
Inhalt

Heft 1-2 107. Jahrgang 2023	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
Themenheft	Neue Tendenzen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft
Editorial	Mariano Delgado 5 Wo steht die Missionswissenschaft?
Katholische Autoren und Autorinnen	Franz Gmainer-Pranzl 7 Missionstheologie postsäkular. Christlicher Glaube im Dialog mit Europa Judith Gruber 13 Decolonizing Theology? Schlaglichter auf Lehre und Forschung einer post/kolonialen Theologie Norbert Hintersteiner 20 <i>Missio inter gentes</i> : interkulturell-interreligiöse Fortarbeit der Missionswissenschaft in Münster Markus Luber SJ 31 Fundamentalmissiologische Forschung und Lehre am Institut für Weltkirche und Mission an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen Paul B. Steffen SVD 37 Selbstverständnis, Schwerpunkte und Perspektiven der Missionswissenschaft in den beiden ersten Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts. Aufgezeigt am Beispiel der Praktisch-kontextuellen Theologie Klaus von Stosch 44 Ambiguität als Forschungsfeld Komparativer Theologie Christian Tauchner SVD 50 Dialog in weitem Horizont. <i>Missio Dei</i> im Grund des Steyler Missionsengagements

**Evangelische Autoren
und Autorinnen**

Chibueze C. Udeani

- 56 Missionswissenschaft und Dialog der Religionen
an der JMU Würzburg.
Selbstverständnis, Schwerpunkte und Perspektiven
einer theologischen Disziplin im 21. Jahrhundert

Klaus Vellguth

- 63 Missionswissenschaft als transversale und integrale
theologische Disziplin.
Missionswissenschaft an der Vinzenz Pallotti University

Helmut Zander

- 71 Mission als Bedrohung der Menschenrechte.
Das relative Recht auf Religionswechsel in den
Perspektiven komparativer Religionswissenschaft

Ulrich Dehn

- 80 Theologie als Resonanzraum.
Vorläufige Überlegungen zur hermeneutischen
Beziehungsanalyse der interkulturellen Theologie

Andreas Feldtkeller

- 87 »Epistemische Verflechtung« als Schlüsselkonzept
in missionsgeschichtlicher Forschung

Christoffer H. Grundmann

- 92 Missionstheologie als kritische Reflexion des
Christuszeugnisses.
Warum Missionstheologie nicht mit Interkultureller
Theologie identisch ist

Andreas Heuser

- 104 Interkulturelle Übersetzungszonen und *religio-scapes*:
»Außereuropäisches Christentum«

Klaus Hock

- 113 Interface.
Religionswissenschaft und Interkulturelle
Theologie (RIT) als Schnittstelle

Claudia Jahnel

- 120 How to relate?
Epistemologie, Ethik und Relationalität als
Herausforderungen Interkultureller Theologie

Volker Küster

- 127 Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft
an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz
-

	Andreas Nehring	
135	Postkoloniale Herausforderungen an Religionswissenschaft, Interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft	
	Henning Wrogemann	
143	Von der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie. Abbrüche, Transformationen und Neuaufbrüche	
FORUM	Sr. Mirjam Rombouts	
Missionarische	150 Die <i>Gemeinschaft Chemin Neuf</i> und ihre missionarische Spiritualität	
Spiritualität		
	Niels Gärtner	
156	Herrnhuter Mission und Spiritualität	
	Michael Kißkalt	
162	Missionarische Spiritualität im Baptismus	
	Dieter Heidtmann	
169	Zeugnis als Gemeinschaft: die Evangelische Mission in Solidarität (EMS)	
	Michaela Fröhling	
175	»Missionarische Spiritualität« im Kontext des Missionsverständnisses des Berliner Missionswerkes	
Kleine Beiträge	Christoph Elsas	
181	Fragen zu Menschenwürde und Religionen in Potsdamer und Leipziger Ringvorlesungen 2015-2020	
	Mariano Delgado	
186	Keine Angst vor der Wahrheit. Zur römischen Erklärung über die »Entdeckungsdoktrin«	
Hans-Waldenfels-	Volker Küster	
Preis 2022	190 Laudatio auf Benjamin Simon	
	Joachim Piepke SVD	
195	Laudatio auf Regina Reinart	

Berichte

- 199 **Klaus Vellguth**
Sehnsucht nach einer kosmischen Beheimatung.
Maria-Luise-Born-Kunstpreis 2021
an den indischen Künstler Jyoti Sahi verliehen

- 203 **Paul B. Steffen SVD**
Konferenzbericht: 400 Jahre *Propaganda Fide*,
Urbaniana, November 2022

In Memoriam

- 206 **Mariano Delgado**
Das wahrhaft Tragende im Wechsel der Zeiten:
zum Tod von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.

- 211 **Abschlussarbeiten**

- 222 **Buchbesprechungen**

- 238 **Vorschau**

- 239 **Anschriften**
-

Wo steht die Missionswissenschaft?

Mariano Delgado

Die alte Missionswissenschaft, die um 1900 in der deutschsprachigen akademischen Welt mit Lehrstühlen (Halle, Münster und dann auch an vielen anderen Orten), wissenschaftlichen Zeitschriften und Trägervereinen entstand, hat seit den 1960er Jahren einen tiefgreifenden Transformationsprozess erlebt. Dazu gehörte zunächst eine kritische Infragestellung der eurozentrischen Perspektive und der Verquickung von Mission und Kolonialismus, dann auch eine Krise des Missionsgedankens und der Missionstheologie, die zum missionarischen Defätismus führte. Die Wahrnehmung der weltweiten Entwicklung des Christentums, der theologischen Aufbrüche außerhalb Europas und der zunehmenden Begegnung der Religionen führte dazu, dass der Transformationsprozess nicht beim abbauenden Schritt blieb, sondern vielfach auch zu neuen Aufbrüchen führte. Auch wenn dabei immer weniger explizit von »Missionswissenschaft« die Rede ist, sondern – wie die Beiträge dieses Heftes zeigen – eher von interkulturellen, außereuropäischen oder kontextuellen Theologien, globalem Christentum (Global Christianity) oder vergleichender Theologie der Religionen, so findet man unter diesen Bezeichnungen viele Aufgaben der alten Missionswissenschaft mit neuen hermeneutischen Voraussetzungen und Perspektiven wieder.

Die zunehmende Verdrängung der Missionswissenschaft an den theologischen Fakultäten wurde offenbar von der Einsicht begleitet, dass diese Disziplin auch im alten Gewand für eine unverzichtbare dialogische Dimension der Theologie stand. Diese sollte auf der Höhe der heutigen Weltsituation weiterentwickelt werden. In der Tat sind sowohl die alte Missionswissenschaft als auch und vor allem die neuen Disziplinbeschreibungen das beste Beispiel für die Wahrnehmung der Aufgaben, die Papst Franziskus in der Einleitung zu *Veritatis gaudium* (27.12.2017) von den theologischen Fakultäten erwartet: dass sie »eine Art günstiges kulturelles Laboratorium« zu einer performativen »Interpretation der Wirklichkeit« werden, »die dem Christusereignis entspringt und sich aus den Gaben der Weisheit und der Wissenschaft speist, durch die der Heilige Geist in verschiedener Weise das ganze Volk Gottes bereichert«.

Mir scheint, dass eine erneuerte Missionswissenschaft, sei es unter dieser oder unter den neuen Bezeichnungen der Disziplin, ein dreifaches Profil aufweisen sollte:

1 *Fundamentaltheologisch.* Ohne die Fundamentaltheologie als »Theologie des Dialogs und der vordersten Linie« beerben zu wollen, wird eine erneuerte Missionswissenschaft nicht umhin können, auch fundamentaltheologische Aufgaben wahrzunehmen, und zwar sowohl im Sinne einer »fundamentalen« Theologie, die Kategorien wie »Inkulturation«, »Kontext« und »Interkulturell«, aber auch »Universalismus«, »Partikularismus«, »Pluralismus« und »Komparatistik« im theologischen Diskurs wissenschaftstheoretisch zu verankern versucht, als auch im Sinne einer Hermeneutik der »Globalkultur« und der »kontextuellen Kulturen«, in denen der Glaube heute inkulturiert werden soll. Dass dies auch eine Hermeneutik der jeweils anderen christlichen Konfessionen, des Atheismus, der Säkularität, der anderen Religionen, der religiösen Transformationsprozesse und der »nachchristlichen« Suchbewegungen einschließen sollte, versteht sich von selbst.

2 *Diachronisch-prospektiv.* Man kann die Kirchengeschichte als einen – gelungenen wie misslungenen – facettenreichen Inkulturationsprozess bzw. -versuch bezeichnen,

denn dem Christentum ist die Translations- und Inkulturationsaufgabe in die Wiege gelegt worden, als es den Weg aus dem Judentum zu den Völkern suchte. In der erneuerten Missionswissenschaft sollte es aber nicht darum gehen, die Vergangenheit nach Art missionsgeschichtlicher Apologie zu inventarisieren oder gelehrte Bücher über Fragen zweit- oder dritrangiger Theologen zu schreiben, »die niemand als den Verfasser selbst interessieren«, sondern eher darum, eine »prospektive historische Theologie« zu treiben, die den Weg in die Vergangenheit zurückgeht, »um vorwärts in eine neue Zukunft der Theologie und der Verkündigung zu kommen« (K. Rahner). Aus der Auseinandersetzung mit den Inkulturationserfolgen und -misserfolgen der Vergangenheit sind Lehren für die Inkulturationsaufgabe der Gegenwart zu gewinnen. Gefragt ist eine selbstkritische Geschichte der Mission und Ausbreitung des Christentums in fundamentaltheologischer Absicht sowie in ökumenischer und religionsgeschichtlicher Perspektive: um uns durch Einsicht in das gemeinsame Versagen aller Konfessionen in der Begegnung mit den anderen Religionen und Kulturen dazu anzuspornen, die europäischen Christentümer enger zusammenzuführen und gemeinsam nach dem zu suchen, was zwischen uns und der Offenbarung Gottes in Jesus Christus »trennend und verbindend, verdunkelnd und erhellend, belastend und bereichernd« (G. Ebeling) steht; aber auch um Theologie und Kirche praktikable Wege für den Umgang mit der Tatsache zu erschließen, »dass die Religionsgeschichte auch nach Christus und bis heute mit einem ungemein schöpferischen Elan weitergeht« (E. Benz). Die Aufgabe, dem Christentum im Strom der Religionsgeschichte seine Identität als friedlich-messianische Religion des Menschgewordenen zu erhalten, liegt in diesem Sinne immer wieder »vor uns«.

3 *Synchronisch-vergleichend.* Zu den Hauptaufgaben einer erneuerten Missionswissenschaft gehört auch, das Gespräch zwischen den Theologien der verschiedenen kulturellen Kontexte wissenschaftlich zu begleiten und die gegenwärtigen Inkulturationsbemühungen vergleichend zu studieren, um einen gegenseitigen Lernprozess in der Weltkirche durch den »Austausch der Gaben« zu fördern, von dem das Konzil (*Lumen Gentium* 13) sprach. Im Dialog mit anderen Wissenschaften, in denen die synchronisch-vergleichende Dimension längst selbstverständlich geworden ist, könnte das dazu notwendige methodische wie wissenschaftstheoretische Instrumentarium erarbeitet werden.

Um eine solche Disziplin sinnvoll vertreten zu können, ist nicht zuletzt die Fähigkeit notwendig, pointierte Schriften zu verfassen, die den theologischen Diskurs angesichts der Fragen der Zeit im Dialog der Kulturen und Religionen wachhalten und weiterführen.

Eine so erneuerte »Missionswissenschaft« könnte sich unter dieser oder den in diesem Heft vorgeschlagenen Bezeichnungen zur »fundamentalen Christentumswissenschaft« (G. Söhngen), zum »Laboratorium« oder »Forum« entwickeln, auf das alle anderen Disziplinen der Theologie verwiesen wären, wenn sie im Hinblick auf die Evangelisierung der heutigen Kultur(en) bzw. auf die Überwindung der »Identitäts- und Relevanzkrise« des Christlichen das Gespräch miteinander, mit den außereuropäischen Theologien und den anderen Religionen suchen.

In seinem brillanten Essai »Civilisation universelle et cultures nationales« hatte Paul Ricœur bereits 1961 gesagt, niemand könne voraussagen, was aus unserer abendländischen Kultur einst werden würde, wenn sie sich der Begegnung mit den anderen Kulturen jenseits des bisherigen Paradigmas von Eroberung und Beherrschung aussetze. Die erneuerte Missionswissenschaft kann den partnerschaftlichen, friedlich-diskursiven Austausch im heutigen Pluralismus der Religionen und Kulturen – oft in ein und derselben Gesellschaft! – getrost wagen, weil wir wissen, dass der Herr, der seine Jünger und Jüngerinnen bis ins dritte Millennium durch die Stürme der Zeit geführt hat, ihnen künftig seinen Beistand gewiss nicht verweigern wird (Mt 28,20). ♦

Missionstheologie postsäkular

Christlicher Glaube im Dialog mit Europa

Franz Gmainer-Pranzl

Zusammenfassung

Missionstheologie tendiert mitunter dazu, die starke Religiosität in Ländern des globalen Südens als Maßstab zu nehmen und die westliche Gesellschaft als »Missionsgebiet« anzusehen. Von einem postsäkularen Zugang her, wie er vor allem von Jürgen Habermas vorgeschlagen wurde, ergeben sich für die Missionstheologie neue Perspektiven, gerade im Dialog mit Europa: 1. die Bereitschaft, Mission im Kontext eines reziproken Lernprozesses zu begreifen; 2. die Wahrnehmung eines intellektuellen Anspruchs, der an die missionarische Praxis ergeht; 3. das Ernstnehmen des »nachmetaphysischen« Charakters des europäischen Kontextes sowie 4. die Fähigkeit, die Botschaft des Evangeliums als Appell an Freiheit und Vernunft des Menschen zu verantworten.

Schlüsselbegriffe

→ Postsäkularität
→ Europa
→ Nachmetaphysisches Denken
→ Religion und Gesellschaft
→ Glaubensverantwortung

Abstract

The theology of mission sometimes tends to take the strong religiosity in countries of the Global South as a yardstick and to regard Western society as a »missionary field.« From a post-secular approach, as proposed above all by Jürgen Habermas, new perspectives arise for the theology of mission, especially in the dialogue with Europe: 1. the willingness to understand mission in the context of a reciprocal learning process; 2. the recognition of an intellectual claim that is made on missionary praxis; 3. taking seriously the »post-metaphysical« character of the European context, as well as 4. the ability to take responsibility for the message of the Gospel as an appeal to human freedom and reason.

Keywords

→ Postsecularism
→ Europe
→ Postmetaphysical thinking
→ Religion and society
→ Taking responsibility for faith

Sumario

La teología de la misión tiende a veces a tomar como patrón la fuerte religiosidad de los países del Sur global y a considerar la sociedad occidental como un »campo de misión«. Desde un enfoque post-secular, como propone sobre todo Jürgen Habermas, surgen nuevas perspectivas para la teología de la misión, especialmente en el diálogo con Europa: 1. la voluntad de entender la misión en el contexto de un proceso de aprendizaje recíproco; 2. la percepción de una reivindicación intelectual que se hace sobre la práctica misionera; 3. tomar en serio el carácter »pos-metafísico« del contexto europeo, así como 4. la capacidad responsiva del mensaje del Evangelio como una apelación a la libertad y la razón humanas.

Palabras clave

→ Post-secularidad
→ Europa
→ Pensamiento posmetafísico
→ Religión y sociedad
→ Responsabilidad de la fe

Der Anstoß dazu, »neue Tendenzen« der Missionswissenschaft zu erkunden, kann bei allen, die sich mit der Herausforderung »Mission« beschäftigen, nur Zustimmung finden. Wenn die Aufmerksamkeit für gesellschaftliche Kontexte und kulturelle Prägungen eine entscheidende Voraussetzung für missionstheologische Überlegungen bildet, diese Kontexte gegenwärtig aber durch Pluralisierung, Globalisierung und Enttraditionalisierung von einem tiefgreifenden Umbruch betroffen sind, ist die Auseinandersetzung mit Mission letztlich gar nicht anders möglich als dadurch, »neue Tendenzen« ernst zu nehmen bzw. aktiv neue Ansätze zu entwickeln. Ist es nicht geradezu das Kennzeichen missionstheologischer¹ Forschung, »neuen Tendenzen« zu folgen, um die Sendung der Kirche »in der Welt *dieser* Zeit« theologisch verantworten zu können?²

Mission und Missionstheologie sind vermutlich auch deshalb so kontroverse Themen, weil sie Spannungs- und Konfliktfelder betreffen, in denen Kulturen und Religionen, Identitäten und Gesellschaften auf schwer entwirrbare Weise aufeinandertreffen. »Mission« hat damit zu tun, religiöse Überzeugungen, die mit bestimmten kulturellen Lebensformen und gesellschaftlichen Ordnungen verbunden sind, zu bezeugen, weiterzugeben und dabei Grenzen zu überschreiten. Diese vielschichtige, konflikthafte und manchmal auch fragwürdige Konstellation von Religion, Kultur und Gesellschaft spiegelt sich auch in den Versuchen wider, »Missionswissenschaft« zu definieren. Hadwig Müller legt in diesem Zusammenhang eine bedenkenswerte Formulierung vor, die den dynamischen Charakter inner- und außerchristlicher Begegnungen sowie die dialogische Herausforderung von »Mission« in den Blick nimmt: »Die Aufgabe einer Missionswissenschaft liegt darin, die Bewegungen und Begegnungen der Christentümer bzw. ihrer Vertreterinnen und Vertreter zu begleiten und ihre kritischen, analytischen Fähigkeiten sowie ihre hermeneutischen und kooperativen Kräfte und ihre Geduld zu stärken, damit es ihnen gelingt, die Spannung der in der Schwebe gehaltenen Dialogprozesse auszuhalten.«³ Missionstheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wäre also grundlegend missverstanden, wenn es um Strategien der »Mitgliederrekrutierung« für christliche Kirchen ginge oder um das Erzeugen eines missionarischen Klimas im neopentekostalen Stil, bei dem eine missionarische Begeisterung entfacht wird, aber eine Analyse der gesellschaftlichen Voraussetzungen für Mission entfällt.⁴ Zugleich ist zu betonen, dass das Zweite Vatikanische Konzil eine klare Option für Mission vertritt; von einem »Abschied von Mission« kann keine Rede sein.⁵ Aber »Mission« im

1 Unter »Missionswissenschaft« verstehe ich die empirische Erforschung von Mission (historische, soziologische, politikwissenschaftliche, psychologische, ethnologische Aspekte missionarischer Praxis), unter »Missionstheologie« die Verantwortung einer (christlichen) Glaubenspraxis, die die Grenzen des eigenen Kontextes überschreitet und sich zu »Anderen« gesandt weiß. Beide Zugänge sind von Bedeutung: die »beobachtende« Analyse von Mission in Geschichte und Gegenwart sowie die »teilnehmende« (was nicht bedeutet: weniger kritische) Rechenschaft von Mission als einer Konsequenz christlicher Lebenshaltung. Vgl. auch Francis X. D'SA SJ, Was hat »Wissenschaft« in Missionswissenschaft zu suchen?, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH SJ/

Klaus VELLGUTH (Hg.), Transformationen der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1911-2016, St. Ottilien 2016, 79-87.

2 So auch die Einschätzung von Arnd Bünker: »Kaum ein theologisches Fach hat so viele fundamentale Wendungen und Veränderungen erfahren wie die Missionswissenschaft, zumal diese theologische Disziplin ja noch immer eine junge Pflanze ist – jedenfalls in der Zeitrechnung der Kirche« (Arnd BÜNKER, Welche Mission[en]? Welche Missionswissenschaft[en]?, in: Martin STOWASSER/Franz HELM [Hg.], Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis, Göttingen 2011, 33-55, 41).

3 Hadwig MÜLLER, Es kommt auf das Wie an. Ein Rückblick, in: Arnd BÜNKER u.a. (Hg.), Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern 2010, 209-218, 213.

4 Vgl. Bernhard MEUSER/Johannes HARTL/Karl WALLNER (Hg.), Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. 2018. – Kritisch dazu: Klaus VELLGUTH, Der Streit um das »Mission Manifest«. Über evangelikale und pentekostale Strömungen in der katholischen Kirche in Deutschland, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene, Freiburg i. Br. 2019, 211-237.

Sinn des Evangeliums Jesu Christi bedeutet keine (neo-)koloniale Machtstrategie, sondern die Bereitschaft, sich von jenen Menschen, die (noch) nicht glauben, herausfordern und in Anspruch nehmen zu lassen. Missionarinnen und Missionare sind bereit, den christlichen Glauben in neuen, vielleicht völlig ungewohnten Lebenskontexten zu bezeugen.⁶

Eine wichtige Vordenkerin und Impulsgeberin in diesem Zusammenhang ist bekanntlich die französische Katholikin Madeleine Delbr l (1904-1964), die ihre Erfahrungen in der Sozialarbeit im Pariser Stadtteil Ivry sowie in den Beziehungen zwischen Kirche und kommunistischer Politik auf bedenkenswerte Weise reflektierte. Ihre Aufsätze und Bücher fordern auch mehr als ein halbes Jahrhundert nach ihrem Tod dazu heraus, das »Missionarische« einer Pfarrgemeinde im Sinn einer radikalen Zeitgenossenschaft zu verstehen.⁷ Es braucht, kurz gesagt, »den Mut zur Zeitgenossenschaft in einer säkularen Welt«.⁸ Was Delbr l in den 1950er und frühen 1960er Jahren – auch mit Blick auf die Auseinandersetzungen rund um die »Arbeiterpriester« – als Thema für Kirche und Theologie, Pastoral und Spiritualität wahrnahm, ist aktueller denn je: Eine Theologie der Mission, die den aktuellen Herausforderungen und »neuen Tendenzen« gerecht werden will, muss sich mit den säkularen Gesellschaften in Europa auseinandersetzen, um den Logos des christlichen Glaubens im kulturellen, sozialen und wissenschaftlichen Kontext des gegenwärtigen Europa ins Gespräch zu bringen. Nicht, dass der globale Süden für die Missionstheologie keine Bedeutung mehr hätte – aber Kirche und Theologie müssen *im gegenwärtigen Europa* dialog-, kritik- und lernfähig sein und dürfen nicht bloß auf jene Gesellschaften und kulturellen Traditionen blicken, in denen Religionen (scheinbar) unhinterfragt Geltung besitzen.⁹ Länder, in denen Religion eine große Rolle in der Öffentlichkeit spielt, werden manchmal zum ekklesiologischen und missionstheologischen Sehnsuchtsort, und Europa wird tendenziell zum »Missionsgebiet« erklärt, weil eben traditionelle Formen kirchlicher Präsenz nur mehr in geringem Ausmaß zu finden sind. Wenn christliche Missionstheologie aber wesentlich mit der Verantwortung der Sendung der Kirche in der »Welt dieser Zeit« zu tun hat, darf sie sich nicht bloß als Vor- und Nachbereitung einer Strategie der Überredung bzw. des Imports religiöser Praxis nach Europa verstehen, sondern muss den Anspruch jener Hoffnung, für die der christliche Glaube steht, in einen ernsthaften Gesprächs-, Lern- und Austauschprozess mit der aktuellen Gesellschaft einbringen, also Apo-logia (Antwort, Rechenschaft) für den Sinn christlicher Hoffnung geben, wie dies 1 Petr 3,15 beispielhaft formuliert hat.

5 Vgl. Jutta KOSLOWSKI / Andreas KREBS (Hg.), *Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung*, Leipzig 2017.

6 Vgl. Christian BAUER, *Dra en zuhause? Konzilstheologische Inspirationen für die Mission der Kirche*, in: ZMR 101 (2017/1-2) 64-77.

7 »Damit aber der Glaube vernommen, seine Botschaft verstanden werde, müssen die Verk ndenden zusehen, dass sie von der Welt durch nichts anderes getrennt sind als durch ihren Glauben« (Madeleine DELBR L, *Kennzeichen der missionierenden Pfarrei*, in: DIES., *Wir Nachbarn der Kommunisten*, Einsiedeln 1975, 164-170, 167).

8 Albert Peter RETHMANN, *Mission und Dialog – Christsein in pluraler Gesellschaft*, in: Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg i. Br. 2012, 271-289, 285.

9 Vgl. manche missionstheologischen Impulse, die vom Konzept einer »Reverse Mission« ausgehen und zum Beispiel Priester aus südlichen Ländern in der Rolle sehen, den »säkularisierten« Norden bzw. Westen wieder zu »evangelisieren«; hier wird die traditionelle Einbahn-Mission (Nord → Süd) nur umgedreht (Süd → Nord), aber nicht in ihrer Logik hinterfragt.

Die Gesellschaften Europas sind allerdings mit Jürgen Habermas als *postsäkulare* zu verstehen, und das heißt – wie dies Habermas bei seiner Buchpreisrede 2001 betonte –, dass moderne Gesellschaften »mit dem Fortbestehen religiöser Gemeinschaften und der fortbestehenden Relevanz der verschiedenen religiösen Überlieferungen rechnen müssen, auch wenn sie selbst weitgehend säkularisiert sind.«¹⁰ Postsäkularität bedeutet demnach nicht die Ablöse einer Phase der Säkularisierung durch ein neues Zeitalter der Religion bzw. eine Rückkehr traditionaler Lebensformen, sondern eine selbstreflexive Gleichzeitigkeit von Religiosität (durchaus mit einem Anspruch auf öffentliche Präsenz) und Säkularität (die – als Ausdifferenzierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilsysteme und Entkoppelung von Religion und Politik – ohnehin nie mit Säkularismus gleichzusetzen war, welcher eine Strategie des Ausschlusses von Religion aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit besagt).¹¹ Die westliche Gesellschaft erweist sich aus postsäkularer Perspektive weder als »religionslos«-säkularer Lebenskontext, dem eine Art christliche (Neu-)Missionierung verordnet werden müsste, noch als neureligiöses Feld, das die Prägungen der Säkularisierung hinter sich gelassen hätte, sondern als Ort der Koexistenz von Glaubenden, Andersglaubenden und Nichtglaubenden, der Kirche und Theologie im Allgemeinen und Missionstheologie im Besonderen einiges zu denken aufgibt.

Eine Missionstheologie, die die Bezeugung und Vermittlung des christlichen Glaubens aus einem postsäkularen Problembewusstsein heraus verantwortet, wird in ihren Überlegungen – vor allem mit Blick auf den Dialog von Kirche und Gesellschaft in Europa – folgende Herausforderungen aufgreifen:

1 *Mission wird Teil reziproker Lernprozesse sein.* »[...] religiöse Bürger und Religionsgemeinschaften« so Habermas, »dürfen sich nicht nur äußerlich anpassen. Sie müssen sich die säkulare Legitimation des Gemeinwesens unter den Prämissen ihres eigenen Glaubens zu eigen machen.«¹² Die existentielle Offenheit und intellektuelle Bereitschaft, von anderen zu lernen, wird in einer postsäkularen Gesellschaft sowohl von säkularen als auch von religiösen Bürgern erwartet. Die Kritik an säkularistischer Abwertung von Religion bedeutet nicht einen »Freibrief« für eine Form »missionarischer Begeisterung«, die sich über das Selbstverständnis einer Gesellschaft einfach hinwegsetzt, sondern die Fähigkeit, sich von jenem Kontext, in dem eine missionarische Sendung gelebt wird, auch etwas sagen zu lassen. Säkularität – im Sinn einer Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme, nicht als »Abschaffung« von Religion – ist von daher nicht ein »Problem«, das es missionarisch zu überwinden gilt, sondern ein maßgebliches Lernfeld kirchlicher Mission.¹³

10 Jürgen HABERMAS, Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Ein Gespräch, in: DERS., Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 96–119, 101.

11 Wie Habermas treffend formuliert, bringt die Selbstbeschreibung einer postsäkularen Gesellschaft »die Verunsicherung der säkularistischen Überzeugung vom *absehbaren Verschwinden* der Religion zum Ausdruck« (Jürgen HABERMAS, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 91).

12 Jürgen HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit der »postsäkularen« Gesellschaft, in: DERS., Nachmetaphysisches Denken II (Anm. 10), 308–327, 325.

13 »Der Verfassungsstaat muss nicht nur weltanschaulich neutral handeln, sondern auch auf normativen Grundlagen beruhen, die sich weltanschaulich neutral – und das heißt nachmetaphysisch – rechtfertigen lassen. Und diesem normativen Anspruch gegenüber können sich die Religionsgemeinschaften nicht taub stellen. Deshalb kommt hier jener komplementäre Lernprozess ins Spiel, in dem sich die säkulare und die religiöse Seite gegenseitig verstricken« (Jürgen HABERMAS, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Michael REDER/ Josef SCHMIDT [Hg.], Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 2008, 26–36, 33).

2 *Mission stellt sich einem intellektuellen Anspruch.* Dies ist zwar keine neue Einsicht kirchlicher Mission, denkt man an die philosophischen und theologischen Diskussionen, an die Herausforderung kulturell fremder Lebens- und Denkformen sowie an das Erlernen neuer Sprachen, wie dies viele Missionarinnen und Missionare zu bewältigen hatten. Gerade mit Blick auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen und globalen Herausforderungen gilt noch mehr, dass Mission in hohem Maß mit Religions- und Christentumskritik, mit nicht vertrauten Weltanschauungen und mit der Fähigkeit zu Selbstkritik und der Aufarbeitung überkommener Denk- und Glaubensformen zu tun hat. Eine postsäkular inspirierte Missionstheologie wird die »kognitiven Dissonanzen«¹⁴ zwischen dem gewohnten Selbstverständnis von Theologie und Kirche einerseits und dem Problembewusstsein einer Gesellschaft andererseits ernst nehmen. Auch wenn die missionarische Praxis natürlich mehr ist als eine Form argumentativer Auseinandersetzung (sondern wesentlich durch Zeugnis und Glaubwürdigkeit bestimmt ist), darf Missionstheologie die durchaus fordernde Aufgabe intellektueller Arbeit nicht vernachlässigen. Schließlich erwies sich der Kontext von Mission nicht selten als innovatives Feld theologischen Denkens, weil die Zumutung des Fremden und die Infragestellung der eigenen Tradition und Weltsicht im wahrsten Sinn des Wortes »zu denken gab«. Diesem intellektuellen Anspruch darf die Missionstheologie nicht ausweichen.

3 *Der »nachmetaphysische Charakter« des europäischen Kontextes ist (missions-)theologisch ernst zu nehmen.* Jürgen Habermas hat seit den 1980er Jahren auf maßgebliche Motive nachmetaphysischen Denkens hingewiesen,¹⁵ vor allem auf die Ablöse eines Identitätsdenkens durch »Verfahrensrationalität«, die Infragestellung idealistischen Denkens durch historische Kritik, die eine »Detranszendentalisierung der überlieferten Grundbegriffe«¹⁶ bewirkt, den Übergang von Bewusstseinsphilosophie zu sprachphilosophischer Argumentation sowie die Kritik eines starken Theoriebegriffs durch Verweis auf den lebensweltlichen und kommunikativen Kontext theoretischer Auseinandersetzung. Allerdings – und das wird auch in der Theologie oft missverstanden – bedeutet die Wahrnehmung eines nachmetaphysischen Denk- und Lebenskontextes nicht eine Absage an Religion, sondern eine Infragestellung metaphysisch¹⁷ begründeter Glaubensvorstellungen. Mit gutem Grund spricht Habermas von einem »religiösen Denken in nachmetaphysischer Gestalt«.¹⁸ Vielleicht könnte Dietrich Bonhoeffers Plädoyer für ein »religionsloses Christentum« als erster Ansatz eines »Christentums in nachmetaphysischer Gestalt« angesehen werden?¹⁹ Eine postsäkular informierte Missionstheologie nimmt die kulturelle und gesellschaftliche

14 Vgl. Jürgen HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: DERS., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 119–154, 143.

15 Vgl. Jürgen HABERMAS, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: DERS., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992, 35–60.

16 Ebd., 41.

17 »Metaphysik« ist hier als philosophische (Letzt-)Begründung gemeint, nicht als religiöse Haltung und Voraussetzung.

18 HABERMAS, Auch eine Geschichte der Philosophie I (Anm. 11), 75.

19 Vgl. unter anderem Bonhoeffers Frage: »Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d.h. eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.?« (Dietrich BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von Christian GREMMELS/Eberhard BETHGE/Renate BETHGE in Zusammenarbeit mit Ilse TÖDT, Gütersloh 1998, 405).

Lage Europas und die damit verbundenen Säkularisierungsprozesse wahr, betrachtet sie aber nicht nur als Bedrohung oder Problem, sondern als entscheidenden Ort des Glaubens.²⁰

4 *Mission ist auch und gerade unter »nachmetaphysischen Bedingungen« ein Appell an die Freiheit des Menschen.* Habermas' Ermutigung am Ende seines monumentalen Werks über die Genealogie nachmetaphysischen Denkens, »uns zum Gebrauch unserer vernünftigen Freiheit zu ermutigen«, ²¹ kann die missionstheologische Auseinandersetzung nicht gleichgültig lassen. Wenn die kirchliche Mission beansprucht, Zeugnis für eine lebensverändernde und lebensermöglichende Botschaft zu geben, und dieses Zeugnis als Appell an die Freiheit des Menschen begreift – in (selbst-)kritischer Erinnerung an die Verstrickung von Mission in Strukturen (neo-)kolonialer Gewalt –, muss sie die (säkulare) Freiheit des Menschen nicht als Konkurrenz fürchten, sondern kann und darf sie als die einzige »Tür« begreifen, durch die die Botschaft des Glaubens in das Leben der Menschen in der »Welt dieser Zeit« eintreten kann. Wenn sich der missionstheologische Diskurs von postsäkularen Theorieimpulsen an diese – an sich urbiblische – Einsicht erneut erinnern lässt, ²² kann er entscheidende Schritte zu einem Verständnis von Mission setzen, das den Anspruch des Evangeliums im Erwartungs- und Erfahrungshorizont von Freiheit, Vernunft und Humanität auf neue und überaus inspirierende Weise zur Geltung bringt. ♦

20 So beklagt etwa das – in vielen Abschnitten sehr anregende und mutige – Schreiben *Ecclesia in Europa* (2003) die Entchristlichung vieler Lebenskontexte: »In vielen öffentlichen Bereichen ist es einfacher, sich als Agnostiker denn als Gläubigen zu bezeichnen; man hat den Eindruck, dass sich Nichtglauben von selbst versteht, während Glauben einer gesellschaftlichen Legitimation bedarf, die weder selbstverständlich ist, noch vorausgesetzt wird« (Papst JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa* vom 28. Juni 2003, Bonn 2003, Nr. 7). – Die hier angesprochenen Herausforderungen sollen nicht kleingeredet werden – aber: War diese fehlende Selbstverständlichkeit des christlichen Glaubens nicht immer die Voraussetzung missionarischer Praxis? Und könnte ein solcher »nachmetaphysischer Kontext« nicht auch eine Chance für die kirchliche Verkündigung sein?

21 Jürgen HABERMAS, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, 806.

22 Vgl. Martin DÜRNBERGER, Vernünftige Freiheit, vernünftiger Glaube. Über Glaubensbegriffe und Lernprozesse, in: Franz GRUBER / Markus KNAPP (Hg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas »Auch eine Geschichte der Philosophie«, Freiburg i. Br. 2021, 86–104.

Decolonizing Theology?

Schlaglichter auf Lehre und Forschung
einer post/kolonialen Theologie

Judith Gruber

Zusammenfassung

Dieser Beitrag zeigt auf, wie koloniale Macht/Wissenskonstellation in gegenwärtiger theologischer Forschung und Lehre wirksam sind. Diese kolonialen Interpretationsmuster räumen einerseits weiterhin westlich-weißer Theologie erkenntnispolitische Deutungshoheit in der Interpretation globaler Christentümer ein, und stellen andererseits erkenntnistheologische Deutungsmuster zur Verfügung, die es erlauben, die grundlegende Ambiguität und die ambivalenten politischen Effekte christlicher Tradition unter einem teleologischen Narrativ von Heilsgeschichte zu verbergen. Um eine post-koloniale Reorientierung der Theologie zu ermöglichen, plädiert der Beitrag für eine Ambiguitätstoleranz christlicher Praktiken, die es Theologie erlauben wird, notwendige Expertise für die (selbst)kritische Arbeit universitärer Wissensproduktion und ihrer anstehenden Dekolonisierung zur Verfügung zu stellen.

Schlüsselbegriffe

→ Postkoloniale Theologie
→ Dekolonisierung
→ Missionstheologie
→ Missionswissenschaft

Abstract

This contribution shows how colonial power/knowledge constellations are operative in contemporary theological research and teaching. On the one hand, these colonial patterns of interpretation continue to grant Western-white theology epistemological sovereignty in the interpretation of global Christianities. On the other hand, they provide epistemological patterns of interpretation that allow the fundamental ambiguity and the ambivalent political effects of Christian tradition to be concealed under a teleological narrative of salvation history. In order to enable a postcolonial reorientation of theology, the paper argues for a tolerance of ambiguity in Christian practices that will allow theology to provide necessary expertise for the (self-)critical work of university-based knowledge production and its decolonization, a matter which still has to be dealt with.

Keywords

→ Postcolonial theology
→ De-colonization
→ Theology of mission
→ Missiology

Sumario

Este artículo muestra cómo las constelaciones coloniales de poder/conocimiento son eficaces en la investigación y la enseñanza teológicas contemporáneas. Por un lado, estos patrones coloniales de interpretación siguen concediendo soberanía epistemológica a la teología occidental-blanca en la interpretación de los cristianismos globales y, por otro, proporcionan patrones epistemológicos de interpretación que permiten ocultar la ambigüedad fundamental y los efectos políticos ambivalentes de la tradición cristiana bajo una narrativa teleológica de la historia de la salvación. Para posibilitar una reorientación poscolonial de la teología, el artículo aboga por una tolerancia de la ambigüedad en las prácticas cristianas que permita a la teología proporcionar la pericia necesaria para la labor (auto)crítica de la producción de conocimiento universitario y su próxima decolonización.

Palabras clave

→ Teología poscolonial
→ Descolonización
→ Teología de la misión
→ Misionología

Seit 2017 bin ich als Professorin an der »Onderzoekseenheid Systematische Theologie en Religiewetenschap« an der Theologischen Fakultät der KU Leuven tätig und decke hier den Schwerpunkt »Theologie interkulturell und Postkoloniale Theologien« ab. Im Rahmen dieser Stelle leite ich auch das »Centre for Liberation Theologies«. Diese Professur wurde mit internen Mitteln der Universität neu eingerichtet; sie führt keinen bereits etablierten Fokus fort, sondern wurde vielmehr gezielt besetzt, um diese Forschungsrichtung an der Theologischen Fakultät zu etablieren. Die Fakultät entschied sich für diese Schwerpunktsetzung mit Blick auf ihre lange Tradition von internationalen Kooperationen, die sie seit ihrer Gründung 1432 pflegt und 1969 mit der Einrichtung eines vollen Theologiestudiums in englischer Sprache vertiefte. Heute sind knapp 500 Studierende aus allen fünf Kontinenten in die internationalen Studienprogramme der Fakultät eingeschrieben.

Diese Tradition, so wurde immer deutlicher, fordert eine explizite theologische Auseinandersetzung mit Fragen von Interkulturalität und Postkolonialität ein. Zum einen macht die Präsenz internationaler Studierender die kulturelle Vielfalt der Weltkirche an einem partikularen Ort erfahrbar und ermöglicht die globale Zirkulation theologischer Wissensproduktion. Es war nicht zuletzt diese gelebte Interkulturalität, die 1989 zur Gründung des »Centre for Liberation Theologies« motivierte, das sich als Plattform für den Austausch zwischen »Erste Welt-«, und »Zwei-Drittel Welt-Theologien« versteht und dabei in Befreiungstheologischer Tradition einen besonderen Fokus auf die interdisziplinäre Analyse von Unterdrückungsverhältnissen als konstitutiven Baustein theologischer Arbeit richtet.¹ Zum anderen stehen theologische Lehre und Forschung auch in diesem interkulturellen Setting unter den Machtgefällen, die jedes akademische Umfeld als »normative order that adheres to certain rules of self-justification«² unweigerlich prägen, und somit vor die Herausforderung stellen, die akademische Wissensproduktion einer kritischen Machtanalyse zu unterziehen. Machtverhältnisse schreiben sich in die unhintergehbare asymmetrischen Interaktionen zwischen Lehrenden und Lernenden ein, strukturieren Forschungs- und Lehrprogramme in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Organisationsformen und politischen Diskursen »außerhalb« der Hochschule, und stehen im Bereich der Theologie auch unter dem Zeichen kirchlicher Machtkonstellationen.

In einer Verschränkung dieser Ebenen wird auch die Interkulturalität theologischen Arbeitens in Leuven im Muster eines kolonialen »Exitus-Reditus«-Schemas diszipliniert, das über den flämischen Kontext hinaus das dominante Paradigma für den kirchlichen und theologischen Umgang mit kulturellen Differenzen in der Weltkirche bildet und mit dem das Deutungsmonopol westlicher Kultur und Kirche in Auseinandersetzung mit »anderen« Christentümern nicht erschüttert, sondern vielmehr weiter zementiert wird. Prägnant beschreibt Pang dieses Muster in seiner Kritik an »the study of world Christianity« als einem kolonialen Projekt, in dem »[m]aterials and thoughts from non-Western countries are collected, analyzed, compared, competed with and classified in such a way that Western subjects can occupy the central role in representing their theologies«.³ Eine koloniale

1 https://theo.kuleuven.be/en/research/centres/centr_lib.

2 Aisha-Nusrat AHMAD / Maik FIELTZ / Johanna LEINIUS / Gianna Magdalena SCHLICHTE, Introduction: Critical Interventions in Knowledge Production from Within and Without Academia, in: DIES. (Hg.), *Knowledge, normativity and power in academia. Critical interventions, Normative orders*, vol. 24, Frankfurt 2018, 7–28.

3 Samuel Y. PANG, A Postcolonial Theological Project: Creating Space for the Studies of World Christianity, in: *International Review of Mission* (2008) 78–90.

4 Vgl. Namsoon KANG, *Whose/ Which World in World Christianity? Toward World Christianity as Christianity of Worldly Responsibility*, in: Akintunde E. AKINADE (Hg.), *A New Day. Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh*, New York 2010, 31–48.

Zentrum-Peripherie-Logik schreibt sich in gegenwärtigen theologischen Diskursen über kulturelle Pluralität fort und ermöglicht es hegemonialen Formen christlicher Identität, sich stillschweigend als scheinbar selbst-verständliches Deutungsprinzip innerkirchlicher Vielfalt zu reetablieren.⁴ An der Theologischen Fakultät in Leuven (wie auch an anderen nordatlantischen Hochschulen) wird diese Logik beispielhaft an einem weitverbreiteten Forschungsdesign für Doktoratsprojekte greifbar, mit dem außereuropäische DissertantInnen an Kontextuellen Theologien für ihr Heimatland arbeiten, indem sie eine sozio-kulturelle und/oder theologische Analyse ›ihres‹ Kontextes mit dem Werk eines prominenten europäischen Theologen [sic] ins Gespräch bringen, um sie für theologische Konstruktion fruchtbar zu machen. Dieses Forschungsdesign macht die Wirkmächtigkeit eines theologischen Diskurses sichtbar, in dem zum einen europäischen Traditionen des Christentums Interpretationssouveränität über ›neue‹ Formen christlicher Identität eingeräumt und zum anderen wissenschaftliche Autorität vorzugsweise weißen Männern zugeschrieben wird. Diese epistemische Privilegierung spiegelt sich auch in der personellen Besetzung des Lehrkörpers und Forschungspersonals an der Leuener Fakultät (und nicht nur hier), die die kulturelle und ethnische (und, zu einem gewissen Ausmaß auch die geschlechtsspezifische) Diversität der Studierendenschaft *nicht* reflektiert.

Die Theologie stellt mit dieser Reetablierung kolonial-patriarchaler Machtverhältnisse in ihrer Wissensproduktion keinen Sonderfall dar, vielmehr lassen sich koloniale Muster als bestimmender Rahmen akademischer Arbeit insgesamt identifizieren: Ausgehend von der »Rhodes Must Fall«-Bewegung (Südafrika 2015) entsteht zur Zeit auch in Westeuropa Wissen um die entscheidende Rolle, die die Universität in der Reproduktion von kulturellem Imperialismus und Rasse-, Gender- und Klassen-Ungerechtigkeiten immer noch spielt.⁵ In den Politiken universitärer Wissensproduktion, so beginnt ein wachsender Forschungskörper zu zeigen, greifen kolonial formatierte Wissens-, Macht- und Infrastrukturen ineinander und garantieren in einem Zusammenspiel von akademischen Praktiken (u.a. Lehrplangestaltung, Verteilung von Forschungsgeldern, Bibliotheksbestückungen, Lehrstuhlbesetzungen) den Fortbestand von eurozentrischem, weißem, heteronormativem Wissen. Diese Perpetuierung kolonialer Macht/Wissens-Verhältnisse an der Universität steht in engen Beziehungen zu den weiteren politischen und öffentlichen Diskursen in westeuropäischen Staaten, die die Aufarbeitung ihrer kolonialen Geschichte nur äußerst zögerlich in Angriff nehmen und so das Erbe der imperialen Vergangenheit nahezu ungebrochen – etwa in der selbstverständlichen Beanspruchung einer »imperialen Lebensweise«⁶ – fortwirken lassen.

Inmitten dieser Immunisierungsstrategien entstehen Initiativen, die zu einer »Provinzialisierung«⁷ europäischer Wissensproduktion aufrufen und insistieren, dass eine »Dekolonisierung des Denkens«⁸ nicht nur in den ehemaligen Kolonien zu vollziehen ist, sondern gerade auch an den Universitäten der europäischen Metropolen geleistet werden muss. An der KU Leuven ist eine beginnende Diskussion über diese Themen zu beobachten,

5 Vgl. Gurminder K. BHAMBRA/Dalia GEBRIAL/Kerem NIŞANCIÖĞLU (Hg.), *Decolonising the University*, London/Berlin 2018; Willie James JENNINGS, *After Whiteness. An Education in Belonging*, Grand Rapids, Michigan 2020.

6 Ulrich BRAND/Markus WISSEN, *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München 2017.
7 Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton, N.J./Oxford 2000.

8 Ngũgĩ wa THIONG'O, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, Reprinted, London/Portsmouth, N.H. 1986.

die gerade auch von Studierenden initiiert wird und sich langsam in der Zusammenstellung von Forschungsgruppen und der Themenwahl für Forschungsanträge niederzuschlagen beginnt. Auch an der Theologischen Fakultät sind es vor allem Studierende, die Kritik an der scheinbar selbstverständlichen Weißheit, Männlichkeit und Eurozentrizität des in der Lehre vermittelten theologischen Wissenskanons üben. Sie stoßen Debatten in den Lehrgremien der Fakultät an; das konfliktive und ergebnisoffene – vielleicht sogar aporetische?⁹ – Ringen um effektive Wege der Dekolonisierung der Universität hat begonnen.

Postkoloniale Re-Positionierungen der Theologie

Welche Perspektiven stellen sich für theologische Forschung an der Schnittstelle von kirchlichen und akademischen Diskursen, in denen koloniale Denkpraktiken weiterhin das dominante Paradigma von Wissensproduktion bilden? Welche Formate ergeben sich hier spezifisch für eine Theologie, die sich in der Nachfolge missionswissenschaftlicher Ansätze versteht und Fragen kultureller und religiöser Differenz thematisiert? In der oben kurz skizzierten Offenlegung der Einbettung akademischer Theologie in koloniale Diskurse wird deutlich, was auch als Forschungsergebnis einer interdisziplinären Missionswissenschaft immer klarer zu Tage tritt: theologische Wissensproduktion ist untrennbar in die Etablierung und Aufrechterhaltung kolonialer Herrschaftssysteme verstrickt. Gegenwärtige Missionsforschung bezieht sich dabei auf eurozentrismus-kritische Ansätze postkolonialer Theorien, die eine Missionsgeschichtsschreibung abseits der kolonialen Zentrum-Peripherie-Logik eröffnen und stattdessen Missionsaktivitäten als Teil von epistemischen, politischen, ökonomischen und theologischen Verflechtungen begreifen, in denen Wissen unter asymmetrischen Machtverhältnissen produziert, zirkuliert und ständig neu verhandelt wird. Ratschiller und Wetjen beschreiben den Forschungsstand so: »Während das Interesse an der Frage, inwieweit Mission und Kolonialismus zusammenhängen, abgeflacht ist, konnten jüngere Arbeiten zeigen, wie wichtig Missionsgesellschaften für die Verbreitung von Bildern des ›Anderen‹ und die Formierung von Identitäten in Europa waren. Diese kolonialen Wissensbestände prägten die Vorstellung vom Außereuropäischen als auch vom Europäischen nachhaltig mit.«¹⁰

Diese Ansätze untersuchen, wie in missionarischen Kontaktzonen Dispute über religiöse Werte, kulturelle Identitäten und soziale Fragen geführt wurden und so das moderne Verständnis von Begriffen wie Religion, Kultur und Rasse informierten. Sie legen komplexe Geschichten sowohl von theologischen Komplizenschaften als auch Subversionen in kolonialen Diskursen auf, die sich nicht (mehr) einem einlinigen Meisternarrativ von *einer* eindeutigen christlichen Tradition unterwerfen lassen. Stattdessen legen sie die unauflösbare Ambivalenz des Christlichen frei; im postkolonialen Blick auf die Performanzen christlicher Identität in ihren Verstrickungen in Herrschaftssysteme lässt sich kein letztgültiges Urteil über die politische Effektivität des Christentums fällen, vielmehr treten die vielfältigen und widersprüchlichen Formen zu Tage, in denen Menschen in unterschiedlichen Epochen

9 Vgl. Sara AHMED, *Declarations of Whiteness, The Non-Performativity of Anti-Racism*, in: *Borderlands* 3 (2004) 1-59.

10 Linda RATSCHILLER/Karolin WETJEN, *Verflochtene Mission. Ansätze, Methoden und Fragestellungen einer neuen Missionsgeschichte*, in: DIES. (Hg.), *Verflochtene Mission. Perspektiven auf eine neue Missionsgeschichte*, Göttingen 2018, 9-24.

11 Vgl. Andreas NEHRING, *Das »Ende der Missionsgeschichte«*. Mission als kulturelles Paradigma zwischen klassischer Missionstheologie und postkolonialer Theoriebildung, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 27 (2010) 161-193.

christliche Identität verkörper(t)en und ihre theologischen Deutungsmuster in Auseinandersetzung mit den symbolischen Reservoirs ihres jeweiligen Umfelds ausform(t)en.

Damit wirft die postkoloniale Reformatierung der Missionswissenschaft grundlegende theologische Fragestellungen zur Identität des Christlichen auf, die nur langsam theologisch konstruktiv rezipiert werden: Während interdisziplinäre Missionsgeschichte die teleologischen Formate ihrer historistischen Ursprünge hinter sich lässt und stattdessen die Ambiguitäten christlicher Tradition in ihren komplexen Verstrickungen in koloniale Diskurse offenlegt,¹¹ hält Missionstheologie oft am linearen Meisternarrativ einer teleologisch formatierten Heilsgeschichte fest, mit dem die Ambivalenzen christlicher Praktiken und ihre komplexen Allianzen in Herrschaftssystemen nicht ausreichend abgebildet werden können. Sie schreibt damit jene essentialistischen Vorstellungen von Glaube und Religion fort, die die gegenwärtige interdisziplinäre Missionswissenschaft als politisch-theologische Konstrukte dekonstruiert.

Exemplarisch greifbar wird dies an Skreslets Metaphorisierung von Mission als einem »Fluss«, die es erlaubt, Mission als das fortschreitende Entfalten von »a great flow of ideas, events, personalities, and human encounters taking place over time« zu beschreiben, das seinen theologischen Ursprung in der aussendenden »nature of God« und seine historischen Anfänge im »ministry of Jesus« findet und das sich ständig in Richtung seines vorgegebenen Telos einer »cosmic consummation described in the book of Revelation« weiterentwickelt, bis auf weiteres jedoch noch »beyond the power of physical sight« liegt.¹² Die Fluss-Metapher erlaubt es Skreslet, historischen Wandel anzuerkennen, doch das vorherrschende Bild bleibt einliniger Fortschritt. Er streicht die lebensspendenden Eigenschaften des Flusses hervor, bringt aber die ambivalente, potenziell tödliche Kraft von Wasser nicht zur Sprache. Diese »riverine perspective« auf Heilsgeschichte unterwirft die Komplexitäten der Missionsgeschichte der Idee eines ihr zugrundeliegenden christlichen Kontinuums, das als frei von Kontingenz und Ambiguität vorgestellt wird.

Solch teleologischen Rahmungen eines heilsgeschichtlichen Kontinuums informieren auch theologische Ansätze, die die Komplizenschaften von christlicher Theologie in Herrschaftssystemen als Deformation eines authentischen Christentums anprangern, die es zu korrigieren gilt. Shawn Copeland beschreibt die rassismuskritische Arbeit von Robert Beckford in diesem Sinne: In seiner Kritik an »the church's complicity in slavery and imperialism as a corruption of ... Christianity, [...] Beckford denotes the church's complicity ... as ›bewitchment,‹ which renders the church ... in need of exorcism.«¹³ Solch ein Ansatz erlaubt eine starke Kritik an theologischen Komplizenschaften in Herrschaftssystemen, doch er situiert »eigentliche« Theologie *außerhalb* von Macht/ Wissens-Regimen und kann so letztendlich keine theologische Rechenschaft über die irreduzible Komplexität christlicher Tradition und ihre konstitutiven Verstrickungen in politische Diskurse ablegen. Stattdessen wird ein theologisches Verständnis von Mission gegen die machtvollen Kontingenzen der Missionsgeschichte immunisiert – die postkoloniale Herausforderung einer interdisziplinären Missionsforschung bleibt theologisch unbeantwortet.

¹² Vgl. Stanley SKRESLET, *Thinking Missiologically about the History of Mission*, in: *International Bulletin of Mission Research* 31 (2007) 59–65.

¹³ M. Shawn COPELAND, *Black Political Theologies*, in: William T. CAVANAUGH / Peter SCOTT (Hg.), *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, Hoboken, NJ 2019, 264–279.

Um dagegen eine theologisch ausgereifte Antwort auf das komplexe Erbe von Mission geben zu können, muss ein Rahmen entwickelt werden, der theologisch abseits von teleologischer Heilsgeschichte und soteriologischer Eindeutigkeit von Heil sprechen lässt. Im Rahmen dieses kurzen Beitrags kann nicht nuanciert angezeigt werden, welche theologischen Alternativen zurzeit entwickelt werden, um diese Lücke zwischen kritischer Missionswissenschaft und ihrer theologischen Reflexion zu schließen, doch schlaglichtartig soll angedeutet werden, wie eine theologische Rezeption der postkolonialen Herausforderung sowohl material als auch formal tieferschürfende Rekonfigurationen theologischer Denkpraktiken einfordert. Solche Auseinandersetzungen lassen sich quer durch den theologischen Disziplinenkanon beobachten. So etwa trifft sich eine postkolonial informierte Bibelwissenschaft mit Ansätzen systematischer Theologie, die im Gespräch mit Traumatheorien an einer Neuformatierung von Soteriologie arbeitet, um Heilsgeschichte nicht mehr jenseits der Kontingenzen der Geschichte, sondern als ambivalente Praxis des Weiterlebens inmitten von Geschichten historischen Traumas zu fassen. Die christliche Hoffnung auf Auferstehung erzählt in diesem Rahmen nicht mehr von einem letztgültigen Triumph über den Tod, vielmehr wird sie nur über eine Hermeneutik von Wunden und Tränen zugänglich, die von der Brüchigkeit christlicher Hoffnungsnarrative Zeugnis ablegen lässt.¹⁴ Ein anderes Beispiel: Ethnografisch vorgehende Praktische Theologien bearbeiten besonders die Spannung zwischen empirischen und theologischen Methoden theologischer Wissensproduktion. Während etablierte theologische Ansätze die normativierten Texte der christlichen Tradition in Stellung gegen empirisch erhobene gelebte Religion bringen und der akademischen Theologie dabei Interpretationshoheit in der Beurteilung ihrer Angemessenheit einräumen, wird in ethnografisch-theologischen Ansätzen in einer Rezeption der anthropologischen Krise der Repräsentation das Verhältnis zwischen »theology's local, normative and critical dimensions«¹⁵ neu vermessen und dabei der epistemologische und theologische Status von Normativität neu bestimmt. Das Ziel theologischer Arbeit wird hier nicht mehr in der generellen Verurteilung *oder* Rehabilitierung der empirischen Realitäten und historischen Materialitäten theologischer Wissensproduktion gesehen, sondern in ihrer Wahrnehmung als eine »production of a plurivocal theological tradition that is ever in flux«.¹⁶ Normativer Theologie geht es dabei nicht mehr um das Feststellen einer postulierten »historical and [/or] moral authenticity«¹⁷ christlicher Tradition »hinter« ihren empirisch feststellbaren Kontingenzen, sondern darum, Interpretationsmuster zu entwickeln, die theologische Rechenschaft über die unhintergehbare Ambiguität christlicher Tradition in ihren komplexen Verstrickungen in politische Diskurse ablegen lassen.

¹⁴ Vgl. Tat-siong Benny LIEW, *The Gospel of Bare Life. Reading Death, Dream and Desire through John's Jesus*, in: Tat-siong Benny LIEW / Erin RUNIONS (Hg.), *Psychoanalytic Mediations between Marxist and Postcolonial Readings of the Bible*, Atlanta 2016, 129–171; vgl. Shelly RAMBO, *Death and Life: Trauma, Divine Love and the Witness of Mary Magdalene*, in: *Studies in Christian Ethics* 18 (2005) 7–21; vgl. Judith GRUBER, *Salvation in a Wounded World. Towards a Spectral Theology of Mission*, in: *Journal of the International Association for Mission Studies* 37 (2020) 372–394.

¹⁵ Natalie WIGG-STEVENSON, *What's Really Going on. Ethnographic Theology and the Production of Theological Knowledge*, in: *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 18 (2018) 423–429. Wigg entwirft diese Position in Abgrenzung zu John Milbank's Radical Orthodoxy.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Sarah PINNOCK, *Atrocity and Ambiguity, Recent Developments in Christian Holocaust Responses*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 75 (2007) 499–523.

Deutlich wird an diesen Schlaglichtern, dass die von einer postkolonialen Relektüre der Missionswissenschaft aufgeworfenen Fragen nicht in einer separaten theologischen Disziplin bearbeitet werden (können), sondern fächerübergreifend zu Rekonfigurationen theologischer Wissenskörper und -praktiken führen, und zudem immer im interdisziplinären Austausch mit anderen Forschungsrichtungen stattfinden. Diese fluiden disziplinären Grenzen bringen natürlich wissenschaftspolitische Nachteile mit sich; eine klare Abgrenzung des Forschungsfeldes sowie eine eindeutige Benennung seiner Forschungsrichtung sind Grundlage für seine erfolgreiche Positionierung im Ringen um universitätspolitischen Ressourcenverteilungen. Ein Plädoyer für Ambiguitätstoleranz, wie sie eine postkoloniale Reformatierung theologischer Wissensproduktion einfordert, hat Schwierigkeiten, diese identitätspolitische Arbeit von wissenschaftlicher Disziplinierung zu leisten. Gleichzeitig eröffnen die undeutlichen Grenzen postkolonialer Theologie aber auch neue Chancen, um Theologie universitär zu positionieren und interdisziplinär verstärkt anschlussfähig zu machen. Gerade wenn Theologie ein fundiertes Instrumentarium zur Bearbeitung von Ambivalenz entwickelt, kann sie von neuem zu einer interessanten Gesprächspartnerin über ihre etablierten Fachgrenzen hinweg werden, die in Zusammenarbeit mit anderen Forschungsrichtungen die komplexen Geschichten und Gegenwart politischer Diskurse und ihrer theologischen Interferenzen analysiert und kritisch orientiert. In dieser postkolonialen Neuorientierung ist (Missions-)Theologie dann weniger mit ihrer Selbstrechtfertigung beschäftigt, sondern kann notwendige Expertise für die (selbst-)kritische Arbeit universitärer Wissensproduktion und ihrer anstehenden Dekolonisierung zur Verfügung stellen. ♦

Missio inter gentes: interkulturell-interreligiöse Fortarbeit der Missionswissenschaft in Münster

Norbert Hintersteiner

Zusammenfassung

Angesichts der Verschiebung des Christentums in den globalen Süden und der Vielfalt weltweit existierender Christentümer vollziehen missionswissenschaftliche Einrichtungen an westeuropäischen Universitäten seit einigen Jahrzehnten weit gehende Paradigmenwechsel, um auf unterschiedliche Weise das Verständnis und die akademische Praxis des Faches Missionswissenschaft neu zu artikulieren. Das Institut für Missionswissenschaft und außereuropäische Theologien der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität in Münster legt dabei seit einem Jahrzehnt seine Akzente auf die interkulturell-interreligiöse Fortarbeit der Missionswissenschaft, das interkulturelle und interreligiöse Studium außereuropäischer Theologien im weltweiten Christentum und in anderen Religionen sowie den ökumenisch missionswissenschaftlichen Austausch über die Grundlagen einer engagierten missionarischen Praxis angesichts konkreter regionaler und globaler Herausforderungen.

Schlüsselbegriffe

- Globale Christentümer
- Außereuropäische Theologien
- Interkulturelle Theologie
- Interreligiöse Studien
- Ökumenisches Missionsverständnis
- Interreligiöser Missionsdiskurs
- Theologie im Dialog
- Regionale missionarische Praxis

Abstract

In light of Christianity's shift to the Global South and the diversity of Christianities existing worldwide, missiology departments at Western European universities have been making far-reaching paradigm shifts for several decades in order to rearticulate, in different ways, the understanding and academic practice of missiology as an academic area. For a decade, the Institute for Missiology and the Study of Theologies Beyond Europe of the Faculty of Catholic Theology at the University of Münster has been emphasizing the intercultural-interreligious advancement of missiology, the intercultural and interreligious study of theologies beyond Europe in worldwide Christianity and in other religions, and the ecumenical missiological exchange concerning the foundations of an engaged missionary praxis in the face of concrete regional and global challenges.

Keywords

- Global Christianities
- Theologies beyond Europe
- Intercultural theology
- Interreligious studies
- Ecumenical understanding of mission
- Interreligious discourse on mission
- Theology in dialogue
- Regional missionary praxis

Sumario

En vista del desplazamiento del cristianismo hacia el Sur global y de la diversidad de cristianismos existentes en todo el mundo, las instituciones de misionología de las universidades de Europa Occidental llevan varias décadas ocupadas en profundos cambios de paradigma con el fin de rearticular de diferentes maneras la comprensión y la práctica académica de la misionología. El Instituto de Misionología y Teologías Extra Europeas de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster se centra desde hace una década en la continuación intercultural-interreligiosa de la misionología, en el estudio intercultural e interreligioso de las teologías extra europeas en el cristianismo mundial y en otras religiones, así como en el intercambio ecuménico de misionología sobre los fundamentos de una práctica misionera comprometida ante retos regionales y globales concretos.

Palabras clave

- Cristianismos globales
- Teologías extra europeas
- Teología intercultural
- Estudios interreligiosos
- Entendimiento ecuménico de la misión
- Discurso misionero interreligioso
- Teología en diálogo
- Práctica misionera regional

Manches Glück des Missionswissenschaftlers besteht sicher darin, dass er berufsbedingt etwas in der Welt herumkommt und Einblicke und Erfahrungen in unterschiedlichen Kulturen und Religionen machen darf. So konnte ich im Sommer 2022 erstmals für länger auf Fiji verbringen: am Pacific Theological College, am katholischen Regional Pacific Seminary sowie bei den Columban Fathers, und dort Leben und Glauben einer ethnisch und ökumenisch diversen Gemeinschaft von ChristInnen und Theologie Studierenden der Inseln des Südpazifik kennenlernen.¹ Wie immer bei derartigen außereuropäischen Living-ins bestätigt sich einem, was die weltkirchliche Erfahrung und die einschlägige Literatur seit einigen Jahrzehnten wissen, nämlich dass der christliche Glaube längst nicht mehr nur der Glaube des weißen Mannes oder des westlichen Menschen ist. Die vielfach belegte und kommentierte Schwerpunktverlagerung des Christentums in Richtung des globalen Südens erklärt uns, dass sich die Landkarte und die Gestalt des weltweiten Christentums tatsächlich in dramatischer Weise verändert hat. Der christliche Glaube ist zunehmend in einer größeren Vielzahl von Kulturen beheimatet und die christliche Religion erfährt vermehrt eine nicht-westliche Prägung. Ja, man mag von einem wörtlich zu nehmenden Dunklerwerden der Hautfarbe im weltweiten Christentum sprechen.

Was bedeutet diese Verschiebung des Christentums nach Süden für das Verständnis und die Aufgabe von Missionswissenschaft heute an westeuropäischen theologischen Fakultäten? Grundsätzlich hat das Fach Missionswissenschaft begriffen, dass es einen Paradigmenwechsel im Missionsverständnis vollziehen und die ökumenischen, interkulturellen und interreligiösen Dimensionen in den Vordergrund rücken muss. Dazu gehört die kontinuierliche dialogische Wahrnehmung, welche Art von Christentümern sich jeweils vor Ort in diversen Regionen der Welt befinden und sich wie entwickeln, um das weltweite Christentum im Dialog einigermaßen gerecht verstehen zu können. Jedes missionswissenschaftliche Institut wird dieser Anforderung wohl immer nur ausgewählt hinsichtlich bestimmter Regionen nachkommen und so bestenfalls eine partikuläre Kompetenz und Kenntnis vom weltweiten Christentum entwickeln können. Ich durfte diesbezüglich im andinen Südamerika, in Indien, im Iran, in Westafrika, in Nordamerika und zuletzt eben im Südpazifik Erfahrungen machen.

