

Judith Gruber (Hrsg.)

Theologie im Cultural Turn

Erkenntnistheologische Erkundungen
in einem veränderten Paradigma

Unter Mitarbeit von Verena Bull

PETER LANG
EDITION



Salzburger interdisziplinäre Diskurse

Herausgegeben von Franz Gmainer-Pranzl

Theologie im Cultural Turn

Salzburger interdisziplinäre Diskurse

Herausgegeben von Franz Gmainer-Pranzl

Band 4



PETER LANG
EDITION

Judith Gruber (Hrsg.)

Theologie im Cultural Turn

Erkenntnistheologische Erkundungen
in einem veränderten Paradigma

Unter Mitarbeit von Verena Bull



PETER LANG
EDITION

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Paris-Lodron-Universität Salzburg.

ISSN 2192-1849
ISBN 978-3-631-64463-8 (Print)
E-ISBN 978-3-653-03193-5 (E-Book)
DOI 10.3726/978-3-653-03193-5

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2013
Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York ·
Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Dieses Buch erscheint in der Peter Lang Edition
und wurde vor Erscheinen peer reviewed.

www.peterlang.com

Inhalt

VORWORT	7
Fundamentaltheologische Inversionen – im Zeichen der Cultural turns <i>Gregor Maria Hoff</i>	9
Der Cultural Turn als erkenntnistheologischer Paradigmenwechsel. Theologische Stellprobe in einer epistemologischen Rekartografierung <i>Judith Gruber</i>	21
Im Moment des Schusses verschwindet das Bild. Politische und theologische Repräsentationspraktiken nach dem iconic turn <i>Ulrich Engel</i>	45
„Gottes eigene Räumlichkeit“. Eine Bilanz nach dem Spatial Turn <i>Tilman Beyrich</i>	65
Theologie und der cultural turn zu den Medien: Zum Beispiel Pedro Almodóvar <i>Stefanie Knauf</i>	85
Theologie nach dem „Cultural Turn“: Gender Studies am Beispiel der Theklaakten <i>Peter-Ben Smit</i>	105
Koloniales Erbe und Theologie. Postkoloniale Theorie als Ressource für deutschsprachige Theologie <i>Michael Nausner</i>	131
Theologie nach dem Ritual Turn. Perspektiven der Liturgiewissenschaft <i>Benedikt Kranemann</i>	151
Pastoral Riot! Wie die „cultural turns“ die (Praktische) Theologie aufmischen (sollten) <i>Michael Schüßler</i>	175
Kultur ist der neue Name für Politik – Zum Verhältnis von Politischer Theologie und Kulturwissenschaft <i>Jürgen Manemann</i>	197

Die Theologie und der Cultural Turn

Knut Wenzel 213

AUTORINNEN UND AUTOREN 231

Vorwort

Der kulturwissenschaftlich angestoßene epistemologische Paradigmenwechsel des Cultural Turn verändert religiöse und theologische Wissensformen; die vielschichtigen Forschungsperspektiven im Rahmen der Kulturwissenschaften stellen Theologie unter einen veränderten Theoriedruck. Der Cultural Turn ist dabei selbst ein disparates Phänomen; er formiert sich unter unterschiedlichen Problemkonstellationen und erhält seine Treibkraft aus verschiedenen Theorieansätzen: identitätskritische Impulse kommen aus postkolonialen Theorien ebenso wie aus den Übersetzungswissenschaften; New Historicism und Cultural Studies firmieren die „writing history/writing culture“-Debatten; Raumtheorien kartografieren die Lokalität von Identitätskonstellationen. Gemeinsame Stoßrichtung dieser Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften ist die Freilegung der Sprach- und Kulturförmigkeit und damit der Partikularität von Wissen.

In den Beiträgen des vorliegenden Bandes wird unter diesen unterschiedlichen kulturwissenschaftlichen Perspektiven der Frage nachgegangen, wie christliche Gottesrede nach dem Cultural Turn zur Sprache kommt. Zur Debatte stehen damit erkenntnistheologische Fragestellungen: Wie verändert die unhintergehbaren Partikularität von Wissen die Parameter christlicher Erfahrung, Verehrung und Konzeptualisierung Gottes? Wie wird die unausweichlich werdende Pluralität und Disparität von christlichen Traditionen vermessen – und wie verhält sich ihre Normativität zu ihrer Kontingenz? Welche Sprachspiele entsprechen einer theologischen Wissensform – und unter welchen Transformationen kann sie in andere Genres übersetzt werden? In welchen Räumen eröffnen sich *loci theologici* – und wo lässt sich der christliche Universalanspruch verorten? In welchen Praktiken wird christliches Wissen verkörpert – und wie konditionieren diese Inkarnationen eine Rede von Gott? Und nicht zuletzt: Unter welchen diskursiven Voraussetzungen wird die Machtförmigkeit theologischen Wissens reflektiert?

Die Autoren und Autorinnen stellen sich diesen Fragen, indem sie jeweils einen der vielschichtigen „Drehmomente“ des Cultural Turn in seinen Theoriehintergründen und Methodensets beleuchten, ihn in einen theologischen Problemhorizont übersetzen und von hier aus die sich aufdrängenden erkenntnistheologi-

schen Umstellungen ausloten¹. In der Zusammenschau dieser Stellproben einer Theologie nach dem Cultural Turn lassen sich erste Skizzen eines neuen Bauplans von Theologie erkennen: Einer Theologie, die beginnt, die Kontingenz ihrer Wissensformen konstruktiv aufzugreifen – und deshalb ganz neu von Gott zu reden lernt.

Judith Gruber

1 Einige der Beiträge (jene von Tilman Beyrich, Ulrich Engel, Benedikt Kranemann, Michael Nausner, Michael Schüßler, Peter-Ben Smit) sind bereits in einem Themenschwerpunkt-
heft der Salzburger Theologischen Zeitschrift (1/2013) erschienen.

