenso mit dem Unaussprechlichen.²⁰⁴

„But its **proposals** will never boil down to **theological truth-propositions** with which you must finally agree or disagree – though hopefully

¹⁹⁴ Keller, *Mystery*, ix f.

¹⁹⁵ Vgl. a.a.O., ix–xv.

¹⁹⁶ Vgl. a.a.O., x.

¹⁹⁷ Vgl. a.a.O., ix f.

¹⁹⁸ A.a.O., x.

¹⁹⁹ Vgl. a.a.O., xf.

²⁰⁰ A.a.O., xi.

²⁰¹ A.a.O., xii.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Vgl. ebd., xii.

²⁰⁴ Vgl. ebd., xii.

you will do much of both.”²⁰⁵ Dieses wichtige Zitat macht deutlich: Die in ihrem Werk entfaltete Theologie sieht Keller als einen Vorschlag (*proposal*), der niemals zu einer theologischen Wahrheitsbehauptung (*theological truth-propositions*) verkommt. Ihren theologischen Ansatz bzw. Weg charakterisiert sie als einen Weg der *open-ended interactivity*.²⁰⁶ Prozess versteht sie dabei als ein Werden, dessen begriffliche Intuition es ist, dass das Universum selbst in seinem tiefsten Fundament weder statisches Sein/Wesen noch Produkt eines statischen Sein/Wesen ist – sondern ein „immeasurable becoming“²⁰⁷, ein unermessliches Werden.²⁰⁸ Keller rechnet sich dabei selbst der Tradition der Prozesstheologie zu, wobei sie im Vergleich zu anderen Traditionen des Prozessdenkens, den Begriff und die Metapher des Prozesses in einem Sinne von mehr „multivalent and fluid“, mehr „tinged with mysticism“ und mehr „freighted with scriptural narrative“ verwendet.²⁰⁹

Die sieben Kapitel des Werkes befassen sich jeweils mit einer schriftgemäßen oder lehrmäßigen Symbolik, die auf eigenwillige Art und Weise entfaltet wird.²¹⁰ In dieser Arbeit wird sich in prozessartiger Betrachtung den ersten beiden Kapiteln genähert. Mit der Einleitung zu Kellers theologischer Methodik und Verortung erfolgt eine eklektische Auseinandersetzung mit der Theologie selbst und der Untersuchung und Annäherung an das Wahrheitsfeld bzw. der Wahrheit als Prozess.

5.2 Theologie auf dem (dritten) Weg

Die Frage nach der Theologie selbst bedeutet für Keller, sie als allererstes in den Prozess zu setzen und damit vom tödlichen Spiegel-Spiel zu befreien.²¹¹ Dieses Spiel ist die Binarität von *absolut* und *dissolut*.²¹² Dabei reagiere die Sehnsucht, in dieser Polarisierung, nach absoluter Sicherheit auf den Phobos vor nihilistischer Auflösung (*dissolution*), einen Relativismus, der Bedeutung und Moralität gegenüber gleichgültig sei, so Keller.²¹³ In dieser Auseinandersetzung wird nun aber von ihr angefragt, ob es zwangsläufig notwendig ist, nur diesen einen Weg zu begehen: Sind unbezweifelbare Glaubenssätze in einer unveränderlichen Transzendenz notwendig, um uns vor Zeichen, die ins Nichts irreführen, zu

²⁰⁵ Keller, *Mystery*, xii (Hervorhebungen von mir).

²⁰⁶ Vgl. ebd.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Vgl. ebd.

²⁰⁹ Alle Zitate: a.a.O., xiii.

²¹⁰ Diese Art und Weise der theologischen Untersuchungen bezeichnet Keller selbst als „unfolded in perhaps unfamiliar ways“, vgl. ebd.

²¹¹ Vgl. ebd.

²¹² Zur Bedeutung von "dissolute", vgl. Keller, *Geheimnis*, 18, Anmerkungen der Übersetzerin.

²¹³ Vgl. Keller, *Mystery*, xiii.

schützen?²¹⁴ Gibt es vielleicht einen dritten Weg, der nicht gefangen ist in den binaren Polaritäten, in dem Spiegel-Spiel?

5.2.1 *Absolutes und Dissolutes*

Die erwähnte Polarisierungen der Binarität von absolut und dissolut zeigt sich in Kellers Werk über das erste Kapitel hinaus, in den Gewändern des religiösen Absolutismus und des säkularen Relativismus.²¹⁵ Zwischen diesen binaren Alternativen möchte Keller einen dritten Weg erkunden, der sich nicht aus den beiden End-Polen dieser Lager speist und somit weder Mittelweg noch aristotelischer Mitte zwischen zwei Extremen darstellt.²¹⁶ Es ist in der Tat etwas vollkommen anderes, „something else, something emerging“²¹⁷, etwas, das auf dem Weg ist. Auf diesem Weg ist es möglich, ja sogar notwendig, die Ängste und Bedenken der Absolutist*innen um den Verlust der absoluten Wahrheit und damit dem Gottesverlust, ebenso wie Bedenken der Relativist*innen zu verstehen.²¹⁸ Denn außer Frage steht, dass wir, die sich auf diesen dritten Weg begeben, sich auf ihn einlassen, ihn untersuchen, immer noch in Relation zu diesen antagonistischen Polaritäten stehen. Die Bedeutung dieser Relation beschreibt Keller als: „Relation does not entail relativism, which dissolves difference. Relationality implies the practice of *discernment*, which means to distinguish, to attend to difference, and to exercise good judgment.“²¹⁹

Anhand eines imaginierten, dialogischen Beispiels macht Keller über den Begriff der Wahrheit auf das Dilemma und den Antagonismus der beiden Lager aufmerksam.²²⁰ Betont die eine Seite die zeitlose Wahrheit, steht ihr eine wahrheitslose Zeit gegenüber: „Timeless truth vs. a truth-free time! The absolute vs. the dissolute!“²²¹ Je mehr die eine Seite auf ihre exklusive Wahrheit beharrt, desto mehr löst die zweite Seite diese auf und versucht sie mit Vernunft oder einer „value-free science“²²² zu füllen.²²³ Die erste Seite klammert sich umso vehementer an die gottgegebene Wahrheit, wohingegen das zweite Lager Wahrheit „to a modern *nothing-but*“²²⁴ reduziert.²²⁵ Keller stellt einerseits klar, dass es seitens des säkularen Lagers durchaus berechtigt und korrekt ist, Behauptungen

²¹⁴ Vgl. Keller, *Mystery*, xiiiif.

²¹⁵ Vgl. a.a.O., 3.

²¹⁶ Vgl. a.a.O., 2.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Vgl. a.a.O., 1f.

²¹⁹ A.a.O., 2f.

²²⁰ Vgl. a.a.O., 3.

²²¹ Ebd.

²²² Ebd.

²²³ Vgl. ebd.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Vgl. ebd.

als unausweichlich relative Perspektiven von Personen auszuweisen.²²⁶ Sie sind jedoch nicht nur darauf reduzierbar, denn Relativität muss ganz klar vom Relativismus unterschieden werden.²²⁷ An das obige Zitat anknüpfend, beschreibt Relativität letztlich nur Wirklichkeit eines relationalen Universums, von dem jede Person ein Teil ist.²²⁸ Somit unterliegen auch alle menschlichen Wahrheitsansprüche ihrer Relativität zu Perspektive und Kontext.²²⁹ „But why would it follow that truth, or value, is *nothing but* that perspective?“²³⁰

Andererseits zeigt Keller auf, dass religiöses Denken sowohl im Inneren als auch im Äußeren des Christentums nicht auf eine absolute Perspektive verengt werden darf, die wiederum gar keine solche darstellt.²³¹ Dort, wo theologische Perspektiven eröffnet werden, die sich ihrer eigenen Relativität bewusst sind und nicht in einen puren Relativismus abgleiten und dort, wo Theolog*innen widerstanden, göttliche Offenbarung mit ihrer menschlichen Perspektive zu verschmelzen: Genau hier kann besagter dritter Weg entstehen.²³²

5.2.2 Wahrheit – Berührung – Prozess

Weiterhin auf dem Weg der Untersuchungen wie Theologie als Gottes-Rede im Prozess des tödlichen Spiegel-Spiels nicht in puren Relativismus abgeleitet und dabei Gefahr läuft, zu einem unnachgiebigen, absoluten Highway zu werden, stellt Keller die Frage nach der Verbindung zwischen der „truth question“ und der „God question“.²³³ Sie markiert dabei, dass Wahrheit oftmals als Code für Gottes Offenbarung oder Gott selbst geworden ist.²³⁴ Passiert dies und gläubige Menschen treten aus dem Geheimnis hinaus und beanspruchen totalisierende Ansprüche auf Wahrheit und Glaubensüberzeugungen, perpetuiert sich eine antagonistische Polarität.²³⁵ Diese lähmt den Glauben und fördert mitnichten den lebendigen Prozess.²³⁶ Als Resultat erstarrt Wahrheit zu einer vergöttlichten Absolutheit und Relativität wird zum gleichgültigen Relativismus.²³⁷ Interessant ist jedoch, dass Keller erörtert, dass das säkulare Lager des Dissoluten in seiner Ablehnung des religiösen Absolutismus diesen in einer Art spiegelt und imitiert.²³⁸ Beide, der Atheismus und der

²²⁶ Vgl. Keller, Geheimnis, 24f.

²²⁷ Vgl. a.a.O., 25.

²²⁸ Vgl. ebd.

²²⁹ Vgl. Keller, Mystery, 4.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Vgl. Keller, Geheimnis, 25.

²³² Vgl. Keller, Mystery, 4.

²³³ Vgl. ebd.

²³⁴ Vgl. ebd.

²³⁵ Vgl. ebd.

²³⁶ Vgl. ebd.

²³⁷ Vgl. ebd.

²³⁸ Vgl. a.a.O., 4ff.

Theismus beherrschen das Spiel mit der absoluten Wahrheit.²³⁹ Theologie, so folgert Keller, stehe vor der Aufgabe sich in diesem Spiegelkabinett einen Weg zu suchen.²⁴⁰ Wie kann dies gelingen in dem „dizzying mirror dance“²⁴¹ von absolut und dissolut? Welche Pfade, Prüfungen, Sackgassen und Berührungen der Wahrheit lassen sich auf dem Weg entdecken?

„You know that at best you ,have this treasure in clay jars‘, as Paul put it in a letter to the Corinthians (2 Cor. 4:7).“²⁴² Der Schatz kann bestenfalls in einem irdenen Gefäß, einem zerbrechlichen, getragen werden.²⁴³ Mit den Worten Paulus verdeutlicht Keller die Gefahr der Arroganz, wenn die Wahrheit öffentlich verkündet wird.²⁴⁴ Als Beispiel einer solchen öffentlichen Verkündigung der Wahrheit zieht sie die alten Glaubensbekenntnisse heran: Einerseits wurden sie unter Druck der christlichen Herrscher verfasst, um einen Glauben zu manifestieren, der zu einer Verschmelzung einer starken und triumphierenden Kirche führen sollte.²⁴⁵ Andererseits stellen sie eine sinnvolle theologische Verdichtung dar.²⁴⁶ Zu Problemen, Ausschlüssen und massiven Trennungen kommt es jedoch dann, wenn genau diese Wahrheit als der Glaube verabsolutiert wird.²⁴⁷ „Truth was turned into a belief to which you must assent – or be cursed, denounced, excluded.“²⁴⁸ Um im Bild des irdenen Gefäßes und Schatzes zu bleiben: Das irdene Gefäß wurde durch eine elegante Schale aus imperialem Alabaster ausgetauscht.²⁴⁹ Was meint Keller, wenn sie mit diesen Bildern spricht und spielt? Sie verdeutlicht, dass absolute Wahrheit eine Gefahr für theologische Aufrichtigkeit (*theological honesty*) ist.²⁵⁰ Der Glaube kann nicht irrtümlich für absolutes Wissen stehen, daran erinnert der geheimnisvolle Schatz im irdenen Gefäß.²⁵¹ Um im Getriebe und der Suche nach Erkenntnis, die durch das Alltägliche brechen kann, offen und ehrlich zu sprechen, schlägt Keller vor, aus den Lagern des Stillstands – wahrheitsloser Ehrlichkeit und unehrlicher Wahrheit – auszubrechen.²⁵² Es ist notwendig sich auf einen Prozess einzulassen, um

²³⁹ Vgl. Keller, *Mystery*, 6.

²⁴⁰ Vgl. ebd.

²⁴¹ A.a.O., 7.

²⁴² Ebd.

²⁴³ Vgl. Keller, *Geheimnis*, 30.

²⁴⁴ Vgl. Keller, *Mystery*, 7.

²⁴⁵ Vgl. ebd.

²⁴⁶ Vgl. Keller, *Geheimnis*, 30.

²⁴⁷ Vgl. Keller, *Mystery*, 7f.

²⁴⁸ A.a.O., 8.

²⁴⁹ Vgl. ebd.

²⁵⁰ Vgl. ebd.

²⁵¹ Vgl. a.a.O., 7f.

²⁵² Vgl. a.a.O., 8.

einen Weg zu entdecken, der zuvor und im Voraus kein Weg war.²⁵³ Theologie selbst wird für Keller zum Prozess, eine *theologia viatorum*, deren Weg nicht geradlinig ist, deren Rede ebenso wenig poliert und glatt ist.²⁵⁴ Sie kann dabei weder Gott als Objekt erfassen, noch die Wahrheit als ihr Eigentum darstellen.²⁵⁵ Theologie selbst hat sich über viele Jahrzehnte durch eine Vielzahl von komplexen, fragmentierten und sich radikal verändernden Landschaften und Kontexte gewunden.²⁵⁶ Kontext, als ein Wechselspiel von ethischen, sozialen oder sexuellen Mustern innerhalb eines bestimmten Ortes, bildet unsere Perspektiven.²⁵⁷ Allerdings, so merkt Keller an, sind unsere Perspektiven oftmals durch bewusstere Glaubenssätze maskiert bzw. getarnt.²⁵⁸ In der Theologie ist es von absoluter Notwendigkeit den Kontext auch wirklich mit dem Text in Relation und Interaktion zu setzen. Denn unsere Perspektiven sind genau eine solche Mischung kontextueller Bezüge und Relationen.²⁵⁹ Inhalt und Kontext berühren sich gegenseitig und diese Interaktion bezweckt Veränderung wie im Guten, so im Schlechten.²⁶⁰

Für den Weg der Theologie im Prozess ist wesentlich, dass dessen Ausgang ein offener und vielfältiger ist.²⁶¹ Das Ende dieses Weges ist noch nicht bekannt, es ist *viatorum*.²⁶² Ähnlich wie in der Hinführung in Kapitel 5.1 wird deutlich, dass dieser offenen Ausgang keinen Gegebenheiten gleichkommt, sondern Möglichkeiten darstellt.²⁶³ So hält Keller in ihrem Kapitel der Pfade und Prüfungen über Theologie, Glauben und Glaubenssätze fest: „Theology is not ever identical with faith or with belief – but, rather, motivated by faith, it takes all our beliefs into the evolving perspective of its interactive process.“²⁶⁴

Nachdem nun *Theologie als Prozess* als eine Möglichkeit dargestellt worden ist, wie man womöglich aus dem Kreislauf und dem Spiegeltanz herausbrechen kann, stellen sich nun aber für den Weg dieses Prozesses einige Fragen. Wie können bei allem prozesshaften Unterwegssein und offenem Ausgang Konturen wahrgenommen und unterschieden werden? Können Sackgassen von verheißungsvollen Richtungen geschieden werden? „Many things go, and some better than others.“²⁶⁵ So formuliert

²⁵³ Vgl. Keller, *Mystery*, 9.

²⁵⁴ Vgl. Keller, *Geheimnis*, 33.

²⁵⁵ Vgl. Keller, *Mystery*, 9.

²⁵⁶ Vgl. a.a.O., 9f.

²⁵⁷ Vgl. a.a.O., 10.

²⁵⁸ Vgl. ebd.

²⁵⁹ Vgl. ebd.

²⁶⁰ Vgl. ebd.

²⁶¹ Vgl. Keller, *Geheimnis*, 34.

²⁶² Vgl. ebd.

²⁶³ Vgl. Keller, *Mystery*, 10.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Ebd.

Keller und macht deutlich, dass Theologie ihrer Nähe zum eigenen Urteil nicht entkommen kann „[...] not in the sense of an ultimate retribution but of a critical and self-critical truth-process.“²⁶⁶ Welche Entdeckungen können auf diesem (selbst)kritischen Wahrheitsprozess einer Theologie im Prozess aufleuchten?