Zweitens bedeuten diese Entwicklungen, so will ich behaupten, die fortwährende Bemühung um ein epistemologisch gerechteres, sprich globaleres Design der Theologie bei gleichzeitigem Eingeständnis eines leider oftmals hartnäckig provinziellen Charakters der deutschsprachigen und europäischen Theologie. Oder anders formuliert: Eine Aufgabe der Missionswissenschaft hierzulande besteht nach wie vor darin, die christliche Theologie in deutschsprachigen und europäischen Fakultäten herauszufordern, sich von einer epistemologisch westlich, konfessionell und regional geprägten hin zu einer sich global wahrnehmenden und ökumenisch, interkulturell und interreligiös artikulierenden Theologie zu verändern. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster hat sich daher im Herbst 2013 im Zuge der damaligen Neubesetzung des Lehrstuhls entschieden, die Bezeichnung des missionswissenschaftlichen Lehrstuhls und Instituts zu erweitern auf *Missionswissenschaft und außereuropäische Theologien*.

1 Matt TOMLINSON, *God Is Samoan: Dialogues between Culture and Theology in the Pacific*, Honolulu 2020; Alfred DENIAU SM, *The Catholic Church in Fiji, 1844 to 1886*, Suva 2013; Frank HOARE SSC, *The Turning Wheel: Columban Missionaries in Fiji, 1952-2017*, Suva 2018.

Welcher missionstheologische Ansatz bzw. welches Paradigma samt entsprechenden Schwerpunktsetzungen mögen hier, vor dem geschilderten Hintergrund und nach einer derartigen Erweiterung in der Bezeichnung, leitend und profilbildend für eine zeitgemäße Orientierung des Faches und Instituts in einer westeuropäischen staatlich theologischen Fakultät sein? Nach nahezu einem Jahrzehnt Arbeit als Lehrstuhlinhaber und Direktor des Instituts in Münster lässt sich als »Mission Statement« summarisch festhalten: Dem Institut geht es um die interkulturell-interreligiöse Fortarbeit der Missionswissenschaft, das interkulturelle und interreligiöse Studium außereuropäischer Theologien im weltweiten Christentum und in anderen Religionen, sowie den ökumenisch missionswissenschaftlichen Austausch über die Grundlagen einer engagierten missionarischen Praxis angesichts konkreter regionaler und globaler Herausforderungen. Diese drei Bereiche sollen im Folgenden jeweils skizziert werden.

Von »Missio ad gentes« zu »Missio inter gentes«

Wie bekannt, entstand der erste katholische Lehrstuhl für Missionswissenschaft in Münster im Rahmen des Bestrebens der deutschen Kolonialpolitik Anfang des 20. Jahrhunderts, katholische Missionare für die Missionierung der Völker in den deutschen Schutzgebieten in Übersee auszubilden. Im Jahre 1909 wurde die Münsteraner Katholische Fakultät von der Regierung aufgefordert, Kolonialvorlesungen über die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten zu halten. Im Herbst 1910 errichtete der preußische Kultusminister auf Antrag der theologischen Fakultät Münster ein »Extraordinariat« für Missionswissenschaft in Verbindung mit Kirchengeschichte, Patrologie und Dogmengeschichte, das Josef Schmidlin anvertraut wurde. Per Dekret vom 2. Dezember 1914 wurde es in ein reguläres Ordinariat umgewandelt und Josef Schmidlin erster Ordinarius und Begründer der katholischen Missionswissenschaft. Seine regen Bemühungen wurden unterstützt von der bis ins 19. Jahrhundert zurück reichenden Missionsbewegung im deutschen Katholizismus, welche vielfältig verwoben war mit verschiedenen *missio ad gentes* Orden.

Die bis ins 19. Jahrhundert zurück reichenden *missio ad gentes* Orden und ihre Missionen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts werden eine das Selbstverständnis der katholischen Kirche zutiefst prägende Erfahrung, die schließlich im Dekret *Über die Missionstätigkeit der Kirche* »*Ad Gentes*« des II. Vatikanischen Konzils ihren Ausdruck und ihre lehramtlich zentrale Bedeutung für das katholische Missionsverständnis und kirchliche Selbstverständnis erhält. Im Weiteren geben zahlreiche Dokumente der Weltkirche und missionstheologische Entwürfe noch in den folgenden Jahrzehnten – trotz der vielfältigen Krisen des *missio ad gentes* Missionsgedankens im Zuge der postkolonialen Kritik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – Zeugnis davon, wie die Aufgabe der Mission zu denken gibt und einen neuen Stellenwert erlangt. Betrachtet man die spätere Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* von Johannes Paul II aus dem Jahre 1990 über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, dann fällt auf, dass sie im Anschluss an das Missionsdekret des Zweiten Vaticanum die Mission *Ad Gentes* nicht an ihr Ende gekommen, sondern im Gegenteil angesichts der neuen religiösen, kulturellen und sozialen Landschaften an einem neuen Anfang stehen sieht. Die apostolischen Lehrschreiben und Enzykliken von Papst Franziskus, beginnend mit *Evangelii gaudium* (2013), stehen in dieser Linie einer in der *Missio Dei* begründeten und bis an die Grenzen und Ränder gehenden missionarischen Kirche. Die katholische Missionswissenschaft in Münster sowie weltweit hat dieses katholische Missionsverständnis einerseits mitbefördert und andererseits zunehmend kritisch angefragt.²

Eine pointierte Bilanz der Leistungen und Schwächen des *Missio ad gentes* Konzeptes hat der 2021 verstorbene Chicagoer Theologe und Missionswissenschaftler Robert J. Schreiter in einem Aufsatz »The Future of Mission *ad Gentes* in a Global Context« bemüht.³ Auf der positiven Seite seiner Bilanz stehen: Erstens, erst aufgrund der kirchlich erfolgreichen Missionsarbeit der *ad gentes* Missionsorden konnte im II. Vaticanum eine Erneuerung der Missionstheologie entstehen, welche die kirchliche Mission, jenseits eines kolonialen kirchlich-missionarischen Anspruchs nunmehr trinitätstheologisch in der *Missio Dei* platziert; die Kirche selbst ihrem Wesen nach als missionarisch ausweist; und den Radius der Akteure auch auf die Laien ausdehnt. Zweitens, nach zwei Jahrhunderten *missio ad gentes* stammen heute die Mehrheit der Missionare der ursprünglich aus Europa oder USA kommenden katholischen Missionsgesellschaften von den einstigen Missionsgebieten, sodass man »mission accomplished« sagen könnte.

Drittens, als unbeabsichtigte Kehrseite des Missionserfolgs muss man nennen: Der Umstand, dass zunehmend die ganze Kirche grundsätzlich als missionarische begriffen wurde, hat die bestimmte Berufung und Rolle der Missionsorden *ad gentes* aufgeweicht, sodass die meisten dieser Orden nunmehr schon etliche Jahrzehnte in einer tiefen Identitätskrise stecken. Die Tatsache, dass die Mehrheit der Mitglieder dieser Missionsorden nun aus den ehemaligen Missionsgebieten mit einem lebendigen Christentum stammen, scheint die Identität der *missio ad gentes* Gesellschaften des 19. und 20. Jahrhunderts noch mehr in Frage zu stellen. Für die Missionsorden stellt sich nun die Frage, wer sind nun die »gentes« (die Völker), zu denen sie gesandt sind und was macht den Charakter des missionarischen Zeugnisses dieser Orden heute aus?

Nach der postkolonialen Missionskritik und der Identitätskrise der *ad gentes*-Orden wird man angesichts der heutigen plurizentrischen Weltkirche, der Vielheit der Weltchristentümer und ob der überall sich findenden multireligiösen Welt das *ad gentes*-Modell als an seine Grenzen gekommen erachten. Es ist hier ebenso zu erinnern, dass Christen im globalen Süden und Osten seit langem etwa in der kulturellen und religiösen Welt der großen Weltreligionen Asiens oder des Islams oder in komplexen Kontexten ethnisch-kultureller Vielfalt Afrikas leben. Damit bringen sie hinsichtlich der christlichen Identitäten sowie der Erfahrungen mit interreligiösen sowie inter-ethnischen Auseinandersetzungen einen zum Westen unterschiedlichen theologischen Umgang mit dem religiösen Pluralismus und im Zusammenleben in multi-ethnischen Lebenskontexten ein, wodurch sich auch ein anderes Missionsverständnis herausbildete. Diese gegenwärtigen Anforderungen und Horizonte der Interkulturalität sowie Inter-Religion aufnehmend, habe ich für das Institut in Münster den Ansatz einer »*Missio inter gentes*« aufgegriffen und als Leitmotiv in den Mittelpunkt gestellt.⁴

Der Begriff *missio inter gentes* geht zurück auf William R. Burrows, U.S. amerikanischer Missionswissenschaftler und früherer Herausgeber bei Orbis Books, der auf einer Tagung der Catholic Theological Society of America (CTSA) bereits 2001 den Wandel hin zu einem neuen Paradigma in einem Response Paper zum Hauptvortrag des indischen Theologen Michael Amaladoss über den Pluralismus der Religionen und die Verkündigung von Jesus Christus im asiatischen Kontext artikulierte: »Christian mission is already primarily in the hands of Asians, and is better termed *missio inter gentes* than *missio ad gentes*.«⁵ Davon

2 Giancarlo COLLET, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion, Mainz 1984.

3 In: James H. KROEGER, The Gift of Mission: Yesterday, Today, Tomorrow: The Maryknoll Centennial Symposium, Maryknoll, NY 2013, 36-54.

4 Meine Antrittsvorlesung am 5. Dezember 2014 lautete »Missio inter gentes: ein asiatischer Beitrag zu einer engagiert interkulturellen und komparativen Theologie«.

5 William R. BURROWS, A Response to Michael Amaladoss, in: Proceedings of the CTSA 56 (2001) 15-20; DERS., Missio ad et inter gentes: implicaciones para la formación, in: Misiones extranjerías 224-225 (2008) 436-447.

inspiriert hat die Idee dann missionstheologisch der asiatische Theologe Jonathan Yun-ka Tan, malaysisch-chinesischer Abstammung, in seiner Arbeit zur Zukunft der christlichen Mission in Asien entfaltet.⁶ Er untersuchte »materialiter« die Dokumente der Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) und sieht in deren entschiedenen Positionierung der christlichen Kirchen im dreifachen Dialog mit den Religionen, den Kulturen, und den Armen Asiens ein Missionsverständnis »*missio inter gentes*« impliziert. Es geht darin um die Art und Weise, wie die FABC die Herausforderungen des religiösen Pluralismus, der enormen Migrationsströme und der vielen Armen bzw. an den Rand Gedrängten als für ihre Mission konstitutiv wahrnimmt und darauf antwortet.

Dieser bislang mehr noch als erste Skizze denn missionstheologisch voll ausgearbeitete Vorschlag einer *Missio inter gentes* wurde immerhin bereits 2013 von der International Association of Catholic Missiologists (IACM) in Nairobi diskutiert und prominente katholische Würdenträger, wie der philippinische Kardinal Luis Antonio Tagle (Manila), Kardinalspräfekt des Dikasteriums für die Evangelisierung im Vatikan, sowie die Föderation der Konferenz der Asiatischen Bischöfe (FABC) bemühten ihn ebenso wie der frühere Generaloberer des Steyler Missionsordens, Antonio M. Pernia SVD.⁷ Im europäischen Raum und hierzulande ist die Thematik und der transformierende Impuls in der katholischen Missionswissenschaft bereits mehrfach wahrgenommen und reflektiert worden.⁸

Interkulturelle Theologie und Komparative Theologie

Welche neueren theologischen Diskurse drängen sich für die Leitvision *Missio inter gentes* als anschlussfähig auf? Mit dem bewussten Wahrnehmen der Verschiebung des Christentums in den globalen Süden sowie des Entstehens außereuropäischer theologischer Übersetzungen und »Neuschöpfungen« des Christentums geht seit den 80-er Jahren des 20. Jahrhunderts in Europa einerseits der Diskurs um die sogenannte Interkulturelle Theologie einher, samt Bemühungen, die Bezeichnung von Lehrstühlen und Instituten der Missionswissenschaft in Interkulturelle Theologie umzubenennen. Andererseits hat der zunehmende religiöse Pluralismus und die intensiviertere interreligiöse theologische Auseinandersetzung in den Vereinigten Staaten die neue Disziplin der »Comparative Theology« und der »Interreligious Studies« befördert, die zunehmend auch in Deutschland und Europa rezipiert werden und universitäre Lehrstühle und Zentren hervorbringen. Beide Diskurse sind m.E. gut

6 Jonathan Y. TAN, *Missio Inter Gentes: Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)*, in: *Mission Studies* 21 (2004/1) 65-95; sowie DERS., *Christian Mission among the Peoples of Asia*, Maryknoll, NY 2014.

7 Vgl. Gerard DE ROSAIRO, *Church in Asia and Mission Inter Gentes: a study based on the FABC documents 1970-2005*, Colombo 2014; Antonio M. PERNIA SVD, *The State of Mission Today*, in: *Verbum SVD* 55 (2014/1) 9-25.

8 Józef MORAWA, *Missio ad gentes und Dialog: eine systematisch-pastorale Reflexion*, in: *Analecta Cracoviensia* 41 (2009) 239-259; Francis-Vincent ANTHONY, »*Missio inter gentes*« e »*teologia interculturale*«. Cambio di paradigma per una nuova evangelizzazione: Contributi per la nuova evangelizzazione, in: *Salesianum* 75 (2013/1) 83-104; Markus LUBER, *Missio inter gentes und Evangelii gaudium: die Pragmatik des Apostoli-*

schen Schreibens und seine missions-theologischen Implikationen, in: *ZMR* 98 (2014/3-4) 254-269; Klaus VELLGUTH, *Relational Missiology. When Mission Gets In Between*, in: *Annales Missiologici Posnanienses* 22 (2018) 75-81; Gerard GOLDMAN, »*Missio inter gentes*«: desafíos y oportunidades, in: *Misiones extranjeras* 268 (2015) 550-558.

9 Vgl. Robert J. SCHREITER, »*Theologie interkulturell*« in the Twentyfirst Century, in: Thomas SCHREIJÄCK (Hg.), *Werkstatt Zukunft: Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmter Wirklichkeit*, Freiburg 2004, 365-374.

verbindbar mit dem hier gewählten Prospekt einer *Missio inter gentes* und dem Bestreben, unter den Paradigmen von Interkulturalität und Inter-Religion eine gegenwärtige Missionswissenschaft, zu dem auch das Studium außereuropäischer Theologien einschließlich der Theologien nicht-christlicher Religionen gehört, zu entwickeln.

Interkulturelle Theologie

Den Beginn des Projektes »Interkulturelle Theologie« mag man in der Mitte der 1950-er Jahre sehen, als sich nicht-westliche Theologen in Bezug zur westlichen akademischen Theologie zunehmend eines tiefen Unterschiedes bewusst werden, der sie dann in ihren Theologien der 70er und 80er Jahre dazu führte, darauf hinzuweisen, dass ihre Fragen andere sind als die ihrer Kollegen von Europa und Nordamerika. Folglich bezogen sie sich für ihre theologische Reflexion auf ein anderes Methodenrepertoire als diese. Während die westliche Theologie vor allem die Philosophie als Bezugsdisziplin führte, wandten sich diese Theologien an die Kultur- und Sozialwissenschaften, um ihre Erfahrungen in eine theologische Form zu bringen. Kultur- und Sozialanalysen, kontextorientiertes Begreifen der Religion, und Grassroots-Denken waren ihre bevorzugten Denkformen.⁹ Die Begriffe, die schon bald für diese Theologien aufkamen, sind die der »Kontextuellen Theologie« oder auch »*local theology*«. ¹⁰ In einer weiteren Phase wird man zusätzlich vom Aufkommen »postkolonialer« und »dekolonialer« Theologien sprechen. Ihnen geht es um die Dekonstruktion der Vorstellungen von kolonialisierten Menschen und Kulturen, oftmals geleistet durch Intellektuelle, die außerhalb ihrer einst kolonialisierten Länder schreiben und versuchen, idealisierte und von der kolonialen Vergangenheit losgelöste Identitäten zu rekonstruieren.¹¹

Insbesondere der deutschsprachigen akademischen »Interkulturellen Theologie« geht es dabei um die Wahrnehmung, Kommunikation, Förderung und kritischen Solidarität mit solchen kontextuellen, cross-kulturellen und postkolonialen außereuropäischen Theologien. Ein westliches Projekt Interkulturelle Theologie, das ihnen ein Forum im Westen bietet, möchte zum einen die kulturelle Partikularität in der Theologie anerkennen. Zum anderen ist sie bestrebt, von jeder kontextuellen Theologie zu verlangen, dass sie eingedenk ihrer eigenen Kontextualität gleichzeitig anderen Kulturen gegenüber offen ist. Damit ist das Pensum einer interkulturellen Theologie noch lange nicht abgesteckt, aber es sind wohl derartige Diskussionen und Fragestellungen, welche die Missionswissenschaft unter dem Paradigma »Interkulturelle Theologie« beschäftigen.¹²

¹⁰ Siehe Robert J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, NY 1985; Giancarlo COLLET, *Kontextuelle Theologie*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1997, 327–239.

¹¹ Für postkoloniale Theologien vgl. Rasiah S. SUGIRTHARAJAH (ed.), *The Postcolonial Bible*, Sheffield 1998; Kwok PUI-LAN, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005; Mayra RIVERA, *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*, Louisville 2007; Catherine KELLER et al. (ed.), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, St. Louis 2004; *Journal of postcolonial theory and theology*, seit 2010, Claremont, CA; Raimundo BARRETO / Roberto SIRVENT (eds.), *Decolonial Christianities: Latinx and Latin American perspectives*, Cham 2019.

¹² Werner USTORF, *The Cultural Origins of »Intercultural Theology«*, in: *Mission Studies* 25 (2008/2), 229–251; Volker KÜSTER, *Einführung in die interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011; Henning WROGEMANN, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik: Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Gütersloh 2012; Claudia JAHNEL, *Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft: Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie*, Stuttgart 2016; Lazar T. STANISLAUS / Martin UEFFING (eds.), *Intercultural Living: Explorations in Missiology*, Maryknoll 2018; Judith GRUBER, *Intercultural Theology: Exploring World Christianity After the Cultural Turn*, Göttingen 2018.

Nachdem in den letzten Jahren der Trend, Missionswissenschaft in Interkulturelle Theologie umzubenennen, sich verstärkte und durch ein entsprechendes Grundlagenvotum der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) begründet wurde, schien sich der Verdacht nahezulegen, dass damit auch eine inhaltliche Ansage zum Thema der Missionstheologie verbunden war. Nämlich gegebenenfalls ein Verzicht auf evangelisations- und konversionsorientierte Konzepte und die Hinwendung zu einer wissenschaftlich verarbeitenden Wahrnehmung des globalen Christentums und seiner Prozesse in den Kontexten einer kulturell und religiös vielfältigen Welt. Dies ist jedoch nicht das Anliegen des neuen Terminus gewesen, der unter den Bedingungen neuer Diskurse und wissenschaftlicher Horizonte signalisieren will, dass die Missionswissenschaft die Zeichen der Zeit gelesen hat und über die bisherigen Arbeitsfelder hinaus – also diese durchaus beibehaltend – die zahlreichen Aktionsfelder des weltweiten Christlichen in ihrer Interkulturalität und Intertextualität wahrnimmt und programmatisch zu berücksichtigen bereit ist.¹³

Komparative Theologie

Was das in den letzten dreißig Jahren schnell gewachsene anglo-amerikanische und seit längerem auch in Europa bekannte Feld der *Comparative Theology* (CT) angeht, so soll hier versucht werden, sie knapp im Sinne des *Missio inter gentes* Modells als missionswissenschaftliche »Praxis des interreligiösen Lesens und Bezeugens« vorzuschlagen.¹⁴

Der hier für die Missionswissenschaft anvisierte Strang der CT verweist deren Anfänge in die Geschichte der »Übersetzung« und »Interkulturation« in der christlichen Mission in verschiedene Kulturen und in konkreten missionarisch-theologischen Begegnungen mit nicht-christlichen Religionen. In diesen interkulturellen geschichtlichen Abläufen ist Theologie allzeit eine komparative Disziplin mit großer Aufmerksamkeit auf andere Religionen gewesen. Sie schließt darin an ein im Grunde positives Phänomen eines konstruktiven interkulturellen und interreligiösen Dialoges an, ohne die negative Erinnerung beispielsweise der kolonialen Missionsgeschichte auszublenden.

Ein zweiter Entdeckungszusammenhang findet sich in der explizit als »comparative theology« bezeichneten theologischen Praxis des 19. Jahrhunderts, die bestrebt war, erstmals breiter Kenntnis von den Weltreligionen zu gewinnen, mit dem Ziel der Beweisführung (*demonstratio christiana*), dass allein das Christentum die Erfüllung aller anderen Religionen darstellt. Ohne die Ergebnisse der CT des 19. Jahrhunderts zu verbreitern, wird man im Rückblick sagen können, dass im damals aufkommenden Studium der Religionen die explizite Identifizierung des Christentums als der einzigen universalen Religion nur knapp jenes Jahrhundert überlebte. Die Klassifizierung von Religionen als alte, mindere oder falsche, sowie die einhergehende Evangelisierungsintention, die man in dieser komparativen Theologie antrifft, steht heutzutage sicherlich zum einen mit der vergleichenden Religionswissenschaft und zum anderen mit dem pluralistischen Diskurs, der das heutige Gespräch

¹³ Henning WROGEMANN, Dimensionen und Aufgaben des Faches Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft im Kanon theologischer Wissenschaft, in: Evangelische Theologie 73 (2013/6) 437-449.

¹⁴ Für den folgenden Abschnitt siehe eine längere Ausführung in Norbert HINTERSTEINER, *Missio inter gentes: komparative Theologie als Praxis interreligiösen Lernens und Bezeugens*, in: Theologische Revue 110 (2014/6) 443-460. Sehr aufschlussreich ist einer der jüngeren Beiträge von Francis Clooney, worin er zu

diversen kritischen Anfragen an seine Komparative Theologie umfangreich Stellung bezieht: Francis X. CLOONEY, *La théologie comparée en question*, in: Christophe CHALAMET/Elio JAILLET/Gabriele PALASCIANO (éds.), *La théologie comparée. Vers un dialogue interreligieux et interculturel renouvelé?*, Genève 2021, 113-175.

über Weltreligionen im Allgemeinen beherrscht, im Widerstreit. Die gegenwärtige CT ist sich dieser disziplinären Geschichte durchaus bewusst.¹⁵

Einen weiteren Entdeckungszusammenhang heutiger katholischer CT stellt die religions-theologische Beschäftigung einiger prominenter Kirchenführer und Konzilstheologen wie etwa Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar mit ihren konkreten Auseinandersetzungen mit anderen Religionen (in ihrem Falle mit dem Buddhismus bzw. »östlichen Religionen«) dar. Sowie weiterer katholischer Theologen und interreligiöser Erkunder des katholischen Glaubens in der konkreten Auseinandersetzung mit anderen Religionen, vor und nach dem II. Vaticanum, wie beispielsweise Louis Massignon in Bezug auf den Islam.

Als sehr knappe Akzentuierung der neueren CT, insbesondere jener von Clooney, lassen sich folgende Punkte festhalten: Erstens, falls eine CT möglich sein soll, dann gilt es als erstes den interreligiösen Charakter der Theologie selbst einzuräumen. Theologie im Sinne des *fides quaerens intellectum* oder in analoger Form verstanden ist eine Praxis, die Menschen in verschiedenen Traditionen teilen. Obgleich der Theologie eine spezifische westliche Geschichte anheim ist, braucht sie nicht auf den christlichen Kontext beschränkt zu bleiben. So gesehen lässt sich von hinduistischer Theologie, islamischer Theologie, jüdischer Theologie, vielleicht auch von buddhistischer und taoistischer Theologie, etc. sprechen. Zweitens, insofern Theologie eine intellektuelle religiöse Aktivität in verschiedenen Kulturen ist, können Theologen in einen Dialog miteinander eintreten und sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede dem Inhalt und der Methode nach über religiöse Grenzen hinweg feststellen. Diese Theologie ist dann vergleichend, interreligiös und dialogisch. Der Theologe/die Theologin steht dann sowohl der eigenen Tradition, wie auch einer anderen in Rechenschaft. Drittens, trotz des dialogischen Charakters kann eine CT auch konfessionell und apologetisch sein. Insofern der Dialog essentiell für diese interreligiöse Theologie ist, wird dieser vital genug sein, um auch Differenzen herausstellen und debattieren zu können. Zudem sollten komparative Theologen nach dem Geben und Nehmen im theologischen Vergleichsprozess und nach der möglicherweise zeitweiligen Entfremdung gegenüber der eigenen Tradition in der Lage sein, den Inhalt ihres eigenen Glaubens als wahr zu bekräftigen. Fünftens, es stellt sich die Frage, ob die CT eine neue theologische Gemeinschaft mit einer »interreligiösen Überzeugung« bzw. »interreligiösen Zeugenschaft« impliziert, worin die *missio inter gentes* nicht mehr länger an das theologische Selbstverständnis und Zeugnis nur einer bestimmten Glaubensgemeinschaft und ihren theologischen Diskurs gebunden ist. Sofern das komparative Studium im Horizont der Missionswissenschaft ehrlich und fruchtbar verläuft, lebt der/die Theologe/in in der Tat zunehmend in einem weiteren theologischen Horizont und die theologische Gemeinschaft reicht über die Religionsgrenzen hinaus.

Die breite Betonung der Möglichkeit des tieferen Verstehens des Eigenen wie des Fremden ist bei Clooney letztlich im Kern christologisch begründet. CT bezieht ihre stärkste Motivation aus der Hoffnung, durch ihre Praxis eine tiefere Begegnung mit Jesus Christus erleben zu dürfen.¹⁶ Auch das Lesen der hinduistischen Texte bringe ihn zu einer neuen

¹⁵ Vgl. Hugh NICHOLSON, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*, Oxford 2011.

¹⁶ Francis X. CLOONEY, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Chichester/Malden 2009, 107: »It has been my particular commitment to Jesus Christ that energizes most deeply my vision of

comparative theological practice as a disclosure of the widest meaning in the most particular instance. If my comparative theology leads anywhere, it should lead (back) to Christ. [...] it is the theologian's faith, rooted in her own tradition, that will be intensified by comparative study.«

Begegnung mit Christus.¹⁷ Letztlich gehe es immer darum, den Mensch gewordenen Gott tiefer und besser zu verstehen. An dieser Stelle wird deutlich gemacht, dass der komparative Ansatz keineswegs bereit ist, das christologische Bekenntnis im Angesicht der Wahrheit der Religionen zu relativieren, sondern es durch die interreligiöse Begegnung mit diesen tiefer zu ergreifen hofft.

Das Ziel des Ansatzes der CT, jedenfalls bei Clooney, ist nicht die große Theorie, weder über eine CT noch eine Theologie der Religionen, sondern von einem konfessionellen christlichen Hintergrund das spezifische theologische Gespräch und konkrete Lernen zwischen den Religionen – durchaus im Sinne eines inter-religiösen Bezeugens – auf den Weg zu bringen;¹⁸ in eine andere Welt mit all ihrer Fremdheit tatsächlich einzutreten, im Glauben, dass da sehr wohl, um im katholisch religions-theologischen Verständnis zu reden, »Saatkörnern des Wortes« [AG 11.15] und »Strahlen der Wahrheit« [NA 2] begegnet und in ihnen von der Macht der heilsbringenden und transformierenden Gnade, »auf Wegen, die Gott weiss« (AG 7), erfahren und bezeugt werden kann.

Im Echo des II. Vaticanum und des katholischen Lehramtes mit Blick auf die nicht-christlichen Religionen geht es der CT dann darum, »...in aufrichtigem und geduldigem Dialog zu lernen, welche Reichtümer der großzügige Gott den Völkern verteilt hat« (AG 11) sowie um jene Dimension in der Theologie, die »zu einer Reinterpretation der großen Wahrheiten des Glaubens unter Bezug auf diese *Strahlen der Wahrheit* führt, von denen die anderen religiösen Traditionen zeugen.«¹⁹ Gemeinhin wird das Zeugnisgeben im interreligiösen Dialog als Zeugnis für die Wahrheit der eigenen in Bezug auf die andere Religion verstanden,²⁰ doch kann es durchaus auch darin bestehen, der eigenen Religion Zeugnis von den »Elementen der Wahrheit« zu geben, die man in der anderen Religion gefunden hat.

Damit erhält die ursprüngliche Form des missionarischen Zeugnisgebens »ad gentes« in der CT eine neue Richtung: die theologischen Dialoge, welche die CT entwickelt, sind nicht nur »Wegweiser in der Welt der Religionen« (von Stosch), und befähigen nicht nur zum besseren interreligiösen Zeugnis »ad gentes«, sondern sie ermöglichen ein neues, durch inter-religiöses Lernen und Verwundbarkeit qualifiziertes missionarisches christliches Zeugnis im Sinne einer *missio inter gentes*.

Die CT ermöglicht jene Kompetenzen, die notwendig sind, um ein qualifizierteres – von interreligiösem Lesen, Lernen und vertiefter Kenntnis anderer Religionen geprägtes – inter-religiöses theologisches Gespräch und »christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt« zu ermöglichen.²¹ Ihre Denkform und Praxis ist zudem bislang von einer »heilvollen Ambiguität« gekennzeichnet, die über einen längeren Zeitraum dazu beitragen kann, das vorgeschlagene neue Missionsparadigma unter den veränderten interkulturellen und interreligiösen Situationen und Ansprüchen von heute auf den Weg zu bringen.

¹⁷ Ebd., 147: »This religious reading offers a renewed contemplative practice which complexifies and deepens how we imagine and see God.«

¹⁸ Siehe Kristen BEISE KIBLINGER, *Relating Theology of Religions and Comparative Theology*, in: FRANCIS X. CLOONEY (ed.), *The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation*, London 2010, 21–42.

¹⁹ Claude GEFFRÉ, *Unterwegs zu einer »interreligiösen Theologie«*, in: ZMR 91 (2007) 16–28, 26.

²⁰ Vgl. Terry C. MUCK, *Interreligious Dialogue: Conversations That Enable Christian Witness*, in: IBMR 35 (2011) 187–192.

²¹ Vgl. Indunil J. KODITHUWAKKU (ed.), *Christian Witness in a Multi-Religious World*, Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Preface by Jürgen Moltmann, Rom 2022; Felix KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des inter-religiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008; Paolo D'ALL OGLIO, *In Love with Islam, Believing in Jesus*, Frankfurt 2023.

²² Prüfungsordnung für den Studiengang »Magister Theologiae« im Fach Katholische Theologie an der Universität Münster, in Kraft seit 1.10.2022, 81 und 145f.

Missionswissenschaft in Münster, global und ökumenisch situiert

Vor diesem Hintergrund möchte ich abschließend noch zwei Einblicke in die konkrete Arbeit Münsteraner Missionswissenschaft geben. Der erste betrifft die Frage, wie man an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster innerhalb des theologischen Curriculums Missionswissenschaft studiert. Der zweite Einblick berichtet von der unterschieden ökumenischen Ausrichtung des Instituts samt dem entsprechenden Engagement im weiteren globalen ökumenischen missionswissenschaftlichen Feld.

Wie studiert man Missionswissenschaft in Münster?

In Berücksichtigung der *Sapientia Christiana* Vorgaben, beinhaltet das Studium zum Magister Theologie an der Katholischen Fakultät der Universität Münster sowohl im Aufbau- als auch Vertiefungsbereich jeweils ein eigenes Modul, in denen die an der Fakultät mit regulären Professuren vorhandenen »Nicht-Sapientia Christiana-Fächer« Missionswissenschaft und außereuropäische Theologien, Ökumenische Theologie, Ostkirchenkunde, Historische Theologie und ihre Didaktik kooperieren. Darin ist jeweils im kleinen Umfang auch ein einführendes sowie spezialisierendes Studium der Missionswissenschaft und der mit ihr verbundenen Felder der interkulturellen Theologie und interreligiösen Studien verpflichtend enthalten.

Neben dem Aufbaumodul »Theologie im Dialog« (AM FW-A, 5 ECTS Leistungspunkte) bieten die Fächer zusammen regelmäßig ein fachwissenschaftlich akzentuierte Vertiefungsmodul mit dem Titel »Interkonfessionelle, interreligiöse und interkulturelle Studien« (VM FW-A, 7 ECTS Leistungspunkte) an, worin die missionswissenschaftlichen Themenbereiche der Christlichen Theologien in außereuropäischen Kulturen, der komparativen Theologie sowie der Religionen und interkulturellen Konflikte regelmäßig vorkommen.²² Darüber hinaus bietet das Institut regelmäßig eine Vielzahl von Lehrveranstaltungen, Seminaren, Exkursionen und Sprachkursen zu diversen Gebieten und aktuellen Fragestellungen der Missionswissenschaft und außereuropäischen Theologien an, welche Studierende je nach Interesse für ihre optionalen Studienleistungen auswählen können. Besonders zu nennen für die vergangenen Jahre sind: die Sommerschulen »Exploring Christianity in Asia«, die zweimal in Kooperation mit der Fakultät für Theologie der Ferdowsi Universität in Mashhad, Iran, und indischen Einrichtungen durchgeführt wurden. Ebenso die Exkursionen in den Iran, nach Syrien und Westafrika mit Begegnungen mit den dort sich findenden Christentümern, sowie der mehrmals angebotene Sprachkurs »Theologisches Arabisch«. Zumal das Fach an der Universität Münster innerhalb der Sektion für Systematische Theologien angesiedelt ist, gelten für am Institut absolvierte Seminare, dass Studierende sie als Pflicht-Hauptseminare auf dem Gebiet der Systematischen Theologie geltend machen können.

Engagement für eine globale ökumenische Missionswissenschaft

Seit mehr als zwei Jahrzehnten engagiert sich das Münsteraner Institut in einer »Ökumenischen Sozietät« und Kooperation mit dem Lehrstuhl für Missionswissenschaft, Ökumene und Religionswissenschaft des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Hamburg sowie mit der assoziierten Missionsakademie in Hamburg. Hinzu kommt die Mitwirkung im Verwaltungsrat der *Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft* (DGMW).

Beides hat bereits mein Vorgänger Prof. Giancarlo Collet engagiert verfolgt. Diese ökumenische missionswissenschaftliche Brücke zwischen Münster und Hamburg hat sich für die sich daran beteiligenden ForschungsstudentInnen und Dozenten als sehr anregend und als freundschaftlicher ökumenischer und interdisziplinärer Fachzusammenhang erwiesen.

Auch für ökumenische Kooperationen über Deutschland hinaus hat sich das Missionsverständnis *missio inter gentes* als tragfähiger Diskurs erwiesen. So ist das Institut von Münster seit 2016 in der ökumenischen *International Association of Mission Studies* (IAMS) und deren europäischer Plattform *IAMS Europe* stark engagiert. Thematisch in den Mittelpunkt rückte in diesem ökumenischen Netzwerk von MissionswissenschaftlerInnen und praktisch missionarisch Engagierten (*missionary practitioners*) nun schon mehrere Jahre die Frage nach der »Mission in einer verwundeten Welt«. Dabei konnte das Münsteraner Institut zusammen mit dem Steyler Missionswissenschaftlichen Institut von St. Augustin und einem 10-köpfigen ökumenischen IAMS Europe Board, in dem auch verschiedene regionale missionswissenschaftliche Netzwerke Europas mit unterschiedlichen konfessionellen Orientierungen vertreten sind, sehr erfolgreich eine Tagung zum Thema »Locating European Missions in a Wounded World in Deep Transformation« (27.-29. August 2019) ausrichten.²³ Die weltweite ökumenische Tagung von IAMS, an deren Konzeption und Koordination das Münsteraner Institut mitwirkte, ging zu »Powers, Inequalities, and Vulnerabilities: Mission in a Wounded World« (Sydney, 7.-11. Juli 2022).²⁴ Eine weitere missionswissenschaftliche Tagung von IAMS Europe wird unter organisatorischer Beteiligung des Münsteraner Instituts aktuell mit der Orthodoxen Theologischen Fakultät in Cluj-Napoca, Rumänien, zum Thema »Missions Towards Human Dignity: Challenges within and beyond the Black Sea Region« (8.-12. September 2023) vorbereitet. Schließlich befindet sich seit 2021 die Redaktion von *Mission Studies*, die internationale Zeitschrift von IAMS, am Institut in Münster.

Ein klarer struktureller Hinweis für die ökumenische Ausrichtung ist noch: Wissenschaftliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind durchwegs nicht nur katholischer, sondern auch orthodoxer, protestantischer und projektbezogen mitunter auch muslimischer Religionszugehörigkeit. Damit hat das Münsteraner Institut im letzten Jahrzehnt entschieden an seinem Profil einer ökumenischen, interkulturell-interreligiösen Missionswissenschaft gearbeitet und als solches dafür international Beachtung erfahren. ♦

²³ Special issue *Mission Studies* 38.3 (2021).

²⁴ Special issue *Mission Studies* 39.2 (2022).

Fundamentalmissiologische Forschung und Lehre am Institut für Weltkirche und Mission an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen

Markus Luber SJ

Zusammenfassung

Das Institut für Weltkirche und Mission verfolgt einen fundamentalmissiologischen Ansatz: Missionswissenschaft erscheint als Grenzwissenschaft. Die Reflexion verbindet Fragen der fundamentalen Bedeutung von Religion mit der universalen Dynamik christlicher Offenbarung. Konstitutive Integralität von Mission verlangt nach der Zusammenschau von Inhalt und Praxis, Zeugnis und Verkündigung. Als normatives Kriterium dient humanitäre Relevanz. In weltkirchlicher Orientierung wird eine Beschäftigung mit außereuropäischen Kontexten transzendiert unter dem Anspruch der Verwirklichung von Katholizität. Die Auseinandersetzung geschieht in geschichtlicher Verantwortung mit Aufmerksamkeit für postkoloniale Kritik. Das Programm ist angewiesen auf interdisziplinäre Forschung und korrespondiert mit der Interkulturalität christlicher Theologie.

Schlüsselbegriffe

→ Fundamentalmissiologie
→ Integrale Mission
→ Katholizität
→ Theologische Interkulturalität

Abstract

The Institute for Global Church and Mission takes a fundamental-missionological approach: missiology is seen as an academic discipline on the boundaries. The reflections connect questions concerning the fundamental meaning of religion with the universal dynamics of Christian revelation. The constitutive integrality of mission demands viewing content and praxis, witness and proclamation together. Humanitarian relevance serves as a normative criterion. In an orientation towards the worldwide church, an engagement with non-European contexts is transcended under the claim of the realization of catholicity. The discussion takes place within the framework of historical responsibility, focusing attention on postcolonial criticism. The program depends on interdisciplinary research and corresponds to the interculturality of Christian theology.

Keywords

→ Fundamental missiology
→ Integral mission work
→ Catholicity
→ Theological interculturality

Sumario

El Instituto para la Iglesia Universal y la Misión persigue un enfoque fundamental de la misionología como ciencia en la frontera de la reflexión teológica. La reflexión conecta las cuestiones sobre el sentido fundamental de la religión con la dinámica universal de la revelación cristiana. La integralidad constitutiva de la misión exige una sinopsis de contenido y práctica, testimonio y proclamación. La relevancia humanitaria sirve de criterio normativo. En una orientación de iglesia universal, la preocupación por contextos no europeos se encuentra bajo la pretensión de realizar la catolicidad. La discusión tiene lugar en la responsabilidad histórica con atención a la crítica poscolonial. El programa depende de la investigación interdisciplinaria y se corresponde con la interculturalidad de la teología cristiana.

Palabras clave

→ Misionología fundamental
→ Misión integral
→ Catolicidad
→ Interculturalidad teológica

In seinem Selbstverständnis verfolgt das Institut für Weltkirche und Mission eine missiologische Reflexion, orientiert im weltkirchlichen Horizont durch das Konzept von Missionswissenschaft als Grenzwissenschaft. Die Forschungsinteressen bewegen sich im liminalen Bereich theologischer Fragestellungen, die die fundamentale Bedeutung von Religion aufwerfen. Die fundamentalmissiologische Reflexion reflektiert Religiosität umfassend und kritisch, fragt nach Gemeinsamkeiten und Besonderheiten mit Schwerpunkt auf christlichen Gestaltungen und ihren konfessionellen Besonderheiten in Prozessen der Traditionsbildung und Transformation. Das betrifft insbesondere die Thematisierung von Religion unter interreligiösen, interkulturellen und säkularistischen Vorzeichen, ebenso wie ihre Wechselwirkung mit sozialen, politischen und ökonomischen Situierungen. Bei der Konzentration auf die christlichen Inhalte, Gestaltungen und Praktiken wird eine integrale Konzeption von Mission verfolgt, die befreiendes humanitäres und politisches Handeln der Kirche im Transformationspotential der christlichen Botschaft gegründet sieht. Im Mittelpunkt stehen motivationale Aspekte in einem Zusammen von Inhalt und Praxis, das Zeugnis und Verkündigung gleichermaßen integriert. Konnex von Inhalt und Praxis, der Zeugnis und Verkündigung gleichermaßen integriert. Die Umsetzung des integralen Missionsverständnisses spiegelt sich in den Forschungsschwerpunkten Mission und Gesundheit, Mission und Bildung, Mission und Migration, Missionsgeschichte und Interkulturelle Theologie wider durch die Orientierung an Konzepten einer Anthropologie der ganzheitlichen Heilung, eines transzendenzoffenen Humanismus, transnationaler Solidarität und universalistischer Gerechtigkeit, interkultureller Kommunikations- und Pluralitätsfähigkeit und hermeneutischem Denken. In dieser Linie verbindet sich beispielsweise das Konzept des interreligiösen Dialogs mit der Wahrnehmung von Konversionsdynamiken oder der Diskussion des Menschenrechts der Religionsfreiheit, das die Möglichkeit der Proklamation einschließt. Eine fundamentalmissiologische Reflexion steht in direktem Zusammenhang mit der Aufmerksamkeit für die Interkulturalität christlicher Theologie. Sie richtet ihr Augenmerk gleichermaßen auf außer-europäische Kontexte als auch auf europäische Reduktion von Religion, die »christozentrisch« informiert oder Tendenzen der Kulturalisierung von Religion aufweist. Sie sieht sich einem wissenschaftlichen Symmetrieanspruch verpflichtet, den sie nicht nur auf alternative kulturelle oder theologische Heuristiken, sondern auf alle Weisen des In-der-Welt-Seins und des Daseinsbezugs anwendet. Die Wahrnehmung von Verschiedenheit im Weltverhältnis verlangt eine Auseinandersetzung mit epistemologischen Grundlagen. Daraus ergibt sich, dass zentrale missionstheologische Konzepte wie Evangelisierung, Dialog oder Befreiung nach Kontextualisierung ihrer konzeptuellen Einbettung befragt werden müssen. Die kritische Funktion umfasst neben der gegenwärtigen Praxis auch in missionshistorischer Perspektive die Bewertungen von missionarischem Engagement in der Vergangenheit als auch aktuelle missionstheologische Positionen, die in ihren zeitpolitischen Kontexten historisiert werden müssen. Das bedeutet, dass auch Inkulturations- und Dialogdiskurse vor dem Hintergrund weltkirchlicher Transformationen – wie etwa der emanzipative Übergang ehemaliger Missionskirchen zu eigenständigen Ortskirchen – zu lesen sind. Das bewusste Festhalten an der Rede von Mission weist hin auf die Kontingenz des Diskurses und die Notwendigkeit der kritischen normativen Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Evangeliums unter Berücksichtigung hermeneutischer Prozesse. In den Blick genommen werden sowohl schuldbelastete Verfehlungen als auch humanisierende Beiträge kirchlicher Mission.

Der integrative Zugang basiert auf einer handlungstheoretischen Betrachtung mit Rücksicht auf die Einbettung in soziale, korporale, materiale und ökologische Situationen unter

Vermeidung deterministischer und reduktionistischer Prämissen. Die binnentheologische Orientierung wird durch die Reflexion auf Prozesse der Idealbindung im Zusammenhang von Sakralisierungsprozessen transzendiert. Das Interesse richtet sich auf das Verhältnis von Sakralerfahrung und christlicher Artikulation im Vergleich mit anderen religiösen und areligiösen Ausdrücken.

Die als universal erachtete Gültigkeit der christlichen Offenbarung erweist sich als idealbildend durch die Herausbildung partikularer Artikulationen. Vor dem Hintergrund dieser theoretischen Anlage können berechnete Anliegen der klassischen Missionswissenschaft ausgemacht werden. Die Aufmerksamkeit für Pluralität religiöser Gestaltungen und Symmetrieanpruch erlaubt die Inblicknahme und Kommunizierbarkeit von missionarischer Praxis als Effekt einer Offenbarungsdynamik im Selbstverständnis von Religionen im Gegensatz zur apodiktischen Negativbewertung als religiöse Expansionsstrategie aus einer metareligiösen oder säkularistischen Position. Ein Defizit der Kultursensibilität, das dem klassischen Missionsverständnis attestiert wird und das im Zuge des Inkulturationsdiskurses kritisiert wird, lässt sich als Konsequenz des kultur- und religionskritischen Potentials des Evangeliums interpretieren. Sie rückt in ein anderes Licht, wenn in Erwägung gezogen wird, dass die Etablierung des Evangeliums langfristig auf Transformationen von Wertgrundlagen durch veränderte Idealbindung zielt, die sich in humanisierender Sicht unter Umständen als nachhaltiger als unmittelbare Kritik gesellschaftlicher Missstände erweist. Die Reduzierung von Mission auf humanitäres Engagement, moralische Agenden und Fortschrittsentwicklung, während Verkündigung unter Indoktrinationsverdacht gestellt wird, widerspricht einem holistischen Verständnis und einer dynamischen Komplexität der Etablierung neuer religiöser Traditionen. Das klassische Motiv der *Plantatio ecclesiae* kann auch im Sinne einer Aufmerksamkeit für die Materialität und Strukturalität von Religion im Zusammenhang mit einer erweiterten Betrachtung von religiöser Institutions- und Traditionsbildung führen, die nicht die Prämissen westlicher antiinstitutioneller und antiritualistischer Affekte auf außereuropäische Kontexte überträgt.

Auf methodischer Ebene sind innerhalb dieser missionstheoretischen Anlage empirische Forschungsstile, insbesondere qualitativer Art, von Wichtigkeit, da sie mit der Vieldimensionalität religiöser Traditionsprozesse konfrontieren. Zu begrüßen ist die Erweiterung des Methodenarsenals durch ethnographische und empirisch-qualitative Zugänge.

Unter interdisziplinärer Rücksicht fordert das holistische Verständnis dynamischer Religionsbetrachtung Bezugnahmen zur Religionswissenschaft, Kulturanthropologie, Religionssoziologie und -philosophie sowie -psychologie ein. Die kritische Auseinandersetzung in methodologischer und epistemologischer Rücksicht bedeutet, dass reduktionistische und deterministische Theorieanlagen zurückgewiesen werden. Insbesondere der normative Anspruch verlangt den Dialog mit religionsrelevanten Disziplinen. Umgekehrt besteht auf normativer Ebene ein Auftrag der Missionswissenschaft, ihre religiöse Expertise und die Kenntnis pluraler Kontexte in die Fachdiskurse einzubringen, wenn es um Themen wie etwa die Bedeutung von Religionsfreiheit geht. Unter den neuen wissenschaftlichen Tendenzen innerhalb dieser Disziplinen findet die Konzentration auf religiöse Praxis Beachtung. Sie verbindet sich mit der Erforschung von religiösen Phänomenen, die bestehenden Schemata religiöser Kategorisierung durchbrechen. Die Unzulänglichkeit von Bezeichnungen wie Volksreligiosität oder Stammesreligion unterstreicht die Notwendigkeit der missionswissenschaftlichen Sondierung und theologischen Erschließung religiöser Vollzugsfelder, die nicht nur als Derivate von

Glaubenssystemen zu erachten sind. Die Beschäftigung mit religiöser Praxis als Überwindung einer einseitigen Konzentration auf Doktrin, die durch ethnographische Studien erhellend eingebracht wird, führt des Weiteren zu einer vertieften Aufmerksamkeit für die Bedeutung von Materialität in der Religionsforschung, wie sie durch religionswissenschaftliche und kulturanthropologische Akzente Eingang gefunden haben (material turn). Die kulturelle Wende wiederum lenkt den Blick auf die theoretische Diskussion der Interkulturalität für theologische Belange. Umgekehrt bietet die missionsgeschichtliche Perspektive gegenüber kulturell verengten Positionen die Einsicht in Möglichkeiten der transkulturellen Kommunikation gegen Postulate der Inkommensurabilität und Alterität.

Zusätzliche wissenschaftliche Erkenntnisse, die in die missionswissenschaftliche Reflexion integriert werden müssen, stammen aus der globalgeschichtlichen Forschung. Die Ausbreitung des christlichen Glaubens steht im Verflechtungszusammenhang mit Kolonialprojekten, europäischer Expansion und imperialistischen Ideen. In diesem Zusammenhang trägt die Auseinandersetzung mit postkolonialer Theoriebildung dazu bei, die Verquickung missionarischer und kolonialer Projekte, die Instrumentalisierung kirchlichen Engagements für Zivilisierungsmissionen und den theologischen Beitrag in der Errichtung kultureller Hegemonialitätsansprüche durch religiöse Stereotypisierungen zu beleuchten. Daneben eröffnet der Austausch neue Perspektiven auf die Missionsbewegungen durch den Hinweis auf Kontaktzonen und Dritte Räume. Nicht in apologetischer Absicht, sondern um der Erfassung der Pluralität kultureller Dynamiken und Austauschprozesse willen, gilt es, die Differenz in der Motivation religiöser Akteure und kolonialadministrativer Akteure in den Blick zu nehmen. Insbesondere das Entstehen von lokalen Kirchen, die Beziehung zu Mutterkirchen, die Wahrnehmung der Rolle indigener Akteurschaft und ihre Hinordnung auf universalkirchliche Strukturen, das Fraternitäts- und Solidaritätsgebot der christlichen Botschaft, die internationale Vernetzung, kirchliche Bildungsprojekte usf. stellen Faktoren dar, die es begründet erscheinen lassen, eine dritte Perspektive einzunehmen.

Unter dem Gesichtspunkt der Relevanz für die Theologie stellt die Missionswissenschaft den genuinen Ort für die interkulturelle Reflexion dar. Indem sie ergänzend zu einem historischen Verständnis der theologischen Entwicklung eine Sensibilität für kulturelle Unterschiede voraussetzt, konfrontiert sie mit einer doppelten Hermeneutik, die diachrone und synchrone Dimensionen berücksichtigt. Sie ist nicht nur mit der Verständigung mit fremden Kulturen beschäftigt, sondern muss parallel die interkulturelle Genese der christlichen Botschaft mitbedenken. In geschichtlicher Hinsicht schärft die missiologische Betrachtungsweise die Aufmerksamkeit für den Umstand, dass die Entwicklung zentraler theologischer Themen vielfach mit Missionsbewegungen verbunden ist, so dass sie als besonders geeigneter Ort erscheint, um ein Bewusstsein für theologische Hermeneutik zu entwickeln. Mit der Feststellung der Kontingenz missionstheologischer Paradigmen und kultureller Pluralität entsteht die Herausforderung der Kohärenz hinsichtlich doktrinäer Kontinuität und transkultureller Normativität der christlichen Offenbarung. Entsprechend bietet die Missionswissenschaft einen herausragenden Ort, um eurozentristische Tendenzen der Theologie aufzudecken, indem durch den Vergleich der Rezeption lehramtlicher Äußerungen die konzeptuellen Schwerpunktsetzungen sichtbar werden. Umgekehrt führt die Kenntnis weltkirchlicher Situiertheit dazu, die Positionalität theologischer Arbeit insgesamt in den Blick zu nehmen. Die Auseinandersetzung mit kontextuellen Theologieentwürfen weist auf transkulturelle Inspiration genauso wie auf partikularistische Verengung des theologischen Denkens. Insbesondere die Beschäftigung mit

dem missionstheologischen Paradigmenwechsel, der sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbindet, und die nachkonziliaren Fortschreibungen offerieren diesbezüglich ein herausragendes Lernfeld. Insgesamt bietet die Wahrnehmung der theologischen, pastoralen und sozialetischen Szenarien in verschiedenen Ortskirchen die Möglichkeit, lokale selbstreferentielle Tendenzen der Theologie zu überwinden und ein Bewusstsein für globale Zusammenhänge und Verantwortung zu schaffen.

Schwerpunkte des Standortes entstehen durch die Einbindung in die Arbeit des Instituts für Weltkirche und Mission. Die weltkirchliche Orientierung transzendiert eine Beschäftigung mit außereuropäischen Kontexten und richtet sich auf Fragen gesamt-kirchlicher Gestaltungen im Verhältnis von Universalität und Partikularität im Horizont ekklesiologischer Katholizität, wie sie beispielsweise mit dem aktuellen Pontifikat durch das Konzept der Synodalität bekundet wird. Diese Perspektive bedeutet, dass die Auseinandersetzung nicht nur unter dem Paradigma der Anerkennung von Alterität geführt wird, sondern die Evaluation kirchlicher Entwicklung in globaler und interkultureller Perspektive unter Einschluss normativer Fragen geschieht. Neben der Diskussion weltkirchlicher Struktur steht die Verwirklichung von Integralität in der gegenwärtigen missionarischen Praxis im Mittelpunkt. Vor dem Hintergrund der Bestimmung von Evangelisierung als dynamisches Verhältnis von Verkündigung und humanitärem Engagement wird nach adäquaten Vorgehensweisen im Bereich von Bildung und Gesundheitsvorsorge gefragt, die eine ganzheitliche menschliche Entwicklung in einem ökologischen Horizont befördert, indem sie mit menschlicher Transzendenzverwiesenheit rechnet. In Projekten wie »Pastorale Antworten auf HIV/Aids in Afrika« werden in Zusammenarbeit mit einem internationalen Team von Expertinnen und Experten spezifische Chancen und Defizite kirchlichen Engagements eruiert. Beleuchtet werden zudem Heterotope der Theologie wie Migration, sowohl unter Rücksicht von forcierter oder freiwilliger Mobilisierung als auch unter den besonderen Gestaltungen von »muttersprachlichen Gemeinden«. Ausgehend von diesen Orten richtet sich der Blick auf die Bedeutung der Diaspora für lokale und globale religiöse Zusammenhänge.

Ein weiteres Projekt, das sich mit missionsgeschichtlichem Sammlungsgut von Ordensgemeinschaften befasst, eröffnet die Möglichkeit, anhand von Materialität, soziale, politische und religiöse Konstellationen von Missionsprojekten in kolonialen Kontexten sichtbar werden zu lassen. Es besteht die Chance, Einsicht in die verschiedenen Weisen von Akteurschaft zu bekommen, um bestehende Diskurse zu ergänzen oder etablierte Narrative zu überprüfen. Insbesondere durch bestehende Verbindungen zu lokalen Kirchen und internationale Vernetzung können neue Facetten der Interpretation beigesteuert werden.

Das Projekt Politischer Pentekostalismus verbindet die Absicht einer nichtreduktiven und nichteurozentrischen Analyse christlicher religiöser Phänomene unter Symmetrieanspruch mit der normativen Evaluation einer christlichen Gestaltung unter dem Anspruch der Treue zum Evangelium und ökumenischer Sensibilität. Durch das Forschungsprojekt tritt die interdisziplinäre Verwiesenheit der Missionswissenschaft durch Bezüge zur Politik-, Sozial- und Religionswissenschaft zutage. Der globale Vergleich lässt Phänomene der internationalen Vernetzung und transnationale Bewegungsstrukturen erkennbar werden und gibt gleichzeitig Einsicht in lokale Idiosynkratien, die auf bestehende politische, soziale oder interreligiöse Verhältnisse reagieren. Über eine deskriptive Erfassung der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik hinaus werden orientierende Gestaltungsansätze wie Public Religion diskutiert.

Naheliegend durch die Einbindung in die Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen richtet der Stiftungslehrstuhl Missionswissenschaft und interkulturelle Theologie

ein besonderes Augenmerk auf die Gesellschaft Jesu als Missionsorden. Die Rücksicht für das Spezifikum von Ordensgemeinschaften als missionarische und missionstheologische Akteure mit neuzeitlichem Schwerpunkt erhöht den Grad an Forschungsdiversität.

Insgesamt wird eine missionsgeschichtliche Auseinandersetzung als unabdingbar erachtet, um die Pluralität missionarischen Engagements auf theoretischer und praktischer Ebene erkennbar werden zu lassen. Ein derzeitiger Fokus auf die Rolle von Ordensfrauen in den kolonialen Kontexten Ostafrikas Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts illustriert die Intention, stereotype Betrachtungsweisen zu überwinden. Die Organisation eines Stipendienprogramms und eines theologischen Bildungsprogramms für weltkirchliche Einrichtungen verpflichten schließlich zur wissenschaftlichen Reflexion über angemessene Evaluation und Weiterentwicklung weltkirchlicher Praxis im Lichte aktueller interkultureller, postkolonialer und interreligiöser Dynamiken. ♦

Selbstverständnis, Schwerpunkte und Perspektiven der Missionswissenschaft in den beiden ersten Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts

Aufgezeigt am Beispiel der Praktisch-kontextuellen Theologie

Paul B. Steffen SVD

Zusammenfassung

Das Verständnis der praktischen Missionswissenschaft hat sich im 21. Jahrhundert dank der Dekrete des Vaticanum II und der dadurch ermöglichten Neuausrichtung aller theologischen Disziplinen in den Jahren seit dem Konzil wesentlich verändert bzw. erweitert. Die Anerkennung der jeweiligen Situation des Menschen als dritter *locus theologicus* neben der Hl. Schrift und der Tradition hat zu einer kopernikanischen Wende hin zum Menschen geführt. Diese anthropologische Wende hin zum Menschen als Gottes Geschöpf versteht den Menschen in seiner Ausrichtung auf die Gemeinschaft hin. Gemeinsam unterwegs sein ist das Wesensmerkmal des Menschen sowie auch jeglicher kirchlichen Gemeinschaft. Die Internationale Theologische Kommission kommt daher in ihrem Schreiben *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche* zu der Schlussfolgerung: »Nur unter dieser Perspektive können wir wirklich unsere Pastoral erneuern und sie an die Sendung der Kirche in der Welt von heute anpassen.«

Schlüsselbegriffe

- Missionswissenschaft des 21. Jahrhunderts
- Praktisch-kontextuelle Theologie
- Subjekt der Mission
- Unterwegs sein

Abstract

The understanding of practical missiology has changed or expanded significantly in the 21st century thanks to the decrees of Vatican II and the resulting reorientation of all theological disciplines in the years since the Council. The recognition of the particular situation of the human being as a third *locus theologicus* alongside Scripture and Tradition has led to a Copernican shift towards the human being. This anthropological shift towards the human being as God's creature understands human beings in their orientation towards the community. Being on a journey together is the defining characteristic of the human being as well as of any ecclesial community. The International Theological Commission therefore concludes in its letter *The Synodality in the Life and Mission of the Church*: »[O]nly in this way can we truly renew our pastoral ministry and adapt it to the mission of the Church in today's world.«

Keywords

- Missiology in the 21st century
- Practical contextual theology
- Person as subject of mission
- Being on a journey

Sumario

La comprensión de la misionología práctica ha cambiado y se ha ampliado considerablemente en el siglo XXI gracias a los decretos del Vaticano II y a la consiguiente reorientación de todas las disciplinas teológicas en los años transcurridos desde el Concilio. El reconocimiento de la situación respectiva del ser humano como tercer *locus theologicus* junto a la Sagrada Escritura y la Tradición ha conducido a un giro copernicano hacia el ser humano. Este giro antropológico hacia el ser humano como criatura de Dios comprende a este en su orientación hacia la comunidad. Viajar juntos es la característica esencial del ser humano, así como de cualquier comunidad eclesial. Por ello, la Comisión Teológica Internacional concluye en su texto *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*: »Solo en este horizonte podemos renovar realmente nuestra pastoral y adecuarla a la misión de la Iglesia en el mundo de hoy.«

Palabras clave

- Misionología del siglo XXI
- Teología práctico-contextual
- Objeto de la misión
- Estar en camino

Einleitung

Das II. Vatikanische Konzil hat in allen Bereichen von Theologie und Kirche grundlegende Neuerungen gebracht. Für die Missionswissenschaft relevant sind die Konstitutionen und Dekrete *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Nostra Aetate*, *Unitatis Redintegratio* und *Ad Gentes*. Damit konnte sich die junge Disziplin der Katholischen Missionswissenschaft erst richtig als theologische Disziplin entfalten, ihren bisherigen einseitig auf die Missionsgeschichte und Missionskunde (Missiographie) ausgerichteten Kurs überwinden und sich nun als praktisch-theologische, sowie grundlegende missionstheologische und kulturanthropologische interdisziplinäre Disziplin entwickeln, die im Austausch mit den Sozialwissenschaften sich neu entfalten konnte. Das Selbstverständnis der Missionswissenschaft des 21. Jahrhunderts wird wesentlich von ihrer praktisch-kontextuell-theologischen und interkulturellen Ausrichtung geprägt.

Besonders *Lumen Gentium* hat mit der Herausstellung der Rolle der Ortskirche und des ganzen Gottesvolkes neue Wege gewiesen, auf denen die Kirche seitdem voranschreitet. Die post-konziliare Theologie erlebte einen Neubeginn durch ihre Kontextualisierung in allen Erdteilen und Ländern. So hat die post-konziliare Theologie neben Tradition und Heiliger Schrift die lokale Situation des Menschen als dritten *locus theologicus* anerkannt.

Dank nachkonziliarer Dokumente des Lehramtes zum Thema Evangelisierung und Mission wurden der Missionsbegriff und die Missionstheologie wesentlich erweitert. Zudem entwickelte sich die Missionswissenschaft zunehmend zu einer ökumenischen, interkulturellen Disziplin.

Verständnis der Praktischen Missionswissenschaft im 21. Jahrhundert

Mein eigener Beitrag als Missionswissenschaftler liegt auf dem Gebiet der praktischen-kontextuellen Theologie.

Heute, wie in den vergangenen Jahrhunderten, sind die Menschen auf der Suche nach Partnern in ihrem Kampf gegen die Ungerechtigkeit, um eine gerechtere und friedlichere Gesellschaft aufzubauen. Diese Suche geht weit über die Grenzen einer ethnischen, religiösen oder sprachlichen Gemeinschaft hinaus; sie geht über die Grenze einer bestimmten Kirche und einer bestimmten Missionsgesellschaft hinaus. Es sind nicht nur meine Kirche und meine Gemeinde, die allein mit allen Formen von Ungerechtigkeit, Unverständnis und menschlichen Konflikten, die zu Krieg und Zerstörung führen können, kämpfen können. Diese globalen Herausforderungen brauchen die Zusammenarbeit von Menschen guten Willens aus allen Teilen der menschlichen Gesellschaft, d.h. eine globalisierte Solidarität. Religiöse und nicht-religiöse Menschen könnten sich in diesem Projekt treffen und sich gegenseitig bereichern, um an einer friedlicheren und besseren Gesellschaft zu bauen. Was

1 Paul B. STEFFEN, Nurturing Human and Christian Communities, in: Lazar T. STANISLAUS SVD/vanThanh NGUYEN (eds.), SVD Missionary Discipleship in Global Contexts, Siegburg 2018, 317-329; DERS., Ecological Conversion and Eco-Spirituality. New Insights for Mission of the Church in Today's World, in: Nurt SVD 53 (2019/1) 267-284.

2 Paul B. STEFFEN, Practical Missiology or Practical Theology with Missionary Perspective? The Transformation of Missiology before and after Vatican II, in: Ishvani Documentation and Mission Digest 35 (2017/2) 146-160; DERS., The Pastoral Mission of the Churches in Europe: Towards contextualized and participative Christian communities in a secular

and plural Western society, in: Word and Worship 53 (2020/1-2) 72-100; DERS., From Maximum illud to Evangelii gaudium. Contemporary theology and praxis of mission, in: The Abuja Journal of Philosophy and Theology 10 (2020) 1-23.

bedeutet es für uns als Christen, vom Evangelium und den Werten des Reiches Gottes geleitet zu sein? Die Werte des Reiches Gottes bieten uns ein reiches Wertesystem. Sie müssen gelebt und mit jedem Menschen geteilt werden, unabhängig von seinem religiösen, ideologischen, ethnischen Hintergrund. Das Leben dieser Werte verbindet uns miteinander und schafft eine gerechtere menschliche Gesellschaft.

Authentische christliche Spiritualität muss inklusiv sein. Es ist notwendig Theologie als inklusive Theologie, als öffentliche Theologie zu verstehen. Keine Spiritualität, keine theologische Reflexion oder Lehre ist nur für Mitglieder innerhalb der christlichen Gemeinschaft, denn sie hat Auswirkungen auf unsere Mitmenschen außerhalb unserer Gemeinschaften.¹ Unsere Aufgabe kann nicht nur darin bestehen, christliche Gemeinschaften aufzubauen, egal wie zentral diese Aufgabe für alle Christen ist. Wenn wir das tun, wäre das schädlich für unsere Nachbarn außerhalb der Grenzen unserer Gemeinschaft, es wäre eine Haltung, die nicht durch das Verhalten und die Lehre Jesu gedeckt ist. Als Christen und als Missionare ist es vielleicht unsere wichtigste Berufung, Brückenbauer zwischen Menschen mit unterschiedlichem Hintergrund und unterschiedlichen Interessen zu sein. Eine Brücke dient den Menschen nicht nur zum Austausch von Gütern, sondern auch dazu, einander zu begegnen und zu verstehen, um dauerhafte und starke Beziehungen eines friedlichen Miteinanders aufzubauen; Beziehungen, die herausfordernde und schwierige Zeiten überstehen können, zu leben.

Auf dem Weg zu einer erneuerten Praktisch-kontextuellen Theologie²

Die Begriffe Pastoral (Seelsorge) und Mission wurden jahrhundertlang für unterschiedliche Kontexte verwandt und entwickelt. Während »Pastoral« sich auf die Praxis des Aufbaus christlicher Gemeinschaften bezog und als Aufgabe der Seelsorger galt, sich um die Gläubigen zu kümmern, bezeichnete »Mission« die Tätigkeit der Kirche gegenüber Nichtchristen.