Fundamentaltheologische Inversionen – im Zeichen der *Cultural turns*

Gregor Maria Hoff

Vor einem halben Jahrhundert positionierte sich die katholische Kirche auf eine neue Weise zur modernen Welt und in ihr. Sie schaffte mit dem 2. Vatikanischen Konzil den Durchbruch zur Anerkennung der Religionsfreiheit und war imstande, die anderen Konfessionen und Religionen, den neuzeitlichen Atheismus wie die gegebenen gesellschaftlichen Entwicklungen mit Respekt wahrzunehmen und für die eigene theologische Reflexion produktiv zu machen. In ihrer Identitätsbestimmung erhielt die Differenz von Partikular- und Universalkirchen ebenso einen Ort wie die dynamische Zuordnung von Papst, Bischofskollegium und dem *sensus fidelium* im einen Volk Gottes. Eine Entwicklung bleibt ekklesiologisch von besonderem Gewicht: der Schritt in eine *weltkirchliche* Form des Katholischen hinein.

Unter den Bedingungen der globalisierten Postmoderne des 21. Jahrhunderts verlangt dieser weltkirchliche Durchbruch nach wie vor nach konsequenter Verwirklichung. Dazu bedarf es theologischer Theorieformate, die es erlauben, die Differenz von universalkirchlichem Anspruch unter lokalkirchlichen Voraussetzungen so auszutragen, dass beiden Momenten ein theologisches Recht zukommt. Virulent wird die Frage nicht zuletzt in missionstheologischen Zusammenhängen. Ihre klassischen Modelle weisen Problemüberhänge auf, die sich praktisch in der Überformung ortskirchlicher Traditionen erweisen und theoretisch durch die kritischen Formulare jener kulturwissenschaftlichen Debatten frei gelegt werden, die zur Zeit des Konzils anheben.

Seitdem haben die postkolonialen Diskurse und die Transformationsprozesse der Geisteswissenschaften im Zeichen der *cultural turns* methodologische Umstellungen forciert, denen sich Theologie nicht entziehen kann. Unter dem Problemdruck einer radikal plural erfahrenen Lebenswelt verlangen auch die christlichen Theoriesprachen und kirchlichen Identitätsformate nach Bestimmungen, die sich aus den Wechselwirkungen partikularkirchlicher Herausforderungen und universalkirchlicher Rückkopplungen ergeben. Es ist gerade die Frage nach der Identität des Christentums als Kirche, die sich für die katholische Kirche nach dem Konzil zunehmend schärfer stellt, weil sie sich in ihrer globalen Expansion zugleich mit Marginalisierungserfahrungen konfrontiert sieht. Ihre Kommunikationsfähigkeit wird Stellproben vor Ort unterzogen, während sie sich zugleich

nicht in einer ungebundenen Vielfalt von kirchlichen Kulturen und möglicherweise einander widersprechenden Lebensformen des Evangeliums fragmentieren lassen darf.

Dieses Identitätsproblem hat das Konzil auf der Basis einer theologisch durchgeführten und auch praktizierten Hermeneutik der Differenzen bearbeitet. Den Differenzen innerhalb der eigenen kirchlichen Vermittlungsinstanzen, vor allem zwischen der Orts- und der Universalkirche, zwischen Welt und Kirche, zwischen den christlichen Kirchen, zwischen religiösen Traditionen kommt ein spezifischer Wahrheitswert zu. Im Gegenzug blieb diese Identitätsform in der Konzilsrezeption umstritten. Umso mehr bedarf sie einer theologischer Revision, die vor allem ein Moment zur Geltung bringt: die unhintergehbare *interkulturelle* Dimension von Christentum und Kirche und also auch ihrer Theologien.¹ An dieser Differenz, die jede Identitätsbestimmung der Kirche imprägniert, aber auch trägt, kommt man weder historisch noch systematisch vorbei, während zugleich offen bleibt, wie sie *fundamentaltheologisch* zu denken sei. Die entsprechende Frage führt nicht nur mitten in die theoretischen Verschiebungen hinein, die sich mit den *cultural turns* verbinden, sondern ist ihnen bereits geschuldet.

1. Die „Cultural turns“ – ein methodologischer Zugang

Seit den 1970er Jahren lässt sich auf dem Feld der klassischen Geisteswissenschaften eine Reihe von Transformationen beobachten, die sich sowohl im methodischen Zugang der verschiedenen Wissenschaftsperspektiven als auch in Verschiebungen ihrer Erkenntnisbereiche vollzieht. Die theoretischen Grundlagen wurden zum Teil mit einzelnen Aufsätzen bereits in den 1960er Jahren gelegt – nun kamen sie zunehmend mehr zum Tragen. Die Rede ist von jenen diskursiven Umstellungen, die wiederum maßgeblich mit dem Diskurskonzept selbst zusammenhängen und den Blick auf die wissenschaftliche „Ordnung der Dinge“ werfen, also auf jene epistemische Konstellationen, in denen Wissensformen entstehen und damit auch Wissen selbst generiert wird. Michel Foucault, der zunächst mit seinen archäologischen und dann seinen genealogischen Arbeiten eine eigene Methodologie entwickelt hat, spielt hier eine wichtige Rolle – sein heterotopologischer Ansatz, eher en passant in den 1960ern formuliert, beeinflusste den *spatial turn* nachhaltig.

1 Vgl. Gruber, Judith, *Theologie Interkulturell. Eine fundamentaltheologische Studie nach dem Cultural Turn*, Dissertation Salzburg 2012. – Vgl. Essen, Georg, *Interkulturelle Theologie*, in: Straub, Jürgen/Weidemann, Arne/Weidemann Doris (Hg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*, Stuttgart/Weimar 2007, 283–293.

Dabei handelt es sich nicht um einen Paradigmenwechsel, der von einem Autor, einer Erkenntnis, einem Buch bestimmt und abhängig wäre. Man steht vielmehr vor einem offenen und unübersichtlichen, aber zusammenhängenden wissenschaftlichen Feld mit einer Reihe von Inspirationen und Akteuren, genauer: diskursiven Inversionen. Sie betreffen die Organisation der Diskurse wie ihre Erkenntnisformen – und sie lassen nicht von einem *cultural turn* im Singular, sondern nur von *turns* im Plural ihrer Verwicklungen, Bezüge, Kritiken und epistemischen Praktiken sprechen.

