

Leseprobe

Professor Dr. Henning
Wrogemann

Interkulturelle Theologie und Hermeneutik

Grundfragen, aktuelle
Beispiele, theoretische
Perspektiven

"Dies ist ein in vielerlei Hinsicht hilfreiches Werk, nicht nur für das erste Studium, sondern auch zur Vertiefung für schon mit der Sache Vertraute." *Theologische Literaturzeitung, Rudolf von Sinner*

Bestellen Sie mit einem Klick für 34,99 €



Seiten: 416

Erscheinungstermin: 26. März 2012

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Was bedeutet interkulturelles Verstehen?

Das Christentum ist heute ein ebenso globales wie interkulturelles Phänomen. Christliche Präsenz außerhalb Europas ist durch die kulturell-religiösen, sozialen und politischen Kontexte geprägt, gleichzeitig gehen von ihr bedeutende sozio-kulturelle Transformationsprozesse aus. Dies sind Inhalte des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, die hier als Lehrbuch anhand von anschaulichen Beispielen behandelt werden, z.B.: Was bedeutet Interkulturelles Verstehen? Was bedeuten Begriffe wie Kultur, Synkretismus oder Identität? Welchen Stellenwert haben Themen wie Heilung, Befreiung oder Versöhnung in Kontextuellen Theologien etwa im Bereich Afrikas oder Indiens? Abgerundet durch geschichtliche Längsschnitte und systematische Perspektiven führt das Buch in grundlegende Zusammenhänge Interkultureller Theologie und Interkultureller Hermeneutik ein.



Autor

Professor Dr. Henning Wrogemann

Henning Wrogemann, geboren 1964, Dr. theol. ist seit 2007 Inhaber des Lehrstuhls für Missionswissenschaft, Religionswissenschaft und Ökumenik an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel. Studium der Theologie, Philosophie und Geschichte, von 1991-1996

Lehrbuch Interkulturelle Theologie /
Missionswissenschaft

Band 1

Henning Wrogemann

Interkulturelle Theologie und Hermeneutik

Grundfragen,
aktuelle Beispiele,
theoretische Perspektiven

Gütersloher Verlagshaus

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.



Verlagsgruppe Random House FSC-DEU-0100
Das für dieses Buch verwendete FSC-zertifizierte Papier *Munken Premium*
liefert Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.

1. Auflage
Copyright © 2012 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses 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.

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Einband: Těšínska tiskárna, a.s., Český Těšín
Printed in Czech Republic
ISBN 978-3-579-08141-0

www.gtvh.de

Für Andra, Julia, Sarah und Ellen

Inhalt

Vorwort	13
Einleitung: Interkulturelle Theologie – Was ist damit gemeint? . . .	17
1. Das Evangelium des Lebens inmitten der Kulturen – ein Beispiel aus Afrika	17
1.1 Wie Pastor Mastai in seiner Gemeinde in Daressalam (Tanzania) böse Geister austreibt	17
1.2 Eine Beobachterin stellt kritische Fragen aus europäischer Perspektive	20
1.3 Wie Pastor Mastai Deutschland erlebt – Rückfragen aus afrikanischer Sicht	22
1.4 Zur Relevanz des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft	23
2. Interkulturelle Theologie – eine erste Annäherung	28
2.1 Interkulturelle <i>Theologie</i> = Theologische Entwürfe aus der Dritten Welt?	28
2.2 <i>Interkulturelle Theologie</i> : Die ganze Ökumene bitte, und nicht nur die halbe!	31
2.3 <i>Interkulturelle Theologie</i> : ein neuer Fachbegriff, seine Chancen und Grenzen	34
2.4 Interkulturelle Theologie oder <i>Missionswissenschaft</i> ?	37
2.5 Grundidee und Aufbau des vorliegenden Buches	40
I. Interkulturelle Hermeneutik und der Kulturbegriff	43
1. Interkulturelle Hermeneutik – Zur Einführung	44
1.1 Hermeneutik und die Lehre von den Zeichen (Semiotik)	44
1.2 Wie werden Zeichen-Codes »entdeckt«?	47
1.3 Diagnostisches und detektivisches Lesen	49
1.4 Was bedeutet »Verstehen«? – eine Annäherung	51
1.5 Interkulturelles Verstehen am Beispiel der Dämonologie	55

2. »Christliches« Abendland und Interkulturalität – Was heißt Verstehen?	60
2.1 Von der Alten Kirche bis zur Aufklärungsphilosophie	60
2.2 Analogische Hermeneutik am Beispiel von Ernst Troeltsch	64
2.3 Existenziale Hermeneutik am Beispiel von Rudolf Bultmann	65
2.4 Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik am Beispiel von Hans-Georg Gadamer	70
2.5 Kultursemiotische Hermeneutik am Beispiel von Clifford Geertz	73
2.6 Ideologiekritische Kulturhermeneutik: Roland Barthes, die Comaroffs, Erving Goffman	76
3. Globalisierung und Interkulturalität – Stirbt »das Fremde« aus?	82
3.1 Wo »wohnt« das Fremde?	83
3.2 Stereotypenbildung und die »gewollte« Fremdheit	84
3.3 Beispiel interkultureller Grenzziehungen während der Kolonialzeit	86
3.4 Europäische Zivilisation und Islamische Welt – Streit um Rationalität	86
3.5 Britisches Empire und »indirect rule« in Indien – Macht der Wissenschaft	93
3.6 Das Fremde, Interkulturelle Hermeneutik und Diskurstheorie	96
4. Streit um symbolische Formen in Indien – Ist Inkulturation erlaubt?	98
4.1 Das Beispiel christlicher Ashrams in Indien	98
4.2 Religiöse Symbole und ihre interreligiöse Verwendung	100
4.3 Mein Symbol – dein Symbol: Interreligiöser Streit zum Recht auf Inkulturation	106
4.4 Identitätsmerkmal und Ausgrenzungsdiskurs – Beispiel Hindutva-Ideologie	108
4.5 Welche Kultur? Die Kritik von <i>Dalit</i> -Christen/innen an christlichen Ashrams	113
4.6 Jesus als Meditationsmeister oder Dalit? – Arvind Nirmal	116
5. Von wissenschaftlichen Diskursen und Macht – Was ist Kultur?	120
5.1 Diffusionistischer Kulturbegriff – gemeinsamer Ursprung?	121
5.2 Funktionaler Kulturbegriff – gleichartige Strukturen?	125
5.3 Evolutionärer Kulturbegriff – universaler Prozess?	128
5.4 Relativistischer Kulturbegriff – individuelle Entitäten?	130
5.5 Semiotischer Kulturbegriff – Kultur als Text?	132
5.6 Diskurstheoretischer Kulturbegriff – Kultur als Diskursfeld?	136

- 6. Kultursemiotik, Diskurstheorie und Interkulturelle Hermeneutik . . . 141
 - 6.1 »Kleider machen Leute« – Bekleidungsfragen in kultursemiotischer Sicht 141
 - 6.2 Räume sprechen – das Leben auf Missionsstationen als Zeichensystem 144
 - 6.3 Ethnische Identität als Konstrukt und Sprachenfrage – das Beispiel der Ewe 146
 - 6.4 Koloniale *indirect rule* und ethnische Identität – das Beispiel der Fulani 151
 - 6.5 Europäische Identitätsbehauptungen – das Beispiel der Kolonialausstellungen 153
 - 6.6 Interkulturelle Hermeneutik zwischen Diskurstheorie und Kultursemiotik 156

- II. Zur Vielfalt Kontextueller Theologien – Beispiel Afrika 161
 - 1. Kontextuelle Theologien weltweit – einige Vorbemerkungen 162
 - 1.1 Kontextuelle (akademische) Theologien und EATWOT 162
 - 1.2 Kontextuelle Theologien im Bereich Asiens 163
 - 1.3 Kontextuelle Theologien im Bereich Lateinamerikas 169
 - 1.4 Kontextuelle Theologien im Bereich von Schwarzafrika 172

 - 2. Das Entstehen kontextueller Theologien in Afrika – ein Überblick . . 173
 - 2.1 Beispiel Nigeria: Missionskirchen – African Initiated Churches – Pfingstbewegung 173
 - 2.2 Zwischen Inkulturation und Jesus Super Power – Beispiel Aladura 177
 - 2.3 Zwischen Lokalität und Globalität – Beispiel *Church of God Mission international* 179
 - 2.4 Kontextuelle Theologien – Männerstimmen und Frauenstimmen . 181
 - 2.5 Evangelikale Theologien und Inkulturation in Afrika 185

 - 3. Afrikanische Theologien: Jesus Christus als Ahn, Initiationsmeister, Heiler 189
 - 3.1 Jesus Christus als (Proto)-Ahn – Benezet Bujo 189
 - 3.2 Diskussion und kritische Anfragen 192
 - 3.3 Jesus Christus als Initiationsmeister – Titianma Anselme Sanon . 193
 - 3.4 Die Kirche als Gestalterin einer Inkulturation? 197

 - 4. Jesus Christus und eine afrikanische Frauentheologie 199
 - 4.1 Die Rolle von Frauen in afrikanischen Stammeskulturen 199

4.2 Lebenswelten afrikanischer Frauen und Theologie	201
4.3 Jesus Christus als Gefährte der Frauen – Merci Amba Oduyoye . .	202
4.4 Feministische Theologie zwischen Lokalität und Globalität	204
5. Kontextuelle Theologien Afrikanischer Evangelikaler Theologen/innen	206
5.1 Kontextuelle evangelikale »Rezept-Theologie« – Tite Tiénou . . .	206
5.2 Die Gemeinde als »Sitz im Leben«	207
5.3 Hermeneutische Implikationen des Ansatzes von Tiénou	208
5.4 Drei mögliche Kritikpunkte aus hermeneutischer Sicht	210
6. Afrikanische Theologen/innen und die Gemeindewirklichkeit	213
6.1 Christusnamen in Gemeinden der Buhaya, Anyilamba, Iraqw und Maasai	213
6.2 Christusbilder, Christustitel und Sozialstruktur	216
6.3 Herausforderungen des kulturellen Wandel	218
6.4 Internationalisierung und modernes Leben	218
7. Zur Kontextualität von Kontextuellen Theologien – eine Zwischenbilanz	220
7.1 Stabilisierung	220
7.2 Dynamisierung	221
7.3 Lokale Eliten und globale Diskurse	222
7.4 Zusammenfassung	224
III. Christliche Missionen und fremde Kulturen – geschichtliche Perspektiven	225
1. Das Ersetzungsmodell und heimlicher Widerstand in der Neuen Welt	227
1.1 Missionen in der Neuen Welt (1492 – ca. 1800)	227
1.2 Verschiedene Umsetzungen – einige Beispiele	232
1.3 Theologische Begründungen für völkerrechtliche Fragen	236
1.4 Eroberung und geheimer Widerstand – der zweite Blick	239
2. Das Indifferenzmodell am Beispiel der Herrnhuter Mission	247
2.1 Herrnhuter Brüdergemeine und Mission	248
2.2 Spezifika des Missionsmodells	249
2.3 Missionstheologische Aspekte bei Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf	252
2.4 Praktische Umsetzungen	254

3.	Das Veredelungsmodell an Beispielen von Missionen des 19. Jahrhunderts	257
3.1	Europäische Kultur und Mission	258
3.2	Theologische Deutungsmuster	261
3.3	Missionspraktische Umsetzungsversuche	261
3.4	Würdigung und Kritik	263
4.	Das Indigenisierungsmodell am Beispiel von Bruno Gutmann	265
4.1	Zivilisation versus urtümliche Bindungen – geistesgeschichtliche Verortung	265
4.2	Schöpfungstheologische Indienstnahme stammeskultureller Traditionen	269
4.3	Zwischenerwägung: Gehen Religionen und Kulturen unter?	275
5.	Das Aneignungsmodell am Beispiel »intuitiver« Inkulturationen	279
5.1	Ein theoretischer Entwurf: Leonardo Boff	280
5.2	Intuitive Inkulturation am Beispiel der Shembe-Kirche (NBC)	282
5.3	Isaiah Shembe – die »Schirmakazie aus dem Zululand«	284
5.4	»Intuitive« Inkulturation am Beispiel der RCCG in Nigeria	291
5.5	Visionen und Träume, Mission und Management	295
IV.	Theologie und Interkulturalität – systematische Perspektiven	297
1.	Inkulturation – Christliche Botschaft zwischen Heimat und Fremde?	298
1.1	Einige Bemerkungen zur Begrifflichkeit	300
1.2	Inkulturation im Netzwerk verschiedener Bestimmungsfaktoren	301
1.3	Inkulturierte Inkulturationsverständnisse? – Eine Spurensuche	303
1.4	Interkulturation als transreligiöses Geschehen – Francis D’Sa (Indien)	305
1.5	Inkulturation und Stammeskulturen – Teresa Okure (Nigeria)	307
1.6	Zukünftige Herausforderungen	311
2.	Synkretismus – Was ist das?	314
2.1	Dämonen austreiben – Exorzismus als »Spiritual warfare« in den USA	315
2.2	Theologische Begriffe von Synkretismus	319
2.3	Gefahr bannen – christliche Reinigungsriten in Zentralafrika	320
2.4	Synkretismus in religionswissenschaftlich-deskriptiver Perspektive	326
2.5	Über den Synkretismus hinaus, oder: Was eigentlich bedeutet <i>Identität?</i>	328