Es sind zwei Aspekte die Keller in ihrer Methode der Vergleiche und Geschichten für eine Theologie als Wahrheitsprozess stark macht. Zunächst nähert sie sich dem Begriff des Prozesses: In seiner Bedeutung schwingt einerseits die Konnotation des Rechtsprozesses mit, andererseits enthält das französische *procès* eine doppelte Bedeutung von fortlaufender Aktivität (*ongoing activity*) und Prüfung bzw. Gerichtsverhandlung (*trial*).²⁶⁷ Im Wahrheits- und Versöhnungsprozess in Südafrika gewinnt der Begriff des Prozesses jedoch eine ganz neue Konnotation.²⁶⁸ Für Keller stellt dieses Modell, das nach dem Ende der Apartheid entwickelt wurde, eine Wegöffnung dar, die zuvor noch nicht vorhanden war.²⁶⁹ Dieser Wahrheits- und Versöhnungsprozess entwickelte eine alternative Form des Prozesses, ein Verfahren, das nicht auf Rache abzielt, sondern Verantwortlichkeit ohne Rache anstrebt. Dabei sollte heilsame Gerechtigkeit für den Staat ermöglicht werden.²⁷⁰ Im Fokus des Prozesses stand „reconciliation rather than retribution“ und „truth-telling rather than punishment“.²⁷¹ Für Keller stellt dieser Wahrheitsprozess eine politische Metapher dar, die dem Konzept eines Prozesses wie er oben beschrieben worden ist, als eine fortlaufende Aktivität eine neue Bedeutung schenkt.²⁷² Denn in diesem politischen Konzept werden gewaltfreie Lösungsversuche erkennbar, in denen Wahrheit nicht mit Gewalt extrahiert, gewonnen oder aufgezwungen wird.²⁷³ In dieser alternativen Form des Prozess entfaltet sich Wahrheit im Erzählen, in einem offenen Prozess von Interaktionen, relational, dialogisch und friedlich. Wird Theologie, wie Keller vorschlägt, als solch ein Wahrheitsprozess verstanden, kann sie zu einer von vielen Ressourcen in der Lösung von Konflikten werden.²⁷⁴

Neben dem Aspekt dieser politischen Metapher für ihren Vorschlag einer Theologie als Wahrheitsprozess, greift sie einen weiteren auf. Da es im Wahrheitsprozess zu Interaktionen unterschiedlicher Subjekte kommt

²⁶⁶ Keller, *Mystery*, 10f.

²⁶⁷ Vgl. a.a.O., 11.

²⁶⁸ Vgl. ebd.

²⁶⁹ Vgl. a.a.O., 10f.

²⁷⁰ Vgl. a.a.O., 11.

²⁷¹ Beide Zitate, ebd.

²⁷² Vgl. ebd.

²⁷³ Vgl. ebd.

²⁷⁴ Vgl. ebd.

und wir nur durch diesen „open-ended process of interaction“²⁷⁵ *geformt werden*, ist, ihrer Meinung folgend, eine radikal relationale Theologie erforderlich.²⁷⁶ Dabei nutzt sie für die Beschreibung der Richtung dieses Relationalismus die Worte Martin Luther Kings Jr. als eine „beloved community“²⁷⁷. Mit einem Blick zurück auf die Theologie als *theologia viatorum* können so Friedensperspektiven eröffnet werden ohne jedoch den Einsatz und Kampf für Gerechtigkeit fallen zu lassen.²⁷⁸ Denn, so plädiert Keller, christliche Theologie müsse sich gegen eine christliche Legitimierung eines jeden ungerechten Status quo stellen, um Wege der Ehrlichkeit und des demokratischen spirituellen Wohles zu erschließen.²⁷⁹

Eine Theologie des Werdens kann durch die politische Metapher des Wahrheitsprozesses neue Konturen und Perspektiven gewinnen, ähnlich wie im Kampf gegen die Apartheid. Die Frage nach Wahrheit wird dabei jedoch nicht obsolet. In der Interaktion und auf dem Weg zu sein und mit dem öffentlichen Zeugnis einer Theologie im Prozess, gehen immer wieder verschiedene, schwierige und intime Wahrheiten einher.²⁸⁰ „The truth question: it *matters*“²⁸¹, schreibt Keller. Denn diese Frage ergreift unsere ganze verletzbare und berührbare Existenz: „It takes material form in our embodied, terribly touchable, existence – and demands a theological response.“²⁸² Wieder ist es eine Geschichte, anhand derer sie der Frage nach Wahrheit nachspürt und eine weitere, interessante Perspektive für den Prozess einer Theologie auf dem (dritten) Weg und der Auseinandersetzung mit den Aspekten und Herausforderungen von Wahrheit eröffnet.

Die Geschichte aus dem Buch *Proverbs of Ashes*, die Keller aufgreift, handelt von religiös sanktionierter Gewalt, die Lucia erleidet und sie zur Pastorin Rebecca führt.²⁸³ Lucia erzählt ihre Geschichte, ihre Wahrheit und legt vor der Pastorin Zeugnis ab.²⁸⁴ Sie berichtet davon, dass ihr ein Priester geraten hat, sich an ihren Leiden durch den missbräuchlichen Ehemann zu freuen, um dadurch Jesus näher zu kommen.²⁸⁵ Die Begründung des Priesters für diesen Ratschlag ist das Leiden Jesu selbst, das er ertrug, weil er uns liebte.²⁸⁶ „Sag mir, ist das, was der Priester

²⁷⁵ Keller, *Mystery*, 11.

²⁷⁶ Vgl. ebd.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Vgl. ebd.

²⁷⁹ Vgl. ebd.

²⁸⁰ Vgl. ebd.

²⁸¹ A.a.O., 12.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Vgl. Keller, *Geheimnis*, 36f.

²⁸⁴ Vgl. Keller, *Mystery*, 12.

²⁸⁵ Vgl. Keller, *Geheimnis*, 36.

²⁸⁶ Vgl. ebd.

mir gesagt hat, wahr?“²⁸⁷, fragt Lucia und Rebecca antwortet: „Es ist nicht wahr [...]. Gott will nicht, dass du die Schläge deines Ehemannes annimmst. Gott will, dass du dein Leben erhältst, nicht, dass du es aufgibst.“²⁸⁸ Keller verdeutlicht an dieser Erzählung zwei wesentliche Aspekte: Die Wahrheit, die sich im wechselseitigen Dialog entfaltet, ist nicht auferlegt, nicht diktiert.²⁸⁹ Die gewählten Worte Rebeccas sind durchzogen von einer starken Wahrheitsrede (*strong truth-talk*) gleiten aber nicht in einen Relativismus ab.²⁹⁰ Diese Wahrheit, die dort zu hören ist, befindet sich in Berührung, *in touch*, sie ereignet sich in der Wechselseitigkeit und entfaltet sich in einem Prozess.²⁹¹ Dabei wird deutlich, dass Rebecca diese Wahrheit nicht besessen hat oder eine Behauptung aufstellte, um die Wahrheit zu sagen.²⁹²

„She offers a touch of truth: a humble, fleeting, and healing gesture. Yet the theological truth-claim she made only arose in response to Lucia’s courage to come in and tell the truth of her life.“²⁹³ Wie das Zitat verdeutlicht, stellte Rebecca in ihrer Begegnung mit Lucia keine Behauptungen auf, wie der Priester es tat. Rebecca bietet vielmehr eine Berührung der Wahrheit an. Ihr theologischer Wahrheitsanspruch erwuchs aus der Begegnung und im wechselseitigen Dialog mit Lucia. Keller verdeutlicht, dass sich, ähnlich wie in dem zuvor beschriebenen Wahrheitsprozess, eine Verschiebung im Fluss der Wahrheit – weg von erstarrten und fixen Absolutheiten und Plattitüden hin zu einer lebendigen Beziehung, zu einem lebendigen Dialog – vollzieht.²⁹⁴ Der Wahrheitsgehalt einer zunächst plausiblen Behauptung, wie bspw. der des Priesters über das Leiden Jesu und seiner Liebe zu uns, muss überprüft werden. Keller folgert, dass dieser vom Kontext des Geistes abhängt: „[I]s it in touch with the very love it names?“²⁹⁵ Befindet sich die Behauptung im Kontakt mit der Liebe, von der sie erzählt? Wenn sie aus dieser extrahiert wird und ihren Kontakt zu den lebendigen Beziehungen verliert, hält Keller fest „[...] even a proposition about love can be cited ‚in bad faith‘.“²⁹⁶ Aussagen, selbst über die göttliche Liebe, können in ihrer Loslösung von Kontext und Text leicht missbraucht werden und funktional missbräuchlich andernorts wieder eingesetzt werden.²⁹⁷ Mit Paulus verweist Keller dabei

²⁸⁷ Keller, Geheimnis, 36.

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Vgl. a.a.O., 37.

²⁹⁰ Vgl. Keller, Mystery, 12.

²⁹¹ Vgl. ebd.

²⁹² Vgl. a.a.O., 13.

²⁹³ Ebd.

²⁹⁴ Vgl. a.a.O., 13f.

²⁹⁵ A.a.O., 13.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ Vgl. ebd.

auf die Problematik Wahrheit von Lüge zu trennen, die Gefahr Wahrheit mit Lüge zu vertauschen (vgl. Röm 1,25).²⁹⁸

Über die Fähigkeit die Wahrheit gegenüber Machthabenden oder Entmachteten zu sagen, wird unter anderem das folgende Kapitel 5.3 handeln.²⁹⁹ Ähnlich wie Lucia ihr Zeugnis vor Rebecca ablegte, wird es dort um die Form der biblischen Wahrheit gehen – um die Fähigkeit die Wahrheit zu sagen, Zeugnis abzulegen, zu bezeugen. Doch was geschieht, wenn Wahrheit gesagt wird? Wird Wahrheit zur Form von Wissen? Welche Form von Wissen, welche Art des Sprechens steht theologisch dabei auf dem Spiel „when we *tell the truth*“³⁰⁰? Dabei geht es Keller nicht darum, die Wahrheit zu suchen, sondern vielmehr an ihrem Prozess teilzunehmen. Mithilfe von biblischen Symbolen vor allem durch Pilatus und dem Johannesevangelium nimmt sie ihre Leser*innen mit in die Auseinandersetzung der Wahrheit im Prozess, als eine Interaktivität mit offenem Ausgang.³⁰¹

5.3 Wahrheit als Prozess

„I will argue in this chapter that theology – if it is truth-full – is not a matter of processed truth but of a truth in process.“³⁰² So beschreibt Keller ihre Vorgehensweise und in Folge dessen werden nun Elemente und Bilder dieses Prozesses näher beleuchtet, um an ihrem Prozessgeschehen teilnehmen zu können. Das Zwischenfazit wird wichtige Ideen und Perspektiven aus dem vorangegangenen Kapitel sowie dem Folgenden versuchen zusammenzuführen, ohne jedoch den Prozess zu beschließen. In Kapitel 7 wird dieser erneut gemeinsam mit den theologischen Untersuchungen zu Riveras Werk aufgegriffen.

5.3.1 *Biblische Symbole – Pilatus und Johanneische Zeugnisse*

Keller lässt den johanneischen Pilatus, den römischen Prokurator, als die Reinform des Dissoluten dastehen.³⁰³ Anhand des Johannesevangeliums zeichnet sie eine Pilatusfigur nach, die die rhetorische Frage nach Wahrheit – „Was ist Wahrheit?“³⁰⁴ – mit einem gleichgültigen Achselzucken bedient (Joh 18,38).³⁰⁵ Pilatus als ein imperialer Relativist, als ein vernünftiger Kosmopolit, der nicht daran interessiert ist, ob der Mann Jesus nun schuldig ist oder nicht, der nichts mit örtlichen Spannungen zu

²⁹⁸ Vgl. Keller, *Mystery*, 13.

²⁹⁹ Vgl. ebd.

³⁰⁰ A.a.O., 28.

³⁰¹ Vgl. a.a.O., 24f, 28.

³⁰² A.a.O., 28.

³⁰³ Vgl. ebd.

³⁰⁴ Sofern nicht anders angegeben, wird für Bibelzitate die Einheitsübersetzung herangezogen.

³⁰⁵ Vgl. Keller, *Mystery*, 28f.

tun haben möchte, es sei denn, sie bedrohen die *Pax Romana*.³⁰⁶ Des-
sen Gewohnheit es ist, Recht zu sprechen zwischen diversen und wider-
sprüchlichen Kulturen, Interessenskonflikten und Wahrheiten.³⁰⁷ „Darauf
nahm Pilatus Jesus und ließ ihn geißeln“ (Joh 19,1). War Jesus also nun
doch eine Bedrohung dieser *Pax Romana*? Keller umreißt die schwierige
politische Situation zu dieser Zeit:

„The fierce particularism of the Jews, especially when it irrupted in the anti-im-
perialist fervor of messianic movements, posed special problems for Roman
stability in the region. And it also threatened the local elite, the class of rulers
which in that colony, as in all nations subject to colonial rule or neocolonial de-
pendence since, benefits from collusion with the imperial overlords.“³⁰⁸

Nun fragt Keller in diese Situation hinein: Welche Wahrheit könnte die
Figur Jesu, die Pilatus gegenüberstand, darstellen?³⁰⁹ Keller greift dabei
die besondere und schwierige Beziehung und Komplexität des Messias-
Symbol und seiner politischen Dimension auf. Mit der politischen Dimen-
sion der Begriffsbedeutung des Messias, des gesalbten Königs, wird die
starke Ironie in der Frage des Pilatus nach Wahrheit deutlich.³¹⁰ Pilatus
ironische Frage „Was ist Wahrheit?“ bringt unter diesen Gesichtspunkten
einen Pluralismus der Gleichgültigkeit zu Tage.³¹¹ Sie erkennt zwar
durchaus Unterschiede der Völker, Götter und auch deren jeweiligen
Wahrheiten, aber diese sind einfach irrelevant, gleichgültig, lediglich ein
Achselzucken wert.³¹² Die Toleranz, eher Gleichgültigkeit, gegenüber
Unterschiedlichkeiten bezüglich Göttern, Völkern oder Wahrheiten geht
aber nur soweit, bis diese Unterschiede zu einem politischen Problem
werden.³¹³ „Darauf nahm Pilatus Jesus und ließ ihn geißeln“ (Joh 19,1).
Im Falle Jesu bestanden hier Unsicherheiten, deren Folgen Keller zu-
sammenfasst: „So with a rhetorical shrug he [sc. Pilatus] tortures Jesus
before handing him over to crucifixion.“³¹⁴

Im Gegensatz zu der weiter oben beschriebenen Berührung der Wahr-
heit, stellt Keller nun dieser die Wahrheit der Folter gegenüber. Über den
Zugang der Folter als ein rechtmäßiges, ordentliches, römisches Ge-
richtsverfahren, verdeutlicht sie erneut die Verhärtung der Wahrheit als
eine Absolutheit.³¹⁵ Wahrheit, die aus einer Person heraus gefoltert wer-

³⁰⁶ Vgl. Keller, *Mystery*, 28.

³⁰⁷ Vgl. a.a.O., 28f.

³⁰⁸ A.a.O., 29.

³⁰⁹ Vgl. ebd.

³¹⁰ Vgl. ebd.

³¹¹ Vgl. ebd.

³¹² Vgl. ebd.

³¹³ Vgl. ebd.

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ Vgl. a.a.O., 29f.

den kann, wird so zu einer Information und einer extrahierten Behauptung.³¹⁶ Kritisch fragt Keller an, ob nicht jedem Verständnis von Wahrheit, das diktiert, befohlen oder eben abverlangt wird, letztlich exakt diese Bedrohung inhärent sei, dass ein Geständnis, eine Information durch Folter extrahiert würde.³¹⁷ Doch sie nutzt dieses kritische und düstere Bild einer Wahrheit der Folter und Informationsentnahme, um in der schon erläuterten Metapher des Wahrheits- und Versöhnungsprozesses erneut auf die Perspektive der Wahrheit im Prozess, „truth is indeed a process, *en procès*“³¹⁸, aufmerksam zu machen. Wahrheit wird auf diesem Weg zu einem Prozess, der eine ziemlich unwahrscheinliche Gerechtigkeit verlangt.³¹⁹ Eine friedvolle und gewaltlose Gerechtigkeit. In der Bedeutung und Analyse dieses *procès*, dieses Rechtsprozesses einer Gerichtsverhandlung, leitet Keller damit zu der Person Jesu über. Welche Rolle spielt Jesus nun im Gerichtsprozess, der im Johannesevangelium im Palast von Pilatus stattfindet? Steht hier die Wahrheit nun selbst vor Gericht?³²⁰ Sie nähert sich dabei der Frage, die sich zu Beginn dieses Kapitel in Bezug auf das Bild und Symbol des Zeugnisses gestellt hat.

Keller entwirft mit Hilfe des Johannesevangeliums ein interaktives Bild und ein Geschehen zwischen Pilatus und Jesus. Sie schildert zunächst die Auseinandersetzung bevor Pilatus die Frage nach Wahrheit stellt. Pilatus hakt dabei bei Jesus nach: „Also bist du doch ein König?“ (Joh 18,37).³²¹ Die Antwort Jesu „Du sagst es, dass ich ein König bin“ versteht Keller als eine Abwendung Jesu von Projektionen imperialer Konkurrenz, indem sie den sprachlichen Schwerpunkt auf das „**Du sagst**“ im Text setzt (Joh 18,37).³²² Wesentlich ist nun aber die Antwort Jesu „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, **dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege**“ (Joh 18,37). Denn anhand dieser Aussage macht Keller die Bedeutung und Perspektive des Zeugnisablegens deutlich. „Testimony: this metaphor signifies truth as an activity in language, appropriate to a *testament*.“³²³ In dieser Metapher des Zeugnisses wird Wahrheit als Aktivität in Sprache einem Testament angemessen dargestellt.³²⁴ Dem Vers „Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme“ folgend, macht Keller deutlich, dass Jesus eine Wahrheit bezeugt, zu der er selbst gehört (Joh 18,37).³²⁵ Für die anderen, die ihr auch zugehören,

³¹⁶ Vgl. Keller, *Mystery*, 29f.