„Von einem *turn* kann man erst sprechen, wenn der neue Forschungsfokus von der Gegenstandsebene neuartiger Untersuchungsfelder auf die Ebene von Analysekategorien und Konzepten »umschlägt«, wenn er also nicht mehr nur neue Erkenntnisobjekte ausweist, sondern selbst zum Erkenntnismittel und -medium wird.“²

Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich im Anschluss an Bachmann-Medick sieben *cultural turns* bestimmen:³

- *Interpretive turn*: Im Anschluss vor allem an Clifford Geertz wird Kultur semiotisch verstanden und mit der Leitmetapher⁴ „Text“ entschlüsselt.⁵ Der Mensch kommuniziert über Zeichen und handelt in einer Zeichenwelt. Als Kultur ist sie das Ergebnis menschlicher Wirklichkeitsinterpretationen und bedarf der Interpretation. Der Text der Kultur wird dabei von konstitutiven Differenzeinträgen durchzogen, die sich in verschiedenen kulturellen Texten sedimentieren: an verschiedenen Orten, in unterschiedlichen Lebenswelten. Das Fremde anderer Kulturen als der des Interpreten macht eine vollständige Deutung und identisches Verstehen unmöglich, fordert aber zu „dichten Beschreibungen“ auf, mit denen die Komplexität kulturell relevanter Zeichensysteme aufgedeckt werden soll. Ein direkter Zugang zur kulturellen Bedeutung ist versperrt – Interpretationen sind unausweichlich im Wissen darum, dass es sich erneut nur um Interpretationen von Interpretationen handeln kann. Ein offenes, plurales epistemologisches Feld entsteht.
- *Performative/ritual turn*: Mit den ritualtheoretischen Untersuchungen Victor Turners wird ein verengter Textbegriff um die performativen kulturellen Akte erweitert, wie sie im Theater, im Tanz und in unterschiedlichsten Ritualen

2 Bachmann-Medick, Doris, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 4. Aufl. 2010, 26.

3 Vgl. ebd. 36–43.

4 Bachmann-Medick markiert für jeden Turn eine solche Leitmetapher: Vgl. mit Blick auf den *interpretive turn* ebd. 70–79.

5 Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. 1983; besonders 44–95.

begegnen. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf kulturelle Inszenierungsstrategien, die auch die Konstruktion des kulturell Anderen betreffen. Das schließt Analysen zur sexuellen und religiösen Identität ein.⁶

- *Reflexive/Literary turn*: Die Konstruktionsformen kultureller Identität werden im Zuge ihrer wissenschaftlichen Produktion erfasst. Sie funktioniert auf der Basis von kulturellen Ausschließungen und Unterordnungen, die in den ethnologischen, religionswissenschaftlichen und insgesamt allen kulturellen Diskursivierungen aufgespürt werden – in ihren Modellierungen und Schreibstrategien.⁷
- *Postcolonial turn*: Vor allem die von Edward Said angestoßene Orientalismuskritik entlarvt den „Orient“ als Projektionsfläche eines kolonialen Diskurses.⁸ Im Anschluss an Foucault werden die machtförmigen Praktiken in kulturellen Zuschreibungen freigelegt – namentlich im Raum kolonialer Politiken.⁹ Zugleich werden die Übergänge in den kulturellen Identitätskonstruktionen frei gelegt, ihre hybriden Überlagerungen, die einen „third space“ zwischen den eingespielten Identitätszuschreibungen markieren.¹⁰
- *Translational turn*: Die Produktion kultureller Differenzen verlangt im Horizont von Globalisierung nach ihrer Vermittlung. Im Zeichen von Übersetzungen haben sich Kulturen immer schon ökonomisch wie politisch, aber auch religiös und literarisch, musikalisch, künstlerisch aufeinander bezogen. Dabei „lassen sich mit der Übersetzungsperspektive konkrete Differenzstrukturen freilegen: heterogene Diskursräume innerhalb einer Gesellschaft, kulturinterne Gegendiskurse, bis hin zu Diskursformen von Widerstandshandlungen.“¹¹
- *Spatial turn*: Die Entwicklung des *spatial turn* macht sich an differenzphilosophischen Ansätzen fest, wie sie semiologisch von Jacques Derrida und wissensgenealogisch von Michel Foucault maßgeblich forciert wurden.¹²

6 Turner, Victor, *Ritual. Struktur und Antistruktur*, Frankfurt a.M./New York 2005.

7 Clifford, James /Marcus, George E. (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley u.a. 1986.

8 Said, Edward, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London 1995.

9 Spivak, Gayatri Ch., *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subaltern Artikulation*, Wien 2007.

10 Bhabha, Homi K., *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.

11 Bachmann-Medick, *Cultural Turns* 249.

12 Hier ist vor allem das heterotopologische Konzept von Michel Foucault zu nennen: Ders., *Von anderen Räumen*, in: Ders./Defert, Daniel/Ewald, Francois (Hg.), *Schriften in vier Bänden*. Dits et Ecrits Bd. 4, hg. v. Frankfurt a.M. 2005, 931–942; zur theologischen Rezeption vgl. Sander, Hans-Joachim, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006, 31–37.

Die Bestimmung von Differenzen bezieht neben ihrer zeitlichen Dimension auch deren räumliche Ordnung ein. An Räumen und der Besetzung von Orten haften Identitäten. *Ausgrenzungen* bezeichnen in topologischer Bildgebung soziale und kulturelle, politische und religiöse Ausschließungsverfahren, die auf epistemische Ordnungen verweisen. Sie gilt es aufzudecken. Der *spatial turn* leitet sozial-geographische Untersuchungen an, indem er den Raum zum Theoriemedium macht, und setzt sich in topologische Inversionen¹³ um, die nicht zuletzt für die Theologie aufschlussreich erscheinen.¹⁴

- *Iconic turn*: Als Reflex auf die medialen Entwicklungen hin zu einer visuellen Kultur, zumal im Zeichen des Internet, wendet sich der *iconic turn* in den Kulturwissenschaften der konstitutiven Rolle von bildgebenden Verfahren zu. Sie bestimmen die Kommunikation der Weltgesellschaft(en) und ihre Selbstbilder als Entwürfe, die eigene Realitäten schaffen und nach deren anthropologischer Relevanz fragen lassen.¹⁵

Diesen *cultural turns* ist eine erhöhte Aufmerksamkeit für die Konstruktionsformen kultureller Identitäten und ihre Fragilität gemeinsam. Sie stehen im Zeichen von Differenzen¹⁶ und also einer Pluralität, die sich in Wissensformen und sozialen Praktiken sowie ihren kulturellen Produktionsweisen abbildet. Für die Theologie zeichnen sich mit den *cultural turns* Herausforderungen ab, die ihre fundamentaltheologische Grammatik betreffen: Welche Bedeutung haben kulturelle Handlungen, Formationen und Diskurse für die Rede von Gott und ihre rationale Verantwortung?¹⁷ Diese Fragestellung weist zurück in die Zeit, in der sich die kulturwissenschaftlichen Diskurse entwickelt haben – eine Zeit, in der sich die katholische Kirche unter dem Druck der modernen Lebenswelten und ihrer Kulturen zu einer neuen Standortbestimmung durchringen musste.