3.	›Postcolonial Turn‹ – kulturwissenschaftliche Theorien im Überblick	330
3.1	Postkoloniale Theoriebildung	330
3.2	Multikulturalität oder Interkulturalität?	332
3.3	Hybridität, Melange oder Kreolisierung?	334
3.4	Transkulturation oder Transkulturalität?	338
3.5	Interkulturelle Theologie oder Transkulturelle Theologie?	340
4.	Von wegen Ökumene! – Das Christentum als <i>globale</i> Formation würdigen	342
4.1	Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK)	342
4.2	Die Pfingst-Bewegung als transkontinentales Phänomen	347
4.3	<i>African Initiated Churches</i> und die Suche nach ökumenischer Verbundenheit	350
4.4	Evangelikale und fundamentalistische Zusammenschlüsse	352
4.5	Die <i>eine</i> Christenheit? Welche Art ökumenischer Verbindungen?	354
4.6	Für ökumenische Wertschätzung von Pluralität: Kontakt-halten in Distanz	360
5.	Kontexte – Kontextuelle Theologien und ihre kulturelle Imprägnierung	362
5.1	Gerechtigkeit und Entwicklung	362
5.2	Heilung – Versöhnung – Gender – Ökologie	366
5.3	Kirchen in Kulturen und Kontexten – Sehnsucht nach dem Reich Gottes	367
5.4	Befreiung – Theology of Reconstruction – Nachhaltigkeit	368
6.	Theologie und Interkulturalität – Gemeinsam auf dem Wege	370
6.1	Das <i>eine</i> Evangelium in der Vielzahl der Christentümer? – Identität	370
6.2	Jesus Christus: die Inkarnation des Gekreuzigten – Christologie	371
6.3	Heiliger Geist und unheilige Geister – Pneumatologie	372
6.4	Glaubensgemeinschaften als Kraftfelder – Ekklesiologie	373
6.5	Pluralität zwischen Würdigung und Stilisierung – Gesellschaft	373
6.6	Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft in Deutschland – Lernfelder	374
	Literatur	377
	Namenregister	401
	Sachregister	407

Vorwort

Das Christentum ist eine globale Religionsformation, deren Vielfalt und Schönheit, deren Probleme und Abgründe, Kräfte und Herausforderungen nur selten in den Blick der deutschen Medienöffentlichkeit geraten. Doch auch hinsichtlich christlicher Kirchen und Gemeinden sieht es nicht viel anders aus. Im europäischen Bereich erscheint das Christentum als eine mehr oder weniger verbrauchte, eine alt gewordene Religion, wovon leere Gottesdienste, veräußerte Kirchen und sinkende Mitgliederzahlen beredtes Zeugnis abzugeben scheinen. Gleichzeitig wird die Präsenz von Christen/innen in anderen Kontinenten insgesamt noch recht wenig zur Kenntnis genommen. Auch im theologischen Studium fristeten sowohl dasjenige Fach, welches sich den Erscheinungsformen christlicher Präsenz im außereuropäischen Bereich widmet als auch seine Inhalte bis in die jüngste Vergangenheit hinein eher ein Randdasein. Dies ändert sich erst seit kurzer Zeit mit der neuen Rahmenordnung des Theologiestudiums für Pfarramt und Magister theologiae. Nun ist zumindest ein Modul in *Interkultureller Theologie / Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* gefordert, wobei an einigen Theologischen Fakultäten (etwa in Heidelberg oder an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal / Bethel) sowohl im Grundstudium als auch im Hauptstudium jeweils ein mehrere Lehrveranstaltungen umfassendes Modul zu studieren ist.

Diese neue Gewichtung war aus mehreren Gründen überfällig. Erstens gehört in einer globalisierten Welt zu den grundlegenden Bildungsinhalten auch ein Wissen und Bewusstsein von transnationalen und transkontinentalen Zusammenhängen, sei es in Geschichte, Politik oder Wirtschaft, um nur drei Bereiche zu nennen. Dem korrespondiert für die theologische Orientierung ein Wissen um das Christentum als einer *globalen Religionsformation in vielen kulturell-kontextuellen Varianten*, die in ihrer Prägekraft ältere Muster konfessioneller Profile oft deutlich übersteigen. Dass die Kenntnisnahme fremder Geschwister zudem der ökumenischen Ausrichtung des christlichen Glaubens entspricht, muss nicht eigens hervorgehoben werden. Viele Zusammenhänge, etwa politischer und gesellschaftlicher Ereignisse in Ländern Afrikas, Asiens, Lateinamerikas und Ozeaniens sind ohne eine Kenntnis auch der religiös-kulturellen Akteure – unter ihnen die christlichen Gemeinden und Kirchen – kaum zu verstehen. Schaut man umgekehrt auf europäische Gesellschaften und ihre Kontexte, so fällt auf, dass in Gestalt von *Migrantengemeinden eine Vielzahl von Christentümern bereits vor Ort präsent ist*. So gehen Schätzungen davon aus, dass etwa in Hamburg an einem normalen Sonntag mehr Christen/innen aus Afrika, Asien und Lateinamerika in Gottesdiensten

ihrer Gemeinden im Stadtgebiet zu finden sind, als deutsche Christen/innen in Gemeinden der Landeskirchen und anderer deutscher Kirchen. Aus der Perspektive einer interkulturellen Ökumene ist es transkontinental und interkulturell die Frage ökumenischer Weite, Wahrnehmung und Solidarität, die in Rede steht, im Bereich der regionalen und lokalen Nachbarschaft darüber hinaus die Frage nach einem interkulturell-ökumenischen Miteinander vor Ort.

Zur Wahrnehmung und Bearbeitung dieser Phänomene bedarf es einer besonderen Expertise, die durch das Fach Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft in den theologischen Fächerkanon eingespeist wird. Dass dabei auch kulturwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Forschungsmethoden zum Einsatz kommen, versteht sich von selbst. Zugleich ist es Inhalt des Faches, die *Ausbreitungsmodalitäten von verschiedenen Religionsformationen ebenso wie ihr Sendungsbewusstsein* zu erforschen. Mit den Analysen in diesem Feld einer *interreligiös verstandenen Missionswissenschaft* (wenn auch der Begriff Mission auf andere Religionsformationen bzw. innerhalb dieser auf verschiedene Bewegungen und Institutionen nur bedingt anwendbar ist) leistet das Fach einen Beitrag zu Gesellschaftsanalysen und auch allgemein zu einer missions- und religionswissenschaftlichen Konflikt- bzw. Friedensforschung. *Im Zusammenhang kulturell-religiös pluraler Gesellschaften stellt die wissenschaftliche Analyse von in diesem Sinne zivilgesellschaftlichen Akteuren (als die man religiöse Gruppen, Bewegungen oder Institutionen durchaus verstehen kann) und ihren spezifischen Motiven und Geltungsansprüchen, Handlungsmustern und Vernetzungen einen unverzichtbaren Beitrag zur umfassenden Wahrnehmung gesellschaftlicher Realitäten dar.* Überdies sind missionswissenschaftliche Forschungen von großer Bedeutung für das Verständnis von gesellschaftlichen Prozessen in anderen Ländern und Kontinenten. Es ist erstaunlich zu beobachten, dass im europäischen Kontext das Thema Mission ein Randdasein führt und der Begriff immer noch mancherorts gemieden wird, wohingegen in anderen Ländern und Kontexten die Ausbreitungsaktivitäten von religiösen Akteuren sehr stark zugenommen haben. Religiöse Akteure und deren Missionen haben damit nicht nur gesellschaftliche, sondern auch (in sehr unterschiedlichen Ausprägungen) eine nicht zu unterschätzende politische Relevanz. Hier ist erheblicher Forschungsbedarf zu konstatieren.

Über das Gesagte hinaus sind auch Fragen interreligiöser Beziehungen von zunehmendem Interesse. Solche Fragen wurden bisher nicht selten unter dem Begriff einer Theologie der Religionen verhandelt. In Form von Feldforschung und von Einzelstudien hat das Fach Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft schon seit langem wichtige Beiträge zu diesem Themengebiet geliefert. Auch für die Zukunft sind solche Forschungen von er-

heblicher Bedeutung, da sie eine Korrektur darstellen zur im europäischen Kontext immer noch allzu starken Tendenz, solche Fragen lediglich auf der Ebene intellektueller Reflexion zu verhandeln. Anhand von Materialien aus dem interkulturell-interreligiösen Bereich können hier neue und umfassendere, lebensnähere und oft auch realistischere Perspektiven gewonnen werden.

Mit diesen wenigen Bemerkungen wurden nur einige Aspekte angerissen, die in diesem dreibändigen Lehrbuch *Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft* behandelt werden sollen. Der vorliegende erste Band widmet sich dem Thema *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*, dem sollen in Kürze als zweiter Band *Missionstheologien der Gegenwart* sowie als dritter Band *Von einer Theologie der Religionen zur Theologie Interreligiöser Beziehungen* folgen. Das Lehrbuch ist gedacht für Studierende in Pfarramts- und Lehramtsstudiengängen, interessierte Leser/innen in Gemeinden und Kirchen, Schulen und Einrichtungen im Bereich interkultureller Sozialarbeit, aber auch Kollegen/innen im Bereich der ökumenisch-missionarischen Arbeit, etwa in Arbeitsstellen oder Missionswerken sowie darüber hinaus für eine breitere Öffentlichkeit.

Danken möchte ich an dieser Stelle Menschen, die mich in den letzten zwei Jahrzehnten auf meinen Wegen im Bereich der interkulturellen Ökumene und der interreligiösen Beziehungen vor Ort begleitet haben, darunter manche langjährige Freunde und Kollegen. Sie haben mir geholfen, die Welt immer wieder mit anderen Augen zu sehen. Mein Dank gilt darüber hinaus den Mitarbeitenden zweier Missionswerke, nämlich einmal des *Evangelisch-lutherischen Missionswerkes in Niedersachsen* (ELM), in dessen Dienst ich sechs Jahre lang gestanden habe, sowie der *Vereinten Evangelischen Mission* (VEM), mit der ich derzeit in intensiver Kooperation stehe. Viele von Ihnen haben mich hineingenommen in die Fragen ihres Lebens und ihrer Arbeit. Danken möchte ich auch meinem Doktor- und Habilitationsvater, dem Heidelberger Missions- und Religionswissenschaftler Prof. Dr. em. Theo Sundermeier, der mir stets eine Quelle der Inspiration und der Ermutigung war und ist.

Für hilfreiche Hinweise und die Mühe des Korrekturlesens danke ich meiner ehemaligen Assistentin, Frau Dr. Gudrun Löwner (Bangalore), darüber hinaus meinen Doktoranden Sören Asmus und Detlef Hiller sowie meinem gegenwärtigen Assistenten und Habilitanden Dr. John Flett. Gewidmet ist dieses Gesamtwerk meiner Familie, die Zeiten meiner Abwesenheit bisher stets geduldig ertragen hat und meine Arbeit mit liebevollem Interesse begleitet.

Einleitung: Interkulturelle Theologie – Was ist damit gemeint?

1. Das Evangelium des Lebens inmitten der Kulturen – ein Beispiel aus Afrika

Der Forschungsbereich Interkultureller Theologie umfasst die weltweite Christenheit, also jene Religionsformation, die mit derzeit mehr als zwei Milliarden Anhängern/innen auf allen Erdteilen vertreten ist und in einer Vielzahl regionaler und lokaler Christentumsvarianten ihren Ausdruck gefunden hat. Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft richtet dabei das Augenmerk auf diejenigen Prozesse des Austausches, in denen sich einerseits neue Formen des Christlichen vor Ort ausbilden und christliche Kirchen, Gemeinden und Bewegungen vor Ort andererseits auf Kulturen, Kontexte und Gesellschaften einwirken. Weiterhin untersucht sie, wie diese verschiedenen Christentümer – in Gestalt von Kirchen, Gemeinden, Netzwerken, einzelnen Menschen – miteinander in Beziehung treten, sei es lokal, sei es regional oder transnational. Zur Veranschaulichung sei den weiteren Ausführungen gleich zu Anfang ein markantes Beispiel aus dem Bereich interkultureller Begegnungen vorangestellt. Anhand dieses Beispiels soll dann in wichtige Grundfragen des Faches Interkulturelle Theologie / Missionwissenschaft eingeführt werden.

1.1 Wie Pastor Mastai in seiner Gemeinde in Daressalam böse Geister austreibt

Die *Kimaran Lutheran Parish* befindet sich in Dar-es-salam, Tanzania. Dar-es-salam, das ist die große Hafenstadt, nahe der Insel Sansibar am Indischen Ozean, eine Stadt von gegenwärtig etwa vier Millionen Einwohnern. Die *Kimaran Lutheran Parish* befindet sich nahe am Stadtzentrum an einer großen Ausfallstraße. Es handelt sich um ein modernes Gebäude, Kirchenbau im oberen Stockwerk und Gemeinderäume im unteren sind kombiniert, weiße Fassade, leuchtend hellblaues Dach. Vom großen Parkplatz aus gehen wir in den unteren Gebäudeteil, durch einen Flur geht es in einen Vorraum, in dem sich etwa dreißig Personen aufhalten, zumeist Frauen, besonders jungen und mittleren Alters, dann einige Männer, ein paar Alte. Wir passieren den Warteraum und kommen in das Büro des Pastors. Reverend Willy Samuel Mastai ist ein junger Mann, vielleicht Anfang dreißig, sportlicher Typ, schlichte Klei-

derung, Hemd über der Hose getragen. Der Raum läuft konisch auf den Schreibtisch des Pastors zu, dies ist der Gebäudeform geschuldet. Während der geräumigere Teil gefliest ist, befindet sich im sich zuspitzenden Teil ein Teppich, ein paar Stühle an den Wänden, die ansonsten kahl sind, die vielen vergitterten Fenster sind offen, draußen ist es sonnig, Palmwedel wiegen sich im Wind. Der Schreibtisch ist wenig aufgeräumt, dahinter ein schäbiger Schrank, einige Ordner, einige Pokale oben drauf.