»Die Terminologie spiegelte die Vorstellung von zwei kirchlichen Aktivitäten wider, die an unterschiedlichen Orten und mit unterschiedlichen Methoden, Inhalten, Zielen und Akteuren stattfanden. Die Verbindung der beiden Begriffe kam zunächst mit der Erkenntnis zustande, dass die ›christlichen Länder‹ auch ›Missionsländer‹ geworden waren und ein spezifisches missionarisches Handeln erforderten, da es nicht mehr ausreichte, den Glauben zu konservieren und zu bewahren, wie es im bisherigen System der Christenheit der Fall war.«³

Norbert Greinacher gibt einen Ausblick auf die Praktische Theologie »als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft.«⁴ Kirche ist wesentlich ein Werk des Heiligen Geistes oder wie es das Konzil ausgedrückt hat ein wanderndes Volk Gottes. Der evangelische Theologe Gert Otto hat »Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft« verstanden. Darauf aufbauend definiert Greinacher Praktische Theologie als »kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft.«⁵ Wichtig

³ Meine Übersetzung von G. COLOMBO, *Pastorale Missionaria*, in: PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA (ed.), *Dizionario di missiologia*, EDB, Bologna 1993, 393–397, 393.

⁴ Norbert GREINACHER, *Der wissenschaftsgeschichtliche Weg*, in: Herbert HASLINGER (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*. Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 46–51, 51.
⁵ Ebd.

bei diesem Ansatz ist, die Gesellschaft als Kontext, als Wirkungsort der kirchlichen Praxis, bewusst wahrzunehmen und zu analysieren. Das kirchliche Handeln geschieht nicht in einem neutralen Raum. Kirche ereignet sich immer in einem bestimmten sozio-kulturellen Kontext. Von daher ist »Praktische Theologie« auf einen intensiven Erkenntnisaustausch mit den Humanwissenschaften, wie Soziologie, Psychologie, Erziehungswissenschaften, Kommunikationswissenschaft, Kulturanthropologie u. a. m. angewiesen.

»Für die Anthropologie sind die Konzepte Kommunikation und Kontextualisierung wie zwei Seiten derselben Medaille [...] Kontextualisierung ist für mich letztlich nichts anderes als effektive Kommunikation«,⁶ schreibt Louis Luzbetak.

Die Globalisierungsbewegung hat viele Veränderungen mit sich gebracht, die zum Teil Vorteile, zum Teil aber auch Bedrohungen und Nachteile darstellen. Um ein Gleichgewicht zwischen den globalen Vernetzungen und den lokalen Aktivitäten und deren Recht, zu respektieren und herzustellen, wurde mit »Glocal« ein neuer Begriff geformt, der die beiden offensichtlich gegensätzlichen Realitäten und Interessen von Globalisierung und Lokalisierung vereint. Tatsächlich ist das 20. Jahrhundert durch die Wiederentdeckung der Werte lokaler Kulturen, einheimischer Bräuche und Sprachen gekennzeichnet, ein Trend, der auch in den christlichen Kirchen stark ausgeprägt ist, da sie den Wert der Ortsgemeinde entdeckt haben. Zu fragen ist, wie die Bewegungen der Globalisierung und der Lokalisierung, wie wir sie erleben, sich gegenseitig ergänzen oder ausschließen.

In der Theologie verwenden wir Begriffe wie »et ... et«, »sowohl als auch«. Es geht um die Anerkennung der Pluralität der Perspektiven und Meinungen im theologischen Diskurs. Die Wechselbeziehung zwischen theologischem Verständnis sowie kirchlichem Leben und Dienst ist offensichtlich. Der pastorale Auftrag und die Realität in den christlichen Gemeinden werden immer stark von den Bildern beeinflusst, die Amtsträger und Mitglieder der christlichen Gemeinden von der Kirche haben. Innerhalb eines gemeinsamen Rahmens für eine bestimmte kirchliche Tradition, wie wir sie in den orthodoxen, römisch-katholischen und protestantischen Kirchen haben, gibt es immer eine große Bandbreite von Formen für christliche Gemeinden und Modelle des Kircheseins. Diese Vielfalt an Gemeindemodellen ist wesentlich durch die unterschiedlichen kulturellen Hintergründe der Lokalkirchen bedingt. Um nur einige Beispiele zu nennen: Gemeindeleben im städtischen Kontext ist ganz anders als Gemeindeleben im ländlichen Kontext; Gemeinden in afrikanischen und asiatischen Ländern sind ganz anders als Gemeinden in westlichen Gesellschaften.

Schwerpunkte:

Die Hinwendung zum Subjekt in der Mission

Theologische Reflexionen, vor allem aus nicht-westlichen Gesellschaften in Afrika, Lateinamerika, Asien und Ozeanien, die von reichen kulturellen menschlichen Traditionen und Glaubensvorstellungen genährt werden, können theologische Reflexionen in westlichen Gesellschaften erhellen.

⁶ Louie J. LUZBETAK, What can Anthropology offer to the missions?, in: Joachim G. PIEPKE (ed.), *Anthropology and Mission*, Nettetal 1988, 49.

⁷ Felix WILFRED, On the Future of Asian Theology: Public Theologizing, in: *Theology to go Public*, ed. Felix WILFRED, Delhi 2013, 32.

⁸ Ebd., 54.

⁹ Mariano DELGADO, Der Mensch als Träger der Evangelisierung, in: *Verbum SVD* 60 (2019/4) 314-335, 322.

¹⁰ Stanisław GRODŹ, The Sender – The Message – The Messenger, in: *Verbum SVD* 60 (2019/4) 336-348, 337.

Für Felix Wilfred zielen asiatische theologische Überlegungen auf ein integrales Verständnis von Erlösung und Befreiung hin. »Wenn alle Menschen in ihrer Vielfalt an Kulturen, Traditionen und religiösen Wegen an einer einzigen Erlösung teilhaben, werden sie zu Partnern in Erlösung und Befreiung. Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen kommen zusammen, um die Gnade Gottes und sein Heil zu erfahren und zu bezeugen. Sie setzen sich dafür ein, dass die menschliche Familie immer mehr Freiheit erlangt und geschützt wird und die Natur und die gesamte Schöpfung Gottes gedeihen.«⁷ Für Wilfred ist die öffentliche Theologie gemeinschaftszentriert, um die Mission der christlichen Gemeinschaft in ihrer kulturellen, sozialen und spirituellen religiösen Tradition und ihrem Kontext zu fördern. Deshalb ist Wilfred überzeugt: »Öffentliche Theologie wird uns sagen, was es bedeutet, das Reich Gottes im Dialog mit den Realitäten und Erfahrungen dieses Kontinents zu leben und zu verstehen.«⁸

Perspektiven:

Hin zum Menschen in seiner konkreten Situation

Die derzeitige globale Pandemie-Situation ist ein Beschleuniger für gesellschaftliche Veränderungen. Das betrifft vor allem die Art und Weise, wie wir lernen, studieren und leben und mit anderen Menschen kommunizieren.

Für Mariano Delgado ist die Vielfalt in Christus verankert und geeint. »Wenn wir die Anthropologie des Konzils ernst nehmen, bedeutet dies Wandel von einer deduktiven Theologie zu einer induktiven, ›die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst des Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art‹ (GS1), wirklich teilt und als *locus theologicus* wahrnimmt. Es bedeutet auch den Wandel von einer lehrenden zu einer hörenden, dialogalen Kirche.«⁹ »Weil viele Christen diese Vielfalt als problematisch empfinden, haben sie Maßnahmen ergriffen, um eine Vereinheitlichung herbeizuführen, die leider oft als Uniformität verstanden wird. Wenn wir jedoch zugeben, dass das Prinzip der Inkarnation zur Akzeptanz der Vielfalt führt, d.h. dass die Welt nach Gottes Plan vielfältig ist und sein soll (auch religiös), dann ist ein Überdenken der Rolle des Trägers der Botschaft Gottes mehr als notwendig. Vor allem erfordert es eine gründliche Umgestaltung der missionarischen Praxis und der Mentalität, die sie umgibt.«¹⁰

Für Stanisław Grodz »haben menschliche Gesellschaften in verschiedenen Teilen der Welt unterschiedliche Wege und Strategien, mit der Vielfalt umzugehen.«

Nach Christian Tauchner hat »Evangelisation weniger mit technischen Verfahren und Medien zu tun, sondern ist grundsätzlich eine Frage der menschlichen Beziehungen.«¹¹

»Kommunikationsprozesse sind nicht unidirektional und hängen von mehreren Faktoren und Einflüssen ab. Dies bedeutete eine Verschiebung von einem unidirektionalen Informationsfluss zu tatsächlichen kommunikativen Prozessen.«¹² Tauchner meint:

»Ich denke, die Implikationen partizipativer Kommunikationsmodelle für die missionarische Begegnung und die Evangelisierung könnten ziemlich radikal ausfallen. Wenn

11 Christian TAUCHNER, Being a Mission on this Earth, in: *Verbum SVD* 60 (2019/4) 384-405, 384; DERS., Kontemplatives Handeln. Missionarische Spiritualität aus der Perspektive der Steyler Missionare, in: *ZMR* 102 (2018) 304-309.

12 TAUCHNER, Being a Mission (Anm. 11), 398.

Offenbarung wirklich als Kommunikation zu verstehen ist, sollte ein wesentlicher Beitrag von dem erwartet werden, was man früher als die empfangende Seite betrachtete.«¹³

»Die Konstruktion von Sinn und die Kommunikation der guten Nachricht könnten als Aufgaben und Arbeit verstanden werden. Und in der Tat ist das wahr: Es erfordert viel Mühe, ›Sinn zu machen‹, gemeinsam neue Perspektiven aufzubauen und zum Diskurs über den Sinn des Lebens beizutragen. Evangelisation ist Teil des Aufbaus solcher Diskurse.«¹⁴

Für Tauchner drückt »Mission sein« die grundlegenden relationalen Aspekte allen kirchlichen Seins und Tuns und damit aller missionarischen Tätigkeit aus. »In Evangelii gaudium wird dieses Engagement im Sinne der Liebe verstanden. Das ist auch die elementare Erfahrung eines jeden Missionars: Ohne Liebe zu den Menschen hat alles was mit Evangelisierung zu tun hat, keinen Sinn.«¹⁵ Papst Franziskus folgert: »Missionar kann nur sein, wer sich wohl fühlt wenn er das Wohl des anderen sucht, das Glück der anderen will.« (EG 272) »So wird der missionarische Einsatz mit dem Jünger-sein verbunden, mehr als mit der Ausübung einer bestimmten Reihe von Aktivitäten, Haltungen und Handlungen. Die Beziehung zu den anderen ist durch diese Art Mitmensch zu sein, gekennzeichnet ...«.¹⁶ Mit den Worten von Papst Franziskus: »Ich bin eine Mission auf dieser Erde, und ihretwegen bin ich auf dieser Welt. Man muss erkennen, dass man selber ›gebrandmarkt‹ ist für diese Mission, Licht zu bringen, zu segnen, zu beleben, aufzurichten, zu heilen, zu befreien« (EG 273).

Der Mensch im Zentrum und in Gemeinschaft mit anderen sein

Unsere Zeit fordert uns heraus, kreativ und innovativ zu sein. Die Corona-Pandemie hat die Notwendigkeit beschleunigt, weniger relevante Wege des Lernens, Studierens und des Miteinanders aufzugeben, und stattdessen relevantere und sinnvollere Wege des Lernens und des Miteinanders zu schaffen.

Für unsere Reflexion sind die folgenden Zitate aus der Instruktion *Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst der evangelisierenden Sendung der Kirche* sehr inspirierend, weil sie uns helfen können, neue Wege zu finden, um in den christlichen Gemeinschaften und in den menschlichen Gemeinschaften jenseits unserer konfessionellen, religiösen, ethnischen und sprachlichen Hintergründe in Gemeinschaft miteinander zu sein; mit anderen Worten, um über die ererbten Formen der Zugehörigkeit hinauszuwachsen zu authentisch inklusiven und aufgeschlossenen Formen des Lebens, die unserer Individualität und unserem Bedürfnis in Gemeinschaft mit anderen Menschen zu sein, gerecht werden. »Ausgehend von einer Betrachtung der Zeichen der Zeit ist es notwendig, im Hören auf den Geist neue Zeichen zu setzen.«¹⁷

¹³ Ebd., 400.

¹⁴ Ebd., 402.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 403.

¹⁷ Instruktion »The pastoral conversion of the Parish community in the service of the evangelising mission of the Church«, of the Congregation for the Clergy, 20.7.2020, 3; <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2020/07/20/200720a.html> (21.6.2021).

¹⁸ Ebd., 3.

¹⁹ Ebd., 4.

²⁰ Ebd., 5.

²¹ All real living is meeting, in: Martin BUBER, I and Thou, New York 1958, 11.

²² Stephen B. BEVANS, Becoming Prophets of Encounter: The Culture of Encounter and Religious Life Today, in: Verbum SVD 59 (2018/4) 339-340.

²³ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche, 2. März 2018, Bonn 2018, 1.

²⁴ Ebd., 120-121.

»Die pastorale Bekehrung ist eines der zentralen Themen der ›neuen Phase der Evangelisierung‹ (EG 287), die die Kirche heute zu fördern berufen ist, wobei die christlichen Gemeinschaften immer mehr Zentren für die Begegnung mit Christus werden.«¹⁸ »Die fruchtbare und schöpferische Begegnung zwischen dem Evangelium und der Kultur führt zu einem wahren Fortschritt: Einerseits wird das Wort Gottes in der Geschichte der Menschen inkarniert und erneuert sie dadurch; andererseits kann und soll ›die Kirche [...] durch die Entwicklung des menschlichen sozialen Lebens bereichert werden‹ (GS 44) und dadurch in unserer Zeit die ihr von Christus anvertraute Sendung verstärken.«¹⁹

Damit die Reise des Wortes weitergeht, muss die christliche Gemeinschaft eine entschlossene missionarische Entscheidung treffen, »die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Handlungsweisen, die Zeiten und die Abläufe, die Sprache und die Strukturen der Kirche in geeigneter Weise für die Evangelisierung der heutigen Welt und nicht für ihre Selbsterhaltung eingesetzt werden können« (EG 27).²⁰

Gemeinsam unterwegs sein

Stephen Bevans zitiert Martin Bubers Aussage: »Alles wahre Leben ist Begegnung«²¹ und schreibt dazu: »Certainly, Buber admits, we cannot live the existence that he names ›I and Thou‹ at every moment of our lives. But if women and men do not seek to experience and cultivate a life of openness, relationship, respect, awe, and reverence, such a life is not a human life at all.«²²

Die Internationale Theologische Kommission hat mit ihrem am 2. März 2018 veröffentlichten Dokument *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche* ein Grundanliegen von Papst Franziskus theologisch reflektiert. »[Der] Weg der Synodalität ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet.«²³

Zusammenfassend heißt es im Schreiben der Internationalen Theologenkommission: »Der synodale Atem und die synodale Gangart offenbaren zum einen, was wir sind, und zum anderen die Dynamik der Gemeinschaft, die unsere Entscheidungen beseelt. Nur unter dieser Perspektive können wir wirklich unsere Pastoral erneuern und sie an die Sendung der Kirche in der Welt von heute anpassen. Nur so können wir uns der Komplexität der heutigen Zeit stellen, dankbar für den zurückgelegten Weg und entschlossen, ihn mit *Parrhesia* fortzusetzen. Die *Parrhesia* im Geist, die vom Gottesvolk auf seinem synodalen Weg gefragt ist, ist die Treue, die Offenheit und der Mut, ›in den weiten Horizont Gottes einzutreten‹, um zu verkünden, dass ›in der Welt ein Sakrament der Einheit vorhanden und die Menschheit somit nicht zur Orientierungslosigkeit und zur Verwirrung verurteilt ist‹. Die gelebte und beharrliche Erfahrung der Synodalität ist für das Gottesvolk der von Jesus verheißene Quell der Freude, das Ferment des neuen Lebens, das Sprungbrett für eine neue Phase des missionarischen Engagements.«²⁴

Abschließende Bemerkung

In diesem Beitrag werden verschiedene innovative theologische Überlegungen vorgestellt, die den christlichen Gemeinschaften helfen können, einen Paradigmenwechsel hin zu einer neuen Art Kirche zu sein und neue Formen des Lernens und der Beziehung miteinander zu entwickeln. Christliche Zuversicht und gegenseitiges Vertrauen sind die wichtigsten Tugenden zum Aufbau einer menschenfreundlicheren Gesellschaft in den verschiedensten Kontexten dieser Welt des 21. Jahrhunderts. ◆

Ambiguität als Forschungsfeld Komparativer Theologie

Klaus von Stosch

Zusammenfassung

Der Text macht deutlich, wie an der Universität Bonn komparativ-theologische Arbeit durch die Schaffung einer neuen Exzellenzprofessur zu einer Querschnittsaufgabe aller theologischen Disziplinen werden soll. Er beschreibt die Lernformen, die die Forschungsarbeit zur Komparativen Theologie in Bonn anleiten, und erläutert den Forschungsschwerpunkt Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe.

Schlüsselbegriffe

- Komparative Theologie
- Interkulturelle Theologie
- Lernformen
- Ambiguität

Abstract

The text makes clear how comparative theological work is to become a cross-sectional task of all theological disciplines at the University of Bonn through the creation of a new chair of excellence. It describes the forms of learning that guide the research work on comparative theology in Bonn and explains the main focus of the research: ambiguities – identities – conceptualizations of meaning.

Keywords

- Comparative theology
- Intercultural theology
- Forms of learning
- Ambiguity

Sumario

El texto aclara cómo el trabajo de teología comparada va a convertirse en una tarea transversal de todas las disciplinas teológicas en la Universidad de Bonn mediante la creación de una nueva cátedra de excelencia. Describe las formas de aprendizaje que guían el trabajo de investigación sobre teología comparada en Bonn y explica el enfoque de la investigación Ambigüedades – Identidades – Conceptos de sentido.

Palabras clave

- Teología comparada
- Teología intercultural
- Formas de aprendizaje
- Ambigüedad

Seit dem Wintersemester 2021/22 gibt es an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn eine neu geschaffene Exzellenzprofessur, die sich mit gesellschaftlichen Herausforderungen und deren Bearbeitung aus der Perspektive der Systematischen Theologie beschäftigt. Die Besetzung der Stelle führt dazu, dass diese Herausforderungen in prominenter Weise mit der Methodik Komparativer Theologie angegangen werden. Dadurch werden an der Fakultät komparativ-theologische Arbeiten, insbesondere zu den drei abrahamitischen Religionen, zu einer Querschnittsaufgabe aller theologischen Disziplinen.¹ Der Bereich der interkulturellen Theologie wird in Bonn also nicht in einer eigenständigen Disziplin vertreten, sondern bildet einen Querschnittsbereich, der von komparativ theologischen und interreligiös angelegten theologischen Denkbewegungen angeregt und in die verschiedenen theologischen Disziplinen getragen wird. Es gibt auch – anders als etwa an der Universität Paderborn – keinen eigenen theologischen Studiengang in der Komparativen Theologie, sondern lediglich fest verankerte Module und weitere Lehrveranstaltungen zur Komparativen Theologie im Rahmen der verschiedenen Studiengänge der Katholischen Theologie.

Komparative Theologie in Bonn

Die komparativen und interkulturellen theologischen Akzente werden vor allem auf zwei Wegen in die Arbeit der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät hineingetragen. Auf der einen Seite wurde parallel zur Schaffung der neuen Exzellenzprofessur ein *International Center for Comparative Theology and Social Issues* (CTSI) an der Fakultät gegründet. Zum anderen hat sich die Fakultät bereits Anfang 2020 auf einen gemeinsamen Forschungsschwerpunkt zum Thema *Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe* verständigt. Dieser Schwerpunkt wird seitens des CTSI stark mit interkulturellen und interreligiösen Themen profiliert und in dieser Ausrichtung in die Forschungsanstrengungen und Lehrkonzepte der Fakultät hineingebracht.

Der Begriff der Komparativen Theologie wird in Bonn so verstanden, wie er seit den 1980er Jahren von Theologen wie Francis X. Clooney, James L. Fredericks und Catherine Cornille entwickelt wurde.² Anders als der Religionswissenschaft geht es der so verstandenen Komparativen Theologie nicht um einen neutralen Vergleich der Religionen, sondern um die theologische Entwicklung konfessorischer Identität.³ Anders als in der klassischen Apologetik soll dieser konfessorische Standpunkt nicht in Abgrenzung zu anderen Religionen entwickelt werden, sondern in einem lernbereiten, vielfachen inklusiven Zugang. Damit bemüht sich Komparative Theologie um eine inklusive Denkbewegung, die am buchstäblichen Sinn von Katholizität anknüpfen kann, indem sie sich um eine allumfassende Bestimmung religiöser Identität bemüht.⁴ Natürlich kann Komparative Theologie nicht nur aus katholischer Perspektive betrieben werden. Vielmehr gibt es inzwischen

¹ Die Exzellenzprofessur (sogenannte Schlegel-Professur) ergänzt das Fächerspektrum an der Fakultät neben der Professur für Fundamentaltheologie, so dass sich hier ein erweitertes Spektrum an interreligiöser und religionstheologischer Forschung eröffnet. Von daher gehen die in diesem Artikel beschriebenen neuen Möglichkeiten nicht zu Lasten der wichtigen von Hans Waldenfels begründeten interkulturellen Ausrichtung der Fundamentalthologie, die in bewährter Weise von Claude

Ozankom fortgeführt wird. Die neue mit Klaus von Stosch besetzte Schlegel-Professur bringt interkulturelle und komparative Aspekte vor allem in den Bereich der Dogmatik ein.

² Vgl. als erste Übersicht Francis X. CLOONEY, *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*. Hg. v. Ulrich WINKLER. Übers. v. Michael Sonntag, Paderborn u.a. 2013; Catherine CORNILLE, *Meaning and Method in Comparative Theology*, Hoboken 2019; Pim VALKENBERG (ed.), *A Companion to*

Comparative Theology, Leiden/Boston 2022.

³ Vgl. Klaus VON STOSCH, *Comparative Theology and Comparative Religion*, in: Perry SCHMIDT-LEUKEL/Andreas NEHRING (Hg.), *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology. Comparison revisited*, London/New York 2016, 163–177.

⁴ Vgl. Aaron LANGENFELD/Klaus VON STOSCH, *Allumfassend – Vielfalt als Grammatik des Katholischen*, Freiburg/Basel/Wien 2022.

auch signifikante Beiträge aus anderen Konfessionen⁵ und Religionen.⁶ Und natürlich führt die komparative Arbeit auch immer wieder zur Begegnung mit der widerständigen Andersheit und Fremdheit anderer Religion, die sich jeder Inklusionsmöglichkeit entzieht. Deswegen ist es so wichtig, Komparative Theologie nicht inklusivistisch eng zu führen und auch für solche Situationen kriteriengeleitete Wege eines produktiven Umgangs mit anderen Religionen zu finden.⁷

Lernformen

Catherine Cornille hat an dieser Stelle sechs unterschiedliche Lernformen Komparativer Theologie unterschieden, die helfen können, das Feld der Komparativen Theologie zu kartographieren.⁸ Eine erste Lernmöglichkeit Komparativer Theologie besteht darin, Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen wahrzunehmen und sie für eine *Intensivierung* des eigenen Glaubens zu nutzen. Als eine zweite Lernmöglichkeit verweist Cornille auf die Möglichkeit, durch das Kennenlernen der anderen Religion eigene vergessene Traditionen *wiedezubeleben*. Hier geht es also darum, beim anderen etwas zu entdecken, das es auch in der eigenen Religion gab, das aber in Vergessenheit geraten ist. So kann etwa die Ästhetik der Koranrezitation Anlass sein, um auch für das Christentum neu die Bedeutung der Ästhetik für den Glauben in den Blick zu nehmen, auch wenn die Herrlichkeit der Gestalt Jesu Christi natürlich bereits fest in der christlichen Tradition verankert ist.⁹ Aber ästhetische Kategorien sind in der christlichen Schultheologie doch so sehr an den Rand gedrängt worden, dass hier die interreligiöse Begegnung helfen kann, die Bedeutung ästhetischer Kategorien freizulegen.

Eine weitere von Cornille beleuchtete Lernmöglichkeit Komparativer Theologie besteht darin, im Licht der anderen religiösen Tradition die eigene neu zu interpretieren. Eine solche *Neuinterpretation* lässt sich bei Protagonisten des abrahamischen Dialogs etwa im Blick auf die Trinitätslehre diagnostizieren. Wenn die Trinitätslehre in der Gegenwart christlicherseits gerne als Versuch beschrieben wird, den Glauben an den einen Gott angesichts der Vielfältigkeit seiner Erfahrungsmöglichkeiten zu schützen,¹⁰ so ist diese Perspektivierung sicher auch dem gegenteiligen Verdacht von Juden und Muslimen geschuldet. Die islamische und die jüdische Philosophie haben hier faktisch geholfen, die monotheistische Grundierung des Christentums in ihrer Bedeutsamkeit wieder klarer vor Augen zu haben.

Die bisher skizzierten Lernmöglichkeiten dürften weitgehend unkontrovers und allgemein nachvollziehbar sein. Wieso sollte man sich auch nicht über Gemeinsamkeiten über Religionsgrenzen hinweg freuen und welche Schwierigkeit könnte darin liegen, dass die andere Religion einem zum Anlass wird, verschüttete Stränge der eigenen Tradition neu wahrzunehmen? Auch Neuinterpretationen im Eigenen sind im Zuge der Entwicklungen und Interaktionen von Religionen im Laufe der Geschichte nicht zu übersehen. In der

5 Vgl. zu Ansätzen einer evangelischen komparativen Theologie beispielsweise die Arbeiten von Michelle Voss Roberts oder Joshua Ralston – jeweils kurz porträtiert in Klaus von STOSCH, Einführung in die Komparative Theologie, Paderborn 2021, 97–110, 235–249.

6 Vgl. zu einer islamischen Komparativen Theologie beispielsweise Jerusha TANNER LAMPTEY, *Divine words, female voices. Muslima explorations in comparative feminist theology*, New York 2018.

7 Vgl. Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012, 301–316.

8 Vgl. CORNILLE, *Meaning and Method in Comparative Theology* (Anm. 2), Kap. 2. Die folgenden Ausführungen geben passagenweise wörtlich meine Zusammenfassung aus VON STOSCH, Einführung in die Komparative Theologie (Anm. 5), 21–26, wieder.

Komparativen Theologie werden diese Prozesse wechselseitiger Beeinflussung lediglich auf eine bewusste Ebene gehoben. Dagegen sind die nun folgenden drei Lernmöglichkeiten jeweils in ihrer Weise herausfordernd.

Cornille macht deutlich, dass es im Kontext Komparativer Theologie auch immer wieder zu Neuaneignungen bzw. *Appropriationen* von Traditionsbeständen kommt. Hier geht es also darum, dass eine bisher in der eigenen Religion nicht vorhandene Seite durch die Begegnung mit der anderen Religion oder Konfession neu eingeführt wird. Es geht also um neue Einsichten, Lehren und Praktiken, die z. B. im Zuge von Inkulturationsprozessen aufgenommen bzw. in Besitz genommen werden.

Dieser Gedanke der Neuaneignung ist gerade für das Christentum heikel, weil es zumindest im Verständnis der katholischen Kirche davon ausgeht, dass in Jesus Christus alles gesagt ist, worauf es ankommt.¹¹ Jesus Christus kann in diesem Verständnis nicht als unvollständig und erfüllungsbedürftig angesehen werden. Allerdings impliziert der Glaube daran, dass in Jesus Christus Gott vollständig ausgesagt ist, nicht, dass diese Aussage auch vom Menschen bzw. von der Kirche in all ihren Facetten verstanden wird. Die katholische Kirche, so drückt es der des Relativismus sicherlich unverdächtige amerikanische Theologe Paul J. Griffiths aus, »hat nicht den Anspruch, bereits alle religiöse Wahrheit zu lehren; sie hat nicht, um es noch etwas theologischer auszudrücken, bereits alle in der Offenbarung enthaltenen bedeutsamen Wahrheiten explizit formuliert, die sie bewahrt und überliefert.«¹² Von daher kann sie durch die Begegnung mit anderen Religionen Entscheidendes über Gott und seine Offenbarung in Christus lernen. Gerade weil sich die Kirche der Wahrheit verpflichtet fühlt, kann sie nicht denken, die Wahrheit bereits zu besitzen. Denn – so völlig zu Recht Karl-Heinz Menke –: »Wer sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, wird niemals behaupten, die Wahrheit zu ›haben‹. Wer sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, ist nie am Ziel, sondern stets unterwegs; nie fertig, sondern stets im Aufbruch.«¹³ Von daher kann auch eine dem Lehramt in allem treue Theologin von anderen Religionen lernen wollen und neue Wege des Verstehens der Selbstkundgabe des Unbedingten auch außerhalb der christlichen Tradition suchen, selbst dann, wenn diese bisher kein Analogon im Christentum haben.

Damit will ich zum wahrscheinlich heikelsten Punkt komparativer Denkbewegungen kommen: der Korrektur bzw. *Richtigstellung*. Cornille denkt an dieser Stelle an die traditionellen Missverständnisse des religiös anderen, wie sie beispielsweise den jüdisch-christlichen Dialog so lange vergiftet haben. Ihr geht es bei der Einführung dieser Kategorie also darum, dass eine nichtchristliche Religion wie das Judentum falsche Bilder dieser Religion richtigstellen darf. Wenn Christen Juden etwa pauschal als Gottesmörder diffamieren oder wenn Muslimen und Juden unterstellt wird, einen gewalttätigen und launischen Gott anzubeten, muss es den Angehörigen der anderen Religion erlaubt sein, diese Fehlwahrnehmungen zu korrigieren. Natürlich sind bereits solche Korrekturen alles andere als trivial und sie bedürfen der gründlichen theologischen Reflexion.

9 Vgl. die vorzügliche Studie von Cordula HEUPTS, *Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes. Theologische Ästhetik im christlich-islamischen Gespräch*, Paderborn 2021.

10 So der Tenor auch in meinem eigenen Entwurf: Klaus VON STOSCH, *Trinität*, Paderborn 2017.

11 Zur Diskussion um die Frage, ob die in *Dominus Iesus* bemühte Rede von der Vollständigkeit der Offenbarung wirklich hilfreich ist, vgl. Jürgen WERBICK, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Münster 2011, 177.

12 Paul J. GRIFFITHS, *Problems of religious diversity*, Malden/Oxford 2001, 62: »The Church, however, does not think of herself as already

explicitly teaching all religious truth; she has not, to put it a bit more theologically, given explicit formulation to all the religiously significant truths implied by the revelation she preserves and transmits.«

13 Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 24.

In der Bonner Forschung zur Komparativen Theologie geht es aber gerade auch darum, ob nicht auch Momente der Korrektur in den dogmatischen Gehalten der jeweiligen Religion sichtbar werden können. Hier ist gerade im muslimisch-christlichen Gespräch die Schwelle zur Apologetik besonders nahe, weil es ja immer wieder der Anspruch des Islams war, christliche Irrtümer richtigzustellen und Christen auf den wahren Weg zurückzurufen. Umgekehrt ist auch der Islam von christlicher Seite eigentlich von Anfang an als Häresie wahrgenommen worden, die von Irrtümern nur so strotzt und gerade im Blick auf seine Aussagen über Jesus Christus, aber auch im Blick auf den prophetischen Anspruch Muhammads der apologetischen Zurückweisung und Richtigstellung bedarf.¹⁴ Angesichts dieser Vorgeschichte ist es riskant, der anderen Religion Irrtümer im eigenen Glauben zuzugestehen. Allzu leicht kann ein solches Vorgehen apologetisch missbraucht werden. Aber umgekehrt kann die offene Korrektur von Irrtümern und die Signalisierung von Lernbereitschaft auch Vertrauen schaffen und zu einem neuen Dialogklima beitragen. An dieser Stelle entwickelt sich in Bonn eine Forschungssituation, die es den verschiedenen Religionen ermöglichen soll, die eigene Schwäche und Verletzlichkeit offenzulegen und zum Ausgangspunkt von Forschungsanstrengungen zu machen.

Genauso heikel und begründungsbedürftig wie die Bereitschaft, sich von anderen korrigieren zu lassen, ist die umgekehrte Reaktion, trotz der Einwände der anderen auf der eigenen Position zu beharren bzw. sie neu stark zu machen. Aber auch eine solche erneute Aneignung der eigenen Position, also eine erneute Affirmation des Eigenen, vielleicht ja auch ein tieferes Verstehen ihres Sinns kann Ergebnis der Komparativen Theologie sein. Hier ist der Grat zur klassischen Apologetik sehr schmal, wie auch Cornille in ihren Beschreibungen dieser sechsten Lernmöglichkeit deutlich macht. Es geht ihr bei dieser Lernmöglichkeit aber gerade nicht um das einfache Beharren auf der eigenen Position, sondern um eine *erneute Affirmation* in dem Sinne, dass Einem bestimmte Aspekte des eigenen Glaubens wieder wichtig werden, die man vorher nicht so im Blick hatte oder nicht für wichtig hielt. In ihren Beispielen wird deutlich, dass auch ein Element der Reinigung in dieser erneuten Affirmation enthalten sein kann.

Ein wichtiges Ziel Komparativer Theologie besteht also darin, von anderen Religionen zu lernen und sie auf diese Weise nicht als Bedrohung für die eigene Identität, sondern als mögliche Bereicherung zu sehen. Komparative Theologie lässt sich durch das interreligiöse Gespräch herausfordern und verändern und bleibt den grundlegenden Rahmenannahmen der eigenen Religion verpflichtet. So wie interkulturelle Theologie nach Wegen sucht, die Vielfalt unterschiedlicher Kulturen zu nutzen, um die eigene Religion tiefer zu verstehen und neue Artikulationsmöglichkeiten für das Christentum zu entdecken, geht es auch der Komparativen Theologie darum, durch die Auseinandersetzung mit anderen Religionen zu einem tieferen und besseren Verständnis der eigenen zu kommen. Komparative Theologie ist somit eine Ausweitung interkultureller Theologie auf das Feld der Religionen, und sie entwickelt eine eigene Methodik und eigene Formen des Lernens, die auch für interkulturelles Denken hilfreich sein können.¹⁵

¹⁴ Vgl. Anja MIDDELBECK-VARWICK, *Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Münster 2017, 181-192.

¹⁵ Die Unterscheidung zwischen interkultureller und komparativer Theologie gerät dann ins Wanken, wenn auch interkulturelle Theologie andere Religionen in den Blick nimmt. Das lässt sich schon deshalb nie gänzlich vermeiden, weil jede Kultur auch durch fremde Religionen

geprägt ist. Von daher können und sollten interkulturelle und komparative Theologien sicher noch viel mehr in den Austausch treten, als das bisher der Fall war. Vgl. die entsprechende Forderung bei Margit ECKHOLT, *Spirituelle Praktiken und religiöse Narrative. Differenzen gestalten im christlich-muslimischen Dialog im lebendigen Raum des »Zwischen«*, in: DIES./Habib EL MALLOUKI/Gregor ETZELMÜLLER (Hg.), *Religiöse*

Differenzen gestalten. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Freiburg/Basel/Wien 2020, 29-60, 36.

Forschungsfeld Ambiguität

Gerade wenn es wie beim Bonner Fakultätsschwerpunkt aus der Perspektive der Schlegel-Professur und des International Center for Comparative Theology and Social Issues darum gehen soll, durch komparativ theologische und interkulturell sensible Denkbewegungen christliche Identitäten fortzuentwickeln und Sinnentwürfe inklusiv zu gestalten, erweist sich das Themenfeld der Ambiguität als besonders fruchtbar. Wir verstehen in unseren Forschungsbemühungen Ambiguität als irreduzible Mehrdeutigkeit, Unbestimmtheit und Widersprüchlichkeit¹⁶ und erkennen, wie vielfältig das Phänomen der Ambiguität für eine komparativ-inklusiv gedachte Identitätsbildung verwendet werden kann.

Schon der Koran scheint das Phänomen der Mehrdeutigkeit zu nutzen, um Gegensätze zwischen den drei abrahamischen Religionen auszubalancieren und in einer inklusiven Sprache zu entschärfen.¹⁷ Allerdings geht es im Gespräch der drei Schwesterreligionen immer wieder nicht nur um Mehrdeutigkeit oder Unbestimmtheit, die sich allein schon durch die »Zumutung der Transzendenz«¹⁸ Heiliger Schriften ergibt, sondern auch um handfeste Widersprüche. Diese lassen sich nicht so leicht als komplementäre Zugangsweisen zur einen Wahrheit verstehen, wie das vielfach im Gespräch mit östlichen Religionen der Fall ist. In der neueren christlichen Theologie wurden gerade in der US-amerikanischen komparativen Theologie, aber in seiner Weise auch schon bei Hans Waldenfels,¹⁹ Wege einer Annäherung an die östlichen Religionen aufgewiesen, die scheinbare Widersprüche dadurch auflösen, dass Komplementaritäten oder Inkommensurabilitäten zwischen den Religionen aufgewiesen wurden. Beides ist im Blick auf Islam und Judentum nicht so leicht möglich, weil beide Religionen Traditionsbestände mit dem Christentum teilen und sich in kritischer Auseinandersetzung mit ihm entwickelt haben. Entsprechend stellen sie ganz eigene Herausforderungen, die uns abverlangen, auch in produktiver Weise mit Widersprüchen und bleibendem Dissens umzugehen.

Gerade der durch den Begriff der Ambiguität beschriebene fluide Raum zwischen Unbestimmtheit, Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit bewahrt davor, Widersprüche zu reifizieren und dialektisch zu entschärfen. Wenn man im eigenen Denken immer wieder zwischen diesen verschiedenen Bedeutungsdimensionen hin und her geht, ergeben sich neue Deutungsmöglichkeiten für das Verhältnis der drei Religionen. So wie der neuere jüdisch-christliche Dialog gezeigt hat, wie wenig die binäre Zuordnung beider Religionen ihre jeweilige Entstehung adäquat zu verstehen vermag, deutet sich auch für die Auseinandersetzung mit dem Islam an, wie viel komplexer die Entstehung des Islams in der Spätantike ist, als wir in der Vergangenheit dachten. An dieser Baustelle bemüht sich die Bonner Fakultät derzeit unter Aufgriff der Kategorie der Ambiguität nach neuen Wegen der Verständigung zu suchen – in Auseinandersetzung mit anderen Christentümern, Religionen und Weltanschauungen. ♦

16 Vgl. Verena KRIEGER, »At War with the Obvious« – Kulturen der Ambiguität. Historische, psychologische und ästhetische Dimensionen des Mehrdeutigen, in: DIES./Rachel MADER, Ambiguität in der Kunst. Typen und Funktionen eines ästhetischen Paradigmas, Köln 2010, 13–52 sowie Matthias BAUER et al., Dimensionen der Ambiguität, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 158 (2010) 7–75.

17 Klaus VON STOSCH, Identität durch Ambiguität? Eine Auseinandersetzung mit der Sure Āl ‘Imrān aus katholischer Perspektive, in: Jochen SAUTERMEISTER u. a. (Hg.), Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe. Theologische Perspektiven und Analysen, Freiburg/Basel/Wien 2023, 144–166.

18 Thomas BAUER, Auf der Suche nach Eindeutigkeit. Wie die Flucht vor Ambiguität Religion und Kultur verändert, in: Martin DÜRNBERGER (Hg.), Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit, Innsbruck 2019, 51–69, 60.

19 Vgl. Hans WALDENFELS, Absoluten Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg/Basel/Wien 1976.

Dialog in weitem Horizont

Missio Dei im Grund des Steyler Missionsengagements

Christian Tauchner SVD

Zusammenfassung

Das Steyler Missionswissenschaftliche Institut besteht seit sechs Jahrzehnten und begleitet reflektierend die Arbeit der Steyler Missionare weltweit vor allem durch Veröffentlichungen und Lehre an der (früher eigenen) theologischen Fakultät. Im Beitrag wird das Missionsverständnis der Kongregation als *missio Dei* und die daraus resultierende Dialogsicht vorgestellt. Anhand einer kleinen Umfrage unter den Steylern Deutschlands zeigt sich eine eher partielle Rezeption dieses Verständnisses. In diesem Kontext steht die Ausrichtung von Missionswissenschaft.

Schlüsselbegriffe

- Steyler Missionare
- *missio Dei*
- Reich Gottes
- Dialog
- Deutschland
- Mission
- Charisma

Abstract

The Divine Word Missiological Institute has existed for six decades and accompanies the work of the Divine Word Missionaries (SVD) worldwide in a reflective way, above all through publications and teaching at the (formerly their own) faculty of theology. The article presents the Congregation's understanding of mission as *missio Dei* and the resulting view of dialogue. Based on a small survey among the Divine Word missionaries of Germany, a somewhat partial reception of this understanding is revealed. The orientation of missiology is situated in this context.

Keywords

- Divine Word Missionaries
- *missio Dei*
- Kingdom of God
- Dialogue
- Germany
- Mission
- Charism

Sumario

El Instituto de Misionología del Verbo Divino (SVD) existe desde hace seis décadas y acompaña el trabajo de los misioneros Verbitas en todo el mundo de forma reflexiva, sobre todo a través de publicaciones y de la enseñanza en la facultad de teología (antes parte de una universidad propia). El artículo presenta la comprensión de la misión en la Congregación de los Verbitas como *missio Dei* y, en consecuencia, la visión del diálogo. A partir de una pequeña encuesta entre los Verbitas de Alemania, se revela una recepción bastante parcial de este entendimiento. De este contexto se desprende la nueva orientación de la misionología.

Palabras clave

- Misioneros del Verbo Divino
- *missio Dei*
- Reino de Dios
- Diálogo
- Alemania
- Misión
- Carisma

Im Jahr 1962 erschien der erste Band der *Studia Instituti Missiologici SVD* und bestimmte damit den Anfang des Steyler Missionswissenschaftlichen Instituts.¹ Das Institut sollte die Arbeit der Steyler Missionare² weltweit begleiten, reflektieren und unterstützen. Dazu gibt es die missionswissenschaftliche Zeitschrift *Verbum SVD* viermal im Jahr heraus, die *Studia Instituti Missiologici SVD* (bisher 120 Bände) sowie das Jahrbuch *Steyler Missionschronik*.

Zu den Aufgaben des Instituts gehört von Anfang an die Lehre an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin (PTH)³ – Missiologie wurde von Institutsmitgliedern betreut, anthropologische und religionswissenschaftliche Themen vor allem von Mitgliedern des Anthroposinstituts⁴ – und jetzt Kölner Hochschule für Katholische Theologie (KHKT).⁵ Für die PTH bestand der Anspruch, Mission und Kulturen als transversale Dimensionen der gesamten Theologie zu artikulieren. Allerdings musste sich die Missiologie zunehmend an das Prokrustesbett der Modularisierung und der öffentlichen Vorgaben für das Theologiestudium anpassen.⁶ Wesentlich ist für das Institut auch die Vernetzung mit anderen Institutionen wie IAMS.⁷

Die Akzentverschiebungen im Missionsverständnis und die Internationalität der Steyler Missionare machen heute die Anforderungen an die Arbeit des Instituts aus. Das möchte ich vor allem anhand der Architektur des aktuellen Missionsverständnisses der SVD und der fragmentarischen Rezeption andeuten.

Wandel im Missionsverständnis

Mehrere Generalkapitel seit dem Konzil aktualisierten den Missionsbegriff und versuchten Handlungsperspektiven vorzuschlagen.⁸ Das Generalkapitel 2000 machte schließlich die *missio Dei* und damit zusammenhängend den »prophetischen Dialog« zur leitenden Perspektive. Der auf diesem Generalkapitel zum Generalsuperior gewählte Antonio M. Pernia⁹ erklärte, dass »das tiefste und beste Verständnis unserer missionarischen Berufung in dem Wort ›Dialog‹ oder noch genauer als ›prophetischer Dialog‹ ausgedrückt ist.«¹⁰

1 Siehe <http://www.missionswissenschaft.eu>. Dort finden sich auch Informationen zu den Veröffentlichungen.

2 Arnold Janssen (1837–1909) gründete die *Gesellschaft des Göttlichen Wortes* (SVD) 1875 als deutsche Missionsgesellschaft. Aktuell gehören etwa 6000 Mitglieder dazu, die inzwischen vor allem aus Indonesien und Indien stammen.

3 Die Ausbildung von Steylern begann 1925 und entwickelte sich bis zur öffentlich und kirchlich anerkannten Hochschule (1983/1999). Ende Januar 2020 ging die Trägerschaft von den Steyler Missionaren auf die KHKT über. Zur Geschichte siehe Karl Josef RIVINIUS SVD, 100 Jahre Steyler Missionare St. Augustin, Sankt Augustin 2014.

4 <http://www.anthropos.eu>. In diesen Zusammenhang gehört die Auffassung einer Steyler »Anthropos Tradition« als missionarische Perspektive. Siehe etwa Joachim G. PIEPKE, Mission und Ethnologie. Die Rolle des Anthropos Instituts der SVD, in: ZMR 95 (Sonderband 2011) 420–434;

DERS., The Anthropos Institute. The Task of Basic Research in Mission, in: *Verbum SVD* 46 (2005/2) 179–192; Ennio MANTOVANI SVD, Anthropos Tradition in the SVD. Yesterday and Today, in: *Verbum SVD* 46 (2005/2) 207–223.

5 <https://www.khkt.de>. Dort auch die Geschichte der PTH und Information zum aktuellen Stand.

6 In der aktuellen Struktur gibt es offenbar einen allgemeinen Einführungskurs zu Missiologie und in einem späteren Modul eine Möglichkeit zu speziellen Fragestellungen.

7 Beispielsweise fand 2019 in Sankt Augustin eine europäische IAMS Konferenz statt; unlängst beteiligte sich das Institut an einem Symposium zu Befreiungstheologie im deutschen Kontext (»Doing Climate Justice«), in Vorbereitung ist eine weitere europäische IAMS Konferenz für 2023 in Rumänien.

8 Zur Entwicklung siehe Andrzej MIOTK SVD, The General Chapters of the Society of the Divine Word (1884–2012). The Historical Journey

in the Footsteps of the Founder: The Response to the Challenges of the Times, Siegburg 2016; José Antunes DA SILVA, Prophetic Dialogue. Identity and Mission of the Divine Word Missionaries, Siegburg 2021.

9 Er war der 10. Generalsuperior (2000–2012). Die ersten Generalsuperiores waren Deutsche. 1967 wurde John Musinsky aus den USA gewählt, 1988 wieder ein Deutscher (allerdings, vielleicht gerade auch, weil er in Papua Neuguinea arbeitete). Mit Antonio M. Pernia wurde zum ersten Mal ein Asiate (Filipino) gewählt, nach ihm wieder ein Deutscher (von den Philippinen) und 2018 ein Indonesier.

10 Das Schlussdokument ist nicht leicht zugänglich: *Auf den Geist hören: Unsere missionarische Antwort heute. Dokumente des 15. Generalkapitels SVD 2000*, Im Dialog mit dem Wort #1, Sept. 2000, Rom: Curia Generalizia SVD, 6; Seitenzahlen im Folgenden aus diesem Dokument.

Die Architektur dieses Begriffs stellt sich so dar: Die Überschrift »Auf den Geist hören« verweist auf eine pneumatologische Sichtweise von Mission. Der erste Schritt ist das Hinhören und die gemeinschaftliche Unterscheidung der Geister (4), um die Zeichen der Zeit zu deuten (5). Sie bilden den Kontext der Mission (10-23): Migration, Globalisierung, Urbanisierung und die Folgen davon. In diesem Kontext findet sich die Kirche vor (24-28), und darin die SVD (29-33). Nach dem »Sehen« beschreibt das »Urteilen« die »Berufung zur Mission«: »Der Ausgangspunkt dafür muss immer die Überzeugung sein, dass Mission an erster Stelle ›Werk des Geistes‹ (RM24) ist und dass unsere Berufung als Einladung zur Mitarbeit an der Mission des Dreieinigen Gottes zu verstehen ist« (34). Entsprechend geht um die Sicht des »Heilswirkens des Dreieinigen Gottes von der Schöpfung zur Neuen Schöpfung« (35-41). Diese *missio Dei* ist also die Grundlage des gesamten Verständnisses. In diese Dynamik Gottes ist auch die Kirche hineingenommen (42-45) als Sakrament des Reiches Gottes. Die SVD ist schließlich »vom Geist berufen, an der Sendung der Kirche teilzunehmen« (46-78). Im Rahmen dieser Sendung wird der Dialog – als zweite Ebene – bedeutsam, mit vier Gruppen: (1) Menschen, die keiner Glaubensgemeinschaft angehören; die auf der Suche nach Glauben sind; (2) Arme und Marginalisierte; (3) Menschen in anderen Kulturen; (4) Menschen anderer Religionen und säkularer Ideologien (56-71). Der Dialog verwirklicht sich in »Dimensionen«: biblisch, kommunikativ, in Gerechtigkeit und Frieden, und in missionarischer Bewusstseinsbildung (72-78).

Es geht also in einem kontemplativen Schritt (1) um die gemeinschaftliche Wahrnehmung, dass und wie Gott seine Schöpfung zur Vollendung führt – Kontemplation als Bewegung auf die Welt hin, nicht als Rückzug. Gott handelt (2) in der Welt, also deutlich auch jenseits der Grenzen der Kirche, und mit Akteuren, die der Geist bewegt – als *missio Dei*. Daher geht es in der gemeinschaftlichen Kontemplation darum, diese Bewegungen und Akteure zu identifizieren: Wer dem Geist gehorsam ist (innerhalb und außerhalb der Kirche), braucht nicht mehr bekehrt werden, denn solche Menschen(gruppen) tun ja schon, was Gott will. Der Dialog (3) mit ihnen ermöglicht eine gemeinsame Vertiefung der Erkenntnis Gottes und der Motivation für das Handeln. Solche Akteure suchen die Steyler vorzugsweise in den vier Gruppen für den Dialog (4).

Mir erscheint dabei wesentlich, dass der kontemplative Blick auf die Wirklichkeit natürlich schon vom eigenen Charisma bestimmt ist und im dialektischen Hin- und Herschwingen das Charisma erneuert, von dem aus der Kontext als die bestimmende Kategorie wahrgenommen wird. Die Kontemplation ist kein archimedischer Nullpunkt, sondern selbst in eine Dynamik eingebunden. Selbstverständlich würde etwa ein Salesianer aufgrund seiner andersgelagerten charismatischen Einstellung die gleiche Situation als anderen Kontext, andere »Zeichen der Zeit« und entsprechende Herausforderung annehmen.

11 Diese Begrifflichkeit wird ausführlich bearbeitet vor allem von Stephen B. BEVANS / Roger P. SCHROEDER, *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today*, Maryknoll, N.Y. 2011; Cathy ROSS / Stephen B. BEVANS (Hg.), *Mission on the Road to Emmaus. Constants, Context and Prophetic Dialogue*, London 2015; Dale T. IRVIN / Peter C. PHAN (Hg.), *Christian Mission, Contextual Theology, Prophetic Dialogue. Essays in Honor of Stephen B. Bevans, SVD, Maryknoll, N.Y. 2018*. Zur Entstehungsgeschichte bes. DA SILVA, *Prophetic Dialogue* (Anm. 8).

12 Die Zahl schließt die 25 Steyler im Mutterhaus in Steyl in den Niederlanden ein.

13 Aufstellung aus dem Jahr 2018.

14 Sie stammen aus Deutschland (32; 15 Antworten), Indonesien (13; 6), Polen (13; 6), Indien (9; 4), Philippinen (7; 1), Ghana (5; 3), Vietnam (5; 1), andere Länder (8; 3). Im Alter zwischen 71 und 33 Jahren (im Schnitt 56 Jahre alt).

15 Eine Einteilung wie bei der viel umfassenderen Umfrage von Csiszar lässt sich nicht durchziehen: Verkündigung, Dialog/caritatives Handeln, Altlast, integral/holistisch: Klara A. CSISZAR, *Ein lebendiger Missionsbegriff. Missionsverständnisse auf dem empirischen Prüfstand*, in: DIES. (Hg.), *Missio-Logos. Beiträge zu einem integralen Missionskonzept einer Kirche bei den Menschen*, Regensburg 2021, 67-98, 77f.

16 Sowohl die Hinweise auf Enzykliken wie auf die Zeitschriften sind fast alles Einzelaussagen.

Während des Generalkapitels wurde der vorgeschlagenen Dialogperspektive deutlich widersprochen und eine »prophetische« Haltung von Kirchlichkeit gefordert – der Kompromiss lag in der Formulierung von »prophetischem Dialog«, die in der Folge zum bestimmenden Begriff dieses Missionsverständnisses wurde.¹¹ Dabei wird meistens die meines Erachtens wesentliche Grundlage von *missio Dei* übersprungen, dem vorausgehenden Handeln Gottes, das in gemeinschaftlich kontemplativem Zugang erkannt werden muss, und logischerweise tut man sich dann mitunter schwer zu wissen, warum man überhaupt mit jemandem in Dialog treten soll und wer solche Dialogpartner sind. Stattdessen geht die Arbeit oft weiter wie gehabt, Dialog hin oder her – für mich die Erkenntnis, dass die Missionsperspektive des Generalkapitels von 2000 in der SVD nicht rezipiert wurde.

Steyler in Deutschland

Ende 2020 gehörten 248 Steyler Missionare zur Deutschen Provinz,¹² mit einem Altersdurchschnitt von 67,5 Jahren und aus 22 Nationalitäten.¹³ Anfang des Jahres 2021 machte ich eine kleine Umfrage bei den Steylern unter 75 Jahren – das sind 92 – zu unseren Sichtweisen auf Mission, 39 von ihnen¹⁴ beantworteten den Fragebogen. Von ihnen sind 9 in der Pfarrseelsorge tätig, 8 in Wissenschaft (Anthropos, Hochschule, etc.), 7 in der Verwaltung (z. B. Obere), 4 in muttersprachlichen Gemeinden, die anderen (11) im Ruhestand, in eigenen und speziellen Seelsorgssituationen oder in Doktoratsstudien.

Eine offene Frage bezog sich auf das Missionsverständnis (»Mission heißt ...«). Interessanterweise geben 9 Teilnehmer keine Antwort (23%). Die Antworten lassen sich eventuell so zusammenfassen¹⁵ und strukturieren:

Mission heißt für die Steyler in Deutschland

- ♦ Verkündigung, Neuevangelisierung, Rede von Gott zu den Menschen, Zeugnis geben: über 23% (bei zwei Antworten kommt eventuell dieser Aspekt ins Spiel).
- ♦ Dialog, Begegnung mit Menschen, Frohbotschaft übersetzen: 20%.
- ♦ Leben und Gott erfahren, Gott erfahrbar machen: 10%.
- ♦ Mission ist Gottes Mission, ich bin in sie hineingenommen: 7,6%.
- ♦ Gott erfahren, Gott ins Zentrum stellen (etwa nach dem Vater unser): 5%.
- ♦ Selbsterfahrung in der Begegnung mit dem anderen: 5%.
- ♦ Nächstenliebe, Hilfe zum Leben, Solidarität: 5%.

Die Sichtweise eines Hineingenommenseins in die *missio Dei* erscheint also erst an vierter Stelle, bei 7,6% der Steyler in Deutschland. Die vorrangigen Ausrichtungen folgen eher bekannten älteren Modellen, bei denen die Steyler tun können, was sie immer getan haben. Bei Dialog wird nicht spezifisch der »prophetische Dialog« angesprochen, sondern die Begegnung auf Augenhöhe etc.

Woher nährt und informiert sich das Missionsverständnis? Dazu wurde in der Umfrage nach den »Quellen« gefragt. Es fällt auf, dass fast 40% der Steyler keinen Hinweis darauf geben, woher sie ihr Missionsverständnis (fort)bilden. Unter den 24 Antworten erscheinen lehramtliche Dokumente wie *Ad gentes* (II. Vaticanum, 1965), Enzykliken (*Evangelii nuntiandi* [1975], *Redemptoris missio* [1990], *Ecclesia in Europa* [2003], *Evangelii gaudium* [2013], *Laudato si'* [2015] und *Fratelli tutti* [2020]), Zeitschriften wie *Verbum SVD*, *ZMR*, *Missiology*, *Mission Studies*, *Exchange* und *Christ in der Gegenwart*.¹⁶ Vage Antworten geben »Bibel und Wort Gottes« u.Ä. an. Es fehlt nicht der Hinweis auf den »gesunden

Menschenverstand«, was immer auch sich daraus für das Missionsverständnis ableiten könnte. Manche haben offenbar aufgrund ihrer Arbeits- oder Lebenssituation keinen Zugang zu Fachzeitschriften oder Bibliotheken. Mehrere verweisen auf die Konstitutionen und Dokumente der SVD.

Das Missionsverständnis erscheint also als allgemein gemäßigt aktuell, immerhin geht es nicht um Bekehrung der »Heiden« (in Deutschland oder anderswo) oder eine Zentralität der Kirche im Sinne des Füllens der Kirchenbänke. Aber die grundlegende Ausrichtung an der *missio Dei* als zentrale Sicht der Kongregation hat sich nicht durchgesetzt. Das liegt offenbar auch am eher dürftigen Fortbildungswillen: kaum Missiologiezeitschriften, niemand erwähnt ein Buch zum Thema.¹⁷ Daher ist es auch verständlich, dass eine Ausrichtung an der *missio Dei* kaum vorkommt.

Herausforderungen

Die Sicht des Kontexts definiert die Möglichkeiten, die eigene Mission der Steyler auf Zukunft auszurichten, in kreativer Treue zum je neugefassten Charisma. In der Umfrage wurde nach Herausforderungen im eigenen Bereich gefragt, aber auch nach solchen, die derzeit noch nicht im Blick der Provinz sind: Der eigene Nachwuchs und die internationale Zusammensetzung in der Provinz werden oft erwähnt. Viele sehen auch den Transformationsprozess von Kirche und Religion in der deutschen Aktualität: wie soll Kirche und Pfarrei in Zukunft ausschauen? Welchen Beitrag können und sollen die Steyler einbringen in Deutschland, wenn sich das religiös-kulturelle und geistige Selbstverständnis verändert hat (und weiter verändert)? Die Schwerpunkte der Deutschen Provinz – Evangelisierung, Migration, soziale Gerechtigkeit und Armutsbekämpfung¹⁸ – sind immer noch zu wenig umgesetzt, es sollte mehr um Migranten und Integration, Arme und Marginalisierte in Deutschland gehen, aber auch die Finanzierung der eigenen Struktur, vor allem auch der internationalen Missionsarbeit,¹⁹ wird erwähnt. Jugendarbeit und Fragen von Klimaschutz und -gerechtigkeit, Konsumgesellschaft und politischer Nächstenliebe (im Sinne von *Fratelli tutti*), Möglichkeiten von Evangelisierung und dem »wissenschaftlichen Apostolat« werden als Zielperspektiven genannt, teilweise auch provokant: Wir sollen »uns weniger von der leider sehr frustrierten und frustrierenden Ortskirche weiter runterziehen lassen«.

Es erscheint mir interessant, dass der Drang in die Pfarrpastoral eher kritisch kommentiert wird und damit zusammenhängend Kirche als traditionelle Institution nicht im Zentrum steht, obwohl man da vielleicht noch genauer auf Herkunfts- und aktuelle Arbeitskontexte der antwortenden Teilnehmer schauen müsste. Kirche findet in der dialogischen Begegnung auf Augenhöhe statt, deuten die Antworten an.

17 Das wäre der Moment für das bekannte Klagelied zur Leseunwilligkeit besonders der »Jungen«.

18 Diese drei Prioritäten für die Deutsche Provinz wurden 2015 vom Provinzkapitel festgelegt.

19 Über die Steyler Missionsprokur (»Steyler Mission e.V.«) wird ein wesentlicher Beitrag zur Finanzierung von Steyler Projekten weltweit geleistet.

20 Das sind die beiden Schwerpunkte im Heft *Verbum SVD* 62 (2021/2-3).

21 Vgl. beispielsweise die relativ kurze Darstellung in David J. BOSCH, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, N.Y. 1991, 389-393, gegenüber etwa Stephen B. BEVANS/Roger P. SCHROEDER, *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Maryknoll, N.Y. 2004, 290-303; Jacques MATTHEY, *Auswertung und Anregungen zur Weiterarbeit*, in: EMW, *missio Dei* heute. Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs, Hamburg 2003, 172-183. Das ganze

Heft behandelt die Konferenz in Willingen 2002, anlässlich der 50 Jahre seit Willingen 1952, die das Thema zur Diskussion stellte. Zu *missio Dei* siehe das gesamte Heft 2-3 von *Verbum SVD* 63 (2022).

Exzentrisch – das Zentrum am Rand

Missionswissenschaft an unserem Institut versucht also, die Entwicklungen vor allem unserer Kongregation in Deutschland und weltweit zu begleiten und kritisch zu reflektieren. Zu einem guten Teil geschieht dies in Studien zur Geschichte und zu gegebenen Anlässen wie unlängst die 500 Jahre der Philippinen oder zur Corona-Pandemie.²⁰

Mich fasziniert immer noch, dass eine Kongregation von der Größe der SVD im Jahr 2000 ihr Missionsverständnis an der *missio Dei* ausrichtete und darauf aufbaute – trotz fehlender Rezeption. In den 1990er Jahren war *missio Dei* kaum ein Thema in der Literatur, aber seit etwa 1999 ist der Begriff deutlich in den Vordergrund gerückt und gehört jetzt zu den Grundverständnissen von Mission,²¹ wenn man von einigen fundamentalistisch ausgerichteten ekklesiozentrischen Vorschlägen absieht. Diese Grundperspektive ermöglicht es, den Verstrickungen des systemerhaltenden Alltagsgeschäfts und der Nabelschau der Kirche zu entgehen, die zur Zeit in Deutschland so lähmend wirken, und ganz andere Gesprächspartner und Situationen wahrzunehmen. Damit wird auch eine belebende Artikulation von Glaubensgemeinschaft, sozialer Relevanz und Engagement für Gerechtigkeit im Horizont des Reiches Gottes ermöglicht, in der Kirche und Gemeinde ihren Platz finden, jenseits trauriger Nostalgie oder trotziger ekklesiozentrischer Selbstbehauptung. So verstanden braucht der Begriff »Mission« nicht mehr schamhaft umschifft zu werden, sondern von den Anforderungen der von Gott irgendwie geleiteten Subjekte an die Steyler kann sich eine befreiende Kreativität entfalten – wahrscheinlich eher an den Rändern von Kirche und Gesellschaft als im Zentrum ekklesialer Betriebsamkeit.

Das formulierte Missionsverständnis des Generalkapitels 2000 und verschiedene Intuitionen der Steyler in Deutschland, wie sie in meiner kleinen Umfrage zum Vorschein kommen, eröffnen Perspektiven für die konkrete Arbeit und die Reflexion darauf im weltweiten Horizont der Kongregation. Die Herausforderung besteht für die Steyler in der kontemplativen Annäherung an das Wehen des Geistes in und vor allem außerhalb der Kirche und der daraus folgenden gehorsamen Freiheit, und für die Missionswissenschaft in der begrifflichen Übersetzung, Einbettung und internationalen Vermittlung von (reflektierten) Erfahrungen. ♦

Missionswissenschaft und Dialog der Religionen an der JMU Würzburg

**Selbstverständnis, Schwerpunkte und Perspektiven
einer theologischen Disziplin im 21. Jahrhundert**

Chibueze C. Udeani

Zusammenfassung

Die fachliche Ausrichtung der Professur für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen an der JMU-Würzburg erstreckt sich auf das gesamte Gebiet der Missionswissenschaft. Insbesondere befasst sich die Professur mit der theologischen Grundlegung von Mission, mit der interreligiösen Dialogforschung und der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen und Kulturen. Ebenso reflektiert sie im Rahmen der breit angelegten transformationstheoretischen Entwicklungsforschung der Katholisch-theologischen Fakultät die Perspektiven der Disziplin angesichts des akademischen Umbruchs auch in den theologischen Fakultäten und versucht, auf die neuen Trends und auf die Bedeutung neuer Tendenzen (z.B. Postkoloniale Studien, Interkulturalität) in Bezug auf die Disziplin selbst einzugehen.

Schlüsselbegriffe

→ Missionswissenschaft
→ Interkulturalität
→ Dialogforschung
→ Interreligiosität

Abstract

The academic focus of the Professorship of Missiology and Dialogue of Religions at the Julius-Maximilians-University of Würzburg encompasses the entire field of missiology. In particular, the professorship deals with the theological foundation of mission, with research on interreligious dialogue, and with the encounter between Christianity and other religions and cultures. Within the framework of the broadly conceived transformation-theoretical development research of the Faculty of Catholic Theology, it likewise reflects on the perspectives of the discipline in view of the academic upheaval also present in the theological faculties. It attempts to address the new trends and the significance of new tendencies (e.g. postcolonial studies, interculturality) in relation to the discipline itself.

Keywords

→ Missiology
→ Interculturality
→ Research on dialogue
→ Interreligiosity

Sumario

La orientación de la cátedra de Misionología y Diálogo de las Religiones de la Universidad de Würzburg abarca todo el campo de la Misionología. En particular, la cátedra se ocupa de la fundamentación teológica de la misión, de la investigación del diálogo interreligioso y del encuentro del cristianismo con otras religiones y culturas. Asimismo, reflexiona sobre las perspectivas de la disciplina entre las ramas de la teología en el marco de la amplia investigación de transformación-desarrollo teórico de la Facultad de Teología Católica de Würzburg e intenta abordar las nuevas tendencias y su significado (por ejemplo, los estudios poscoloniales, la interculturalidad) en relación con la propia disciplina.