³¹⁷ Vgl. a.a.O., 30.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Vgl. ebd.

³²⁰ Vgl. ebd.

³²¹ Vgl. ebd.

³²² Vgl. a.a.O., 30f.

³²³ A.a.O., 31.

³²⁴ Vgl. ebd.

³²⁵ Vgl. ebd.

gilt, dass sie hören werden.³²⁶ Die Aussage Jesu wird dadurch selbst zu einem Zeugnis mit einem leisen messianischen Anspruch.³²⁷

Zusammengefasst ergeben sich aus den Bildern und der Verhörzene einige wichtige Erkenntnisse auf dem Weg der Wahrheit im Prozess. Die Wahrheit, die in Jesu Anspruch anklingt, scheint nichts zu sein, was einfach ausgesprochen werden kann.³²⁸ Es werden weder Glaubenssätze, noch richtige oder korrekte Positionen aufgestellt.³²⁹ Jesus proklamiert auch nicht für sich, die Wahrheit zu besitzen.³³⁰ Es wird deutlich, dass Wahrheit, anders als die durch Folter beabsichtigte extrahierte Form der Wahrheit, keine einfache Information ist, die Gott herstellt und dann in Form von Glaubenssätzen offenbart.³³¹ Durch die Figur Jesu wird verdeutlicht, dass Wahrheit nicht irgendjemandem gehören kann. Es ist, so zeichnet Keller durch die obigen Verse nach, aber in der Tat möglich zur Wahrheit zu gehören.³³² Des Weiteren scheint Wahrheit dem ähnlich zu sein, was Keller als *inter-activity* bezeichnet: „Truth seems to be an *inter-action*: an inter-activity.“³³³ Dies macht sie am interaktiven Geschehen zwischen Pilatus und Jesus fest, denn Jesus fordert von Pilatus letztlich nichts weiter, als dass er ihm Gehör schenkt.³³⁴

Keller resümiert, dass das Johannesevangelium eine Vielzahl an Metaphern für die Wahrheit anbietet.³³⁵ Hierbei kann jedes Zeichen der johanneischen Wahrheit ein Geschehen anstoßen, eine Art offenbarende Interaktion, auf dem Weg mit offenem Ausgang. Wahrheit ist dabei im Johannesevangelium keine abstrakte Absolutheit, sondern eine Handlung.³³⁶ „The Johannine truth is an action: ‚do the truth‘ – *facere veritatem* (John 3:21). We don’t simply *know* it; we have to make it *happen*.“³³⁷ Einige dieser Metaphern und Formen werden im Folgenden untersucht.

5.3.2 *Wahrheit in Relation*

Unter dem Zeichen ‚Wahrheit als Prozess‘ zeigt Keller, wie in den obigen Untersuchungen deutlich wurde, einige sogenannte *inflections* des Konzeptes von Wahrheit als eine solche.³³⁸ Der Begriff *inflection* ist dabei

³²⁶ Vgl. Keller, *Mystery*, 31.

³²⁷ Vgl. ebd.

³²⁸ Vgl. ebd.

³²⁹ Vgl. ebd.

³³⁰ Vgl. ebd.

³³¹ Vgl. ebd.

³³² Vgl. ebd.

³³³ Ebd.

³³⁴ Vgl. ebd.

³³⁵ Vgl. ebd. und bspw. Joh 8,32.40; 14,6.

³³⁶ Vgl. Keller, *Mystery*, 31.

³³⁷ Ebd.

³³⁸ Vgl. a.a.O., 43.

schwierig ins Deutsche zu übersetzen. Gemeint ist damit eine Art Beugung oder Tonfall, vielleicht auch eine Flexion der Wahrheit selbst. Eine solche wichtige *inflection* von Wahrheit stellt dabei die Frage nach dem Verhältnis von Glaube als Vertrauen sowie dem Zusammenhang zwischen diesem Vertrauen und der Wahrheit dar.³³⁹ Der neutestamentlichen Bedeutung folgend, der Glauben, *πίστις*, als Vertrauen versteht, nähert sich Keller über den hebräischen Begriff *אֱמוּנָה* dem Zusammenhang zwischen Vertrauen und Wahrheit.³⁴⁰ Die Bedeutung des hebräischen Wortes, das oft mit Wahrheit wiedergegeben wird, kann aber auch Treue (*faithfulness*) oder Zuverlässigkeit (*trustworthiness*) bedeuten.³⁴¹ Anhand dieser beiden Konnotationen macht Keller durch die Analyse von Psalm 33,4 darauf aufmerksam, dass es in den jeweils gewählten Übersetzungsmöglichkeiten zu starken Bedeutungsveränderungen kommen kann.³⁴² Unterstützt die erste Übersetzung das Verständnis von Wahrheit als eine kognitive Korrektheit, ein eher europäisches Verständnis, so bleibt in der anderen Übersetzung diese kognitive Bedeutung des Begriffs *אֱמוּנָה* der Verlässlichkeit (*fidelity*) untergeordnet: „Denn richtig ist das Wort des Herrn, und all sein Werk geschieht in Treue“ (Psalm 33,4 Elberfelder Bibel) und „Denn das Wort des Herrn ist redlich, all sein Tun ist verlässlich“ (Psalm 33,4 Einheitsübersetzung).³⁴³ In Verbindung mit dem darauffolgenden Psalmvers 5 sieht Keller Wahrheit und Gerechtigkeit durch kosmische Liebe vereint: „He loves righteousness and justice; the earth is full of his steadfast love of YHWH“ (33:5).³⁴⁴ Ebendieses Spiel und die Verbindung der „Semitic semantic cluster“³⁴⁵ mit der obigen Formulierung der Verlässlichkeit lässt Keller zu dem Schluss kommen, dass all dies gemeint ist, wenn der Autor des Johannesevangeliums von „*en aletheian: in truth*“³⁴⁶ schreibt.³⁴⁷ Aber was zeigen diese exegetischen und begrifflichen Auseinandersetzungen für die *inflection* der Wahrheit? Keller legt mit diesen Betrachtungen vor allem einen besonderen Schwerpunkt auf die Relationalität der Begriffe und verweist damit auf eine „truth of right relation“³⁴⁸, die verkörpert werden kann und ausgeübt werden soll.³⁴⁹ Die Treue wird dabei wieder einmal nicht in einer Behauptung

³³⁹ Vgl. Keller, *Mystery*, 36f.

³⁴⁰ Vgl. a.a.O., 37ff.

³⁴¹ Vgl. a.a.O., 37.

³⁴² Vgl. ebd.

³⁴³ Vgl. Keller, *Geheimnis*, 69. Die revidierte Einheitsübersetzung 2016 weicht von der Form in Keller, *Geheimnis*, 69 ab. Dort wird anstelle von redlich, wahrhaftig übersetzt.

³⁴⁴ Keller, *Mystery*, 37.

³⁴⁵ Ebd.

³⁴⁶ Ebd.

³⁴⁷ Vgl. ebd.

³⁴⁸ Ebd.

³⁴⁹ Vgl. ebd.

tung eingefangen, sondern trägt zur Handlungsoption bei, indem sie unsere Sprache und Behauptungen verwandeln kann.³⁵⁰ „Faithfulness in the genre of truth means *trusty language*.“³⁵¹ In dieser vertrauensvollen Sprache ist, was wahr ist, zuverlässig: „The true *is* the *trusty*.“³⁵² Wahrheit als treue Relationalität ermutigt und bestärkt, sich vertrauensvoll weiter auf den Weg zu machen und trotz Risiken einem ertragreichen Verständnis von Wahrheit in seinen *inflections* näherzukommen.³⁵³

Keller nutzt, wie oben bereits angeklungen ist, die Vielzahl der johanneischen Metaphern von und für Wahrheit. Sie dekonstruiert diese Aussagen weniger, als dass sie versucht, in ihnen Beugungen von Wahrheit für ein Prozessgeschehen fruchtbar zu machen. Wahrheit wird dabei selbst zu einem Prozess und auf diesem Weg des Wahrheitsprozesses sieht sie eine Möglichkeit für die Beschreibung und Berührung von Wahrheit. Einer dieser „Lichtblicke“ oder, in ihren Worten *inflections*, stellt dabei die befreiende Wirkung der Wahrheit dar. „Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch befreien“ (Joh 8,32), ist eine starke, biblische Aussage über die Wahrheit, so folgert Keller.³⁵⁴ Wenn Wahrheit tatsächlich befreit, dann wird die Wahrheit erkenntlich an ihrer befreienden Wirkweise – „[...] then we recognize truth as truth by its *liberating effects*.“³⁵⁵ Mit den Worten des italienischen Philosophen Gianni Vattimo verschärft Keller die Aussage Joh 8,32: „The truth that shall set us free is true precisely because it frees us. If it does not free us, we ought to throw it away.“³⁵⁶ Diese Behauptung über die Wahrheit, bringt die Vorstellung von Wahrheit als eine korrekte Behauptung ins Wanken, denn ihr Wahrheitsgehalt wird an den tatsächlichen Auswirkungen im Leben gemessen und überprüft: „[...] it isn't true unless it is made true – by making us free.“³⁵⁷ Trotz dieses starken dekonstruktiven Moments, lässt Keller von ihrer anfänglichen Meinung ab, dass es mit dieser biblischen Definition von Wahrheit eventuell eine geben würde, die es ermöglicht, eine jede totalisierende christliche Wahrheit dekonstruieren zu können.³⁵⁸ Ohne diese starke und wichtige *inflection* für obsolet zu erklären, macht sie dennoch anhand einiger Beispiele deutlich, dass selbst dieses ehrlich gemeinte Angebot in ein Werkzeug des Terrors oder ein Symbol eines imperialen Wahrheitsregimes verwandelt werden kann.³⁵⁹ Aus ihrem US-

³⁵⁰ Vgl. Keller, *Mystery*, 37.

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Ebd.

³⁵³ Vgl. Keller, *Geheimnis*, 70f, 76ff.

³⁵⁴ Vgl. Keller, *Mystery*, 40f.

³⁵⁵ A.a.O., 41.

³⁵⁶ Zitiert nach ebd.

³⁵⁷ Ebd.

³⁵⁸ Vgl. ebd.

³⁵⁹ Vgl. ebd.

amerikanischen Kontext heraus verweist sie dabei u.a. auf die selbstgerechte Verwendung Joh 8,32 in Verhören oder Befragungen im Namen Christi.³⁶⁰ Doch ist jede Wahrheitsrede nun dazu verdammt, in ein einfach christliches Schibboleth verwandelt zu werden oder aus ihrem Kontext herausgerissen und missbräuchlich wieder eingefügt zu werden?³⁶¹ Wo tut sich der Weg auf, den Keller als dritten Weg bezeichnet, als den resoluten Weg, den, des resoluten Werdens?³⁶² Im Zwischenfazit gehe ich, wie Keller es in ihrer Methodik selbst unternimmt, einen kleinen Schritt rückwärts, um den aufgezeigten *inflections* von Wahrheit erneut Gewicht zu verleihen. Dabei berühren sie die Fragen nach dem dritten Weg und werden eine Möglichkeit bieten, um in Kapitel 7 die Auseinandersetzung mit Wahrheit im Prozess fortzusetzen.

5.4 Zwischenfazit

Der Weg des Wahrheitsprozesses selbst scheint Keller zufolge einer zu sein, der keine totalisierenden Absolutheiten liefert, aber auch nicht auf den Pfad der gähnenden Leere gleichgültiger Dissoltheit führt. Er eröffnet vielmehr eine Art Raum und Möglichkeit, Wahrheit nicht als Behauptungen, Glaubenssätze oder Dogmen zu verstehen. Unter dem Zeichen der Wahrheit als Prozess konnten in den Beleuchtungen der *inflections* einige wichtige Elemente und Perspektiven wahrgenommen werden, die Wahrheit in ihrer Relationalität begleiten und gleichzeitig auch eröffnen.³⁶³ In der Geschichte von Rebecca und Lucia wird verdeutlicht, dass Wahrheit keine Behauptung ist, die lediglich ausgesprochen werden kann. Wahrheit ereignet sich hier als eine Berührung in Verbindung einer relationalen Beziehung in Wechselseitigkeit. Um in diesen Prozess einzutreten und handlungsfähig zu werden, leitet die *inflection* von Wahrheit in Form des Vertrauens an. Dieses Vertrauen ermöglicht Zeugnis zu wagen und dabei Wahrheit zu prüfen, wie die Betrachtungen der Geschichte Rebeccas und Lucias und die Auseinandersetzung mit Jesus und Pilatus zeigten.³⁶⁴ In der Untersuchung der Bedeutung des Begriffs *ἰσχυρία*, der Treue und Verlässlichkeit, zeichnen sich auf dem Weg des Wahrheitsprozesses Möglichkeiten auf, Wahrheit nicht als Besitz zu verstehen, sondern sich auf das Geschehen der Wahrheit einzulassen.³⁶⁵ In diesem Prozess, in dem Wahrheit keine neonfarbene Offenbarung ist, sondern

³⁶⁰ Vgl. Keller, *Mystery*, 41.

³⁶¹ Vgl. a.a.O., 35 und s.o. Kapitel 5.3.1.

³⁶² Vgl. a.a.O., 24f, 170–176, 78.

³⁶³ Vgl. Kapitel 5.3.1 und 5.3.2.

³⁶⁴ Vgl. Keller, *Mystery*, 11–14, 60f, 78 und s.o. Kapitel 5.2.2 und 5.3.1.

³⁶⁵ Vgl. Kapitel 5.3.1 und 5.3.2.

vielmehr eine offenbarende Erleuchtung, kann Wahrheit nicht *als* befreiende Wirkung wahrgenommen werden sondern *in* ihrer befreienden Wirkweise.³⁶⁶

„The Johannine truth that makes free is a truth that you *do*, that you make. It makes the space in which our complex relationships can breathe and thrive, beyond competition, suffocation, violence. In spirit an in truth.“³⁶⁷ Keller eröffnet durch dieses Verständnis der johanneischen Wahrheit als einer Handlung, einen Raum, in dem eine Möglichkeit für die reale und unabdingbare Bezogenheit der Subjekte, des Selbst und der Anderen, ermöglicht wird.³⁶⁸ Wahrheit auszuüben, so folgert Keller, verändert und verwandelt die Realität.³⁶⁹ Die offene Interaktivität des Wahrheitsprozesses bahnt sich dabei ihren Weg durch die Verflechtungen mit der Welt selbst und berührt dabei sowohl einen selbst, als auch andere.³⁷⁰ Somit versucht theologische Wahrheitsschaffung eine leidenschaftliche Verbindung mit der Welt zu ermöglichen, durch eine Vorgehensweise, die bereichernde, verändernde und transformierende Auswirkungen auf beiden Seiten evoziert.³⁷¹ Durch diese Verbindung rinnt und fließt die *open-ended interactivity* des Wahrheitsprozess, die schon in der Einleitung zu Kellers Werk aufgegriffen wurde.³⁷²

In ihrer Methodik der spiralförmigen, prozesshaften und narrativ-poetischen Sprache, spürt Keller unter dem Siegel bzw. Zeichen der Wahrheit, in komplexer und vielfältiger Weise den *inflections* von Wahrheit nach. Es scheint, als bahne sich im Werden dieser „Lichtblicke“ eine Möglichkeit, ein Weg, der über das Absolute oder Dissolute hinausweist. Ein dritter Weg, der mit all den Verstrickungen und Relationalitäten der Subjekte in Verbindung mit der Welt und Schöpfung steht.³⁷³ „Between the absolute and the dissolute, arises the *resolute*.“³⁷⁴ Dieses Resolute lässt sich nicht auf einen Nenner bringen und erscheint in den sieben Kapiteln jeweils auf ganz eigene und eigensinnige Weise.³⁷⁵ In helikaler Bewegung haben die Untersuchungen und Betrachtungen der Theologie selbst das Spiegel-Spiel des Absoluten und Dissoluten nachverfolgt. Unter dem Zeichen der Wahrheit im Prozess stellte sich das Resolute, der dritte Weg, vor allem in seiner Relationalität und der Auseinandersetzung mit dem

³⁶⁶ Vgl. Keller, *Mystery*, 42.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Vgl. Ebd.

³⁶⁹ Vgl. a.a.O., 43.

³⁷⁰ Vgl. ebd.

³⁷¹ Vgl. ebd.

³⁷² Vgl. ebd. und s.o. Kapitel 5.1.

³⁷³ Vgl. a.a.O., 170–176.

³⁷⁴ A.a.O., 25.

³⁷⁵ Vgl. a.a.O., 159ff.