13 Zur theologischen Relevanz des Inversions-Konzepts vgl. Hoff, Gregor M., Stichproben. Theologische Inversionen (Salzburger Aufsätze STS 40), Innsbruck 2010; besonders 1–24.

14 Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2006; Augé, Marc, Nicht-Orte, München 2010; Löw, Martina Raumsoziologie, Frankfurt a.M. 2001.

15 Mitchell, William J.T., Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation, Chicago/London 1994.

16 Vgl. Allolio-Näcke, Lars/Kalscheuer, Britta/Manzeschke, Arne (Hg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt a.M./New York, 2005.

17 Vgl. Nehring, Andreas, Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz, in: ders./Valentin, Joachim (Hg.), Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1), Stuttgart 2008, 11–31.

2. Cultural turns – eine diskursive Verschiebung der Theologie nach dem 2. Vatikanischen Konzil

Die diskursive Verschiebung, die das 2. Vatikanische Konzil theologisch vornahm, lässt sich dabei selbst bereits methodologisch im Zuge der *cultural turns* bestimmen.¹⁸ Es handelt sich methodisch um eine *Inversion*, um eine Umstellung der kirchlichen Wissensformen, die sich in der Wechselwirkung von Innen- und Außenperspektiven und in der Selbstbeschreibung vom anderen Ort der eigenen Identität her ergeben.¹⁹

Das hängt auf den ersten Blick mit der neuen theologischen Aufmerksamkeit für das Thema „Kultur“ zusammen, wie es im Missionsdekret *Ad gentes* und in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* begegnet.²⁰ Dabei erlaubt die missions-theologische Inversion des Konzils, die von einer Theologie der Ausschließung nicht-christlicher Positionen im Zeichen der *societas perfecta*-Ekklesiologie zu einer topologischen Entgrenzung des Kirchendiskurses im Zeichen von Perspektiven einer Einschließung andersreligiöser Menschen führt, eine Reformulierung im Anschluss an den *translational turn*. Die Leitmetapher der Übersetzung lässt sich als eine kulturelle Transformation beschreiben, mit der die Kirche sich auf die Welt von heute beziehen und von ihr lernen kann – vom bedingten Wahrheitswert anderer Religionen und Konfessionen, sogar vom Atheismus, dessen Widerspruch Licht auf die eigenen kirchlichen Mängel wirft (GS 19–21). Die dialogische Grundausrichtung des Konzils wird selbst zu einem komplexen Übersetzungsprozess, der sich zwischen der eigenen Tradition und den modernen Kulturen abspielt.

Vorab aber ist entscheidend, wie das Konzil zu diesem Thema findet. Zum einen erfährt sich das Konzil selbst *weltkirchlich*, also in einer veränderten Formation gegenüber allen Konzilien zuvor. Bischöfe aus allen Teilen der Welt treten als kirchlich und theologisch selbstbewusste Akteure auf und geben ihren Ortskirchen eine Stimme. Während der laufenden Prozesse der politischen Entkolonialisierung setzt die katholische Kirche sie in der Weise um, dass die sogenannten Missionskirchen eine ekklesiologisch relevante Eigenständigkeit erhalten (*postcolonial turn*).²¹ Die gegebenen kirchlichen Identitätszuschreibungen werden

18 Im Folgenden werden mögliche theologische Anschlussstellen der *cultural turns* markiert, die jedoch einer genaueren Ausarbeitung bedürfen. Sie fungieren als methodische Problemanzeiger, die zugleich in ein Interpretationsschema für die Inversionen des 2. Vatikanischen Konzils integriert werden.

19 Hier liegt ein Ansatzpunkt für eine ekklesiologische Aufnahme des *reflexive turn* und des *writing-culture*-Diskurses.

20 Vgl. vor allem das 2. Kapitel von GS.

21 Die ekklesiologische Relevanz des *postcolonial turn* erarbeitet Sigrid Rettenbacher am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen der Katholisch-Theologi-

durch ortskirchliche Bestimmungsformen nicht einfach ergänzt, sondern in ein anderes Licht gestellt. Erst dadurch entsteht das weltkirchliche Format der katholischen Kirche.

Diese weltkirchliche Disposition *inszeniert* das Konzil an entscheidenden Punkten wie der Eröffnung und dem feierlichen Abschluss und schafft sich eine *mediale Repräsentanz* jener Universalität, die sie theologisch vertritt, nun aber erstmals *an einem Ort* tatsächlich verkörpert. Von daher lassen sich die verschiedenen Zeichenhandlungen des Konzils mit den Methoden des *iconic turn* analysieren – exemplarisch die Ablegung der Tiara durch Paul VI., die sich als eine Konsequenz der Umstellung des Verhältnisses der Kirche zur Welt beschreiben lässt. Die Streichung eines imperial konnotierten Krönungsrituals schafft eine Leerstelle, die Paul VI. Raum für ein anderes, einmaliges Zeremoniell gibt: Am 13.11.1964, als das Konzil das Thema Armut berät, legt der Papst die Tiara im Rahmen einer Feier ab. Das neue Ritual bleibt einzigartig, weil sich diese Krone weltlicher Machtansprüche nach dem Konzil päpstlich nicht mehr beanspruchen lässt. Stattdessen entsteht ein Raum für eine andere Position der Kirche wie des Papstes in einer Welt, in der Armut zu den bedrängendsten Problemen gehört. Die Kirche muss von der Seite der Macht auf die Seite der Ohnmacht wechseln, und sie macht dies in einem Akt, der *performativ* die Theologie des konziliaren Ortswechsels zur Geltung bringt (*performative/ritual turn*).²²

Das schlägt sich in einer topologisch wichtigen Zuordnung nieder, die auf der Basis einer vom *spatial turn* angeleiteten Erkenntnistheorie in ihrer vollen Bedeutung erfasst werden kann. Der Weg der Selbstbestimmung der Kirche führt über die Wechselwirkung universalkirchlicher Orientierung und lokalkirchlicher Ekklesiogenese²³ zu einer neuen Identitätsform der Kirche: der bezeichneten *weltkirchlichen*. Kirche besteht in der Zuordnung und im Abgleich ihrer Einheit mit der sie konstituierenden Pluralität. Das verlangt die Bereitschaft, sich auf die verschiedenen kirchlichen Ortsrealitäten einzustellen, ohne im Besonderen der Lebensbedingungen das Verbindende der universalen Reich-Gottes-Botschaft und des kirchlichen Auftrags zu verkürzen.