Während des ganzen Tages schon ist der Pastor von Menschen aufgesucht worden, die Rat und Hilfe erhoffen. Wir – ein Kollege aus Deutschland sowie ein örtlicher Pastor der lutherischen Kirche und meine Person – werden als Gäste kurz begrüßt, dann folgt eine ebenfalls kurze Einleitung zu dem, was hier geschieht, darauf wendet sich Reverend Mastai wieder seinen Aufgaben zu: Seelsorge, Heilungsgebete, Exorzismen. Der nächste Hilfesuchende wird eingelassen. Die Menschen draußen warten zum Teil schon vier Stunden, erklärt der Pastor kurz. Die Frau in mittleren Jahren ist adrett gekleidet, Ringe und Ohrringe verraten, dass sie wohl der Mittelklasse angehört. Sie zieht die Schuhe aus und stellt sich dann auf dem Teppich mit einem Anflug von Scheu vor dem Pastor auf, kurzes Gespräch in Kiswaheli. Wir drei Besucher werden eingeladen, uns im Kreis aufzustellen und der Frau die Hände aufzulegen, auf den Schultern, der Pastor spricht laut ein längeres Heilungsgebet, vielleicht zwei Minuten lang, kurzer Wortwechsel, die Frau geht. Ein junger Mann tritt ein, nach kurzer Erklärung wird ihm ein Segensgebet zugesprochen, er geht. Mehr als einen Segen hatte er wohl nicht haben wollen. Zwischendrin klingelt alle paar Minuten das Handy des Pastors, welches er auf dem Schreibtisch abgelegt hat. Der Pastor ist ein viel gefragter Mann. Eine Frau mittleren Alters tritt ein, der Pastor setzt sich auf den Stuhl, die Frau daneben, ein etwas ausführlicherer Wortwechsel, dann entlässt der Pastor die Frau. Während sie hinausgeht erklärt er, hier handele es sich um Beziehungsprobleme, das würde länger dauern und einen extra Termin erfordern.

Danach kommt eine ältere Frau, ärmlich gekleidet, gedrunken und korpulent, der Pastor kennt die Frau bereits. Er meint, sie komme schon zum vierten Mal. Sie leide unter der Einwohnung böser Geister. Die Frau stellt sich vor dem Pastor auf, dieser fordert sie mit kurzen Worten auf, ihm in die Augen zu schauen, während er selbst sie mit sehr ernster Mine anstarrt, eine halbe Minute, eine Minute, anderthalb Minuten. Die Frau weicht seinem Blick wiederholt aus, sie schaut auf den Boden oder an ihm vorbei. Abrupt hebt Reverend Mastai daraufhin seine Hand und legt sie der Frau auf Stirn und oberes Gesicht, der Exorzismus beginnt, denn nur dann, wenn sie seinen Blick ausgehalten hätte, wäre dies ein untrügliches Zeichen gewesen, dass der Geist die Frau schon verlassen hätte. Die Besessenheit ist noch nicht vorbei, der böse Geist steckt noch in ihr. Daher beginnt der Pastor mit dem exorzistischen Gebet.

Er betet laut, die Stimme schwillt mal an, dann wieder wird der Tonfall leiser, immer und immer wieder wird die Aufforderung wiederholt, der böse Geist solle im Namen Jesu ausfahren »*In the Name of Jesus, the mighty Savior*«, achtmal, zehnmal, fünfzehnmal die gleichen Worte. Die Frau krampft den Körper zusammen, hält sich den Leib, windet sich, die Augen geschlossen, zeitweise verdreht. Sie fällt nach hinten weg, wir Umstehenden fangen sie auf, so dass sie gerade so eben nicht auf den Boden schlägt. Würgende Geräusche, manchmal bricht sich ein lauter Schrei Bahn, die Frau krampft aufs Neue zusammen, als wolle sie etwas ausspucken. Schaum vor dem Mund. Zitterndes Verkrümmtsein. Dann kommt sie wieder zu sich, geht gebeugt vier Schritte zur Seite, dort steht schon eine kleine Plastikschüssel mit Sand bereit, sie spuckt. Dieses Ausspeien kommt demnach häufiger vor. Das Handy auf dem Schreibtisch klingelt und klingelt. Es wird nicht weiter beachtet. Wieder und wieder prüft der Pastor mit seinem Blick die Frau, immer neue Austreibungsgebete spricht er, begleitet von dem Murmeln seines Kollegen, der ebenfalls Pastor ist, sich sonst aber, neben dem Murmelgebet, zurückhält. Nach wenigen Minuten ist der Exorzismus vorbei, der Pastor fragt die Frau, ob es ihr besser gehe, sie nickt beiläufig, introvertiert, sie sagt nicht viel – und geht. Es tritt auf einen Schlag wieder alltägliche Normalität ein, so mein Empfinden als Beobachtender.

Weitere Personen werden hereingeführt und in ähnlicher Weise behandelt.¹ Zumeist sind es Frauen. Neben den Austreibungsgebeten, die manchmal in ein lautes und stoßweises Befehlen übergehen, kommt es nur zu wenigen Berührungen, diese vor allem an Stirn und Kopf und durch das Auflegen der Hand auf den Oberbauch der Patientinnen, oder das Pressen der Hand auf diesen Bereich. Wiederholt sinken die Patientinnen nach hinten weg oder fallen gänzlich zu Boden. Nach etlichen solchen Behandlungen legt Pastor Mastai eine Pause ein. Auf die Frage, weshalb es gerade Frauen sind, die diese Behandlungen in Anspruch nehmen, antwortet er, dies liege sicherlich auch an der Belastung der Frauen in einem noch immer patriarchalischen Gesellschaftssystem in diesem Land. Den Zusammenhang mit dem Wirken der Geister stellt er her, indem er darauf verweist, dass diese Belastungen die Frauen leiden lasse, und dieses Leiden wiederum mache sie verwundbar und damit empfänglich für das Wirken böser Geister. Nach diesen Impressionen verlassen wir Reverend Mastai und seine Gemeinde in Daressalam und stellen einige Rückfragen.

1. Es muss angemerkt werden, dass der Pastor erstens keinerlei Bezahlung für seine Heilungsdienste nimmt und zweitens solche Heilungsgebete und Exorzismen bisweilen auch in Gottesdiensten ihren Ort haben.

1.2 Eine Beobachterin stellt kritische Fragen aus europäischer Perspektive

Stellen wir uns eine europäische Beobachterin des Geschehens vor. Es ist anzunehmen, dass das eben geschilderte Szenario bei ihr zunächst einiges Befremden hervorrufen würde. Da war dieses Zittern bei einer »Besessenen«, das Schreien, Würgen und Ausspucken, schleimig und auch ein wenig ekelig, so mag sie denken. Der Umgang mit Dämonen, das ist in Europa nichts Alltägliches, sondern eher etwas aus dem Genre der Gruselfilme. Ein randständiges Thema, welches für oft blutrünstige Kino-Schocker gerade gut genug ist. Doch auch in diesen Filmen ist das Phänomen Dämonen meist auf nur wenige Personen beschränkt dargestellt, hier aber, in Daressalam, ist es ein Thema, das ganz offensichtlich viele Menschen angeht. Dies wirft die Frage nach Dämonenlehre und Gesellschaft auf: Liegt hier nicht ein Rückfall in die rituelle Sprache der alten Stammesreligionen vor? Handelt es sich hier nicht um eine überkommene, eine traditionale und geradezu »mittelalterliche« Frömmigkeitspraxis? Oder ist dies nicht auch ein irgendwie modernes Phänomen – immerhin spielt es sich nicht auf dem Lande ab, sondern in einer Millionenstadt? Und wenn letzteres der Fall wäre, in welchem Sinne modern? Im Blick auf die daran beteiligten Menschen könnte unsere Beobachterin weiter fragen: Handelt es sich hier um eine irrationale oder eine rationale Form des Handelns? Fazit: Alltäglich oder außergewöhnlich, zurückgeblieben oder modern, irrational oder rational, so könnte man aus europäischer Perspektive fragen.

Unsere Beobachterin kommt allerdings aus dem Bereich christlicher Lebenswelt und hat darüber hinaus als Kirchenvorsteherin sogar eine dezidiert kirchliche Perspektive. Sie fragt sich: Ist diese Praxis eigentlich noch *christlich*? Oder handelt es sich um eine illegitime Religionsvermischung (die mit dem entsprechenden Fachterminus als Synkretismus zu bezeichnen wäre). Kommt hier nicht die durch das Christentum längst überwundene religiöse Praxis der alten Stammesreligionen (Geisterglaube, Aberglaube, Magie, okkulte Praktiken) wieder zum Vorschein? Im Blick auf ihre Kirchengemeinde in Deutschland fragt sie sich: Ist diese Praxis eigentlich noch *lutherisch*? In lutherischen deutschen Landeskirchen jedenfalls sind ihres Wissens Exorzismen heutzutage nirgends zu beobachten, schon gar nicht im Zusammenhang der Seelsorge. Welchen Stellenwert also hat diese religiöse Praxis im Gesamtleben der lutherischen Kirche in Tanzania? Handelt es sich hier nicht um eine Praxis von Pfingstkirchen (über die Pfingstbewegung hat unsere deutsche Kirchenvorsteherin einmal einen Vortrag gehört), in denen Heilungen, Wunder und Geisteraustreibungen weltweit eine weit größere Rolle spielen, als in anderen christlichen Kirchen? Kritischer gewendet könnte sie sich fragen: Ist das, was hier passiert, *etwas* »Authentisches« oder nicht eher eine Form von Scharla-

tanerie? Fazit: Synkretistisch oder christlich, pfingstlerisch oder lutherisch, authentisch oder Betrug, so könnte man aus europäisch-christlicher Perspektive fragen.

In diesen Fragen spiegelt sich ein europäisches Vorverständnis wider, welches stark durch das Denken der Aufklärung bestimmt ist. Die grundlegende These lautet: So gut wie alle Phänomene unserer Lebenswelt sind wissenschaftlich erklärbar. Dies gilt auch und gerade für menschliches Leiden, sei es physisch oder psychisch bedingt. Physische Leiden können durch Untersuchungen geklärt und durch Operationen und Medikamente behandelt werden, psychische Leiden können ebenso durch eine Anamnese aufgeklärt und durch entsprechende psychologische oder medikamentöse Behandlungen therapiert werden. Dieses Denken bestimmt in westlichen Gesellschaften jedoch nicht nur den Alltag, sondern auch das kirchliche Leben: In Gottesdiensten, gemeindlichen Aktivitäten und diakonischen Einrichtungen sind durchgehend »rationale« Handlungsformen bestimmend, also solche, in denen nicht mit dem Eingreifen böser Mächte (Geister, Dämonen usw.) gerechnet wird. Daher auch der Eindruck unserer Kirchenvorsteherin, bei Pastor Mastai und seinen »Behandlungen« handele es sich um eine vormoderne, irrationale, synkretistische, vielleicht betrügerische, jedenfalls nicht normal »lutherische«, »reformierte« oder irgendwie »evangelische« Praxis.

Das alles führt sie zu einem weiteren Dilemma, nämlich der *ethischen Frage*: Kann die Praxis des Pastor Mastai gut geheißen werden? Müsste man nicht aus europäischer Perspektive den Mann aufklären, dass das, was er da tut, zutiefst vor-wissenschaftlich ist? Müsste man nicht darauf insistieren, dass diese armen Menschen nicht irgendwelche verkappten Riten brauchen, sondern echte psychologische Behandlung und zwar nicht durch einen Pastor, sondern einen akademisch ausgebildeten Psychotherapeuten? Ist es nicht so, dass hier Probleme vermutlich eher verschleppt werden? Könnte es nicht sein, dass manche Symptome gar auf physische Leiden zurückgehen, die medizinisch gar nicht erkannt werden? Ist es nicht unverantwortlich, den Menschen einfach »spirituelle« Hilfe angedeihen zu lassen, wo doch *echte* Hilfe Not täte? Müssten nicht zuerst die auch möglichen sozialen Ursachen der psychischen Störungen vieler Frauen bedacht werden, etwa in Form von Arbeitslosigkeit des Mannes, der permanent seine Frau schlägt, Überforderung durch zu viele Kinder oder ähnliches? Wären also soziale Programme nicht sehr viel wirksamer, als diese Form pastoraler Aktivität? Und nicht zuletzt: Ist es nicht der christliche Auftrag, Menschen zu helfen auch dadurch, dass man sie anleitet, die Wahrheit zu erkennen, und das heißt doch auch, die Realität der Dinge *richtig* zu deuten? Macht es nicht Menschen von Ängsten frei, das Wissen zu erlangen, dass für bestimmte Phänomene eben nicht böse Geister verantwortlich sind, sondern schlicht wissenschaftlich beschreibbare Zusammenhänge?