Zeugnis dar.³⁷⁶ „Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wahrhaft meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch befreien“ (Joh 8,31–32). Hier verdichtet sich die Wahrheit in ihrer Relationalität mit einer kritischen Treue, die dazu befähigt, ein Zeugnis auf die Probe zu stellen, es zu hinterfragen.³⁷⁷ Keller verdeutlicht, dass sich in dieser Aussage keine Form von billiger Gnade findet, sondern vielmehr eine Beharrlichkeit, die dazu befähigt frei zu werden.³⁷⁸ Wahrheit in ihrer befreienden Wirkweise zu spüren, im Geschehen und einer Handlung, in Relation zur Welt und ihren Subjekten, in gewaltloser Form, eingebettet in den Kontext: All diese Berührungspunkte haben sich in gewisser Weise in den theologischen Untersuchungen mehr oder weniger deutlich gezeigt. Sie können als das Resolute, als einen positiven dritten Weg bezeichnet werden. Da dieser jedoch nicht abrupt endet, sondern offenbleibt und Möglichkeiten, Räume und Perspektiven öffnet, wird Kapitel 7 unter dem Zeichen der Wahrheit als Prozess Anschlussmöglichkeiten für den interkulturellen und interreligiösen Dialog und dem kritischen Umgang mit Wahrheit weiterverfolgen.

6. Mayra Rivera

6.1 Einleitung und Anliegen

Rivera setzt sich in ihrem Werk *The Touch of Transcendence* mit dem kontroversen Konzept der göttlichen Transzendenz auseinander. Transzendenz wird oftmals mit hierarchischer Distanz in Verbindung gebracht und ruft so Bilder und Konzepte von *God's otherness* hervor, die Entfremdung und Separation von der Schöpfung nach sich ziehen.³⁷⁹ In ihrem Werk untersucht sie die Herausforderungen, sich dieses Anderssein Gottes – *God's otherness* – vorzustellen, indem sie neuere theologische Konzepte wie die der Radical Orthodoxy und der Befreiungstheologie zusammen mit theoretischen Quellen von *otherness* heranzieht.³⁸⁰ In diesen Konzepten werden Unzulänglichkeiten vorherrschender Modelle zwischenmenschlicher Differenz analysiert und konstruktive Alternativen vorgeschlagen. Rivera unternimmt den Versuch einen Dialog zwischen theologischen und nicht-theologischen Untersuchungen über Transzendenz zu inszenieren, um nicht nur Probleme, sondern auch Möglichkeiten und Versprechungen für Theologien, die sich mit sozialer Gerechtigkeit befassen, aufzudecken.³⁸¹ Dabei greift sie auf oben genannte theo-

³⁷⁶ Vgl. Keller, *Mystery*, 159ff und Kapitel s.o. 5.2.2 und Kapitel 5.3.1.

³⁷⁷ Vgl. a.a.O., 43.

³⁷⁸ Vgl. ebd.

³⁷⁹ Vgl. Rivera, *Touch*, ix, 1f.

³⁸⁰ Vgl. a.a.O., ix f.

³⁸¹ Vgl. a.a.O., x.

logische Modelle von Transzendenz, wie Modelle der zwischenmenschlichen Differenz aus philosophischen, feministischen und postkolonialen Quellen zurück: Wie ändert sich das Bild von göttlicher Transzendenz, wenn Konzepte von *otherness* überarbeitet werden?³⁸² Wenn Unterschiede und Unterschiedlichkeiten nicht Separation und Entfremdung nach sich ziehen?³⁸³ In ihrem Werk entwickelt sie folglich ein Modell der relationalen Transzendenz, das nicht nur die irreduzible Differenz zwischen Gott und allen Geschöpfen, sondern auch die diversen und komplexen Unterschiede zwischen den Geschöpfen bekräftigt.³⁸⁴

6.2 Relational Transcendence

Anstatt den üblichen Formulierungen und theologischen Entwürfen von Transzendenz – wie „beyond being, beyond time, beyond creation, beyond materiality“³⁸⁵ – zu folgen, möchte Rivera einen neuen Weg gehen.³⁸⁶ Abseits der oftmals hierarchischen und separatistischen Bilder mit denen Transzendenz aufgeladen ist, spürt sie dem nach, was sich unter diesen *battered images* verbirgt.³⁸⁷ Anstelle einen Fokus auf diese Bilder zu legen und sie damit implizit als normativ dastehen zu lassen, formuliert Rivera: „I have opted instead to being with the simple assertion that God is irreducibly Other, always *beyond* our grasp. But not beyond our touch.“³⁸⁸ Sie stellt damit die Behauptung auf, dass Gott immer ein reduzierbarer Anderer ist, immer außerhalb unserer Reichweite, jedoch nicht jenseits unserer Berührung. Ihre Untersuchung setzt dabei nicht voraus, wie man sich diese Andersartigkeit vorstellen könnte, sondern macht genau diese Vision von Andersartigkeit zum Untersuchungsgegenstand.³⁸⁹ Dabei sollen konventionelle Gewissheiten in Frage gestellt werden, um unterschiedliche Auffassungen von Transzendenz entstehen zu lassen. Das Werk bietet Rivera zufolge, eine Vision von Transzendenz innerhalb der Schöpfung und zwischen den Geschöpfen, eine relationale Transzendenz.³⁹⁰ Ihre Hoffnung beruht darin, die Weisheit und die Leidenschaft einer christlichen Liebe für den „inappropriate divine Other“³⁹¹ – den sich nicht zu Eigen machbaren göttlichen Anderen / den nicht internalisierbaren göttlichen Anderen – als theologische Ressourcen zum

³⁸² Vgl. Rivera, *Touch*, x.

³⁸³ Vgl. ebd.

³⁸⁴ Vgl. ebd.

³⁸⁵ A.a.O., 2.

³⁸⁶ Vgl. ebd.

³⁸⁷ Vgl. a.a.O., 1f.

³⁸⁸ A.a.O., 2.

³⁸⁹ Vgl. ebd.

³⁹⁰ Vgl. ebd.

³⁹¹ Ebd.

Überdenken unserer Beziehung zu menschlichen anderen wieder zu mobilisieren.³⁹² Der gewählte Buchtitel möchte dabei die Intimität der Transzendenz hervorheben, eine Art Transzendenz im Fleisch anderer, die wir berühren, aber nie ganz erfassen können.³⁹³

Rivera weist ihr Werk als ein theologisches aus und verdeutlicht, dass sie versucht, eine konstruktive Formulierung der göttlichen Transzendenz anzubieten. Das Christentum stellt für sie eine wichtige Ressource für die Vorstellung ethischer Beziehungen zwischen den Menschen dar.³⁹⁴ Denn die Vorstellung und Bilder des göttlichen Anderen sind prägend für unsere Konstruktionen menschlicher Andersheit, folgert Rivera. Dabei verweist sie auf eine strukturelle Beziehung zwischen der Vorstellung unserer Beziehung zum menschlichen Anderen und zu Gott als *wholly other*.³⁹⁵ „God can be perceived as an extreme instance of inter-human difference“³⁹⁶, aber dennoch geht Rivera davon aus „[...] that the relation between human and divine otherness goes beyond the structural.“³⁹⁷ Rivera folgend sind theologische Anthropologie und die Transzendenz Gottes unter theologischen Gesichtspunkten nicht voneinander zu trennen und infolgedessen zieht die theologische Vorstellung davon, was der Mensch ist, auch die Bedeutung der zwischenmenschlichen Differenz nach sich.³⁹⁸ Somit begründet sie ihre Behauptung innerhalb der christlichen Theologie, dass der Kosmos, der den Menschen mit einschließt, im Göttlichen verankert bzw. verwurzelt ist. Nur innerhalb der Schöpfung begegnet der göttliche Andere.³⁹⁹

Auch, wenn mit dem letzten Absatz schon angeklungen ist, dass sich Rivera auch mit der *theological cosmology* beschäftigt und diese eine wesentliche Rolle in ihrem Werk spielt, verweist sie auf ihren eigentlichen Fokus „[...] in which transcendence is encountered among human creatures.“⁴⁰⁰ Sie fragt zum einen danach, was es bedeutet im anderen Menschen der Herrlichkeit Gottes zu begegnen und welche Bilder der göttlichen Transzendenz Beziehungen fördern könnten, die die Fülle des Lebens und all ihren Kreaturen bejahen und unterstützen könnten.⁴⁰¹ In den Kapiteln 2–6 untersucht Rivera den Begriff der Transzendenz, der über

³⁹² Vgl. Rivera, Touch, 2. Ich folge im Weiteren Riveras Vorgehensweise zur Groß- und Kleinschreibung von *other/Other*, vgl. a.a.O., 141.

³⁹³ Vgl. a.a.O., 2.

³⁹⁴ Vgl. ebd.

³⁹⁵ Vgl. ebd.

³⁹⁶ Ebd.

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ Vgl. ebd.

³⁹⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Vgl. a.a.O., 3.

die oben erwähnten Methoden und Diskursfelder von theologischen Darstellungen der göttlichen Transzendenz bis hin zu philosophischen, feministischen und postkolonialen Modellen zwischenmenschlicher Transzendenz führt. Dabei spiegeln die Metaphern und Bilder, die in den Diskursen der zwischenmenschlichen und göttlichen Transzendenz verwendet werden, auf unterschiedliche Weise die Auseinandersetzung mit dem Selbst, dem Anderen und dem nicht wirklich fassbaren Dritten wieder. Kapitel 7 *The Touch of Transcendence* lässt diese Metaphern und Bilder zusammenfließen.⁴⁰² Rivera wendet sich hier durch die diversen Untersuchungen von Modellen zwischenmenschlicher Transzendenz einer expliziteren Gottesrede zu, der göttlichen Transzendenz. Sie macht deutlich, dass diese Gottesrede in den vorherigen Kapiteln nie wirklich zurückgelassen worden ist.⁴⁰³ Jedoch entwickelt sie in Kapitel 7 die schon oben angeklungene These „Our images of divine transcendence inform our constructions of interhuman otherness“⁴⁰⁴ weiter. Die Vorstellungen über den *divine Other* sind Rivera zufolge, immer mit den Wahrnehmungen und Beziehungen zum menschlichen Anderen verbunden. Wie Rivera bekräftigt, kann die *otherness of God* als eine begriffliche Grenze der zwischenmenschlichen Andersheit interpretiert werden, jedoch ist aus theologischer Sicht Gottes Transzendenz nicht von der theologischen Anthropologie zu trennen.⁴⁰⁵ In Kapitel 7 entwickelt sie diese Verbindung weiter, indem sie dabei der christlichen Bejahung nachgeht, dass der Kosmos und der Mensch aus dem Göttlichen hervorgeht und auch daran teilhat. Die Bilder zwischenmenschlicher Transzendenz berühren zwar auch schon in den Untersuchungen Riveras immer wieder die theologischen Bilder, jedoch folgt sie all diesen Bildern bis „[...] to the point where they embrace each other.“⁴⁰⁶ Wie noch sichtbar werden wird, zeigt sich ihr Modell der göttlichen Transzendenz als eines, das „ ‚can help in the discovery of the other‘.“⁴⁰⁷

Im Folgenden werden zwei Bilder der Transzendenz genauer untersucht, wobei das eine den Ort der Transzendenz in den Fokus rückt und eng mit der theologischen Befreiungstheologie verknüpft ist. Das andere wird das Thema der *Transcendence In-Between* und damit ein Konzept von *otherness* beleuchten, das sich mit den Themen Grenzen, Hybridität und Identität auseinandersetzt. Im Rahmen der Arbeit mussten Schwerpunkte gewählt werden, die ausgehend von ihrer Thematisierung und Relevanz für die Auseinandersetzung in Kapitel 6.3.1 gesetzt wurden.

⁴⁰² Vgl. Rivera, *Touch*, 127f, 129–140.

⁴⁰³ Vgl. a.a.O., 127f.

⁴⁰⁴ A.a.O., 128.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd.

⁴⁰⁶ Ebd.

⁴⁰⁷ Ebd.

Hier wird die relationale Transzendenz mit den beiden vorherigen Untersuchungen genauer betrachtet. Gibt es so etwas wie die Berührung der Wahrheit⁴⁰⁸ in Riveras *Postcolonial Theory of God*, in ihrer Gotteslehre? Durch ein kurzes Zwischenfazit werden die theologischen Untersuchungen überleiten in die Anschlussmöglichkeiten, Probleme und Möglichkeiten von Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs.

6.2.1 *Intracosmic Transcendence – Befreiungstheologie*

„We have said that a model of intracosmic transcendence entails opening oneself to encounter reality as the site of transcendence.“⁴⁰⁹

In Auseinandersetzung und Abgrenzung zur Radical Orthodoxy erforscht Rivera durch Bezugnahme zur Befreiungstheologie die befreiende Interpretation der göttlichen Transzendenz in ihrem Bezug auf die kosmologische Vision, die sie begründet.⁴¹⁰ Mit Schwerpunktsetzung auf Ellacurías Untersuchung *Transcendence in History* führt sie durch Betrachtungen hindurch, die eine Kosmologie erforschen, in der Transzendenz durch die Realität fließt.⁴¹¹ Transzendenz konnte deshalb mit Getrenntheit identifiziert werden, weil dieses Denken auf eine Weltanschauung zurückzuführen ist, in der Rationalität den Sinnen und Spiritualität der Körperlichkeit dualistisch entgegengesetzt wurde.⁴¹² Kosmos und Gott wurden so zu einer Darstellung von in sich selbst geschlossenen Realitäten, sie wurden sich fremd.⁴¹³ Gott als schöpfungsfremd zu klassifizieren, verschleiert jedoch die Auswirkungen dessen, was Ellacuría annimmt „that salvation is historical“⁴¹⁴. Er entwickelt ein Geschichtemodell, dass die Körperlichkeit als unabdingbaren Grund annimmt.⁴¹⁵

Mit Ellacuría geht Rivera den Weg, Gott nicht weiter als schöpfungsfremd zu identifizieren und folgt seiner Kosmologie-Vorstellung, die von einer Einheit und einem inhärenten, dynamischen Charakter von Wirklichkeit ausgeht.⁴¹⁶ Dabei führt sie den Gedanken dieser Kosmologie und ihrem dynamischen Charakters von Wirklichkeit weiter: „The unity of the universe is more than a conceptual abstraction; it is a principle of reality: everything is ‚intrinsically and constitutively‘ connected to all other things.“⁴¹⁷ Rivera macht deutlich, dass wir keine isolierten Einheiten bilden, sondern offen füreinander sind.⁴¹⁸ Dabei geht es ihr nicht um die

⁴⁰⁸ Vgl. Kapitel 7.2.

⁴⁰⁹ Rivera, Touch, 54.

⁴¹⁰ Vgl. a.a.O., 39–51, 54.

⁴¹¹ Vgl. a.a.O., 41–47, 54.

⁴¹² Vgl. a.a.O., 41.

⁴¹³ Vgl. ebd.

⁴¹⁴ A.a.O., 42.

⁴¹⁵ Vgl. a.a.O., 41f.

⁴¹⁶ Vgl. a.a.O., 41ff.

⁴¹⁷ A.a.O., 42.

⁴¹⁸ Vgl. ebd.

bloße Relationalität der Dinge, vielmehr zeigt das Zitat, dass Relationalität sich nicht nur durch die Dinge, die miteinander verbunden sind, konstituiert, sondern dass die Dinge überhaupt erst durch diese Relationalität konstituiert werden.⁴¹⁹ Die Einheit des Universums ist also mehr als eine begriffliche Abstraktion, sie ist ein Prinzip von Realität, indem alles von sich heraus und konstitutiv mit allen anderen Dingen verbunden ist. Einheit muss folglich nicht durch eine äußere Kraft hergestellt werden, damit die Dinge miteinander verbunden werden.⁴²⁰ Es handelt sich eher um eine komplexe, differenzierte und dynamische Einheit, in der auch die Realität in sich dynamisch ist.⁴²¹ Diese Dynamik der Realität ist genauso wie ihre Einheit nicht etwas, was ihr hinzugefügt wird.⁴²² Realität ist von Natur aus dynamisch.⁴²³ Mit Ellacuría verdeutlicht Rivera nun, dass diese innewohnende Dynamik einen entscheidenden Beitrag für die Überwindung von Bildern der Welt und Gottes als von außen her bestimmte Realitäten leistet.⁴²⁴ Das Bild der Materie als eine passive und träge Substanz, auf die von außen Kräfte wirken, ändert sich: Materie kann nun nicht als reines Objekt betrachtet werden, sondern ist eine Verbindung aus Masse und Energie, die wiederum ein Prinzip von Realität und Geschichte ist.⁴²⁵ Die oben angesprochene Dynamik der Realität drückt sich dabei in Prozessen aus: Rivera hält bezogen auf Ellacurias Untersuchungen fest, dass Geschichte ein Prozess ist, der sich durch diese Grundlage von Materie und Vielfalt entfaltet.⁴²⁶ Doch welche Schlüsse zieht Rivera aus diesem komplexen und dynamischen Modell der Wirklichkeit für den Begriff der *Intracosmic Transcendence*? Transformationsprozesse in der Welt, so zeichnet Rivera nach, entstehen durch die Einheit und die Dynamik, die der Realität immanent sind.⁴²⁷ Im Kosmos können dabei neue Dinge entstehen, jedoch nicht durch den Abbruch zur Materialität oder indem man sie unabhängig von der Geschichte erhebt.⁴²⁸ „The emergence of new things from within the cosmos and the dynamic unity of reality are signs that divine **transcendence subtends all reality**.“⁴²⁹ Die dynamische Einheit der Realität und die Entstehung von neuen Dingen, können als Zeichen verstanden werden, das Transzendenz aller Realität untergeordnet ist. Transzendenz wird dann nicht zu einer Vorstellung von

⁴¹⁹ Vgl. Rivera, Touch, 42.