Palabras clave

→ Misionología
→ Interculturalidad
→ Investigación sobre el diálogo
→ Interreligiosidad

Präambel

U nser 21. Jahrhundert hat zum einen die Entwicklungen des vorangegangenen Jahrhunderts übernommen und weitergeführt, zum anderen hat es ganz neue hervorgebracht. Zu ersteren zählen Globalisierung, weltweite Migration, religiöse und kulturelle Spannungen bzw. Kriege, die Frage der Nachhaltigkeit hinsichtlich der Ökologie usw. Zu letzteren zählen neben den gesellschaftlich-politischen, insbesondere die Finanzkrisen, die die weltweite gegenseitige Abhängigkeit und die Folgen einer Loslösung der Finanzwirtschaft von der Realwirtschaft durch diverse Spekulationspraktiken zur Alltagserfahrung werden lässt. Aktuellste Entwicklung ist die uns allen leider vertraute Pandemie – SARS-COVID-19.

Die Entwicklung der religiösen Landschaft ist ebenfalls von diesen globalen Veränderungen mitbestimmt. Im Zuge der Migrationsbewegungen lassen sich die einzelnen Religionen weniger denn je klar voneinander abgegrenzt lokalisieren. Innerhalb der Religionen kommt es zu demographischen Verschiebungen: die Mehrheit der ChristInnen lebt nun nicht mehr in Europa, sondern vielmehr in den Ländern des Südens. Analog lebt die Mehrheit der Muslime nicht mehr im arabischen Raum, sondern bekanntlich in Indonesien. All diese Entwicklungen fordern v.a. die drei abrahamitischen Religionen heraus. In Westeuropa – den traditionell christlichen Kernländern – wird seit Jahrzehnten eine umfassende Säkularisierung prognostiziert und zugleich die selbige in Frage gestellt. Allerdings lässt sich durchaus eine Pluralisierung des religiösen Lebens bei gleichzeitig zunehmender Skepsis und Distanz gegenüber kirchlichen Institutionen und traditionellen Glaubensformen feststellen.

Missionswissenschaft als wissenschaftliche Disziplin hat sich folglich in einem hochkomplexen Umfeld zu bewähren. Sie darf dieses Unterfangen allerdings auch mit Zuversicht in die Hand nehmen. »Die Missionswissenschaft bzw. die Missionswissenschaftler waren es nämlich, die sich schon frühzeitig von einem antiquierten Missionskonzept eines christlichen Kolonialismus und Europäismus abwandten. Sie bemühten sich um einen differenzierten Blick auf den Anderen, auf die anderen Religionen und auf die außereuropäischen Kulturen. Sie entdeckten dabei auch deren Wert und Reichtum. Sie wurden so zu Schrittmachern des Dialogs der Kulturen und Religionen. Sie brachen die Binnenhorizonte der (katholischen) Theologie auf.«¹

Weiterhin ist Missionswissenschaft als eine Schnittstellendisziplin in gewisser Art und Weise zwischen Missionswissenschaft, Theologie der Religionen, Interreligiösem Dialog, Religionswissenschaft im Dialog mit der Missionswissenschaft, interkultureller Theologie sowie nicht-europäischer Theologie angesiedelt. Erwartet wird auch, dass sie, in der Nachfolge der Tradition der früheren Professuren für Missionswissenschaft stehend, dabei reflektieren bzw. aufzeigen soll, inwieweit das alte Kernanliegen der Missionswissenschaft – Verkündigung des Evangeliums im Dialog mit den Religionen und Kulturen der Welt, verbunden mit einem selbstkritischen Blick auf die Missionstheologie und -geschichte der eigenen Kirche – zeitgemäß weiter wirksam ist.

¹ Wolfgang WEIS, Die Missionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät Würzburg, in: DERS. (Hg.), *Franken und die Weltmission im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2011, 201–219, 219.

Zur Professur für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen

»Das 20. Jahrhundert ist wie kaum eine Periode der Menschheitsgeschichte u. a. durch das rasche Wachstum der globalen Bevölkerung und dem damit verbundenen Anstieg des Nahrungsmittelverbrauchs sowie der parallel stattfindenden Industrialisierung und die Entwicklung und rasante Ausbreitung neuer Technologien, wie z. B. der Telekommunikation und des Internets, in allen Lebensbereichen durch eine Vielzahl von signifikanten und tiefgreifenden Veränderungen geprägt. Die Untersuchung der mit diesen drastischen Veränderungen einhergehenden Folgen und Herausforderungen sowie die Entwicklung adäquater Antworten auf die mit dem globalen Wandel verbundenen Fragen, hat für die Wissenschaftlerinnen [...] der JMU eine herausragende Bedeutung.«² »Die Katholisch-theologische Fakultät der JMU macht sich diese Aufgabe zu eigen, indem sie [u. a.] unterschiedliche denkformspezifische Modellierungen der Gott-Welt-Relation in theologischer und/oder in systematisch-theologischen Sicht analysiert bzw. erarbeitet.«³

Nachdem die Professur für Missionswissenschaft mehr als 20 Jahre lang nicht besetzt worden war, richtete die Universität Würzburg zusammen mit der Katholisch-theologischen Fakultät seit dem Jahr 2012 die Stiftungsprofessur für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen ein, getragen von drei Stiftungsträgern. Damit sind bestimmte Erwartungen und Hoffnungen hinsichtlich der aktuellen Herausforderungen verbunden, d. h. die klassische Missionswissenschaft soll erweitert werden zu einer umfassenderen Herangehensweise an andere Religionen und Kulturen. Ein Teil des Missionsbestrebens dieser Professur ist es aber auch, dass das Anliegen der Mission in einer breiteren Öffentlichkeit thematisiert und diskutiert wird. Es ist daher die längerfristige Aufgabe der Stiftungsprofessur für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen in Würzburg, den Spagat zwischen Mission und Dialog in wissenschaftlicher Hinsicht kreativ zu bewältigen und den Weg dahin erkennbar zu gestalten.

Zum Schwerpunkt – Forschung

Durch ihre Einrichtung »wird eine enge Kooperation auf dem Gebiet der missionswissenschaftlichen und interreligiösen Lehre und Forschung angestrebt. Es soll hierdurch ein spürbarer Beitrag zur Fortführung der in Würzburg beheimateten missionswissenschaftlichen Tradition geleistet und die theologische Reflexion der Begegnung verschiedener Religionen und Kulturen in einer immer enger zusammenrückenden Welt gefördert werden. Den Studierenden der Theologie und anderer Fächer der Universität wie auch weiteren Kreisen sollen in dieser Hinsicht globale Horizonte erschlossen werden.«⁴

»Mit einer breit angelegten transformationstheoretischen Entwicklungsforschung reflektiert die Katholisch-theologische Fakultät den [heutigen globalen, gesellschaftlichen] Wandel von Praktiken, institutionellen und rechtlichen Aspekten. In den praxisorientierten

² Alfred FORCHEL (Hg.), *Wissenschaft für die Gesellschaft – Profil und Perspektiven der Julius-Maximilians-Universität Würzburg*, Würzburg 2020, 101ff.

³ Ebd., 115.

⁴ Vertrag über die Einrichtung einer Stiftungsprofessur »Missionswissenschaft und Dialog der Religionen« an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Würzburg 2010, 1.

Fächern der Fakultät, innerhalb deren sich das Fach Missionswissenschaft und Dialog der Religionen befindet, findet eine hoch ausdifferenzierte, zumeist gegenwartorientierte Forschung zu aktuellen kirchlichen, rechtlichen, sozialen, kulturellen und religionsbezogenen Transformationsprozessen [...] statt. Des Weiteren geht es um Herausforderungen der Sozial- bzw. Menschenrechtsethik sowie der Interkulturalität und Dialogizität interreligiöser Austauschprozesse. Das vielseitige methodische Spektrum umfasst theologisch-hermeneutische, rechtwissenschaftliche, sozialwissenschaftlich-empirische, handlungstheoretische und religionswissenschaftliche bzw. religionssoziologische Methoden. Alle praktisch-theologischen Forschungsprojekte sind interdisziplinär und zumeist auch international vernetzt.«⁵

Die fachliche Ausrichtung der Professur erstreckt sich auf das gesamte Gebiet der Missionswissenschaft. Insbesondere befasst sich die Professur mit der theologischen Grundlegung von Mission, mit der interreligiösen Dialogforschung und der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen und Kulturen.

Ebenso reflektiert die Professur für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen im Rahmen der oben thematisierten, breit angelegten transformationstheoretischen Entwicklungsforschung der Katholisch-theologischen Fakultät die Perspektiven der Disziplin angesichts des akademischen Umbruchs auch in den theologischen Fakultäten und versucht, auf die neuen (wissenschaftlichen, methodischen, interdisziplinären, interreligiösen) Trends und auf die Bedeutung neuer Tendenzen (z.B. Resonanz, Postkoloniale Studien, Interkulturalität, Transkulturalität) in Bezug auf die Disziplin Missionswissenschaft und Dialog der Religionen selbst einzugehen.

Gezielter werden an der Stiftungsprofessur »neuzeitliche Transformationsprozesse des Verständnisses und der Praxis von Mission hin zu einem dialogischen und interkulturellen Geschehen untersucht. Ferner forscht [...] [die Professur] an einer Rekonstruktion neuerer katholischer Theologie (seit und mit Vaticanum II) unter der Perspektiven des interreligiösen Dialoges.«⁶ Internationale Kooperationen und Interdisziplinäre Forschungsmethoden (Missionswissenschaft, Interkulturelle Theologie, Fundamentaltheologie und Vergleichende Religionswissenschaft) stehen im Mittelpunkt. Derzeit hat die Professur einen Forschungsförderungsantrag an die DFG zum Thema »Von der Mission zum Dialog – Sich wandelnde Bilder von Menschen und Religionen im Spiegel von katholischen Missionszeitschriften vom Beginn des 18. bis zum Ende des 20. Jahrhunderts« gestellt. Im geplanten Projekt sollen erstmals vier katholische, deutschsprachige Missionszeitschriften, die einen Zeitraum von dreihundert Jahren abdecken, auf bestimmte Themen hin untersucht werden. Es soll erforscht werden, wie sich die von den Missionaren in außereuropäischen Kontinenten bzw. Ländern in den deutschsprachigen Raum übermittelten Bilder vom christlichen Leben, von nicht-christlichen Religionen (Hochreligionen, ethnische Religionen) sowie von Menschen und ihren Kulturen in Missionsländern (nicht-christliche und christliche Männer und Frauen) im Verlauf von etwa 300 Jahren mehrfach wandelten. Räumlicher Kontext soll dabei die Mission in China sein, die eine besondere Herausforderung für die westliche Mission darstellte.

⁵ FORCHEL (Hg.), *Wissenschaft für die Gesellschaft* (Anm. 2), 115.

⁶ Ebd., 116.

Zum Schwerpunkt – Curriculare Relevanz

Die curriculare Relevanz der Disziplin Missionswissenschaft und Dialog der Religionen für das Theologiestudium in Würzburg lässt sich u.a. daran erkennen, dass das Fach den übrigen Fächern, die in der Katholisch-theologischen Fakultät vertreten sind, gleichgestellt ist. Im Rahmen der jeweils geltenden Studien- und Prüfungsordnungen können in diesem Fach Lehrveranstaltungen besucht und Prüfungen abgelegt werden.

Im Curriculum der Fakultät ist das Fach mit den folgenden Teilmodulen verankert:

- ♦ Teilmodul: Mission und Dialog zwischen den Religionen
(1-M18-3, 2 SWS, ECTS 2, Pflicht, jährlich, Vorlesung)
- ♦ Teilmodul: Spezielle Themen der Missionswissenschaft
(1-M23a-3,1 SWS, 1.25 ECTS, Pflicht, semesterweise Vorlesung)
- ♦ Teilmodul: Theologie im Diskurs
(1-M24-4,2 SWS, ECTS 2, Pflicht, semesterweise, Hauptseminar)
- ♦ Teilmodul: Dialog der Religionen in der Welt von heute
(1-PT-DRWH-1,2 SWS 2, ECTS, Pflicht, jährlich, Vorlesung)
- ♦ Teilmodul: Doktoranden- und Habilitanden-Kolloquium
(2 SWS, ECTS 2, Pflicht, semesterweise, Oberseminar)
- ♦ Teilmodul: Wahlfach in der Missionswissenschaft
(2 SWS, ECTS 2, Wahlfach, jährlich, Vorlesung)

Im Lehrdesign der Professur lassen sich diese Teilmodule schwerpunktmäßig derzeit wie folgt konkretisieren:

Wintersemester

1 Mission und Missionswissenschaft – Gestern, heute und morgen:

Ideen-, praxis- und fachgeschichtliche Entwicklung

(Teilmodul: Mission und Dialog zwischen den Religionen
1-M18-3, 2 SWS, ECTS 2, Pflicht, jährlich, WS, Vorlesung)

a Mission – Grundauftrag und Wesensmerkmal der Kirche

Mission in der Geschichte der Kirche

1 Vor dem Vaticanum II

2 Vaticanum II

3 Seit dem Vaticanum II

b Missionswissenschaft – Fach- und ideengeschichtliche Entwicklung

c Zur Theologie der Mission in der Missionswissenschaft

2 Aktuelle einschlägige Themen der Missionswissenschaft und des Dialogs der Religionen

(Teilmodul: Spezielle Themen der Missionswissenschaft

1-M23a-3, Pflicht, 1 SWS, 1.25 ECTS, Vorlesung, semesterweise WS/SS)

a Mission und Dialog der Religionen in einer globalisierenden Welt

b Mission und die kontinentspezifische/regionale Entwicklungen von heute

c Mission in einem säkularisierten-multireligiösen Europa von heute

3 Kontextfragen in der Mission und Missionswissenschaft

(Teilmodul: Theologie im Diskurs 1-M24-4, 2 SWS, ECTS 2, Pflicht, semesterweise – WS/SS, Hauptseminar)

- ♦ Fallbeispiel Ostasien

4 Religionen im Gespräch

(Teilmodul: Dialog der Religionen in der Welt von heute,
1-PT-DRWH 1,2 SWS, 2 ECTS, Pflicht, Vorlesung, jährlich, WS)

- a Status Quo im Dialog der Religionen – Kernthemen, Problemzonen, Herausforderungen und Perspektiven im Dialog der Religionen heute
- b Interkulturelle Hermeneutik in Verständnis von Religion und der Religionen
- c Das dialogische Prinzip als Grundprinzip der Mission im 21. Jahrhundert

5 Das Fremde und das Eigene in der Wissenschaft

(Teilmodul: Doktoranden- und Habilitandenkolloquium
2 SWS, ECTS 2, Pflicht, semesterweise, WS/SS, Oberseminar)

Sommersemester

1 Aktuelle einschlägige Themen der Missionswissenschaft und des Dialogs der Religionen

(Teilmodul: Spezielle Themen der Missionswissenschaft
1-M 23a-3, Pflicht, 1 SWS, 1.25 ECTS, Vorlesung, semesterweise WS/SS)

- a Mission und Dialog der Religionen in einer globalisierenden Welt
- b Mission und die kontinentenspezifischen/regionalen Entwicklungen von heute
- c Mission in einem säkularisierten-multireligiösen Europa von heute

2 Kontextfragen in der Mission und Missionswissenschaft

(Teilmodul: Theologie im Diskurs 1-M24-4, 2 SWS, ECTS 2, Pflicht, semesterweise – WS/SS, Hauptseminar)

- ♦ Fallbeispiel Ostasien

3 Mission und Missionsfragen in Deutschland

(Teilmodul: Wahlfach in Missionswissenschaft,
2 SWS, ECTS 2, Wahlfach, jährlich, SS, Vorlesung)

- ♦ Themenangebot nach Rotationsprinzip
- a Deutschland ein Missionsland?
- b Mission als diakonische Anwaltschaft
- c Mission und Dialog – ein Entweder-Oder?
- d Exkursionen: »Missionserfahrungen konkret – wie wir Partnerschaft mit Ortskirchen der Welt leben können« in Kooperation mit *missio* München und Aachen

4 Religion und Migration – Zu einschlägigen Gesellschaftsfragen und Entwicklungen

(Teilmodul: Wahlfach in Missionswissenschaft,
2 SWS, ECTS 2, Wahlfach, jährlich, SS, Vorlesung)

- a Zur Normalität des religiösen Fremden
- b Religiöse Spannungsfelder im Kontext der Migration
 - i. Religion im Allgemeinen Asyl- und Integrationsdiskurs
 - ii. Religion und Identität in der Diaspora
 - iii. Religion in der Erziehungs- und Schulpolitik
 - iv. Religion im Gemeinwesen – Religiöse Lebenseinstellungen und -gewohnheiten

5 Das Fremde und das Eigene in der Wissenschaft

(Teilmodul: Doktoranden- und Habilitandenkolloquium
2 SWS, ECTS 2, Pflicht, semesterweise, WS/SS, Oberseminar)

Die christliche Mission gehört zum Grundauftrag der Kirche. Aber in unserem Zeitalter der Globalisierung, Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung fällt es der Kirche immer schwerer, diesem ihrem Auftrag zu entsprechen. Missionswissenschaft widmet sich der theologisch-wissenschaftlichen Reflexion von Theorie und Praxis des missionarischen Engagements. Seit der Begründung dieser wissenschaftlichen Disziplin unterliegt sie verschiedenen Entwicklungsprozessen, Akzentsetzungen und Ausrichtungen. Ihre Geschichte verlief nicht ganz einfach und sehr vielseitig. Sie hat zwar ihren Platz in der Universitätslandschaft, in Forschung und Lehre gefunden, aber dennoch stehen ihr nach wie vor große Aufgaben bevor. Der Begriff »Mission«, beispielsweise, führt heute in den gegenwärtigen öffentlichen und auch theologischen Diskursen häufig zu Irritationen und Stereotypisierungen. Wie wir wissen, bilden globale Kontexte und religiöse Pluralität einen wesentlichen Teil der theologischen Herausforderungen im 21. Jahrhundert. Des Weiteren erfordern die globalen Kontexte eine Re-positionierung des theologischen, v. a. missionstheologischen Denkens. Die Entwicklungen inner- und außerhalb der nicht-westlich-christlichen Religionen und kulturellen Kontexte betreffen die globale Gemeinschaft heute unmittelbarer als je zuvor. Theologie bzw. Missionstheologie wird von der Öffentlichkeit zu qualifizierten Stellungnahmen in diesen neu entstandenen Fragenkomplexen herausgefordert.

Abschließend soll noch vor Augen geführt werden, dass die primäre Aufgabe der Missionswissenschaft darin zu sehen ist, dass sie kritische Augen auf das Werk und die Handlung der christlichen Mission, egal ob dies von institutioneller Mission wertgeschätzt wird oder nicht, behält. Dieselbe Rolle kommt laut Bosch auch der Missionswissenschaft der Theologie gegenüber zu. Sie soll »Unruhe stiften« und Untätigkeit widerstehen, so jeglichem ekklesialen Impuls zur Selbstbewahrung, jedem Verlangen danach, nur das zu bleiben, was wir (Kirche) sind im Sinne einer Stagnation, jeder Tendenz zu Provinzialismus und Parochialismus, jeder Fragmentierung der Menschheit in regionale oder ideologische Blöcke, jeder Ausbeutung einiger Teile der Menschheit durch die Mächtigen, jedem religiösen, ideologischen oder kulturellem Imperialismus und jeder Anpreisung von Selbstgefälligkeit des Individuums über andere Menschen oder Teile der Schöpfung.⁷ Diesen Aufgaben u. a. wissen wir uns seit dem 1. September 2012 in Würzburg sehr gerne verbunden. ♦

⁷ David J. BOSCH, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, NY 1991, 496.

Missionswissenschaft als transversale und integrale theologische Disziplin

Missionswissenschaft an der Vinzenz Pallotti University

Klaus Vellguth

Zusammenfassung

An der Vinzenz Pallotti University in Vallendar wird die Missionswissenschaft als eine transversale theologische Disziplin verstanden, die sowohl praktisch-theologisch als auch systematisch-theologisch beheimatet ist und die in ihrer doppelten Beheimatung eine besondere Offenheit für die Bedeutung reziproker hermeneutischer Beziehungen zwischen Praxis und Theorie besitzt. Als vergleichende Pastoraltheologie setzt sie praktisch-theologisch an und verbindet ihr Vorgehen systematisch-theologisch mit interkulturell ausgerichteten Projekten. Dabei kommt weder der praktisch-theologischen noch der systematisch-theologischen Perspektive ein Primat zu. Wie in jedem guten Dialog ist es das lebendige Wechselspiel, das zu einem tatsächlichen Erkenntnisgewinn beiträgt und das als ein performativer Vorgang der Missionswissenschaft an der Vinzenz Pallotti University eine eigene Identität verleiht.

Schlüsselbegriffe

→ Missionswissenschaft
→ Kontextuelle Theologie
→ Systematische Theologie
→ Praktische Theologie
→ Transversale Wissenschaft

Abstract

At the Vincent Pallotti University in Vallendar, missiology is understood as a transversal theological discipline which is rooted in both practical and systematic theology and which, in its double-rootedness, has a special openness to the importance of reciprocal hermeneutical relationships between praxis and theory. As comparative pastoral theology, it starts from a practical-theological position and combines its approach in a systematic-theological way with interculturally oriented projects. In doing so, neither the practical-theological nor the systematic-theological perspective is given primacy. As in any good dialogue, it is the living interplay that contributes to a real gain in knowledge and that, as a performative process, gives missiology at the Vincent Pallotti University its own identity.

Keywords

→ Missiology
→ Contextual theology
→ Systematic theology
→ Practical theology
→ Transversal discipline

Sumario

En la Universidad San Vicente Pallotti de Vallendar, la misiónología se entiende como una disciplina teológica transversal que hunde sus raíces tanto en la teología práctica como en la teología sistemática y que, en su doble arraigo, tiene una especial apertura a la importancia de las relaciones hermeneuticas reciprocas entre práctica y teoría. Como teología pastoral comparada, parte de un modo teológico-práctico y combina su enfoque teológico-sistemático con proyectos de orientación intercultural. Al hacerlo, no se da primacía ni a la perspectiva teológico-práctica ni a la teológico-sistemática. Como en todo buen diálogo, es la viva interacción la que contribuye a una verdadera adquisición de conocimientos y la que, como proceso performativo, confiere a la misionología de la Universidad Vincent Pallotti su propia identidad.

Palabras clave

→ Misionología
→ Teología contextual
→ Teología sistemática
→ Teología práctica
→ Ciencia transversal

An der Vinzenz Pallotti University (früher: Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar) blickt die Missionswissenschaft auf eine lange Tradition zurück. Bereits im Jahr 1914, drei Jahre nach der Etablierung des ersten katholischen Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und der Besetzung des Lehrstuhls mit Joseph Schmidlin im Jahr 2011,¹ wurde an der Ordenshochschule der Pallottiner ein Lehrstuhl für Missionswissenschaft eingerichtet. Nachdem der Missionsbegriff spätestens seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in Misskredit geraten war, war parallel dazu auch der Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar über einige Zeit hinweg »verwaist« – wurde dann aber im Jahr 2008 neu besetzt. Gerade an einer von den Pallottinern getragenen Ordenshochschule kann dies als eine identitätsorientierte Entwicklung betrachtet werden. Als Gesellschaft des Katholischen Apostolates (lateinisch: »Societas Apostolatus Catholici«, SAC) sind der Ordensgemeinschaft der Pallottiner das Apostolat, die Evangelisierung und die Mission in die Ordens-DNA eingeschrieben.

Die Vinzenz Pallotti University ist eine katholische Hochschule in freier Trägerschaft im Rang einer Universität. An zwei Fakultäten, Theologie und Humanwissenschaften, studieren derzeit vierhundert Studierende (WS 2020/21). Sie werden in ihrer wissenschaftlichen, spirituellen und persönlichen Entwicklung individuell durch ausgewiesene Wissenschaftler begleitet. An der (verglichen mit den an staatlichen Universitäten angesiedelten Theologischen Fakultäten) durchaus kleinen Theologischen Fakultät in Vallendar sind 19 Professoren in Lehre und Forschung tätig. Im Masterstudiengang ist die Missionswissenschaft mit einer zweistündigen Einführungsvorlesung sowie einer einstündigen Vertiefungsveranstaltung verortet. In der Einführungsvorlesung werden grundlegende missionstheologische Positionen und kirchliche Dokumente vorgestellt und kritisch untersucht. Den Studierenden wird dabei die Fähigkeit vermittelt, die Sendung der Kirche aus einer missionswissenschaftlichen Perspektive zu reflektieren. In der Vertiefungsvorlesung werden aktuelle missionswissenschaftliche Fragestellungen fokussiert. Konkret geht es dabei um die Fragen, wie der Missionsauftrag in unterschiedlichen Zeiten und Kulturen interpretiert wird, wie sich der Missionsauftrag der Kirche in unterschiedlichen Zeiten und Kontexten in ihrer Mission realisiert hat, in welchem Verhältnis eine »missio ad intra« und eine »missio ad extra« mit Blick auf ein ganzheitliches Missionsverständnis und dem Verständnis der Mission als Wesen der Kirche stehen und vor welchen Herausforderung die Ortskirche in Deutschland angesichts des Missionsauftrags bzw. des missionarischen Selbstverständnisses der Kirche steht. Dabei sollen die Studierenden die Kontextabhängigkeit des Christentums sowie christlich-kontextueller Theologie einordnen, Zusammenhänge zwischen kontingentem theologischem Denken

1 Im Jahr 1910 wurde Josef Schmidlin zum Professor für Kirchengeschichte, Dogmengeschichte, Patrologie und Missionskunde ernannt. Ein Jahr später begründete er ebenfalls in Münster die Zeitschrift für Missionswissenschaft, die zwischenzeitlich in »Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft« umbenannt worden ist und bis heute vom Internationalen Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) herausgegeben wird.

2 Vgl. Madanu BALASWAMY, Missionarische Pastoral. Perspektiven eines interkulturellen Vergleichs zwischen Indien und Deutschland, Sankt Ottilien 2011; Hyacinth Ifeanyichukwu NWANKWOR, Religious Freedom. The Bed-Rock of National Integration in Nigeria, Sankt Ottilien 2011; James Justin DHIRAVIAM, The Youth Work and the Charism of St. Vincent Pallotti. Their Pastoral Implications for the Youth Ministry Today in India, St. Ottilien 2012; Daniela GAST, Erinnerung an die Shoah als missionari-

sche Herausforderung. Begründung, Relevanz und Konsequenz einer christlichen Erinnerungskultur, Paderborn 2016; Lotanna OLISAEMEKA, Socio-cultural and Religious Conflicts and the Future of Nigeria: A Mission for the Local Church, Münster 2022; Stanislaus CHINLIANKHUP, Empowering Peace Builders Spirituality – A Challenge for the Mission of the Local Church in the State of Manipur/India, St. Ottilien 2016; Jojappa POLISHETTI, The Psycho-Spiritual Approach to Youth-Counseling in

und konkreter Missionstätigkeit erkennen, Grundprämissen einer dialogischen, missionarischen Kirche entwickeln, Grundformen des Dialogs im Kontext von Alterität theologisch nachvollziehen, Spezifika anderer Kontexte offenbarungstheologisch einordnen, die Verknüpfung von Inkarnation sowie Inkulturation reflektieren und interkulturelle Fragen in ihrer Relevanz für eine Kirche im Zeitalter der Globalisierung erörtern. In der Vertiefungsveranstaltung werden exemplarisch Fallbeispiele aufgegriffen, die Themen- und Arbeitsfelder der Missionswissenschaft als transversale kulturwissenschaftliche Disziplin behandeln. Dabei sollen die Studierenden die Interdependenz theologischer Impulse und Perspektiven vom jeweiligen theologischen Kontext erkennen, sich mit aktuellen weltkirchlichen Ereignissen theologisch auseinandersetzen und unterschiedliche Aspekte einer weltkirchlichen Pastoral kontextuell einordnen.

Anknüpfend an den Masterstudiengang ist die Absolvierung eines Promotionsstudiums möglich. Dabei wird am Lehrstuhl für Missionswissenschaft auf eine intensive ebenso wie individuelle Begleitung von Doktoranden Wert gelegt. Neben den regelmäßigen Doktorandengesprächen findet einmal im Semester ein gemeinsam mit dem Lehrstuhl für Religionswissenschaften (Lehrstuhlinhaber: Prof. Dr. Günter Riße) angebotenes missionswissenschaftlich-religionswissenschaftliches Doktorandenkolloquium statt. An diesem Doktorandenkolloquium haben zuletzt 18 Promovenden teilgenommen – die teilweise weder in Missionswissenschaft noch Religionswissenschaft promovieren, aber an dem Kolloquium teilnehmen, weil sie den qualifizierten Austausch mit anderen Doktorand*innen suchen. In der Regel streben die Doktoranden im Fach Missionswissenschaft einen Dr. theol. an. Neben dem theologischen Doktorat kann an der Hochschule aber auch ein PhD erworben werden. Dies ermöglicht Studierenden, die aufgrund ihres akademischen Lebenswegs nicht die Voraussetzungen eines »theologischen Vollstudiums« mit den damit verbundenen sprachlichen Qualifikationen erfüllen, ein missionswissenschaftliches Promotionsstudium.

Derzeit werden am Lehrstuhl für Missionswissenschaft der Vinzenz Pallotti University zwölf Promotionsprojekte betreut. Darüber hinaus konnten weitere zehn vom Lehrstuhl für Missionswissenschaft betreute Promotionsprojekte seit der Wiederbesetzung des Lehrstuhls im Jahr 2008 inzwischen abgeschlossen werden.² Die von Katja Voges am Lehrstuhl in Vallendar verfasste Dissertation »Religionsfreiheit im christlich-muslimischen Dialog. Optionen für ein christlich motiviertes und dialogorientiertes Engagement« wurde zuletzt mit dem vom Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog (IRD) an der Universität Fribourg verliehenen Preis Bartolomé de Las Casas 2021 ausgezeichnet. Auch konnte im Jahr 2021 eine Habilitation erfolgreich vollzogen und die *venia legendi* für das Fach Missionswissenschaft erteilt werden.³

India and its Missiological Implications According to Carl Rogers, Mumbai 2020; Linus Chukwudi NWANKWO, Wa-Zo-Bia. An Inculturated Interreligious Approach to Christian-Muslim Relationship in Nigeria: In the Light of Nostra Aetate, Paderborn 2021; Katja VOGES, Religionsfreiheit im christlich-muslimischen Dialog. Optionen für ein christlich motiviertes und dialogorientiertes Engagement, Zürich 2021; Judith LURWEG, In Relation mit Gott und Mensch – Missionarische Präsenz

nach Charles de Foucauld und Frère Roger, Paderborn 2022.

³ Vgl. Isis IBRAHIM, Identität und Schöpfungsglaube. Interkulturelle und interreligiöse Perspektiven zur Schöpfungstheologie, Paderborn 2022.

Das Selbstverständnis der Missionswissenschaft an der VPU

Die Missionswissenschaft wird an den verschiedenen Lehrstühlen und Instituten in Deutschland unterschiedlich akzentuiert. Daraus resultieren die verschiedenen Ausrichtungen der Missionswissenschaft – die oft religionswissenschaftlich ausgerichtet sind – als Theologie der Religionen, als Theologie des interreligiösen Dialogs, als Religionswissenschaft im Dialog mit der Missionswissenschaft, als interkulturelle Theologie, als postkoloniale Theologie oder als Disziplin mit dem Fokus auf außereuropäische Theologien. Dabei wird die Disziplin in der Regel der systematisch-theologischen Fächergruppe zugeordnet. Diese Zuordnung mag zum einen in der Sache begründet sein. Vielleicht steckt zum anderen hinter der Ausrichtung der Disziplin an den verschiedenen Hochschulen aber auch eine immer noch zumindest unbewusste vorhandene größere Wertschätzung der Systematischen Theologie vor der Praktischen Theologie, die im wissenschaftstheoretischen Diskurs allerdings höchst problematisch wäre. Um hier eine bewusste Akzenterweiterung vorzunehmen, wurde die ursprünglich auch in Vallendar der Systematischen Theologie zugeordnete Missionswissenschaft im Jahr 2011 der Praktischen Theologie zugewiesen. Diese Zuordnung ist aufgrund des inhaltlichen Reichtums der Missionswissenschaft diskussionsfähig, sollte aber als ein Signal verstanden werden, dass die Missionswissenschaft wie jede theologische Disziplin stets in der Praxis verwurzelt sein und aus der Praxis erwachsen muss, um nicht in der Relevanzlosigkeit eines möglicherweise ästhetisch eindrucksvollen und behaglich eingerichteten Elfenbeinturmes zu enden. Denn die erschreckende Irrelevanz des Relevanzverlustes von Theologie und Kirche dürfte einer der Gründe sein, warum es für junge Menschen heute wenig attraktiv ist, ein theologisches Studium anzustreben und warum – so hat die von der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz beauftragte Studie »#projektion2060« aufgezeigt – sich die Zahl der Kirchenmitglieder in Deutschland bis 2060 um 49 Prozent verringern wird,⁴ was dazu führt, dass im Jahr 2060 aller Voraussicht nach noch zwischen 25 und 30 Prozent der Deutschen überhaupt noch Mitglied einer Kirche sein werden.⁵

Und so versteht sich die Missionswissenschaft an der Vinzenz-Pallotti-University (VPU) als eine transversal orientierte Disziplin mit Anteilen im Bereich der Praktischen Theologie ebenso wie in der Systematischen Theologie. Sie beschäftigt sich mit dem in verschiedenen Zeiten und in spezifischen kulturellen Kontexten jeweils unterschiedlichen Verständnis der universalen Sendung der Kirche. Charakteristisch für die Missionswissenschaft an der Vinzenz Pallotti University ist einerseits ihr Ansatz als vergleichende Pastoraltheologie, zum anderen ihr Ansatz als interkulturelle Theologie. Diese interkulturelle Theologie

4 Vgl. Fabian PETERS/David GUTMANN, #projektion2060 – Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer. Analysen – Chancen – Visionen, Neukirchen-Vluyn 2019, sowie dazu: <https://www.dbk.de/themen/kirche-und-geld/projektion-2060> (12.10.2021).

5 Vgl. Jan LOFFELD, Wir werden weniger, aber: wie soll das geschehen? Der »Katalysator Corona« und konträre Szenarien eines Minderheitenchristentums, in: *Diakonia* 53 (2022/1) 36.

6 Vgl. Klaus VELLGUTH, Kirche neu gestalten. Pastoralinstitute in Afrika, Asien und Ozeanien, Paderborn 2017; DERS., Growing Pastoral Network in Asia, in: Chrispine OUMA/Klaus VELLGUTH/Stefan VOGES (Hg.), *Creative Collaboration in Ministry. Network of Pastoral Institutes in Africa*, Eldoret 2016, 115–133; DERS., Journey-

ing Together with a New Vision. Pastoral Institutes in Asia, in: *word & worship* 49 (2016/3) 275–295; DERS., Gemeinsam begeistert unterwegs. Pastoralinstitute in Asien und Afrika vernetzen sich, in: *Diakonia* 47 (2016/2) 74–86; DERS., A Pastoral Network Emerges. Lively Exchange between Asian Pastoral Institutes, in: *Ishvani Documentation and Mission Digest* 32 (2014/2–3) 164–173 (zusammen mit Paul B. STEFFEN); DERS., Netzwerke der Solidarität. Zur Weitung eines assistenzialistisch verkürzten Begriffsverständnisses, in: Klaus

untersucht und berücksichtigt im theologischen Dialog (gerade auch zwischen den Kulturen) das jeweils Fremde und weist im theologischen Diskurs auf die Bedeutung eines kulturgerechten Transfers theologischer Aussagen hin. Ziel der Missionswissenschaft ist es, die im theologischen Dialog zunächst unsichtbaren Grenzen wahrzunehmen und, mit Blick auf eine kultursensible Verkündigung des Evangeliums, zu überschreiten.

Missionswissenschaft als vergleichende Pastoral

Das Selbstverständnis der Missionswissenschaft als vergleichende Pastoral drückt sich in dem Projekt »Netzwerk Pastoral« aus, das vom Institut für Missionswissenschaft (IMW) in Kooperation mit missio Aachen und Adveniat initiiert wurde. Nachdem insbesondere nach dem Zweiten Vatikanum zahlreiche Pastoralinstitute in Afrika und Asien gegründet worden sind, die im Ausbildungsbereich eine Lücke zwischen einer akademisch ausgerichteten universitären Ausbildung einerseits und andererseits der Ausbildung, die an den Major Seminaries erfolgte, schlossen, entwickelten sich viele dieser Institute in den zurückliegenden Jahrzehnten zu prägenden Ausbildungszentren, die Aus- und Weiterbildungsmaßnahmen nicht nur für Priester, sondern zunehmend auch für Laien und Ordensleute anbieten. In Deutschland wurde lange Zeit kaum wahrgenommen, was an diesen Pastoralinstituten in den Ländern der südlichen Hemisphäre geleistet wurde und welche pastoralen Impulse evtl. auch für die Ortskirche in Deutschland eine Relevanz besitzen. Darüber hinaus waren die Pastoralinstitute auf der südlichen Hemisphäre auch untereinander kaum vernetzt: Sie wussten wenig von den Programmen, Projekten und Curricula, die an anderen Instituten entwickelt worden sind, so dass ein gemeinsamer Lernprozess kaum möglich war. Um hier einen gegenseitigen Informationsaustausch zu initiieren, wurde im Jahr 2013 sowohl ein Pastorales Netzwerk in Asien als auch im Folgejahr 2014 ein Pastorales Netzwerk in Afrika initiiert.⁶ Treffen der Netzwerke fanden zwischenzeitlich in Asien in Manila (Philippinen 2012), Bangalore (Indien 2013), Ho-Chi-Min City (Vietnam 2014), Colombo (Sri Lanka 2015), Guwahati (Indien 2016), Labuan Bajo (Indonesien 2017), Mytkina (Myanmar 2018) und Johore (Malaysia 2019) statt. Das Pastorale Netzwerk Afrika kam in Johannesburg (Südafrika 2013), Lilongwe (Malawi 2014), Eldoret Kenia 2015), Arusha (Tansania 2016), Tamale (Ghana 2017), Addis Abeba (Äthiopien 2019) und Lusaka (Sambia 2020) zusammen. Die Kombination von Süd-Süd-Dialog (der Pastoralinstitute in Asien und Afrika) mit einem Süd-Nord-Dialog (durch die Teilnahme von Vertreter*innen aus Deutschland an den Treffen) ging einher mit komplexen hermeneutischen Prozessen und Begegnungen, um ein vergleichendes pastorales Nachdenken, Verstehen und Lernen zu ermöglichen.

KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Weltkirche in Deutschland. Miteinander den Glauben leben*, Freiburg 2014, 224-238; DERS., *Network of Solidarity. A broader concept than the provision of assistance*, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (ed.), *Evangelii Gaudium. Voices of the Universal Church*, Manila 2015, 177-188; DERS., *Pastorales Netzwerk wächst in Asien. Pastoralinstitute suchen gemeinsam nach neuen Perspektiven*, in: *Verbum SVD* 55 (2014/1-2) 26-44; DERS., *Asian Pastoral Network. Second Conference of the Asian Pastoral Network at the*

NBCLC, in: *Word & Worship* 47 (2014/1) 292-297; DERS., *Missio, the Network Pastoral, and the Pastoral Institutes of Asia*, in: *East Asian Pastoral Review* 50 (2013/4) 313-323.

Missionswissenschaft als interkulturelle Theologie

Zeitlich parallel zum Aufbau der beiden pastoralen Netzwerke und Forschungsprojekte, in denen die Missionswissenschaft praktisch-theologisch beheimatet als vergleichende Pastoral akzentuiert wurde, veröffentlichte der Lehrstuhlinhaber für Missionswissenschaft an der Vinzenz-Pallotti-University (in Kooperation mit missio Aachen) die inzwischen zwanzigbändige Buchreihe *Theologie der Einen Welt*. Diese wissenschaftliche Edition, in der seit dem Jahr 2011 regelmäßig zwei Themenbände jährlich veröffentlicht wurden, versteht sich als weltkirchliche und missionswissenschaftliche Buchreihe, die Theolog*innen ein Forum bietet, sich zu wesentlichen theologischen Fragen aus seiner spezifisch-kontextuellen und biographischen Perspektive zu äußern. Jeder Band der Edition ist in fünf Kapitel unterteilt, in denen die Autor*innen aus Afrika, Asien, (Latein-)Amerika und Europa ein Thema aus ihrer spezifischen, kontextuell geprägten Perspektive beleuchten. Dadurch entsteht jeweils ein weltkirchlicher theologischer Diskurs, der in seiner Polyphonie den Reichtum der Weltkirche zur Sprache bringt. Nicht zuletzt die Veröffentlichung der englischsprachigen Übersetzung aller erschienenen Bände in der Buchreihe *One World Theology* versteht sich als ein bescheidener Beitrag zur Förderung des interkulturellen Diskurses in der Weltkirche.

Konzipiert und begonnen wurde die Buchreihe in einer Zeit, in der ein Papst als Bischof von Rom der katholischen Kirche vorstand, der wenige Jahre vor seiner Wahl ins Petrusamt noch vehement auf einen auch ontologischen Primat der Universalkirche vor den Ortskirchen verwiesen hat.⁷ Ins Leben gerufen wurde die Buchreihe am Ende einer zweitausendjährigen Epoche der Kirchengeschichte, in der mit einer rückblickend erstaunlichen Selbstverständlichkeit ausschließlich Europäer in das Petrusamt gewählt wurden. Und so sah sich die Buchreihe eingangs auch mit der Frage konfrontiert, ob sie nicht einem theologischen Subjektivismus bzw. Relativismus Vorschub leiste, wenn die jeweils publizierten Beiträge nicht zumindest vom Herausgeber abschließend eingeordnet und mit Blick auf ihren theologischen Wahrheitsgehalt bewertet werden. Dies wurde jedoch vermieden. In einem eurozentrischen Zeitalter in der Theologie, in der die europäische Perspektive aufgrund ihrer vermeintlichen Plausibilität für europäische Theolog*innen von diesen oft genug als intersubjektiv verbindlich und universal gültig verstanden wurde, wäre der Versuch einer solchen kritischen Reflexion oder Einordnung durch die europäischen Herausgeber allzu schnell und unbemerkt in das Fahrwasser eines eurozentrischen Provinzialismus geraten. Aus diesem Grund wurden die Beiträge in der Buchreihe »Theologie der Einen Welt« zwar jeweils kurz deskriptiv vorgestellt, nicht aber explikativ analysiert oder bewertet. Denn das primäre Anliegen der Buchreihe *Theologie der Einen Welt* ist es, ein missionswissenschaftliches und weltkirchliches Forum zu bieten, in dem die Multiperspektivität und Kontextualität der Theologie präsentiert und als theologischer Polylog wahrgenommen wird. Die Rolle der Herausgeber besteht eher darin, einladende Gastgeber eines offenen Forums zu sein, um zuzuhören und zu lesen, wie ein Thema aus einer anderen kulturell-kontextuell geprägten Perspektive betrachtet und gedacht wird. Und sich darüber hinaus in einem eigenen Betrag dem interkontinentalen und interkulturellen theologischen kritischen Diskurs zu stellen.

Die Buchreihe *Theologie der Einen Welt* fokussiert bislang wesentliche praktisch-theologische ebenso wie systematisch-theologische Themen: Mission und Dialog, Kleine Christliche Gemeinschaften, Theologie und Diakonie, Weltkirchliche Spiritualität, Religionsfreiheit, Weltkirche in Deutschland, Evangelii gaudium, Menschenwürde, Evangelisierung, Familie, Schöpfung, Inkulturation, Migration und Flucht, Religion und Gewalt, Pente-

kostalismus, Christliches Zeugnis in multireligiöser Welt, Urbanisierung, Frauen in der Einen Welt, Pastoralinstitute weltweit und das Phänomen der Modernen Sklaverei. Insgesamt 400 Beiträge von Theolog*innen aller Kontinente konnten so bislang in diesem Forum präsentiert werden. Dabei ist es ein Anliegen und gehört zum Spezifikum der Reihe *Theologie der Einen Welt*, dass in jedem Band und zu jedem Thema stets gleich viele Stimmen aus Amerika, Asien, Afrika und Europa zu Wort kommen. Manch einer mag das als ein Festhalten an einer »Quotenregel« erleben. Tatsächlich sollen dadurch aber gerade Theolog*innen aus den Regionen der Welt gleichberechtigt zu Wort kommen, deren Stimmen allzu oft und allzu leicht überhört werden. Außerdem soll erlebbar werden, dass gerade der Polylog und die kulturelle Vielfalt den Reichtum einer Weltkirche in einer multioptionalen Welt ausmachen.

Die Buchreihe *Theologie der Einen Welt* ist eine Einladung, die Selbstreferentialität der Theologie in Deutschland zu überwinden⁸ und der Alterität auch in der Theologie angstfrei mit größtmöglicher Offenheit zu begegnen. Dabei korreliert der Rezeptionsansatz der Buchreihe mit dem Verständnis einer weltkirchlichen Kommunikation, die nicht in Prozessen der Inkulturation, sondern in Dynamiken der Interkulturalität verläuft und die anschlussfähig an Konzepte einer mystagogischen Theologie sein will, die – um es in Anlehnung an Karl Rahner zu formulieren – in der Nüchternheit lebensweltlicher Alltagsphänomene dem tiefsten Mysterium unserer Existenz nachgehen, das wir vorsichtig tastend Gott nennen, und dabei einen Geist der Offenheit und Weite atmen.⁹

Reziproke Hermeneutik

Die beiden hier aufgeführten Projekte – einerseits die beiden pastoralen Netzwerke in Asien und Afrika und andererseits die Buchreihe *Theologie der Einen Welt* – stehen exemplarisch für ein Verständnis der Missionswissenschaft als einer transversalen theologischen Disziplin, die sowohl praktisch-theologisch als auch systematisch-theologisch beheimatet ist und die in ihrer doppelten Beheimatung eine besondere Offenheit für die Bedeutung reziproker hermeneutischer Beziehungen zwischen Praxis und Theorie besitzt. Eine Missionswissenschaft, die sich als Disziplin versteht, die kontextuelle Theologien vorstellt und analysiert, kann schnell die Bedeutung einer Praxisrelevanz übersehen und zu einem durchaus faszinierende exotische Perspektiven betrachtenden l'Art pour l'Art verkommen, bei der die eigene Rolle unklar zwischen Beobachter und Akteur changiert und übersehen wird, dass Beobachter*innen stets auch Akteur*innen sind. Eine Missionswissenschaft, die sich ausschließlich als vergleichende Pastoral versteht, realisiert sich verbunden mit der Gefahr eines beliebigen »Anything exists«, indem sie deskriptiv bleibt, Kriterien der Unterscheidung und die hermeneutischen Perspektiven eines kritischen Transfers fehlen. Aus diesem Grund versteht sich die Missionswissenschaft an der Vinzenz-Pallotti-

⁷ Vgl. dazu KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio, Bonn 1992. Nach Veröffentlichung dieses Dokumentes schloss sich eine intensive Auseinandersetzung zwischen den Kurienkardinalen Walter Kasper und Joseph Ratzinger an, die als »Cardinals Dispute« in die

Theologiegeschichte eingegangen ist. Vgl. zur obengenannten Position Ratzingers u.a. Joseph RATZINGER, The Local and The Universal Church, in: *America* 185 (Nr. 16 vom 19.11.2001) 7–11.

⁸ Heiner WILMER, Mehr Existentielles wagen. Die Kirche muss sich erneuern, in: *Herder Korrespondenz* (2019/9) 28–31, 28; Stefan KIECHLE, Christliche Spiritualität, in: *Stimmen der Zeit* 237 (2019/10) 753–760, 760.

⁹ Vgl. Karl RAHNER, Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, hg. von Albert RAFFELT, Freiburg 2004, 30.

University im letzten Jahrzehnt als eine weniger exklusive, sondern vielmehr inklusive Wissenschaft: Als vergleichende Pastoraltheologie setzt sie praktisch-theologisch an und verbindet ihr Vorgehen systematisch-theologisch mit interkulturell ausgerichteten Projekten. Dabei kommt weder der praktisch-theologischen noch der systematisch-theologischen Perspektive ein Primat zu. Wie in jedem guten Dialog ist es das lebendige Wechselspiel, das zu einem tatsächlichen Erkenntnisgewinn beiträgt und das als ein performativer Vorgang der Missionswissenschaft an der Vinzenz-Pallotti-University eine eigene Identität verleiht. Somit versteht sich die Missionswissenschaft in Vallendar als transversale und inklusive, fast schon ein wenig »diverse« Disziplin im wohlthuend fluide gewordenen Fächerkanon der Theologie. ♦

Mission als Bedrohung der Menschenrechte

Das relative Recht auf Religionswechsel
in den Perspektiven komparativer Religionswissenschaft

Helmut Zander

Zusammenfassung

»Mission« gilt als Menschenrecht – auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948). Aber viele Religionen, etwa der Hinduismus, kennen kein Missionskonzept; in der islamischen Rechtslehre ist der Religionsübertritt eingeschränkt: Der Islam kennt klassisch nur eine Einbahnstraße (wie auch viele christliche Theologien), nämlich den Eintritt in den Islam, nicht aber den Austritt. In dieser Perspektive wird klar, dass Mission eine partikulare und keine universale Konzeption und Praxis ist, sondern als strategisches Programm ein Produkt der Christentumsgeschichte. Weil nicht-missionierende Religionen einer »Mission« nichts entgegensetzen haben, wehren sie sich als Selbstschutz gegen Missionspraktiken – oder entwickeln als Gegenstrategie eigene Missionspraktiken.

Schlüsselbegriffe

→ Mission
→ Menschenrechte
→ Religionswechsel
→ Komparative Theologie

Abstract

»Mission« is considered a human right – based on the Universal Declaration of Human Rights (adopted in 1948). But many religions, such as Hinduism, have no concept of mission, and in Islamic jurisprudence, changing religion is restricted: Islam (like many Christian theologies as well) has classically known only a one-way street, viz. joining Islam, but not leaving it. To this end, it becomes evident that mission is a particular rather than a universal concept and practice; it is, as a strategic program, a product of the history of Christianity. Since non-missionizing religions have nothing to oppose to »mission«, they defend themselves against missionary practices as a means of self-protection – or develop their own missionary practices as a counter-strategy.

Keywords

→ Mission
→ Human rights
→ Changing one's religion
→ Comparative theology

Sumario

La »misión« se considera un derecho humano, según la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Pero muchas religiones, como el hinduismo, no conocen ningún concepto de misión; en la doctrina jurídica islámica, la conversión religiosa está restringida: Clásicamente, el islam sólo conoce una vía de sentido único (al igual que muchas teologías cristianas), a saber, la entrada en el islam, pero no la salida. Desde esta perspectiva, queda claro que la misión es una concepción y una práctica particulares y no universales, sino, como programa estratégico, un producto de la historia del cristianismo. Dado que las religiones no misioneras no tienen nada que oponer a una »misión«, se defienden de las prácticas misioneras como autoprotección o desarrollan sus propias prácticas misioneras como contraestrategia.

Palabras clave

→ Misión
→ Derechos humanos
→ Cambio religioso
→ Teología comparada

Aus christlicher Perspektive gilt das Gegenteil des Titels: Mission *ist* ein Menschenrecht. Für diese Deutung gibt es auf dem politischen Terrain gute Gründe, als Grundpfeiler gilt insbesondere das Recht auf Religionswechsel in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) von 1948. Und insofern fast alle Staaten der Erde diese »Charta« anerkannt haben, kann man sich in der Sicherheit globaler Anerkennung wiegen.¹ Meine These lautet jedoch, dass es sich dabei um eine Scheinsicherheit handelt, weil in vielen Religionen Mission als existenzielle Bedrohung erfahren wird.

Ich dokumentiere das exemplarisch mit einem komparativen Zugriff am Beispiel des Hinduismus und des Islam. Ein solches vergleichendes Vorgehen ist für die Mission als kulturellem Austauschprozess, in dem es immer auch um den Vergleich geht, konstitutiv. In der Religionswissenschaft allerdings ist die komparative Religionsforschung – nach ihrer immensen Bedeutung bis zum frühen 20. Jahrhundert – marginalisiert. Ein entscheidender Grund liegt in der Krise der phänomenologischen Methode, für die im deutschsprachigen Bereich und in Skandinavien etwa der faktische Untergang des Ansatzes von Rudolf Otto steht. Die idealistische Überlast derartiger Ansätze, insbesondere ihr Essenzialismus und ihre normativen Implikate aus der christlichen Theologie, haben nicht nur die Phänomenologie, sondern auch vergleichende Ansätze überhaupt an den Rand der Religionswissenschaft gebracht.² Stattdessen rückten Detail- und Regionalstudien ins Zentrum. Zudem kritisierten Teile der postkolonialen Forschung jeglichen Vergleich als zumindest impliziten Ausdruck einer eurozentrischen Normierung. Damit traf sie einen wunden Punkt jedes Vergleichs, aber die einzig saubere Lösung wäre ein Verzicht auf das Vergleichen, weil jeder auch noch so reflektierte Vergleich normative Implikate beinhaltet – schon allein aufgrund der Selektion von Vergleichsgegenständen. Auch in der Theologie spielten komparative Verfahren lange kaum eine Rolle. Seit einigen Jahren jedoch werden in der komparativen Theologie Ansätze der Komparatistik mit theologischen Fragen verbunden;³ Fragen der Mission sind dabei bislang noch nicht ins Zentrum der Debatten getreten.

Die folgenden Überlegungen verstehe ich als Versuch, den Nutzen eines komparativen Ansatzes für die Missionsforschung zu dokumentieren, nicht zuletzt unter Aufdeckung normativer, oft nicht reflektierter Dimensionen. Inhaltlich geht es um eine Diskussion der Probleme des Missionskonzeptes im Blick auf die Religionsfreiheit in der globalen interreligiösen Begegnung. Die Bedrohungsängste, die »die Mission« hier freisetzt, sind mit hegemonialen Machtstrukturen im Hintergrund der christlichen Missionen verbunden: europäischer Imperialismus bis ins 20. Jahrhundert, strategische Organisation der Mission durch christliche Kirchen. Diese Bereiche haben jedoch viel von ihrer Konfliktschärfe verloren. Sehr viel komplexer ist der Umgang mit Differenzen in der Grammatik⁴

¹ Publikationen mit einem christlichen oder theologischen Hintergrund gehen nicht oder nur randständig auf die Problematik inkompatibler Perspektiven anderer Religionen ein, etwa: Dialogue et conversion, mission impossible?, hg. v. Thierry-Marie COURAU / Anne-Sophie VIVIER-MURESAN, Paris 2012; Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis, hg. v. Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH, Freiburg i. Br. u. a. 2012; Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand, hg. v. Peter KRÄMER u. a., Berlin 2007.

² Nur sehr kurz bei Hans Gerhard KIPPENBERG, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, 249–253; Versuch einer kritischen, aber nicht eliminierenden Reflexion: Klaus HOCK, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2014, 56–76. Ein in der deutschen Religionswissenschaft weitgehend nicht rezipierter Ansatz der Reinterpretation der Phänomenologie bei Wolfgang GANTKE, Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung, Marburg 1998.

³ Klaus VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u. a. 2012; DERS., Methoden der Komparativen Theologie, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 103 (2019) 234–246; Francis X. CLOONEY, Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders, New York 2010.

⁴ Darunter verstehe ich die (nicht immer bewussten) Regelungssysteme kultureller Praktiken und Deutungen.

unterschiedlicher Religionskulturen, in denen Grundstrukturen von Religionen und in diesem Kontext des Verständnisses des Religionswechsels (normativ: Mission) sichtbar werden. Es geht also nicht um soziologische Adhärenz, sondern um theologische Kernbestände, salopp gesagt: ums Eingemachte.

1 Mission als Menschenrecht!

Die religionspolitische Rechtslage der Mission ist angesichts des Art. 18/AEMR auf globaler Ebene klar:

»Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.«

Von Mission ist hier nicht die Rede, sie kann allerdings in der Formulierung »seine Religion oder Überzeugung zu wechseln« als impliziert gedeutet werden. Aber nicht nur formalrechtlich konnte man sich auf der sicheren Seite fühlen (und ich beschränke mich jetzt auf die katholische Seite), sondern auch ideengeschichtlich. Die große Bedeutung des katholischen Personalismus für die Genese der Idee der Menschenrechte steht außer Frage,⁵ die Rolle Jacques Maritains ebenso wenig,⁶ manchmal wird der katholischen Tradition überhaupt die zentrale Rolle zugewiesen.⁷ Man kann eine ähnliche historische Bedeutung der evangelischen Seite zuschreiben, von den Dissentern bis zu dem deutschen Lutheraner Gerhard Ritter. Vor diesem Hintergrund ist die Anerkennung von Menschenrechten und Religionsfreiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil 1965 eine dramatische und selbstkritische Revision der katholischen Position, bei der man zugleich auf die Bedeutung der eigenen Tradition verweisen konnte.

Aber hinsichtlich des universalen Anspruchs hätte man auch misstrauisch werden können, etwa angesichts der Tatsache, dass sich islamische Staaten extrem schwer mit Art. 18 taten und Saudi-Arabien die AEMR schlussendlich nicht unterschrieb. Jamil Baroodi, der Vertreter Saudi-Arabiens im Draft Committee der AEMR, ein libanesischer Christ, der zumeist in den USA lebte und über Jahre einer der wichtigsten Akteure in der islamischen Menschenrechtsarbeit der UNO war, hatte vergebens versucht, das Recht auf Religionswechsel zu eliminieren.⁸ Misstrauen hätte aber aufkommen müssen, wenn man die Funk-

⁵ Jan ECKEL, *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern*, Göttingen 2014, 75-83, 98.

⁶ Philipp SAURE, *Christliches Naturrecht in der pluralistischen Moderne. Jacques Maritains Kritik der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, Paderborn 2017.

⁷ Samuel MOYN, *Christian Human Rights*, Philadelphia 2015.

⁸ Vgl. zu dem weiterhin nicht ausreichend erforschten Prozess Johannes MORSINK, *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia 1999, 1-35; Katja VOGES, *Religionsfreiheit im christlich-muslimischen Dialog. Optionen für einen christlich motivierten und dialogorientierten Einsatz für Religionsfreiheit*, Zürich 2021, Kap. 1.2.2; Roland BURKE, *Decolonisation and the Evolution of Human Rights*, Philadelphia, PA 2010, 129.

tionalisierung der Menschenrechte für die Dekolonialisierung schärfer gesehen hätte⁹ oder, wichtiger noch, dass sich hinter leichtfüßigen und in der Regel eurozentrischen Universalismus-Annahmen »the rise of cultural relativism and the decline of human rights«¹⁰ breitmachte. Selbst als 1966 im *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte*, der die nicht bindende AEMR in ein verbindliches Vertragswerk überführte, das Recht auf Religionswechsel in der Version von 1948 verschwunden war, hielt sich das Misstrauen in Grenzen. »Change« (of religion) war (auch hier in Art. 18) durch »adopt« (a religion) ersetzt worden – wobei in Zusatzdokumenten versucht wurde, genau diese Relativierung wieder zurückzunehmen.¹¹

2 Das Christentum und die Erfindung der Mission

Die Gründe für die Relativierung der AEMR sucht man fast überall – außer (meist) in religiösen Festlegungen. Aber meines Erachtens liegen wichtige Gründe genau dort. Deshalb hilft ein Blick in religiöse Grammatiken – nicht allein, aber im Rahmen eines intersektionalen Zugriffs –, um besser zu verstehen, warum die rechtspolitische Dogmatik einer Universalität der Menschenrechte so häufig an der Realität scheitert. Will man keine Unfähigkeit nichtwestlicher Kulturen postulieren, »den Fortschritt« und »die Universalität« der Menschenrechte umzusetzen oder sie aus machtpolitischen Motiven zu marginalisieren, muss man ernst nehmen, dass die Vorbehalte gegenüber dem Art. 18/AEMR und konkret gegenüber der Mission tief im Selbstverständnis nichtchristlicher Religionen verankert sein können und ein Recht besitzen, als Differenz gegenüber einer westlich-christlichen Position ernstgenommen zu werden. Ansonsten säße man vermutlich schnell wieder im Boot des Eurozentrismus.

Ein entscheidender historischer Faktor westlicher Menschenrechtskonzeption liegt in der Neukonstruktion der Architektur von Religionen durch das Christentum in der Spätantike. Die aus dem Judentum stammende Forderung nach exklusiver Verehrung eines einzigen Gottes wurde aus ihrem weitgehend henotheistischen Bezug gelöst sowie für die neuen paganen Mitglieder verbindlich gemacht. Mit diesen neuen Mitgliedern war eine entscheidende Zäsur verbunden: Die geburtsabhängige Zugehörigkeit zum Judentum wurde durch eine auf Entscheidungen beruhende Mitgliedschaft ersetzt und durch die Taufe rituell verankert. Diese letztlich grundstürzende Veränderung der sozialen Architektur von Religion war in der Theorie klar, doch in der Praxis blieb eine verwandtschaftsabhängige Zugehörigkeit die Regel.¹²

Ideengeschichtlich entwickelte allerdings die neue Zugehörigkeitskonzeption eine eigene Dynamik, denn die Idee der Religionsfreiheit besitzt darin *eine* ihrer Wurzeln, die letztlich im Lauf des 18. Jahrhunderts zu rechtsförmigen Festlegungen führte. Zugleich war damit ein Pfad für einen Religionsbegriff eröffnet, der mit klaren Grenzen gegenüber anderen Religionen arbeitete (als Konsequenz des theologischen Exklusivismus) und definite Mitgliedschaftsstrukturen kannte (als Konsequenz des Entscheidungstheorems).

⁹ Dazu eindrücklich ECKEL, Die Ambivalenz des Guten (Anm. 5).

¹⁰ BURKE, Decolonisation and the Evolution of Human Rights (Anm. 8), 112–144; zu regionalen Menschenrechtsvereinbarungen s. VOGES, Religionsfreiheit (Anm. 8), Kap. 1.1.3.

¹¹ VOGES, Religionsfreiheit (Anm. 8), Kap. 1.1.2.

¹² Helmut ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin/Boston 2016, 95–205.

¹³ Ebd., 205–233.

¹⁴ Michael SIEVERNICH, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 71–91.

¹⁵ David N. LORENZEN, Who Invented Hinduism?, in: Comparative Studies in Society and History 41 (1999) 630–659.

Aus dieser Wahloption entstand im Lauf der lateinischen Christentumsgeschichte ein Konzept der Mission.¹³

Die historische Forschung hat allerdings deutlich gemacht, dass die Missionspraxis, die als Konfliktgegenstand im Hintergrund von Art. 18/AEMR stand, ein relativ spätes Produkt der Christentumsgeschichte ist. Jesus kannte keine Missionsvorstellung, das frühe Christentum kreierte den Begriff »Konversion«, zugleich glaubte man, dass es reiche, wenn die Apostel das Christentum »bis an die Enden der Erde« verkündet hätten. Erst mit der Begründung der *Propaganda Fidei* im Jahr 1622 kam es zu einer strategischen Organisation der Mission (für die erst in der frühen Neuzeit ein Substantiv entstand) und bis ins 20. Jahrhundert hinein zu der (oft knirschenden) Verbindung von Mission und Kolonisation.¹⁴

Vor diesem Hintergrund ist die Frage zu stellen, ob auch andere Religionen ein Missionsverständnis besitzen. Eine einfache Antwort kann es angesichts der innerchristlichen Pluralität und der Pluralität möglicher Vergleichsgegenstände nicht geben, aber schon ein Blick auf strukturelle Fragen macht beträchtliche Unterschiede deutlich: Man muss im Religionsvergleich etwa fundamental zwischen dem (wenig normativen) Begriff Ausbreitung und dem (relativ hoch normierten) Begriff Mission unterscheiden. Ausbreitung gibt es in allen großen Religionen, Mission wohl nicht. Zumindest so viel wird man festhalten können: Das, was im 19. Jahrhundert unter »buddhistischer Mission« oder im 20. Jahrhundert unter »islamischer Mission« entstand, ist nicht ohne die christliche Missionspraxis und ihre Konzepte, gegenüber der diese Praktiken in Konkurrenz entstanden, zu verstehen. Aber ein Blick auf derartige Gemeinsamkeiten verstellt leicht die Gründe, warum es in anderen Religionen massive Vorbehalte gegenüber christlichen Missionen und in diesem Zusammenhang gegenüber der Freiheit zum Religionswechsel gibt. Deswegen geht es im folgenden um Unterschiede.

3 Der Hinduismus und die Ohnmacht gegenüber christlichen und buddhistischen Missionen

Der Hinduismus ist in der institutionellen Struktur, in der er aktuell existiert, ein Produkt der britischen Kolonialgeschichte in Indien, als man unterschiedliche autochthone Traditionen, die weder muslimisch, christlich, jüdisch, zoroastrisch oder jainistisch waren, unter dem Label Hinduismus zusammenfasste.¹⁵ Ich reduziere die Konsequenzen auf zwei für das Missionsthema relevante Komponenten: In der Theorie entstand erstens aufgrund der westlichen Religionskonstruktion eine Religion mit scharfen Außengrenzen, die, zweitens, die Option des Wechsels einer Religion (und nicht nur die Hinzufügung einer solchen) konstituierte. Gleichzeitig behielt der Hinduismus das religionsgeschichtliche Standardmodell bei, welches eine religiöse Praxis an eine geburtsabhängige Zugehörigkeit knüpfte. Man wurde in die Tradition, etwa einer Verehrung von Shiva oder Vishnu, sowie zusätzlich in eine Kaste hineingeboren. Die Konsequenz hinsichtlich der Mission ist so naheliegend wie einfach: Das Konzept einer Mission existierte nicht, weil es keinen Zwang zu einer Entscheidung zu einer Religion gab. Dies impliziert poröse Abgrenzungen gegenüber anderen Kultpraktiken: Wenn eine Shiva-Verehrerin gleichzeitig Bhakti-Praktiken übernimmt oder an einem katholischen Marienaltar betet, ist das bis heute in Indien aus hinduistischer Perspektive kein Problem. Damit ist ein Missionskonzept im Prinzip überflüssig, weil man sich nicht notwendig zwischen zwei Praktiken entscheiden muss. Kurz gesagt: Der Hinduismus hat kein Missionskonzept, weil er keines braucht. Das Christentum hingegen besitzt mit der Mission ein Instrument, über das der Hinduismus nicht verfügt

(ich übergehe die hinduistischen Missionen, etwa von Rama Krishna, die seit dem 19. Jahrhundert entstanden), wodurch sich ein punktuell asymmetrisches Machtverhältnis zwischen beiden Religionen ergibt.