Aus diesen ethischen Fragen ließen sich dann leicht *ökumenische Herausforderungen* für kirchliche Zusammenarbeit ableiten, und unsere Kirchenvorsteherin, die gleichzeitig Synodale ihrer Landeskirche ist (also als Vertreterin im Kirchenparlament eine Stimme hat), überlegt, ob sie dies nicht in einem Ausschuss zum Thema machen soll: Im Sinne einer weltweiten christlichen Gemeinschaft (Welt-Ökumene) könnte dieses Beispiel den Wert gegenseitiger Hilfeleistungen unter Beweis stellen. So könnte man den Pastor einladen, um in Deutschland zu studieren, damit seine Sicht des Geisterglaubens durch wissenschaftliche Theoriebildung korrigiert wird. Man könnte Projekte zur Entwicklungszusammenarbeit auflegen, um die sozialen Probleme zu bearbeiten, die offensichtlich den Besessenheitsglauben entweder auslösen oder verstärken. Man könnte den lutherischen Kirchen in Tanzania helfen, diakonische Aktivitäten zu verstärken und man könnte in deren theologischer Ausbildung mit europäischen Theologen/innen mitwirken, um das lutherische Profil dieser Kirchen aufrecht zu erhalten oder wieder zu gewinnen. Wir überlassen die Kirchenvorsteherin ihren weiteren Überlegungen und wenden uns dem tanzanischen Pastor zu.

1.3 Wie Pastor Mastai Deutschland erlebt – Rückfragen aus afrikanischer Sicht

Pastor Mastai kommt über ein theologisches Stipendienprogramm nach Deutschland. Sein Aufenthalt dauert einige Wochen. Deutschland, das Land Martin Luthers und der Reformation. Pastor Mastai ist sehr gespannt. Nach einer Phase der Eingewöhnung stellt er fest, dass ihn viele Dinge beeindruckten. Es gibt einen großen Bereich diakonischer Arbeit in Deutschland, Krankenhäuser, Sozialstationen, Beratungsstellen – alles scheint gut organisiert. Die Gebäude sind in Schuss, alles wirkt sehr professionell. Und doch hat er sich Deutschland etwas anders vorgestellt. Zwar hat auch er schon gehört, dass es mit dem christlichen Glaubensleben in Europa nicht so weit her ist, auch kennt er Gemeinden in Tanzania und anderen afrikanischen Ländern, die bereits afrikanische Missionare/innen nach Europa entsandt haben², aber die direkten Eindrücke lassen ihn Fragen stellen.

Gottesdienste in seiner Gemeinde sind vorwiegend von jungen Menschen besucht, eine große Kinderschar ist immer dabei, die meisten nehmen an der

2. A. Heuser (2005): »... Odem einzuhauchen in verdorrtes Gebein ...«. Zum Missionsverständnis ausgewählter afrikanischer Kirchen in Hamburg, in: U. Günther u. a. (Hg.), Theologie – Pädagogik – Kontext. Zukunftsperspektiven der Religionspädagogik, Münster u. a., 269-285.

Sonntagsschule teil. In Deutschland sind Kinder in den Gottesdiensten eher selten, so sein Eindruck, die Kirchengebäude sind zwar schön und manchmal auch Ehrfurcht gebietend, die Gottesdienstbesucher aber sind meist in den Sechzigern und älter, auch sind die Gottesdienste sehr ordentlich, leise, vorhersehbar und seinem Empfinden nach außerordentlich – kurz. Pastor Mastai fragt sich, was eigentlich die Glaubenden von Gott erwarten? Deutschland ist ein christliches Land, doch am Sonntagmorgen wirken die Straßen wie ausgestorben. Pastor Mastai kommt ins Grübeln. In einem Gespräch fragt er mich mit einem Begriff, den er in einem Vortrag gehört hat, ob nicht das Christentum in Deutschland »synkretistisch« ist: »In meiner Bibel steht«, so sagt er, »dass Jesus böse Geister ausgetrieben hat, er hat geheilt, er hat Wunder getan, Jesus hilft! Aber daran glauben die Menschen in diesem Land nicht mehr, auch nicht in den Kirchen. Wenn aber die Bibel die Wahrheit verkündet, wie könnt ihr dann daran nicht mehr glauben? Ihr glaubt an Wissenschaft, aber nicht mehr an die Bibel! Ihr habt die Wahrheit der Bibel eingetauscht gegen Technik, und das ist synkretistisch.«

Diese wenigen Beobachtungen zeigen bereits, wie schwierig interkulturelle Begegnungen sein können, denn immerhin werfen sich die hier genannten Personen gegenseitig Synkretismus vor, verstanden als illegitime »Religionsvermischung« (afrikanisches Christentum nehme Elemente des traditionellen Aberglaubens auf) bzw. Vermischung der christlichen Botschaft mit anderen weltanschaulichen Ansichten (europäische Christen/innen geben im blinden Glauben an die Wissenschaft den Wahrheitsanspruch der Bibel auf).

1.4 Zur Relevanz des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft

Das Beispiel hat gezeigt, wie unterschiedlich die Perspektiven zweier Personen sind, die zwar beide ein und derselben christlichen Konfession (lutherische Konfession), jedoch jeweils einer anderen Kultur angehören (tanzanische Kultur, deutsche Kultur). Die Relevanz des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft liegt denn auch darin, diese unterschiedlichen Perspektiven zu analysieren und miteinander ins Gespräch zu bringen. Es geht um interkulturelles und interreligiöses Verstehen als Voraussetzung gegenseitiger Wertschätzung und des Friedens und der Zusammenarbeit in Gesellschaften mit großer und zunehmender kultureller Pluralität. Das Fach bearbeitet diese Themen und speist damit eine interkulturelle, interreligiöse und ökumenische Perspektive in den theologischen Lehrbetrieb ein, eine Perspektive, die sich aus dem Selbstverständnis der christlichen Glaubensstraditionen selbst ergibt, insofern der Anspruch Jesu Christi, dass das Reich Gottes nahe

herbeigekommen ist, einen Geltungsanspruch formuliert, der *alle* Menschen betrifft.

Im Folgenden sollen einige analytische Perspektiven des Faches am eingangs vorgestellten Beispiel aufgezeigt werden (natürlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit). Es sei bereits an dieser Stelle betont, dass im Fach Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft einerseits beschreibende (deskriptive) Methoden verwendet werden. Es kommen also religionswissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Analysemethoden zum Einsatz. In einem zweiten Schritt wird dann auf der Grundlage dieser Erkenntnisse weiter gefragt, wie die beschriebenen Phänomene aus theologischer Perspektive zu deuten sind. Hier spielen werthafte (normative) Aspekte eine bedeutende Rolle. Beide Perspektiven bleiben jedoch methodisch voneinander getrennt.³ Gehen wir also einige Fragestellungen durch, wie sie sich aus religionswissenschaftlicher Perspektive ergeben, aus der Perspektive der Missionsgeschichte (hier besonders als Geschichte religions- und missionstheologischer Theorie und deren praktischer Umsetzungen), der Interkulturellen Theologie sowie der Interkulturellen Hermeneutik.

Im Blick auf Besessenheitsphänomene und exorzistische Praktiken im Raum der Millionenstadt Daressalam bedient sich Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft zunächst *religionswissenschaftlicher Analysen*. Dazu zählen etwa folgende Fragen: (1) Wie sah die traditionale Religion in einem bestimmten Gebiet (etwa einer bestimmten Ethnie in der Umgebung des heutigen Daressalam) und zu einem bestimmten Zeitpunkt (denn kulturell-religiöse Formationen wandeln sich stetig) mutmaßlich aus? Weiter gefragt: Welche Sozialstrukturen und Verwandtschaftsverhältnisse lagen vor, welche Wirtschaftsformen waren gegeben, welche ökologischen Faktoren waren maßgeblich, welche Riten wurden vollzogen, wie sah die soziale Hierarchie aus, welche Symboliken wurden verwendet, auf welche mythischen Erzählungen wurde die Herkunft der Ethnie / des Stammes zurückgeführt, wie veränderten sich Strukturen im Rahmen der Kolonialgeschichte und durch die Begegnung mit Vertretern muslimischer und christlicher Religionsformationen? (2) Welche Elemente von Dämonenglauben und exorzistischen Praktiken lassen sich heute in Daressalam beobachten und woher genau mögen diese Elemente stammen? Weiter gefragt: Wenn ältere Stammestradi-tionen sich weitgehend aufgelöst haben und nur noch Versatzstücke dieser Traditionen im lebensweltlichen Wissen von Menschen vorkommen, und wenn gleichzeitig Versatzstücke aus islamischen und christlichen Traditionen dazu gekommen sind, welche Bedeutung wird dann von Menschen in bestimmten Symboliken wahrgenommen oder was wird überhaupt als bedeutsam ver-

3. Die Verhältnisbestimmung ist jedoch – wie zu zeigen sein wird – weitaus komplexer.

standen? Zum Beispiel war die Figur eines »Satan« als Gegenspieler zur göttlichen Macht in den meisten afrikanischen Stammestraditionen unbekannt, die Vorstellung wurde durch Islam und Christentum eingeführt und dadurch eine Entgegensetzung zwischen einerseits dem Guten (Gott) und andererseits dem Bösen (Satan), die in Afrika religionsgeschichtlich relativ jungen Datums ist.

Belassen wir es bei diesen wenigen Fragestellungen und wenden uns theologischen Fragestellungen zu, die zunächst *missionsgeschichtlich* gefasst werden können. Es wäre zu analysieren: (1) Welche religionstheologischen und missionstheologischen Vorstellungen waren für verschiedene Denominationen und deren Missionen in diesem Gebiet (Tanzania) maßgeblich? Wie haben Baptisten, Lutheraner, römisch-katholische Ordensleute, Presbyterianer und andere die ihnen fremden Stammesreligionen wahrgenommen und gedeutet? Welche praktischen Handlungsweisen haben sie verfolgt, um mit Menschen dieser Religionstraditionen in Beziehung zu treten? Und welche dieser Handlungsweisen lassen sich bis heute in verschiedenen Denominationen nachweisen? (2) Oder hat sich hier in den letzten Jahren ein grundlegender Wandel vollzogen? Und wenn ja, woher stammen die Beeinflussungen? Konservative lutherische Missionare zum Beispiel lehnten über Jahrzehnte Geisterglauben und Exorzismen strikt ab. Erst lange Zeit nach der Unabhängigkeit Tanzanias ist das Eindringen exorzistischer Praktiken in lutherische Gemeinden zu beobachten, maßgeblich beeinflusst durch das Anwachsen pfingstlerischer Gruppen und Kirchen in Tanzania.

Diese theologische Fragestellung in missionsgeschichtlicher Perspektive (Leitfrage: Welche Religionstheologie und welche Missionstheologie wurde von Missionaren aus Europa vertreten und wie wurde sie in den Kirchen aufgenommen und umgesetzt?) ist allerdings durch eine *genuin theologische, das heißt normative Fragestellung der Interkulturellen Theologie / Missionswissenschaft* zu ergänzen. (1) Die Frage lautet, auf welche Texte der christlichen Tradition (der Bibel) sich die Vertreter verschiedener christlicher Religionsformationen (hier: tanzanische Lutheraner im Gegenüber zu deutschen Lutheranern, denkbar sind natürlich auch Dialoge etwa zwischen tanzanischen Lutheranern, Pfingstlern und römischen Katholiken untereinander) für ihre Praxis berufen. Und weiter: Ob die Berufung auf bestimmte Texte der Bibel gerechtfertigt sind. Welche christliche Praxis ist also legitim, erlaubt, annehmbar, wertvoll oder aber bedenklich oder gar abzulehnen? (2) Und was geschieht oder sollte geschehen, wenn Christen/innen einer bestimmten kulturellen Tradition aber verschiedener Denominationen oder aber Christen/innen aus verschiedenen kulturellen Zusammenhängen – also interkulturell – ganz verschiedener Meinung zu einem Thema sind?

Dieses Problem führt weiter zur *Frage einer interkulturellen Hermeneutik*.

Zunächst muss (1) ganz grundsätzlich hermeneutisch-kultursemiotisch gefragt werden: Was wird eigentlich von einem Angehörigen der einen Kultur in der Begegnung mit einer anderen Kultur als *ein Zeichen wahrgenommen*? Hat zum Beispiel unsere deutsche Kirchenvorsteherin bemerkt, dass es im Exorzismus ein Zeichensystem der *Blicke* gibt? Der Exorzist starrt einer Person lange in die Augen, schweift diese mit dem Blick ab und weicht dem Exorzisten aus, so ist ihm dies ein untrügliches Zeichen dafür, dass die Person besessen ist. Aber es gibt auch ganz andere Zeichensysteme, die für europäische Beobachter/innen normalerweise keine Rolle spielen, so kann die Erde selbst ein Zeichensystem sein, sie ist nicht qua Katasteramt zu kartographieren, einzuteilen, zu verkaufen und zu besitzen, sondern sie *ist* das Leben und die Tradition eines Stammes, oder die Zeit, die für andere Kulturen nicht – wie gut europäisch gedacht – in regelmäßigen Einheiten verläuft, sondern je nach Tageszeit und Sternkonstellation eine *besondere Bestimmungskraft* hat, zum Guten oder zum Schlechten. (2) Neben der Frage, was eigentlich als Zeichen, was als bedeutsam wahrgenommen wird, wo sich also interkulturelles Nichtverstehen und Missverstehen ergibt, stellt sich das besondere Problem, wie eigentlich interkulturelles Verstehen gelingen kann. (3) Gerade im Bereich interkultureller Beziehungen zwischen Christen/innen etwa aus Deutschland und solchen aus Tanzania ergibt sich die weitere Herausforderung, festzustellen, wem eigentlich die *Deutungshoheit* zukommt. Wenn etwa zwei verschiedene Interpretationen exorzistischer Praxis vorliegen, die beide Ausdruck eines allgemein kulturell akzeptierten Verständnisses sind und die beide meinen, sich auf das Zeugnis der biblischen und christlichen Traditionen berufen zu können, wer entscheidet dann, welche Partei Recht hat? Und wenn es eine solche Instanz nicht geben sollte, wie kann der Prozess aussehen, in dem sich beide Seiten um eine Verständigung bemühen? Und wenn keine Verständigung zustand kommen sollte, wie können dann weitergehende interkulturell-christliche, also ökumenische Kontakte *aufrechterhalten* werden?⁴ Welche Distanz rechtfertigt noch die Rede von »einer« christlichen Religion? Oder handelt es sich um eine Mehrzahl christlicher Religionsformationen?