⁴²⁰ Vgl. ebd.

⁴²¹ Vgl. ebd.

⁴²² Vgl. ebd.

⁴²³ Vgl. ebd.

⁴²⁴ Vgl. a.a.O., 42f, 130–135.

⁴²⁵ Vgl. a.a.O., 42ff.

⁴²⁶ Vgl. a.a.O., 43f und vgl. a.a.O., 130–135 Auseinandersetzung mit der Schöpfung und intrakosmischer Transzendenz.

⁴²⁷ Vgl. a.a.O., 44.

⁴²⁸ Vgl. ebd.

⁴²⁹ Ebd. (Hervorhebungen von mir).

etwas Distanziertem, Äußerlichem oder Jenseitigem.⁴³⁰ Mithilfe des Transzendenzbegriffes Ellacurías, betont Rivera, dass in dem Begriff eine momentuelle, strukturelle Differenz erkennbar ist, die jedoch keine Dualität implizieren muss.⁴³¹ „In a cosmological vision that affirms ‚the dual unity of God in humanity and humanity in God,‘ transcendence ‚enables us to speak of an intrinsic unity without implying a strict identity‘.“⁴³² Dieser Transzendenzbegriff ermöglicht ein dynamisches Bild von Transzendenz und lässt kein Bild einer räumlichen Trennung zwischen Gott und der Schöpfung entstehen.⁴³³ Es ist eher eine transformierende Kraft, die die Schöpfung durchdringt und die Rivera in ihrer Analyse zu Ellacurías Begriff der Transzendenz ausmacht.⁴³⁴ Transzendenz bejaht die innere Beziehung zwischen Gott und Schöpfung und bedeutet nicht das Ausstoßen Gottes aus der Schöpfung.⁴³⁵ Göttliche Kausalität wird dahingehend eher als etwas Innerliches als Äußerliches gedacht, denn innerhalb der Schöpfung erhält und lenkt Gott die Schöpfung.⁴³⁶ Auch, wenn dies impliziert, dass alle Dinge mit dem Göttlichen verbunden sind und nicht mit dem Nichts, weist Rivera darauf hin, dass Gott und die Wirklichkeit nicht ein und dasselbe sind. „However, God and reality are not the same thing: God transcends in reality.“⁴³⁷ Eine Öffnung zu diesem Mehr Gottes (*God's more*) zieht jedoch ein Bewusstsein von göttlicher Transzendenz in allen Wesen nach sich.⁴³⁸ Infolgedessen zieht das Bewusstsein der *Intracomic Transcendence* den Menschen zur Schöpfung und Praxis hin, die vom Bewusstsein der Göttlichkeit in der Realität geführt wird, folgert Rivera.⁴³⁹ Es ist gerade diese Öffnung für das Mehr Gottes, das Rivera als Anlass dazu sieht, dass der Mensch sich nicht um sich selbst verschließt und seine eigene Besonderheit verabsolutiert, sondern ebenso dazu erweckt, sich der Schöpfung und dem *human Other* zuzuwenden.⁴⁴⁰

Intracomic Transcendence als „[...] that which retains as it impels forward — an image of development that evokes the organic rhythms of nature or the subtle modulations of history — [...]“⁴⁴¹ führt dazu, göttliche Transzendenz innerhalb der göttlich geschaffenen Realität zu suchen. Dabei wird es notwendig, sein Bewusstsein für die umgebene Realität zu

⁴³⁰ Vgl. Rivera, Touch, 44.

⁴³¹ Vgl. ebd. und dazu Ellacuría, Geschichtlichkeit, 317.

⁴³² Rivera, Touch, 44.

⁴³³ Vgl. ebd.

⁴³⁴ Vgl. ebd.

⁴³⁵ Vgl. a.a.O., 45.

⁴³⁶ Vgl. ebd.

⁴³⁷ A.a.O., 46.

⁴³⁸ Vgl. ebd.

⁴³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴⁴¹ A.a.O., 51.

vertiefen und gleichzeitig sich selbst als den „Others as divine creatures“⁴⁴² zu öffnen.⁴⁴³ Rivera sieht in einer Theologie der intrakosmischen Transzendenz die Möglichkeit einer Neuinterpretation (*reinterpretation*) der Schöpfung, sowie der Anderen und unserer Beziehungsgeflechte zu all diesen.⁴⁴⁴ Indem die Geschöpfe mehr sind als sie erscheinen zu sein und von Natur aus nicht nichts sind, wird in dieser Theologie gleichzeitig die Irreduzibilität der anderen Menschen, sowie ihre „ineffable likeness of God“⁴⁴⁵ anerkannt.⁴⁴⁶ Transzendenz findet in der Schöpfung statt, in der Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung. Prozesse, durch die menschliche Bedürfnisse erfüllt werden, bilden dabei Manifestationen einer Transzendenz ab, die jedoch schon in der Schöpfung selbst ihren Ausgang nimmt.⁴⁴⁷ „We have said that a model of intracosmic transcendence entails opening oneself to encounter reality as the site of transcendence.“⁴⁴⁸ Infolgedessen betrachtet Rivera nicht nur den Ort der Transzendenz, sondern geht auch der Frage nach, wie Transzendenz nun im Anderen, in der zwischenmenschlichen Beziehung begegnet werden kann und welche Bedeutung diese Transzendenz hat.⁴⁴⁹

6.2.2 *Transcendence In-Between: Grenzen – Hybridität – Identität*

Von der Eingangsbehauptung ausgehend, dass Gott immer ein reduzierbarer Anderer ist, immer außerhalb unserer Reichweite, jedoch nicht jenseits unserer Berührung, wendet sich Rivera in ihrem Kapitel *Transcendence in the Face of the Other* der Transzendenz zwischen und in den Menschen zu.⁴⁵⁰ Sie versucht dabei, die Irreduzibilität einer jeden menschlichen Person mit der göttlichen Transzendenz zu verbinden.⁴⁵¹ Durch den Fokus auf die zwischenmenschlichen Beziehungen fügt sie so ihrem relationalen Transzendenzmodell Elemente hinzu, indem sie anhand der Auseinandersetzung mit den Philosophen Levinas und Dussel Bilder von Transzendenz untersucht, wie wir andere Menschen verstehen und in Bezug zu ihnen handeln.⁴⁵² Auch, so argumentiert Rivera, wenn Levinas und Dussel außerhalb des theologischen Feldes schreiben, nähern sich beide dem Begriff der Transzendenz.⁴⁵³ Dies unternehmen sie einerseits mit dem Blick auf ethische Aufforderungen an den Menschen und andererseits, als eine Antwort darauf, was sie als das

⁴⁴² Rivera, Touch, 54.

⁴⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd. und die Eingangserläuterungen in s.o. Kapitel 6.1 und 6.2.

⁴⁵⁰ Vgl. a.a.O., 56.

⁴⁵¹ Vgl. ebd.

⁴⁵² Vgl. ebd.

⁴⁵³ Vgl. a.a.O., 55f.

Versagen der dominanter Gruppen wahrnehmen, den menschlichen Anderen auch wirklich als Anderen zu respektieren.⁴⁵⁴ Für Rivera stellen die Arbeiten Levinas und Dussels eine Form dar, die Tendenzen der Verdinglichung und Aneignung des menschlichen Anderen zu entlarven und ebenso die Selbstgefälligkeit moderner und postmoderner Systeme mit Blick auf die Notlage der Unterdrückten zu unterbrechen.⁴⁵⁵ Der Andere wird dabei zum Ausgangspunkt der Transzendenz: „In the face of the Other [...] we are encountered by transcendence.“⁴⁵⁶

Mit Levinas und Dussel wendet sich Rivera von den kosmologischen Untersuchungen der Transzendenz (*intracosmic transcendence*) zu ihren Implikationen für die zwischenmenschlichen Beziehungen (*interhuman transcendence*) zu.⁴⁵⁷ Dussel und Levinas haben, ihrer Meinung nach, die lateinamerikanische Befreiungstheologie stark beeinflusst, vor allem in Bezug auf die Vorstellung des Anderen.⁴⁵⁸ Dussels Auseinandersetzung mit Lateinamerika und seine Befreiungsphilosophie bereichern Riveras Meinung nach, die theoretischen Kategorien, die er wiederum von Levinas übernimmt.⁴⁵⁹ Er gibt dem Gesicht des Anderen (*face of the other*) einen Kontext und verbindet dabei die Philosophie Levinas mit Befreiungshoffnungen.⁴⁶⁰ Für Rivera ist es aber gerade die Auseinandersetzung mit dem Ziel der Befreiung, welches das von Levinas entfaltet Bild der Transzendenz als etwas Äußerliches in Frage stellt und übersteigt.⁴⁶¹ In ihrer stark postkolonial geprägten Auseinandersetzung im Kapitel *Transcendence In-Between* mit der U.S. hispanischen Theologie, zeichnet sie ein Bild von Transzendenz, das durch das dynamische Bild des Anderen geprägt ist.⁴⁶² Die Hoffnung auf historische Befreiung kann durch das statische Verständnis von absoluter Trennung eingeschränkt werden, so argumentiert Rivera.⁴⁶³ Befreiung erfordert in ihren Augen eine dynamische Transzendenz und Anthropologie.⁴⁶⁴

Ich folge nun ihrer Auseinandersetzung und ihren Perspektiven einer solchen dynamischen Transzendenz, die sich durch die U.S. hispanische Theologie und ihrer postkolonialen Auseinandersetzung mit Hybridität,

⁴⁵⁴ Vgl. Rivera, Touch, 55.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd.

⁴⁵⁶ Ebd.

⁴⁵⁷ Vgl. a.a.O., 56.

⁴⁵⁸ Vgl. a.a.O., 56, 61, 64ff, 69ff.

⁴⁵⁹ Vgl. a.a.O., 56, 56–66, 66–77.

⁴⁶⁰ Vgl. a.a.O., 56, 66–77.

⁴⁶¹ Vgl. a.a.O., 56, 62ff für Levinas Darstellung der Transzendenz und 70f für die Übernahme des Transzendenzbegriffes Levinas als Äußerlichkeit durch Dussel.

⁴⁶² Vgl. a.a.O., 77–81.

⁴⁶³ Vgl. a.a.O., 56, 79–82.

⁴⁶⁴ Vgl. a.a.O., 56, 77–82.

Identität und Grenzen schlängelt. In dieser analysiert Rivera die Andersartigkeit und das Anderssein nicht als etwas Fixiertes oder Absolutes.⁴⁶⁵ Welche Bedeutung und welches Bild entsteht von diesem Ansatz heraus für Riveras Untersuchungen der zwischenmenschlichen Transzendenz?

Zu Beginn ihrer Analyse und dem Aufzeigen eines postkolonialen Weges für die Theologie, macht Rivera deutlich: Es gibt einen wichtigen Unterschied zwischen der Definition von Transzendenz als Merkmal oder Ort und als **Produkt** der Beziehungen zwischen irreduziblen, unterschiedlichen Wesen.⁴⁶⁶ Wie im vorherigen Kapitel aufgezeigt wurde, ist die innere Beziehung zwischen Gott und der ganzen Schöpfung eine wesentliche. Die Unendlichkeit des Menschen entspringt dabei aus dieser Beziehung zwischen Gott und der ganzen Schöpfung, sodass die Geschöpfe schon immer in Beziehung zur Transzendenz stehen – „the infinite in the finite, the more in the less“.⁴⁶⁷ Nun stellt Rivera jedoch die Frage, warum diese Unendlichkeit mit etwas Absolutem assoziiert werden soll wie bspw. dem absolut Anderen oder dem absolut Äußeren?⁴⁶⁸ Sie sieht in dieser Tendenz einen möglichen Nebeneffekt einer jenseitigen Transzendenz, die sie in den Auseinandersetzungen mit Levinas und Dussels analysiert.⁴⁶⁹ Stützt sich Levinas Auseinandersetzung mit dem Selbst und dem Anderen vor allem auf die binäre, dyadische Konstruktion von Selbst und Anderem, verliert sich darin die Bedeutung der Konstitution des Anderen als Anderer und die Implikation des Selbst in eben dieser Konstitution.⁴⁷⁰ Das komplexe Beziehungsgeflecht des Selbst und des Anderen wird dabei aus den Augen verloren, folgert Rivera.⁴⁷¹ Dussels Schilderungen, so stellt Rivera heraus, rücken die Implikation des Selbst vor allem durch die Konstitution des Anderen als Fremden in den Vordergrund.⁴⁷² Für ein Modell der Irreduzibilität des Anderen, das nicht auf dem Ausschluss des Anderen beruht, eignet sich Dussel mit seiner Interpretation der Transzendenz als Äußerlichkeit weniger, so Rivera.⁴⁷³ Stattdessen beleuchtet sie die Schwerpunktsetzungen der U.S. amerikanischen hispanischen Theologie, die Möglichkeiten und alternative Modelle entwickelt, das besondere und konkrete Andere zu wahren und die Komplexitäten und Ambivalenzen der Konstruktionen

⁴⁶⁵ Vgl. Rivera, Touch, 56, 79–81.

⁴⁶⁶ Vgl. a.a.O., 77.

⁴⁶⁷ A.a.O., 77f.

⁴⁶⁸ Vgl. a.a.O., 78.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd.

⁴⁷¹ Vgl. ebd.

⁴⁷² Vgl. ebd.

⁴⁷³ Vgl. ebd.

von Subjektivität und persönlicher Begegnung zu beachten.⁴⁷⁴ „U.S. Hispanic theology is, by definition, a theology of the Others *within* the territory of hegemonic power, of the Others *within* the same.“⁴⁷⁵ Von dieser Selbstbezeichnung ausgehend, wird in der U.S. amerikanischen hispanischen Theologie Anderssein nicht durch Bilder und Metaphern von räumlicher Äußerlichkeit beschrieben.⁴⁷⁶ Das Anderssein ist dabei ein Erzeugnis des Systems selbst und kommt nicht von außen hinzu.⁴⁷⁷ „The conjunction of otherness and mixture is based on an acknowledgment and embrace of U.S. Hispanic otherness as irreducibly mixed, ‚mestiza‘.“⁴⁷⁸ Den Gedanken Segovias aufgreifend, der eine Entwicklung der Theologie vorschlägt, die radikal und letztlich im Sinn für das Anderssein begründet ist und der Entfremdung nicht aus dem Weg geht, beleuchtet Rivera den komplexen und mehrdeutigen Begriff und das Konzept der *mestizaje/mulatez*.⁴⁷⁹ Der Begriff impliziert nicht nur die koloniale Vergangenheit, sondern wurde im Selbstbenennungsprozess zu einem identitätsstiftenden Prinzip umgeschrieben, indem es als ein kritisches Werkzeug für ein Umdenken der Identität in und auch als Mischung verwendet wird.⁴⁸⁰

„Choosing *mestizaje/mulatez* as privileged metaphors for the articulation of identity implies that the singularity of an individual person becomes unthinkable outside a network of relations — sociopolitical as much as familial — that extends spatially Latina/o through theology’s continents and temporarily through generations.“⁴⁸¹

Anhand des Zitates wird deutlich, dass Subjektivität und Identitätsbildungen durchaus durch eine Form der Affinität geformt werden, die jedoch immer von den Ambivalenzen der Geschichte geprägt ist.⁴⁸² Durch das Identitätsmodell der *mestizaje/mulatez* macht Rivera auf die Verbindung des Subjekts und der Selbst- aber auch Fremdbegegnung mit der Geschichte von Begegnungen aufmerksam, aus denen es letztlich hervorgeht.⁴⁸³ Die Geschichte und unabdingbare Relationalität des Subjektes sowie gesellschaftspolitische Besonderheit nicht zu klären, in der eine Person als ausgeschlossene Andere markiert wird, kann dazu führen, dass das Anderssein als Charakteristikum einer Person missverstanden

⁴⁷⁴ Vgl. Rivera, Touch, 78f.

⁴⁷⁵ A.a.O., 79.

⁴⁷⁶ Vgl. a.a.O., 79f.

⁴⁷⁷ Vgl. a.a.O., 79.

⁴⁷⁸ Ebd.

⁴⁷⁹ Vgl. a.a.O., 79f. Zum Begriff *mestizaje/mulatez* a.a.O., 79: „Originally coined to describe (and categorize) the genetic mixture of Spanish colonizers with the indigenous peoples and with African slaves [...]“

⁴⁸⁰ Vgl. a.a.O., 79f.

⁴⁸¹ A.a.O., 80.

⁴⁸² Vgl. ebd.