Das muss die Aufmerksamkeit für die kulturellen Differenzen schärfen, in denen das Evangelium *vor Ort* gelebt und kommuniziert wird. Diese *metaphorische* Komposition funktioniert als ein bildgebendes Verfahren, das die räum-

schen Fakultät der Universität Salzburg mit ihrem Dissertationsprojekt „Religionstheologie in postkolonialer Perspektive. Erkenntnistheoretische und ekklesiologische Reflexionen“.

22 Zur topologischen Interpretation des Konzils im Zeichen von „Ortswechseln“ vgl. Sander, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: 581–886; grundlegend: 585–589; 700–703.

23 Vgl. zur Weiterentwicklung der konziliaren Ansatzes Schreiter, Robert J., *Constructing Local Theologies*, Maryknoll 1985.

lichen Ordnungsmuster der Theologie erhellt. Solange sich Kirche im Modell der *societas perfecta* vorstellt, erscheint sie als geschlossener Raum. Die Innen-Außen-Relationen sind klar abgegrenzt, Zugehörigkeiten danach definiert. Die vielfältigen *Übergänge* – eine topologische Metapher – moderner religiöser Identitäten lassen sich damit jedoch nicht mehr angemessen zur Sprache bringen. Die Schnittstellen kirchlicher Lebensformen, die sich 50 Jahre nach dem Konzil vermehrt und vertieft haben, verlangen eine andere Darstellungsform der Kirche. Das Konzil hat einen Weg dazu eröffnet, indem es die kirchlichen Behälter- und Gebäudemetaphern um das sakramentale Zeichen-Modell erweitert hat.²⁴ Aus einem eher statischen und abgrenzungstarken Bildzusammenhang wird der Schritt in ein dynamisches Konzept ermöglicht, das die indirekte und inverse Gegenwart von Kirche überall dort zu denken erlaubt, wo sich Zeichen der Wirklichkeit Gottes finden lassen. Das grenzüberschreitende Moment kirchlichen Handelns kann auf diese Weise bezeichnet werden. Es erlaubt, die Differenz von Kirche und Reich Gottes in ihrem Bezug ins Bild zu setzen: Zeichen des Heilshandelns Gottes können auch jenseits der Kirche und über sie hinaus auftreten (NA).²⁵ Kirche wird damit im Modus einer *topologischen Entgrenzung* gedacht – womit eine Denkform eingesetzt wird, die dem inhaltlichen Auftrag, also der Identität der Kirche entspricht. Kirche wird als *Zeichen eines Zeichens* interpretiert (*interpretive turn*).²⁶

Im Spektrum der – hier nur skizzierbaren – konzilstheologischen Perspektiven lässt sich der spezifisch *theologische* Bedeutungsraum der *cultural turns* bestimmen. Das geschieht methodisch auf der Basis einer Theorie der Inversion, die – vermittelt über einen heterotopologischen Zugang – zwei Wissensformen der Theologie miteinander verbindet: die Offenbarungstheologie und die Ekklesiologie. Die erkenntnistheologische Ortbestimmung von „Kultur“ wird damit präzisiert.²⁷

24 Vgl. Gilich, Benedikt, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (ReligionsKulturen 8), Stuttgart u.a. 2011, 383–406; zur Analyse der Gebäudemetaphorik besonders 383–393.

25 Sie sind freilich *christologisch* zu interpretieren, also in ihrer Wirksamkeit nicht unabhängig vom Christusgeschehen theologisch zu qualifizieren. Vgl. im Rahmen einer kulturwissenschaftlich justierten Offenbarungstheologie Hoff, Gregor M., Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007, 194–230.

26 Zum Ansatz einer kulturwissenschaftlich justierten Theologie der Kirche vgl. Hoff, Gregor M., Ekklesiologie (Gegenwärtig Glauben Denken 6), Paderborn u.a. 2011; zeichentheoretisch besonders 287–295.

27 Vgl. in diesem Zusammenhang Eckholt, Margit, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg u.a. 2002.

3. Cultural turns – theologische Diskursfelder und Entdeckungsanlässe

Den Ausgangspunkt bildet noch einmal das Konzil, genauer: die bereits angesprochene Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Sie führt eine fundamentaltheologische Grammatik ein, die sich in einer veränderten Zuordnung von Dogmatik und Pastoral, von Innen- und Außenperspektiven, von Tradition und Geschichte abbildet. Die Kirche stellt sich in eine Solidarität mit allen Menschen. Sie teilt ihre Existenznöte und Lebenshoffnungen vor allem diejenigen „der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1). Als eine Gemeinschaft in Christus „erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“ (GS 1) Es handelt sich nicht um abstraktes Wissen, sondern um eine konkrete Erfahrung. Sie hat eine erkenntnistheoretische Dimension. Wenn die Kirche ihren Auftrag ernst nimmt, das Evangelium von der befreienden Liebe Gottes allen Menschen zu kommunizieren, muss sie sich auf die Lebensorte einstellen, an denen Menschen in besonderer Weise der Zuwendung Gottes bedürfen. In den „Zeichen der Zeit“ (GS 4) werden sie in „dramatischer“ Weise offenbar. An solchen Orten entscheidet sich die Bedeutung des Evangeliums in dieser Zeit – im Horizont „der Rettung der menschlichen Person“ und des „rechten Aufbau(s) der menschlichen Gesellschaft“ (GS 3). Diesen Auftrag kann die Kirche nur erfüllen, wenn sie die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten imstande ist (GS 4) und zugleich „in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben“ kann (GS 4). Beide Perspektiven sind ineinander verschränkt. Zwischen der Interpretation des Evangeliums und dem Problemdruck der Zeichen der Zeit ergibt sich eine erkenntnistheologische Wechselwirkung.²⁸ Der Text des Evangeliums steht fest, aber seine Bedeutung muss sich je neu erweisen. Deshalb will *Lumen Gentium* das Wesen der Kirche allen Menschen „eingehender erklären“ (LG 1), und zwar mit besonderem Bezug auf „die gegenwärtigen Zeitverhältnisse“. Deshalb betrachtet Paul VI. es als „erstrangiges Problem, dessentwegen das Konzil einberufen wurde..., was man die Erneuerung der Kirche nennt.“²⁹ Es

28 Vgl. auch die Ansprache von Johannes XXIII. Anlässlich der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, in: Bausenhardt, Guido u.a., Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektive (HThKVatII 5), Freiburg u.a. 2006, 482–490; 484; 487.