Mit der Gründung des Staates Indien im Jahr 1947 und der zunehmenden Suche nach einer nationalen Identität wurde die Missionsfrage politisch. In die indische Verfassung von 1949/1950 war nach kontroversen Debatten kein Artikel zur Beschränkung von Religionsübertritten aufgenommen worden, sowohl aufgrund einer bestrittenen Zuständigkeit des Bundes als auch angesichts der damals starken Überzeugung, dass die neue Nation ein säkulares Selbstverständnis haben müsse; 1976 wurde Säkularität im 42. Amendment aufgenommen und religionsfreundlich interpretiert.¹⁶ Aber auf bundesstaatlicher Ebene änderte sich die religionspolitische Wetterlage. Seit den 1960er Jahren wurde der Hinduismus, dem gegenwärtig in offiziellen Zählungen etwa 80 Prozent der Menschen in Indien zugerechnet werden, von nationalistischen Hindus zunehmend zum zentralen Marker indischer Identität aufgebaut. 1967 verabschiedete der Bundesstaat Madhya Pradesh als erster ein Gesetz zur Regelung von Religionsübertritten; gegenwärtig existieren in 13 von 27 Bundesstaaten derartige Gesetze, die entweder umgesetzt wurden oder sich in der politischen Diskussion befinden.¹⁷ In der Regel zielen die Gesetze rechtssystematisch darauf, »religious freedom« zu sichern und gegen eine »forcible conversion« zu schützen, so etwa die Bestimmungen in Orissa.¹⁸ In der praktischen Umsetzung geht es jedoch meist darum, christliche (oft militante evangelikale) Missionspraktiken zu begrenzen oder zu verhindern, daneben spielen buddhistische und islamische Missionen eine Nebenrolle. Die Situationen sind allerdings ausgesprochen komplex, etwa hinsichtlich der Bestimmung des religiösen Status von non-scheduled (oft tribalen) Gruppen, der administrativen Umsetzung solcher Regelungen, der Benachteiligung und in manchen Fällen Ermordung von Konvertiten und schließlich durch Entscheidungen bundesstaatlicher High-Courts, die solche Gesetze teilweise bestätigten und teilweise kassierten.

Diese Beobachtungen bedeuten für die These dieses Aufsatzes: Der indische Hinduismus besitzt keine Konzeption und nur eine beschränkte Praxis der Mission. Dieses Merkmal hat bei hinduistischen Gruppen Ängste ausgelöst, der Hinduismus und/oder die indische Identität könne durch Missionsarbeit »fremder« Religionen geschwächt oder zerstört werden. Zur Bestätigung werden historische Erinnerungen aufgerufen, etwa die Eroberung Indiens durch Muslime, die mit einer Zerstörung von Tempeln und einer Hegemonie des Islam einherging, oder die Eroberung durch die (christlichen) Europäer, die Indien auf vielen Ebenen der britischen Leitkultur unterwarf. Mission ist nur ein Teil der in diesem Kontext aufkommenden Probleme. Aber es ist klar, dass das Konzept von Religion mit scharfen Grenzen und Religionswechsel ein westliches Importprodukt ist, das in der Perspektive vieler Hindus keinen Anspruch auf menschenrechtliche Geltung oder gar Universalität besitzt. In einer solchen Perspektive bedroht das Recht auf Religionswechsel und Mission die ganz andersgeartete Religionskultur des Hinduismus.

16 Ira DAS, Staat und Religion in Indien. Eine rechtswissenschaftliche Untersuchung, Tübingen 2004, 33f.; Cécile LABORDE, Minimal Secularism. Lessons for, and from, India, in: American Political Science Review 115 (2020) 1-13.

17 Tariq AHMAD, State Anti-conversion Laws in India, hg. v. LAW LIBRARY OF CONGRESS (Washington, D.C.), Global Legal Research Center, Report for Congress LL File No. 2017-014600, Stand 2018; Carolyn EVANS / Timnah R. BAKER, Communal Religious Rights or Majoritarian Oppression. Conversion and Proselytism Laws in Malaysia and India, in: Freedom of Religion, Secularism, and Human Rights, hg. v.

Nehal BHUTA, Oxford 2019, 69-93; Sebastian C.H. KIM, In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India, New Delhi 2003; V.C. GOVINDARAJ, The Conflict of Laws in India. Inter-Territorial and Inter-Personal Conflict, New Delhi 2011; Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings, hg. v. Rowena ROBINSON / Sathianathan CLARKE, New Delhi 2007.

4 Der Islam und der Anspruch auf die letztgültige Offenbarung

Der Islam versteht sich (wie auch das Christentum) als Abschluss der Offenbarungsgeschichte und erhebt damit den Anspruch, anderen Religionen ihren Platz in der Religionsgeschichte zuzuweisen (wie es auch das Christentum tut). Die Konsequenzen dieser Auffassung hinsichtlich der Mission liegen auch beim Islam in der Zugehörigkeitsfrage. In der nachkoranischen Theologie entwickelten islamische Gelehrte die Vorstellung, dass der Mensch von Natur aus Muslim sei und nur durch eine falsche Erziehung in eine andere Religion gelange.¹⁹ Dahinter stehen grundlegende gentile Strukturelemente im Islam, etwa im Verständnis des Koran als »arabischer« Offenbarung (Q 43,3) oder in den tribalen Strukturen, wie sie sich in den Verträgen von Medina oder den Dhimmi-Verträgen insbesondere seit der Omajadenzeit niedergeschlagen haben. Die gentile Grundstruktur in der Zugehörigkeitskonzeption wurde durch den Anspruch der Umma, eine Vereinigung von Menschen unabhängig von ihrer Herkunft und von sozialen Merkmalen (Geschlecht, Schicht) zu sein, relativiert, aber nicht eliminiert. Deshalb sind heute Menschen, die einen muslimischen Vater haben, gemäß dem islamischen Recht automatisch Muslime. Zugleich kann man durch das unter Zeugen vollzogene Sprechen der Schahada, des Glaubensbekenntnisses, zum Muslim werden, insofern »konvertieren«. Diese Praxis dürfte auf christliche Vorbilder zurückgehen. Diese Zugehörigkeitsregelung, die von der Mehrheit der islamischen Theologen vertreten wird, hat eine asymmetrische Konversionstheologie zur Konsequenz. Man kann von einer nichtislamischen Religion in den Islam übertreten, weil man, so die interne Deutung, damit zur »wahren« Religion der »Gläubigen« zurückkehre. In dieser Logik des Denkens ist allerdings eine Konversion nur in eine Richtung möglich, einen Austritt aus dem Islam würde weg von der »wahren« Religion zu den »Ungläubigen« führen. Deshalb wird in den großen Rechtsschulen der Austritt aus dem Islam als Abfall von der wahren Religion (»Apostasie«) betrachtet²⁰ und in vielen Ländern mit der Todesstrafe bedroht.

Vor diesem theologischen Hintergrund wird leichter verständlich, warum sich islamische Länder mit der Akzeptanz von Art. 18/AEMR so schwergetan haben und warum es in den folgenden Jahrzehnten eine Reihe von Versuchen gab, die Konversionsregeln in Übereinstimmung mit islamischen Vorstellungen zu bringen. Ein erster Erfolg war die obengenannte Anpassung der Formulierung im Zivilpakt aus dem Jahr 1966, weitere Versuche folgten in islamischen Menschenrechtserklärungen. In derjenigen von Kairo aus dem Jahr 1990, verabschiedet von 45 Außenministern, also nicht von Theologen, fand sich (wiederum in Art. 18) eine Festlegung zur Religionsfreiheit: »Jeder hat das Recht auf Sicherheit seiner selbst, seiner Religion, seiner Angehörigen, seiner Ehre und seines Eigentums.« Allerdings müsse die Auslegung dieser Regel von der Scharia gedeckt sein. 1994 folgt eine Menschenrechtserklärung der Arabischen Liga, in der man »die Grundsätze« der AEMR und der

18 http://lawodisha.gov.in/files/acts/act_884132771_1437987451.pdf (19.6.2021).

19 Geneviève GOBILLOT, La fiṭra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans, Kairo 2000.

20 Yohanan FRIEDMANN, Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in Muslim Tradition, Cambridge 2003, v.a. 121-159.

Zivilpakte anerkannte (Präambel), aber die Religionsfreiheit nur ohne Konversionsrecht festhielt (Art. 26f.). Dieser Befund gilt auch für die revidierte Version des Jahres 2004 hinsichtlich der Geltung der AEMR (Präambel) und trotz ausführlicherer Aussagen zur Religionsfreiheit (Art. 30). Schließlich, um ein letztes Beispiel zu nennen, verabschiedete Tunesien 2014 eine neue Verfassung, die mit dazu führte, dass Tunesien zeitweilig als einziges Land, in dem der Islam die dominierende Religion ist, in Rankings von Demokratien momentan als freie und vollständige Demokratie geführt wurde. Hier war der Islam in einer Veränderungssperre als Staatsreligion bestimmt (Art. 1) und die Religionsfreiheit in einer kurzen Formulierung zugesichert (»Der Staat ist der Hüter der Religion. Er garantiert die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die freie Religionsausübung« [Art. 6]), jedoch wiederum ohne Bezug auf den Religionswechsel.

Wie schon hinsichtlich des Hinduismus gilt auch für den Islam: Die Regelung zum Religionswechsel in Art. 18/AEMR lässt sich mit der tradierten Theologie des Islam nur schwer in Deckung bringen. Dabei spielt, wie beim Hinduismus, die Verbindung von Zugehörigkeit und Geburt eine wichtige Rolle, verknüpft mit dem Anspruch auf die endgültige Offenbarung, die als Schranke gegenüber einem Austritt aus dem Islam wirkt. Konservative Muslime wie die saudischen Wahabiten waren deshalb in besonderer Weise sensibel für die Fremdbestimmung, die mit dem christlichen Hintergrund dieses Artikels auf sie zukam. Zugleich gibt es in der polyphonen Welt des Islam Muslime, die ein Konversionsrecht als vereinbar mit dem Islam ansehen, unter Nutzung sowohl philosophisch-universalistischer als auch historisch-kritischer Argumente. Abdullah Saeed etwa, Sultan of Oman Professor of Arab and Islamic Studies an der Universität im australischen Melbourne, legitimiert einen Religionsübertritt kontextualisierend: Konversion sei früher mit dem Überlaufen zum Feind gleichgesetzt worden, doch wo diese Regelung nicht mehr gelte, könne Konversionsfreiheit herrschen.²¹ Es gibt also Wege zur Anerkennung eines Rechtes auf Religionswechsel im Islam, die allerdings weitestgehend, wenn ich es recht sehe, im Kontext der Debatten des 20. Jahrhunderts um die Menschenrechte formuliert wurden, deren Genese dominant in nichtislamischen Traditionen liegt.

5 Mission als Menschenrecht? – und die christliche Theologie?

Die AEMR formuliert ein Menschenrecht auf Religionswechsel, dessen Genese eng mit europäischen und nordamerikanischen und in diesem Kontext mit christlichen Traditionen verknüpft ist – trotz der Berufung von Vertretern unterschiedlicher Kulturen in das Draft Committee. Wenn der AEMR ein Universalitätsanspruch der Menschenrechte und damit der Mission zugeschrieben wird, beruft man sich in der Regel auf Geltungsansprüche, die philosophisch begründet werden.²² Ignoriert man allerdings die Genese,

²¹ Abdullah SAEED, Hadith and Apostasy, in: Public Discourse, 4. April 2011. <http://thepublicdiscourse.com/2011/04/3082> (18.6.2021); DERS., Muslim Debates on Human Rights and Freedom of Religion, in: Human Rights in Asia, hg. v. Thomas W.D. DAVIS/Brian GALLIGAN, Cheltenham 2011, 25–37, 30.

²² Etwa bei Heiner BIELEFELDT, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998; DERS./Michael WIENER, Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts, Bielefeld 2020.

besteht die Gefahr, dass man die Bestreitung des Rechts auf Religionswechsel nicht als Ergebnis einer eigenständigen Tradition und als Ausdruck eines Rechts auf kulturelle Differenz begreift.

Für eine christliche Theologie bedeutet dies zu verstehen, dass die wie selbstverständliche Praxis einer Mission, die seit 1948 zudem noch als Menschenrecht geadelt ist, in vielen Religionen kein Pendant besitzt. Der erste Schritt in der Begegnung mit anderen Religionen hat zum ersten in vergleichender Religionsforschung zu liegen, die, das hoffe ich, gezeigt zu haben, mehr sein muss als die freundliche und offenerzige Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden, sondern komplexer Analysen bedarf, die kaum außerhalb des universitären Feldes realisierbar sind. Ein zweiter, konkreter Schritt muss in der Einsicht liegen, dass eine Missionspraxis vielen Religionen, nicht nur dem Hinduismus und Islam, fremd ist und als Überfremdung oder Bedrohung gedeutet werden kann. Die Missionstheologie hat allerdings hochgezogene Ansprüche, in denen Mission eng mit einem scharfen exklusivistischen Wahrheitsanspruch oder einer *mission civilisatrice* verknüpft worden war, inzwischen zurückgefahren. Das Teilen des Lebens, das persönliche Zeugnis und die Wertschätzung anderer Religionen, Begegnung und Dialog haben zumindest in der katholischen Missionstheologie einen zentralen Platz erhalten. Das Problem, dass Christen mit der Mission über ein Instrument besitzen, das andere Religionen nicht oder noch nicht besitzen und somit auf absehbare Zeit in eine strukturelle Asymmetrie führt, bleibt allerdings bestehen. ♦

Theologie als Resonanzraum

Vorläufige Überlegungen zur hermeneutischen Beziehungsanalyse der interkulturellen Theologie

Ulrich Dehn

Zusammenfassung

Der Aufsatz versucht, ein Instrumentarium von drei Kategorien/Dimensionen zu entwerfen, das es erlaubt, theologische Texte im Rahmen von Interkulturalität einzuordnen. Er benutzt dazu die Resonanztheorie von Hartmut Rosa, die von den drei Resonanzdimensionen (1) der horizontalen Achse der sozialen Beziehungen, (2) der diagonalen Achse der Beziehungen zur Welt der Dinge und (3) der vertikalen Achse der Beziehungen zur Welt als Ganzer, zur Totalität und zur religiösen Dimension ausgeht. Die Resonanzdimensionen werden in Beziehung gesetzt zu Theorieelementen von Charles Taylor und der Habitustheorie von Pierre Bourdieu (in Anlehnung an Max Weber) und zur Dimensionsanalyse zweier Texte von Ernesto Cardenal und Michael Welker verwendet.

Schlüsselbegriffe

- Interkulturelle Hermeneutik
- Resonanzachsen
- Kontextuelle Theologie
- Sozialer Habitus

Abstract

The paper attempts to design a set of tools consisting of three categories/dimensions that permits theological texts to be classified within the framework of interculturality. This is accomplished by using Hartmut Rosa's resonance theory, which starts from the three resonance dimensions of (1) the horizontal axis of social relations, (2) the diagonal axis of relations to the world of things, and (3) the vertical axis of relations to the world as a whole, to totality, and to the religious dimension. The resonance dimensions are correlated with theoretical elements in the work of Charles Taylor and in the habitus theory of Pierre Bourdieu (following Max Weber) and used for the analysis of dimensions of two texts, one by Ernesto Cardenal and one by Michael Welker.

Keywords

- Intercultural hermeneutics
- Resonance axes
- Contextual theology
- Social habitus

Sumario

El ensayo intenta diseñar una caja de herramientas de tres categorías/dimensiones que permita clasificar los textos teológicos en el marco de la interculturalidad. Para ello utiliza la teoría de la resonancia de Hartmut Rosa, que parte de tres dimensiones de resonancia: (1) la dimensión horizontal de las relaciones sociales, (2) la dimensión diagonal de las relaciones con el mundo de las cosas y (3) la dimensión vertical de las relaciones con el mundo en su conjunto, con la totalidad y con la dimensión religiosa. Las dimensiones de resonancia se relacionan con elementos teóricos de la teoría del »hábito« de Charles Taylor y Pierre Bourdieu (siguiendo a Max Weber) y se utilizan para el análisis dimensional de dos textos de Ernesto Cardenal y Michael Welker.

Palabras clave

- Hermenéutica intercultural
- Ejes de resonancia
- Teología contextual
- Hábito social

Interkulturelle Theologie ist, wie Theologie überhaupt weithin, ein Fach, das sich das Verstehen zur Aufgabe gemacht hat. Verstehen im Sinne dessen, theologische Räume zu ergründen, die sperrig und fremd sein können: Räume, die aus besonders intensiver transkultureller Interaktion entstanden und immer wieder Neues zutage fördern. In diesem Sinne wäre es angebrachter, von Transkultureller Theologie zu sprechen, da im Rahmen der Diskussionen der letzten beiden Jahrzehnte die essentialistischen Aspekte eines alten Begriffs von Interkulturalität längst problematisiert und aufgebrochen sind.¹ So ist die Formel Interkulturelle Theologie zu einem Container geworden, in dem sich neue Diskussionen ereignen und Wahrnehmungs- und Beziehungstheorien sowie Netzwerk-konzepte aus der postkolonialistischen und poststrukturalistischen Debatte erörtert werden.

Hermeneutik als die Reflexion über Verstehensprozesse muss die Dialektik von Verstehen und Nichtverstehen, d.h. die Frage, wie es zu Verstehen und ggfs. zu seinem Scheitern kommt, verarbeiten. Oder mit Ulrich H.J. Körtner: »Das Bedürfnis nach Hermeneutik als einer Theorie und Methodenlehre des Verstehens entsteht aus der Erfahrung des Nichtverstehens und des Nichtverstandenwerdens. Wie jede Hermeneutik müsste [sic!]»² also auch eine ökumenische Hermeneutik eine Theorie des Verstehens und seiner Methoden sein, welche sowohl die Bedingungen für gelingendes Verstehen als auch die Gründe für das Nichtverstehen reflektiert.«³

In Anbetracht des Begriffs *Interkulturelle Theologie* ist es trivial, dass das In-Beziehung-Sein von Theologie wie aller lebenden Wesen und Denkelemente vorauszusetzen ist. Wie weit Theologie sich diesen Sachverhalt selbst bewusst macht und ihn programmatisch reflektiert, ist jeweils unterschiedlich, ist aber auch dem Problem unterworfen, mit welchen Mitteln dies überhaupt diagnostiziert werden kann. Ich möchte hier das Analyseinstrument der Resonanztheorie von Hartmut Rosa vorschlagen und exemplarisch in Anwendung bringen, das wie wohl kein zweites soziologisches Erklärungsmodell der letzten Jahrzehnte die Beziehungs- und Netzwerkgestaltung des Menschen in der Welt umfassend ausleuchtet und erläutert. Ich werde dies in Verbindung mit Denkansätzen von Charles Taylor und Pierre Bourdieu zur »Standortbestimmung« von Theologie bzw. Theologietreibenden bringen.

Zur Resonanztheorie

Rosa fasst sein Denken folgendermaßen zusammen: »Meine These ist, dass es im Leben auf die Qualität der *Weltbeziehung* ankommt, das heißt auf die Art und Weise, in der wir als Subjekte Welt erfahren und in der wir zur Welt Stellung nehmen: auf die Qualität der *Weltaneignung*. Weil die Modi der Welterfahrung und Weltaneignung aber niemals einfach individuell bestimmt werden, sondern immer sozioökonomisch und soziokulturell vermittelt sind, nenne ich das Vorhaben [...] eine *Soziologie der Weltbeziehung*. Die zentrale Frage, was ein gutes von einem weniger guten Leben unterscheidet, lässt sich dann übersetzen in die Frage nach dem Unterschied zwischen gelingenden und misslingenden Weltbeziehungen.«⁴ Als

1 Vgl. zur Begründung einer transkulturellen Hermeneutik Wolfgang WELSCH, *Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe*, Wien 2017. Welsch hatte seit 1990 das Konzept der Transkulturalität entwickelt. Zur Rezeption von Transkulturalität in Theologie und Religionswissenschaft siehe Klaus HOCK, *Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Para-*

digmas für die Religionsforschung, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* (2002/1) 64–82.

2 Bei Zitaten aus Literatur vor der Rechtschreibreform wird auf den sic-Hinweis verzichtet.

3 Ulrich H.J. KÖRTNER, *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006, 163.

4 Hartmut ROSA, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2020, 19f. Rosa sieht sich in einer Fortführung der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und in der Tradition von Erich Fromm, dem er auch attestiert, schon vor ihm selbst »Resonanztheoretiker« gewesen zu sein (u.a. <https://www.youtube.com/watch?v=xVNZITzR8Co>, gesehen 4.2.2021).

Gegenstück zu Resonanz/Weltbeziehung und gutem Leben identifiziert Rosa Entfremdung: »Entfremdung bezeichnet eine spezifische Form der Weltbeziehung, in der Subjekt und Welt einander indifferent oder feindlich (repulsiv) und mithin innerlich unverbunden gegenüberstehen. Daher kann Entfremdung auch als Beziehung der Beziehungslosigkeit (Rahel Jaeggi) bestimmt werden. Entfremdung definiert damit einen Zustand, in dem die ›Welt-anverwandlung‹ misslingt, so dass die Welt stets kalt, starr, abweisend und nichtresponsiv erscheint. Resonanz bildet daher ›das Andere‹ der Entfremdung – ihren Gegenbegriff«. ⁵ Rosa entfaltet Resonanz als Beziehungsgeschehen in drei Dimensionen bzw. »Resonanzachsen«: der (a) horizontalen Achse, die die sozialen Beziehungen zu anderen Menschen einschließlich Freundschaften, Intimbeziehungen und politischen Beziehungen meint, ⁶ (b) der diagonalen Achse der Beziehungen zur Welt der Dinge, und (c) der vertikalen Achse, bei der es um die Beziehungen zur Welt als ganzer, zur Totalität, zum Dasein, zum Leben als solchem und schließlich um religiöse Dimensionen geht. ⁷

Rosa legt Wert darauf, dass Resonanz im engeren Sinne erst in gegenseitiger Dynamik zustande kommt, also dann, wenn es wirklich Antwort, Echo, einen reziproken Vorgang gibt. Die horizontale Achse wird in den drei Bereichen der Familie, der Freundschaft und der Politik erörtert. Er sieht Resonanz in Kontrast zur Orientierung der Gesellschaft auf Wettbewerb. Die als Merkmale von Lebensqualität befundenen Aspekte »Reichtum, Güter und Lebenschancen, Macht, Privilegien und Positionen, aber auch Anerkennung und Status und sogar Freunde und Lebenspartner« würden nicht frei nach Bedürfnis ausgehandelt bzw. zuerteilt, sondern weitgehend kompetitiv vergeben. Es gelte schneller und besser zu sein im »Haifischbecken«. ⁸ Dem stehen Resonanzfelder gegenüber, die Bestandteile eines guten Lebens sein können. Zur »diagonalen Resonanzachse« (Ding-Beziehung) gibt er zu bedenken, dass erst im modernen »aufklärerisch-rationalen Weltverständnis« die Welt der unbelebten Gegenstände stumm geworden sei, während in »Welten archaischer, animistischer oder auch totemistischer Kulturen« von einer Belebtheit und Beziehungsfähigkeit der nichtmenschlichen Welt und der unbelebten Dinge ausgegangen wurde. ⁹ Rosa schließt die Bezugsräume der Arbeit, des Sports, der Kunst in seine Überlegungen zur diagonalen Resonanzachse ein und kann auf diese Weise einen Radius seiner Überlegungen herstellen, der weit über die gängigen Beziehungs- und Dialogphilosophien hinausgeht. ¹⁰ Die vertikale Resonanzachse, als Verstehen der Beziehung zur Welt als Totalität, umfasst notwendigerweise auch den Bereich, der als Religion zu bezeichnen wäre und der unter diesen Bedingungen so zu definieren wäre: »Religion kann dann verstanden werden als die in Riten und Praktiken, in Liedern und Erzählungen, zum Teil auch in Bauwerken und Kunstwerken erfahrbar gemachte Idee, dass dieses *Etwas* ein Antwortendes, ein Entgegenkommendes – und ein Verstehendes ist. Gott ist dann im Grunde die Vorstellung einer antwortenden Welt [...] Gott wird in dieser

5 Ebd., 316.

6 Rosa sieht eine gewisse Nähe der horizontalen Dimension zur Anerkennungstheorie von Axel Honneth (Axel HONNETH, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1992), aber auch deutliche Differenzen. Vgl. ROSA, Resonanz (Anm. 4), 332–336.

7 So zusammenfassend ebd., 331.

8 Ebd., 341.

9 Ebd., 381.

10 Ebd., 381–434.

11 Ebd., 435.

12 Ebd., 436f.

13 Daisetz Teitaro SUZUKI, On Satori – The Revelation of a New Truth in Zen Buddhism, in: Essays in Zen Buddhism, First Series (The Complete Works of D. T. Suzuki, ed. by Christmas HUMPHREYS), London u. a. 1985, 229–266.

14 ROSA, Resonanz (Anm. 4), 501. Neben positiven Rezeptionen der Resonanztheorie als einer starken Fortführung der Kritischen Theorie wurde ihr auch eine zu große Breite und Beliebigkeit und zu wenig Präzision in der fast grenzenlosen Aufblähung der Perspektiven vorgeworfen (Jens BISKY, Mehr Resonanz wagen, Süddeutsche Zeitung, 28.7.2016; Martin HARTMANN, Im Resonanzhafen bekommt die Welt ein anderes Gesicht, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5.4.2016).

Perspektive tatsächlich zur Beziehung [...]«. ¹¹ Durch Bezugnahme auf William James' Analyse religiöser Erfahrung (»Gesamtreaktion eines Menschen auf das Leben«) und Anklänge an Friedrich Schleiermachers »Anschauen des Universums« ¹² ist der Vermutung eines substantialistisch-monotheistischen Religionsverständnisses vorgebeugt, denn Rosa würde sicherlich der Aussage zustimmen, dass Religion nur als Resonanzgeschehen zur Religion wird – so auch für einen meditierenden Zen-Buddhisten, der sich in einem Resonanzvorgang mit einem Erleuchtungsuniversum befindet. ¹³ Denn »[a]uch in den vertikalen Achsen geht es um Weltbeziehungen, nicht um Überweltliches, doch steht in dieser Dimension die Beziehung zur Ganzheit dessen, was uns als Subjekten gegenübersteht – was uns umgreift –, auf dem Spiel«. ¹⁴

Theologien im Resonanzfeld

Wie steht Theologie in den von Rosa identifizierten und explizierten Weltbeziehungen? Strukturell ähnlich wie Umberto Eco die Semiotik weitergedacht hat, indem er nicht nur Texte, sondern alles Wahrnehmbare und damit die gesamte Wirklichkeit als Signifikanten betrachtete, ¹⁵ gehe ich davon aus, dass analog dazu nicht nur Menschen, sondern auch Theologien sowie die sie denkenden und produzierenden Menschen als Resonanzsubjekte betrachtet werden und sich als resonanzfähig oder -unfähig erweisen können, indem Theologien in ihrer Resonanzfähigkeit Abbildungen der sie produzierenden Menschen sind. Zugleich sind Theologien Subjekte, die nicht isoliert und wertungsfrei in einem physischen Raum stehen, sondern die ihre Wahrnehmungen und Handlungsoptionen auf der Basis von qualitativen Entscheidungen und Wertungen gestalten und ausrichten. Charles Taylor hat dies mit der Unterscheidung von kognitiver Landkarte und der moralischen oder Bewertungslandkarte formuliert und letzterer die Funktion zugesprochen, für eine identitätsstiftende Bezugnahme Richtungsbestimmungen und Unterscheidungen zu ermöglichen. Dies sind ethische Konzeptionen und Wertungen, die überhaupt erst einen Horizont des sinnvollen Handelns und Sich-Befindens für den Menschen bzw. das handelnde und denkende Subjekt eröffnen, ¹⁶ ebenso für eine Theologie, die programmatisch aus Resonanzachsen und »Wertungslandschaften« ihre Identität schöpft. Darüber hinaus kann in diesem hermeneutischen Zusammenhang Theologie gemeinsam mit den sie generierenden Menschen als einen Habitus im Sinne der Begriffsbenutzung durch Max Weber und Pierre Bourdieu besetzend verstanden werden, um ihren Eigenheiten noch deutlicher auf die Spur zu kommen. Theologien stehen in einem durch viele gesellschaftliche Determinanten geprägten Netz und werden durch viele Faktoren und Aushandlungsprozesse beeinflusst, die nicht im engeren Sinne theologisch sind. ¹⁷

¹⁵ Umberto ECO, Einführung in die Semiotik, München 2002.

¹⁶ Charles TAYLOR, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M. 1994; DERS., Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a. M. 1995. Vgl. ROSA, Resonanz (Anm. 4), 226–229.

¹⁷ Siehe Pierre BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M. 1987, und meine diesbezüglichen Überlegungen zu Dialog-führenden Menschen in Ulrich DEHN, Geschichte des interreligiösen Dialogs, Berlin 2019, 222–225, unter Benutzung der weiterführenden Gedanken von Axel MICHAELS, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998, 21.

Ich will versuchen, exemplarisch zwei theologischen Texten auf ihre Resonanzachsen hin nachzuspüren, wobei sich ergeben dürfte, dass eine Kategorisierung, falls sie denn angestrebt würde, auf der Basis dessen möglich ist, welche Resonanzachsen jeweils eine Rolle spielen.

Die weithin bekannten Protokolle Ernesto Cardenals von Gesprächen, die Bauern Solentinames, einer nikaraguanischen Inselgruppe, über Abschnitte aus den Evangelien geführt haben, sind ein wichtiger Bestandteil eines Theologietreibens im Rahmen der Basisgemeindenarbeit, die zu einer der Quellen der Theologie der Befreiung wurde.¹⁸ Ich werde sie ins Verhältnis setzen zu einem Aufsatz des Heidelberger systematischen Theologen Michael Welker, nicht im Sinne von wertenden Kontrastierungen, sondern mit der Absicht des Ahnens unterschiedlicher Kontexte.¹⁹ Arbeiten des südinischen Theologen Felix Wilfred und ein Text des palästinensischen Theologen Mitri Raheb mit Reflexionen zu Kirche und CoVid-19²⁰ bieten sich ebenfalls zur entsprechenden Analyse an, können aber hier aus Platzgründen nur erwähnt werden.

Die Unterhaltung von Bauern aus Solentiname über einen Text aus Joh 21 zeigt eine Gesprächsbereitschaft jenseits von kirchlichen Erwartungshaltungen und auf dem Hintergrund von Alltagswelten. Jesu Verhalten dem Fischfang gegenüber ist für sie von großem Interesse, sie fragen sich, warum die Jünger Jesus nicht sofort erkannt haben, und ob es am schwachen Licht des frühen Morgens lag oder daran, dass der Anblick des Auferstandenen anders ist als vorher.²¹ Sie sind stark an den hinter dem Verhalten der Jünger stehenden Motivationen interessiert:

»Alejandro: – Ziemlich mysteriös: Es heißt, sie *wagten* ihn nicht zu fragen, also als ob sie ihn in Wirklichkeit gerne gefragt hätten. Aber dann heißt es weiter, sie fragten ihn nicht, weil sie wußten, daß er es war. Sie wußten es, aber sie hätten ihn doch gerne gefragt.

Laureano: – Also, ich glaube, diese Typen glaubten noch nicht richtig daran, dass er auferstanden war. Und dann sehen sie ihn, aber sie fanden es unwahrscheinlich, daß er es war, oder sie dachten, sie wären am Träumen. Irgend so etwas muß es gewesen sein.«²² Cardenal als Moderator streut gelegentlich theologische Informationen und Hinweise ein, etwa die Eucharistie-Parallele zum Vers »Danach ging Jesus zu ihnen, nahm das Brot und die Fische und gab sie ihnen«, und William assoziiert: »Hier bestand die Kommunion aus Brot und gebratenem Fisch, die ein Symbol für den Überfluß der Güter dieser Erde sind ... und Wasser. Das Wasser des Sees.«²³ Und Esperanza misst dem Vorgang noch eine andere Bedeutung zu: »Das war ein Erkennungszeichen, scheint mir, diese Verteilung des

18 Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika, aufgezeichnet von Ernesto CARDENAL, Bd. 1: Wuppertal 1976; Bd. 2: Wuppertal 1978.

19 Bei dieser Auswahl von Veröffentlichungen aus »südlichen Kontinenten« geht es mir nicht darum, dezidiert »südliche« theologische Vorgehensweisen in die Analyse zu bringen, da dies bereits eine Essentialisierung implizieren würde, die die Fachrichtung Interkulturelle Theologie gerade aufbrechen möchte. Ich sehe deshalb auch die in letzter Zeit beliebt gewordene Kategorisierung des »Globalen Südens« (global south) gegenüber dem »Globalen Norden« mit großer Skepsis, da hier die essentialisierende Pauschalisierung nicht

überwunden wird, die einst Terminologien wie »Dritte Welt«, diesen Ausdruck mutmaßlich überwindend »Zweidrittelwelt«, dann etwas unbeholfen und unklar, aber gutmenschlich klingend »Eine Welt« etc. inne- wohnte. Auch die von mir vorgeschlagene Wendung »Südliche Kontinente« (Ulrich DEHN, Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung, Berlin 2013) kann keine nachhaltige Lösung bieten, da sie ebenfalls eine grundsätzliche essentialisierende Gegenüberstellbarkeit zu den »nördlichen Kontinenten« suggeriert. Einen gewissen Fortschritt sehe ich in der Lehrstuhlwidmung »Ausser-europäisches Christentum« an der Universität Basel, da hier nur geographisch und zunächst ohne inhaltliche Suggestion gearbeitet wird. Allerdings

legt auch hier der zweite Blick nahe, dass es nicht nur eine geographische Zuständigkeitszuschreibung, sondern einen qualitativen Kontrast (Mit Gefälle? In welcher Richtung?) zwischen Europa und dem Außereuropäischen gebe. Jedoch wie sähe eine Alternative aus? Grundsätzlich wäre es wünschenswert, Theologien nur auf ihre spezifische geographische Herkunft (z.B. Land, Region) hin zu benennen oder andere Kontextkoordinaten zu nutzen, und auf »südlich«, »nördlich« (oder auch »westlich«) zu verzichten, um sich so – in wahrer Umsetzung von Postkolonialität – wirklich auf die inhaltliche Auseinandersetzung mit Interkulturalität konzentrieren zu können, in unserem Zusammenhang auf die Dimensionen der Resonanzfähigkeit der Texte.

Brotes und der Fische; etwas ganz Einfaches also. Aber sie erkannten ihn daran wieder. So ist es auch hier: Wenn einer mit etwas Gutem zu uns kommt, mit guten Büchern zum Beispiel, aber wirklichen, keinen falschen, also dann erkennen wir ihn daran.«²⁴ Die Bauern versuchen zu ergründen, wie Joh 21,25²⁵ zu verstehen ist.

»Goyo: – Wir können auch sagen, die Liebe Jesu zu uns war so groß, dass sie nicht in alle Bücher der ganzen Welt passen würde.

Donald: – Was er tat, war eben unendlich, Mensch, so wie die Natur.

Felipe: – Und auch die Revolution hört nie auf, weil es immer wieder neue Revolutionäre gibt.«²⁶

Das Interesse der einzelnen Teilnehmenden der Gesprächsrunde ist zwar unterschiedlich gelagert, aber deutlich auf alle drei Beziehungsachsen orientiert: Das Verständnis des Textes Joh 21 als eine zwischenmenschliche Interaktion (*horizontale Achse*) der Fischer untereinander und mit Jesus, der ihnen Ratschläge zum Fischen gibt und sich um ihr Frühstück kümmert, Bezugnahme auf eine *vertikale Dimension* im wiederholten Rekurs auf das Ungewöhnliche der Erscheinung des auferstandenen Jesus und auf die Unfassbarkeit und Unendlichkeit seiner Liebe, und schließlich (*diagonale Achse*) das Interesse an der Fischerei, an den Elementen Brot und Fisch, an den äußeren Umständen der Fischerei und der Szenerie am frühen Morgen am See, einer Situation, die in vielen Hinsichten mit der der versammelten Bauern vergleichbar ist.

Unter Berücksichtigung dessen, dass dieser Text auch im Bereich befreiungstheologischer Literatur ein ungewöhnlich resonanzstarkes Beispiel darstellt, sei ihm ein Text aus der deutschen theologischen Diskurskultur gegenübergestellt. Michael Welker nimmt in seinem Beitrag »Theologie im öffentlichen Diskurs außerhalb von Glaubensgemeinschaften?«²⁷ zunächst eine Klärung dessen vor, was »Theologie« sei, nämlich eine Äußerung im Sinne eines »gut durchgebildete[n] Denk- und Überzeugungszusammenhang[s] im Blick auf die Rede von Gott«, »wenn wir von der Theologie einer Dogmatik, einer Gemeinde oder einer kirchlichen Tradition sprechen.«²⁸ Zwar möchte Welker den Maßstab von »durchgebildeter Theologie« anlegen, zugleich aber auch abwehren, dass diese »akademisch« sein müsse. Vorrangig seien der »existentielle Zugang« und die »sachorientierte Entfaltung des Glaubens«.²⁹ Auf diesem Hintergrund charakterisiert er einige »minimalistische religiöse Denkfiguren«, die versuchten, sich für Öffentlichkeiten außerhalb der Glaubensgemeinschaften akzeptabel zu machen, so den »klassischen Theismus«, der auch als Theologie des »Grundes des Seins«

Siehe meine Anmerkungen zu diesem Thema in: Ulrich DEHN, Interkulturelle Theologie/World Christianity – ein paar Gedankenschnipsel, in: Interkulturelle Theologie (2021/2) 131–138, 135f.

20 Mitri RAHEB, The Palestinian Christian Community in the Age of COVID-19, in: Voices (Zeitschrift der Ecumenical Association of Third World Theologians) (2020/2) 22–26 (<http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2020-2.pdf>); Felix WILFRED, Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision, Freiburg i. Br. 2006. Beide Texte weisen eine starke Ausprägung der horizontalen und der diagonalen Achse auf, während die vertikale Achse als selbstverständlich vorausgesetzt im Hintergrund steht.

21 CARDENAL, Bauern von Solentiname (Anm. 18), Bd. 2, 419.

22 Ebd., 422.

23 Ebd., 423.

24 Ebd., 424.

25 »Es gibt aber noch viele andere Dinge, die Jesus getan hat, wenn sie aber alle aufgeschrieben werden sollten, so glaube ich, die ganze Welt würde die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären« (Joh 21,25).

26 CARDENAL, Bauern von Solentiname (Anm. 18), Bd. 2, 427.

27 In: Anne-Kathrin FINKE/Joachim ZEHNER (Hg.), Zutrauen zur Theologie. Akademische Theologie und die Erneuerung der Kirche (Festgabe für Christof Gestrich zum 60. Geburtstag), Berlin 2000, 50–61.

28 Ebd., 53.

29 Ebd., 55.

(Paul Tillich) oder als »religiöser Holismus« daherkommt, den »religiösen Dialogismus« (Martin Buber, *Dialektische Theologie*) und den »religiösen Existentialismus« (»das ›andere‹ in mir«).³⁰ Welker warnt jedoch in Anbetracht solcher Ansätze vor einem Blicken darauf, was als in der Öffentlichkeit »resonanzstark« empfunden werden kann, und vor einer »Ideologisierung religiöser Kommunikation außerhalb – aber auch rückwirkend innerhalb – der Glaubensgemeinschaften«.³¹ Er verweist auf die notwendige »Orientierung an den biblischen Überlieferungen«, die immer schon »eine Fülle von Kontexten« berücksichtigen und transportieren.³² Er mahnt an, der »Versuchung des Generalismus« zu widerstehen und sich stattdessen um eine »auf die Wahrheit ausgerichtete exemplarische Sachlichkeit« zu bemühen.³³

In diesem im strengen Sinne theologisch reflektierenden Text sind sowohl die horizontale Achse (z. B. der Blick auf die allgemeine Öffentlichkeit außerhalb der Religionsgemeinschaften) als auch die vertikale Achse (Reflexion auf das Ganze und die transzendente Dimension) wahrnehmbar, weniger jedoch zielt der Text auf den diagonalen Aspekt des allgemeinen Welt- und Dingbezugs.

Zum Schluss

Das unterschiedliche Vorkommen von Resonanzachsen bei Cardenal und Welker, welches hier nur in aller Kürze diagnostiziert werden kann, stellt keinen Unterschied der Qualität dar und wird hier jenseits von Wertungen attestiert, es hat vielmehr zu tun mit dem Habitus (à la Bourdieu) der Texte, ihrer kontextuellen Verortung und ihrem Eingebundensein in verschiedene Diskurskulturen und Erwartungszusammenhänge. Damit liegt eine wichtige hermeneutische Handhabe vor, dem strukturellen Stellenwert von Texten (und ihren Autor*innen) auf die Spur zu kommen und sie als agierende Bestandteile in ihren jeweiligen Zusammenhängen zu würdigen. Auch soll dieser kurze Gedankengang nicht besagen, dass Interkulturelle Theologie eher als andere theologische Disziplinen für Theologie mit drei ausgeprägten Resonanzachsen zuständig wäre, sondern vielmehr für eine Wahrnehmungsschärfung dessen werben, welche Resonanzen Theolog*innen und Theologien auslösen und auf welche Weise sie dies tun. ♦

30 Ebd., 56f.

31 Ebd., 58.

32 Ebd., 60.

33 Ebd., 61.

»Epistemische Verflechtung« als Schlüsselkonzept in missionsgeschichtlicher Forschung

Andreas Feldtkeller

Zusammenfassung

Das hier vorgestellte Konzept der »epistemischen Verflechtung« ergibt sich aus einer Verbindung der in der Missionsgeschichtsschreibung bereits je für sich verbreiteten epistemologischen und verflechtungsgeschichtlichen Perspektiven: Für die Prozesse der Wissensproduktion und für den Umgang mit Wissensordnungen, die im Zusammenhang mit missionarischen Aktivitäten geschehen, ergeben sich zusätzliche Analysemöglichkeiten, wenn man sie grundsätzlich als transkulturell sowie interreligiös verflochten versteht. Exemplarische Anwendungsfelder des Konzepts werden kurz vorgestellt, hier insbesondere eine Studie zum Libanon des 19. Jahrhundert sowie Beobachtungen zum ältesten chinesischen Christentum ab dem 7. Jahrhundert n. Chr.

Schlüsselbegriffe

→ Epistemologie
→ Verflechtungsgeschichte
→ Libanon
→ China

Abstract

The concept of »epistemic entanglement« presented here results from a combination of perspectives from epistemology and from entanglement history, each of which is already widespread in mission historiography: For the processes of knowledge production and for dealing with knowledge systems, which occur in connection with missionary activities, additional possibilities for analysis arise, if one understands them fundamentally as transculturally and interreligiously entangled. Examples of areas for the application of the concept are briefly presented, in particular a study of 19th century Lebanon as well as observations with respect to Chinese Christianity beginning with its earliest form in the 7th century CE onward.

Keywords

→ Epistemology
→ Entanglement history
→ Lebanon
→ China

Sumario

El concepto de »entrelazamiento epistémico« que aquí se presenta resulta de una combinación de las perspectivas epistemológica e histórico-entrelazada, ya muy extendidas en la historiografía misionera: Para los procesos de producción de conocimientos y para el manejo de órdenes de conocimiento que se dan en relación con las actividades misioneras, surgen posibilidades adicionales de análisis si se entienden fundamentalmente como entrelazados tanto de forma transcultural como interreligiosa. Se presentan brevemente campos ejemplares de aplicación del concepto, aquí en particular un estudio del Líbano del siglo XIX así como observaciones sobre el cristianismo chino más antiguo a partir del siglo VII d.C.

Palabras clave

→ Epistemología
→ Historia entrelazada
→ Líbano
→ China

Die Notwendigkeit, koloniale Verstrickungen in der Geschichte christlicher Mission kritisch zu reflektieren, hat seit langem zu den Voraussetzungen der Missionswissenschaft gehört.¹ Dies führte bei einzelnen Forschenden zu dem naheliegenden Schritt, Ansätze der postkolonialen Theorie in die Missionswissenschaft bzw. in ihre Nachfolgedisziplinen mit aufzunehmen.² Eine wichtige Grundlage zahlreicher postkolonialer Theorien wiederum ist die kritische Analyse der Wissensproduktion und des Zustandekommens von Wissensordnungen, d. h. die Epistemologie in dem Sinne, wie sie von Michel Foucault in enger Verbindung mit diskursanalytischen Methoden vorgeschlagen worden ist.³ In Zusammenhängen der Missionsgeschichte ist das Thema der Wissensproduktion von großer Relevanz und daher auch die Anwendung von epistemologischer Theoriebildung hochgradig einschlägig: sowohl die Weitergabe des Evangeliums als auch die Anleitung zu christlicher Praxis können als Wissensproduktion bzw. Wissenstransfer im Sinne eines breiten Verständnisses von Epistemologie aufgefasst werden; hinzu kommt, dass jede Weitergabe des Evangeliums durch Missionare mit dem Austausch von weiteren Wissensformen und Wissensinhalten in beide Richtungen verbunden ist, da sonst eine Übersetzung und Kontextualisierung des Christentums im Raum einer bestimmten Sprache, Kultur und Gesellschaft gar nicht möglich wäre.⁴

So naheliegend die Einbeziehung des Foucaultschen Theoriemodells der Epistemologie in seiner Bedeutung als Grundlage postkolonialer Theoriebildungen für die Missionswissenschaft gewesen ist, bringt es dennoch rückblickend zwei Probleme mit sich:

Erstens ist bei Foucault die Macht der jeweils dominanten Wissensordnung zu stark betont auf Kosten der ihr unterlegenen subalternen Wissensordnungen.⁵ Die erste Generation postkolonialer Theoriebildungen, die stark von Foucault abhängig war, ist folgerichtig dafür kritisiert worden, dass sie der Handlungsmacht (agency) kolonisierter Bevölkerungsgruppen zu wenig Raum gegeben hat und daher in der Gefahr stand, mit ihrer Form der Kritik kolonialer Herrschaftsverhältnisse die Nachwirkungen derselben eher festzuschreiben als aufzulösen.⁶

Zweitens hat das Verständnis von Epistemologie bei Foucault eine zu starke Tendenz in Richtung eines erkenntnistheoretischen Konstruktivismus: Die Deutungsmacht für die Wirklichkeit wird fast ausschließlich dem Diskurs – und damit hauptsächlich dem dominanten Diskurs – überlassen; so bleibt wenig Spielraum für plausible Erkenntnisgründe, auf deren Grundlage sich der dominante Diskurs noch kritisieren ließe.

Beide Probleme lassen sich zu einem großen Teil beheben, wenn man das Grundanliegen der foucaultschen Epistemologie, nämlich die (macht-)kritische Analyse des Zustandekommens von Wissensordnungen, verbindet mit einem anders gearteten theoretischen Ansatz, der in der zweiten Generation der postkolonialen Theoriebildung große Bedeutung

1 Horst GRÜNDER, Art. »Kolonialismus«, in: Karl MÜLLER/Theo SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missions-theologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 214–218; DERS., *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992; Ulrich VAN DER HEYDEN/Heike LIEBAU (Hg.), *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien*, Stuttgart 1996; Ulrich VAN DER HEYDEN/Jürgen

BECHER (Hg.), *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*, Stuttgart 2000.

2 Eine der frühesten missionsgeschichtlichen Arbeiten, in denen dies verwirklicht wurde, ist Andreas NEHRING, *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940*, Wiesbaden 2003.

3 Michel FOUCAULT, *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M. 1969; DERS., *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M. 1971.

4 Vgl. Ulrich VAN DER HEYDEN/Andreas FELDTKELLER (Hg.), *Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2012.

erlangt hat: dem verflechtungsgeschichtlichen Ansatz (entangled history), wie er als ein Mittel der Kolonialkritik im deutschsprachigen Raum insbesondere von Shalini Randeria bekannt gemacht wurde.⁷ Verflechtungsgeschichte bewirkt in der Anwendung auf Kolonialgeschichte, dass kolonisierte Bevölkerungsgruppen nicht verschwinden hinter der stillschweigenden Annahme, dass alle Handlungsmacht bei den Kolonisatoren läge, sondern dass sie – obwohl marginalisiert – als Handelnde in ihrer eigenen Geschichte und als Herausforderung für den Herrschaftsanspruch der Kolonisatoren wahrgenommen werden können.

Die Grundidee der Verflechtungsgeschichte, angewandt auf das Thema der Epistemologie, wird zum Konzept der »epistemischen Verflechtung« (epistemic entanglement). Was bei der Verflechtung von Wissensordnungen geschieht, ist von der Medienwissenschaftlerin Rey Chow unter Berufung auf Bruno Latour so beschrieben worden, dass die bisher gültig erscheinenden klassifikatorischen Kategorien der einzelnen Wissensordnungen in Frage gestellt werden, dass die Bedeutungen von bisher säuberlich getrennten Sachverhalten sich aufzulösen beginnen und dass eine Verwirrung eintritt, mit der die Entstehung eines neuen Koordinatensystems für Wissen vorbereitet wird, das weder der einen noch der anderen bisher gültigen Wissensordnung entspricht.⁸

Mit anderen Worten: Gemäß dem Konzept der epistemischen Verflechtung ist es bei einer Begegnung zwischen den Trägergruppen verschiedener Wissensordnungen nicht bereits von vornherein ausgemacht, welche Wissensordnung sich durchsetzen wird, sondern es gibt verschiedene Möglichkeiten der Interaktion und es gibt Raum dafür, dass unter Beteiligung von Menschen verschiedener Herkunft Wissen neu formatiert werden kann. In der Anwendung auf eine koloniale Situation entsteht so die Möglichkeit, dass die Berücksichtigung der Handlungsmacht kolonisierter Bevölkerungsgruppen in epistemologische Kategorien übersetzt wird. Selbstverständlich gilt auch hier, dass die Ausübung epistemischer Gewalt durch die Kolonisatoren keinesfalls verharmlost werden darf, aber der Vorteil dieses Ansatzes besteht darin, dass die Gegenerzählungen der Kolonisierten einen Ort in einer übergreifenden Gesamtanordnung von Wissen erhalten können und dass zumindest die Nachfahren der Kolonisatoren die Geltung dieser Gegenerzählungen und ihren unverzichtbaren Beitrag beim Zustandekommen von globalisiertem Wissen anerkennen können.

Das Problem der Übermacht des dominanten Diskurses im Sinne eines erkenntnistheoretischen Konstruktivismus ist im Paradigma der epistemischen Verflechtung zumindest abgemildert, da jede Begegnung und Konfrontation von Wissensordnungen die Geltung des bisher stillschweigend als gültig Angenommenen hinterfragt. Damit eröffnet sie die Möglichkeit, dass bei der Neuaushandlung eines epistemischen Koordinatensystems Geltungsgründe offengelegt und auf ihre Plausibilität hin überprüft werden.

5 Vgl. Gayatri Chakravorty SPIVAK, Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2008.

6 Dipesh CHAKRABARTY, Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton 2008.

7 Shalini RANDERIA/Regina RÖMHILD, Das postkoloniale Europa. Genealogien der Gegenwart – Einleitung zur erweiterten Neuauflage, in: Sebastian CONRAD/DIES. (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt 2013, 9–31.

8 Rey CHOW, Entanglements, or Transmedial Thinking about Capture, Durham 2012, 9–10, mit Verweis auf Bruno LATOUR, We Have Never Been Modern, Cambridge 1993 (Deutsch: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M. 2008).

In einem Berliner Forschungsprojekt wurde in den Jahren 2011-2017 das Konzept der epistemischen Verflechtung auf seinen möglichen Ertrag für missionsgeschichtliche Fragestellungen hin erprobt.⁹ Gegenstand der Untersuchung war dabei die Erzeugung von transkulturellem Wissen aus der Begegnung zwischen Missionaren des *American Board of Commissioners for Foreign Missions* und einheimischen Akteuren im Syrien des 19. Jahrhunderts. Dabei wurden Aushandlungsprozesse zwischen den zunächst von beiden Seiten als selbstverständlich vorausgesetzten Wissensordnungen analysiert und insbesondere der von dem einheimischen protestantischen Christen Buṭrus al-Bustānī während der gewalttätigen Ausschreitungen der Jahre 1860/61 vorgeschlagene Terminus »waṭan« (Heimatland) identifiziert als ein Konzept, das als eine Art dritter Raum (im Sinne von Homi Bhabha)¹⁰ zwischen den Wissensordnungen fungieren sollte. Fallstudien befassten sich (1) mit der Einbindung von arabischen Wissensformen in das von dem New Yorker Bibelwissenschaftler Edward Robinson initiierte Projekt einer biblischen Topographie,¹¹ (2) mit dem Aufbau einer akademischen Gesellschaft in Syrien unter gleichrangiger Beteiligung von arabischen und westlichen Akteuren einschließlich deren internationaler wissenschaftlicher Verflechtung, (3) mit der Herstellung einer arabischen Druckschrift nach Vorlagen zeitgenössischer Kalligraphie durch den Missionar Eli Smith – unter technischer Beteiligung der Druckerei Tauchnitz in Leipzig, und (4) mit der Einführung von arabischsprachigen Zeitschriften in Syrien unter maßgeblicher Beteiligung der Missionsdruckerei in Beirut, von der aus sich gleichzeitig die zuvor genannte Drucktype verbreitete.

Während das genannte Pilotprojekt sich auf einen breit angelegten Austausch und Abgleich von Wissen *anlässlich* von Mission konzentrierte, ist während des weiteren Gebrauchs des Konzepts der epistemischen Verflechtung in Lehre und Forschung deutlich geworden, dass der Ansatz auch hervorragend geeignet ist, um ergänzende Perspektiven auf die Neuformatierung der christlichen Botschaft und christlichen Praxis zu gewinnen, die bei jeder missionarischen Begegnung geschieht: Vorgänge, die üblicherweise als Kontextualisierung oder Inkulturation, aber auch als Hybridisierung bzw. mit einem älteren Begriff als die Ausbildung von Synkretismen aufgefasst werden oder wurden.

Der Vorteil des Konzepts von epistemischer Verflechtung besteht darin, dass Aushandlungsprozesse zwischen religiösen und kulturell verankerten Wissensordnungen, aber auch zwischen religiösen Wissensordnungen unterschiedlicher Herkunft beschrieben werden können, ohne dabei an den Aushandlungsprozess ein hierarchisch angeordnetes Vorverständnis davon heranzutragen, was bei der Begegnung geschehen wird oder geschehen

9 Andreas FELDTKELLER / Uta ZEUGE-BUBERL, *Networks of Knowledge. Epistemic Entanglement initiated by American Protestant Missionary Presence in Nineteenth-Century Syria*, Stuttgart 2018; Uta ZEUGE-BUBERL, *Die Mission des American Board in Syrien im 19. Jahrhundert. Implikationen eines transkulturellen Dialogs*, Stuttgart 2016.

10 Homi BHABHA, *The Location of Culture*, London 1994.

11 Andreas FELDTKELLER, *Biblische Topographie als transkulturelle Wissensproduktion. Der Ansatz von Edward Robinson*, in: *Evangelische Theologie* 80 (2020) 100–112.

12 Vgl. Athanasius KIRCHER, *China monumentis qua sacris qua profanis ... illustrate*, Amsterdam 1667, Pars I. *Monumenti Syro-Sinici interpretatio*.

13 Philip CLART, *Die Religionen Chinas*, Göttingen 2009, 104.

14 Andreas FELDTKELLER, *Christliche Mission und islamische Ausbreitung*, in: VAN DER HEYDEN / BECHER (Hg.), *Mission und Gewalt* (Anm. 1), 15–27; DERS., *Missionsgeschichte als ökumenische Kirchengeschichte und Religionsgeschichte*, in: Christoph DAHLING-SANDER u.a. (Hg.), *Leitfaden Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 51–62; DERS., *The History of Christian Mission in the Eighteenth Century*, in: Andreas GROSS / Y. Vincent KUMARADOSS / Heike LIEBAU (Hg.), *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India, Vol. I.: The Danish-Halle and the English-Halle-Mission*, Halle 2006, 37–56; DERS., *Theoretische*

sollte. Alle Formatierungen von Wissen in einem breiten Sinne werden gleichermaßen als Wissensordnungen aufgefasst, und ob es sich dabei um »religiöse« oder »säkulare«, um »populäre« oder »professionelle«, um »christliche«, »buddhistische« oder »islamische« Wissensordnungen handelt, wird immer nur als diskursiv zugeschrieben aufgefasst ohne die Annahme von notwendigen Qualitäten, die eine Wissensordnung durch solche Zuschreibungen erhält. Dadurch wird es beispielsweise möglich, unvoreingenommen die Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, dass die christliche Mission der Apostolischen Kirche des Ostens bei ihrer Ankunft in China im 7. Jh. n. Chr. unter den chinesischen Begriff »jiào« subsumiert wurde,¹² der bis dahin benutzt wurde, um die verschiedenen Schulen des Buddhismus voneinander zu unterscheiden, und dass die christlichen Klostergründungen durch die für »Riten« zuständige Abteilung der kaiserlichen Verwaltungen mit buddhistischen Klostergründungen gleichbehandelt worden sind.¹³ Die Wahrnehmung der kaiserlichen Verwaltung, die die Neuankömmlinge in buddhistische Kategorien eingeordnet hat, ist aus dieser Perspektive betrachtet nicht »falsch«, sondern im Rahmen der geltenden Wissensordnung für religiöse Belange nur folgerichtig, und der Gebrauch daoistischer und buddhistischer Terminologien durch das frühe chinesische Christentum ist kein »Synkretismus«, sondern das Ergebnis der Neuformatierung einer Wissensordnung auf die Weise, wie sie am besten die Botschaft der Apostolischen Kirche des Ostens in chinesischer Sprache zum Ausdruck bringen konnte.

Damit ist bereits angedeutet, dass das Theoriemodell der epistemischen Verflechtung auch gute Voraussetzungen dafür bietet, die in der Geschichte der Missionswissenschaft häufig zu beobachtende isolierte Beschreibung von *christlicher* Mission zu überwinden und anzuerkennen, dass die Geschichte christlicher Mission eingewoben ist in eine globale Verflechtungsgeschichte der Ausbreitung von Religion, bei der Ausbreitungsstrategien und Formen der Mission sich eben nicht auf eine bestimmte Religionsgemeinschaft begrenzt halten lassen, sondern es zu häufigen Austauschprozessen kommt gerade im Hinblick auf die Mittel der Weitergabe von religiösen Botschaften. Es gibt nicht »die« christliche Mission im Unterschied zu beispielsweise buddhistischen oder islamischen Formen, zur jeweils eigenen religiösen Praxis einzuladen, sondern die dabei angewandten Mittel sind in ständiger Veränderung begriffen, und Veränderungen daran in einer der beteiligten Religionsgemeinschaften ziehen in der Regel auch Veränderungen bei den damit in Kontakt stehenden Religionsgemeinschaften nach sich. Eine solche interreligiöse Perspektive auf die Ausbreitungsgeschichte von Religion ist in Berlin schon länger verankert¹⁴ und konnte durch das theoretische Instrument der epistemischen Verflechtung noch verfeinert werden. ♦

Perspektiven auf das Ausbreitungsverhalten von Religionsgemeinschaften, ihren Wahrheitsanspruch und ihre Konfliktbereitschaft, in: Walter DIETRICH / Wolfgang LIENEMANN (Hg.), *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theoretische Perspektiven*, Zürich 2010, 43–69.

Missionstheologie als kritische Reflexion des Christuszeugnisses

Warum Missionstheologie
nicht mit Interkultureller Theologie
identisch ist

Christoffer H. Grundmann

Zusammenfassung

Der Artikel hinterfragt den Vorschlag, Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie zu betreiben. Beginnend mit einer Erörterung des Missionsbegriffes wird aufgezeigt, dass das Ziel christlicher Mission nicht die Eroberung der Welt ist, sondern die Erschließung von Welt als Welt. In einem zweiten Abschnitt wird untersucht, warum trotz ubiquitärer Kontingenzerfahrung der universale Auftrag zur Evangeliumsverkündigung gültig bleibt und zu bezeugen ist. Im abschließenden dritten Teil wird der spezifische Beitrag der Missionswissenschaft für die Theologie als Ganze sowie für den inneruniversitären Streit der Fakultäten entfaltet.

Schlüsselbegriffe

- Missionswissenschaft
- Missionstheologie
- Interkulturelle Theologie
- Glaubenszeugnis

Abstract

The article calls into question the proposal to conduct missiology as intercultural theology. Beginning with a discussion of the concept of mission, it is shown that the goal of Christian mission is not the conquest of the world, but disclosing the world as world. A second section examines why, despite the ubiquitous experiences of contingency, the universal mission to proclaim the gospel remains valid and is to be witnessed to. The concluding third section develops the specific contribution of missiology to theology as a whole as well as to the interdisciplinary conflict of the faculties.

Keywords

- Missiology
- Theology of mission
- Intercultural theology
- Witness to the faith

Sumario

El artículo cuestiona la propuesta de hacer misionología como teología intercultural. Comenzando con una discusión del concepto de misión, se muestra que el objetivo de la misión cristiana no es la conquista del mundo, sino la apertura del mundo como mundo. En una segunda sección se examina por qué, a pesar de la omnipresente experiencia de la contingencia, la misión universal de anunciar el Evangelio sigue siendo válida y debe ser testimoniada. En la tercera y última sección, se despliega la contribución específica de la misionología a la teología en su conjunto, así como a la disputa intrauniversitaria entre las diversas disciplinas.

Palabras clave

- Misionología
- Teología de la misión
- Teología intercultural
- Testimonio de fe

Während zu jeder professionellen Unternehmensführung heutzutage ein ausformuliertes »Mission Statement« gehört, in dem das klar benannt wird, wofür man steht und welche Werte man vertritt,¹ während man auch in Literatur, in Film, Funk und Fernsehen und schon gar im politischen Kontext keinerlei Probleme damit hat, von »Mission«, von »Gesandten« und von »Botschaft« zu sprechen,² regt sich in Bezug auf christliche Mission bei vielen Menschen ein Unbehagen beim Gebrauch dieser Begriffe.

Dieses Unbehagen brachte Ernst Troeltsch schon 1906 auf den Punkt: »Von Mission zu sprechen gehört ... zu den undankbarsten und unpopulärsten Aufgaben ... Der Gebildete im gewöhnlichen Sinne des Wortes ... weiß nichts von Mission; er will von ihr nichts wissen. Auch wenn er sich ... für die Aufgaben und Fragen des religiösen Lebens interessiert, so ist ihm doch dabei die Mission das Gleichgültigste und Fraglichste.«³ Solches Unbehagen hat heute im Zeitalter des globalen Multikulturalismus mitsamt den damit einhergehenden Relativierungserfahrungen und Sensibilisierungen dazu geführt, dass man sich, zumindest was den fachinternen Diskurs im deutschen protestantischen Sprachraum betrifft, des Begriffes Mission zu entledigen sucht. Interkulturelle Theologie ist der neue Terminus, der den scheinbar obsolet gewordenen Begriffen Mission, Missionswissenschaft und Missionstheologie »klärend zur Seite« gestellt werden, wenn nicht diese ganz ersetzen soll. Damit will man Missverständnisse vermeiden und auf globale theologische Herausforderungen des 21. Jahrhunderts reagieren, wie es in der programmatischen Erklärung der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) von 2005 heißt, die sich auch die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (WGTh) und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) zu eigen gemacht haben.⁴ Zwar blieb das nicht unwidersprochen,⁵ dennoch setzte sich die neue Sprachregelung durch, was nicht nur die konsequente Umbe-

1 »Die Mission eines Unternehmens beschreibt den wesentlichen Zweck oder den Auftrag, den das Unternehmen verfolgt. Sie sagt, warum das Unternehmen [...] existiert und was das Unternehmen für seine Stakeholder, für Kunden, Eigentümer, Mitarbeiter oder Partner, sein will. [...] Mit Ihrer Mission richten Sie sich an die Kunden. Es ist das Selbstbild, das Sie von Ihrem Unternehmen und seinen Stärken haben. Letztlich müssen Sie Ihre Vision und Mission auch nach außen tragen.« So die Definition des Management Handbuchs auf <https://www.business-wissen.de/kapitel/vision-und-mission/> (17.5.2021). Andrew CAMPBELL et al. (Hg.), *Vision, Mission, Strategie: Die Energie des Unternehmens aktivieren*, Frankfurt 1992; Normen ULBRICH/Frank LEUZ, *Workbook Leitbildentwicklung – Werte, Vision und Mission im Unternehmen gestalten und integrieren*, Freiburg 2020; Helmut EBERT, *Visionen, Leitbilder und Mission Statements als Instrumente der Führungskommunikation*, in: Sabine EINWILER/Sonja A. SACKMANN/Ansgar ZERFASS (Hg.), *Handbuch Mitarbeiterkommunikation – Interne Kommunikation in Unternehmen*, Wiesbaden 2021, DOI <https://doi.org/10.1007/978-3-658-23390-7>.

2 Zur Literatur z. B.: Fritz MÜHLENWEG, *In geheimer Mission durch die Wüste Gobi*, Lengwil 1993; Rafik SCHAMI, *Die geheime Mission des Kardinals*, München 2019; Sachbücher: Robert Marc LEHMANN, *Mission Erde – Die Welt ist es wert, um sie zu kämpfen*, München 2021; Mariana MAZZUCATO, *Mission: Auf dem Weg zu einer neuen Wirtschaft*, Frankfurt/New York 2021; Film und Fernsehen: Brian DE PALMA, *Mission impossible*, 1996 (mit mittlerweile fünf Folgen); die Serie *Missions* (20 Episoden) von Julien LACOMBE, 2017.

3 Die Mission in der modernen Welt, Vortrag zur Förderung der Arbeit des Allgemeinen Protestantischen Missionsvereins, 1906 in der Aula der Universität Heidelberg gehalten und zuerst in drei Folgen erschienen in: *Die Christliche Welt*. Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände 20 (Jan. 1906/1-3); überarbeitet in Ernst TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Tübingen 1913, 779-804; Zitat 782. – Die Präambel o.2 des Beschlusses der 5. Gemeinsamen Synode der Deutschen Bischofskonferenz vom November 1974 in Würzburg lautet: »Das Unbehagen an der Mission, das viele Christen äußern«, in: Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.