⁴⁸³ Vgl. ebd.

wird.⁴⁸⁴ Rivera verweist aber anhand der Auseinandersetzung mit dem Konzept der *mestizaje* darauf: Anderssein ist ein historisches Produkt von diversen Begegnungen.⁴⁸⁵

Auch wenn zwischenmenschliche Transzendenz zwischenmenschliche Differenz impliziert, muss auf Grundlage des Konzeptes der *mestizaje/mulatez* Anderssein nicht mit Trennung gleichgesetzt werden.

„Yet a model where otherness is not equated with separation, but may be found in mixture, where the common is what surprises, where encounters extend far beyond present, and where the finite transcends without breaking off, I suggest, is best described using the metaphor of infinity.“⁴⁸⁶

In dieser obigen Metapher für Unendlichkeit kann Transzendenz eher ein Gefühl der Unvollständigkeit und des Exzesses erwecken.⁴⁸⁷ Transzendenz ruft dann keine Äußerlichkeit hervor, sondern das Gefühl der Unvollständigkeit.⁴⁸⁸ Andere werden in diesem Sinne nicht als absolute Andere konzipiert, sondern als irreduzible Andere.⁴⁸⁹ Ein vollständiges Verständnis des menschlichen Anderen erscheint in dieser Interpretation eher abschreckend und hat in Riveras Analysen ebensolche Auswirkungen auf die Verneinung eines vollständigen Verständnis Gottes.⁴⁹⁰ In Abgrenzung bzw. Abänderung zu der oben dargestellten Auseinandersetzung mit Levinas und seiner Darstellung der Unendlichkeit als ein Absolutes sowie ihrem ebenfalls oben nachgezeichneten Verständnis der Unendlichkeit des Menschen aus der Beziehung zu Gott und der ganzen Schöpfung, kommt Rivera zu einem vorersten Verständnis von Transzendenz im Angesicht des Anderen: „*Transcendence designates a relation with a reality irreducibly different from my own reality, without this difference destroying this relation and without the relation destroying this difference.*“⁴⁹¹

6.3 The Touch of Transcendence

6.3.1 Relational Transcendence

In den obigen Untersuchungen wurde zuerst durch die Auseinandersetzung mit der intrakosmischen Transzendenz, der Ort der Transzendenz näher beleuchtet. *Intracosmic Transcendence* versteht Rivera als das Ergebnis der unabdingbaren Verwurzelung der Schöpfung im Göttlichen. Die Schöpfung ist dabei die unerschöpfliche Quelle des Lebens und auch

⁴⁸⁴ Vgl. Rivera, Touch, 80.

⁴⁸⁵ Vgl. ebd.

⁴⁸⁶ A.a.O., 81.

⁴⁸⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸⁸ Vgl. ebd.

⁴⁸⁹ Vgl. ebd.

⁴⁹⁰ Vgl. a.a.O., 81, 127f.

⁴⁹¹ A.a.O., 82.

der Veränderung. Sie wird dabei zu Grundlage für die weiteren Untersuchungen der zwischenmenschlichen Transzendenz.⁴⁹²

Anhand des multiplen Begriffes und Konzeptes *mestizaje/mulatez* zeichnet Rivera nach, dass Identität eines Subjektes und Andersseins, nicht auf Trennung basieren muss. Ein Identitätsmodell mit dem Konzept der *mestizaje/mulatez* als Hauptmetapher, verbindet dabei das Subjekt mit seiner Fremd- und Selbstbegegnung in der Geschichte von Begegnungen, aus welchen es wiederrum entstammt.⁴⁹³ Der Andere ist nicht der absolut Andere, sondern ein irreduzibler Anderer. Rivera schlägt dabei nicht ein Modell des Anderssein vor, in dem *otherness* einer Trennung gleichkommt, sondern, in dem Anderssein in Vermischung zu finden ist. Jedoch impliziert eine Artikulation des Andersseins in Bezug auf die Metapher *mestizaje/mulatez* ebenso ein Modell, in dem die Begegnung mit dem Fremden nicht als in sich geschlossenes Ereignis abgebildet wird, sondern Vergangenheit und Zukunft für Begegnungsmöglichkeiten weitet und öffnet.⁴⁹⁴ Die obigen Untersuchungen aufgreifend folge ich nun Rivera in ihrem letzten Kapitel 7 *The Touch of Transcendence* und beleuchte einen kleinen Ausschnitt ihrer Verflechtungen und Entwicklungen in Bezug auf *relational transcendence*.

Wie bereits erwähnt wurde, möchte Rivera ein Modell der göttlichen Transzendenz bieten, dass „[...] can help in the discovery of the other as a other.“⁴⁹⁵ Die Eingangszitate ihres Kapitels 7 von Levinas und Irigaray, verweisen dabei beide auf die thematische Schwerpunktsetzung für die Entwicklung einer göttlichen Transzendenz, die relational und schöpferisch bezogen ist.⁴⁹⁶ Theologie, die eine solche relationale Transzendenz anstrebt, bleibt notwendigerweise metaphorisch und schwer greifbar.⁴⁹⁷ Auch wenn Theologie den göttlichen Anderen nicht vollständig fassen, ergreifen, verstehen und umschließen kann, muss Rivera zufolge göttliche Transzendenz dennoch durch Vorstellungskraft imaginiert werden.⁴⁹⁸ Es ist eine Hoffnung, ein Sehnen danach, die Erfahrung des Göttlichen im Fleisch des anderen in einer respektvollen, intimen und niemals ganz greifbaren Art und Weise zu berühren.⁴⁹⁹ Daran wird deutlich, dass Rivera den Anspruch auf einen Zugang zu absoluter Gewissheit in Bezug auf Gottes Transzendenz und damit auch des menschlichen Anderen, abweist.⁵⁰⁰ Das Gegenteil ist der Fall, denn wie in ihrer Entfaltung einer

⁴⁹² Vgl. Kapitel 6.2.1 und 6.2.2.

⁴⁹³ Vgl. Rivera, *Touch*, 80 und s.o. Kapitel 6.2.2.

⁴⁹⁴ Vgl. a.a.O., 80, 129f, 138f.

⁴⁹⁵ A.a.O., 128.

⁴⁹⁶ Vgl. a.a.O., 127.

⁴⁹⁷ Vgl. a.a.O., 128.

⁴⁹⁸ Vgl. a.a.O., 125f, 128.

⁴⁹⁹ Vgl. a.a.O., 2f, 128 und s.o. Kapitel 6.2.

⁵⁰⁰ Vgl. a.a.O., 128.

Intracosmic Transcendence, erkenntlich wurde, kann eine Theologie der Transzendenz sich nicht um sich selbst herum verschließen.⁵⁰¹ „[W]e have explored a cosmology in which transcendence flows through reality as the sap through the branches of a tree.“⁵⁰² Transzendenz fließt durch die Realität. In ihrer Dynamik und Relationalität kann eine Theologie der Transzendenz sich nie ihrer eigenen Erkenntnisse sicher sein.⁵⁰³ „The truth of the Other – divine or human – will never be ours to possess.“⁵⁰⁴ Die Wahrheit des Anderen, sei es nun in Bezug auf die göttliche oder menschliche, steht dabei nicht als ein Besitz zur Verfügung. Ebenso hält Rivera fest, dass eine Berufung auf Gottes Transzendenz, wie die des menschlichen Anderen, niemals einen Anspruch auf einen vollständigen Zugang zu absoluter Gewissheit darstellt.⁵⁰⁵ Diese Erkenntnis ist für die Entwicklung und Entfaltung Riveras Gotteslehre wesentlich und zeigt sich letztlich schon in ihrer Eingangsbehauptung und der Arbeitsthese, die ihr Werk eröffnen.⁵⁰⁶

Für eine Theologie der relationalen Transzendenz, die Rivera stark macht, gilt, dass sie offen bleibt und sich ständig für „the possibility of the coming of the new“⁵⁰⁷ öffnet. Denn, wie Rivera mit den Worten Karmen MacKendrick formuliert: „no matter what one gets, no matter how delighted and secure one may be in one’s faith, there is always more.“⁵⁰⁸ Von diesem Mehr, was die Theologie übersteigt, soll sie berührt und gleichzeitig verwandelt werden.⁵⁰⁹ In ihrer Auseinandersetzung mit der zwischenmenschlichen Transzendenz geht Rivera nicht nur Bildern und Analysen des Anderen und des Selbst nach, sondern stößt dabei auch auf ein *elusive third*.⁵¹⁰ Auch, wenn dieses *elusive third* in ihrem Werk mit unterschiedlichen Assoziationen in Verbindungen steht, hält Rivera zwei wesentliche Funktionen dieser dritten Realität fest.⁵¹¹ Wird diese unter anderem als Mutterschoß, Kosmos oder mit Gott in Verbindung gebracht, zeigt sich eine der Funktionen in der Verortung der Beziehung zum Anderen im Ursprung des Menschen selbst.⁵¹² Dabei wird der dynamische Charakter deutlich, indem diese andere Realität einerseits jedem und jeder von uns vorausgegangen ist, aber andererseits jede*r sich von dieser

⁵⁰¹ Vgl. Rivera, Touch, 128 und s.o. Kapitel 6.2.1.

⁵⁰² A.a.O., 53.

⁵⁰³ Vgl. a.a.O., 128.

⁵⁰⁴ Ebd.

⁵⁰⁵ Vgl. ebd.

⁵⁰⁶ Vgl. Kapitel 6.2.

⁵⁰⁷ Rivera, Touch, 128.

⁵⁰⁸ Zitiert nach ebd.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd.

⁵¹⁰ Vgl. a.a.O., 101–108, 125, 129.

⁵¹¹ Vgl. a.a.O., 101–108, 125f, 129.

⁵¹² Vgl. a.a.O., 128.

ableitet, erst in und durch diese Beziehung wird.⁵¹³ Die zweite Funktion beschreibt Rivera in Bezug auf unsere Subjektivität, „[...] immemorial relation to the Other marks our subjectivity: we are always already beings-in-relation-to-the-Other.“⁵¹⁴ Aus theologischer Perspektive ist diese Wirklichkeit Gott, der zwar alle Namen übersteigt, aber gleichzeitig mit uns in Beziehung steht.⁵¹⁵

Von der Geburt an, so folgert Rivera, sind wir als menschliche Wesen in Beziehung zu anderen.⁵¹⁶ Wenn jedoch diese Beziehungen zu den anderen verloren gehen oder missachtet werden, nähern wir uns anderen als bloße Objekte und verleiben uns diese ein.⁵¹⁷ Sie spielt dabei auf den immateriellen und getrennten Gott in vielen christlichen Theologien an, die dabei die materiellen Lebensunterhalte verkennen.⁵¹⁸ Rivera verweist deshalb auf den Anfang zurück, auf diese Beziehung zu anderen in der Geburt, um das eigentliche Geschenk, das In-Beziehung-Sein mit den anderen, vor Augen zu führen.⁵¹⁹ Jedoch appelliert sie dabei gleichzeitig an die Verantwortung eines jeden Subjekts: „As the nurturing ground of our lives and the space where ethical encounters take place, the third connects the multiplicity of interhuman relations.“⁵²⁰ Von dieser These ausgehend, zeichnet Rivera nach, wie das Zwischenmenschliche, das Kosmische und das Soziale letztlich konvergieren können.⁵²¹ Dabei legt sie wesentliche Punkte für eine *relationale Transzendenz* frei. Zuerst bezieht sie sich dabei auf die Bedeutung des Menschseins an sich: „To be human is to participate in one living cosmic reality [...]“⁵²² Die ethische Verantwortung für den anderen Menschen entspringt dabei der untrennbaren Beziehung zur Natur: Was sie als „gift of life“⁵²³ bezeichnet stammt aus der „material nourishment“⁵²⁴ des gesamten Kosmos.⁵²⁵ Dabei folgert Rivera, dass die ethische Verantwortung letztlich immer schon von dem „trace of that originating gift“⁵²⁶ geprägt ist und umgekehrt unsere ethischen Antworten ebensolche Spuren im Kosmos hinterlassen.⁵²⁷ Dieser lebendige Kosmos ist zwar größer, aber niemals außerhalb der Welt

⁵¹³ Vgl. Rivera, Touch, 128.

⁵¹⁴ A.a.O., 129.

⁵¹⁵ Vgl. a.a.O., 126.

⁵¹⁶ Vgl. a.a.O., 129.

⁵¹⁷ Vgl. a.a.O., 129f.

⁵¹⁸ Vgl. a.a.O., 129.

⁵¹⁹ Vgl. ebd.

⁵²⁰ Ebd.

⁵²¹ Vgl. ebd.

⁵²² Ebd.

⁵²³ Ebd.

⁵²⁴ Ebd.

⁵²⁵ Vgl. ebd.

⁵²⁶ Ebd.

⁵²⁷ Vgl. ebd.

in der wir leben und die durch sozialpolitische und ökonomische Trennungen, die wir als Menschen auf ihr historisch hinterlassen, geprägt ist.⁵²⁸ Ethische Verantwortung trägt aber nur dann Früchte der Transzendenz, wenn sie in zwischenmenschlichen Begegnungen stattfindet, der Transzendenz kann so immer nur leibhaftig begegnet werden.⁵²⁹

„Only in particular spaces can the encounter with the Other take place. Only in singular encounters do our relations bring forth transcendence. Interhuman transcendence takes place in and contributes to cosmic co-creation.“⁵³⁰

Rivera bringt in ihrem Kapitel *Relational Transcendence* durch das Bild der dritten Realität und dessen Funktionen, die menschliche Bezogenheit und Verantwortung füreinander zur Sprache.⁵³¹ Diese bettet sie in den Kontext der lebendigen kosmischen Realität ein, die in der Auseinandersetzung mit der *Intracosmic Transcendence* behandelt wurde. Obiges Zitat greift dabei den Raum für eine gelingende, zwischenmenschliche Begegnung von Transzendenz auf, in dem der Andere nicht angeeignet oder diffamiert werden kann. Der Andere besitzt seinen eigenen Raum, einen Raum der Differenz.⁵³² Die Distanz, die dabei zwischen den Räumen markiert ist, ist jedoch keine fixe und undurchlässige Barriere.⁵³³ Ähnlich wie in der Beschäftigung mit dem Identitätsmodell, dass das Konzept *mestizaje/mulatez* als Hauptmetapher verwendet, bleibt dabei eine Art dynamisches Intervall bestehen, dass sowohl die Beziehung zum Anderen, als auch die Unendlichkeit des Anderen wahr.⁵³⁴

„Space is thus depicted as the site of the originary intimate embrace, the continuing source of livelihood, the shared place of our ethical actions, and the interval that protects the otherness of the Other.“⁵³⁵

Mit den Betrachtungen in Kapitel 6.2.1 zu *Intracosmic Trancendence* und der dortigen Beschäftigung Riveras von Gott und Schöpfung, schließt sich an dieser Stelle das Bild dieses Raumes an die Schöpfung selbst an. In ihrer theologischen Interpretation folgert Rivera, dass dieser oben beschriebene Raum durch seine Beziehungen zwischen einerseits transformierenden und lebendigen Energien und der Materialität andererseits, das sein könnte, was die Theologie als Schöpfung bezeichnet.⁵³⁶ Der Ort, an dem Transzendenz stattfindet.

⁵²⁸ Vgl. Rivera, Touch, 129.

⁵²⁹ Vgl. ebd.

⁵³⁰ Ebd.

⁵³¹ Vgl. a.a.O., 125f, 129f.

⁵³² Vgl. a.a.O., 130.

⁵³³ Vgl. ebd.

⁵³⁴ Vgl. a.a.O., 80f, 130.

⁵³⁵ A.a.O., 130.

⁵³⁶ Vgl. ebd.

6.4 Zwischenfazit

Anders, als in den Untersuchungen zu Kellers Werk ersichtlich wurde, stellt Rivera die Frage nach Wahrheit nicht explizit. Für ihre Gotteslehre nutzt sie eine Vielzahl an Metaphern und Bildern, ähnlich wie Keller in ihrer Entfaltung von Wahrheit als Prozess. Bei Rivera steht zum einen die Entfaltung von *otherness* mit seinen Auswirkungen auf herkömmliche Bilder und konventioneller Gewissheiten göttlicher Transzendenz im Vordergrund. Andererseits möchte sie durch ihre Dekonstruktionen und neuen Perspektiven zu einem durch christliche Liebe und Weisheit geleiteten Umgang mit dem Anderen mobilisieren. Die Untersuchungen konnten einen sehr begrenzten Einblick in die dichte, vernetzte und vielfältige Entfaltung und Methodik von Riveras *relational transcendence* gewähren. Die Eingangsfrage, ob eine Berührung der Wahrheit in Riveras postkolonialer Gotteslehre erkennbar wird, wurde noch nicht wieder aufgegriffen. Wenn, dann wohl nur in der Begegnungen mit dem Anderen und vor allem in der Schöpfung selbst, wie die Untersuchungen und der Ansatz Riveras nahelegen. Es bleibt zu überlegen, inwieweit die Auseinandersetzung mit Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs fruchtbar und anschlussfähig ist.