29 Paul VI., Ansprache bei der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (29. September 1963), in: Bausenhardt, Guido u.a., Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektive (HThKVatII 5), 500–514; 507.

geht darum, einen Schritt nach vorne zu machen im Verständnis des Evangeliums in der eigenen Zeit. Das setzt voraus, das verlangt den *Dialog* mit der Welt. Und genau dies vollzieht die fundamentaltheologische Grammatik von GS: Die gegebenen Realitäten werden zu ernsthaften Herausforderungen und im Sinne der *loci*-Lehre Melchior als theologische Referenzgrößen, als *loci alieni* aufgegriffen.

An diesem Punkt greift die Konzilsinterpretation von Hans-Joachim Sander auf eine topologische Bestimmungsform zurück, die im Horizont des *spatial turn* (und diesen maßgeblich inspirierend) Michel Foucault mit dem Marker „Heterotopien“ eingeführt hat.³⁰

„Utopien sind Orte ohne realen Ort. Es sind Orte, die in einem allgemeinen, direkten oder entgegengesetzten Analogieverhältnis zum realen Raum der Gesellschaft stehen. Sie sind entweder das vervollkommnete Bild oder das Gegenbild der Gesellschaft, aber in jedem Fall sind Utopien zutiefst irrealer Räume. Dann gibt es in unserer Zivilisation wie wohl in jeder Kultur auch reale, wirkliche, zum institutionellen Bereich der Gesellschaft gehörige Orte, die gleichsam Gegenorte darstellen, tatsächlich verwirklichte Utopien, in denen die realen Orte, all die anderen realen Orte, die man in der Kultur finden kann, zugleich repräsentiert, in Frage gestellt und ins Gegenteil verkehrt werden.“³¹

Gemeint sind Orte der gesellschaftlichen Ausschließung, die genau deshalb einen Ort in der Gesellschaft einnehmen. Sie spiegeln das verdrängte Andere und offenbaren es im Gegenlicht seiner Verwerfungen, aber auch der Träume und Hoffnungen. Das Bordell ist der Ort des gelebten und zugleich unlebhaften Sex; der Friedhof öffnet einen Raum des Todes im Leben, dem man nicht entkommen kann, der – mit GS gesprochen – Trauer und Ängste, aber auch Hoffnungen auslöst; das Schiff, für Foucault die Heterotopie schlechthin, bildet in seinen Verbindungen von nahen und fernen Räumen „das größte Reservoir für die Fantasie.“³² Ein Zufall, dass die Kirche sich immer wieder mit nautischen Metaphern beschreiben hat?³³

Diese Heterotopien bezeichnen „kulturelle Räume“³⁴, mit denen sich gesellschaftliche Herausforderungen verbinden, wie sie GS mit der Rede von den „Zeichen der Zeit“ zugespitzt hat. Um sie zu erfassen zu können, ist ein methodischer Schritt erforderlich, der sich im topologisch erfassten Übergang der Kirche, die *ad intra* und *ad extra* spricht, durchsetzt. Innen und Außen sind aber keine voneinander isolierten Räume; ihre Schnittstellen zeigen sich in der a/religiösen Existenz-

30 Vgl. Foucault, Von anderen Räumen.

31 Ebd. 935.

32 Ebd. 942.

33 Vgl. Rahner, Hugo, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 239–564. – Vgl. Hoff, Ekklesiologie 86–89.

34 Foucault, Von anderen Räumen 937.

form der Menschen und z.B. in den säkular-postsäkularen Gemengelagen der postmodernen Gesellschaften zeigt. Nur am konkreten Lebensort, kann sich die Bedeutung des Evangeliums erweisen. Eine Kirche, die nur von sich her spricht, bringt sich um die Möglichkeit, gerade angesichts befremdender Realitäten die Botschaft vom Reich Gottes als einen Lebensraum in dieser Zeit zu bestimmen. Diese Realitäten haben aber eine Eigendynamik – sie besitzen heterotopischen Charakter. Sie sind real und nehmen einen Ort in unseren Kulturen ein, auf den sich Kirche beziehen muss, vor allem wenn es in den Zeichen der Zeit darum geht, die Lebensrealität der von Lebensoptionen ausgeschlossenen Menschen, „der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1), zu teilen. Kirche muss auf die Seite dieser Menschen wechseln und an ihrer Seite Lebensräume erschließen, also die gesellschaftlichen Ausschließungsmuster aufheben, indem sie Lebenszeichen des Reiches Gottes setzt.

„Für den Ortswechsel des Evangeliums ist beides wichtig: die Negation des diskursiven Ausschlusses und die Position eines alternativen Lebensraumes, das Auflösen des Verschweigens und das Einräumen der Hoffnung. Das eine verstärkt jeweils das andere. Darum besteht das Evangelium aus den beiden Grundbotschaften von Kreuz und Auferstehung. Und darum ist das, was auf dem Konzil Zeichen der Zeit bedeutet, auf diese Zweifelt hin benennbar und kein Ausdruck eines Optimismus. Es ist der Ausdruck einer neuen Lebensweise, die den Tod nicht fürchtet, sondern seiner Macht alternative Lebensräume entgegenstellt.“³⁵