Das Beispiel mag gezeigt haben, dass der Gegenstandsbereich des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft zur Analyse eines vielfältigen methodischen Instrumentariums bedarf, wobei jeweils streng zwischen einem deskriptiven Ansatz und einer Reflexion auf normative Gehalte zu unterscheiden ist. Weiter ist deutlich geworden, dass der Gegenstandsbereich potentiell alle Orte christlicher Präsenz auf dieser Erde umfasst, wobei – wie in allen anderen Wissenschaftsbereichen auch – ein vertieftes Wissen zu erlangen einem einzelnen Menschen natürlich nur für einen kleinen Ausschnitt

4. Vgl. dazu Kapitel IV. 4, bes. IV. 4.6.

möglich ist, wenn auch viele Grundfragen des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft als Querschnittsthemen für eine Vielzahl ansonsten unterschiedlicher kultureller Kontexte Bedeutung haben. Bevor im weiteren Verlauf dieser Arbeit einigen dieser Grundfragen exemplarisch nachgegangen werden soll, wird zunächst der Begriff »Interkulturelle Theologie« zu diskutieren sein.

2. Interkulturelle Theologie – zur Einführung

Wer sich zum ersten Mal mit Interkultureller Theologie beschäftigt, wird zunächst einmal danach fragen, was darunter allgemein zu verstehen ist und welche Bücher sich zum vertieften Studium dieses Themas eignen. Die folgenden Ausführungen sind daher als Einführung gedacht, die den Begriff in einem ersten Durchgang erläutert und dabei gleichzeitig auf einige wichtige Buchreihen und Publikationen verweist. Aus der Fülle des Materials kann es sich dabei natürlich nur um eine sehr begrenzte Auswahl handeln. Die Übersicht ist dazu gedacht, dass der interessierte Leser einen ersten Zugang gewinnt, um dann seine spezifischen Interessen weiter verfolgen zu können.

2.1 Interkulturelle *Theologie* = Theologische Entwürfe aus der Dritten Welt?

Werke zu dem, was heute im deutschsprachigen Bereich unter Interkultureller Theologie verstanden wird, sind im Buchhandel seit Mitte der 1960er Jahre vermehrt zu finden. Es handelt sich dabei vor allem um »einheimische Theologien«, also etwa spezifisch afrikanische oder asiatische christliche Theologien. Als literarische Produkte sind diese Theologien für viele Gebiete demnach ein noch recht junges Phänomen. Für die Beschäftigung mit dem Thema Interkulturelle Theologie ist diese Literatur allerdings grundlegend. Ob sie auch hinreichend ist, wird später zu diskutieren sein. Zunächst jedoch ein kurzer Überblick zu einigen ausgewählten Buchreihen und Einzelpublikationen in deutscher und englischer Sprache.

Im deutschsprachigen Bereich ist hier auf protestantischer Seite zunächst auf die dreibändige Reihe *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika* zu verweisen, die von den Missionswissenschaftlern *Hans-Werner Gensichen* (1915-1999), *Gerhard Rosenkranz* (1896-1983) und *Georg F. Vicedom* (1903-1974) herausgegeben wurde.⁵ In den Bänden finden sich in deutscher Übersetzung kurze Quellentexte von bedeutenden Theologen/innen (zumeist sind es noch Männer) aus der südlichen Hemisphäre. Es handelt sich dabei um Autoren der ersten Generation einheimischer Theologien, die heute als Klassiker gelten, wie etwa der lateinamerikanische Befreiungstheo-

5. *H.-W. Gensichen* (Hg.) (1965): *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika I. Das Problem einer »einheimischen« Theologie*, München; *G. F. Vicedom* (Hg.) (1968): *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika II. Beiträge zur Systematischen Theologie*, München.

loge José Miguez-Bonino (geb. 1924), der japanische Theologe Kazo Kitamori (1916-1998), afrikanische Theologe John Mbiti (geb. 1931) oder der Inder Mark Sunder Rao (1909-1980).

Mit der Buchreihe *Theologie der Ökumene* (sie umfasst heute über zwanzig Titel) verfolgten die Herausgeber Hans-Werner Gensichen und Theo Sundermeier (geb. 1935) das Anliegen, Quellentexte theologischer Entwürfe aus der südlichen Hemisphäre nun auch in monographischer Gestalt zugänglich zu machen. Besonders die Bände aus den 1970er und 1980er Jahren dokumentieren den Reichtum kontextueller Theologien, so etwa Asiatischer Theologie in Gestalt der »Theologie des Dritten Auges« von Choan-Seng Song⁶ (geb. 1929), der süd-koreanischen Minjung-Theologie⁷, vertreten durch Byung-Mu Ahn⁸ (1922-1996), der Afrikanischen Theologie am Beispiel von John S. Pobee⁹ (geb. 1921) oder der politischen Schwarzen Theologie im Kontext des südafrikanischen Apartheidsregimes¹⁰. Auf römisch-katholische Seite wird dem gleichen Anliegen mit der inzwischen über dreißig Bänden starken Reihe *Theologie der Dritten Welt* Rechnung getragen. Hier finden sich Übersetzungen grundlegender Werke katholischer Autoren/innen wie etwa der Afrikaner Jean-Marc Ela¹¹ (1937-2008) und Oscar Bimwenyi-Kweshi¹² (geb. 1945), von Aloysius Pieris¹³ (geb. 1934) aus Sri Lanka oder Charles Villa-Vicencio (geb. 1931) aus Südafrika¹⁴. Zu nennen ist weiterhin die aus dem katholischen Bereich stammende Reihe *Theologie interkulturell*.¹⁵

Um die Mitte der 1990er Jahre zeichnet sich ab, dass nun nach etwa 30 Jahren intensiver theologischer Arbeit an kontextuellen Entwürfen und nach etwa 20 Jahren seit der Gründung der *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT) im Jahre 1976 eine erste Zwischenbilanz gezogen werden konnte.¹⁶ Einen guten Überblick dazu vermittelt die von Theo Sun-

6. Choan-Seng Song (1989): *Theologie des Dritten Auges. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie*, Göttingen (engl. Org. 1979).
7. Vgl. den Sammelband: J. Moltmann (Hg.) (1984): *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*, Neukirchen-Vluyn.
8. Byung-Mu Ahn (1986): *Draußen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea (...)*, Göttingen.
9. J. S. Pobee (1981): *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, Göttingen.
10. B. Moore (Hg.) (1973): *Schwarze Theologie in Afrika*, Göttingen.
11. J.-M. Ela (1987): *Mein Glaube als Afrikaner. (...)*, Freiburg u. a. (frz. Org. 1985).
12. O. Bimwenyi-Kweshi (1982): *Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie*, Freiburg u. a. (frz. Org. 1981).
13. A. Pieris (1994): *Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum*, Freiburg u. a.
14. Charles Villa-Vicencio (1995): *Gottes Revolution. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas*, Freiburg u. a. (engl. Org. 1992).
15. Vgl. etwa J. D'Arcy May (1990): *Christus Initiator. Theologie im Pazifik*, Düsseldorf.
16. Siehe dazu: *Von Gott reden im Kontext der Armut: Dokumente der Ökumenischen Ver-*

dermeier und Norbert Klaes herausgegebene Buchreihe *Theologiegeschichte der Dritten Welt* mit den jeweils von einheimischen Autoren verfassten Bänden zu Afrika¹⁷, Japan¹⁸, Indien¹⁹ und Lateinamerika²⁰. Für den Austausch von Theologen/innen aus der Dritten Welt ist auf den englischen Sammelband *Third World Theologies. Commonalities and Divergences* zu verweisen²¹ sowie auf den vom (römisch-katholischen) *Missionswissenschaftlichen Institut Missio* herausgegebenen Quellenband *Von Gott reden im Kontext der Armut*.²²

Natürlich handelt es sich bei den vorgestellten Titeln um eine nur sehr kleine Auswahl, was bei der Größe der Weltchristenheit und entsprechend der Vielfalt der Kontexte nicht verwundern mag. Zudem wurde bisher nur auf *Quellentexte* dessen verwiesen, was unter dem Oberbegriff »Interkulturelle Theologien« gefasst werden kann. Um solche Theologien jedoch besser einordnen und damit verstehen zu können, bedarf es umfassenderer *missionswissenschaftlicher* und *religionswissenschaftlicher* Analysen der betreffenden kulturellen und kontextuellen Zusammenhänge. Hier ist besonders auf die von der *Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft*²³ herausgegebene Reihe *Missionswissenschaftliche Forschungen* (Neue Folge) mit bereits über zwanzig Bänden zu verweisen.²⁴ Auch in der von Hans Jochen Margull (1925-1982) begründeten und dann von Walter Hollenweger (geb. 1927), Theo Sundermeier, Richard Friedli (geb. 1937) und Jan Jongeneel (geb. 1938) herausgegebenen internationalen Reihe *Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums* finden sich wertvolle Analysen.²⁵ In vielen der in diesen Reihen vorgelegten Forschungen geht es *im Unterschied zu den* genannten und aus dem akademischen Bereich stammenden *theologischen* Entwürfen um das, was auf der Ebene von Gemeinde und *Alltagsleben an interkulturellen*

einigung von Dritte-Welt-Theologinnen und Theologen 1976-1996, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1999.

17. J. K. Parratt (1991): Afrika. Theologiegeschichte der Dritten Welt, Band 1, München.
18. S. Yagi u. a. (1991): Japan. Theologiegeschichte der Dritten Welt, Band 2, München.
19. F. Wilfried; M. M. Thomas (1992): Indien. Theologiegeschichte der Dritten Welt, Band 3, München.
20. R. Azzi u. a. (1993): Lateinamerika. Theologiegeschichte der Dritten Welt, Band 4, München.
21. K. C. Abraham (1990): *Third World Theologies. Commonalities and Divergences, Papers and Reflections from the Second General Assembly of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, December, 1986, Oaxtepec, Mexico, Maryknoll / New York.
22. *Missionswissenschaftliches Institut Missio* (Hg.) (1999): *Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und – Theologen 1976-1996*, Freiburg u. a.
23. Zur Gesellschaft vgl. H.-W. Gensichen (1993): *Invitatio ad fraternitatem. 75 Jahre Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (1918-1993)*, Münster.
24. Hingewiesen sei darüber hinaus auf die von Theo Sundermeier und Dieter Becker herausgegebene Reihe *Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie*.
25. In der Reihe sind bis heute über 100 Bände erschienen.

Phänomenen zu beobachten ist. Dies wirft die Frage auf, wie es möglich ist, ein möglichst umfassendes Bildes dessen zu bekommen, was unter dem Begriff »Interkulturelle Theologie« zu fassen wäre.

2.2 *Interkulturelle* Theologie: Die ganze Ökumene bitte, und nicht nur die halbe!

In Gesprächen mit Menschen, die sich für den Bereich der weltweiten Ökumene interessieren kann man leicht den Eindruck gewinnen, dass die literarische Repräsentation (also ins Deutsche übersetzte Bücher aus einem bestimmten Gebiet) leicht zu einer sehr einseitigen Wahrnehmung länderspezifischer Kontexte führen kann. So war besonders in den 1980er Jahren ein starkes Interesse an der koreanischen Minjung-Theologie zu beobachten, einer politischen Befreiungstheologie im Kontext der südkoreanischen Militärdiktatur. Die Vielzahl der Publikationen konnte leicht den Eindruck erwecken, die Mehrheit der südkoreanischen Christen/innen gehöre zur Bewegung der politischen Minjung-Theologie. Dies war und ist jedoch ein Irrtum, da die übergroße Mehrheit der koreanischen Kirchen eine ausgesprochen konservative, in deutscher Nomenklatur »evangelikale« bis »fundamentalistische« Prägung aufweist. Diesen Kirchen aber wurde weder auf dem deutschen noch auf dem englischsprachigen Buchmarkt größere Aufmerksamkeit zuteil, vermutlich deshalb, weil diese für den deutschen wie für den angelsächsischen Bereich als unspektakulär galten und in diesen Jahren nicht recht in die befreiungstheologisch orientierte Atmosphäre von Ökumenikern/innen im Umfeld des *Ökumenischen Rates der Kirchen* passten.