7. Theologische Anschlussmöglichkeiten

Die theologischen Werke *On the Mystery* und *The Touch of Transcendence* bildeten den Ausgangspunkt für die Entwicklung, Erörterung und Problematisierung des Themenfeldes Interkultureller Theologie mit besonderem Schwerpunkt auf Postkolonialer Theorie.⁵³⁷ In der kritischen Zusammenführung des Kapitels Interkultureller Theologie wurde auf ihre Diskursproblematik der universalisierenden Perspektive, der Etablierung von eurozentrischen Strukturen und der Schwierigkeit das Allgemeine und das Besondere in den Blick zu nehmen, verwiesen. Nicht allein das Fehlen eines geschlossenen Entwurfes Interkultureller Theologie gehört zu ihrer Signatur, sondern eben genannte Problematiken. Anhand der theologischen Untersuchungen wird nun das Feld der Interkulturellen Theologie erneut in den Blick genommen. Inwieweit können durch die theologischen Untersuchungen Rückschlüsse auf die Arbeitsweise, Methodik und den inhaltlichen Schwerpunkt von Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs genommen werden?

An dieser Stelle soll nun kein Vergleich der Erkenntnisse und konstruktiven Absichten Kellers und Riveras stehen, sondern eine kritische Auseinandersetzung und Weiterführung der unterschiedlichen Anliegen und

⁵³⁷ Vgl. Kapitel 3 und 4.

Absichten in Bezug auf die Frage nach Wahrheit im Themenfeld Interkultureller Theologie. Dies ist kein leichtes Unterfangen: Dabei muss doch vor allem der jeweilige, analytische und thematische Schwerpunkt der beiden Werke beachtet werden. Hinzu kommen ihre jeweils sehr unterschiedlichen methodischen und interdisziplinären Ausrichtungen, die sich wiederum auf den Inhalt niederschlagen. Es wird sich zeigen, ob und inwiefern der Begriff und die Auseinandersetzung mit Wahrheit zu einem möglicherweise hilfreichen oder analytisch fruchtbaren Beitrag im Feld der Interkulturellen Theologie bzw. Diskurses und Dialoges werden kann.⁵³⁸

7.1 Catherine Keller

„The truth question: it *matters*“⁵³⁹, schreibt Keller und erklärt die Frage nach Wahrheit damit nicht für obsolet. Jedoch nimmt Keller ihre Leser*innen wie in den Untersuchungen ersichtlich wurde, nicht mit auf einen Highway von Absolutheit oder Dissolutheit, auf dem Wahrheit entweder zum Chiffre einer absoluten Metawahrheit oder eines dissoluten Achselzuckens wird. Sie begibt sich mit ihren Leser*innen auf einen theologischen dritten Weg und lädt dazu ein, diesen zu erkunden. Dem Zeichen der Wahrheit als Prozess, wie sie es nennt, nähert sie sich auf methodisch reiche Art und Weise: Eingebunden in ihre Prozesstheologie untersucht sie durch narrative, poetische, eklektische und mystisch-behauchte Sprache sogenannte *inflections* von Wahrheit. Dabei beleuchtet sie zunächst einmal die Theologie als einen solchen Wahrheitsprozess und nutzt die politische Strategie und Metapher des Wahrheits- und Versöhnungsprozesses, um die Bedeutung und Relevanz ihres Ansatzes der Prozesshaftigkeit und ihren fruchtbaren Möglichkeiten für *inflections* von Wahrheit zu verdeutlichen.⁵⁴⁰ Ihr Ansatz einer Theologie im Prozess schlägt sich somit gleichzeitig auf die inhaltlich-thematische Entfaltung ihrer Analysen und Betrachtungen von Wahrheit nieder. Davon ausgehend wird Wahrheit nicht zu einem fixen Endpunkt oder verhärtet zu einem absoluten Glaubenssatz. Vielmehr zeichnet Keller nach, dass Wahrheit selbst zu einem Prozess und Weg werden kann. Bei Keller bedingen sich Inhalt und Methode im gleichen Maß und werden zu einem relationalen Prozess, auf dem sie Untersuchungen zu *inflections* von Wahrheit aufleuchten lässt.⁵⁴¹ Unter dem Zeichen der Wahrheit als Prozess stellen diese *inflections* dabei keine absoluten, totalisierenden Wahrheitsbehauptungen dar, sondern bieten als ein Weg des Wahrheitsprozesses kleine, relationale, resolute Lichtmomente. In diesen wird erkenntlich,

⁵³⁸ Vgl. dazu folgendes Kapitel 8.

⁵³⁹ Keller, *Mystery*, 12.

⁵⁴⁰ Vgl. Kapitel 5.2.2.

⁵⁴¹ Vgl. Kapitel 5.2 und 5.3 und den Zusammenhang von Theologie und der Offenlegung ihres Prozessverständnisses.

dass Wahrheit nichts ist, was lediglich ausgesprochen, ergriffen oder für sich beansprucht werden kann. Wahrheit als Wahrheitsprozess – als ein auf dem Weg-Sein – ereignet sich im Miteinander, in der Relationalität, in Interrelation und Wechselseitigkeit.⁵⁴² Keller verdeutlicht mit dem Aufgreifen des Johannesevangeliums und seinen Zeugnissen, dass Wahrheit ein Geschehen ist, auf das man sich vertrauensvoll einlassen kann.⁵⁴³ In diesem Prozessgeschehen kann Wahrheit zur gewaltfreien Handlung befähigen und Wahrheit in ihrer befreienden Wirkweise entdeckt werden. Somit zeichnet Keller vor allem auch eine dialogische, relationale Form der Wahrheit auf, die zu gesellschaftlicher und politischer Konsequenz und Handlung aufruft. Wie die Untersuchungen zeigten, wird Wahrheit nicht nur ausgesprochen, gehört oder bezeugt, sondern auch getan. Im Kontext ihrer entfaltenen Prozesstheologie, die sich gegen einen Gott der Stasis wendet und für einen gleichzeitigen ewigen Gott im Werden des lebendigen Prozesses von Interaktionen stark macht, gewinnt ihre Wahrheitsentfaltung einen dynamischen und öffnenden Horizont.⁵⁴⁴ Wird bei Keller durch ihre Prozesstheologie nicht die Vielfalt und Komplexität von Interkultureller Theologie wiedergespiegelt bzw. bietet sie nicht eine Möglichkeit für ein offenes System in dem Raum ist für theologische Inhalte, Metaphern und Möglichkeiten der Begegnung? In Bezug auf die Auseinandersetzung mit der Frage nach Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs zeigen die theologischen Untersuchungen zu Keller einen interessanten und fruchtbaren dritten Weg auf. Wahrheit wird bei ihr zu einem Prozess, der sich durch Relationalität, im Kleinen, im Miteinander, in den Zwischenräumen und in Wechselseitigkeit ereignet und zu einer Handlung wird, die Raum für Verwandlung der Realität zulässt. Der Ansatz Kellers und ihre Methodik mit dem offenen Ergebnis einer Wahrheit im Prozess und ihren nachgezeichneten Implikationen, könnten fruchtbar sein für einen interkulturellen und interreligiösen Dialog. Ihre Theologie des Werdens (*theology of becoming*) wie Keller sie selbst nennt, schärft den Blick der Wahrnehmung, die sich dann wieder in offener Interaktivität verzweigt.⁵⁴⁵ Wahrheit ereignet sich, kann gehört, gesprochen und bezeugt werden in Relationalität, in einer Handlung, die Räume eröffnet und dadurch Dynamiken und Interaktivität hervorruft. Am Runden Tisch der Religionen wird ein solcher Umgang mit Wahrheit wie Keller ihn beschreibt und die Leser*innen ihres Werkes mit auf den Weg nimmt, bereits praktiziert und anschlussfähig. Die Metapher des Auf-dem-Weg-Seins und in Relationalität mit anderen Menschen zu sein, schließt an die theologischen Untersuchungen Kellers mit ihren

⁵⁴² Vgl. Kapitel 5.2.2.

⁵⁴³ Vgl. Kapitel 5.3.1 und 5.3.2.

⁵⁴⁴ Vgl. Keller, *Mystery*, 23.

⁵⁴⁵ Vgl. a.a.O., 161.

konstruktiv, eigenwilligen und eröffnenden Perspektiven eines dritten Weges an. Die Frage nach Wahrheit wird darin nicht außen vorgestellt, sie wird selbst zu einem Weg und Prozess, auf den man sich, wie in den *inflections* erkennbar wurde, vertrauensvoll einlassen kann.⁵⁴⁶

7.2 Mayra Rivera

„God is transcendent. Most theologians would agree with this statement, but what do we mean by it?“⁵⁴⁷ Mit diesen Worten eröffnet Rivera ihr theologisches Werk und begibt sich mit den Lesenden auf eine Metaphernreiche, bildhafte und komplexe Reise, um neben anderem traditionelle Bilder von göttlicher Transzendenz aufzubrechen. Im Zwischenfazit zu Rivera ist bereits angeklungen, dass sich die Analyse und die Betrachtungen von dem, was Keller als Wahrheitsprozess oder als Zeichen der Wahrheit im Prozess bezeichnet, in den theologischen Untersuchungen von Rivera wesentlich schwieriger auszumachen sind.⁵⁴⁸ Mit dem gesetzten Schwerpunkt der theologischen Untersuchungen Riveras angestrebter Entfaltung einer relationalen Transzendenz (*relational transcendence*) durch die Betrachtungen der *Intracosmic Transcendence* und der *Transcendence In-Between*⁵⁴⁹ näher zu kommen, scheint Wahrheit bzw. die Frage nach Wahrheit vordergründlich keine Rolle zu spielen. Viel wichtiger und relevanter ist das, was Rivera selbst in den Vordergrund stellt: Die Auseinandersetzung mit den Bildern von *otherness* und ihrem Aufbrechen und Fruchtbarmwerden für die Beziehung zum göttlichen Anderen. Schon ihre Eingangsthese zieht eine konsequente Betrachtung dieser Auseinandersetzung nach sich.⁵⁵⁰ Doch zeichnet sich gerade in ihrem untersuchten Kapitel *Relational Transcendence*⁵⁵¹ ab, dass Rivera all diese Betrachtungen von theologisch göttlicher Transzendenz bis zwischenmenschlicher Transzendenz, zu einem Punkt verfolgt, an dem sich diese Bilder umarmen. Gottes Schöpfung wird dabei zum Ort der Transzendenz, zum Raum der Transzendenz.⁵⁵² „God is over all – as one who envelopes the immense organism of which we are all part, a divine envelope through which God and creation touch each other.“⁵⁵³ Durch ihre Schöpfungstheologie, die in Teilen in Kapitel 6.2.1 durch die Auseinandersetzung mit *Intracosmic Transcendence* behandelt wurde und die sie

⁵⁴⁶ Vgl. Kapitel 5.2.2 und 5.3.2.

⁵⁴⁷ Rivera, Touch, 1.

⁵⁴⁸ Vgl. Kapitel 6.2 und 6.3.

⁵⁴⁹ Die theologischen Untersuchungen richten sich dabei wie im Kapitel 6.2 erläutert, vordergründlich dem Ort der Transzendenz und einem Bild der zwischenmenschlichen Transzendenz.

⁵⁵⁰ Vgl. Rivera, Touch, 2 und s.o. Kapitel 6.2.

⁵⁵¹ Vgl. a.a.O., 129f und s.o. Kapitel 6.3.1.

⁵⁵² Vgl. a.a.O., 130f.

⁵⁵³ A.a.O., 136.

später noch mit den lateinamerikanischen Vorstellungen der Eco-Theolog*innen verknüpft, wird die Schöpfung zum Ort der Transzendenz, zum Ort für die Begegnung mit der Herrlichkeit Gottes.⁵⁵⁴ So lässt sich nach den Untersuchungen im Rahmen dieser Arbeit nur so viel sagen, als dass Wahrheit oder die Berührung von Wahrheit nur im Anderen und vor allem nur in der Schöpfung selbst stattfinden kann. Die Untersuchung bezüglich eines Konzeptes der *otherness* haben in einem kleinen Ausschnitt gezeigt, wie Rivera postkoloniale Methoden nutzt, um Bilder des Anderen als den absolut Anderen zu dekonstruieren und sie mit neuen Impulsen zu füllen.⁵⁵⁵ Am Beispiel der *Transcendence In-Between* wurde dabei deutlich, dass Unterschiede keine Entfremdung oder Separation nach sich ziehen müssen, sondern Anderssein ein Erzeugnis des Systems selbst ist. Davon ausgehend konnte das identitätsstiftende Konzept der *mestizaje/mulatez*, das die *U.S. Hispanic otherness* selbst als irreduzible *mestiza* impliziert, als Identitätsmodell genutzt werden, das Rivera verwendet, um Anderssein nicht mit absoluter Trennung, sondern als irreduzibles Anderssein zu identifizieren.⁵⁵⁶ Dies hat wie Kapitel 6.2.2 zeigt, Auswirkungen auf das vorgeschlagene Transzendenzverständnis Riveras in Bezug auf Transzendenz im Angesicht des Anderen, welches unter dem Schwerpunkt *Transcendence In-Between* betrachtet wurde. Transzendenz wird hier als eine Beziehung mit einer Realität bezeichnet, die sich irrelevant von meiner eigenen Realität unterscheidet. Dabei zerstört dieser Unterschied weder die Beziehung noch die Beziehung den Unterschied. Dies zeigt, dass Unterschiede bejaht werden, ohne eine Trennung zu implizieren. Transzendenz wird folgegleich einerseits als etwas verstanden, was Gott und die Geschöpfe nicht voneinander trennt, sondern Unterschiede bekräftigt, besonders Unterschiede voneinander, die jedoch nicht zur Trennung führen.⁵⁵⁷ Die Ausführung hängt selbstverständlich mit dem Verständnis von Gott und Schöpfung zusammen.⁵⁵⁸ Es wird deutlich, dass Rivera mit Methoden und Konzepten arbeitet, die Dynamiken und Komplexitätszusammenhänge miteinander verstricken und neue Dynamiken freisetzen.

In dieser theologischen Untersuchung konnte im Kleinen nachgezeichnet werden, wie herkömmliche Bilder von Transzendenz aufgebrochen wurden und u.a. zu Chancen für einen neuen Beziehungsraum zwischenmenschlichen Miteinanders werden können.⁵⁵⁹ Steht die Auseinandersetzung mit Wahrheit und die Frage nach Wahrheit in ihrem Werk nicht

⁵⁵⁴ Vgl. Rivera, Touch, 128, 129–131.

⁵⁵⁵ Vgl. Kapitel 6.2.2.

⁵⁵⁶ Vgl. Kapitel 6.2.2.

⁵⁵⁷ Vgl. Rivera, Touch, 77–82 und s.o. Kapitel 6.2.2.

⁵⁵⁸ Vgl. Kapitel 6.2.1 und 6.3.1.

⁵⁵⁹ Vgl. Kapitel 6.2.2.

im Vordergrund, sollte es an dieser Stelle im Rahmen dieser Arbeit auch zu keiner Überlastung ihres Werkes kommen. Wie im Zwischenfazit schon angedeutet wurde und ebenso in der Betrachtung des Feldes der Interkulturellen Theologie, wird die Frage nach Wahrheit und die Beschäftigung mit Wahrheit nicht immer analytisch fruchtbar sein. Es ist vielmehr bezeichnend für das komplexe Feld Interkultureller Theologie, dass im Falle dieser Untersuchung kein eindeutiges, einseitiges Ergebnis vorliegen kann. Deshalb war und ist es von Nöten, die theologischen Untersuchungen und Arbeiten Kellers und Riveras dahingehend voneinander zu trennen und einzeln zu betrachten. In Aufnahme der theologischen Untersuchungen zu Riveras Werk, möchte ich festhalten, dass ihre theologische Auseinandersetzung mit der Beschäftigung der göttlichen Transzendenz in Zusammenhang mit ethischen Impulsen für das Miteinander mit dem Anderen einen interessanten Ausgangs- und Ansatzpunkt für den interkulturellen und interreligiösen Dialog leisten kann, bspw. in der Beschäftigung mit Gottesvorstellungen, ethischen und ökologischen Herausforderungen und theologisch, gesellschaftlicher Pluralitätsbewältigung.

7.3 Methode / Inhalt / Interkulturelle Theologie

Impliziert ein vielschichtiges, komplexes und dialektisches Feld, wie Interkulturelle Theologie es ist, nicht ein ebensolches methodisches Vorgehen, das diese Vielschichtigkeit, Diversität und Komplexität transportieren und widerspiegeln kann?⁵⁶⁰ Braucht ein*e Handwerker*in nicht auch sein/ihr Handwerkzeug, um arbeiten zu können? In Auseinandersetzung mit den beiden theologischen Werken Kellers und Riveras wurde schon in den Einleitungen in je unterschiedlicher Art und Weise ersichtlich, welche Methoden und inhaltlichen Schwerpunkte sie setzen. In den theologischen Untersuchungen hat sich bei Keller gezeigt, dass ihre prozesstheologische Ausrichtung sich von Beginn an auch in ihren inhaltlichen und methodischen Entfaltungen niederschlägt. Wahrheit wurde zur Wahrheit im Prozess, zu einem Wahrheitsprozess. Theologie wurde zur Theologie als Prozess, zur Prozesstheologie. Die Übergänge von Methode und Inhalt wurden fließend und bedingten sich hier gegenseitig. Riveras interdisziplinäre Ausrichtung zwischen theologischen und nicht-theologischen Ansätzen und Diskussionen über Transzendenz, zeigten sich in einer dialogischen und eklektischen Zusammenarbeit und Abgrenzung. Poesie eröffnet in beiden Werken eingangs zumeist die Kapitel und damit die Horizonte des Inhalts oder des Themas. Die komplexen inhaltlichen Ausführungen bedingen einerseits die Methoden, andererseits eröffnen die methodischen Verwendungen von Gedichten oder

⁵⁶⁰ Vgl. Kapitel 3–6, besonders 3.4.2.