Beschlüsse der Vollversammlung – Offizielle Gesamtausgabe 1, Freiburg 1976, 821.

4 Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft, in: *ZMiss* 31 (2005) 376-382.

5 Siehe Heinrich BALZ, *Missionstheologie und interkulturelle Theologie: Ein Postskript zu »Der Anfang des Glaubens: Theologie der Mission und der jungen Kirchen«*, Neuendetelsau 2014; Ken Christoph MIYAMOTO, *A Response to »Mission Studies as Intercultural Theology and its Relationship to Religious Studies«*, in: *Mission Studies* 25 (2008) 109-110; Anne-Marie KOOL, *Post-Communist Europe: From »Intercultural Theology« to Missiology*, in: Martha FREDERICKS/Meindert DIJKSTRA/Anton HOUTEPEN (eds.), *Towards an Intercultural Theology, Zoetermeer* 2003, 181-196; Friedemann WALLDORF, *Ersetzt Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft? Analyse neuerer Verhältnisbestimmungen und Vorschlag einer komplementären Sicht*, in: *EM – Evangelische Missiologie* 34 (2018) 60-77.

nennung missionswissenschaftlicher Lehrstühle belegt,⁶ sondern auch die Gründung entsprechender Institute,⁷ die Publikation neuer Fachbücher und Lehrwerke,⁸ sowie die 2008 erfolgte Änderung des Namens der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (ZMiss) durch den betont vorangestellten Zusatz *Interkulturelle Theologie*.

Damit hat innerhalb kürzester Zeit ein Umdenkungsprozess in Bezug auf das Verständnis von Mission Akzeptanz gefunden, dessen Logik einsichtig, dessen Anspruch aber fragwürdig ist. Anstatt Interkulturelle Theologie als eine aufgrund ubiquitärer Globalisierungserfahrungen im 21. Jahrhundert notwendig gewordene Erweiterung des theologischen Fächerkanons zu etablieren, soll Missionswissenschaft fortan als Interkulturelle Theologie betrieben werden. Da aber Interkulturelle Theologie definitionsgemäß die »Begegnung und Auseinandersetzung des Christentums mit nichtchristlichen Religionen sowie« die theologische »Reflexion nicht-westlicher kultureller Dialekte des Christentums in engem Bezug auf allgemeine ökumenische Fragestellungen« zum Gegenstand hat,⁹ kann sie weder die Missionswissenschaft noch die Missionstheologie ersetzen, die sich unter historischer, systematischer und kerygmatischer Fragestellung dem Studium des weltweiten Christuszeugnisses als solchem widmen.

1 Mission als Erschließung von Welt *sub specie verbum Dei*

Das Unbehagen Gebildeter an Mission, das gegenwärtig vermutlich viele bevorzugt von Interkultureller Theologie sprechen lässt, empfand Troeltsch in Deutschland im Vergleich zu England und Nordamerika als besonders stark ausgeprägt. Dreierlei Gründe machte er dafür verantwortlich: erstens, die Krisis des religiösen Lebens im eigenen Land; zweitens, die aus religiösem Individualismus in Verbindung mit der Forderung nach Toleranz entspringenden Bedenken, die die Achtung der persönlichen Gewissensfreiheit anderer gebietet, und, drittens, die Einsicht in die historische Bedingtheit der je eigenen Artikulation der Glaubensüberzeugung, die nicht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann. Diese Analyse ist nach wie vor zutreffend.

Schon G. W. Leibniz wusste um die Verlegenheit, sich mit Gebildeten über Mission auszutauschen, wie einem Brief an A. H. Francke vom August 1697 zu entnehmen ist: »Und was das Betrüblichste ist, bei den Protestanten wird oft nicht nur das die Gegenwart Fördernde unterlassen, sondern auch noch verlacht und gehindert, so daß man kaum über derartige Dinge mit anderen in Gedankenaustausch zu treten wagt.«¹⁰ Für Leibniz war die Sache der Mission ein zentrales Anliegen, an dem er gerade auch die Gebildeten beteiligen wollte.

6 Z. B. an der Humboldt Universität (Berlin), der Martin-Luther-Universität (Halle Wittenberg), der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, der Universität Greifswald. Mittlerweile sind auch die pietistisch-evangelikalen Hochschulen in Liebenzell, Gießen, Marburg (Tabor), Ewersbach und Elstal diesem Beispiel gefolgt. Dazu Wilhelm RICHBÄCHER, Newcomer »Interkulturelle Theologie« – Eigenständiges Fach oder Sache der ganzen Theologie?, in: Jahrbuch Mission, Hamburg 2014, 207–214.

7 So an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal (Institute for Intercultural Theology and Interreligious Studies; IITIS), der Universität Mainz (Center for Intercultural Theology; CIT) und in Hermannsburg (Fachhochschule für Interkulturelle Theologie; FIT). Die erst 2012 gegründete Fachhochschule in Hermannsburg wird laut Pressemitteilung vom 9.3.2021 bereits wieder geschlossen.

8 Z. B. von Klaus HOCK, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011; Volker KÜSTER, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göt-

tingen 2011; Henning WROGEMANN, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik, Gütersloh 2012 (Bd. 1 seines dreibändigen Monumentalwerkes Lehrbuch Interkulturelle Theologie – Missionswissenschaft); Claudia JAHNEL, Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft, Stuttgart 2015; Franz GMAINER-PRANZI/Beate KOWALSKI/Tony NEELANKAVIL (Hg.), Herausforderungen Interkultureller Theologie, Paderborn 2016; Klaus W. MÜLLER/Elmar SPOHN (Hg.), Interkulturelle Theologie versus Missiologie, Augsburg 2020.

wollte, schließlich sollte die von ihm initiierte Societät der Wissenschaften zu Berlin, aus der 1700 die Preußische Akademie der Wissenschaften hervorging, der »*propagatio fidei per scientias*« und »zur Beförderung der Ehre Gottes dienen«, wie er in diesbezüglichen Eingaben an die preußische Regierung betonte.¹¹

Der Hinweis darauf, dass christliche Mission Welterschließungsfunktion hat, genauer: Welterschließung *sub specie verbum Dei*, betont eine Konnotation des Begriffes, die gemeinhin übersehen wird. Christliche Mission hat weder christlicher Expansionismus noch christliche Welteroberung zu sein, mit denen sie leider im Zusammenhang mit expansiver Kolonialpolitik allzu oft verwechselt wurde. Das führte nicht nur zu einem erst allmählich in seiner vollen Tragweite erkennbar werdenden, die christliche Missionsgeschichte belastenden Hegemonialstreben, das darauf bedacht war, »heidnische« Bräuche auszurotten und Völker nach europäisch-nordamerikanischen Vorstellungen zu »zivilisieren«. ¹² Das entstellte auch völlig den Auftrag, »aller Kreatur das Evangelium zu verkündigen« (Mk 16,15).

Aufzuzeigen, dass christliche Mission nichts mit Eroberung der Welt zu tun hat, sondern damit, die Welt als Welt zu erschließen, war auch ein zentrales Anliegen von J. C. Hoekendijk (1912-1975), der von der »Welt als Horizont der Mission« sprach.¹³ Mission habe gelebte christliche Präsenz »in Perspektive auf die Welt und in einem Dialog mit ihr« zu sein.¹⁴ Wie den Protagonisten der Interkulturellen Theologie lag auch Hoekendijk an einer Überwindung konventioneller Missionsterminologie. Doch anders als jene entzog er sich nicht der Aufgabe, das christliche Zeugnis zu reflektieren. Vielmehr stellte er sich dieser Herausforderung folgendermaßen: »Ausdrücke wie »Evangelisation«, »Zeugnis« oder »Mission« haben offenbar so viel nicht-authentischen Mehrwert erhalten, daß sie unmöglich noch weiterhin als unsere Schlagworte dienen können. Um dieselben Intentionen wieder authentisch verwirklichen zu können, tritt an die Stelle dieser Termini ein viel neutraleres Wort: »Präsenz«, das ist: engagiert einbezogen sein in die konkreten Strukturen unserer Welt, Gottes Welt, um da, redend oder schweigend, zur Humanisierung des Lebens beizutragen und so Christus zu re-präsentieren.«¹⁵

Mit dem Pochen auf bedingungslose Welt-Offenheit lebten christlichen Glaubens im Hier und Jetzt wusste sich Hoekendijk mit Dietrich Bonhoeffer verbunden.¹⁶ Zugleich stellte er sich damit gegen das seit der Weltmissionskonferenz von Tambaram (1938) protegierte ekklesiozentristische Missionsverständnis, demzufolge Kirche Mission »treibt«, damit Kirche werde.¹⁷ Das Mandat christlicher Mission, so Hoekendijk ganz im Sinne dialektischer Theologie, sei nicht die Kirchwerdung von Welt, sondern die Konfrontation der Welt mit dem Anspruch des Reiches Gottes. Die Welt sei der Ort, an dem die konkrete Relevanz des Evangeliums sich zu erweisen habe. Diese Erkenntnis wurde im Motto »Die

9 Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie (Anm. 4), 379.

10 Brief vom 7. August 1697; zitiert nach Franz Rudolf MERKEL, G. W. von Leibniz und die China-Mission, Leipzig 1920, 164.

11 Ebd., 73, 79. – Zur Geschichte der Akademie siehe Adolf von HARNACK, Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 4 Bde., Berlin 1900; Leonhard STROUX, Die Gründung der Brandenburgischen Societät der Wissenschaften durch Gottfried Wilhelm Leibniz und Daniel Ernst Jablonski, in: Joa-

chim BAALCKE/Werner KORTHAASE (Hg.), Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700, Berlin 2008, 409-434.

12 Dazu James S. DENNIS, Christian Missions and Social Progress, 3 Bde., New York/London/Toronto 1897-1900; DERS., Centennial Survey of Foreign Missions, New York/Chicago/Toronto 1902.

13 Johannes Christiaan HOEKENDIJK, Die Welt als Horizont, in: EvTh 55 (1965) 461-484.

14 Ebd., 479f.

15 Ebd., 480.

16 Ebd., 481 u. ö.

17 Vgl. Wolfgang GÜNTHER, Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen, Stuttgart 1970, 79ff.

Welt setzt die Tagesordnung!« der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK/WCC) in Uppsala 1968 aufgenommen und in protestantischen Kreisen populär,¹⁸ für die Befreiungstheologie bzw. für kontextuelle Theologien jedweder Art ist sie konstitutiv.¹⁹

Die Welt mit der richtenden und befreienden Botschaft des Reiches Gottes zu konfrontieren beflügelte schon die Vision des Apostels Paulus, dem dabei der damals bekannte Erdkreis, der *orbis Romanus* als Ökumene vor Augen stand (vgl. Röm 1,16ff; 15,18ff). Allerdings wurde um diese Vision auf dem Apostelkonvent in Jerusalem gerungen (vgl. Gal 2,1-10; Apg 15), war es doch gar nicht ausgemacht, dass die Botschaft vom Reich Gottes allen Menschen gelten sollte, Juden, Griechen, und Heiden. Jesus selbst wollte seine Verkündigung auf Israel begrenzt wissen (Mt 15,21-28) und er ermahnte seine Jünger ausdrücklich dazu, nur »zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel«, nicht aber zu den Heiden oder in die Städte der Samaritaner zu gehen (Mt 10,5bf). Der Ernst dieser Ermahnung wird vor dem Hintergrund des Weherufes über proselytisierende Pharisäer deutlich, die Meer und Länder durchziehen, um einen Judengenossen zu gewinnen, um dann daraus ein »Kind der Gehenna« zu machen (Mt 23,15a).

Die Entscheidung zugunsten der Weltgeltung des Evangeliums konnte sich aber ebenfalls auf Jesus berufen. Er musste nämlich wieder und wieder erleben, dass seine Botschaft von der Nähe der Königsherrschaft Gottes die von Religion und Kultur sorgsam gezogenen Grenzen sprengte. Das, was er verkündigte, zog mit einer ganz eigenen Dynamik Juden, Samaritaner und Römer an, auch Zöllner und Sünder, Arme und Reiche, Frauen und Männer. Jesu Verkündigung wies ständig über seinen unmittelbaren Wirkungskreis hinaus. Doch erst vom Osterereignis her konnte diese Dynamik, die Markus mit dem Konstrukt des Messiasgeheimnisses zu bändigen suchte, voll verstanden werden. Nur der auferstandene Christus vermochte die Jünger »in alle Welt« zu senden (Mt 28,18-20).

Dieser Sendungsauftrag wird von der Missionstheologie thematisiert, nicht aber von der Interkulturellen Theologie, die sich als kulturwissenschaftliche Hermeneutik des Christentums versteht²⁰ und das »Großprojekt ... den Gültigkeitsanspruch des christlichen Glaubens global durchzusetzen«, hinter sich gelassen hat bzw. hinter sich gelassen haben wissen will.²¹

2 Kontingenzerfahrung und Gültigkeitsanspruch

Das Wissen um die Kontingenz jedweder Weltdeutung, d.h. die Erfahrung kultureller wie geschichtlicher Bedingtheit aller Wertmaßstäbe, gesellschaftlicher Normen und Sinnhorizonte als möglich aber letztlich in der einem vertrauten Weise nicht zwingend notwendig,

¹⁸ Die Formulierung geht auf W. HOLLENWEGER zurück und taucht zum ersten Mal in dem Bericht »The Church for Others«/»Kirche für Andere«, Genf 1967, auf. Von dort fand sie Eingang in die Dokumente von Uppsala; vgl. Werner SIMPFENDÖRFER (Hg.), *Die Gemeinde vor der Tagesordnung der Welt*, Stuttgart 1968.

¹⁹ Christopher ROWLAND (Hg.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, New York 2007; Raúl FORNET-BETANCOURT, *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 Bde., Mainz 1997; Magdalena M. HOLZTRATTNER, *Die befreiende Kraft armer Frauen. Feminismus und Befreiungstheologie*, in: Hans-Jürgen BURCHARDT u.a. (Hg.), *Frauen (und) Macht in Lateinamerika*, Baden-Baden 2013, 129-140.

²⁰ Gemäß der Erklärung *Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie* (Anm. 4), 209, hat sich die Missionswissenschaft heute »zu einer breit angelegten, empirisch fundierten christlichen Theologie der Kulturen und Religionen entwickelt.« – Interkulturelle Theologie habe »alle Nachbarfächer der Theologie [...] dazu anzuhalten, die kulturwissenschaftlichen Dimensionen des je eigenen Teilgebietes [...] zu erkennen und [...] zu nutzen.« RICHBÄCHER, *Newcomer »Interkulturelle Theologie«* (Anm. 6),

gehört zu den Charakteristika der Moderne.²² Alles, was man als sichere Erkenntnis zu wissen meint und als Wahrheit behauptet muss keineswegs so sein wie vermutet wird. Prinzipiell könnte es sich nämlich auch ganz anders verhalten. Weil sich im Gewährwerden ihrer Kontingenzen unumstößliche Gewissheiten als bloße Möglichkeiten entpuppen, sind alle selbstverständlichen Sicherheiten dahin. Anders als die in Begegnungen mit Menschen fremder Völker und Kulturen zu Bewusstsein kommende Partikularität der eigenen Weltanschauung, die zu respektvoller Bescheidung führt, erschüttert die Kontingenzerfahrung das Selbstbewusstsein grundlegend, weil sie den Rekurs auf letzte Gewissheiten radikal infrage stellt. Wie kann vor diesem Hintergrund ein verbindlicher Gültigkeitsanspruch erhoben werden?

Diese Frage artikuliert ein Problem, das außerhalb des kulturhermeneutischen Fokus Interkultureller Theologie liegt, das sich aber der Missionswissenschaft, insbesondere der Missionstheologie mit äußerster Schärfe stellt. Als kritisch reflektierende Wissenschaft vom Auftrag, aller Welt (im geographischen wie übertragenen Sinn) das Ostergeschehen zu verkündigen, muss Missionstheologie intelligible Auskunft darüber geben, wie trotz radikaler Kontingenzerfahrung die universale Bedeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi »aller Kreatur« verstehend zu explizieren ist, ohne dabei auf apodiktische Behauptungen zurückzugreifen. Das stellt vor erkenntnistheoretische Herausforderungen besonderer Art, die nach einer Verständigung über Grundbegriffe wie Glaube, Religion und Gültigkeitsanspruch verlangen, was hier aber nur andeutungsweise geschehen kann.

Glaube ist eine elementare, von vertrauender Zuversicht getragene menschliche Lebensäußerung zur Bewältigung existentieller Herausforderungen, angesichts verspürter Existenzbedrohung angstfrei zu leben. Freiheit von Existenzangst wird nicht durch moralische Appelle an den rational kontrollierten Bereich bewusster Willensanstrengung erworben, sondern durch immer wieder erneute Bestätigung eines vorbewussten Urvertrauens, das derlei Bedrohungsängste bändigt. Bestätigungen stärken dieses mittels frühkindlicher Sozialisation erworbene – oder zerbrochene – Urvertrauen, Enttäuschungen führen zu Krisen und Verunsicherung.²³

Das Urvertrauen als *fides qua* ist kein handhabbares Gut, sondern wird gelebt und unbewusst praktiziert. Sobald ein bewusstes Nachdenken darüber einsetzt, wird aus der *fides qua* eine *fides quae*, die rational begründet und erklärt. Oft kommen bei solcherart Plausibilisierungsbemühungen nicht weiter hinterfragte, kulturell determinierte oder modisch diktierte Leitbilder erstrebenswerten Lebens mit oder ohne religiösen Transzendenzbezug zum Tragen. Religiöse Deutungen sind dabei nicht zwingend. Obwohl möglich, sind sie nicht notwendig, wie ein Blick auf die Geschichte weltanschaulicher Ideologien lehrt.²⁴

209. Siehe auch Henning WROGE-MANN, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*, Gütersloh 2012.

21. HOCK, *Einführung* (Anm. 8), 97.

22. Siehe Niklas LUHMANN, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992.

23. Erik H. ERIKSON, *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 12005; Rüdiger POSTH, *Vom Urvertrauen zum Selbstvertrauen: Das Bindungskonzept in der emotionalen und psychosozialen Entwicklung des Kindes*, Münster/New York 2007.

24. Das Kritische Wörterbuch des Marxismus (8 Bde., Berlin 1982-1989) enthält weder einen Artikel über »Glaube« noch über »Gott«, dafür aber einen ausführlichen über »Ideologie« in Bd. 3, 508-538. Vgl. auch das Kapitel »Weltanschauungen und Ideologie«, in: Wilfried VON BREDOW/Thomas NOETZEL, *Politische Urteilskraft*, Wiesbaden 2009, 149-157. – »Sehen Sie, Ihr Christentum und wir [die Nationalsozialisten] haben nur eines gemeinsam: Wir verlangen den ganzen Menschen.« So der Präsident

des Volksgerichtshofs Roland Freisler an James Graf von Moltke in der Urteilsverkündung Anfang Januar 1945, in: Helmuth James und Freya VON MOLTKE, *Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel September 1944 - Januar 1945*, hg. von Helmuth Caspar und Ulrike VON MOLTKE, München 2011, 490.

Nicht erst seit der Aufklärung wird Glaube oft mit abfälliger Geringschätzung als Nichtwissen bzw. als naives, blindes Vertrauen abgetan, namentlich von Gebildeten »unter den Verächtern« der Religion.²⁵ Das mag zwar für ein unkritisches Vertrauen in fixe Ideen von einem genussvollen, leidfreien Leben im Schlaraffenland zutreffen, ist aber zugleich auch Indiz dafür, wie wenig Ahnung der allgemeine gesellschaftliche Diskurs von der reichen Tradition kritischer Glaubensreflektion hat. Selbstverständlich ist Glaube auch immer ein Nichtwissen, aber eine »*docta ignorantia*«, ein »belehrtes Nichtwissen«, das die Grenzen des Sagbaren kennt,²⁶ weswegen in bestimmten Traditionen auch bildliche Darstellungen des Unsagbaren, des »Heiligen«, mit Skepsis betrachtet, wenn nicht gar ganz untersagt werden, wie z.B. im Judentum, Islam oder im Calvinismus. Die belehrte Unwissenheit Glaubender ist sich der Begrenztheit menschlichen Geistes bewusst. Es ist ein Nichtwissen, das auf der Erkenntnis beruht, dass das Endliche das Unendliche niemals sachgemäß fassen kann, *finitum non capax infiniti*, um es mit einer Formel aus den innerprotestantischen christologischen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts auszudrücken.²⁷ Diese Erkenntnis lässt Glaubende jedoch nicht resignieren. Sie riskieren das Wagnis des Glaubens²⁸ im Vertrauen auf die von »der Wolke der Zeugen« (Hb 12,1) beglaubigte Selbstoffenbarung Gottes in Christus.

Die Kenntnis dieser Sachverhalte ist missionstheologisch insofern von Belang, als sie auf die vitale Bedeutung von glauben und Glaube verweist und damit auf Grundfragen menschlicher Existenz, deren christliches Proprium die Missionstheologie im Gegenüber zu anderen Religionen und Kulturen als Wort- und Tatzeugnis in der Welt und als Aufruf an die Welt einsichtig zu machen hat. Weil das Gegenüber von Welt sich stets in Begegnungen mit Menschen anderer Kulturen und Religionen, anderer Weltanschauungen und Lebensentwürfe konkretisiert, kann sich Missionstheologie nicht auf die Anwendung differenzhermeneutischer Methoden und die Berücksichtigung religions- wie kulturwissenschaftlicher Daten beschränken. Sie muss auch das innere Wesen von Religion erfassen, muss also mit kerygmatischer Fragestellung religionsphilosophisch und religionspsychologisch arbeiten.

Ohne jetzt die von Ernst Feil mit Mitarbeitern eingehend erforschte Ideen- und Begriffsgeschichte von Religion zu referieren,²⁹ ist Religion ganz unspezifisch als faktisch gelebter Bezug auf Letztgültiges hin zu verstehen. Als solche findet sie sich bei allen Menschen, auch bei bekennenden Agnostikern, Atheisten und religiösen Ignoranten; denn sie kommt als Lebensstil im alltäglichen Verhalten, im Reden und Tun zum Ausdruck. Damit sollen Menschen, die ausdrücklich nichts mit Religion zu tun haben wollen, keineswegs religiös vereinnahmt werden. Damit soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass das herkömmliche Verständnis nur sozio-kulturelle, historisch greifbare Manifestationen und emotionale Aspekte des Phänomens Religion erfasst, andere aber ausblendet, wie den vorgenannten

25 Daniel Friedrich Ernst SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1899, Nachdruck Hamburg 1970.

26 Nicolai de CUSA, De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit, Lateinisch – Deutsch, 3 Bde., Hamburg 1994. – Cusanus bekennt sich ausdrücklich dazu, dass er mit seiner Schrift »das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise in belehrter Unwissenheit zu erfassen« sich bemüht habe (Bd. 3, 101).

27 Werner ELERT, Über die Herkunft des Satzes »Finitum infiniti non capax« in: ZSTh 16 (1939) 500–504; Walter SCHÖPSDAU, Bilderverbot und »finitum non capax infiniti«, in: DERS., Angenommenes Leben. Beiträge zu Ethik, Philosophie und Ökumene, Göttingen 2005, 80–98.

28 Siehe Ernst FUCHS, Wagnis des Glaubens. Aufsätze und Vorträge, hg. von Eberhard GRÖTZINGER, Neukirchen-Vluyn 1979; Rudolf HUBERT, Im Geheimnis leben: Zum Wagnis des Glaubens in der Spur Karl Rahners ermutigen, Würzburg 2013; Walter HOLLENWEGER/Hans-Jürgen HUFESSEN, Das Wagnis des Glaubens (Biblische Spiele), Dietikon 2000.

praktisch gelebten Bezug auf ein als letztgültig Erachtetes hin. Die Folgen solcher Blickfeldverengung zeigen sich z.B. nicht nur im Unverständnis für Blasphemie und dadurch verursachte Kränkungen, sondern auch in der Hilflosigkeit beim Umgang mit religiös motivierter Zurückhaltung für interreligiösen Dialog oder mit Protesten gegen Integrationsbestrebungen, die religiöse und kulturelle Identitäten ignorieren.

Das, was Fremde zu Fremden macht, ist, dass sie aufgrund einer anderen Weltanschauung einen anderen Zugang zum Leben haben und dieses demgemäß gestalten z.B. im Blick auf die Strukturierung von Jahr und Tag (Sabbat, Sonntag, Purim, Passah, Ostern, Pfingsten, Ramadan), die Kleidung (Turban, Burka, Kippa), Speisevorschriften (Fasten-speisen, koscheres Essen, Halal), die Ritualisierung kritischer Lebensphasen (Zeugung, Schwangerschaft, Geburt, Hochzeit, Sterben, Tod), die gesellschaftliche Organisation, Verhaltensregeln und Konfliktlösungsstrategien, also all das, was gemeinhin als ›Kultur‹ gilt. Befinden sich diejenigen, die eine differierende Weltdeutung hegen, im Irrtum, über den sie aufgeklärt werden müssen? Oder irrt man vielleicht selbst?

Der Konflikt einander widerstreitender Weltdeutungen mit unterschiedlichen Letztbe-zügen ist nicht durch exklusivistische, inklusivistische oder pluralistische Konstrukte zu lösen. Diese Modelle entstellen die Problematik durch abstrakte Reduktion. Das exklusivistische Religionsverständnis erhebt den Anspruch auf absolute Geltung des eigenen Letztbezugs und relativiert damit die anderer Religionen. Das inklusivistische Konstrukt versteht andere Religionen als Vorstufen bzw. Spielarten der eigenen Tradition, deutet also deren Selbstverständnis gemäß eigenen Kriterien um.³⁰ Im pluralistischen Modell werden alle Religionen als gleichwertig, bzw. gleich-gültig angesehen, ohne deren Letztgültigkeitsansprüche zu berücksichtigen. Weil damit Religion faktisch aufgelöst wird, ist auch dieses populäre Modell zur Lösung des Problems untauglich.³¹

Das Problem einander widerstreitender Letztgültigkeitsansprüche ist nicht theoretisch lösbar. Einander widerstreitende Letztgültigkeitsansprüche sind zunächst einmal als solche wahrzunehmen, bevor sie in dialogischer, nicht konfrontativer Auseinandersetzung bewältigt und durchlebt werden können. »*Inter fides quaerens intellectum* – zwischen verschiedenen Glaubensweisen zerrieben sucht der Glaube nach Einsicht.«³² Das nötigt dazu, sich des eigenen Letztbezuges (wieder) bewusst zu werden, diesen sich bejahend neu anzueignen und im Dialog artikuliert zu explizieren. Das macht angreifbar und provoziert Widerspruch, aber anders als durch existentiell beglaubigtes Zeugnis sind Letztgültigkeitsansprüche nicht zu bezeugen. Dadurch werden sie in ihrer Unterschiedlichkeit nicht aufgehoben. Sie bleiben in ihrer Eigenart und mit ihrem jeweiligen Anspruch bestehen. Sie können aber mit im Dialog zu erwerbendem Verstehen respektvoll ertragen werden.³³

Missionstheologie hat zu einer authentischen dialogischen Auseinandersetzung mit konfliktierenden Letztgültigkeitsansprüchen zu verhelfen. Sie hat dazu zu befähigen, sich

29 Ernst FEIL, *Religio: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs*, 4 Bde., Göttingen 1986-2012.

30 erinnert sei hier an Karl Rahners »anonyme Christen«, womit er Menschen nichtchristlicher Religionen meinte, die aufrichtigen Herzens und unvoreingenommen nach Gott fragten (Karl RAHNER, *Kirche, Kirchen und Religionen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 355ff).

31 Ausführlich zu diesem Problem Christoffer H. GRUNDMANN, *Beyond ›Holy Wars‹ – Forging Sustainable Peace through Interreligious Dialogue – A Christian Perspective*, Eugene, OR 2014, 40ff.
32 Jean FAURE, zitiert in Ulrich SCHOEN, *Jean Faure – Missionar und Theologe in Afrika und im Islam*, Göttingen 1984, 10.

33 Ein beeindruckendes Beispiel dafür ist der Bericht von H. J. Margull über den interreligiösen Dialog in Sri Lanka aus dem Jahr 1974 zum Thema Gebet; siehe Hans Jochen MARGULL, *Verwundbarkeit – Bemerkungen zum Dialog*, in: *EvTh* 34 (1974) 525-534.

an solchen Dialogen kompetent beteiligen zu können, indem sie zu religiöser Sprachfähigkeit verhilft, für Fragen des Letztgültigkeitsbezugs sensibilisiert und über praktisch gelebte Religion sachkundig informiert. Die besondere Herausforderung besteht darin, zu genuin religiöser Kompetenz für solch einen Dialog zuzurüsten. Missionstheologie hat dabei auch die Problematik der tiefen, durch die Begegnung mit Fremden evozierten Bedrohungs- und Verlustängste zu berücksichtigen, diese anzusprechen und aufzuarbeiten, die, wenn sie unbewusst bleiben, zu reaktionären Fundamentalismen, vehementer Ablehnung oder gar Feindschaft verleiten können.

Während Interkulturelle Theologie »(1) das Verhältnis des Christentums zu nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen und (2) das Verhältnis des westlichen Christentums zu seinen nicht-westlichen kulturellen Varianten reflektiert«,³⁴ reflektiert Missionstheologie die konstituierenden Elemente, die zum Entstehen von Christentum geführt haben bzw. führen, wissend, dass die Botschaft die Tradition, nicht die Tradition die Botschaft zu korrigieren hat.³⁵ Missionstheologie hat sicherzustellen, dass der Inhalt der Botschaft weder durch den Selbsterhaltungswillen altehrwürdiger Institutionen mit ihren Hierarchien, noch durch den Willen zur Besitzstandswahrung, noch durch gedankenschwere Bemühungen um Verständnis und Erhalt rechter Lehre vernebelt wird, indem sie das Bewusstsein für die Differenz von historisch gewachsenem Christentum und der Botschaft im kritisch-reflektierenden Rückbezug auf die Schrift schärft. Damit nimmt sie eine wichtige Funktion nicht nur für das Ganze der christlichen Theologie wahr, sondern auch für die akademische Welt generell.

3 Missionstheologisches Proprium

Der Bezug auf Passion und Auferstehung Jesu Christi verbürgt die Einheitlichkeit christlicher Theologie als kritisch-rationale Explikation, Interpretation und Applikation des von Christen als letztgültig erachteten Datums. An diesem Punkt kommt es zwangsläufig zum Konflikt nicht nur mit anderen Letztgültigkeitsansprüchen, sondern auch mit dem Paradigma wissenschaftlicher Unvoreingenommenheit. In den Augen vieler Zeitgenossen kann es in einem sich säkular-rational verstehenden Staat außer historischen Gründen kein einsichtiges Argument für das Verbleiben von Theologie an staatlich finanzierten Orten öffentlichen Forschens und Lehrens mehr geben, es sei denn, Theologie wird als kulturgeschichtliche Subdisziplin zur Dokumentation und kritischen Begleitung der sozialen wie ideengeschichtlichen Phänomene des Christentums verstanden. Als solche stände sie

34 Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie (Anm. 4), 379.

35 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Studie von Heinrich BALZ, *Der Anfang des Glaubens. Theologie der Mission und der jungen Kirchen*, Neuendettelsau 2010.

36 Für das Programm »Theologie als Kulturwissenschaft« im deutschsprachigen Raum steht seit ihrer Neubegründung 1996 die Universität Erfurt. Ähnliche Überlegungen finden sich bereits seit Anfang des 20. Jahrhunderts bei A. v. Harnack und E. Troeltsch; vgl. dazu Friedrich Wilhelm GRAF, *Rettung der Persönlichkeit.*

Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, in: Gangolf HÜBINGER/Rüdiger VOM BRUCH/Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart 1989, 103-132; Friedrich Wilhelm GRAF, Ernst Troeltsch. *Theologie als Kulturwissenschaft des Historismus*, in: Peter NEUNER/Gunther WENZ (Hg.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002, 53-69; Peter HÜNERMANN, *Theologie als Kulturwissenschaft. Inkulturation im Horizont der Christentumsgeschichte zwischen*

Anerkennung und Transformation, in: Karl GABRIEL/Johannes HORSTMANN/Norbert METTE (Hg.), *Zukunftsfähigkeit der Theologie, Anstöße aus der Soziologie* Franz-Xaver Kaufmanns, Paderborn 1999, 45-52. Seit 2002 publiziert der Theologische Verlag Zürich die Reihe »Christentum und Kultur«, in der die dort erscheinenden Monographien »Theologie als Kulturwissenschaft vom Christentum in historischer, systematischer und praktischer Absicht« darstellen, wie der Verlagsprospekt ankündigt.

neben denjenigen Disziplinen, die die Wirkungsgeschichte des Dhamma, des Avesta, des Koran, des Tenach und Talmud studieren, wäre also wesentlich Religionswissenschaft. Die einstige Königin der Wissenschaft scheint heute nur noch über die Legitimationskaskade Kulturwissenschaft-Religionswissenschaft-Theologie vor ihrem allmählichen Verschwinden aus der Universität bewahrt werden zu können.³⁶ Auch die Etablierung des Faches Interkulturelle Theologie ist diesem Trend geschuldet. Nachdem bereits 2003 die einstige ›Fuller School of World Mission‹ in Pasadena, Kalifornien, USA, in ›School of Intercultural Studies‹ umbenannt wurde, spricht auch die programmatische Erklärung der DGMW von 2005 diesbezüglich eine deutliche Sprache. Jedoch fällt bei dem Versuch, Interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft zusammenzuspinnen eine gewisse Verlegenheit auf, wie nicht nur der oft verwendete Schrägstrich zwischen beiden Fachbezeichnungen verrät, sondern auch den diesbezüglichen Publikationen unschwer zu entnehmen ist. Entweder kann man sich aus diffusen theologischen Vorbehalten (noch) nicht dazu durchringen, die neue Disziplin in der kulturwissenschaftlichen Fakultät zu verorten, oder es fehlt an Mut und Entschlossenheit, diesen Schritt zu tun.

Die zeitgenössische Delegitimierung der Disziplin ist für die Missionswissenschaft keineswegs neu. Vielmehr hatte diese von Anfang an um ihre akademische Anerkennung selbst in der eigenen Fakultät zu ringen.³⁷ Obwohl Karl Graul (1814-1864) schon 1864 die Einrichtung eines selbständigen Faches zur kritischen Theoriebildung von Missionsaktivitäten gefordert hatte³⁸ und drei Jahre später Alexander Duff (1806-1878) in Edinburgh mit einem Lehrstuhl für ›Evangelistic Theology‹ betraut worden war, dauerte es noch gut dreißig Jahre bis 1896 in Halle an einer deutschen Universität Missionswissenschaft als eigenständiges akademisches Fach gelehrt wurde. Gustav Warneck (1834-1910) stellte seine damalige Antrittsvorlesung unter das sprechende Thema: »Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft«.³⁹ Damit schlug er einen bis in die Gegenwart vernehmbaren unterschwellig apologetischen Ton an, der sich nicht nur gegen allgemeine Bedenken ob der Wissenschaftstauglichkeit des Unbehagen erregenden Gegenstandes Mission richtete, sondern auch gegen Bestrebungen, den Einfluss erwecklicher Frömmigkeit auf den vom Rationalismus geprägten akademischen Lehrbetrieb zu unterbinden. Warnecks Zeitgenosse Franz Michael Zahn (1833-1900) sah in der Etablierung der Missionswissenschaft als eigenständiger Disziplin ein »Notstandszeichen« der Theologie,⁴⁰ da für ihn »die missionswissenschaftliche« als »die eigentliche Fragestellung der Theologie« galt.⁴¹ Der Systematiker Martin Kähler (1835-1912) sprach im Hinblick auf die Auseinandersetzung der Alten Kirche mit dem Hellenismus davon, dass die »älteste Mission ... zur Mutter der Theologie« wurde, »weil sie die bestehende Kultur angriff.«⁴² Jahrzehnte später dekretierte

37 Zur Geschichte des Faches Olav Guttorm MYKLEBUST, *The Study of Missions in Theological Education*, 2 Bde., Oslo 1955/1957; Dieter BECKER, *Junger Wein und neue Schläuche. Theologische Wissenschaft heute und der Fachbereich: Religionen, Mission, Ökumene*, in: Dieter BECKER/Andreas FELDTKELLER (Hg.), *Es begann in Halle ... Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute*, Erlangen 1997, 190-208.

38 Karl GRAUL, *Über Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaft*, Erlangen 1864.

39 Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft. Antrittsvorlesung an der Universität Halle-Wittenberg, Berlin 1897; vgl. auch MYKLEBUST, *The Study of Missions in Theological Education* (Anm. 37), Bd. 1, 281; Arno SAMES, *Gustav Warneck und die Begründung der Missionswissenschaft*, in: Udo SCHNELLE (Hg.), *Reformation und Neuzeit – 300 Jahre Theologie in Halle*, Halle 1994, 195-209, sowie Hans KASDORF, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe*, Gießen/Basel 1990.

40 Franz Michael ZAHN, Rezension von Gustav Warnecks »Ev. Missionslehre«, Bd. 1, in: *ThStKr* 66 (1893) 420-430; Werner USTORF, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung*, Erlangen 1989.

41 BECKER, *Junger Wein* (Anm. 37), 193f.

42 Martin KÄHLER, *Die Mission – Ist sie ein unentbehrlicher Zug am Christentum?*, in: DERS., *Angewandte Dogmen*, Bd. 2, Leipzig 1908, 421.

dann Walter Holsten (1908-1982): »[N]icht die Missionswissenschaft hat um Aufnahme oder Duldung im Gebiet der theologischen Wissenschaft zu betteln ..., sondern ... umgekehrt die Theologie [gebiert] zwangsläufig eine Missionswissenschaft und [kann] sie nicht entbehren, wenn sie rechte Theologie, Theologie der Kirche sein will.«⁴³ Für ihn stellte die Missionswissenschaft eine durchaus sachgemäße, organische Erweiterung des klassischen theologischen Fächerkanons im zwanzigsten Jahrhundert dar, die sich notwendigerweise herausbilden musste, um der mittlerweile globalen Verbreitung des Christentums angemessen Rechnung zu tragen.⁴⁴

Die spezifische Perspektive der missionswissenschaftlichen Fragestellung betrachtet und analysiert die empirischen Phänomene des Christlichen, bzw. des Christentums wie Texte, Reflexionskonzepte, Sozialisationsformen, und Verhaltensweisen unter dem Gesichtspunkt des Christuszeugnisses. Dieser Blickwinkel kann nicht der der kirchengeschichtlichen Ausbreitung des Christentums in der (oft exotischen) nichtchristlichen Welt sein.⁴⁵ Vielmehr hat die für die Missionswissenschaft charakteristische Fragestellung die nach dem Grund solcher Ausbreitung, genauer: die nach den verursachenden Faktoren für die immer wieder zu beobachtende radikale persönliche Umkehr und Erneuerung des Lebens Einzelner wie ganzer Gemeinschaften im Gefolge der und in Antwort auf die Verkündigung des Wortes Gottes zu sein. Überall dort, wo es von der Bezeugung des Wortes Gottes zum Zeugnis des Lebens mit Gott in Christus kommt, geht es um missionswissenschaftlich relevante Fragen. All das, was Erneuerung und Umkehr *sub specie verbum Dei* bewirkt hat bzw. bewirkt, ist von Belang, manches freilich stärker als anderes. Daher kann es weder eine geographische noch kulturelle Begrenzung der Aufgabe geben. Die Konzentration auf das Zustandekommen und die Weitergabe des Christuszeugnisses grenzt den Sachbereich des Faches Missionswissenschaft ab und bewahrt es damit, wie überhaupt die gesamte Theologie, vor der kulturwissenschaftlichen Engführung.

Was verbürgt die theologische Dimension der exegetischen Fächer? Sicherlich nicht die Beschäftigung mit biblischen Texten als solchen. Das kennzeichnet sie lediglich als religiöse Literaturwissenschaft, wie diese auch in anderen Kulturen anzutreffen ist. Zu theologischen Fächern werden die exegetischen Fächer erst durch den explizit reflektierten Bezug auf den in jenen Texten artikulierten Anspruch des sich in Jesus Christus offenbarenden Gottes auf die Menschen und deren je gelebte Antworten. Auch erweisen Ethik, Fundamentaltheologie und Systematik ihren theologischen Charakter nicht dadurch, dass sie christliche Gedankensysteme oder Lebensentwürfe behandeln, sondern nur dadurch, dass sie diese Materialien

43 Das Evangelium und die Völker – Beiträge zur Geschichte und Theorie der Mission, Berlin-Friedenau 1939; zitiert nach BECKER, Junger Wein (Anm. 37), 10.

44 Jürgen Moltmann sieht einige »der stärksten Anstöße für die Erneuerung des theologischen Begriffs von der Kirche [...] aus der Theologie der Mission« kommen. Für ihn machen missionstheologische Überlegungen deutlich, dass Kirche »von der Mission her [...] zu verstehen« sei, nicht umgekehrt. (Jürgen MOLT-MANN, Kirche in der Kraft des Geistes – Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1989, 21, 23).

45 Belege bei Adolf VON HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902; Klaus KOSCHORKE/Frieder LUDWIG/Mariano DELGADO (Hg.), Außereuropäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450-1990, Neukirchen-Vluyn 2004.

kritisch daraufhin befragen, was sie jeweils über das durch das lebendige Glaubenszeugnis evozierete Umkehrphänomen auszusagen vermögen. Ähnlich ist es auch der Bezug zur Geschichte des Heils in Christus als der Geschichte der Glaubensumkehr, der die Kirchengeschichte als theologische Disziplin qualifiziert, und es ist die konkrete Gestalt des neuen Lebens in Christus, die die mancherlei Sparten der Praktischen Theologie mit den übrigen theologischen Fächern vereint.

Der Verlust der Perspektive auf das Zeugnis und das Bezeugen des Glaubens lässt die theologischen Fächer zu kulturwissenschaftlichen mutieren, die dann selbstredend in die entsprechende Fakultät überzuwechseln hätten, ganz so, wie allgemein gefordert. Demgegenüber gewährleistet die missionswissenschaftliche Perspektive durch die bewusste Erinnerung daran, dass es der Theologie um das verständliche und verstehbare Zeugnis von Gott vor der Welt, auch der akademischen, zu gehen hat, die Wahrung des Propriums der Theologie als solcher. Daher wird Theologie Missionstheologie in genau diesem Sinne zu sein haben, oder sie wird nicht sein!⁴⁶

Selbstverständlich sind theologische Problemstellungen immer auch religionswissenschaftliche und als solche kulturwissenschaftlich adressierbar, genauso wie sie soziologischen, philosophischen oder anthropologischen Analysen zugänglich sind – und umgekehrt. Aber weder gehen sie darin auf, noch werden sie in ihrer Tragweite von jenen Disziplinen zutreffend erfasst. Wie jeder fachspezifische Zugang, so erfolgt auch jener der Theologie unter einer ganz spezifischen Fragestellung und nötigt gerade durch seine Spezifität zum Dialog über die sachgemäße Wahrnehmung von Welt und Leben, die ja keineswegs eindeutig und unumstritten ist. Im Streit der Fakultäten steuert die Theologie die Perspektive der gegenwärtig so unpopulären Unabweisbarkeit eines sich vor dem lebendigen Gott verantwortenden menschlichen Lebens bei, die in den Augen der Kulturwissenschaft nichts anderes sein kann als nur eine Variante menschlicher Welt- und Lebensbewältigung, während sie für die Religionswissenschaft lediglich eine von möglichen Konkretisierungen des gelebten Bezugs auf Letztgültiges hin ist. Aber gerade darin, dass sie allen am Diskurs über das zutreffende Verständnis von Welt und Leben Beteiligten die bewusste Auseinandersetzung mit solch unzeitgemäßer Herausforderung zumutet, dient die Theologie, vor allem die Missionswissenschaft, dem universitären Projekt als Ganzem. Im Streit der Fakultäten ist es die Aufgabe der Theologie daran zu erinnern, dass alles Verstehen und Begreifen von Wirklichkeit stets auf einer letztlich bewusst zu akzeptierende Grundannahme (Apriori) beruht und es deswegen strittig bleibt, strittig bleiben muss, welche Annahme Wirklichkeit angemessen erschließt, d. h. dem Leben dient, und welche nicht. ♦

⁴⁶ Ich formuliere hier in Anlehnung an den Mediziner Bernhard Naunyn (1839-1925), der zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts prophezeite: »Die Medizin wird eine [Natur-] Wissenschaft sein, oder sie wird nicht sein.« (Bernhard NAUNYN, Über die Beziehungen der arteriosklerotischen Hirnerkrankung zur Pseudosclerosis multiplex senescentium und zur Abasia senescentium, Leipzig 1905, 361). Er hat Recht behalten.

Interkulturelle Übersetzungszonen und *religio-scapes*: »Außereuropäisches Christentum«

Andreas Heuser

Zusammenfassung

Das 2012 etablierte Fach Außereuropäisches Christentum gilt als religionsbezogene Ankerstelle im Querschnittsbereich der Afrikaforschung und -lehre an der Universität Basel. Obwohl das Fach einen Schwerpunkt auf afrikabezogene Religions-, Missions- und Kirchengeschichte legt, entfaltet es die Themenbreite der Interkulturellen Theologie. Afrikanisches Christentum wird im Zusammenspiel mit Theologiebildungen aus dem globalen Süden konturiert und kommt – über die Kontextbegrenzung von Area Studies hinaus – in vielschichtigen transkulturellen Bedeutungsketten, global-geschichtlichen wie ökumenischen und interreligiösen Verflechtungen in den Blick. Forschungsschwerpunkte bilden die Pfingstbewegung, Afrikanische Unabhängige Kirchen, Migrationskirchen in Europa oder auch Zusammenhänge von Religion und Entwicklung. Das Fach treibt qualitative Forschungsmethoden in der Interkulturellen Theologie voran.

Schlüsselbegriffe

- Afrikabezogene Religionsforschung
- Religio-scapes
- Translational school
- Qualitative Forschungsmethoden

Abstract

The subject Non-European Christianity, established in 2012, is regarded as an anchorage point dealing with religion in the cross-sectional area of African research and teaching at the University of Basel. Although the subject has a focus on Africa-related history of religion, history of mission and church history, it unfolds the thematic breadth of intercultural theology. African Christianity is contoured in the interplay with theological configurations from the Global South and comes into view – beyond the context limitation of Area Studies – in multi-layered trans-cultural chains of meaning and in global-historical as well as ecumenical and interreligious interconnections. Research focuses on the Pentecostal movement, African Independent Churches, migration churches in Europe, and the connections between religion and development. The subject advances qualitative research methods in intercultural theology.

Keywords

- Africa-related religious research
- Religio-scapes
- Translational school
- Qualitative research methods

Sumario

La disciplina Cristianismo no europeo, creada en 2012, se considera un punto de anclaje relacionado con la religión en el ámbito transversal de la investigación y la enseñanza sobre África en la Universidad de Basilea. Aunque la asignatura se centra en la historia religiosa, misionera y eclesial relacionada con África, despliega la amplitud temática de la teología intercultural. El cristianismo africano se contornea en la interacción con las formaciones teológicas del Sur global y aparece – más allá de las limitaciones contextuales de los estudios de área – en cadenas transculturales de múltiples capas de significado, problemas globales-históricos, así como ecuménicos e interreligiosos. La investigación se centra en el movimiento pentecostal, las Iglesias Africanas Independientes, las iglesias de la migración en Europa o las conexiones entre religión y desarrollo. La disciplina avanza en los métodos de investigación cualitativa en teología intercultural.

Palabras clave

- Investigación religiosa sobre África
- Paisajes religiosos
- Escuela de traslación
- Métodos de investigación cualitativa

Außereuropäisches Christentum als struktureller Teil der Afrikaforschung in Basel

Das Fach »Außereuropäisches Christentum«, dessen Ausschreibung im Jahr 2010 mit einem Schwerpunkt Afrika erfolgte, wird seit 2012 an der theologischen Fakultät der Universität Basel vertreten. Unter dieser Bezeichnung widmete die Universität die vormalige Stiftungsprofessur für Ökumene- und Missionswissenschaft um. Diese Stiftungsprofessur wurde durch Zuwendungen der Basler Mission/Mission 21 seit Anfang der 1990er Jahre im Umfang einer halben Stelle ermöglicht. Mit der Umwidmung wurde der Lehrstuhl »Außereuropäisches Christentum« zum einen als ganze Stelle aus rein universitären Mitteln eingerichtet, zum anderen besondere Bezugspunkte bei der Stellenumwidmung markiert: Stichwortgeber waren das Centre for the Study of World Christianity an der Universität Edinburgh wie die nunmehr als »Münchener Schule« bekannte und im Umkreis von Klaus Koschorke vorangetriebene Erforschung polyzentrischer Strukturen der weltweiten Kirchengeschichte. Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass die Fachtradition in Basel in die Interkulturelle Theologie verweist. Dies ist umso mehr erwähnenswert, als das Fach in dieser Ausrichtung nach wie vor ein Alleinstellungsmerkmal der Basler Theologischen Fakultät in der Schweizer Universitätslandschaft bildet.

Die Neukonzipierung des Fachs bildet institutionelle Verflechtungen und strategische Vorentscheidungen ab, die von einer gesamtuniversitären Rahmenstruktur abgedeckt sind. Außereuropäisches Christentum am Standort Basel bewegt sich in einem Lehr- und Forschungsfeld, das sich seit 2001 strategisch als sog. Schweizer »Leading House« für Afrika-Studien positioniert.¹ Mit der neu eingerichteten Professur für Außereuropäisches Christentum wurde eine strategische Ankerstelle geschaffen, um die Theologische Fakultät in diesen Querschnittsbereich der Afrikaforschung und -lehre an der Universität Basel stärker einzubinden. Zugleich stärkt die Universität Basel mit der Perspektive auf Außereuropäisches Christentum – und nicht etwa unter der möglichen Bezeichnung eines Lehrstuhls für Interkulturelle Theologie –, dabei strukturell die Impulse religionsbezogener Afrikaforschung. Aufgrund der aus der Missions- und Ökumenewissenschaft herrührenden Tradition des Fachs Außereuropäisches Christentum spielt der Bezug zur 1815 gegründeten Basler Mission und damit einem kontinentaleuropäischen Urgestein der neuzeitlichen protestantischen Missionsgesellschaften eine bleibende wie herausragende Rolle. Deren transkulturelle Austauschbeziehungen mit Regionen in Afrika südlich der Sahara, aber auch mit Indien und Ost- und Südostasien – Beziehungen nach Latein- und Mittelamerika sind in späterer Zeit hinzugekommen – bilden immer wieder Reflexionshorizonte im Fach Außereuropäisches Christentum. Ferner gehören die Basler Afrika Bibliographien, die zu den weltweit führenden Bibliotheken und Dokumentationszentren zum südlichen Afrika zählen, zu den Bezugsinstituten des Fachs. Der Afrika-Schwerpunkt des Fachs Außereuropäisches Christentum versteht sich aus solcher Einbindung in entsprechende Forschungsnetzwerke an der Universität Basel.

¹ Die Schaffung der Professur für Außereuropäisches Christentum korrespondiert mit der Schaffung der (zuvor drittmittelfinanzierten) Professur für afrikanische Geschichte (2008) durch die Universität und der Einrichtung einer neuen Professur für African Studies mit gesellschaftswissenschaftlichem Profil (2009).

Außereuropäisches Christentum und »Area Studies«

Allerdings begrenzt sich das Fach Außereuropäisches Christentum mitnichten auf afrikabezogene Religionsforschung. Wenngleich das Fach einen dezidierten Schwerpunkt auf afrikabezogene Religions-, Missions- und Kirchengeschichte legt, entfaltet es die Themenbreite der Interkulturellen Theologie, konturiert Theologiebildungen aus dem globalen Süden, auch in ihren transkulturellen, ökumenischen und interreligiösen Verflechtungen. Schwerpunkte bilden die Erforschung der afrikanischen Pfingstbewegung in ihrer globalen Bedeutung. Hier kommt auch die migrationskirchliche Szene in der Schweiz wie in Deutschland in den Blick. Qualitative Forschungsmethoden kommen zum Tragen, die fester Bestandteil der Lehre im Fach Außereuropäisches Christentum sind. Zum beispielhaften Ausschnitt aus dem thematischen Tableau zählen auch Afrikanische Unabhängige Kirchen und deren meist oral überlieferte Theologiebildung. Die Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte des afrikanischen Christentums geht beispielhaft über in die Betrachtung der Religionen des »Black Atlantic«, mithin der Ausbildung von afro-amerikanischen Religionen und Kirchenbildungen, die eng mit der Geschichte des transatlantischen Sklavenhandels verknüpft sind.

Wie aber begründet sich programmatisch eine solch intensive Auseinandersetzung mit Erkenntnissen über afrikanisches Christentum? Einige Ansätze der Interkulturellen Theologie legen eine herausgehobene Beschäftigung mit afrikanischen Christentumsvarianten nahe. Die Verlagerung des Christentums in den sog. »globalen Süden« im Verlaufe des 20. Jahrhunderts ist längst zu einem argumentativen Gemeinplatz geworden. Im Zuge dieser Südverlagerung wächst dem Christentum in Afrika eine zunehmende globale Bedeutung zu. Legt man einschlägige religionsdemographische Prognosen an, dann entwickelt sich das subsaharische Afrika gegenwärtig zu dem Kontinent mit der höchsten Verbreitung des Christentums. Bei aller gebotenen Bedachtsamkeit gegenüber dem mitgelieferten religionsstatistischen Zahlenwerk, das vielfach auf unsicherem empirisch-methodischen Gelände aufruhrt, kann man sich doch einer Tendaussage kaum verschließen: Afrikanisches Christentum in der einen oder anderen Ausprägung muss als eine dominante Form christlichen Glaubens der Gegenwart gelten. Es hat das Potential, so paraphrasiert Andrew Walls, einer der taktgebenden Vordenker der World Christianity, sehr früh, zum »repräsentativen« Christentum des 21. Jahrhunderts aufzusteigen: »The Christianity typical of the twenty-first century will be shaped by the events and processes that take place in the southern continents, and above all by those that take place in Africa.«²

Mit dieser Aussage verschiebt sich die religionsdemographische Argumentation deutlich hin zu charakteristischen Themenfeldern und Fragehorizonten, die sich in einer breiten Diversifizierung von kontextuellen Theologien und Kirchen wie auch in einer bunten

2 Vgl. Andrew F. WALLS, *The Cross-cultural Process in Christian History*, Maryknoll/Edinburgh 2002, 85.

3 Dana L. ROBERT, *Shifting Southward: Global Christianity Since 1945*, in: *International Bulletin of Missionary Research* 24 (April 2000/2) 50–58, 56.

4 Diese Reihe, die von Richard Friedli, Walter Hollenweger und Hans Jochen Margull begründet wurde, erscheint seit 1975 und markiert die ersten Rahmungen des heutigen Fachs der Interkulturellen Theologie.

5 Vgl. David B. BARRETT, *Schism and Renewal in Africa: An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*, Oxford 1968.

6 Die von Barrett begonnenen empirischen Darstellungen wurden seit den 1980er Jahren strategisch weitergeführt und jährlich aufgefrischt. Diese fließen in die kartographischen Visualisierungen des Atlas des Weltchristentums ein, der erstmals 2009 erschien, vgl. Todd M. JOHNSON / Kenneth ROSS, *Atlas of Global Christianity*, Edinburgh 2009.

Palette von neuen religiösen Bewegungen in der religiösen Landschaft Afrikas ausbilden und sich auf Austauschprozesse im weltweiten Christentum – und darüber hinaus in interreligiösen Reliefs – niederschlagen. Wäre somit ein in der Tat grundlegender Status afrikanischen Christentums für die weitere Kirchengeschichte erhoben, dann bleibt doch die Frage der Deutung, die Dana Robert angesichts solch dramatischer Ereignisse auf kirchengeschichtlicher Bühne vor einigen Jahren in den Raum gestellt hat. »Being in the middle of a large-scale transformation in the nature of Christianity, we do not yet have an adequate interpretive or even descriptive framework for what is happening.«³ Robert favorisiert eine Geschichtsschreibung des globalen Christentums der Gegenwart, die durch die Zäsur im Übergang zur Postkolonialität geprägt ist. Tatsächlich gehen wir damit auf eine entscheidende Passage des Weltchristentums zu, die einerseits durch das Ende der klassischen Missionsgeschichte, andererseits durch die sich anbahnende Neukonzipierung einer »Interkulturellen Theologie« charakterisiert ist. Die ersten Seismographen der Südverlagerung des Christentums in den frühen 1970er Jahren, die Missionswissenschaftler Hans Jochen Margull und Walbert Bühlmann, machten auf die postkoloniale Kontextualität der damals sogenannten »Jungen Kirchen« aufmerksam und erkannten in ihnen die Heraufkunft der »Dritten Kirche«. Diese Vorahnungen setzten sich um in ersten »Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums«.⁴ Dieser sich damit allmählich Bahn brechende Diskurs um die Gravitätsverlagerung des Christentums im 20. Jahrhundert beruhte auf einer statistischen Materialbasis, die von David Barrett in den 1960er Jahren in den sich entkolonialisierenden Ländern Afrikas erhoben wurde, und zwar mit einem spezifischen Blick auf Afrikanische Unabhängige Kirchen.⁵ Der damals zugrunde gelegte Fundus hat eine eigene Strahlkraft entfaltet, die sich noch in den aktuellen statistischen Erhebungsverfahren zur globalen Landschaft des Christentums widerspiegelt.⁶ Popularisiert wird die Rede von einer Gravitätsverlagerung dann gut eine Generation später, um die Wende des Jahrhunderts. Die einiges Aufsehen erregende Publikation des Kirchengeschichtlers Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity* (Oxford 2002), färbte die Rede von einer Südverlagerung des Christentums jedoch mit einem skeptischen Unterton ein. Die einstmals beschworene Dritte Kirche, die eine Abkehr von eurozentrischen Perspektiven auf das Christentum darstellte, wurde von Jenkins neu beschriftet. Die Kirchen des »globalen Südens« mit ihren vermeintlich fundamentalistischen Grundzügen setzen, so Jenkins, das liberale Christentum »des Nordens« unter Zugzwang, ein in seiner Mehrheit konservatives Christentum würde die Akzente des künftigen globalen Christentums setzen. Auch bei Jenkins ist der Hauptschauplatz dieser Umformung des Christentums im sub-saharischen Afrika angesiedelt.

Damit stoßen wir auf Homogenisierungstendenzen, die sich mit einem Afrika-Fokus verbinden können und die in der etwa von Jenkins vorgenommenen Blockbildung ansichtig sind. Der Begriff von einem »globalen Süden« rahmt hier eine Vielzahl von Kirchen ein, verschweift differente theologische Traditionen zu einem großen Block, der dem anderen, erodierenden Block der abendländischen Kirche entgegensteht. In der Tendenz wird außereuropäisches Christentum mit dem Fokus auf Afrika mithin in die kulturraumbezogenen *Area Studies* eingewiesen. *Area Studies* vermitteln oft ein praxis-bezogenes, interdisziplinäres Wissen über sogenannte Kulturräume. Die Konzeption der *Area Studies* unterliegt einigen schwerwiegenden Einwänden, die sich insbesondere aus globalisierungstheoretischer Hinsicht ergeben. Diese Einwände sind auch hinsichtlich des Afrikabezugs des Außereuropäischen Christentums relevant. Sie betreffen vor allem die dreifache Infragestellung, die Hans-Jürgen Lüsebrink formuliert, wonach Kultur-

raumstudien 1.) eine »essentialisierende Tendenz« zugrunde liegt, die ein stereotypes Bild fremder Kulturen zeichnen. Damit verfolgt das Kulturraumkonzept 2.) zugleich die Vorstellung von kultureller Homogenität, die ohne kulturelle Binnendifferenzierungen auskommt. 3.) beteiligen sie sich an der Konstruktion von Alterität unter Ausblendung von interkulturellen Zusammenhängen und Austauschdynamiken.⁷ Solche kritischen Einwände erhärten sich anhand der soeben kurz erörterten aktuellen Diskurslage zur Einschätzung des Stellenwerts afrikanischen Christentums im Panorama des Weltchristentums.

Wie könnte Außereuropäisches Christentum seinen Vorbehalt gegenüber solchen »Großen Erzählungen« über Kulturen und gar Kulturräume ausdrücken? Wie nähert es sich dem erwähnten Transformationsgeschehen im globalen Christentum mit seinen kirchenhistorisch dramatischen Zügen an? In gebotener Kürze wie Vorläufigkeit nimmt das Fach klassische Repertoires der Interkulturellen Theologie (Missions- und Ökumenewissenschaft) mit kulturwissenschaftlichen Neuansätzen in den Blick. Das bedeutet, dass sich Horizonte transkultureller Austausch- und Übersetzungsprozesse (vorwiegend seit dem 19. Jahrhundert) erschließen, die eingelagert sind in polyzentrische Strukturen christlicher Missions- und Kirchengeschichte. Der Analyserahmen weicht also davon ab, sich auf Nord-Süd-Achsen, auf Positionierungen wie »the West and the rest« oder auf Zentrum-Peripherie-Asymmetrien zu konzentrieren. Von Interesse sind etwa kontextuelle Theologien, die sich auch in Wechselwirkung zueinander im außereuropäischen Christentum geformt haben, oder es drängen sich Religionen und Neue Religiöse Bewegungen auf, die sich eigenständig verstehen, deren Wurzeln und Geschichte jedoch – wie beispielsweise bei einer Reihe der Religionen des *Black Atlantic* (Rastafari, Voodoo etc.) – in die jüngere Missionsgeschichte Afrikas weisen. Zudem geht das Fach Fragen interreligiöser Beziehungen nach, die – sei es in Formen der Konvivenz oder Hybridisierungen, des Dialogs oder der Abgrenzung – zunehmend an Bedeutung im öffentlichen Raum gewinnen. Damit konturiert das Fach die Pluralität afrikanischer Religionslandschaften, zu der beispielsweise die verschiedenen Varianten des afrikanischen Islams oder des Judentums in Afrika zählen und die sich auch in kommunikativen Prozessen mit Formen afrikanischen Christentums ausgestalten. Diese Landschaftsaufnahme von *nota bene* Christentümern in Afrika weitete sich zudem im Zuge von Migrationsbewegungen geographisch z. B. nach Europa oder nach Asien aus. Afrikanisches Christentum »übersetzt« sich selber.

⁷ Vgl. zu Problemfeldern der Kulturraumstudien Hans-Jürgen LÜSEBRINK, Kulturraumstudien und Interkulturelle Kommunikation, in: Ansgar NÜNNING / Vera NÜNNING (Hg.), Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven, Stuttgart / Weimar 2003, 307–328, 311–312. Der von Lüsebrink verhandelte vierte Einwand gegen Konzeptionen der traditionellen Area Studies bleibt hier unbeachtet. Danach erschwere deren Ausprägung als

umbrella discipline, die das Gesamtbild eines Kulturraums darstellen will, die Rezeption methodischer wie theoretischer Entwicklungen in einzelnen Disziplinen. Die interdisziplinäre Aufstellung von Area Studies kann im Gegenteil gerade die imaginative Verarbeitung neuer Fragestellungen und Forschungsansätze anstoßen und erleichtern.

⁸ Initiator eines *translational turns* in der Missionswissenschaft insgesamt ist der aus Gambia stammende, bis zu seinem Tod 2019 über Jahrzehnte in Yale lehrende Lamin Sanneh. Sanneh sieht in der »Übersetzung« des christlichen Glaubens, genauer: des biblischen Textes, in fremde Kulturen, das Kernelement der Kirchen- und Missionsgeschichte. Die lokalen Aneignungsprozesse der Bibel führen zu einer »Vernakularisierung« des Christentums, eine Aufspaltung in diverse kontextuelle christliche Dialekte, vgl. Lamin SANNEH, *Translating the Message. The Missionary Impact of Culture*, Maryknoll 1989. Der strenge Textbezug, den Sanneh vornimmt, übersieht

»Übersetzte Christentümer« oder »neue Religion«?

Die hier stichwortartig vorgenommene Topographie des afrikanischen Christentums der Gegenwart evoziert Diskurse, die gerade in der postkolonialen afrikanischen Missionswissenschaft aufbrechen. Die schärfsten Diskursfronten eröffnen sich innerhalb solcher Zirkel, die die afrikanischen Pfade des Christentums aus der Tradition einer auf geschichtliche Kontinuität zusteuernenden Missionsgeschichtsschreibung herauszulösen gedenken. Die derzeit tonangebende Richtung geht auf die *translation school* der afrikanischen Missionswissenschaft zurück.⁸ Sie betont den hohen Innovationsgrad afrikanischen Christentums und bereitet die Bühne für Identitäts- und Differenzdiskurse, um das Christentum als genuin oder »legitime« afrikanische Religion aufzuführen. Der ghanaische Theologe Kwame Bediako, gemeinsam mit Lamin Sanneh Hauptvertreter der *translational school*, beschreibt Afrika als das eigentliche »Laboratorium« des Weltchristentums, in dem sich religiöse Initiativen Bahn brechen, Neuaufbrüche gestaltet und Seitenpfade begangen werden, denen er eine Relevanz für die weitere globale Kirchengeschichte zuschreibt.⁹

Die Vertreter der *translation theology* präsentieren afrikanisches Christentum (von ihnen meist im Singular beschrieben) als neues Kapitel der Kirchengeschichte, das zugleich hauptsächlich verortet ist innerhalb der afrikanischen Religionsgeschichte. Eine schärfere Lesart bricht afrikanisches Christentum noch entschiedener aus der allgemeinen Kirchen- und Missionsgeschichte heraus. Afrikanisches Christentum gilt dann nicht weiter als ein innovatives Fortsetzungskapitel der Missionsgeschichte, nicht mehr als eine in bestimmte kulturelle Kontexte hinein übersetzte, hinsichtlich ihres rituellen Inventars und ihrer theologischen Parameter ressourcenreich inkulturierte Gestalt des Christentums, sondern als eine neuartige Religion. Diesem Singularitätscharakter afrikanischen Christentums verleiht Tinyiko Maluleke eine eloquente Stimme:

»We need not merely to declare Christianity as an African religion, but to acknowledge that *Africa in her inventiveness* has gone ahead and wrought *a new religion*. [...] Rather than imposing a prefabricated logic and set of principles, we would explore its own inherent significations and logics. But this huge task cannot begin until we have accepted that we are dealing with a new religion.«¹⁰

Mit der Insistenz auf einer »neuen Religion«, die einem hermeneutischen Gesetz folgt, das von einem Subjekt »Afrika« vorgegeben wird, kappt Maluleke die Fäden, die sowohl in die Kirchengeschichte als auch jene, die in die afrikanische Religionsgeschichte weisen. Ziel dieser

freilich, dass es innerhalb der afrikanischen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts auch Kirchengründungen mit enormer Ausstrahlung gibt, die sich explizit gegen die Bibel als heiliger Schrift aussprechen, um visionärer Präsenz und prophetischen Kriterien mehr Raum zu schaffen, vgl. Matthew ENGELKE, *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church*, Berkeley/Los Angeles 2007, eine Studie zu den Masowe-Vapostori in Simbabwe.