Damit soll natürlich das Eigenrecht solcher theologischer Bewegungen und Atmosphären nicht bestritten werden. Für die Wahrnehmung der *ganzen* Ökumene jedoch sind hier deutliche Verstehensbarrieren zu konstatieren. Die theologische Positionierung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im so genannten *Konziliaren Prozess* zum Beispiel führte leicht dazu, andere Ausprägungen des christlichen Glaubens und Lebens, der gemeindlichen Aktivitäten und kirchlicher Strukturen entweder einseitig zu kritisieren oder schlicht zu ignorieren. Das Bemühen, Christen/innen trotz oder gar gerade wegen ihrer oft ganz anderen Positionierung zum Gespräch einzuladen und herauszufordern, unterblieb in vielen Fällen. Typische Beispiele sind etwa die Stereotypen, die im Bereich von europäischen Christen/innen gegenüber Kirchen aus der Pfingstbewegung bestehen, dass diese sich sozialpolitisch nicht genug engagieren würden und damit eine Mitverantwortung für ungerechte Strukturen in vielen Kontexten tragen. Umgekehrt lautet ein verbreitetes Vorurteil unter Christen/innen von Pfingstgemeinden oder -kir-

chen, dass der Glaube in den historischen Kirchen »tot« sei und sich hier nur noch ein bloßes Namenschristentum finde.

Neben den Faktoren der Wahrnehmungsverzerrung von Kontexten durch einseitige Repräsentierung in Publikationen einerseits und der Unwilligkeit, andere christliche Positionen wahrzunehmen andererseits ist als ein dritter Faktor die Eigendynamik akademischen Theologietreibens zu nennen. Interkulturelle Theologie in der Gestalt ausformulierter theologischer Lehrzusammenhänge ist ein Spezifikum theologischer Lehre an höheren Ausbildungsstätten, also Hochschulen und Universitäten. Es geht hier für Theologen/innen in Ländern des Südens ebenso wie des Nordens darum, zu zeigen, dass die eigenen theologischen Bemühungen anschlussfähig an den internationalen wissenschaftlichen Diskurs sind. Dies erfordert erstens die Formulierung prägnanter (und nicht selten überspitzter) Positionen, es erfordert zweitens die Darlegung in Form wissenschaftlicher Artikel oder Monographien, drittens die Verwendung einer international gängigen Fachsprache (mit oft sehr abstrakten Termini), es bedeutet viertens das Bemühen, sich als theologische Elite in den Mustern und Eigengesetzlichkeiten des internationalen theologischen »Marktes« Gehör und damit Anerkennung zu verschaffen.

Dieses Bemühen ist zu würdigen, denn es verhilft der sich immer weiter ausdifferenzierenden christlichen Religion dazu, dass den damit gegebenen auch zentrifugalen Kräften in einem interkulturellen theologischen Dialog entgegen gewirkt wird. Ansonsten kann leicht die Gefahr drohen, dass sich lokale Christentümer in ihrem besonderen kulturellen und kontextuellen Profil einfach für selbstverständlich halten und damit absolut setzen. Nehmen wir das Beispiel des interreligiösen Dialogs. Christen/innen in Deutschland verstehen die Rahmenbedingungen des Dialogs zwischen Christen und Muslimen mitunter durchaus anders als Christen/innen in Ägypten. So konnte ich nicht selten den Vorwurf hören, ägyptische Christen/innen würden ja keinen »richtigen« Dialog führen, sich vielmehr in einer »Abwehrhaltung eingeln«. Gemeint war dabei, dass theologische Lehrdialoge in Ägypten relativ selten seien. Dabei herrschte meinem Eindruck nach ein »sehr deutsches« und unreflektiertes Dialogverständnis vor, welches primär auf den Austausch von Argumenten ausgerichtet war, auf Rationalität und theologische Inhalte. Dass »Dialog« jedoch auch ganz andere, eben nicht auf der rationalen Ebene sich abspielenden Dinge meinen kann, kam diesen Menschen nicht in den Sinn. Dass sich etwa nonverbale Dialoge auch manifestieren können in der *Symbolik von offiziellen Begegnungen*.²⁶ Hier mag der Hinweis genügen, dass sol-

26. Etwa bei großen Festen, wenn von Vertretern anderer Religionen Grußworte an offiziellen Orten gesprochen werden. Solche Begegnungen sind meist hochgradig symbolisch aufgeladen (wer kommt in welcher Delegation, spricht mit wem, wie lange, an welchem Ort

che Verabsolutierungen des eigenen Verständnisses (hier des Dialogs) nur im interkulturellen Austausch aufgebrochen und bearbeitet werden können. Dafür spielen interkulturelle theologische Diskurse auf der internationalen Bühne eine bedeutende Rolle, sie sind aber dennoch nur – dies mag das Beispiel gezeigt haben – ein kleiner Ausschnitt dessen, was als »Interkulturelle Theologie« zu bezeichnen ist.

Es geht für das Feld der Interkulturellen Theologie um die grundlegende Frage, was eigentlich mit »Theologie« genau gemeint ist, und das heißt wiederum: *Es geht um die Frage, worin – in welchen Medien – sich Theologie manifestiert.* Damit steht als Forschungsgegenstand Interkultureller Theologie der Theologiebegriff selbst zur Diskussion. Was in diesem Buch gezeigt werden soll, ist, dass Theologie sich nicht nur in rationalen Lehrsätzen verdichtet, nicht nur in Ansprachen, in Predigten, in Artikeln und Büchern, Glaubensbekenntnissen und schriftlichen Texten. Ein solches Verständnis von Theologie greift zu kurz und trägt zum Verstehen interkultureller Phänomene wenig bei. Theologie drückt sich vielmehr auch aus in Sprichwörtern des alltäglichen Lebens, in bestimmten Riten wie etwa Festen, Prozessionen, Meditationsformen und anderem. Der Raum einer reformierten Kirche, die bis auf einen Tisch und eine Predigtkanzel gänzlich weiß gestrichen und leer ist, atmet ebenso Theologie, ist Ausdruck einer theologischen Überzeugung, wie umgekehrt eine überreich mit Ikonen ausgestattete orthodoxe Kirche, mit Kerzen, Kreuzen, Weihrauchschwaden, mehrstimmigem Chor und einem Gottesdienstgeschehen, welches – ähnlich einem Theaterstück – die figurliche Darstellung des Heilsgeschehens ist, mit einer Geschichte, die dargestellt wird und Rollen, die die Akteure einnehmen, Priester, Diakone, Helfer, alles zusammen ist ein hochkomplexes Ensemble von Symbolen, eine eigene Zeichensprache des Glaubens. Um wie viel aufmerksamer sind dann aber – über diese Beispiele aus uns mehr oder weniger bekannten europäischen Christentumstraditionen hinaus – Ausdrucksformen lateinamerikanischer, ozeanischer, afrikanischer oder asiatischer Christen/innen zu beobachten, um ihrem Bedeutungsgehalt auf die Spur zu kommen?

Was etwa ist die theologische Bedeutung von christlichen Sozialstrukturen? Die Deutung von Kirche als Gemeinschaft von Christen/innen etwa in Gestalt von *Verwandtschaftsbeziehungen* eines Stammes: Können sich *in* diesen Bindungen möglicherweise Aspekte des Evangeliums ausdrücken? Oder wie steht es mit westlichen Gemeinden, in denen sich Christen/innen nicht als Mitglieder von Familienverbänden begegnen, sondern als Einzelpersonen, quasi Atomen, aus denen die Gesellschaft besteht? Wie steht es mit den für Jesus Chris-

usw.) und vermitteln nonverbale Botschaften, die über den jeweiligen Zustand der interreligiösen Beziehungen Rückschlüsse zulassen.

tus verwendeten Titeln und Ehrenbezeichnungen? Kann ein Titel des Neuen Testaments wie etwa »Sohn Gottes« auf Christus angewendet werden in einem Volk, in dem die Beziehung von Vater und Sohn einen kategorialen Unterschied markiert, der Sohn also immer *unter* dem Vater steht? Wie steht es in Völkern, wo Gott nicht im Himmel, also irgendwie »oben« gedacht wird, sondern in den Augen eines Volkes *die Erde* das Göttliche repräsentiert? Wie steht es mit der Stellung der Frau, mit der Stellung von Riten wie Fasten, mit der Gabe des Zehnten, mit dem Verständnis christliche Engagements in der Gesellschaft, Fragen nach Krieg und Frieden, dem was Liebe ist, nach Gerechtigkeit, nach dem Verständnis der Bibel, dem Verständnis dessen was Bruder meint, oder Seele oder Heil? Je nach kulturellen Kontexten, nach religiösem Umfeld, nach eigener christlicher Konfession oder Denomination gibt es hier grundlegende Unterschiede. Und was ist dann das alle Christen/innen weltweit verbindende Christliche? *Es gehört zu den grundlegenden Aufgaben des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft die Weite der Weltchristenheit in den Blick zu nehmen, was eine Verengung auf den Begriff einer Konfessionsökumene ebenso verbietet wie die Verengung auf bestimmte Formen des Christlichen im Umfeld des Ökumenischen Rates der Kirchen (so bedeutend diese auch sind). Auch das Differente, das Andere, das Anstößige, etwa fundamentalistische Bewegungen, Gemeinden oder Kirchen müssen auf die ihnen eigene Sicht hin befragt werden. Hier greifen bisherige Ansätze Interkultureller Theologie nicht selten zu kurz.*

2.3 Interkulturelle Theologie: ein neuer Fachbegriff, seine Chancen und Grenzen

Aus der Fülle der Literatur zum Begriff Interkulturelle Theologie sei an dieser Stelle lediglich eine kleine Auswahl betrachtet. So hat sich *Werner Ustorf* (geb. 1945) sowohl zur Zukunft des Faches als auch zur Herkunftsgeschichte des Begriffes Interkulturelle Theologie geäußert. Dabei bewahrheitet sich einmal mehr das Sprichwort, dass der Erfolg (hier des Begriffes Interkulturelle Theologie) »viele Väter« habe.²⁷ Wem genau die Ehre zukommt, den Begriff profiliert zu haben, wird wohl umstritten bleiben.²⁸ Eine gewisse Popularität be-

27. Vgl. *W. Ustorf* (2001): Rethinking Missiology. A Western Perspective, in: A. Houtepen u. a. (Hg.), *World Christianity Reconsidered* (...), Zoetermeer, 67-78; vgl. dazu kritisch: *Th. Witvliet* (2001): Response to Werner Ustorf. Rethinking Missiology. A Western Perspective, in: A. Houtepen u. a. (Hg.), *World Christianity Reconsidered*, 79-84. – Vgl. auch *W. Ustorf* (2008): The Cultural Origins of »Intercultural Theology«, in: *Mission Studies* (25), 229-251.

28. Als ältere Beiträge z. B.: *W. Simpfendörfer* (1987): Auf der Suche nach einer interkulturel-

kam der Begriff jedenfalls durch die Arbeiten des Birminghamer Missionswissenschaftlers *Walter Hollenweger* mit seiner dreibändigen Aufsatzsammlung »Interkulturelle Theologie«. ²⁹

Im angelsächsischen Bereich fand indes als Fachbezeichnung der Begriff *World Christianity* mehr und mehr Verbreitung. So zum Beispiel an den Ausbildungsstätten in Yale, Harvard, Princeton oder am *Union Theological Seminary* in New York, aber auch im Bereich Großbritanniens an der *Hope-University* in Liverpool. ³⁰ In den letzten Jahrzehnten wurden bedeutende Theologen/innen aus der südlichen Hemisphäre auf diese Lehrstühle berufen, so etwa *Lamin Sanneh* (geb. 1945) aus Gambia ³¹ oder die Theologin *Chung Hyun-Kyung* (geb. 1955) aus Süd-Korea. Diese Entwicklung zeigt zwar einerseits eine gewisse (wenn auch faktisch nur sehr begrenzte) »Internationalisierung« von Theologie, welche umgekehrt jedoch – und das ist die Kehrseite der Medaille – zu einem weiteren *brain-drain* aus den Ländern des Südens führt, will heißen: Die profiliertesten Theologen/innen des Südens sind an Ausbildungsstätten des Nordens zu finden. Sicherlich liegt die Entscheidung jeweils im persönlichen Ermessen der einzelnen Person und ist legitim, aufs Ganze gesehen ist die Entwicklung mit Blick auf die Ausbildungssituation in etlichen Ländern des Südens jedoch bedauerlich.

Doch zurück zum Begriff Interkulturelle Theologie. Dieser Begriff wurde mehr und mehr als Ersatz für die ältere Fachbezeichnung Missionswissenschaft verwendet. Die Stellung des Faches war zeitweise umstritten, was zu Vorschlägen geführt hat, wenigstens die Inhalte des Faches zu sichern. So schlägt *Werner Ustorf* vor, Missionswissenschaft künftig quasi als bloße Forschungsthematik verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen zuzuordnen.

len Theologie (...), in JK (48), 266-273; *M. v. Brück* (1992): Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie, in: EvTh (52), 245-261; *R. Schreiter* (1996): The Changing Context of Intercultural Theology. A Global View, in: Studia Missionalia (46), 359-380.