Was ergibt sich methodologisch aus dieser Umstellung? Die Theologie kann mit den theoretischen Mitteln des *spatial turn* neue Ressourcen der Rede von Gott erschließen. Zugleich erweist sich diese Methodik nicht nur kompatibel mit der fundamentaltheologischen Grammatik des 2. Vatikanischen Konzils, sondern erlaubt seine vertiefende Interpretation. Im Blick auf die anstehenden Ortswechsel einer Theologie in den Zeichen der Zeit lassen sich alle Lebensräume als *loci theologici alieni* bestimmen und erfassen, in denen Zeichen der Zeit auftreten bzw. mit denen die Zeichen der Zeit entdeckt und interpretiert werden können. Auf diese Weise, und das ist methodologisch folgenreich, verschränken sich ekklesiologische und offenbarungstheologische Wissensformen. Im Blick auf das 2. Vatikanische Konzil ist von daher seine Pastoralkonstitution zugleich als *offenbarungstheologisches Dokument* zu lesen.³⁶ Das verlangt eine Theologie der Offenbarung, die sich an gesellschaftlichen Realitäten festmacht und ihre kulturellen Formate als Sprachanlässe begreift – gerade in ihren unabgelbten und nicht einfachhin integrierbaren, sperrigen Momenten. Auf diese Weise theolo-

35 Sander, Hans-Joachim, Ein Ortswechsel des Evangeliums – die Heterotopien der Zeichen der Zeit (HthKVatII 5), Freiburg i.Br. 2006, 434–439; 439.

36 Vgl. Hoff, Offenbarungen Gottes 248–253.

gisch sprechen zu lernen, entkommt dem Risiko neuer diskursiver Anordnungen und Probestücke ebenso wenig wie dem Wissen um die eschatologische Vorbehaltlichkeit aller Rede von Gott.

Damit aber ergibt sich noch einmal ein entscheidender Schritt. Die Überraschungen, die von heterotopischen Entdeckungen ausgehen, verlangen methodisch, das bereits Bekannte (theologisch die kirchliche Lehre) mit dem Unbekannten auf eine Weise zu verbinden, die dem Wahrheitsgehalt der Tradition wie dem Problemdruck unausweichlicher Realitäten Rechnung trägt. Das *abduktive* Moment, das Charles Sanders Peirce angesichts dieses Problemzusammenhangs in die Wissenschaftstheorie eingeführt hat, setzt voraus, dass Umstellungen in der bekannten Theorieanordnung vorgenommen werden, um einer überraschenden (und unleugbaren) Tatsache Rechnung tragen zu können.³⁷ Solche Inversionen hat das Konzil vorgenommen. Sie lassen sich theologisch im Modus der *cultural turns* konzeptualisieren, um den offenbarenden Gehalt z.B. von ökonomischen Prozessen und politischen Entscheidungen, ästhetischen Inszenierungen und kulturellen Diskursen entdecken und bestimmen zu können. Das aber heißt: Theologie muss sich immer wieder (wenngleich natürlich nicht ausschließlich) im Modus von Inversionen vollziehen. Sie nehmen Maß an der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und ihren invertierenden Sprachformen und Praktiken (Gleichnisse; Umstellungen von Orten des Lebens auf Räume des Lebens hin) und haben in den Zeichen der Zeit die heterotopische Gegenwart des Reiches Gottes zur Geltung zu bringen.³⁸

37 Peirce, Charles S., *Semiotische Schriften*, Bd.1, Frankfurt a.M. 1986, 376–408; vgl. für die theologische Rezeption Sander, Hans-Joachim, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006, 20–31.

38 Vgl. Hoff, *Ekklesiologie* 261ff.

Der Cultural Turn als erkenntnistheologischer Paradigmenwechsel

Theologische Stellprobe in einer epistemologischen Rekartografierung

Judith Gruber

„Ereignisse, ... nicht mehr und nicht weniger als Ereignisse...“

M. Foucault

Der Cultural Turn ist ein epistemologischer Paradigmenwechsel. In seinen vielen inhaltlichen und methodischen Ausformungen zieht er massive erkenntnistheoretische Umstellungen nach sich, die die Erschütterungen des Linguistic Turn aufgreifen und weiter verschärfen: der Linguistic Turn formierte sich in der erkenntnistheoretisch tiefgreifenden Einsicht, dass entgegen der traditionellen Versuche der Philosophie, das »Wesen« der Dinge »hinter« der Sprache freizulegen, „there is nothing to be found by such burrowing“¹ – Wissen, Erkenntnis ist nicht die Feststellung und Repräsentation ab-soluter (= losgelöster), unveränderlicher, abstrakter Wahrheit, sondern formiert sich in sprachlich konfigurierten Bezeichnungs- und Bedeutungsverhandlungen. Der kulturwissenschaftliche Fokus auf die Materialität, Räumlichkeit, Performanz dieser Bedeutungsverhandlungen deckt ihre vielen Orte und Geschichten auf und legt damit die Kontingenz des Wissens noch weiter frei; die »Krise der Repräsentation« verschärft sich. Diese erkenntnistheoretische Krise der Repräsentation ist auf dem Fuß auch eine Krise der Theologie, die die Präsenz Gottes in der Welt zu verantworten hat. Der Cultural Turn unterminiert ihre traditionelle Metaphysik der Präsenz, mit der sie sich ihrer Aufgabe gestellt hat, und fordert zu erkenntnistheologischen Umstellungen auf. Dieser Herausforderung gerecht zu werden, trifft, wiederum, ins Herz der Theologie: Sie versteht sich als Vermittlerin zwischen den normativen Aussagen der christlichen Tradition und dem epistemologischen Paradigma ihrer jeweiligen Zeit. Glaube, der sucht zu verstehen, tut dies unter den jeweils gegebenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen – ansonsten wird er unkommunizierbar, und Theologie verfehlt ihre Selbstbestimmung, Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung, die uns erfüllt. Es sind also *theologische* Gründe, die Theologie dazu drängen, nach den epistemologischen Erschütterungen des Cultural Turn ihre erkenntnistheologischen Bedingungen neu auszuloten und von hier aus das Feld christlicher Gottesrede

1 Rorty, Richard M., *The linguistic turn: Essays in philosophical method; with two retrospective essays*, Chicago Nachdr. 2002, 10.