⁹ Vgl. Kwame BEDIAKO, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-western Religion*, Maryknoll 1995, 252.

¹⁰ Tinyiko S. MALULEKE, *A Black Missiologist: Contradiction in Terms?*, in: Roswith GERLOFF (Hg.), *Mission is Crossing Frontiers. Essays in honour of Bongani A. Mazibuko*, Pietermaritzburg 2003, 280-303, 293-294 (meine Hervorhebungen).

Operation ist es, die eingeübten Dualismen von »Afrikanisch versus Christlich«, die noch in Kontextualisierungs- und Übersetzungsdebatten nachhallen, aufzusprengen. Vermeiden kann er freilich nicht, dass der von ihm geforderte eindeutige, auf »Afrika« zulaufende Interpretationsvektor idealisierende, deutlicher noch: essentialisierende Züge annimmt. Das deklarierte Forschungsprogramm, das darauf abzielt, »*Africa in her inventiveness*« wahrzunehmen, gemahnt doch sehr an eine zu konstruierende *Africanness*. Repräsentationen dieser Art veranschaulichen, wie sehr bereits sich der demographische *shift* des Christentums in den Süden in eigenständige theologische Richtungen verzweigt hat. Konzeptionell führen sie dazu, eine Binnenperspektive auf »Afrika« einzunehmen, um eben die »Andersheit« afrikanischen Christentums zu dokumentieren und dessen Unvergleichbarkeit in leuchtenden Farben auszumalen. Diese Positionsbestimmung afrikanischen Christentums, die genau wie der Ansatz der *translational theology* einer normativen Authentizitätssuche verpflichtet scheint, zeitigt zwei fundamentale Konsequenzen: 1. fallen globalgeschichtliche Bezüge in diesen missionswissenschaftlichen Alteritätsbehauptungen aus dem Gesichtskreis; 2. wird der missionswissenschaftlich forschende Blick auf das wie immer beschriebene Christentum hin kanalisiert. Interreligiöse Überlagerungen ebenso wie andersreligiöse Panoramen, die sich religiösen Zuflüssen etwa aus dem indischen Raum verdanken, irritieren in der Tendenz eher den Zugang zu afrikanischem Christentum als »übersetzer« oder »neuer« Religion. Die Kongruenz in diesen Erwägungen zur Besonderheit »Afrikas« innerhalb von Leitdiskursen afrikanischer Missionswissenschaft zu den oben erwähnten kritischen Einwänden gegen die *Area Studies* ist auffällig.

Kontaktzonen und religio-scapes

Ein breiteres Relief des aussereuropäischen Christentums erlaubt der Suchbegriff der *religio-scapes*, der Ansätze der kulturellen Globalisierungstheorie weiterführt. Bei der Begriffsfindung steht Arjun Appadurai Pate, der mit imaginativen Begrifflichkeiten die Theorien zur kulturellen Globalisierung bereichert. Appadurai benennt fünf »Landschaften« kultureller Globalisierung, die er unter die Neologismen der *media-scapes* (die Welt medialer Kommunikation), *ideo-scapes* (global kursierende Ideenwelten), *techno-scapes* (die Verbreitung von Technik), *finance-scapes* (Kapitalströme) und *ethno-scapes* (Migrationsbewegungen) fasst. Damit identifiziert er verschiedene Interpretationsebenen von globalkulturellen Prozessen, die aber nicht voneinander abgeriegelt sind, sondern deren Schnittflächen sich berühren, überlagern, wechselseitig beeinflussen können.¹¹ Appadurai lässt allerdings jeglichen Bezug zu Religion als Bestandteil kultureller Globalisierung vermissen. M. W. spricht Elizabeth McAlister erstmals und tentativ von einem *religio-scape*, um Raumstrategien US-amerikanischer *Crusader* in Haiti (die gegen haitianischen Voodoo gerichtet sind) zu analysieren.¹² In afrikanischen *religio-scapes* erfährt sich afrikanisches Christentum in all seiner Bandbreite als ein integraler Bestandteil religiöser Ausdrucksformen in Afrika.

¹¹ Vgl. Arjun APPADURAI, *Modernity at Large*, Durham 1996.

¹² Vgl. Elizabeth MCALISTER, *Globalization and the Religious Production of Space*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 44 (2005/3) 249–255.

¹³ Mary-Louise Pratt definiert »Kontaktzone« als Raum kolonialer Begegnungen zwischen vormalig geographisch und historisch getrennten Menschen, Völkern und Kulturen, vgl. Mary-Louise PRATT, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturalization*, London 1992, 6–9.

¹⁴ »Migratorische Zwischenräume« spielen eine herausragende Rolle in der Entstehung, Festigung und transnationalen Ausdehnung von Kirchen. Zum Begriff vgl. Andreas HEUSER, *Damascus Christian Church – die Lokalisierung einer ghanaischen Unabhängigen Kirche in den Landschaften von Migration und Diaspora*, in: *Zeitschrift für Mission* 32 (2006/3) 189–217.

Der Begriff vermisst keineswegs nur eine gegebene religiöse Pluralität, sondern trägt der Fluidität lokaler Religionslandschaften immer auch mit Verweis auf vielförmige, vielfach geschichtete transnationale Bezüge Rechnung.

Ich knüpfe abschliessend an zwei Forschungsschwerpunkte in Basel an, um in exemplarischer Form die von Appadurai angedeuteten Perspektiven von kultureller Globalisierung gut bis ins 19. Jahrhundert zurück zu beschreiben. Das erste Beispiel bezieht sich auf die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK), deren Ursprung ins ausgehende 19. Jahrhundert fällt. AUK gelten gemeinhin als eine typisch »afrikanisch« eingestufte Christentumsversion. Aufgrund einer angenommenen Nähe zu traditional-afrikanischen Lebensdeutungen stehen sie synonym für die sog. »Afrikanische Reformation« des Christentums, die sich im Verlaufe des 20. Jahrhunderts einstellte. In diesem historischen Erzählstrang verstört die Orientierung auf »afrikanische« Wissensspeicher eine eingeübte Missions- und Kirchengeschichtsschreibung, die in die europäisch-amerikanische Missionsbewegung hineinführt. Bildlich gesprochen wird die »Missionsstation« eher zu einem, wenngleich nicht unbedeutenden, so doch stark relativierten, Fragment der afrikanischen Christentumsgeschichte.

Allerdings ist das Narrativ afrikanisch-unabhängiger Kirchengeschichte komplexer. Es verwebt Fäden, die polyzentrisch angebunden sind, die also aus einer Nord-Süd-Engführung genauso wie aus einer Lokalisierungstendenz (mit vielfach ethnisierender Prägung) herausführen. Die Kontextgeschichte der afrikanisch-unabhängigen Kirchenbewegung eröffnet Kontaktzonen,¹³ deren Dynamik sich bevorzugt freisetzte in transnationalen Migrationsmilieus. Im Zusammenhang mit religio-scapes lassen sich solche Kontaktzonen spezifischer lesen als Aushandlungsräume, die religiöse Sinnwanderungen und Durchmischung von kulturellen Praktiken erleichtern. Vielerorts spielte sich daher das Alltagsleben afrikanischer »Propheten« der kirchlichen Unabhängigkeit in einer lokalen Umgebung ab, die Passagen weit über die bislang herkömmlich zu Rate gezogene Bezugsebene von afrikanischer Religion hinaus auch andere Weltreligionen als die des Christentums zuließen. Mehr noch: ein Gutteil des ethischen, symbolischen und auch rituellen Inventars des afrikanisch-unabhängigen Christentums verdankt sich in vielfacher Weise interreligiösen Sinnwanderungen, deren Intensität von den lokal entstandenen »migratorischen Zwischenräumen« abhing.¹⁴ Eine solche auch für die weitere Forschung zu afrikanischer Religionsgeschichte insgesamt neu identifizierte Kontaktzone bildet der jüngst so konfigurierte »Black Indian Ocean«.¹⁵ Eine wichtige Vermittlungsschiene stellten Printmedien dar, die allmählich selbst auch in lokalen Sprachen vorlagen. Wichtige Quelle der Geschichtsschreibung der afrikanisch-unabhängigen Kirchenbewegung sind zweifellos Missionsakten, Berichte und Journale in europäischen Sprachen, die sich heute in Missions-, Kirchen- und staatlichen Archiven befinden. Darüber hinaus aber spiegelten gerade auch Printmedien in lokalen Sprachen religiöse, theologische, aber auch kirchenpolitische Diskurse ab, geführt von missionskirchlichen Vertretern, afrikanischer *intelligentsia* und nicht-akademischen Stimmen aus der unabhängigen Kirchenszene.¹⁶

15 Andreas HEUSER, Der Black Indian Ocean in transkultureller Perspektive. Eine Skizze zur »Übersetzung« eines vergessenen »Shembe-Maori-Fragments«, in: Ulrich DEHN / Thomas KLIE (Hg.), *Hybride Vergewisserungen. Religion in transkulturellen Verflechtungen*, Hamburg 2020, 52–63.

16 Solche lokalsprachlichen Quellen wie regelmäßig erscheinende Zeitungen gehen in ihrer großen Mehrheit auf Initiativen außerhalb von unmittelbaren Missionsmilieus zurück. Ein Beispiel von lokalsprachlichen mediascapes sind erste Gehversuche einer afrikanischen Christologie, die sich in der in Zulu herausgegebenen *Ilanga lase Natal* (Die Sonne Natals), die von dem Theologen und Politiker

John Dube editiert wurde, um 1920 herum abbilden, vgl. Andreas HEUSER, Shembe, Gandhi und die Soldaten Gottes. Wurzeln der Gewaltfreiheit in Südafrika, Münster/New York 2003, 178–185, 201–209.

Einen weiteren Schwerpunkt in Basel bildet derzeit die globale Pfingstbewegung, die sich mittlerweile in Afrika zu einer repräsentativen Gestalt des Christentums hin entwickelt. Es reicht nicht aus, die enorme Bedeutung, die diese afrikanische Pfingstbewegung vor allem in den letzten Jahrzehnten erlangt hat, aus einer binnenchristlichen oder theologischen Optik heraus zu verstehen. Wie kaum eine andere stehen pfingstkirchlich geprägte *religio-scapes* unter Prämissen jener kulturellen Interaktionsräume, die als »third space«¹⁷ bezeichnet werden; pfingsttheologische Imaginationen kursieren und wandeln sich um in massenmedial vermittelten Austauschprozessen, die Präsenz des Heiligen Geistes verlangt danach, die »Power« eines »charismatischen Helden« durch neueste Technologien zu erhöhen, wie übrigens auch deren finanzielle Unabhängigkeit und Prosperität zu steigern durch Formen eines »Business Management Christentums«, das Geschäftsmodellen amerikanischer multinationaler Konzerne entlehnt ist.¹⁸

An diesen kursorischen Beispielen des Experimentierraums afrikanischen Christentums kommen Übersetzungsvorgänge ins Bild, die weder rein textlicher Natur sind, noch sich aus dem Reservoir ausschließlich christlicher Überlieferungsbestände bedienen. Die Tragweite des Begriffs der *religio-scapes*, dessen polychrome Struktur weiter zu konturieren wäre, weist afrikanisches Christentum in seiner »inventiveness« als »neue Religion« zugleich immer auch in die Komplexität interreligiöser Bedeutungsketten und vielschichtiger transkultureller *scapes* der weiteren Welt ein. ♦

17 Unter »third space« bezeichnet Homi Bhabha den experimentellen Begegnungs- und Übersetzungsraum zwischen Kulturen im Allgemeinen; im Besonderen meint er unvorhersehbare, fluide, in vielerlei Hinsicht subkulturelle Zwischenräume, die sich vor allem in den Dynamiken von Migrationsprozessen auftun, vgl. H. K. BHABHA, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000, 324–343.

18 Vgl. Andreas HEUSER (Hg.), Pastures of Plenty: Tracing Religio-Scapes of Prosperity Gospel in Africa and Beyond, Frankfurt a. M. 2015.

Interface. Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie (RIT) als Schnittstelle

Klaus Hock

Zusammenfassung

RIT (Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie) ist nicht an irgendeiner Schnittstelle angesiedelt, sondern stellt selbst eine Schnittstelle dar – zwischen Disziplinen, Diskursen und Epistemologien. Dieses Strukturprinzip des Interface erwächst unter anderem aus der Einsicht in das Scheitern des neuzeitlichen Missionsprojekts und der daraus erwachsenden Notwendigkeit, bei postkolonial markierten Brüchen in Kultur und Gesellschaft anzusetzen, um deren theologiegenerierendes Potenzial zu eruieren. RIT wird damit zu einem generativen Projekt, das über die kritische Befassung mit den von ihr verhandelten Gegenständen hinaus transversale Dimensionen erschließt und letztlich nach dem Jenseits ihrer selbst fragt. So erlangt sie Relevanz nicht nur für das Ganze der Theologie, sondern für den Wissenschaftsdiskurs insgesamt.

Schlüsselbegriffe

→ Generativität
→ Mission
→ Postkolonialismus
→ Transversalität

Abstract

RIT (Religious Studies and Intercultural Theology, *Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie* in German) is not located on any interface, but represents an interface itself – between disciplines, discourses and epistemologies. This structural principle of the interface emerges from, among other things, the insight into the failure of the modern missionary project and the resulting necessity to start with postcolonially marked ruptures in culture and society in order to elicit their theology-generating potential. RIT thus becomes a generative project that opens up transversal dimensions beyond the critical engagement with the objects it addresses and ultimately inquires about that which lies beyond itself. In this way, it acquires relevance not only for the entire field of theology, but for scholarly discourse as a whole.

Keywords

→ Generativity
→ Mission
→ Postcolonialism
→ Transversality

Sumario

La RIT (Ciencias de la religión y Teología Intercultural, en alemán *Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie*) no se sitúa en ninguna interfaz, sino que ella mismo es una interfaz entre disciplinas, discursos y epistemologías. Este principio estructural de la interfaz surge, entre otras cosas, de la percepción del fracaso del proyecto misionero moderno y de la consiguiente necesidad de partir de las rupturas de la cultura y la sociedad marcadas por el poscolonialismo para extraer su potencial generador de teología. La RIT se convierte así en un proyecto generativo que va más allá de un compromiso crítico con las materias que trata para abrir dimensiones transversales y, en última instancia, preguntarse por el más allá de sí mismo. De este modo, adquiere relevancia no sólo para el conjunto de la teología, sino para el discurso académico en su conjunto.

Palabras clave

→ Generatividad
→ Misión
→ Poscolonialismo
→ Transversalidad

Selbstverständnis, Schwerpunkte und Perspektiven jenes Faches zu beschreiben, das an verschiedenen akademischen Orten unter »Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie« (RIT) firmiert, ist ebenso notwendig wie unmöglich: notwendig, weil es eines »Fachaufweises« bedarf, um RIT als wie auch immer verortete Disziplin identifizierbar zu machen; unmöglich, weil dieser Aufgabe nachzukommen dem Erstellen einer eigenen Enzyklopädie entspräche, so geboten es auch wäre, eine solche zu entwerfen – zumindest und zunächst im Hegelschen Sinne als »Einleitung« in ein theoretisches System, nicht als systematische Entfaltung religionswissenschaftlichen und interkulturell-theologischen Gesamtwissens. In einer theologischen Enzyklopädie scheint das Fach – und nicht einmal seine theologische Seite in Gestalt Interkultureller Theologie – momentan jedenfalls (immer noch) kaum eine Rolle zu spielen. Da werden »Themen und Probleme Theologischer Enzyklopädie« durch »Perspektiven von innen und von außen«¹ beleuchtet, explizit sogar zweimal auch seitens der Religionswissenschaft, wodurch jedoch bei genauerem Besehen implizit eine Leerstelle jenseits der fachdisziplinären, zumeist bilateralen Impulse und Responses markiert wird. Vielleicht wäre Interkulturelle Theologie (und mit ihr dann auch RIT als »Verbunddisziplin«) am besten *dort*, an jener Leerstelle »verortet« und zugleich, in (selbst)kritisch geschichtsbewusster Anknüpfung an einer »störrischen theologischen Disziplin«,² als »idiosynkratische Disziplin« zu charakterisieren. Mit Blick auf die eingangs genannte Aufgabe müsste zudem zwischen unterschiedlichen Dimensionen differenziert werden – inhaltlichen, institutionenpolitischen und wissenschaftssystematischen –, die bisweilen ineinandergreifen und deren deutungsmächtige Interferenzen Teil der Selbstverständigungsprozesse und Konstitutionsbedingungen des Faches bilden. Vor diesem Hintergrund können die folgenden essayistischen Anmerkungen lediglich exemplarisch einige wenige Punkte herausgreifen, die einer ebenso vorläufigen wie skizzenhaften und fragmentarischen Kartierung des Faches, mit Schwerpunkt auf Interkultureller Theologie, dienen sollen und auch nur eine Momentaufnahme bieten. Als Ausgangs- und Bezugspunkt fungiert die Metapher der Schnittstelle, oder besser: des Interface, dessen Wortentwicklung im englischen Original³ einerseits und dessen mit der Übersetzung als »Schnittstelle« aktivierten wechselseitig-translatorischen Bezugnahmen andererseits selbst Schnittstellen/Interfaces markieren.

1 Peter GEMEINHARDT/Christian ALBRECHT (Hg.), Themen und Probleme Theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und von außen, Tübingen 2021.

2 Arnd BÜNKER/Ludger WECKEL (Hg.), »... ihr werdet meine Zeugen sein ...«. Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin, Freiburg/Basel/Wien 2005.

3 In seiner Bedeutung vom Verständnis einer ebenen Oberfläche als gemeinsamer Grenze zwischen zwei Körpern über den Ort der Interaktion zwischen zwei Systemen und einer Vorrichtung zum Zweck der Verbindung zwischen zwei Geräten bis hin zum Kontaktpunkt zwischen einem Objekt und einem/r Nutzer/in (vgl. den Eintrag im Oxford English Dictionary <https://www.oed.com/oedz/00119025;jsessionid=D7F9FAF56DDE18C2F5544CE9641C600D>).

4 https://dgmw.org/wp-content/uploads/2015/12/Text_07_16.10.12_DGMW-Papier.pdf (25.8.2021).

5 Franz GMAINER-PRANZL, Der »Logos christlicher Hoffnung« in globaler Verantwortung, in: Interkulturelle Theologie/ZMiss 2-3 (2014) 129–148, 132f. u. ö.

6 Exemplarisch sei hier lediglich verwiesen auf die Arbeit von Carolin WETJEN, Mission als theologisches Labor. Koloniale Aushandlungen des Religiösen in Ostafrika um 1900, Stuttgart 2011, die wohl als eine missionswissenschaftliche Studie im Kontext der Geschichtswissenschaften zu kategorisieren ist, aber nicht als missionstheologische.

7 Dieses Thema wird prominent traktiert von Andreas FELDTEKLER, Theoretische Perspektiven auf das Ausbreitungsverhalten von Religionsgemeinschaften, ihren Wahrheitsanspruch und ihre Konfliktbereitschaft, in: Walter DIETRICH/Wolfgang LIENEMANN (Hg.), Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theoretische Perspektiven, Zürich 2010, 43–69.

Nomenklatur als Signatur

Hatte das im doppelten Wortsinn durchaus als historisch zu erachtende gleichnamige Positionspapier aus dem Jahre 2005 »Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie« bestimmt »und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft« zu skizzieren versucht,⁴ ist es inzwischen zu einigen Akzentverschiebungen gekommen, so beispielsweise in der Fachbezeichnung: Mancherorts hat sich gegenüber dem appositionellen »Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft« die Nomenklatur »Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie« (RIT) durchgesetzt. Darin ist die Missionswissenschaft nur scheinbar zum Verschwinden gebracht, bekommt aber im Gesamtkonstrukt einen anderen inhaltlichen und funktionalen Stellenwert zugewiesen: Sie ist nicht *per se* eine theologische Disziplin; zu der wird sie erst im Modus Interkultureller *Theologie*, deren theologisches Proprium in ihrem responsiven Charakter besteht.⁵ Missionswissenschaft im Sinne eines generischen Begriffs wird demgegenüber zunehmend auch im Kontext geschichtswissenschaftlicher, religionswissenschaftlicher oder ethnologischer Studien betrieben, die in der jüngeren Forschungsgeschichte bereits entsprechende Markierungen vorgenommen haben,⁶ was das Fach als Querschnitts-Disziplin *par excellence* kennzeichnet. Der kleinste gemeinsame Nenner dieser missionsbezogenen Forschungen dürfte darin bestehen, dass sie sich kritisch mit der Weitergabe oder Ausbreitung von Religion jenseits der jeweiligen Abstammungsgemeinschaft befassen.⁷ Falls also die Verkündigung des Evangeliums tatsächlich jemals das Kernanliegen traditioneller Missionswissenschaft gewesen sein sollte, gehört dieses Thema heute lediglich als Gegenstand kritischer Reflexion ins Portfolio missionswissenschaftlicher Forschung. Allerdings hätte im erstgenannten Fall ohnehin eine Verwechslung von Mission als intentionaler Praxis der Expansion einer bestimmten (hier: christlichen) Religion und darauf affirmativ-positiv Bezug nehmender (traditioneller) Missionstheologie vorgelegen. Vielleicht hat diese Verwechslung oder zumindest mangelnde Differenzierung dazu geführt, dass nicht nur die Mission, sondern auch eine so verstandene Missiologie zum Problem geworden war⁸ – und, wie die ihr verbundene Missionsgeschichtsschreibung, einer radikalen Anamnese unterzogen werden musste.⁹ Aufgehoben in RIT geht Missionswissenschaft ihrem *missions-theologischen* Modus entsprechend von einem fundamentalen

⁸ Entsprechend dem vielzitierten, berühmten Diktum Walter Freytags auf der Weltmissionskonferenz in Achimota (1958): »Früher hatte die Mission Probleme, heute ist sie selbst zum Problem geworden« (Walter FREYTAG, Weltmissionskonferenzen, in: DERS., Reden und Aufsätze, Bd. 2, München 1961, 97-110, 108).

⁹ Erhard KAMPHAUSEN/Werner USTORF, Deutsche Missionsgeschichtsschreibung. Anamnese einer Fehlentwicklung, in: Verkündigung und Forschung 22 (1977/2) 2-57.

Paradigmenwechsel aus: dem Scheitern des neuzeitlichen Missionsprojekts, was dann zum Teil auch die momentane Dominanz bestimmter Referenzdisziplinen, Theorien und Zugänge erklärt – Postkoloniale Theorie, *Gender Studies*, Intersektionalität, *Entangled History*, *Comparative Studies* ...¹⁰

In weiterer Perspektive ist hinsichtlich der Fachbezeichnung zudem festzustellen, dass der bei der Aushandlung des Positionspapiers äußerst kontrovers diskutierte Begriff der interkulturellen Theologie stark an den deutschsprachigen Kontext gebunden ist und bleibt – das war seinerzeit gewissermaßen Teil der Geschäftsgrundlage und Ausdruck eines errungenen Konsenses. Dass der Terminus als Etikettenschwindel missbraucht werden kann,¹¹ sollte ihn nicht de-legitimieren; anschlussfähig an den internationalen Wissenschaftsdiskurs bleibt er allemal, und die Bevorzugung alternativer Fachbezeichnungen annonciert in der Regel erste programmatische Schwerpunktsetzungen.¹² Vor allem aber gilt: Interkulturelle Theologie geht nicht ohne Religionswissenschaft – und insofern bliebe Interkulturelle Theologie ohne nomenklatorische Verbindung zur Religionswissenschaft ein Torso, zumindest hinsichtlich ihrer institutionellen und systematischen Komponenten. Die ständige Befassung mit der Schnittstelle zwischen theologischen und religionswissenschaftlichen Perspektiven gehört deshalb zur *raison d'être* von RIT, mehr noch: macht sie selbst zur Schnittstelle, die »sowohl eine Vermittlung als auch eine Unterscheidung«¹³ leistet und als solche den Blick auf trans-versale Dimensionen eröffnet, in denen dynamische Transformationen unterschiedlicher Wissenschaftsdiskurse zwar nicht fusionieren, aber in kritischer wechselseitiger Bezugnahme zusammengeführt werden. Konsequenterweise gehört die systematische Aufarbeitung ihrer eigenen Genealogie ebenso zu den Fundamentalia von RIT wie die Diskussion über ihre Verortung als Pluridisziplin¹⁴ innerhalb der Enzyklopädie der Wissenschaften, inklusive der Bestimmung ihrer wissenschaftstheoretischen und epistemologischen Parameter, an denen sich ihre Theorien und Zugänge orientieren.

Nicht *trendy*, sondern *generativ*

RIT ist weniger von Trends und Tendenzen bestimmt, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Dies muss ausdrücklich hervorgehoben werden, denn die Grundeinsicht, dass die Welt die Tagesordnung setzt,¹⁵ bedeutet kein *sacrificium intellectus* im Sinne einer kritiklosen Ausrichtung an herrschenden Diskursen. Zudem könnten das verwendete Vokabular und die

¹⁰ Die Dominanz fremdsprachiger, zumeist englischer Termini ist keine modische Allüre, sondern erklärt sich zumeist aus ihrer Funktion als Termini technici (z. B. Connected history, histoire croisée, Shared history) oder aus der unscharfen bis irreführenden Bedeutung entsprechender Übersetzungsversuche (Comparative Studies sind nicht identisch mit »Kulturvergleichender Sozialforschung«, belief systems sind nicht einfach »Glaubenssysteme«.).

¹¹ Werner USTORF, *The Cultural Origins of »Intercultural Theology«*, in: *Mission Studies* 25 (2008) 229–251.

¹² Entsprechend werden bisweilen andere Bezeichnungen bevorzugt, wie auch unterhalb bestehender Nomenklaturen des Faches programmatische Schwerpunktbildungen möglich sind (cross-cultural; Theologie interkulturell, Eine-Welt-Theologie).

¹³ https://dgmw.org/wp-content/uploads/2015/12/Text_07_16.10.12_DGMW-Papier.pdf, 3 (25.8.2021).

¹⁴ Um eine Nuance anders als Volker KÜSTER, *Interkulturelle Theologie als Beruf*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 57 (2015) 447–463, 448, appliziere ich diesen von ihm geborgten Begriff auf RIT.

¹⁵ Walter HOLLENWEGER, *Die Welt setzt die Tagesordnung*, in: DERS. (Hg.), *Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden*. Schlussberichte der Westeuropäischen und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referats für Fragen der Verkündigung, Genf 1967, 23–27; bereits zuvor markant gefordert von Johannes C. HOEKEN-DIJK, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München 1967, 349f. Tatsächlich markierten diese auch bald von katholischer Seite aufgenommenen Überlegungen »eine radikale Umkehr der Blickrichtung« (Hans WALDENFELS, *Welt*

diskursiven Bezugnahmen aktueller Publikationen, Projekte und Debatten diesen falschen Eindruck entstehen lassen, wimmelt es doch in ihnen nur so von Termini und Konzepten, die en vogue sind. Wenn das Fach etwa von häufigen Referenzen auf postkoloniale Theorieentwürfe und Termini geradezu durchtränkt scheint, dann nicht etwa, weil RIT in sich selbst zugeschriebener »wokeness« einem ideologisch überspannten Postkolonialismus verfallen wäre, sondern weil die Instrumentarien postkolonialer Analyse innovative Perspektiven auf den eigenen Wissenschaftsdiskurs wie auch seine Gegenstände zu werfen ermöglichen. Das bringt Ambivalenzen mit sich. Zum einen kann damit die postkoloniale Kritik traditioneller Epistemologien, nun grundsätzlich wissenschafts- und aufklärungskritisch gewendet, zur Funktion einer (von Missionswissenschaft wie auch von dezidiert postkolonialer, dekolonialisierender und dekolonialisierter Missionstheologie¹⁶ zu unterscheidenden) restaurativen Missiologie werden, um die Ratifizierung vermeintlich nicht hinterfragbarer Fundamente – bspw. »die Bibel als geoffenbarte Wahrheit«¹⁷ – einzufordern. Zum anderen ist auch postkoloniale, kritische Missionstheologie selbst nicht vor der Versuchung gefeit, sich im Modus eines kulturalistischen »metropolitanen Postkolonialismus«, (neo)identitätstheologisch aufgeladen, hegemonial stellen zu wollen.¹⁸ Demgegenüber wird RIT zum generativen Projekt, indem ihre Akteur:innen hermeneutisch bei theologiegenerierenden Themen einsetzen – und damit bei der Agenda, die »die Welt« setzt: bei den (postkolonial markierten) Brüchen in Kultur und Gesellschaft. Die so identifizierbaren Themen sind Legion, wenngleich sich für einige oftmals, aber nicht nur, zeitgeschichtlich bedingte Verdichtungen ergeben. Exemplarisch sei im Folgenden lediglich auf drei verwiesen.¹⁹

1 Körper und Verkörper(lich)ung

Diese Thematik als erstes Beispiel herauszugreifen, legt sich aus verschiedenen Gründen nahe – nicht nur aufgrund der recht jungen Fachbezeichnung etwa an der Universität Bochum (»Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit«) oder der Assoziation zur hier vorgenommenen Bestimmung von RIT als Interface: *inter* (»zwischen«) + *face* (»shape«, »figure«, »form«, von lat. *facies*, »Form«, »Erscheinung«), was nur in »verkörperlichter« Gestalt fassbar wird. Welche leibhaftige Macht der Geist und die Geister ausüben, wird in allen Facetten zudem seitens der Pentekostalismus-Forschung oder seitens religionswissenschaftlicher Studien über manifeste Formen des Wirkens von Geistern deutlich und spiegelt sich auch in theoretischen Reflexionen zu Fragen einer »spektralen Epistemologie«.²⁰ Im Grunde ruft die Körper-Thematik jedoch ein sehr altes Anliegen auf, das zu einem Herzstück christlicher Praxis und Theorie und zu den Konstitutiva christlich-

als Erkenntnisprinzip der Theologie?, in: Zeitschrift für katholische Theologie 96 (1974/3) 247–262, 250.

¹⁶ Siehe z.B. Margit ERNST-HABIB, Politik hat in der Kirche nichts zu suchen? in: Kai-Ole EBERHARDT/Ingo BULTMANN (Hg.), Das Spannungsfeld von Religion und Politik. Deutung und Gestaltung im kulturellen Kontext, Baden-Baden 2019, 31–59.

¹⁷ George W. PETERS, Evangelische Missionswissenschaft, in: Evangelikale Missiologie 1 (1985) 3–8, 4.

¹⁸ Vasant KAIWAR, The Postcolonial Orient. The Politics of Difference and the Project of Provincialising Europe, Leiden 2014, S. X und passim; satirisch-literarisch thematisiert auch durch Mithu M. SANYAL, Identitti, München 2021.

¹⁹ Diese und viele weitere Themen sind zwischen Franz Gmainer-Pranzl, Judith Gruber, Andreas Heuser, Claudia Jähnel, und Anja Middelbeck-Varwick und mir in gemeinsamen Arbeitsgesprächen für ein geplantes Projekt als bedeutsame generative und theologiegenerierende Themen Interkultureller Theologie identifiziert worden.

²⁰ Sowohl im manifesten Sinn einer Erfahrung der Wirkmacht von Geistern als auch in theoretischer Hinsicht als Reflexion über die Anwesenheit des Abwesenden – auch, aber nicht nur mit Blick auf Derridas »Hantologie«. Damit sind zugleich weitere »Schnittstellen« aufgerufen, die sich nicht mehr als dichotomisch-binär bestimmen lassen: zwischen Wissen und Glauben, Vergangenheit und Gegenwart (im Sinne von »Unvergangenheit«), Präsenz und Absenz, Selbst und Nichtselbst, Eigenem und Anderem.

theologischer Reflexion gehört – anthropologisch (Leib/Seele), christologisch (Inkarnation), soteriologisch und ekklesiologisch (Abendmahl) wie auch eschatologisch (Auferstehung), um nur einige Facetten zu nennen. Mit Blick auf jüngere und gegenwärtige Fragestellungen erweist sich zudem nicht nur die Einsicht, dass binäre Geschlechterkonzeptionen ein Produkt der Neuzeit sind,²¹ sondern auch das interkulturell vermittelte Wissen um die Vielfalt diesbezüglicher Formen von Heteronormativität für theologische Themen und Debatten äußerst befruchtend.

2 Antisemitismus, Verschwörungsideologien, Rassismus

Alle drei Begriffe sind mit derzeit aktuellen Herausforderungen konnotiert. Dabei gilt jedoch: Antisemitismus ist nicht nur »irgendein« Rassismus – und auch kein Verschwörungsglaube unter anderen, wenngleich umgekehrt fast jede Verschwörungsideologie einen antisemitischen Kern hat. Angesichts der Ereignisse der letzten Jahre gehört Antisemitismus ganz oben auf die RIT-Agenda, doch auch hier haben wir es im Grunde mit einem alten Thema zu tun – aufgrund der jüdischen Herkunftsgeschichte des Christentums wie auch seiner antijudaistischen Grundkonfigurationen mit all ihren fatalen theologischen und historischen Folgen. Schon ist vom Historikerstreit 2.0 die Rede, bei dem auch mit postkolonial inspirierten Argumenten die Shoah unter der Perspektive einer »multidirektionalen Erinnerung«²² der Kolonialgeschichte eingeordnet werden soll. RIT-Vertreter:innen haben hier eine besondere Verantwortung: Zu einem kritischen Geschichtsbewusstsein gehört auch die Bewahrung jenes befreiungstheologischen Erbes, das sich der mehrfach geforderten Gleichsetzung von Zionismus und Rassismus widersetzt und die Bedeutung des Zionismus als Befreiungsbewegung gegen Unterdrückung und Rassismus hervorgehoben hat.²³

3 Pandemien und Heil(ung)

Nicht erst die Covid-19-Pandemie zeitigt in globaler Dimension einschneidende Konsequenzen für gewohnte Religionspraktiken; auch frühere Pandemien haben die (Religions-)Geschichte immer wieder erschüttert und katarakthafte Veränderungen mit sich gebracht – die Pest (u. a. als Vorwand und Antrieb für antisemitische Pogrome), die sog. »spanische Grippe« (u. a. als Katalysator des Aufstiegs Afrikanischer Heilungskirchen) oder HIV/AIDS (u. a. hinsichtlich weitreichender Kontroversen und daraus resultierender, oftmals widersprüchlicher Umbrüche in Sexualmoral, Sozialethik und gesellschaftlichem Engagement). Die Folgen von Corona für Religionsgeschichte und Religionen sowie für die akademische Reflexion durch RIT sind momentan noch nicht absehbar. Letztere ist im Augenblick vornehmlich damit befasst, »im Gemenge des Unklaren und Komplexen nach den Konturen der Dinge zu suchen«,²⁴ und wird dann weitere kritische Beobachtungen anstellen müssen z. B. über die Bedeutung von Verschwörungserzählungen, die doppelte Illusion der Rückkehr zur »Normalität« und des Endes der Pandemie, den Umgang mit Unverfügbarem oder religiös konnotierte Formen der Krisenbewältigung.

21 Siehe z. B. bereits Carol HAGEMANN-WHITE, Sozialisation. Weiblich – männlich?, Opladen 1984.

22 Michael ROTHBERG, Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung, Berlin 2021.

23 Philip POTTER, Erklärung zur Zionismus-Resolution der Vereinten Nationen 1975, in: Rolf RENDTORFF/Hans H. HENRIX (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, München 1988, 383.

24 Daria PEZZOLI-OLGIATI/Anna-Katharina HÖPFLINGER (Hg.), Religion, Medien und die Corona-Pandemie. Paradoxien einer Krise, Baden-Baden 2021.

25 Siehe https://www.fh-hermannsburg.de/damfiles/default/fh_hermannsburg/fh_hermannsburg/Aktuelles/Offener-Brief-FIT-der-Hermannsburg-zum-Schließungsbeschluss-des-MA-vom-09.03.21.pdf-feabagb6aa7770e9ab0588ad5a7995c6.pdf (25. 8. 2021).

26 Siehe <https://www.missionsakademie.de> (25. 8. 2021), insbesondere auch die zahlreichen Solidaritätsschreiben.

Wie gesagt, die für RIT relevanten, gar konstitutiven Themenbereiche lassen sich nicht überschauen und kaum systematisieren, sie sind zu einem Großteil sowohl aufeinander bezogen oder sogar ineinander verflochten als auch im Kontext gegenwärtiger Herausforderungen einerseits »neu« auf der Agenda, andererseits in geschichtlicher Erfahrung verankert – Anthropozän, Klimawandel (und Bewahrung der Schöpfung); Extremismus, Fundamentalismus (und »Götzendienst«); Posthumanismus, Künstliche Intelligenz (und der Mensch als »Krone der Schöpfung«); Gewalt, Konflikttransformation (und Gottes Shalom) ...

Wohin?

Die in den meisten deutschsprachigen (protestantischen) Theologischen Fakultäten erfolgte formale Anerkennung von RIT als eigenständiges Fach und ihre zunehmende Berücksichtigung in den gängigen Studien- und Prüfungsordnungen könnte – trotz chronischer personeller und finanzieller Unterausstattung – als Erfolg betrachtet werden. Dass ihre Themen und Fragestellungen auch in andere theologische Disziplinen diffundiert sind und dort zunehmend rezipiert und teilweise eigenständig bearbeitet werden, ist ebenso erfreulich. Das bestätigt ihre curriculare Relevanz für das Theologiestudium – ganz zu schweigen von ihrem Ausstrahlungspotenzial in andere, nicht-theologische Fächer hinein, namentlich durch ihre wohl bedeutsamste Schnittstelle hin zur außerhalb Theologischer Fakultäten institutionalisierten Religionswissenschaft. Inwieweit RIT innerhalb des theologischen Fächerkanons künftig eine noch profiliertere Rolle wird spielen können, hängt unter anderem von weiteren, zudem außer-akademischen und nicht zuletzt auch kirchlichen sowie religionsrechtlichen Kontexten ab. Mit der geplanten Schließung der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie in Hermannsburg²⁵ und dem angekündigten Rückzug der EKD aus der Finanzierung der Missionsakademie in Hamburg²⁶ (Stand: jeweils Sommer 2021) werden diesbezüglich momentan keine besonders hoffnungsvollen Signale gesendet. Umso mehr ist RIT gefordert, ihre Relevanz nicht nur für das Ganze der Theologie, sondern für den Wissenschaftsdiskurs insgesamt unter Beweis zu stellen. Als generative Disziplin kann sie das. ♦

How to relate? Epistemologie, Ethik und Relationalität als Herausforderungen Interkultureller Theologie

Claudia Jahnelt

Zusammenfassung

Interkulturelle Theologie steht vor epistemologischen, ethischen und relationalen Herausforderungen. Poststrukturalistische und postkoloniale Kritiken haben deutlich gemacht, dass Ethnologie, Religionsforschung und Missionswissenschaft in ihren Repräsentationen »der kulturell und religiös anderen« und in ihren wissensgenerierenden Strategien epistemologische Gewalt ausgeübt haben. Das ruft Fragen auf den Plan: Was kann »über« »den anderen« gewusst und wie muss dieses Wissen strukturiert sein, um nicht die herrschaftssichernden Praktiken des »Othering« fortzusetzen? Was muss verlernt und dezentriert werden? Welche invisibilisierten Wissensschätze und -formen sind in den Blick zu nehmen? Und wie stehen die vielfältigen Formen des Christentums und die verschiedenen Glaubensformen zueinander?

Schlüsselbegriffe

→ Epistemizid
→ Epistemologische Polyphonie
→ Kosmovision
→ Postkoloniale Theorie

Abstract

Intercultural theology is facing epistemological, ethical, and relational challenges. Poststructuralist and postcolonial critiques have made clear that anthropology, religious studies, and missiology have done epistemological violence in their representations of »the culturally and religiously other« and in their knowledge-generating strategies. This raises questions: what can be known »about« »the other« and how must this knowledge be structured so as not to perpetuate the practices of »othering« that ensure domination? What needs to be unlearned and decentered? Which treasures and forms of knowledge have been rendered invisible and should be taken into account? And how do the multiple forms of Christianity and the different forms of faith relate to each other?

Keywords

→ Epistemicide
→ Epistemological polyphony
→ Cosmovision
→ Postcolonial theory

Sumario

La teología intercultural se enfrenta a retos epistemológicos, éticos y relacionales. Las críticas posestructuralistas y poscoloniales han dejado claro que la antropología, los estudios religiosos y la misionología han ejercido violencia epistemológica en sus representaciones del »cultural y religiosamente otro« y en sus estrategias de generación de conocimiento. Esto plantea preguntas: ¿Qué se puede saber sobre »el otro« y cómo debe estructurarse este conocimiento para no perpetuar las prácticas de dominación que aseguran la »otredad«? ¿Qué hay que desaprender y descentrar? ¿Qué tesoros y formas de conocimiento invisibilizados deben tenerse en cuenta? ¿Y cómo se relacionan entre sí las diversas formas de cristianismo y las diferentes formas de fe?

Palabras clave

→ Epistemicidio
→ Polifonía epistemológica
→ Cosmovisión
→ Teoría poscolonial

»D urch all meine verschiedenen Auseinandersetzungen mit Physik, mit marxistischem und materialistisch-feministischem Denken, poststrukturalistischer Theorie und Dekonstruktion, feministischen, queeren, Trans*, Frauen of Color-Theorien, kritischer Rassismusforschung, postkolonialen und dekolonialen Theorien hindurch, gibt es eine beharrliche Leidenschaft für Gerechtigkeit, die sich wie ein roter Faden durch meine Arbeit zieht [...]. Fragen der unterschiedlichen Verteilung von Privilegien und Benachteiligung, wer lebt/wer stirbt [...] wer zählt, wer ist von Bedeutung, wer hat Gewicht? Das ist meine lebenslange Leidenschaft.«¹

Die von der Philosophin Karen Barad geschilderten verschiedenen kritischen Theorien der letzten Jahre haben auch die Interkulturelle Theologie verändert. Sie haben Fragen nach den Voraussetzungen und nach der Machtförmigkeit von »Wissen«, nach Gerechtigkeit und nach dem guten Leben auf die Agenda der Disziplin gesetzt. In Kontinuität und Weiterentwicklung befreiungstheologischer Ansätze schärfen sie das kritische Potential der Disziplin. Wie Barad brennen auch viele interkulturelle Theolog_innen, so scheint es, mit lebenslanger Leidenschaft für diese Themen bzw. – in den Worten des Rostocker Theologen Klaus Hock – für eine »evangeliumsgemäße, d.h. gerechte und heilsame Gestaltung von Glaubens- und Lebensgemeinschaften der kulturell Verschiedenen«.²

Die These des vorliegenden Beitrags ist, dass Interkulturelle Theologie heute vor drei zentralen Herausforderungen steht, die sich in drei Begriffen verdichten: Epistemologie, Ethik und Relationalität. Die das Fach konstituierende »Begegnung zwischen kulturell (und religiös) Verschiedenen und Verschiedenem« stellt vor die Fragen: Was können wir in dieser Begegnung wissen, oder auch: Was müssen wir verlernen und dezentrieren? Wie – nach welchen Prinzipien und in welcher Haltung – sollen wir handeln? Und wie stehen die vielfältigen Formen des Christentums und die verschiedenen Glaubensformen zueinander?

Epistemologie, Ethik und Relationalität bedingen sich gegenseitig. Seit den o.g. kritischen Umbrüchen kreist Interkulturelle Theologie nicht mehr – wie noch etwa die mit ihrer Disziplinengeschichte eng verbundene koloniale Ethnologie oder die Religionsforschung – um die Frage, »was wir über ›die Anderen‹ wissen«. Poststrukturalismus und postkoloniale Kritik haben unmissverständlich klar gemacht, dass dieses Wissen zum einen konstruiert ist, zum anderen immer auch eine Form von Machtausübung darstellt und dass sich insbesondere der Kolonialismus und seine heutigen neokolonialen Fortsetzungen durch »epistemic politics« als Form der Herrschaftssicherung auszeichnen.³

Dass Wissen als Machtpaxis eine zutiefst relationale Dimension hat und Beziehungen strukturiert und hierarchisiert, wird insbesondere an den wissensgenerierenden Strategien des *Othering* und an der Festschreibung »des Anderen« als »Anderem« und »Fremdem« sichtbar. Postkoloniale Kritik macht daher auch nicht Halt vor Ansätzen, die auf das »Verstehen des Fremden« zielen und die für die Relationalität von Wissen sensibilisieren, die Macht wissensgenerierender Prozesse aber unberücksichtigt lassen.

Doch wie dann? »How to relate?«⁴ Wie kann und soll sich Interkulturelle Theologie verhalten angesichts der Forderung nach epistemologischer Dezentrierung und Vermeidung

1 Karen BARAD, *Verschänkungen*, Berlin 2015, 174.

2 Klaus HOCK, *L'art pour l'art? Interkulturelle Theologie als Praxistheorie epistemischer Dissonanzen*, in: *Zeitschrift für Interkulturelle Theologie/ZMiss* 2 (2021) 88–111.

3 Ann Laura STOLER, *Epistemic Politics. Ontologies of Colonial Common Sense*, in: *The Philosophical Forum* 39 (2008/3) 349–361.

4 Für Titel und Grundintention nehme ich Anleihe bei Annika HAAS et al. (Hg.), *How to Relate. Wissen, Künste, Praktiken. Knowledge, Arts, Practices*, Bielefeld 2021.

von Othering-Prozessen? »How to relate?« In dieser Frage bündeln sich Epistemologie, Ethik und Relationalität. Die Frage kann im Kontext Interkultureller Theologie auf mindestens drei verschiedene Weisen verstanden werden, auf die ich im Folgenden näher eingehen möchte: »How to relate« kann (1) als Frage verstanden werden, wie sich Interkulturelle Theologie zu der von Theolog_innen wie etwa Sugirtharajah konstatierten anhaltenden Marginalisierung von Theologien des globalen Südens, zur Invisibilisierung ihrer Kritik sowie schließlich zur Forderung nach einer epistemologischen Dezentrierung des Westens verhalten will. Ferner kann es (2) verstanden werden als Frage nach dem Umgang mit Differenzen und dem, was Klaus Hock jüngst als »konfligierende Epistemologien« zwischen den verschiedenen Christentumsformen bezeichnet hat.⁵ »How to relate« kann schließlich (3) auch als Frage verstanden werden, welches Wissen und insbesondere welche »ways of knowing« – welche die westlich-monokulturellen Sichtweisen aufbrechenden »Ökologien«⁶ von Wissen und Praktiken – in interkulturelle Theologie Eingang finden, wie sie erhoben werden und welche methodologische Dezentrierung die epistemologische Dezentrierung begleiten muss. Im Einzelnen:

1 »Keine globale soziale Gerechtigkeit ohne eine globale kognitive Gerechtigkeit«⁷

In seinem 2021 erschienenen Aufsatz »Absent« Christian ways of knowing from the global South« fordert der aus Ecuador stammende interkulturelle Theologe Daniel Jara einen epistemologischen Paradigmenwechsel innerhalb der Theologie:⁸ Nötig sei ein neues wissensgenerierendes Paradigma, so Jara, das den Erfahrungen und Reflektionen des Heiligen aus der Perspektive des globalen Südens Raum gebe und das auch nicht-akademisches sowie verkörpert Wissen einbeziehe. Jaras Appell knüpft an Sugirtharajahs Forderung nach einem Ende der Marginalisierung von Theologien des globalen Südens an, erweitert diese jedoch um das Postulat, nicht-westliche Wissensformen stärker zu berücksichtigen bzw. westliche Formen der Wissensgenerierung von diesen hinterfragen zu lassen. Dabei greift Jara auf das Werk des portugiesischen Soziologen Boaventura de Sousa Santos zurück, der im deutschsprachigen Raum bislang kaum rezipiert wird. Ähnlich wie die dekolonialen Denker Walter Mignolo oder Ramón Grosfoguel, die die »Schriften der europäischen Aufklärung kategorisch als Vorboten von Ausbeutung und Zerstörung in Form von Kolonialismus und Kapitalismus [und als] ideologische Löschung anderer Wissensformen«⁹ ablehnen und einen epistemischen Ungehorsam fordern,¹⁰ konstatiert auch de Sousa Santos einen »Epistemizid«, also eine Tötung indigener Wissensformen durch westliches Wissen.¹¹ Zu den Charakteristika dieser westlichen Epistemologie gehört, so fasst Jara zusammen:

5 HOCK, L'art pour l'art (Anm. 2), 96.

6 Boaventura DE SOUSA SANTOS, Das Weltsocialforum: Auf dem Weg zu einer gegenhegemonialen Globalisierung, in: Kritische Interventionen 9: Globaler Widerstand gegen den Kapitalismus. Auf dem Weg zu einer neuen Internationale?, Hannover 2006, 153–182, bes. 148ff.

7 Boaventura DE SOUSA SANTOS, Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens, Münster 2018, 7.

8 Daniel JARA, »Absent« Christian ways of knowing from the global South, in: Zeitschrift für Interkulturelle Theologie/ZMiss 1 (2021) 150–169.

9 María DO CASTRO VARELA/Nikita DHAWAN, Die Universalität der Menschenrechte überdenken, in: BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (Hg.), APuZ 2020, <http://www.bpb.de/apuz/309087/die-universalitaet-der-menschenrechte-ueberdenken> (1.9.2021).

10 Walter MIGNOLO, Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom, in: Theory, Culture & Society 26 (2009/7–8) 103–125.

»... the priority of the scientific knowledge over any other knowledge or way of knowing; a deterministic scientific rigor; [...] a claim for a supra-cultural and supra-contextual validity of their conclusions; the search for truth as the right and unique representation of reality; a clear distinction between 1) subject and object [...] and 2) knowledge and its subject.«¹²

»Ein anderes Wissen ist möglich!«¹³ So ermutigend diese Aussage von de Sousa Santos ist, so herausfordernd ist sie auch für die Interkulturelle Theologie. Wie soll und kann sich die Disziplin, die im deutschsprachigen Raum und damit im globalen Norden verortet ist, zu dieser Forderung der Ent-Marginalisierung und Ent-Subalternisierung von Epistemologien des globalen Südens verhalten? Einige Perspektiven seien in aller gebotenen Kürze angedeutet: Zum einen gilt es, Nikita Dhawans Warnung vor einer Simplifizierung ernst zu nehmen.¹⁴ Ein schlichtes Ersetzen westlich-kolonialen Wissens durch andere, etwa »indigene« Epistemologien übersehe die Tatsache, so die Politikwissenschaftlerin, dass auch nicht-europäische Wissensordnungen hegemoniale Wissens-Eliten sowie Ausschließungen produzieren. Ent-Subalternisierung ist eine sehr viel komplexere Herausforderung. Zum anderen könne De-Subalternisierung nicht bedeuten, so Dhawan weiter, dass Werte der Aufklärung als westliche Wissensbestände in undifferenzierter Kritik normativer Gewalt über Bord zu werfen seien. »We cannot not want them«, so zitiert Dhawan Gayatri Spivak.¹⁵ Nötig für einen epistemischen Wandel sei vielmehr, »unsere Beziehung zum Vermächtnis der Europäischen Aufklärung neu auszuhandeln«¹⁶ – oder nochmal in den Worten Spivaks: eine »affirmative sabotage« und ein »neuer Humanismus«,¹⁷ der in Kritik am Universalitäts- und Hegemonialanspruch der Aufklärung gleichwohl an zentralen Werten festhält. Einen dritten Impuls hinsichtlich der Forderung der Ent-Marginalisierung von Theologien des globalen Südens gibt de Sousa Santos: Forderung, sich der eigenen Wissens-Blindheit bewusst zu sein und diese Blindheit selbst zum Zentrum der eigenen epistemologischen Haltung zu machen.¹⁸ Für die Dekolonisierung und Ent-Subalternisierung des Wissens bedürfe es eines »gelehrten Unwissenden«, der sich in Fortsetzung der »cusanischen Figur« durch »unendlich plurales Nichtwissen« auszeichnet, so kommentiert Tom Holert de Sousa Santos' Leitbild für Forschende: »Die_Der gelehrte Unwissende der Gegenwart ist sich einer epistemologischen Diversität bewusst, die potenziell unendlich ist und von jeder einzelnen Wissensform oder -weise nur sehr begrenzt erfasst werden kann.«¹⁹

2 Raum für epistemologische Pluralität und Kreativität

»Eine der großen Spannungen, wenn nicht gar Konflikte zwischen verschiedenen Christentumsformen liegt darin, dass sie auf unterschiedlichen Wissenssystemen basieren«, so konstatiert Klaus Hock in einer Ausgabe der Zeitschrift für Interkulturelle Theologie aus dem Jahr 2021 unter dem Titel »Interkulturelle Theologie – Quo Vadis?« Hock

11 DE SOUSA SANTOS, Epistemologien (Anm. 7), 141.

12 JARA, »Absent« Christian Ways (Anm. 8), 155f.

13 Boaventura DE SOUSA SANTOS (Hg.), Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies, London 2008.

14 Nikita DHAWAN, Can Non-euro-pean Philosophize? Transnational Literacy and Planetary Ethics in a Global Age, in: Hypatia 32 (2017/3) 488-505.

15 Ebd., 499, mit Zitaten aus Gayatri Chakravorty SPIVAK, Righting wrongs, in: South Atlantic Quarterly 103 (2004/2-3) 523-581, 529.

16 Ebd., 489.

17 Ebd., 499.

18 Boaventura DE SOUSA SANTOS, Toward an Epistemology of Blindness. Why the New Forms of »Ceremonial Adequacy« neither Regulate nor Emancipate, in: European Journal of Social Theory 2001, <https://doi.org/10.1177/13684310122225109> (1.9.2021).

19 Tom HOLERT, Verkomplizierung der Möglichkeiten: Gegenwartskunst, Epistemologie, Wissenspolitik, in: HAAS, How to Relate (Anm. 4), 44-58, 49.

intoniert einen »clash of epistemologies«, den er selbst zwar als Konstrukt betrachtet, weil keine – auch keine sogenannte »indigene« – Epistemologie »isolationistisch essentialisiert werden könne.«²⁰ Gleichwohl demonstrieren Veröffentlichungen wie die von Philip Jenkins zum »Ende des liberalen Christentums« die Wirkmächtigkeit der Behauptung eines solchen »clashes« von vermeintlich westlichen-rationalen und ebenso vermeintlich südlichen-irrationalen Epistemologien.²¹

Bei aller Einsicht in transkulturelle epistemologische Verflechtungen gilt es, epistemologische Differenzbehauptungen – auch und gerade in ihrer Infragestellung hegemonialer Epistemologien – ernst zu nehmen. Hock selbst entwickelt vor diesem Hintergrund ein »Konzept der epistemischen Dissonanz als Modell dafür, sowohl Theorie und Praxis als auch augenscheinlich miteinander inkompatible Theologien aufeinander zu beziehen, um Gemeinsamkeiten (im Glauben) und Gemeinschaften (im Leben) zu entdecken und auszubilden.«²² Epistemische Dissonanz wird von Hock dabei neu – nämlich positiv – bewertet. Ziel sei, so Hock unter Aufnahme von Leitideen von Ignacio Fariás, »»die produktive Ausschöpfung alternativer Erkenntnisperspektiven auf ein noch nicht existierendes Objekt«, indem »unterschiedlichste Wissensvorräte miteinander in Beziehung gesetzt (werden), was die Generierung neuer ... (A)lternativen erlaubt«, und zwar im Sinne einer »Notwendigkeit von Offenheit und Uneindeutigkeit.«

Wie bei Jara und de Sousa Santos, die mit dem Leitbild des »der »gelehrten Unwissenden« zugleich für die Einsicht in ein »Noch-Nicht«, eine Überraschung, die Unabgeschlossenheit von Wissen und Pluralität von Wissen und Praktiken plädieren, so zeichnet sich auch Hocks Modell der epistemischen Dissonanz durch Abwendung von einem »»Abschließungseffekt« allzu perfekt konstruierter Begriffe [...]«²³ und durch die Betonung der »Fraktalität, Fraktur, Fragilität« von Wissen aus.

Interkulturelle Theologie eröffnet damit als »Praxeologie epistemischer Dissonanzen«²⁴ zugleich einen Raum für die Erschließung epistemischer Vielfalt, Relationalität und Ambivalenz. Sie ist hierin jedoch keinesfalls beliebig oder huldigt einem normativen Nihilismus und Relativismus – ein Vorwurf, den die Kritische Theorie dem Poststrukturalismus und der postkolonialen Theorie macht.²⁵ Sie ist vielmehr hochgradig normativ, wie schon das von Hock formulierte »Ziel« einer solchen Interkulturellen Theologie zeigt, nämlich: »responsives Handeln für die Gestaltung gerechter und heilsamer Gemeinschaft zu ermöglichen«. Die anhaltende Herausforderung der Disziplin liegt aber darin, den Eurozentrismus normativer Prinzipien offenzulegen, um diese dann in ihren Ambivalenzen und Ungewissheiten und unter »produktiver Ausschöpfung alternativer Erkenntnisperspektiven« (s.o.) neu in den Blick zu nehmen.

20 HOCK, *L'art pour l'art* (Anm. 2), 98.

21 Philip JENKINS, *Die Zukunft des Christentums – Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Gießen 2006; s. kritisch dazu: Werner USTORF, »The Beast from the South« und das »Ende des liberalen Christentums«, *Berliner Theologische Zeitschrift* 27 (2010/1) 39–69.

22 HOCK, *L'art pour l'art* (Anm. 2), 111.

23 Ebd., Zitat aus Pierre BOURDIEU, *Bezugspunkte*, in: DERS., *Rede und Antwort*, Frankfurt a.M. 1992, 50–75, 57.

24 HOCK, *L'art pour l'art* (Anm. 2), 111.

25 Nikita DHAWAN, *Die Aufklärung retten: Postkoloniale Interventionen*, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 7 (2016/2) 249–255.

26 Manuel A. VÁSQUEZ, *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*, Oxford 2011, 89.

27 Jürgen MOHN, *Körperkonzepte in der Religionswissenschaft und der Religionsgeschichte*, in: Christine AUS DER AU/David PLÜSS (Hg.), *Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaft*, Zürich 2007, 47–73, 50.

28 Anne KOCH, *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*, Universität München 2007 (Open-access-Publikation der Universität München, <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12438> [30.3.2021]).

3 Alternative »ways of knowing«: Körperbezogene und »indigen«-kosmologisch- umweltaktivistische Ansätze

In seiner Kritik am »Silencing« nicht-westlicher Wissensformen hebt Jara die Marginalisierung des Wissens des Körpers besonders hervor. Interkulturelle Theologie partizipiere an der primären Konzentration westlicher Wissenschaft auf Wissen in sprach- und textlicher Form und damit an ihrem Logo- und Phonozentrismus. Auch Religionswissenschaftler_innen wie Manuel Vásquez,²⁶ Jürgen Mohn²⁷ oder Anne Koch²⁸ attestieren der religionswissenschaftlichen Forschung eine Art Somatophobie und entwickeln neue religionsästhetische Ansätze. Sie schenken der körperlich-sinnlichen Wahrnehmung und Deutung des Welt- und Selbstverhältnisses und dem »Wissen in den Knochen«, also dem im Körper sedimentierten Wissen, sowie den Politiken und Regimen des Ästhetischen mehr Beachtung.²⁹ »Wie können die in religionswissenschaftlichen Studien noch immer dominierenden textlastigen Ansätze die ganze Dynamik von Glossolalie, Exorzismus oder göttlicher Heilung unter lateinamerikanischen Pfingstler_innen und charismatischen Katholik_innen erfassen,« so fragt beispielsweise Vásquez. »Wie sinnvoll ist es, die intensive Verehrung der Heiligen oder Marias unter Katholik_innen mit ihren kunstvollen Hausaltären voller Ikonen, die aus dem Heimatland mitgebracht werden, und ihren Pilgerfahrten zu heiligen Stätten als nichts anderes zu verstehen als die Umsetzung eines kulturellen Textes? Was ist mit dem, was Elaine Peña als ›devotionale Arbeit‹ bezeichnet, den ›Momenten des Schmerzes und des Unbehagens – wenn man auf brennenden Füßen läuft, sich mit verletzten Knien und verkrampften Beinen vorwärts bewegt, mit knurrendem Magen und salzigem Speichel, mit zu viel Licht und zu wenig Schlaf‹?«³⁰

Neben dieser stärkeren Berücksichtigung körperbezogener und im Körper sedimentierter Formen von Wissen machen Theologien und religiöse Praktiken des globalen Südens in jüngerer Zeit auch auf »indigene« Kosmologien und ökologisches Wissen als besondere Epistemologien aufmerksam. Herausgefordert durch Klimawandel und Fragen der ökologischen Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit werden etwa Andine Philosophien und Lebensweisen als »Öko-Theo-Sophia« charakterisiert.³¹ Oder es wird hervorgehoben, dass die »Epistemologie der Afrikanischen Kosmovision die physische und die spirituelle Welt als integrierte Einheit« betrachtet und einen »grundlegenden Respekt sowie die Verehrung der Natur ohne deren Ausbeutung sowie eine Verpflichtung zur Bewahrung und Bereicherung der Natur fördert«.³²

²⁹ Vgl. dazu Claudia JAHNEL, »Bring Yoga back!« Konkurrierende epistemologische Fiktionen des Körpers als Gegenstand interkultureller Theologie, in: *Interkulturelle Theologie/ZMiss* 2 (2021) 61–87.

³⁰ VÁSQUEZ, *Belief* (Anm. 26), 2, in Aufnahme von Elaine A. PEÑA, *Performing Piety. Making Space Sacred with the Virgin of Guadalupe*, Berkeley/Los Angeles 2011.

³¹ Josef ESTERMANN, *Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas*, Ostfildern 2012, 193.

³² Joram TARUSARIRA, *African Religion. Climate Change and Knowledge Systems*, in: *Ecumenical Review* 69 (2017/3) 398–410, 407.

Diese »Verbindungen von Umweltaktivismus, indigener Selbstbehauptung, nichtwestlichen Epistemologien, akademischer Forschung und visueller Praxis«³³ implizieren – so folklorisierend und essenzialisierend sie auch zum Teil anmuten – nicht nur die relationale Forderung, als gleichwertige Epistemologien anerkannt zu werden. Sie enthalten auch eine eminente Kritik an der binären Logik, die Vernunft und Natur, Geist und Materie trennt und die anthropozentrische Vorstellung der Beherrschung der Natur durch den Menschen unterstützt, Interdependenz und Vielfalt hingegen ausblendet. Diese Kritik stellt vor epistemologische, ethische und relationale Herausforderungen: Sie hinterfragt westliche Epistemologie und binäre Ordnungsmuster und deren ethische Konsequenzen. Sie dreht aber auch die relationale Frage um: How to relate? Nicht das »Verstehen des Anderen« ist angesichts der epistemischen Diversität und der Forderung ihrer Anerkennung gefordert. Die Frage zielt vielmehr auf die Bereitschaft, sich von Neuem – neuen Ästhetiken, Kosmvisionen, Wirklichkeits- und Wahrheitsannahmen – affizieren zu lassen und darin gemeinsame Themen und Herausforderungen zu entdecken und sich transformieren zu lassen. ♦

33 HOLERT, Verkomplizierung
(Anm. 19), 56.

Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Volker Küster

Zusammenfassung

Der Beitrag skizziert zunächst die Geschichte des Mainzer Lehrstuhls Religions- und Missionswissenschaft seit 1946 sowie die Einrichtung des *Center for Intercultural Theology* in den letzten Jahren. Danach wird die Disziplin Interkulturelle Theologie näher vorgestellt. Es geht nicht um das Kreieren eines neuen Metasystems, sondern eher um einen Habitus des Respekts, der Anerkennung und der Empathie sowie um die Schaffung einer Dialogplattform und das Bereitstellen einer Toolbox. Für den Autor greift der gelegentlich erhobene Essentialismusvorwurf ins Leere, auch wenn es in einigen kontextuellen Theologien sicherlich so etwas wie einen strategischen Essentialismus gibt. Interkulturelle Theologie geht davon aus, dass alles Theologisieren (*doing theology*) kontextuell und fluide ist und nicht nur Kontingenz, sondern auch Ambiguität und Dilemmata bearbeiten muss.

Schlüsselbegriffe

- Religionswissenschaft
- Missionswissenschaft
- Interkulturelle Theologie
- Kontextuelle Theologie
- Interkulturell
- Interkonfessionell
- Interreligiös

Abstract

The article first outlines the history of the Chair of Religious Studies and Missiology in Mainz since 1946 and sketches the establishment of the Center for Intercultural Theology in recent years. It then presents the discipline of Intercultural Theology in more detail. It is not about creating a new meta-system; instead, it is concerned with a habitus of respect, recognition and empathy as well as with constructing a platform for dialogue and providing a toolbox. For the author, the occasionally raised accusation of essentialism falls flat, even if there is certainly something like a strategic essentialism in some contextual theologies. Intercultural theology assumes that all theologizing or doing theology is contextual and fluid and must not only grapple with contingency, but also with ambiguity and dilemmas.