29. *W. Hollenweger* (1979-1988): Interkulturelle Theologie, Bd. 1-3, München. Lange Zeit hat es keine einschlägigen Publikationen unter dem Titel »Interkulturelle Theologie« gegeben. Dies ändert sich gegenwärtig. Vgl. die gelungene Einführung von *Klaus Hock*: *K. Hock* (2011): Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt. – *V. Küster* dagegen beschränkt sich fast ausschließlich auf akademische Ansätze kontextueller Theologen/innen im Umfeld von EATWOT. *V. Küster* (2011): Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen. – Vgl. auch *R. Friedli*; *J. Jongeneel*; *K. Koschorke*; *Th. Sundermeier*; *W. Ustorf* (Hg.) (2010): Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity, Frankfurt/ M. sowie den jüngst erschienenen Sammelband mit Beiträgen von Kollegen/innen im Umfeld der *University of Birmingham* wie *Allen Anderson*, *Kirsteen Kim* oder *Werner Ustorf*: *M. J. Cartledge* (Hg.) (2011): Intercultural Theology. Approaches and Themes, London / Norwich (UK).
30. In der Schweiz wurde an der Universität Basel der ehemalige Lehrstuhl für Missionswissenschaft jüngst umbenannt in Professur für *Außereuropäisches Christentum*.
31. Später lehrte er in Ghana, dann an verschiedenen Ausbildungsstätten in Großbritannien und den USA.

Dieser Vorschlag ist indes nicht neu. So wurde ähnliches für die Religionswissenschaft bereits in den 1980er Jahren von Hans Kippenberg vertreten.³² Dieser Weg führt jedoch meines Erachtens schlicht zur Auflösung des (jeweiligen) Faches und ist weder inhaltlich geboten noch auch institutionell wünschbar. Zudem wurde im internationalen Bereich der Intention, den Begriff Mission / Missionswissenschaft aufzugeben, deutlich widersprochen.³³

In einem Positionspapier hatten sich daher schon im Jahr 2005 Vertreter/innen der Fachgruppe Religionswissenschaft / Missionswissenschaft der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* und des Vorstandes der *Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft* für die Doppelbezeichnung Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft ausgesprochen.³⁴ Diesem Vorschlag war in den Jahren zuvor eine Debatte zwischen dem Heidelberger Religions- und Missionswissenschaftler *Theo Sundermeier* und seinem Rostocker Kollegen *Klaus Hock* vorausgegangen.³⁵ Während Sundermeier sich für eine hermeneutische Missionswissenschaft aussprach, wies Hock darauf hin, dass dem inhaltlichen Anliegen des Faches – besonders im universitären Bereich der neuen Bundesländer – mit dem (neutraleren) Begriff Interkulturelle Theologie mehr gedient sei. Im Anschluss an diese Argumente soll im Folgen-

32. Kippenberg will Religionswissenschaft als akademische Disziplin »diskursiv« fassen: »Geht man [...] von den Gegenständen aus, die Teil eines öffentlichen Diskurses über ›Religion‹ sind, so verschwinden die Grenzen zwischen wissenschaftlichen Fächern, die sich mit diesen Diskursen befassen. Manche halten ein solches Aufweichen von abgrenzenden Fachidentitäten für problematisch. Wir betrachten es jedoch im Gegenteil als einen großen Vorteil der Religionswissenschaft, dass sie gleichsam ›quer‹ zu etablierten Fächern ihrer Arbeit nachgeht und sich dabei Methoden bedient, die in anderen Disziplinen entwickelt wurden.« Religionswissenschaftler sollen das fächerübergreifende Gespräch »moderieren«. Eine »Zentralperspektive« ist zu vermeiden. *H. G. Kippenberg* (1983): Diskursive Religionswissenschaft (...), in: B. Gladigow u. a. (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München, 9-28.
33. Vgl. *K. C. Miyamoto* (2008): A Response to Re-naming Mission as ›Intercultural Theology‹ and its Relationship to Religious Studies, in: *Mission Studies* (25), 109-110; *S. Smith* (2008): A Response to Re-naming Mission as ›Intercultural Theology‹ and its Relationship to Religious Studies, in: *Mission Studies* (25), 111-112; *F. A. Oborji* (2008): Missiology and its Relation to Intercultural Theology and Religious Studies, in: *Mission Studies* (25), 113-114.
34. Zu dieser Gruppen zählten die Missions- und Religionswissenschaftler Dieter Becker, Michael Bergunder, Christoph Boehner, Ulrich Dehn, Andreas Feldtkeller, Andreas Grün-schloss, Klaus Hock, Henning Wrogemann. Vgl. »Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft«, Papier der Fachgruppe Reli-gions- und Missionswissenschaft der Gesellschaft für Wissenschaftliche Theologie und Vorstand der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, in: *ZMiss* (2005), 376-382.
35. *K. Hock; Th Sundermeier* (1997): Zur Bedeutung des Faches Religions- und Missionswis-senschaft für das Studium evangelischer Theologie und die kirchliche Praxis, *ZMiss* (23), 268-272.

den die Frage behandelt werden, welche Begrifflichkeit sich für das Fach mit welcher Begründung besonders empfiehlt.

2.4 Interkulturelle Theologie oder Missionswissenschaft?

Als Fachbezeichnung scheint der ältere Begriff Missionswissenschaft in eine Krise geraten zu sein, was sich daran zeigt, dass die Bezeichnung Missionswissenschaft im deutschen Bereich derzeit durch den Begriff Interkulturelle Theologie beerbt zu werden scheint.³⁶ Mit Bedacht wurde in dem genannten gemeinsamen Papier des Vorstandes der *Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft* und der Fachgruppe Missions- und Religionswissenschaft der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie* aus dem Jahr 2005 die begriffliche Kombination Interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft mit einem Querstrich versehen.³⁷ Dabei wurde der neue Leitbegriff Interkulturelle Theologie durch die Ergänzung im Blick auf seine Herkunft kenntlich gemacht. Missionswissenschaft wurde dadurch als Interkulturelle Theologie neu gefasst.

Ob dieser Begriff angemessener ist als der ältere, hängt wesentlich davon ab, an welche Adressaten gedacht ist. *Institutionenpolitisch* gilt, dass im institutionellen Rahmen von theologischen Fakultäten und universitären Gremien der Begriff Interkulturelle Theologie zweifellos den Vorteil hat, die Interkulturalität von Theologie in den Mittelpunkt zu rücken. Theologie wird global gesehen an allen Orten getrieben. Ein adäquates Verständnis theologischer Traditionen etwa aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien zu ermöglichen ist damit ebenso Aufgabe dieses Faches wie die Reflexion auf den Austausch selbst und die eigene kontextuelle Bedingtheit. Stereotype Assoziationen von Mission mit Engstirnigkeit, Überheblichkeit, Einseitigkeit usw. werden vermieden. Dies erleichtert es, die Sinnhaftigkeit des Faches und die Dringlichkeit der Ausbildung in diesem Bereich zu verdeutlichen, da unter »interkulturell« nicht nur Phänomene lokaler gesellschaftlicher Pluralität gefasst werden können (Stichwort Migration, Multikulturalität usw.), nicht nur die Phänomene kultureller Diversifizierung verschiedener Christentumsvarianten weltweit (Stichwort kontextuelle Formen von christlicher Präsenz), sondern auch eine große Bandbreite von Phänomenen interreligiö-

36. H. Wrogemann (2003): Theologie und Wissenschaft der Mission, in: C. Dahling-Sander u. a. (Hg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, Gütersloh, 17-31.

37. »Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft«, Papier der Fachgruppe Religions- und Missionswissenschaft der Gesellschaft für Wissenschaftliche Theologie und Vorstand der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, in: ZMiss (2005), 376-382.

ser Art (etwa christlich-islamische Beziehungen und dies zudem im interkulturellen Vergleich).

In der neuen *Rahmenordnung zum Theologiestudium* ist es inzwischen gelungen, dem Fach verpflichtend »mindestens ein Modul« zu sichern, es können auch zwei Module vorgesehen sein.³⁸ An etlichen Standorten ist es im Studienverlauf bereits den übrigen fünf theologischen Fächern gleichgestellt (noch nicht allerdings im Blick auf die Examensordnungen). Dies ist eine deutliche Aufwertung des Faches und seiner Inhalte. Es bleibt zu hoffen, dass Lehrstühle für Religionswissenschaft / Interkulturelle Theologie zukünftig auch an solchen Universitäten eingerichtet werden, an denen es einen einschlägigen Lehrstuhl bisher nicht gibt.

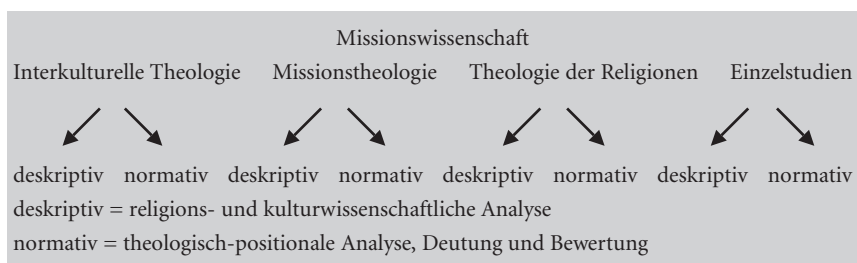
Mag der Begriff auch institutionenpolitisch von großem Wert sein, insofern er die Berechtigung des Faches und seiner Inhalte prägnant zusammenfasst, so ist mit Blick auf die Verhältnisbestimmung von Interkultureller Theologie und Religionswissenschaft eine gewisse Verunklarung zu konstatieren. *Kurz gesagt geht es darum, dass die Inhalte Interkultureller Theologie nicht gänzlich »theologisch« sind.* Aus der Perspektive religions- und kulturwissenschaftlicher Forschung wird Theologie meist verstanden als eine Reflexion der jeweils *eigenen* theologischen Position. Theologie hätte demnach einen durchgehend normativen Charakter, was dem gemeinhin vertretenen methodischen Neutralitätspostulat religions- und kulturwissenschaftlicher Forschung zuwiderlaufen würde. In dieser Hinsicht liegt der Vorteil des Begriffes *Missionswissenschaft* auf der Hand: Als Oberbegriff erscheint hier der neutrale Terminus *Wissenschaft*, worunter einerseits *Wissenschaft als rein deskriptiver Zugang* verstanden werden kann, das heißt als möglichst weltanschauungsneutrale religions- und kulturwissenschaftliche Beschreibung sozialer Phänomene.³⁹ Für den Bereich von *African Initiated Churches* etwa ist zunächst eine rein deskriptive Untersuchung der Verwandtschaftsverhältnisse, der geschichtlichen Genese von Sozialformationen, von Eigen- und Fremdzuschreibungen usw. erforderlich. Was auch immer an »Theologie« als *Untersuchungsgegenstand* in Erscheinung tritt, ist zunächst auf dem Hintergrund

38. Rahmenordnung für den Studiengang Evangelische Theologie (Pfarramt / Diplom / Magister Theologiae), unter http://www.ekd.de/theologiestudium/assets/rahmenordnung_fuer_den_studiengang_evangelische_theologie.pdf, abgerufen am 08.09.2011, 2-3. An verschiedenen Theologischen Fakultäten in Deutschland ist in der Umsetzung sowohl im Grundstudium als auch im Hauptstudium ein Modul Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft vorgesehen, so etwa in Heidelberg und an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal / Bethel.

39. Zur Diskussion vgl. A. Feldtkeller (2001): Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft, in: ZMR (85), 99-115.

eines rein deskriptiv erfassten Kontextes zu deuten. Bei diesem Zugang wird der Begriff Wissenschaft durch den Neutralitätsgrundsatz charakterisiert.⁴⁰

Wissenschaft kann dann jedoch andererseits auch verstanden werden als die *wissenschaftliche Analyse theologisch-normativer Begründungsmuster*. Als Kriterium der Wissenschaftlichkeit in diesem Sinne hat Paul Tillich bekanntlich die Forderung nach semantischer Klarheit, methodischer Klarheit und logischer Klarheit aufgestellt. Systematische Theologie ist in diesem Sinne einerseits positional, denn sie reflektiert das christliche Selbstverständnis in einem gegebenen Zusammenhang, sie ist jedoch gleichzeitig Wissenschaft, da sie eine methodisch nachvollziehbare und damit allgemein kommunizierbare Analyse der Inhalte bietet. Begründungen und Argumente können allgemein und methodisch auf ihre Verständlichkeit, ihre Logik, Kohärenz und Angemessenheit überprüft werden. Der Begriff »Wissenschaft« kann demnach sowohl deskriptiv als auch normativ gefasst werden. *Der Begriff »Mission« gibt demgegenüber den Gegenstandsbereich an: Es geht um das Ausbreitungsgeschehen der christlichen Religionsformationen einerseits und die lokal-kontextuellen qualitativen wie quantitativen Ausbreitungsententionen, Ausbreitungsaktivitäten und -formen andererseits.*⁴¹ So gesehen ist der Begriff Missionswissenschaft der umfassendere Begriff, dem dann – um nur drei Beispiele zu nennen – die Begriffe Interkulturelle Theologie (Analyse und Beschreibung von kontextuellen Ausdrucksformen des Christentums), Missionstheologie (theologisch-normative und kontextuelle Begründungsmuster für christliche Ausbreitung) und Theologie der Religionen (Verhältnisbestimmungen christlicher und andersreligiöser Geltungsansprüche) untergeordnet werden können. Diese Unterbegriffe sind dann ihrerseits jeweils entweder deskriptiv zu analysieren oder aber positional auf ihren theologisch-normativen Gehalt hin zu reflektieren.



40. Vgl. Th. Sundermeier (?2007b): Zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie, in: ders., Religion – Was ist das?, Frankfurt/M., 273-306 (Lit.).