neu zu kartografieren. Der vorliegende Beitrag stellt sich dieser Aufgabe in vier Schritten. Zunächst (1) werden die erkenntnistheoretischen Umstellungen des Cultural Turn in ihren Entdeckungszusammenhängen skizziert: sie vollziehen sich als Freilegung der Kontingenz von Wissen und der Auflösung von Essentialismen. Diese den Cultural Turn bestimmenden Momente werden in einem zweiten Schritt als Moment der Krise *und* der Krisis der Theologie ausgewiesen (2): Sie sieht sich im Zeugnis von der Selbstoffenbarung Gottes in einem historisch-kulturell partikularen Ereignis begründet und hat also radikale Kontingenz als die entscheidende Voraussetzung ihrer Gottesrede, als ihre Krisis, zu denken. Sie kann von daher den Erschütterungen ihrer traditionellen Sprachformen durch den Cultural Turn nicht ausweichen, sondern wird zu einer Reformulierung herausgefordert, gerade um ihrer etablierten Norm gerecht zu werden. Dieser Herausforderung wird in einem dritten Schritt nachgedacht (3). Entlang einer theologischen Reflexion der Radikalisierung der Kontingenz im Ereignisbegriff werden drei Thesen entwickelt: (a) Offenbarung ist ein Interpretationsprozess, (b) Transzendenz hat einen Körper, (c) Gott ist ein Ereignis. Ein vierter Schritt (4) skizziert entlang einer Lektüre von Mark L. Taylor, wie diese radikalen Umstellungen eine Theologie nach dem Cultural Turn in-formieren, neu in Form bringen können.

1. Turning Cultural. Genealogie eines Paradigmenwechsel

Eine Genealogie des Cultural Turn findet im Postkolonialismus des vorigen Jahrhunderts einen Anfangspunkt.² Nach der Unabhängigkeit wurde in den ehemaligen Kolonien an einer (Re)Konstruktion von postkolonialen Identitäten gearbeitet und damit unreduzierbare kulturelle Pluralität produziert – eine Pluralität, die nach dem Ende der kolonialen Herrschaft nicht mehr einfach diskursiv abgewertet und militärisch unterdrückt werden konnte und so massive Auswirkungen auch auf das Selbstverständnis des ehemaligen »Mutterlandes« hat: Sie unterminiert das Metanarrativ der kolonialen Moderne / der modernen Kolonialisierung über sich selbst. Mit den vielen konfliktiven Erzählungen über die Wirklichkeit wird die Kontingenz von zentralen Eckpfeilern modern-westlicher Wissenskonstruktion – die Postulate von Universalität, Neutralität, Absolutheit – freigelegt. Ihre postkoloniale Dekonstruktion strebt jedoch nicht ein neues Metanarrativ an, das die Geschichte »zurechtrücken« und sie »endlich« so erzählen würde, wie sie »tatsächlich stattgefunden hat«. Die Entstellungen der *colonialidad/modernidad*³

2 Vgl. Zum Folgenden auch Gruber, Judith, Theologie nach dem Cultural Turn: Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013, 85ff.

3 Walter Mignolo verwendet diesen „double edge“ Begriff, um auf die „coexistence and intersection of both modern colonialisms and colonial modernisms“ zu verweisen. Mignolo, Wal-

gehen viel tiefer. Mit dem Sichtbarwerden einer Pluralität an Diskursen wird die Kontingenz jeder Wissenskonstruktion unausblendbar –

„Deconstruction is not the exposure of error. It is constantly and persistently looking into how truths are produced.“⁴

Dieser kritische Impuls in den politischen Rekonfigurationen des Postkolonialismus zieht damit epistemologische Umstellungen nach sich: in der Kritik an der modern-kolonialen Erkenntnistheorie kommt die Partikularität von Wissen(skonstruktionen) zum Vorschein; Repräsentationen der »Wirklichkeit« sind nie neutral und absolut, sondern verdanken sich machtbesezten Deutungsverhandlungen an unterschiedlichen Orten. Als Interpretationsprozess ist die Produktion von Bedeutung, von Wahrheit, von Wissen an Sprache, und damit an Zeichen, gebunden – Bedeutung entsteht aus einem *Bezeichnungs*prozess, in dem in den Deutungsverhandlungen auf ein vorhandenes Zeichenrepertoire zugegriffen wird – und in dem sich durch stets neue Bezeichnungen auch die Bedeutung der Zeichen verschiebt.⁵ Die Produktion von Wissen ist damit unhintergebar an semiotische Systeme gebunden, es steht nie außerhalb (absolut, losgelöst) von Zeichen, von Sprache ... „there is nothing to be found by ... burrowing [beneath language].“⁶ Ein genauerer, kulturwissenschaftlich informierter Blick darauf, wie Zeichen funktionieren, legt ihre Materialität und die Performanz ihrer Verwendung in Deutungsverhandlungen frei: Zeichen existieren nie abstrakt als Ideen, sondern haben immer eine materiale Dimension: für die Produktion von Bedeutung werden Zeichen medialisiert und sie werden inszeniert. Die Partikularität und Diskursivität von Wissen, die der Linguistic Turn freigelegt hat, werden damit noch »handgreiflicher« – die unhintergebaren Wechselwirkungen zwischen Zeichen und Wirklichkeit in der Produktion von Wissen kommen in den Blick, ohne noch einmal in die Vorstellung eines durch Sprache nicht gebrochenen »Wesens« dieser Wirklichkeit aufgehoben werden zu können. Damit verschiebt sich auch die in unzähligen Debatten konstruierte erkenntnistheoretische Dichotomie zwischen Vertretenden einer »Repräsentationstheorie« von Sprache und ihren DekonstrukteurInnen im Linguistic Turn, die sehr oft in der Frage kulminieren, ob man wirklich bestreiten kann, dass »diese« Kaffeetasse oder »dieser« Tisch (zumeist verbunden mit energischem Zeigen oder Klopfen auf den entsprechenden Gegen-

ter, *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, Princeton, N.J. 2000, 22. Vgl. dazu auch den Beitrag von Michael Nausner in diesem Band.

4 Spivak, Gayatri Chakravorty, *Bonding in Difference*, in: Arteaga, Alfred (Hg.), *An other tongue. Nation and ethnicity in the linguistic borderlands*, Durham 1994, 273–85; 278.

5 Vgl. zu diesen Prozess der Semiose, in dem Zeichen und Bezeichnungen nicht stabil sind, sondern sich wechselseitig verändern, die christologische Relektüre unten.

6 Rorty, *The linguistic turn* 10.