Kurzgeschichten den Inhalt der theologischen Entfaltungen.⁵⁶¹ Die beiden Werke spiegeln ihre vielschichtigen und verzweigten inhaltlichen Auseinandersetzungen in ihrer methodischen und sprachlichen Form wieder. Inhalt und Methode stehen in Relationalität, fließen zusammen und können konvergieren. Interkulturelle Theologie, die weder Etikettenschwindel ist, noch in universalisierenden, eurozentrischen Diskursen gefangen sein will, wird theologische Werke wie diese von Keller und Rivera nicht als marginalisierte Theologien objektiv betrachten, sondern genau solche Werke mit ihren Methoden und Grundlagen zum Ausgangspunkt und Kern ihrer theologischen Disziplin haben.⁵⁶²

8. Kritische Würdigung

In Auseinandersetzung mit den Werken Kellers *On the Mystery* und Riveras *The Touch of Transcendence* eröffneten sich einige Problem- und Möglichkeitsfelder in der Betrachtung und Untersuchung von Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs. Zum einen wurde schnell ersichtlich, dass das Spektrum und Themenfeld Interkultureller Theologie in ihrer Genese und selbst durch die Werke gesetzten Schwerpunkte, ein komplexes, fluides, kontroverses und kaum überschaubares Feld darstellen. Es war nicht der gewählte Ansatz dieser Arbeit die Interkulturelle Theologie mit all ihren Implikationen und geschichtlichen Verzahnungen darzustellen, sofern dies überhaupt möglich wäre.⁵⁶³ Vielmehr waren die partiellen Auseinandersetzungen und Problemanzeigen in Kapitel 3 und 4 notwendig, um Interkulturelle Theologie als Themenfeld auf dem die theologischen Untersuchungen vorgenommen wurden, kritisch auszumessen und damit selbst zum kritischen Ausgangspunkt für die theologischen Untersuchungen zu werden.⁵⁶⁴ Hiervon ausgehend stellen die Untersuchungen den Versuch dar, sich durch Schwerpunktsetzung auf einzelne Kapitel mit den Theologinnen Keller und Rivera, ihren unterschiedlichen Methoden, Techniken und Zugängen auf heuristische Art und Weise einen Zugang zur Frage nach Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs zu erarbeiten.

In Auseinandersetzung mit Keller zeigte sich schon gleich zu Beginn der Untersuchungen, dass ihr Verständnis einer Theologie als Prozess und die Rede von Gott in einem Geheimnis nicht zu einer dogmatischen Abhandlung im grellen Neonlicht absoluter Wahrheitsansprüche oder theologischer Wahrheitsbehauptungen führen würden. Vielmehr war und ist von mir als Leserin ein Einlassen auf dieses prozesshafte, helikale Vor-

⁵⁶¹ Vgl. bspw. Keller, *Mystery*, 1f sowie Rivera, *Touch*, 127–130.

⁵⁶² Vgl. Kapitel 3 sowie 7.1 und 7.2

⁵⁶³ Vgl. dazu die diversen Einführungen in die Thematik „Interkulturelle Theologie“ von Hock, Küster und Wrogemann.

⁵⁶⁴ Vgl. Kapitel 7.3.

und Zurück sowie den lebendigen und eklektischen Gedankengängen gefordert. Die theologischen Untersuchungen stellten somit eine Herausforderung dar, indem sie einerseits das Werden dieser Theologie bestmöglich nicht unterbrechen wollten, andererseits durch eklektische Untersuchungen einzelner Kapitel der Entfaltung und Entwicklung von Kellers Auseinandersetzung mit Wahrheit folgen wollten. Denn es hat sich gezeigt, dass Wahrheit und die Frage nach Wahrheit in Kellers Werk durchaus eine Rolle spielt und wertvolle Erkenntnisse für den Umgang und das in Erscheinung-Treten von Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs mit sich bringt. Dabei zeichnete schon das Zwischenfazit einige offengelegte *inflections* von Wahrheit und ihren Bedeutungen auf dem Weg eines relationalen Wahrheitsprozesses mit einem Raum für Begegnung und Interaktion für unsere komplexen Beziehungen nach. Wahrheit zeigt sich im nicht linearen, komplexen Prozessgeschehen als existenzielle Wahrheit, als solche, die sich wiederum in dialogischer Form in Interaktion und Relationalität eröffnet, wie im Beispiel von Rebecca und Lucia. Indem einerseits im Zusammentreffen von Lucia und Rebecca die Möglichkeit geboten wird, dass Lucia ihre existenzielle Wahrheit ihre *truth of her life* erzählen kann, entwickelt sich die Antwort Rebeccas nicht als Wahrheitsbehauptung, sondern bietet eine Berührung der Wahrheit in dialogischer Wechselseitigkeit.⁵⁶⁵ Wie im Wahrheits- und Versöhnungsprozess in Südafrika, den Keller aufgreift, wird Wahrheit dabei nicht zur starren objektiven Wahrheit, sondern eröffnet sich im gegenseitigen Hören und Sprechen, als dialogische Wahrheit. Hier entsteht ein Raum für die Offenlegung der Geschichten beider Seiten, als auch gesellschaftliche Neuerungen und Konsequenzen für eine friedvolle und zukunftsfähige Gesellschaft. Wahrheit wird in diesem Wahrheitsprozess nicht gewaltsam extrahiert oder als etwas zu Besitzendes verstanden, sondern bietet mit Anerkennung der politischen und gesellschaftlichen Verzahnungen und komplexen geschichtlichen Verstrickungen eine Möglichkeit für friedvolle Handlungsoptionen. In Auseinandersetzung mit den biblischen Symbolen und Texten innerhalb der theologischen Untersuchungen erscheint es dabei ebenso wichtig, dass Wahrheit in Form einer Interaktion, eines Geschehens verstanden wird. Hier zeigt sich die johanneische Bedeutung von Wahrheit als eine, die man nicht nur hört, spricht oder zu der man gehört, sondern die sich in der konsequenten Handlung, im Tun vollzieht. Die Wahrheit zu tun – *to do the truth* – vollzieht sich in der Relationalität zu allen anderen Subjekten und verändert und verwandelt dabei die Realität selbst. Der performative Charakter von Wahrheit wurde in einzelnen *inflections* vorsichtig

⁵⁶⁵ Vgl. Keller, *Mystery*, 13.

zum Leuchten gebracht, verfestigte sich jedoch nie zu absoluten Wahrheitsbehauptungen. All diese Implikationen, die sich in den theologischen Untersuchungen gezeigt haben, bringen ein reiches, vielfältiges, komplexes und vor allem im Prozess begriffenes und relationales Verständnis von Wahrheit mit sich. Wahrheit zeigt sich in den Untersuchungen nie als Metawahrheit, sondern vielmehr im Kleinen, manchmal kaum Greifbaren, im Gesprochenen und Bezeugten, im Narrativen, zwischen den Zeilen, im Auftauchen als das Resolute und in den Windungen der Relationalität.⁵⁶⁶ Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs wird sehr viel eher dieser Natur sein und sich weniger in dogmatische Glaubenssätze verfestigen. Gleichzeitig öffnet sich durch solch einen Umgang und so ein Verständnis von Wahrheit ein unglaublich fruchtbringender Weg für den interkulturellen und interreligiösen Dialog, indem Wahrheit wörtlich in den Prozess gesetzt wird und sich in Interaktion zeigen kann. Indem der Weg offen ist und gleichzeitig Schritte gewagt werden können, vertrauensvoll und wissend, dass der Weg trägt.

Wie schon bei Keller ersichtlich wurde – dass ein Wahrheitsbegriff im interkulturellen und postkolonialen Diskurs nur schwer zu fassen ist und sich immer wieder entzieht – zeichnete sich auch bei Rivera in Auseinandersetzung mit ihrem Werk ab, dass es sich hier noch wesentlich schwieriger gestaltete Rückschlüsse für den interkulturellen und postkolonialen Diskurs in Bezug auf die Frage nach Wahrheit zu ziehen. Die Untersuchungen anhand einzelner Kapitel zeigten hier einerseits durch den thematischen Schwerpunkt des Werkes einer postkolonialen Gotteslehre selbst, andererseits durch die Verwobenheit der Kapitel und ihrer Zusammenführung in Riveras Kapitel 7⁵⁶⁷, wie postkoloniale Strategien, Theorien und Methoden für eine relationale Transzendenz und zwischenmenschlichen Beziehungen fruchtbar gemacht wurden. Hier ließ sich im Rahmen dieser Examensarbeit nur partiell auf eine Form der zwischenmenschlichen Transzendenz und den Ausgangspunkt für die Begegnungen mit dem Anderen, der Schöpfung und dem Verhältnis von Gott und Schöpfung, eingehen.⁵⁶⁸ Es zeigte sich jedoch schon in diesen kleinen theologischen Untersuchungen, dass vom Ansatz Riveras ausgehend – Gott ist immer ein reduzierbarer Anderer – *otherness* als Untersuchungsgegenstand wichtige Erkenntnisse für das Überdenken von sowohl theologischen Vorstellungen von göttlicher Transzendenz, als auch damit verbunden auf sozialer und ethischer Ebene impliziert. Eine absolute Gewissheit in Bezug auf göttliche Transzendenz ihrer Dynamik und Relationalität und die des Anderen steht dabei außer Frage: „The truth of the

⁵⁶⁶ Vgl. Kapitel 5.2, 5.3 und 5.4.

⁵⁶⁷ Vgl. Rivera, *Touch*, 127–140 unter besonderer Schwerpunktsetzung auf Riveras Kapitel *Relational Transcendence*.

⁵⁶⁸ Vgl. Kapitel 6.2.1 und 6.2.2.

Other – divine or human – will never be ours to possess.“⁵⁶⁹ In Rückbezug auf Riveras entwickelten relationalen Transzendenzbegriff, der im Rahmen der Arbeit nur in kleinen Teilen untersucht worden ist, wird sich Wahrheit in Bezug auf den Anderen und in der Schöpfung selbst zeigen. Allerdings scheint es, wie im Zwischenfazit schon angeklungen, meiner Meinung nach innerhalb dieser Untersuchungen eher problematisch und dem Werk nicht gerecht werdend, weitere Rückschlüsse auf die Entfaltung und das Kenntlichwerden von Wahrheit zu ziehen bzw. das Werk im Rahmen dieser Examensarbeit damit zu überfrachten. Weitere Untersuchungen anhand von Riveras Essays und einer zeitlich längeren und tieferen Auseinandersetzung ihres Werkes *The Touch of Transcendence* wären notwendig, um an oben genanntem Punkt weiterzuarbeiten.

Im Rahmen dieser Arbeit ergeben sich abschließend einige wichtige und wesentliche Erkenntnisse: Im Hinblick auf das Feld Interkultureller Theologie und der Auseinandersetzung mit Wahrheit scheint es, als würden sich mehrere Möglichkeiten für den Umgang und das Verständnis von Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs ergeben. Es muss festgehalten werden, dass sich ggf. Schwerpunkte wie in den Untersuchungen zu Rivera verlagern und die Relevanz und der Fokus einer Untersuchung zu Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs nicht zwangsläufig zu einem eindeutigen Ergebnis führen muss. Es scheint aber, dass sich trotz der Schwierigkeiten in der Auseinandersetzung mit dem Begriff und der Untersuchung von Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskursfeld, die Auseinandersetzung nicht obsolet oder gänzlich verworfen werden muss. Die relationale und prozesshafte Wahrheitsentwicklung in Kellers Werk zeigte, wie die komplexen Fäden und Verstrickungen des Feldes Interkultureller Theologie aufgegriffen wurden und dadurch ein fruchtbares Bild ergeben, wie Wahrheit sich letztlich in diesem komplexen Diskurs zeigen kann.

„Instead of being light opposed to darkness, or knowledge opposed to ignorance, truth is light which does not give up mystery ... never total, never authoritarian or dogmatic, but light always shared between two subjects irreducible to one another.“⁵⁷⁰

Mit Rückblick auf die theologischen Anschlussmöglichkeiten spiegelt das Zitat wesentliche Punkte wieder, die sich auf diverse Art und Weise bei beiden theologischen Untersuchungen gezeigt haben: Interkulturelle Wahrheit, Wahrheit im interkulturellen und postkolonialen Diskurs, wird sich als geteiltes Licht, als relationales, als nicht dogmatisches, als sich ereignendes und stetig Aufeinander-Bezogen-Seins zeigen. Mit all den Implikationen, die sich aus den Untersuchungen heraus ergeben haben,

⁵⁶⁹ Rivera, Touch, 128.

⁵⁷⁰ Luce Irigaray zitiert nach Keller, Mystery, 42.

birgt ein komplexes, relationales und prozesshaftes Verständnis von Wahrheit Raum und Kraft für eine suchende, offene Bewegung im interkulturellen und interreligiösen Dialog.

Literaturverzeichnis

Quellen:

Keller, Catherine: On the Mystery. Discerning Divinity in Process, Minneapolis 2008.

Keller, Catherine: Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie, Freiburg u.a. 2013.

Rivera, Mayra: The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God, Louisville 2007.

Hilfsmittel:

Einheitsübersetzung: Revidierte Übersetzung von 2016, hg. v. d. Deutschen, Österreichischen und Schweizer Bischofskonferenz, Stuttgart ⁴2016.

Elberfelder Bibel: Revidierte Fassung von 2006, hg. v. R. Brockhaus Verlag, Witten ⁴2013.

Sekundärliteratur:

Anzaldúa, Gloria: Borderlands – La Frontera. The New Mestizia, San Francisco ⁴2012.

Castro Varela, María do Mar/**Dhawan**, Nikita: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld ²2015.

EATWOT: Schlußerklärung. Ökumenischer Dialog von Theologen der Dritten Welt Darressalam/Tansania, 5. bis 12. August 1976, in: Sergio Torres/Virginia Fabella u.a. (Hg.), Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt, Frankfurt a.M. 1980, 127–139.

Ellacuría, Ignacio: Geschichtlichkeit des christlichen Heils, in: Ignacia Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung Band 1, Luzern 1995, 313–360.

Gruber, Judith: Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: Andreas Nehring/Simon Wiesgickl, Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 23–37.

Hall, Stuart: Kulturelle Identität und Diaspora, in: Ulrich Mehlem (Hg.), Rassismus und kulturelle Identität (Ausgewählte Schriften 2), Hamburg ²2000, 26–43.

Hall, Stuart: Wann war „der Postkolonialismus“? Denken an der Grenze, in: Elisabeth Bronfen (Hg.), Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte (Stauffenburg discussion 4), Tübingen 1997, 219–246.

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

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

Hollenweger, Walter J.: Umgang mit Mythen (Interkulturelle Theologie 2), München 1982.

Hollenweger, Walter J.: Geist und Materie (Interkulturelle Theologie 3), München 1988.

Keller, Catherine/**Nausner**, Michael u.a.: Postcolonial Theologies. Divinity and Empire, St. Louis 2004.

Kerner, Ina: Postkoloniale Theorien. Zur Einführung, Hamburg ²2013.

Küster, Volker: Art. Interkulturelle Theologie, in: RGG⁴ (2001), Sp. 197–199.

Küster, Volker: Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011.

Loomba, Ania: Colonialism/Postcolonialism, London u.a. ²2005.

Nehring, Andreas/**Tielesch**, Simon: Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung, in: ders. (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen 11), Stuttgart 2013, 9–45.

Nehring, Andreas/**Wiesgickl**, Simon: Postkoloniale Theorien und die Theologie. Themen, Debatten und Forschungsstand zur Einführung, in: ders. (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 7–22.

Oliveros, Roberto: Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Ignacia Ellacuría/ Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung Band 1, Luzern 1995, 3–36.

Said, Edward W.: Orientalismus, Frankfurt a.M. ²2010.

Schreiter, Robert: Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen?, in: IKTh 36 (2010), 13–31.

Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern Speak?, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture, Houndmills u.a. 1988, 271–313.

Tamez, Elsa: La biblia de los oprimidos. La Opresión en la Teología Bíblica, San Jose 1979.

Torres, Sergio: Die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen, in: Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986 (ohne Hg.), Freiburg u.a. 1990, 9–25.

Weidner, Daniel: Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft, in: Andreas Nehring/Joachim Valentin (Hg.), Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissenformen (ReligionsKulturen 1), Stuttgart 2008, 32–44.

Wrogemann, Henning: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven, Gütersloh 2012 (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft 1).

Young, Robert J. C.: Postcolonialism. A Very Short Introduction, Oxford 2003.