41. K. Blaser (1991): Neuere Missionstheologien, 1975-1990, in: VuF (37), 1-21; Th. Ahrens (2000): Forschungsüberblick »Missionswissenschaft«, in: ThR (65), Teil I »Missionswissenschaft«, 38-77, Teil II »Regionalstudien, 180-205; H. Balz (2004): Beiträge zur Missionstheologie, in: VuF (49), 23-37.

Darüber hinaus ist ein dritter Aspekt zu beachten, nämlich das *Selbstverständnis verschiedener Christentumsvarianten* weltweit. Angesichts der Tatsache, dass es weltweit noch niemals mehr christliche Missionare/innen gegeben hat als in der Gegenwart, wird die Infragestellung von Mission als ein lokal ausgesprochen begrenztes (eben europäisches) Phänomen erkennbar.⁴² Mit anderen Worten: Missionskritiker/innen in europäischen Kontexten machen nur eine verschwindend geringe Minderheit innerhalb der globalen Christenheit aus. Auch in Europa fragen Kirchen jedweder Konfession oder Denomination immer intensiver nach Mission.⁴³ Der wissenschaftlichen Reflexion auf die damit gegebenen Konzepte, Aktivitäten und Auswirkungen kommt damit eine hohe Bedeutung zu. Missionswissenschaft ist so gesehen wohl der angemessenere Begriff, da im Terminus Interkulturelle Theologie das Phänomen der Mission, das Ausbreitungsgeschehen also, nicht genügend Berücksichtigung findet. Umgekehrt scheint die Kombination der Begriffe Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft eine gute Lösung, um sowohl institutionellen wie inhaltlichen Aspekten gerecht zu werden.

2.5 Grundidee und Aufbau des vorliegenden Buches

Im vorliegenden Buch wird der Versuch unternommen, in Grundfragen des Faches Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft einzuführen, dass die Weite der Forschungsperspektive deutlich wird: Es geht gegenüber einem verengt konfessionskundlichen und eurozentrischen Begriff von Ökumene um die *interkulturelle Ökumene*, es geht gegenüber einer Konzentration auf lehr-

42. Dies zeigt sich nicht nur an der Fülle *neuer Missionsgesellschaften*, sondern auch an der Zunahme missionswissenschaftlicher Forschungen weltweit, abzulesen etwa an den verschiedenen *Gesellschaften für missionswissenschaftliche Forschung*, von denen hier nur einige wenige aufgeführt seien: *Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft* (DGMW, gegr. 1918); *International Association of Mission Studies* (IAMS, gegr. 1972); *Southern African Missiological Society* (SAMS, missionalia.org.za); *Korean Society for Mission Studies*; *American Society of Missiology* (gegr. 1972); *Fellowship of Indian Missiologists* (gegr. 1991); *Asian Society for Missiology* (asianmissiology.org); *The Central and Eastern European Association for Mission Studies*.

43. So wurden von römisch-katholischer Seite jüngst neue Institute und Lehrstühle eingerichtet, etwa eine Stiftungsprofessur an der Hochschule *St. Georgen* in Frankfurt am Main im Zusammenhang der Gründung eines *Instituts für Weltkirche und Mission* seitens der Deutschen Bischofskonferenz, ein Stiftungslehrstuhl für *Missionswissenschaft und den Dialog der Religionen* seit 2003 an der Universität Würzburg, ein *Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog* an der Universität Fribourg (seit 2008) sowie ein *Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen* an der Universität Salzburg. Vgl. *M. Delgado* (2009): Neue Entwicklungen an Theologischen Fakultäten in Sachen Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, in: *ZMR* (93), 123-124.

hafte und geschriebene Theologie um die vielen Äußerungsformen christlichen Glaubens, es geht um ein ebenso ganzheitliches wie kritisches Verstehen und darum, die scheinbar selbstverständlichen Zuordnungen von Eigenem und Fremdem zu hinterfragen.⁴⁴ Deshalb wird im *Teil I* zunächst die Frage behandelt, was Verstehen allgemein und interkulturelles Verstehen im Besonderen eigentlich heißen kann. Dabei werden die Begriffe der Semiotik (1.), des Verstehens (2.), des Fremden (3.), der Kultur (5.) und die Phänomene religiöser Symbole (4.) und der Symbolsprache alltagsweltlicher Zusammenhänge (6.) zu beleuchten sein, und zwar jeweils an ebenso konkreten wie relevanten Beispielen. Die theoretischen Ansätze werden durchgehend an Beispielen »mit Leben gefüllt«. *Die Grundthese des Buches lautet, dass Verstehen nur möglich ist, wenn die gegenseitige Verwiesenheit von Verstehensbegriff einerseits und Kulturverständnis andererseits durchschaut wird.*

In *Teil II* wird verschiedenen Arten Kontextueller Theologie nachgegangen werden, und zwar am Beispiel von Kirchen und christlichen Bewegungen des afrikanischen Kontinents. Durch diese Beschränkung wird es möglich sein, Grundfragen kontextueller Theologie zu erörtern, ohne der Gefahr zu erliegen, in einer Art »name hopping« lediglich von Kontinent zu Kontinent zu springen. Nach einer Einführung (1.) werden hier verschiedene Perspektiven ins Spiel gebracht: Kontextuelle Theologien von Theologen/innen der Main-line Churches (2.) einerseits, dann kontextuelle Entwürfe von Frauen (3.), kontextuelle Theologien von so genannten Evangelikalen (4.) sowie Kontextualisierungen auf der Graswurzelebene (5.). Abschließend wird zu zeigen sein, wie die jeweiligen Theologien nicht nur durch afrikanische Kontexte bestimmt sind, sondern auch und gerade durch die Diskurspositionen derer, die sie vertreten.

In *Teil III* geht es um geschichtliche Perspektiven, denn die Themen Evangelium und Kulturen, Missionen und Fremdbegegnungen sind so alt wie das Christentum (in seinen vielen kulturellen Formationen) selbst. Hier werden Grundmuster eines missionarischen Kultur- und Religionsverständnisses herausgearbeitet werden, wie sie jeweils für lange Zeiträume (manchmal Jahrhunderte) prägend waren. Zunächst geht es (1.) um koloniale Kontexte in dem später dann so benannten Lateinamerika, sodann (2.) um das Modell der Einzelbekehrung anhand der Missionen der Herrnhuter Brüdergemeine, (3.) das Modell von Mission als Veredelung des Fremden, (4.) um Indigenisierung sowie (5.) um das Aneignungsmodell. Es wird zu zeigen sein, dass hier die jeweils andere Kultur entweder abgelehnt, oder aber als indifferent

44. Es sei ausdrücklich angemerkt, dass sich die Literaturangaben auf ein noch vertretbares Mindestmaß beschränken. Umfangreichere Angaben würden den Rahmen eines Lehrbuches sprengen.

betrachtet wird, als zu veredeln oder aber zu erhalten oder aber, wie im letzten Modell, die Adressatenkultur als maßgeblicher Akteur in den kulturellen Begegnungsprozessen gesehen wird.

In *Teil IV* werden nach der großen Zahl von Beispielen einige theoretische Konzepte zu erörtern sein, die für das Fach Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft von maßgeblicher Bedeutung sind. Es sind dies (1.) die Begriffe Inkulturation und seine Varianten, (2.) der Begriff des Synkretismus, (3.) theoretische Ansätze im Umfeld der *Postcolonial Studies* wie Hybridität oder Transkulturation, (4.) der Begriff der Ökumene sowie (5.) Begriffe zu verschiedenen Kontexten, die als Querschnittsthemen gelten können, etwa Versöhnung, Entwicklung, Ökologie und Gender. Abschließend wird (6.) mit einigen systematisch-theologisch / missionstheologischen Erwägungen ein Ausblick auf kommende Herausforderungen zu geben sein. Ausdrücklich anzumerken ist, dass Themen mit Schwerpunkt Theologie der Mission einerseits und Theologie der Religionen / Interreligiöser Dialog andererseits im vorliegenden Band allenfalls gestreift werden, da die ausführliche Behandlung dieser Themen in den Bänden zwei und drei dieses Lehrwerkes erfolgen soll.

I. Interkulturelle Hermeneutik und der Kulturbegriff

Für eine Einführung zum Fachgebiet Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft bietet es sich an mit der Frage zu beginnen, wie eigentlich interkulturelles Verstehen stattfindet und stattfinden kann. Denn immerhin muss zunächst einmal etwas verstanden werden, bevor es beschrieben werden kann. In diesem Kapitel soll zunächst (1.) an einem Beispiel gezeigt werden, was eigentlich unter dem Begriff »Verstehen« verstanden werden kann. Danach wird (2.) ein kurzer Überblick zur abendländischen Geschichte der Verstehenslehre (Hermeneutik) gegeben, denn interkulturelles Verstehen im Bereich der christlichen Religionsformation hat ja bereits eine lange Geschichte hinter sich, innerhalb derer sich die eigene Position verorten lässt. Sensibilisiert für den Verstehensbegriff wird dann (3.) der Übergang zur Diskussion des Kulturbegriffes vollzogen. Dabei wird zunächst zu fragen sein, wie das hier in Rede stehende Problem der Interkulturalität, das ja verschiedene Kulturen voraussetzt, zum Phänomen der Globalisierung steht. Werden sich verschiedene Kulturen nicht durch die Globalisierung immer ähnlicher? Erledigt sich also das Problem der Interkulturalität in absehbarer Zeit? Es wird an anschaulichen Beispielen zu zeigen sein, dass dies sehr unwahrscheinlich ist. Im folgenden Abschnitt wird es (4.) um die Frage des interkulturell-interreligiösen Austausches gehen und um das Problem, dass es einen machtfreien Austausch von Symbolen nicht gibt. Anders gesagt: Wenn sich Kulturen und Religionen immer stärker und multimedialer begegnen, wie grenzen sie sich dann voneinander ab, um ihre eigene Identität aufrecht zu erhalten? Diese Fragen münden (5.) ein in eine Diskussion des Kulturbegriffes selbst, denn die Frage, was interkulturelles Verstehen ist, hängt ab einerseits von der Definition des Verstehensbegriffes und andererseits von der Definition des Kulturbegriffes. Kurz gesagt geht es darum, dass der Kulturbegriff selbst nahe legt, wie weit eigentlich interkulturelles Verstehen reichen kann. Danach wird (6.) an verschiedenen Beispielen in kultursemiotischer Perspektive zu zeigen sein, wie vielfältige Dinge für Menschen anderer Kulturen »Bedeutung« haben können (etwa Raum, Kleidung, Zeit) sowie in diskurstheoretischer Perspektive, wie bestimmte Formen der Stilisierung von Kulturen so etwas wie kulturelle Fremdheit konstituieren. Schließlich plädiere ich für eine interkulturelle Hermeneutik, in der die Dimensionen von Semiotik und Diskurstheorie zusammengeführt werden.

1. Interkulturelle Hermeneutik – einführende Überlegungen

Beginnen wir also mit dem Thema der interkulturellen Verstehenslehre. Aus der Vielzahl möglicher Theorien wird hier zunächst auf einen kultursemiotischen Ansatz zurückgegriffen. Es geht darum, Kulturen als Zeichensysteme zu verstehen. Da sich unterschiedliche Formen des christlichen Glaubens in den jeweiligen kulturell-kontextuellen Mustern ausdrücken, richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Frage, was Angehörige anderer Kulturen überhaupt als bedeutsam wahrnehmen, das heißt als Zeichen verstehen.

1.1 Hermeneutik und die Lehre von den Zeichen (Semiotik)

Semiotik, das ist die Lehre von den Zeichen (grch. *semeia*, Zeichen).¹ Es geht hier nicht nur um die Frage, wie Zeichen etwaig gedeutet werden, sondern es geht auch um das viel grundsätzlichere Problem, wie überhaupt etwas für einen bestimmten Menschen zu einem Zeichen *werden kann*. Semiotische Fragen stellen daher einen wichtigen Teilbereich Interkultureller Hermeneutik dar. Dies mag am Beispiel von schriftlichen Texten erläutert werden. So beschäftigt sich das, was man die klassische Hermeneutik nennen kann, mit der Auslegung von *geschriebenen* Texten, etwa auf Stein, Leder oder Papier. Geschriebene Texte sind Artefakte, also von Menschen hergestellte Dinge. Es ist im Verstehensvorgang die Frage leitend, was den Autor / die Autorin dazu veranlasst haben mag, den Text zu schreiben. Es wird also – bewusst oder unbewusst – vorausgesetzt, dass eine Intention, ein Warum des Schreibens, vorhanden gewesen ist. Die hermeneutischen Grundfragen lauten demnach, was eigentlich der Verfasser mit dem Text sagen wollte und wie man dem vom Verfasser gemeinten Sinn auf die Spur kommen kann.

Handelt es sich um einen Text über Mathematik, so mag die Frage nach Inhalt des Textes und Intention des Schreibers noch recht einfach zu beantworten sein, schwieriger wird es dann schon bei erzählenden Texten, denn es könnte ja sein, dass die Absicht des Verfassers so leicht nicht zu erkennen ist, denn der Text könnte neben der wörtlichen Bedeutung als Ist-Aussage ja auch zum Beispiel ironisch gemeint sein, also durch Anspielungen den Eindruck von Zweideutigkeit erzielen wollen, der Text könnte weiterhin witzig gemeint

1. Vgl. U. Eco (1977): Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt/M.