Keywords

- Religious studies
- Missiology
- Intercultural theology
- Contextual theology
- Intercultural
- Interconfessional
- Interreligious

Sumario

El artículo esboza en primer lugar la historia de la Cátedra de Ciencias de la religión y Misiónología de Maguncia desde 1946 y la creación del Centro de Teología Intercultural en los últimos años. A continuación se presenta con más detalle la disciplina teología intercultural. No se trata de crear un nuevo metasistema, sino más bien un habitus de respeto, reconocimiento y empatía, así como de crear una plataforma para el diálogo y proporcionar una caja de herramientas. Para el autor, la acusación de esencialismo que se plantea ocasionalmente cae por su propio peso, aunque ciertamente existe algo parecido a un esencialismo estratégico en algunas teologías contextuales. La teología intercultural parte de la base de que todo teologizar (*doing theology*) es contextual y fluido, y debe tener en cuenta no sólo la contingencia, sino también la ambigüedad y los dilemas.

Palabras clave

- Estudios religiosos
- Misionología
- Teología intercultural
- Teología contextual
- Intercultural
- Interconfesional
- Interreligioso

Der Mainzer Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaft wurde im Zuge der Neugründung der Mainzer Universität 1946 durch die französische Besatzungsmacht (ironischerweise war die ursprünglich 1477 gegründete Universität unter französischer Herrschaft 1823 endgültig geschlossen worden) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät eingerichtet und ist als solcher im Staatskirchenvertrag verzeichnet. Der erste Lehrstuhlinhaber Walter Holsten (1908-1982; im Amt 1947-1973), ist vor allem durch seine Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft »Das Kerygma und der Mensch« (1953) in Erinnerung geblieben; seit seiner Dissertation beschäftigte ihn Luthers Verhältnis zu den anderen Religionen. Für seinen Nachfolger, den Japanmissionar Werner Kohler (1920-1984; Lehrstuhlinhaber 1975-1984), tief geprägt von seiner Begegnung mit dem Buddhismus, vollzog sich Mission im Umdenken. Sein fragmentarisches Werk wurde größtenteils posthum veröffentlicht. Der nach längerer Vakanz berufene Hans Wißmann (*1944; Lehrstuhlinhaber 1987-2011), widmete sich ganz der Religionswissenschaft mit Forschungsschwerpunkten in Mittelamerikanischer Religionsgeschichte und neuen Religionen. Seit 2012 ist der Autor dieses Artikels, Volker Küster (*1962), Lehrstuhlinhaber. Auf der Homepage stelle ich das Fach wie folgt vor:

Die Pluridisziplin Religionswissenschaft, Missionswissenschaft (und Ökumenik) ist seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges durch die kritische Auseinandersetzung mit Kolonialismus und Dekolonisierung (*Postkolonialismus*), kaltem Krieg und Globalisierung, Säkularisierung und Desäkularisierung, Feminismus und Genderforschung sowie dem kulturell-religiösen Pluralismus in einem anhaltenden Transformationsprozess begriffen. Die Religionswissenschaft nimmt eine Außenperspektive auf die Vielfalt der Religionen ein, während die Missionswissenschaft die Begegnung mit den kulturell und religiös Fremden aus der Binnenperspektive im Licht des christlichen Sendungsauftrages reflektiert. Im Blick auf die historisch gewachsene Weltchristenheit teilt sie sich mit der Ökumenik in die Erkundung des intra-christlichen Pluralismus. Die *kontextuellen Theologien* und die christliche Kunst der Dritten Welt sind dabei zentrale Forschungsgebiete am Mainzer Lehrstuhl.

Der Neologismus »Interkulturelle Theologie« bezeichnet das Projekt, diese interkonfessionellen, interkulturellen und interreligiösen Dimensionen des christlichen Glaubens zu erschließen. Für die Bearbeitung der dadurch sichtbar werdenden *Dialoge* und *Konflikte* sind religionswissenschaftliche Kenntnis und Methodik ebenso unabdingbar wie das theologische Instrumentarium. Hermeneutik und Ästhetik kommt hier eine Brückenfunktion zu.

Center for Intercultural Theology

Die inhaltliche und strategische Neuausrichtung des Faches wurde durch die Einrichtung eines *Center for Intercultural Theology* markiert. Noch einmal ein Blick auf die Homepage:

Das *Center* bietet eine Plattform für die Erforschung der interkonfessionellen, interkulturellen und interreligiösen Grenzüberschreitungen des christlichen Glaubens. Die Begegnung mit dem Anderen bzw. Fremden steht darum zentral. Studierende, die ihre Abschlussarbeit im Fach Missionswissenschaft und Religionswissenschaft schreiben wollen, Promovierende und Habilitierende sowie internationale GastwissenschaftlerInnen arbeiten gemeinsam an vier Schwerpunktthemen:

- ♦ Christlicher Glaube und Kultur (unter besonderer Berücksichtigung der Kunst)
- ♦ Dialog und Konflikt
- ♦ Globalisierung und Migration
- ♦ Frauen- und Geschlechterfragen

Strukturell wird dies durch ein internationales Netzwerk theologischer Fakultäten und Seminare unterstützt, das der Förderung der Mobilität von Studierenden und Dozierenden dient.

Als Gastwissenschaftler haben die Professoren Dr. Jin Kwan-Kwon, Dr. Kang Won-Don (beide Südkorea), Dr. Miguel de La Torre (USA; Fulbright Scholar) und Dr. Tinyiku Maluleke (Südafrika) für jeweils einige Wochen in Mainz geforscht und sich auch am Unterrichtsgeschehen beteiligt.

Im Rahmen der losen Vorlesungs- und Seminarreihe *A Woman's Theology in Dialogue* konnten mit den Professorinnen Dr. Kwok Pui-Lan, Dr. Musa Dube, Dr. Elsa Tamez, Dr. Monica Melancton, und der Dozentin und Kirchenoberen Dr. Mery Kolimon profilierte Theologinnen nach Mainz geholt werden. Gekrönt wurde dieses Projekt durch die Verleihung des *Gutenberg Research Award* an Kwok Pui-Lan (2015), des *Gutenberg Teaching Award* an Musa Dube (2017) und eines Theologischen Ehrendoktors an Elsa Tamez (2019).

Die Serie der Mainzer *Contactzone*-Konferenzen soll rund um die von mir herausgegebene Serie *ContactZone. Explorations in Intercultural Theology* (EVA Leipzig) Herausgeber:innen, Autor:innen, besonders talentierte Masterstudierende, Doktorand:innen und Habilitand:innen miteinander ins Gespräch bringen und für das Profil der Reihe relevante Themen diskutieren. Dabei präsentieren sowohl die Senior Scholars als auch die Nachwuchswissenschaftler:innen aus ihren Forschungen. Letztere haben so die Chance eines breiten Feedbacks von führenden Vertreter:innen ihres Faches. Themen der bisherigen Konferenzen waren »Contextual Challenges and Intercultural Exchanges in Theology« (2013), »Explorations in Intercultural Theology« (2017), »The Many Faces of Jesus Christ Reloaded – Intercultural Christology for the 21st Century« (2019) und »Between Pandemonium and Pandemethics« (2022). Mit inzwischen ca. 30 Bänden bietet die Reihe den Doktorand:innen am Lehrstuhl eine solide Publikationsplattform.

Der Begriff *ContactZone* wurde im postkolonialen Diskurs geprägt, um den Ort zu kennzeichnen, an dem Kulturen und Religionen aufeinandertreffen. Er impliziert, dass Erster Kontakt, kulturell-religiöser Austausch und Konflikt immer auch durch Machtverhältnisse bestimmt werden. Unter Zuhilfenahme von Kommunikationstheorien, Hermeneutik und Ästhetik entwickelt Interkulturelle Theologie neue Terminologien und ein theoretisches Instrumentarium, um diese Interaktionsprozesse zu erforschen. Ihr Spektrum reicht dabei von Themen wie Dialog und Synkretismus bis zu Fundamentalismus und Ethnizität. Perspektiven wie Kultur, Religion, Rasse, Klasse, Gender und Inklusion sind gleichermaßen in diese notwendigerweise multi-axiale Herangehensweise involviert. *ContactZone* kreiert einen Raum, in dem ein Chor vielfältiger Stimmen auf die Herausforderungen des kulturell-religiösen Pluralismus im 21. Jahrhundert reagiert.

Während die Gründung von *Contactzone* zurückreicht in meine Zeit als Professor in den Niederlanden, ist die Essay-Reihe *Theologische Interventionen* (Kohlhammer Verlag; bisher sieben Bände) eine Mainzer Initiative gemeinsam mit meinen Kolleg:innen apl. Prof. Dr. Dorothea Erbele-Küster und Prof. Dr. Michael Roth.

Theologische Interventionen setzen in essayistischer Form Akzente in gegenwärtigen lebensweltlichen Diskursen – Fragen von Kultur, Religion, Moral, Klasse, Race/Ethnizität, Geschlecht, Alter und Körperlichkeit kommt besondere Aufmerksamkeit zu; ihre kontextuellen Verortungen und interkulturellen Verstrickungen werden immer mitbedacht.

Curricular bildet sich die Doppelstruktur des Faches in zwei alternierenden Vorlesungen »Einführung in die Welt der Religionen« und »Einführung in die Interkulturelle Theologie« ab, darauf bauen zwei Mastervorlesungen »Christliche Kunst interkulturell« und »Ikonographie der Religionen« auf. Auf Proseminar und Übung, lange Jahre durch die Südkoreanerin Dr. Joo Mee Hur (heute Bossey) versorgt, bauen Seminare zu »Theologie der Mission«, »Theologie der Religionen – Theologie des Dialogs«, »Kontextuelle Theologien in der Neuen Welt«, »Befreiungstheologien revisited« etc. auf. Eine Mainzer Besonderheit ist die intensive Auseinandersetzung mit Kunst und Ästhetik, in Workshops und Ausstellungen im Rahmen von Lehrveranstaltungen etwa mit dem balinesischen Künstler Nyoman Darsane, mit Exkursionen zur Documenta nach Kassel, aber auch im Rahmen eines vom Gutenberglehrkolleg geförderten innovativen Lehrprojektes mit dem Kollegen Prof. Stefan Enders von der Mainzer Hochschule zum Thema »Auf der Grenze – Theologie und Fotografie«, mit dem wir mitten in die sogenannte »Flüchtlingskrise« im Herbst 2015 geraten sind.

Bedingt durch die Corona-Pandemie habe ich gemeinsam mit Dorothea Erbele-Küster ein internationales online-Format entwickelt, das sich interkulturell theologisch und religionswissenschaftlich mit den Folgen der Pandemie auseinandersetzt: Aus den bisherigen Veranstaltungen »The Covid-19 Pandemic in Theology and Religions (Between Pandemonium and Pandemethics)« (WS 20/21), »From Pandemonium to Pantopia« (WS 21/22) und »Pantopia vs New Normal. Contextual and Intercultural Perspectives« (WS 22/23) sind bereits mehrere Publikationen hervorgegangen. Das Projekt soll in einem virtuellen theologischen »Salon Pantopia« verstetigt werden.

Neben dem »klassischen« Dr.theol. habe ich gemeinsam mit einem Kollegen von der katholischen Fakultät ein PhD-Programm »Interdisciplinary Studies in Theology and Religion« entwickelt, das inzwischen akkreditiert ist und bereits die ersten Absolvent:innen hervorgebracht hat. Die Summerschool »German^{and}Theology« ermöglicht auch Studierenden aus dem globalen Süden die Mainzer Fakultät und das Fach interkulturelle Theologie in einem dreiwöchigen Intensivkurs kennenzulernen. Die meisten Doktorand:innen arbeiten in ihren Heimatkontexten und werden von mir während meiner regelmäßigen Vortrags- und Feldforschungsreisen und in *online-tutorials* begleitet.

Interkulturelle Theologie als Pluridisziplin

Interkulturelle Theologie ist aus der Pluridisziplin Missions-, Religionswissenschaft und Ökumenik hervorgegangen.¹ Meistens wird die Religionswissenschaft als erstes genannt, was zu der einmal gängigen Abkürzung RMÖ geführt hat. Diese Priorisierung wird in der neuen Fachbezeichnung »Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie« in der Rahmenprüfungsordnung fortgeschrieben. Eine Umkehrung wäre wünschenswert gewesen.

Die Missionswissenschaft ist eine spätgekommene im Reigen der theologischen Fächer. Im Umfeld der ersten Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 kam es zur Einrichtung erster Lehrstühle. Schon in Edinburgh wurde moniert, dass die Zerstrittenheit der christlichen Konfessionen im Missionsfeld auf Unverständnis stieße, die Missionsbewegung wurde so zu einem der Quellströme der ökumenischen Bewegung. Auch die Fremdreigionen waren schon Thema in Edinburgh. Diese Entwicklungen spiegeln sich noch heute in den drei Dimensionen interkultureller Theologie: interkonfessionell, interkulturell und interreligiös. Auch wenn ihre Zuordnung im traditionellen Fächerkanon zwischen Systematischer und Praktischer Theologie, gelegentlich auch der Kirchengeschichte schwankte, gehört sie heute eindeutig der erstgenannten zugeordnet.

Interkulturelle Theologie wird gelegentlich als Etikettenschwindel gebraucht, um alten Wein in neue Schläuche zu füllen, etwa um den in liberalen kirchlichen und theologischen Kreisen unliebsam gewordenen Missionsbegriff zu kaschieren, aber inhaltlich so weitermachen zu können wie gehabt. Allerdings ist Interkulturelle Theologie vom Ursprung her nicht die Fortsetzung der Missionswissenschaft mit anderen Mitteln. Die Reflexion über die christliche Mission als Form des Kulturkontaktes und ihre kolonialen Verstrickungen, oder auch religiöse Konversion bleiben Themen der interkulturellen Theologie, sind aber eingebettet in ein hermeneutisches Projekt, das christlichen Glauben, Theologien und Kirchen in ihrer interkonfessionellen, interkulturellen und interreligiösen Dimension erforscht. Die interkulturelle Theologie hat den *cultural turn* in den Geisteswissenschaften mitvollzogen und ist damit zu einer Schnittstelle der Theologie mit den Kulturwissenschaften geworden.

Die Befassung mit den jeweils fremden Theologien, Kirchen und Religionen ist bis heute das Kerngeschäft der interkulturellen Theologie geblieben. Theo Sundermeier hat mit seinem Plädoyer für eine Hermeneutik des Fremden die traditionelle Missionswissenschaft in ihren Grundfesten erschüttert, nicht die Kommunikation des Evangeliums, sondern das Verstehen des zu missionierenden Fremden und seiner Kultur und Religion tritt plötzlich in den Fokus. Werner Ustorf vollzog derweil einen Perspektivenwechsel von der Missionsgeschichte zur Kirchengeschichte in den Kontinenten. Gleichzeitig fordert er die Aufarbeitung der Verquickung von Mission und Kolonialismus und in Deutschland auch die mit dem Dritten Reich ein. Katholischerseits war Horst Rzepkowski einer der letzten Enzyklopädisten, der noch alleine ein *Lexikon der Mission* gestemmt hat. Rzepkowski war ähnlich wie Ustorf historisch orientiert und arbeitete sich genauso wie dieser an den kolonialen und nationalsozialistischen Sündenfällen der Mission und des Faches sowie

¹ Die folgenden Gedanken sind eine erste Skizze zu meinem Beitrag »Interkulturelle Theologie als Pluridisziplin« in: Handbuch Interkulturelle Theologie (erscheint im Metzlerverlag 2024); vgl. Volker KÜSTER, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011.

seiner Vertreter ab. Mit Ustorf und Rzepkowski teile ich die Überzeugung, dass wir das Projekt der Aufklärung radikal zu Ende denken müssen, im Rahmen einer Aufklärung der Aufklärung (Ulrich Beck).

Robert Schreiter hat mit *Constructing Local Theologies*, der englische Titel spielt mit dem Bedeutungsgewinn der lokalen Kirchen im Rahmen der Kirchenreformbestrebungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der in diesem Zuge entstandenen lokalen bzw. kontextuellen Theologien, eine erste systematische Theorie der Kontextualisierung der Theologie vorgelegt. Mit seinem *Die Neue Katholizität* schwang das Pendel dann um, Schreiter reflektiert hier auf die Folgen der Globalisierung für die Theologie und wendet sich damit ihrer Interkulturalität zu.

In meinen eigenen Arbeiten habe ich mich einerseits der Kontextualität anhand empirischer Feldforschungen in Korea und später Indonesien gewidmet und andererseits versucht, die interkulturellen Interaktionsprozesse theoretisch zu durchdringen. Bei meinem *Versuch über die Minjung-Theologie* wurde ich damit konfrontiert, dass außer Schreiters bahnbrechendem Werk noch wenig über eine »Theorie kontextueller Theologie« nachgedacht worden war. Meine Denkbewegungen führten dabei unmittelbar zu der Überzeugung, dass eine interkulturelle Theologie unabdingbar ist, um den Dialog in der globalen Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft des Christentums aufrecht zu erhalten. In dieser Dialektik von Kontextualität und Interkulturalität treffe ich mich mit Schreiter. Mit Sundermeier und Rzepkowski teile ich die Überzeugung, dass Kunst eine gleichberechtigte Quelle kontextueller und interkultureller Theologie ist. Kunst ist in allen ihren Formen ein eigenständiges Medium der Theologie. Damit kommt die Ästhetik, die Sinneserfahrung, als Methode ins Spiel. Es gilt dabei zunächst einmal zu unterscheiden zwischen ihrer Intention und dem Verwendungszweck nach als christlich zu titulierender Kunst und der heute gerne als autonom bezeichneten Kunst. Letztere darf die Theologie natürlich nicht für sich vereinnahmen, sie befindet sich dabei ebenfalls in einer interkulturellen Dialogsituation. Auch andere Religionen haben Bilder, die als genuin religiöse Quellen zu interpretieren sind. Spätestens dann, wenn die Frage nach dem tieferen Sinn eines Kunstwerks ins Spiel kommt, werden die Grenzen zur Hermeneutik fließend.

Eng verbunden mit der Sinneswahrnehmung ist die narrativ verarbeitete Erfahrung der Lebenswelt. »Menschen sind in Geschichten verstrickt« wie der Philosoph Wilhelm Schapp es formuliert hat. Als Story-Theologie ist dies eine bewährte Methode asiatischer Theologie, die auch in anderen Kontexten Früchte trägt. Die Aufnahme sozialwissenschaftlicher Methoden wie halboffener Interviews aber auch teilnehmender Beobachtung und dichter Beschreibung führt trotz aller Interdisziplinaritätspostulate regelmäßig zu Reibereien zwischen den Fachkulturen über ihren korrekten Gebrauch. Ethik schließlich ist nicht nur eine Funktion interkultureller Theologie, sondern als ethische Urteilsbildung im Blick auf sozio-ökonomisch und politische ebenso wie identitätspolitische Fragestellungen auch eine ihrer Methoden. Auch theologisch agiert interkulturelle Theologie nicht nur deskriptiv, sondern auch normativ.

Interkulturelle Theologie ist jedoch nicht allein ein europäisch kontinentales Projekt, Ustorf hat in diesem Zusammenhang auch von der »theologischen Reue des Nordens« gesprochen. Die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theolog:innen EATWOT ist eine theologische Dialog-Initiative, deren Gründungsversammlung in Daressalam, Tansania, 1976 in Anspielung auf die Blockfreien-Bewegung gelegentlich als »Bandung der Theologie«, dem Ort der Afrika-Asien-Konferenz von 1955, bezeichnet wurde. Sie markiert den Einbruch der kontextuellen Theologien in den nord-atlantisch dominierten globalen

theologischen Diskurs. Die Repräsentanten der ersten Generation waren christliche Intellektuelle, die im Gefolge säkularer Emanzipationsbewegungen in Afrika und Asien begründungspflichtig waren, warum sie weiterhin in der Religion der Kolonialherren verharrten und trotzdem meinten, etwas zur »Nationwerdung« (*nation building*) beitragen zu können. Darin liegt nicht zuletzt der vielzitierte »epistemologische Bruch« mit der zumeist noch im Westen erlernten Theologie und Methode begründet. In Lateinamerika, das die kolonialen Fesseln schon im 19. Jahrhundert abgeschüttelt hatte, führte die Umsetzung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einer kritischen Haltung im Blick auf Armut und Unterdrückung in den überwiegend durch Militärdiktaturen regierten Ländern des Kontinents. Dies war die Geburtsstunde der Theologie der Befreiung. EATWOT wurde zu einer Plattform der Begegnung zwischen dieser an der sozio-ökonomisch und politischen Dimension orientierten Theologie und den Inkulturations- und Dialogtheologien Afrikas und Asiens, die an den kulturellen Renaissance auf dem Scherbenhaufen des Kolonialismus partizipierten und das Christentum im multikulturell-religiösen Kontext ihrer Kontinente neu positionierten. Mit der Schwarzen Theologie Südafrikas und der südkoreanischen Minjung-Theologie gab es allerdings früh erste Mischformen zwischen den beiden »Schulen«. Aloysius Pieris schlug Brücken mit seiner Feststellung, dass der kulturell-religiöse Pluralismus, das spezifisch asiatische sei, während die allgegenwärtige Armut der gemeinsame Nenner der Dritten Welt sei. In eine ähnliche Richtung argumentiert Engelbert Mveng, wenn er von der durch die Kulturzerstörung des Kolonialismus nicht nur von ökonomischer, sondern umfassender von »anthropologischen Armut« spricht. Mit der Frage nach »Gemeinsamkeiten, Unterschieden und ökumenischen Lernchancen« ist EATWOT zu einer Erfolgsgeschichte des interkulturellen Dialogs geworden, die dazu geführt hat, dass Kontexte heute als vielschichtig und multidimensional wahrgenommen werden. Wie die westliche akademische Theologie war die kontextuelle Theologie der Dritten Welt anfangs reine Männersache. Mercy Amba Oduyoye, später selbst die erste Präsidentin von EATWOT und Gründerin des *Circle of African Women Theologians*, proklamierte auf der ersten Vollversammlung in Neu-Delhi (1981) den »Aufbruch im Aufbruch«. In der Folge fanden die Frauen aus dem globalen Süden ihren eigenen theologischen Weg in einer doppelten Abgrenzung gegen die Theologien ihrer Landsmänner und westlicher Feministinnen.

Die Diffamierung der kontextuellen Theologien als elitäre Randerscheinungen womöglich auch noch für westliche Märkte geschrieben, ist intellektueller Neokolonialismus und blanker Rassismus alter weißer Männer, die aus dem weißen Privileg ableiten, dass selbstverständlich sie diejenigen sind, die die Deutehoheit darüber haben, was die »edlen Wilden« so treiben an Zauberei und Heilung. Der Pfingstler als Projektionsfläche frustrierter nordatlantischer evangelikaler Sehnsüchte füllt unterdessen ganze Bibliotheken. Viele der sogenannten empirischen Feldforschungen machen sich gar nicht erst die Mühe sich mit 60 Jahren interkultureller Theoriebildung auseinanderzusetzen. Aufmerksamen Leser:innen wird schnell deutlich, wie hilfreich hier ein Griff in die interkulturelle Toolbox gewesen wäre.

Die kontextuellen Theologien sind im kolonialen Zwielicht im Gefolge säkularer Emanzipationsbewegungen entstanden. Ihre Autoren und in der zweiten Generation auch Autorinnen sahen sich als christliche Intellektuelle, die zur Nationwerdung beitragen wollten, sowohl durch ihren Einsatz für die Armen und Unterdrückten als auch bei der Re/konstruktion einer kulturellen Identität aus dem Scherbenhaufen der kolonialen Fremdbestimmung und im interreligiösen Dialog. Sie sind damit postkoloniale Theologien *avant la lettre*. Ähnlich hat die interkulturelle Theologie

als Dialogplattform das, was heute gerne als intersektionale Theologie bezeichnet wird, schon lange eingeübt.

Es geht bei der interkulturellen Theologie in ihren drei Dimensionen, interkonfessionell – interkulturell – interreligiös, nicht um das Kreieren eines neuen Metasystems, sondern eher um einen Habitus des Respekts, der Anerkennung und der Empathie sowie die Schaffung einer Dialogplattform und das Bereitstellen einer Toolbox. Der gelegentlich erhobene Essentialismusvorwurf greift insofern ins Leere, auch wenn es in einigen kontextuellen Theologien sicherlich so etwas wie einen strategischen Essentialismus gibt, um die eigenen Anliegen pointiert zu formulieren und möglichst durchzusetzen. Interkulturelle Theologie geht davon aus, dass alles Theologisieren (*doing theology*) kontextuell und fluide ist und nicht nur Kontingenz, sondern auch Ambiguität und Dilemmata bearbeiten muss. ♦

Postkoloniale Herausforderungen

an Religionswissenschaft, Interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft

Andreas Nehring

Zusammenfassung

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

Schlüsselworte

→ Repräsentation
→ Kulturwissenschaft
→ Postkoloniale Perspektive
→ Religionsaufklärung

Abstract

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

Keywords

→ Representation
→ Cultural studies
→ Postcolonial perspective
→ Religious enlightenment

Sumario

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

Palabras clave

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Herausforderungen an die Interkulturelle Theologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Herausforderungen an die Religionswissenschaft im Bereich der Theologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Von der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie

Abbrüche, Transformationen und Neuaufbrüche

Henning Wrogemann

Zusammenfassung

Das Fach *Intercultural Theology* befindet sich noch in seiner Findungsphase. Der Beitrag stellt heraus, dass der Gegenstandsbereich des Faches nicht auf akademisch-theologische Produkte verengt werden darf, sondern das Leben auf der Graswurzelebene zu analysieren ist. Es wird erstens eine mehrfache Selbstdistanzierung von gängigen Stereotypisierungen gefordert, zweitens die Abgrenzung zu historischer, empirischer und systematischer Forschung bedacht sowie auf fünf Dimensionen hingewiesen (semiotisch, diskurstheoretisch, konnektiv, transformativ und missionarisch), die für das Fach grundlegend und jeweils durch eine Vielfalt methodischer Ansätze einzuholen sind. Es wird angemahnt, Phänomene in neuer Intensität theologisch wie missionstheologisch zu reflektieren.

Schlüsselbegriffe

- Interkulturelle Theologie
- Weltchristentum
- Anthropologie des Christentums
- Kontextualisierung
- Dialog
- Semiotik
- Diskurstheorie
- Postkoloniale Theorie
- Missionstheologie

Abstract

The subject of *Intercultural Theology* is still in its formative phase. The article points out that the subject matter of the discipline should not be restricted to academic-theological products, but that life at the grassroots level has to be analyzed. First of all, the contribution calls for a multiple self-distancing from common stereotyping. Secondly, it considers the distinction of *Intercultural Theology* from historical, empirical and systematic research and points out five dimensions (semiotic, discourse-theoretical, connective, transformative and missionary) which are fundamental to the subject and are to be obtained in each case through a variety of methodological approaches. One is admonished to reflect on phenomena theologically as well as mission-theologically with a new intensity.

Keywords

- Intercultural Theology
- World Christianity
- Anthropology of Christianity
- Contextualization
- Dialogue
- Semiotics
- Discourse theory
- Postcolonial theory
- Theology of mission

Sumario

El tema de la *Teología Intercultural* se encuentra aún en fase de exploración. El artículo señala que el ámbito temático de la disciplina no debe limitarse a los productos académico-teológicos, sino que debe analizar la vida en sus fundamentos. En primer lugar, se pide un autodistanciamiento múltiple de los estereotipos comunes; en segundo lugar, se considera la delimitación de la investigación histórica, empírica y sistemática y se señalan cinco dimensiones (semiótica, teórico-discursiva, conectiva, transformadora y misionera), que son fundamentales para el tema y deben abordarse mediante diversos enfoques metodológicos. Se insta a reflexionar sobre los fenómenos con una nueva intensidad, tanto teológica como misionera.

Palabras clave

- Teología intercultural
- Cristianismo mundial
- Antropología del cristianismo
- Contextualización
- Diálogo
- Semiótica
- Teoría del discurso
- Teoría poscolonial
- Teología de la misión

Dass die Fachbezeichnung *Intercultural Theology* / *Interkulturelle Theologie* derzeit international an Bedeutung gewinnt, lässt sich an der Zunahme gleichnamiger Publikationen, Lehrstühle und Institute ablesen.¹ Was aber ist das Neue, das mit diesem Label gegenüber der älteren Fachbezeichnung Missionswissenschaft zum Ausdruck gebracht werden soll? Wo sind Abbrüche, Transformationen und Neuaufbrüche zu erkennen? Wieviel »Missionswissenschaft« steckt noch in »Interkultureller Theologie« und wer definiert letztere? Zunächst sei in wenigen Strichen die Situation des Faches seit den 1960er Jahren skizziert, bevor grundsätzlicher auf inhaltliche und methodische Fragen einzugehen ist.

1 Abbrüche – Missionen aus dem Norden und Missionstheologie

Der Begriff *Abbruch* soll für die recht scharfe Zäsur stehen, die im Blick auf Missionsorganisationen und -personal aus dem Norden zu konstatieren ist. Am Beispiel der protestantischen Landeskirchen Deutschlands: Hatte es in den 1970er Jahren noch Hunderte von »Ökumenisch-Missionarischen Mitarbeitenden« in Übersee gegeben, so sind es derzeit vielleicht noch ein paar Dutzend. Als Abbruch mag auch die Transformation vieler unabhängiger Missionsgesellschaften in Missionswerke der Landeskirchen gewertet werden, deren inhaltliche Ausrichtung sich derzeit nicht sehr von Organisationen wie *Ärzte ohne Grenzen*, *Greenpeace*, Flüchtlingshilfsorganisationen oder Umweltverbänden zu unterscheiden scheint, wenn man in die einschlägigen Magazine schaut. Wo nicht mehr der Anspruch erhoben wird, eine Botschaft mitteilen und damit teilen zu wollen, bleibt es beim bloßen Aufruf zum Mitmachen.

Hier ist von der Weitergabe des christlichen Glaubens an Nicht-Christen oder dem Aufbau von Gemeinden kaum mehr etwas zu lesen. Überhaupt spielen Glaubensfragen eine eher marginale Rolle. Ausnahmen bestätigen die Regel. Mit dem Wegfallen des dieses Personal unterstützenden »Hinterlandes« (Unterstützerkreise in Deutschland) veränderte sich auch das Profil der protestantischen Missionswissenschaft. Während weiterhin missionshistorisch gearbeitet wird, sind ausdrücklich missions*theologische* Arbeiten seitens deutschsprachiger Fachvertreter/innen eher selten geworden.

2 Transformationen – Polyzentrik, Pfingstbewegung, Pluralität

Die sich entwickelnde Polyzentrik des Christentums als eine globale Religionsformation rechtfertigt den Begriff der Interkulturellen Theologie, da das »Inter« an Bedeutung gewonnen hat, also das »Zwischen« zwischen den verschiedenen regional-christlichen Präsenzen weltweit. So waren von Ende der 1960er bis in die 1990er Jahre hinein besonders Kontextuelle Theologien ein beliebtes Thema. Der Fokus verschob sich mit den 1990er Jahren bis zur Gegenwart in Richtung auf pfingstlich-charismatische Bewegungen weltweit. Mehr und mehr Aufmerksamkeit erregten zudem die vielen christlichen Gemeinden, die von Migrant*innen aus Afrika, Asien und Lateinamerika in Nordamerika und europäischen Ländern begründet wurden. Mit den neuen Themen nahm auch das Spektrum wissenschaftlicher Forschungsmethoden deutlich zu.

Derzeit befindet sich das Fach Interkulturelle Theologie noch in seiner Findungsphase. Das Erbe der Missionswissenschaft wirkt nach. Wohin sich das Fach allerdings weiterentwickeln wird, ist noch nicht absehbar. Das curriculare Profil erscheint bis auf weiteres durch

das allseits bekannte, gemeinsame Papier von Missionswissenschaftlern/innen aus dem Jahr 2005 gesichert.² Die Vielfalt von Lehrstuhlbezeichnungen lässt indes Diskussionsbedarf im Blick auf das Profil des Faches erkennen.

Das Fach Interkulturelle Theologie könnte in Gefahr geraten, in verschiedene Richtungen aufgelöst zu werden. Wenn das Fach einseitig *historisch* verstanden wird, kann es leicht in einer global erweiterten Kirchengeschichte aufgehen. Wenn man es lediglich *empirisch* fasst, so kann es durch religionswissenschaftliche Forschung beerbt werden, die sich schon jetzt zunehmend der globalen Pfingstbewegung, interreligiösen Phänomenen (Identitätsfragen, Konversion, Genderfragen usw.) oder der Extremismusforschung zuwendet. Wo rein *systematisch* das Profil unterschiedlicher kontextueller Theologien akademischer Art im Blick ist, lässt sich eine Beerbung durch die Systematische Theologie für möglich halten. Eine kohärente Beschreibung des Gegenstandsbereichs der Interkulturellen Theologie erscheint daher notwendig, um dem Diffundieren in verschiedene andere Wissenschaften entgegenzuwirken. Wo eine Wissenschaft bzw. eine wissenschaftliche Community diese Kraft nicht (mehr) aufbringt, wird die Auflösung des Faches kaum zu verhindern sein.

Worin indes Einigkeit zu herrschen scheint, ist, dass Interkulturelle Theologie nicht in eine wie auch immer geartete Interreligiöse Theologie überführt werden kann. Aus Sicht des Programms einer religionspluralistischen Theologie wäre das zwar wünschbar, da Grenzen für das Theologie-treiben ohnehin als wenig bedeutsam erachtet werden.³ Diese Meinung wird jedoch, soweit ich sehe, in den meisten außereuropäischen Ländern nicht geteilt und erscheint im Blick auf viele Kontexte (etwa die Islamische Welt betreffend) als geradezu grotesk.

In eine ähnliche Richtung zielt die Vorstellung, bei Interkultureller Theologie handle es sich um die Reflexion auf die interkulturelle Ökumene. Auch hier wird in der (meist unausgesprochenen oder unreflektiert bleibenden) Zielsetzung ein sehr starker Einheitsbegriff unterlegt, demzufolge es lediglich darum geht, die bunte Vielfalt der unterschiedlichen Ausprägungen wahrzunehmen. Damit aber wird das Konfliktive weitgehend ausgeblendet. Symptomatisch für Vertreter/innen einer solchen Sicht ist die kaum verhohlene Ablehnung des Missionsbegriffs, der als unzeitgemäß betrachtet wird, da, so die Meinung, sich die Menschheit nun auf dem Weg in eine plurale Ära befinde. Auch diese Sicht hat meines Erachtens eher etwas mit ideologischer Wahrnehmungsverweigerung zu tun als mit seriöser wissenschaftlicher Analyse.⁴

Wenn also Interkulturelle Theologie weder einseitig als historische, empirische oder systematische Wissenschaft zu konzipieren ist, wenn sie darüber hinaus weder auf eine interreligiöse noch auch eine ökumenische Konzeption reduziert werden kann, so fragt sich, wie sie definiert werden könnte und welche Methodik sich nahelegen würde.

1 Vgl. Henning WROGEMANN, *Intercultural Hermeneutics. Intercultural Theology*, Vol. 1, Downer's Grove, IL 2016; DERS., *Theologies of Mission. Intercultural Theology*, Vol. 2, Downer's Grove, IL 2018; DERS., *A Theology of Interreligious Relations. Intercultural Theology*, Vol. 3, Downer's Grove, IL 2019.

2 Vgl. https://dgmw.org/wp-content/uploads/2015/12/Text_07_16.10.12_DGMW-Papier.pdf (16.3.2021).

3 Vgl. Henning WROGEMANN, *Interreligiös Theologie betreiben? Raumtheoretische Erwägungen zu theologischer Existenz in Situationen religiöser Pluralität*, in: *Evangelische Theologie* 81 (2021) 208–222.

4 In solchen Meinungen wird Kultur tendenziell in Richtung auf den Begriff einer Hyperkultur interpretiert, dessen »Leerstellen«, wie Andreas Reckwitz zu Recht feststellt, »die Abwesenheit des Kollektivs im starken Sinne und die Abwesenheit der normativen Verbindlichkeit einer gemeinsamen kulturellen Praxis« sind. Andreas RECKWITZ, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Frankfurt a.M. 42020, 53.

3 Interkulturelle Theologie – Definitionsvorschlag und Erläuterungen

Für das Fach Interkulturelle Theologie schlage ich als Verbindung von theologischer Begründung und Umschreibung des Gegenstandsbereichs folgende Definition vor:

(1) *Interkulturelle Theologie reflektiert die durch den universalen Geltungsanspruch ihrer Heilsbotschaft motivierten missionarisch-grenzüberschreitenden Interaktionen christlichen Glaubenszeugnisses, (2) die im Zusammenspiel mit den jeweiligen kulturellen, religiösen, gesellschaftlichen und anderen Kontexten und Akteuren zur Ausbildung einer Vielzahl lokaler Christentumsvarianten führen, (3) die sich durch das Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit vor die Aufgabe gestellt sehen, (4) normative Gehalte christlicher Lehre und Praxis in der Spannung zwischen Universalität und Partikularität immer wieder neu auszuhandeln.*⁵

Grob zusammengefasst werden in dieser Definition die Themen Mission(en), Kultur(en) und Religion(en) kohärent miteinander verbunden. Grundlegend sind die Motive, dass es um die Grenzüberschreitung einer Heilsbotschaft geht, die im Zusammenspiel mit Akteuren und deren Kontexten immer wieder neue Antworten und deren mediale Gestaltungen hervorruft. Mission bleibt damit das *Movens* des Geschehens. Ohne auf diese Definition hier weiter eingehen zu können, soll im Folgenden lediglich auf die für die wissenschaftliche Arbeit notwendigen (und wünschenswerten) Distanzierungen eingegangen werden, die meines Erachtens von Forschenden zu leisten sind, sowie auf die Methoden, die hier zur Anwendung kommen.

3.1 Interkulturelle Theologie und wissenschaftliche Selbstdistanzierung

Wenn man es als Aufgabe der Interkulturellen Theologie betrachtet (und dies ist keinesfalls Konsens), einen auch nur ansatzweise realistischen Überblick zu Entwicklungen innerhalb des Christentums als einer weltweit präsenten Religionsformation zu geben, ist eine mehrfache Selbstdistanzierung des/der Forschenden unerlässlich. Es geht um die Distanzierung von den eigenen Erfahrungen, Vorlieben und Meinungen zu Phänomenen, deren Vielfalt das Fassungsvermögen selbst einer Gruppe von Spezialisten/innen bei weitem übersteigen würde. Wenn auch kein Mensch für sich beanspruchen kann, ein nur annähernd adäquates Bild zu zeichnen, so sollten wenigstens die größten Verzeichnungen vermieden werden.

Kontextuelle Theologie als akademisches Produkt versus populäre Theologie. Publikationen im Feld der Interkulturellen Theologie können leicht den Eindruck erwecken, dass das Interkulturelle sich vor allem in akademischen Publikationen von außereuropäischen Theologen/innen manifestiert. Zu bedenken ist jedoch, dass in vielen Ländern populäre Theologien (in verschiedensten Medien vermittelt!), etwa von Leitern pfingstlerischer Bewegungen und Kirchen, einen weitaus größeren Einfluss haben, weil sie ein Millionenpublikum erreichen.

Universitäre Diskurse versus einfache Ausbildungsstätten: Ebenso ist diskurstheoretisch zu bedenken, dass innerhalb von universitären Diskursen die Faktoren »Neuheit« und »Provokation« auch im theologischen Bereich entscheidend für den erwünschten Auf-

⁵ Henning WROGEMANN, *Theologie Interreligiöser Beziehungen*, Gütersloh 2015, 420ff.; DERS., *Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie*, Leipzig 2020, 398ff., 627-643.

merksamkeitsgewinn sind. Wissenschaftliche Akteure suchen auf nationaler wie internationaler Ebene ihren Durchbruch, der den Zugang zu akademischen Stellen, Stipendien, Forschungsgeldern und Buchabsatz eröffnet. Dem steht die Logik kleiner Ausbildungsstätten entgegen, die auf der Graswurzelebene Theologie auf einem basalen Level lehren und sich meist an den klassischen Grundlagen von Konfessionen und Denominationen orientieren.

Schriftliche Kultur versus orale Kultur: Darüber hinaus wäre zu bedenken, dass im kirchlich-gemeindlichen Alltagsleben der Faktor Schriftlichkeit gegenüber der oralen Kultur stark in den Hintergrund tritt. Theologie manifestiert sich vermutlich wirkungsvoller in Geschichten, Sprichworten und Liedern, die lebensweltlich leichter vermittelbar sind als Schriften.

Implizite Theologie in ritueller Gestalt versus explizite Theologie: Dasselbe gilt für christliche Praxis, die hier als rituell bezeichnet wird. Gebetsformen und rituelle Aktivitäten wie Heilungsdienste oder Exorzismen spielen für die Praxis und Ausbreitung des christlichen Glaubens in vielen Regionen der Erde eine weitaus größere Rolle als explizit ausformulierte Theologie.

Phänomene im medialen Fokus versus die breite Masse des Geschehens: Interkulturelle Theologie hat damit die Aufgabe, sich auch und gerade mit den Phänomenen zu beschäftigen, die die breite Masse des Geschehens in Kirchen und Bewegungen weltweit ausmachen. Eine Fokussierung auf Elite-Diskurse bedeutet eine inakzeptable Verengung des Gegenstandsbereichs.

Pointiert formuliert: Interkulturelle Theologie entfremdet sich in dem Maße von ihrem Gegenstandsbereich, wie sie die akademische Logik nicht reflektiert, der sie selbst unterliegt: Wo nur das Neue, das Provozierende, das Elitäre zählt, gerät genau das aus dem Blick, was jenseits der akademischen Welt die Masse des religiös-kulturellen Lebens ausmacht, nämlich die alltagsweltlich praktizierten Riten, Symbole und religiösen Formen auf der Graswurzelebene. Diese mit einer möglichst großen Vielfalt methodischer Instrumente zu analysieren und zu beschreiben, gehört zu den Hauptaufgaben Interkultureller Theologie. Wer indes aufgrund der oben genannten akademische Logik basale Theologien (wie etwa die eines Duncan Williams oder Oyedepo) als Analysegegenstand überhaupt nicht erst in Betracht zieht, übergeht zentrale Inhalte des Gegenstandsbereichs Interkultureller Theologie.

3.2 Interkulturelle Theologie und ihr Methoden-Ensemble

Interkulturelle Theologie bearbeitet mit dem ›Inter‹ kulturell-religiöser Formationen diejenigen Aspekte, die mit Zwischen- und also auch Grensräumen zu tun haben. Dazu zählen Fragen der *Agency* der hier beteiligten Individuen oder Gruppen, der *Räume*, die entstehen, transformiert, aufrechterhalten oder ausgebreitet werden, der *Medien*, in denen sich kulturell-religiöse Phänomene manifestieren, der *Narrative*, die von Individuen wie Gruppen entweder erfunden, tradiert, transformiert oder ausgebreitet werden, der *sozialen Muster* (wie etwa Netzwerke), die sich erheben lassen, der mehr oder weniger fluiden *Identitäten*, die durch Individuen oder Sozialkonfigurationen ausgebildet werden, oder aber der *Grenzen*, die durch die genannten Aspekte entweder aufgerichtet, aufrechterhalten, verschoben, ausgeweitet oder aufgelöst werden.

Interkulturelle Theologie kann damit auf ein weites Spektrum von Theorieansätzen zurückgreifen, um die in Rede stehenden Phänomene zu analysieren. Es handelt sich um ein Ensemble von Theorien, die auch in anderen Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften zum Einsatz kommen. Das Besondere Interkultureller Theologie besteht demnach nicht in ihrer Methodik, sondern in ihrem Gegenstandsbereich.

Überblickt man Beiträge zur Interkulturellen Theologie, so sind es vor allem Diskurstheorie und Postkoloniale Theorie, die zur Analyse und Deutung von Phänomenen auf der Makroebene herangezogen werden. Auf der Meso- und Mikroebene sind es Ansätze der Medienanalyse und Medientheorie, der Raumtheorie, der Netzwerkanalyse, der *Social Movement Theory*, der Religionsökonomie oder Gender-Theorien. Das Spektrum erweitert sich stetig.

4 Neuaufbrüche – Interkulturelle Theologie und Theologie der Mission

In Anlehnung an ein berühmtes Diktum von Karl Barth wäre für Neuaufbrüche im Bereich der Interkulturellen Theologie zu sagen: »Interkultureller müssten mir die Interkulturellen sein!« Gemeint ist damit, dass, wie deutlich geworden sein sollte, Interkulturelle Theologie sich erst dann wirklich ihrem Gegenstandsbereich nähert, wenn es ihr gelingt, sich von den eingespielten Stereotypen westlich-akademischer Diskurse wenigstens ein Stück weit zu distanzieren. Der Missions-Kritizismus, der seit Jahrzehnten »im Westen« gepflegt wird, wird in anderen Gebieten der Erde nicht geteilt. Die breite Masse christlicher Präsenzen artikuliert sich nicht im Medium akademischer Hochkultur.

Mission ist, wie Stefan Paas zu Recht herausstellt, der Same, aus dem der Baum der Interkulturellen Theologie hervorgeht.⁶ Der universale Geltungsanspruch des Evangeliums treibt seine Wirkungen immer wieder über bisherige kulturell-religiöse Grenzen hinaus. Es ist an der Zeit, neben allen anderen wichtigen Forschungsaufgaben wieder grundsätzlicher an missionstheologischen Fragestellungen zu arbeiten.⁷ Dies ist nicht der einzige, aber ein wichtiger Neuaufbruch angesichts sich verändernder Kontexte.

Abschließend mag gefragt werden, ob nicht die Implementierung der Interkulturellen Theologie dazu führt, die anderen theologischen Fächer der interkulturellen Infragestellung zu entziehen. Müsste nicht, wie Judith Gruber es nahelegt, Interkulturelle Theologie als postkoloniales Projekt verstanden werden, da nur so die kulturelle Partikularität einer jeden Theologie sichtbar und damit die (vor allem) »westliche« Hegemonie kritisierbar wird? Ist es nicht so, dass auch die Bibel als das Verbindende der vielen christlich-lokalen Varianten einem Machtdiskurs entsprungen ist?⁸

Dazu ist zu sagen, dass postkoloniale Theoretiker/innen hier Eulen nach Athen tragen, denn die Partikularität verschiedener Theologien ist ja den Vertretern/innen anderer Fächer durchaus bewusst. Was hier postkoloniale Stimmen offensichtlich unterschätzen, ist, dass Theologie zu betreiben immer auch *boundary work* bedeutet hat und weiterhin bedeutet. Postkoloniale Kritik ist nur eine Theorie unter vielen, eine Theorie, die sich selbst kritisieren und relativieren lassen muss, etwa durch die Religionswissenschaft, die Religionsgeschichte und die Religionsökonomie. Kirchen haben entschieden, die 27 Schriften des Neuen

6 Stefan PAAS, *Intercultural Theology and Missiology*, in: *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 1 (2017) 133–139, 134; vgl. John G. FLETT/Henning WROGEMANN, *Questions of Context. Reading a Century of German Mission Theology*, Downer's Grove, IL 2020.

7 John G. FLETT, (Any?) New Approaches in The Theology of Mission?, in: *Verkündigung und Forschung* 66 (2021) 104–119.

8 Judith GRUBER, *Intercultural Theology as a (Post)colonial Project?*, in: *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 1 (2017) 105–111.

9 John G. FLETT, *Apostolicity. The Ecumenical Question in World Christian Perspective*, Downer's Grove, IL 2016.

10 Darüber hinaus besteht eine wichtige Aufgabe des Faches Religionswissenschaft/Interkulturelle Theologie darin, die Geltungsansprüche

und Ausdrucksformen anderer missionarischer Religionsformationen sowie deren gesellschaftsrelevanten wie interreligiösen Implikationen und Konsequenzen zu analysieren und zu reflektieren. Vgl. Henning WROGEMANN, *Der Ruf zum Islam (dacwa) in der Gegenwart. Bewegungen, Medien, Profile*, in: *Verkündigung und Forschung* 66 (2021) 138–152.

Testaments als autoritativ anzuerkennen, das nennt man Tradition. Diese Tradition wird bis heute gewahrt, was immer auch *boundary work* – und das heißt die Exklusion anderer Optionen – bedeutet. Dies wissenschaftlich wahrzunehmen ist das eine, eine Option zu wählen, ist das andere. Interkulturelle Theologie hat es mit deskriptiven und normativen Aufgaben zu tun und sie tut gut daran, diese Unterscheidung im Blick zu behalten und ausdrücklich auszuweisen. Wo postkoloniale Theorie diese Unterscheidung aufzuheben sucht, muss sie sich die Frage gefallen lassen, ob sie damit nicht in Ideologie umschlägt.

5 Gemeinsames Theologie-Betreiben im Zwischen der Kulturen?

Interkulturelle Theologie ereignet und bewegt sich in umstrittenen Zwischenräumen. Die Beschreibung der damit verbundenen Phänomene setzt ein hohes Maß an Metareflexivität voraus, erstens für den unterlegten Kulturbegriff, zweitens den Theologiebegriff und drittens das Verständnis des sich immer wieder einstellenden Zwischenraumes (das ›Inter‹).

Es können fünf Dimensionen unterschieden werden, denen sich jeweils verschiedene methodische Ansätze zuordnen lassen. Die *semiotische Dimension* betrifft das, was aus Sicht verschiedener Akteure mit Bedeutung versehen wird, die *diskurstheoretische Dimension* betrifft die Frage von Macht und Deutungshoheit, da Dingen Bedeutungen nicht an sich zugeschrieben werden, sondern in Zusammenhängen diskursiver Konkurrenzen. Die *konnektive Dimension* betrifft den Zusammenhang von bisherigen kulturell-kontextuellen Ausdrucksformen des Christlichen (etwa die soziale Verfasstheit bestimmter Kirchen oder Bewegungen) in Beziehung zu neu entstehenden christlichen Präsenzen.⁹ Die *transformative Dimension* betrifft die wechselseitigen Veränderungen, die sowohl Präsenzen des Christlichen erfahren als auch die kulturell-kontextuellen Zusammenhänge, in denen sich christliche Präsenzen manifestieren. Die *missionarische Dimension* schließlich betrifft die der christlichen Religionsformation inhärente Tendenz, aufgrund des universalen Geltungsanspruchs ihrer Botschaft immer wieder über Bestehendes hinauszugehen und damit neue Prozesse anzustoßen.¹⁰

Für jede Dimension ist mit der *Strittigkeit* von Phänomenen zwischen den beteiligten Akteuren, also Christen/innen aus verschiedenen Kontexten, zu rechnen, und zwar innerhalb des eigenen lokalen Settings als auch zwischen den verschiedenen lokalen Varianten. Es bleibt strittig, welche Phänomene mit welcher Bedeutung versehen werden (semiotisch), wer das Recht hat, diskursiv einen übergreifenden Geltungsanspruch zu erheben (diskurstheoretisch), wie das Verhältnis zwischen verschiedenen lokalen Varianten zu bestimmen ist (konnektiv), welche Veränderungen als notwendig oder zurückzuweisen angesehen werden (transformativ) und wie über grenzüberschreitende Interaktionen zu denken ist (missionarisch).

Während Ansätze im Bereich von World Christianity dem Schwerpunkt nach (aber nicht ausschließlich) *historisch* und Ansätze im Bereich einer *Anthropology of Christianity* dem Schwerpunkt nach (aber ebenso nicht ausschließlich) *empirisch* ausgerichtet sind, sind Ansätze einer *Intercultural Theology* dem Schwerpunkt nach (und wiederum nicht ausschließlich) *systematisch* ausgerichtet. Es geht nicht (nur) um das Gesamtszenario einer möglichst ausgeglichenen Sicht auf »das« Christentum, auch nicht (nur) um eine möglichst facettenreiche Darstellung einer lokalen Variante des Christentums, sondern darüber hinaus und im Besonderen um die Reflexion auf die systematischen und ethischen Fragen, die sich für christliches Theologie-Treiben aus alledem ergeben. Was das genau bedeutet, wird an anderer Stelle zu entfalten sein. ♦

FORUM

Missionarische Spiritualität

Die *Gemeinschaft Chemin Neuf* und ihre missionarische Spiritualität

Sr. Mirjam Rombouts

Was verbirgt sich hinter der Bezeichnung *Chemin Neuf* (neuer Weg)? Die Herkunft des Namens der Gemeinschaft, die 1973 entstand und inzwischen mit über 2000 Mitgliedern in dreißig Ländern ansässig ist, spiegelt die Schlichtheit der Anfänge wieder. Das erste Haus der entstehenden Lebensgemeinschaft befindet sich in der Straße »Montée du Chemin Neuf« (Stiege des Neuen Weges) in Lyon. *Communauté du Chemin Neuf*: Die Straße gibt den Namen. Er stellt kein im Voraus konzipiertes Programm dar, das nur noch der Umsetzung bedarf. Es geht um ein Programm anderer Art – ein Aufbruch in der Nachfolge Christi. Jesus Christus als der Weg (Joh 14,6) führt alle, die ihm vertrauen und nachfolgen, auf je neue Wege. Der starke Wunsch, die Frohe Botschaft nach außen zu tragen und sich in den Dienst zu stellen, ist charakteristisch für die entstehende *Gemeinschaft Chemin Neuf*. Ihre Spiritualität wird einerseits durch die Erfahrung der charismatischen Erneuerung als missionarischer Aufbruch genährt. Andererseits ist die ignatianische Spiritualität des Weges für die Gemeinschaft prägend. Ignatius von Loyola verstand sich – wie der Titel seiner Autobiographie »Bericht des Pilgers«¹ deutlich macht – als Unterwegsseiender, der auf seinem Lebensweg anhand der konkreten Ereignisse und Erfahrungen lernte, wie Gott ihn führte und ihn unterwies. *Chemin Neuf* sieht die Evangelisierung als Schwerpunkt ihrer Berufung – im Unter-

wegssein in der Nachfolge Jesu Christi und im Hören auf den Heiligen Geist, der auch auf unbekannte Wege leitet. Sie versteht sich somit als eine kleine Zelle im großen Leib Christi, als Antwort auf den spezifischen Ruf Gottes, der jedem persönlich sowie der Gemeinschaft als Ganzer innerhalb der Kirche gilt.

1 Ein unscheinbarer Anfang

Alle Anfänge sind klein. Jesus selbst hat eine kleine Schar von zwölf Jüngern und weiteren Personen berufen, mit ihnen Gemeinschaft gelebt und ihnen das Zeugnis der befreienden Botschaft des Evangeliums anvertraut.

Zu Beginn der 1970-er Jahre breitet sich die charismatische Erneuerungsbewegung über die konfessionellen Grenzen hinweg von Amerika nach Europa aus. In dieser Zeit entsteht in Lyon unter Studierenden ein Gebetskreis, in dem das Wirken Gottes konkret erfahren wird und viele katholische Christen einen neuen Zugang zum Wort Gottes als lebendiges, unmittelbares Wort finden. Innerhalb dieses rapide wachsenden Gebetskreises entsteht bei sieben Studierenden der spezifische Wunsch, sich Gott ganz zur Verfügung zu stellen. Sie wollen ihr Leben teilen, um gemeinsam Zeugnis zu geben, wovon ihr Herz erfüllt ist. Die Begeisterung für das Evangelium ist ihr Antrieb, nach außen zu gehen und die Frohe Botschaft zu verkünden. So beginnt im Jahr 1973 diese Gruppe in der Straße »Montée du Chemin Neuf« ein gemeinsames Leben. Ihr Haus ist offen für alle, für sozial Benachteiligte und für Obdachlose. Sie teilen, was sie haben, in einer gemeinsamen Kasse. Sie stellen sich außerdem dort in den Dienst, wohin die Kirche sie ruft. Pater Laurent Fabre, ein angehender Jesuit, wird zum Gründer der entstehenden Gemeinschaft und prägt auch durch die Weisheit der ignatianischen Spiritualität die Ausrichtung der Gemeinschaft in seiner langjährigen Leiterschaft. Mehrere Schwestern und Brüder

dieser Gründungszelle wählen nach einer Zeit der Prüfung das geweihte Leben, einige Brüder werden Priester. Nach kurzer Zeit klopfen die ersten Ehepaare an, sie möchten das Leben in Gemeinschaft teilen. So entsteht die charakteristische Form der *Gemeinschaft Chemin Neuf*, zu deren Mitglieder sowohl gottgeweihte zölibatäre Brüder und Schwestern, darunter einige Priester, als auch verheiratete Ehepaare gehören. Die Personen beider Lebensstände sind vollwertige Mitglieder; auch in der Verteilung der Verantwortlichkeiten werden keine Unterschiede gemacht.

Im Jahr 1984 wird die *Gemeinschaft Chemin Neuf* als öffentliche Vereinigung von Gläubigen diözesanen Rechts durch Erzbischof Albert Decourtray von Lyon offiziell von der römisch-katholischen Kirche anerkannt. Das Ordensinstitut päpstlichen Rechts für die Priester der Gemeinschaft wird im Jahr 1992 errichtet. Die Struktur der Gemeinschaft ist anderen Ordensgemeinschaften ähnlich, ermöglicht jedoch zugleich eine Diversität von Berufungen in beiden Lebensständen. Dabei werden die unterschiedlichen Stärken und Bedürfnisse geachtet. Den Ehepaaren und Familien wird beispielsweise ihr eigener Wohnbereich zugesprochen. In der Verschiedenheit unterstützen und stärken sich die unterschiedlichen Berufungen zugleich. So wird die Vielfalt innerhalb der Gemeinschaft neben aller Herausforderung letztlich als solider Rahmen und als Chance für ein authentisches christliches Zeugnis wahrgenommen.

2 Die missionarische Dimension des gemeinsamen Lebens

Das Fundament der missionarischen Spiritualität der *Gemeinschaft Chemin Neuf* wird im ersten Satz der Konstitution der Gemeinschaft genannt: »Bruder oder Schwester,

¹ IGNATIUS VON LOYOLA, Bericht des Pilgers. Übersetzt und kommentiert von Peter Knauer, Würzburg 2015.

wenn du dich mit uns engagierst, ist es einzig um Christi und des Evangeliums willen.« Das Fundament der Gemeinschaft besteht in der persönlichen Christusbeziehung jedes Einzelnen und jeder Einzelnen. Somit ist Gott selbst das Fundament und das menschliche Engagement wird zur Antwort auf den Ruf Jesu Christi.

In den Exerzitien von Ignatius von Loyola² nimmt die Betrachtung der Menschwerdung Jesu in Armut und Demut einen wichtigen Platz ein. Jesus wird nicht im königlichen Palast von Jerusalem, sondern im ärmlichen Bethlehem in einer Futterkrippe geboren, sein schlichtes Leben in Nazareth macht die Hauptzeit seines Lebens aus. Ignatius sieht die christliche Nachfolge darin, diesem armen und demütigen Jesus zu folgen. Die Spiritualität der Gemeinschaft ist von dieser ignatianischen Erfahrung geprägt. Des Weiteren ist Charles de Foucauld ein inspirierendes Vorbild in seiner Suche nach dem geringsten Platz als Ort der Gegenwart Gottes.³ Er lebte voll Vertrauen diese Hingabe im Verborgenen; die missionarische Dimension seines Lebenszeugnisses wurde erst nach seinem Tod sichtbar.

Die *Gemeinschaft Chemin Neuf* versteht das gemeinschaftliche Leben im Rhythmus von Gebet, Arbeit, Mahlzeiten und Dienst im Sinne des schlichten ›Lebens von Nazareth‹. Es wird zum konkreten Ort, an dem Menschen Liebe empfangen und geben, an dem sie die von Gott geschenkte *Communio* erfahren dürfen, die menschliches Tun übersteigt. In diesem Sinne wird das gemeinsame Leben bei aller einhergehenden Herausforderung ein Ort der Heilung, des Wachstums und der Hingabe. Es ist Quelle der Freude und der Einfachheit. Es ist ein offenes Geschehen, das nicht auf die Mitglieder beschränkt ist; so haben zum Beispiel viele junge Leute die Gelegenheit, für eine kürzere oder längere Zeit mit zu leben.

Vor diesem Hintergrund der Spiritualität wird verständlich, dass es in der Konstitution heißt, dass die Sorge für die *Communio* untereinander eine konkrete Form dar-

stellt, das Heil in Christus zu verkündigen. Gelebte Gemeinschaft schenkt Hoffnung, Geschwisterlichkeit, authentisches und wahrhaftiges Miteinander. Die *Communio* der Herzen ist eine Herausforderung, sie kostet Anstrengung und ist letztlich doch eine Gabe des Heiligen Geistes, in der die Unterschiede nicht negiert werden und die Vielfalt zusammengeführt wird. Viele Zeitgenossen haben eine große Sehnsucht nach wirklicher Gemeinschaft. Deshalb liegt eine missionarische Dimension darin, Orte der geschwisterlichen Gemeinschaft als Zeugnis der Liebe Gottes zu stiften, so dass gesagt werden kann: »Kommt und seht« (Joh 1,39). Das gemeinsame Leben bewirkt nicht einen Rückzug, sondern öffnet das Herz zur Dimension der Liebe Gottes. Es drängt nach außen hin zur Verkündigung dieses »unergründlichen Reichtum« Gottes (Eph 3,8). Die *Communio* ist somit die Quelle der Sendung. Die Mission lebt von der Gemeinschaft untereinander und vom gemeinschaftlich getragenen Zeugnis: »Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.« (Joh 13,35).

3 Die Sendung als Antwort auf den Ruf Christi

Im Selbstverständnis von *Chemin Neuf* wird die Gemeinschaft nicht als das Ziel und das Zentrum gesehen. Die Freude, einander zu Schwestern und Brüdern in Christus zu werden, geht einher mit der Ausrichtung nach außen im gemeinsamen Wunsch, die Frohe Botschaft des Glaubens weiterzugeben. Der starke missionarische Impuls stammt von der charismatischen Erneuerung, durch die viele eine persönliche Beziehung zu Gott und sein konkretes Handeln in der Welt durch den Heiligen Geist neu entdeckt haben. Aus eigener Kraft ist es dem Menschen kaum möglich, Jesus nachzufolgen (Mk 10,23-27). Die Hingabe an Gott, die sich ganz dem Heiligen Geist anvertraut – beispielsweise in der

Taufe im Heiligen Geist – schenkt eine neue Dimension der Nachfolge. Die Begeisterung zur Evangelisierung, zum Herausragen des Empfangenen, prägt *Chemin Neuf*. Ein Text von wesentlicher Bedeutung bei der Gründung ist Lukas 4,18-19. Christus beruft und sendet, so wie er selbst, Verkündiger der Frohen Botschaft zu sein. »Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze, und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.« Das Heil durch Christus richtet Menschen auf, befreit, heilt, eröffnet einen neuen Horizont. Durch diesen Gründungstext versteht sich *Chemin Neuf* in vielfältigen Formen zur Verkündigung berufen. Sie kann in Straßenevangelisationen durch Wort, Musik, Theater und Kunst, über Gespräche und Gebet erfolgen. Ausbildung und Schulung zur Glaubensvertiefung ermöglichen ein neues Sehen. Die frohe Botschaft ermöglicht an den Rand gedrängten Menschen ein neues Aufrichten und Gehen. Junge Menschen werden in ihrer Suche nach Lebensperspektive und Berufung ernstgenommen. In den KANA-Angeboten für Paare ist ein Leitwort, dass sich die Ehepartner gegenseitig als »Bedürftige« erkennen und in Liebe annehmen lernen. Dieses Annehmen der gegenseitigen Begrenztheit befreit zu einer erneuerten Beziehung, in der Wahrheit und Barmherzigkeit Raum haben. Des Weiteren dürfen viele Personen durch das Gebet, zum Beispiel während der Exerzitien, innere oder körperliche Heilung, Erneuerung oder Befreiung erleben. Auf diese Weise dient die Gemeinschaft der frohen Botschaft Christi und bezeugt das konkrete Wirken Gottes. Diese missionarische Ausrichtung bildet das Grundlelement, dem die anderen Elemente des Lebens untergeordnet werden.

Die zentrale Bedeutung der Sendung in der Spiritualität der *Gemeinschaft Chemin Neuf* entspricht wiederum Ignatius

von Loyola, der seine Gefährten in einem frühen Stadium ihrer Gemeinschaft weltweit aussendet. Die Aussendung gehört zum wesentlichen Vollzug der Berufung. Papst Franziskus spricht von dem Hinausgehen an die Peripherien.⁴ In der *Gemeinschaft Chemin Neuf* ist die innere Verfügbarkeit zur Sendung bedeutend, die im Voraus keine Grenzen setzt. Auch seitens der lokalen Kirche kommen häufig Anfragen, die sich aus je neuen Situationen ergeben und damit neue Wege öffnen.

Auf diese Weise ist *Chemin Neuf* an sehr unterschiedlichen Orten tätig, zum Beispiel im Dienst von Pfarrgemeinden, von Gästehäusern, Studentenwohnheimen oder Ausbildungsstätten aber auch in Schulen und Projekten für Straßenkinder. Ein Schwerpunkt der missionarischen Tätigkeit liegt in den weltweiten Angeboten für junge Erwachsene. Neben der Abtei Hautecombe in Savoyen bildet auf europäischer Ebene das Festival »Changemakers« in Budapest einen Höhepunkt, bei dem auch Themen wie Kunst, Politik, soziale Gerechtigkeit, Ökologie, Migration, Europa, Leadership behandelt werden. Die missionarische Dimension des Engagements in der Ökologie wird zunehmend bewusst. Des Weiteren ist die »politische Fraternität« zukunftsweisend, ein Ort des Austauschs und der Schulung für junge Menschen, die sich als Christen in der Politik engagieren. Den zweiten Schwerpunkt bildet die weltweite Arbeit für Ehepaare und Familien – unter dem Namen KANA. Es werden außerdem zahlreiche Exerzitienwochen sowie weitere Einkehrzeiten auf der Grundlage der ignatia-

2 IGNATIUS VON LOYOLA, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Autograph übers. von Peter Knauer SJ, Würzburg 2011.

3 Vgl. u.a. Karl KLEIN, Tanz ins Abenteurer der Wüste: das Leben des Charles de Foucauld, Freiburg i.Br. 1981.

4 »Die Kirche ist aufgerufen, aus sich selbst heraus- und auf die Peripherien zuzugehen, nicht nur die geographischen, sondern auch die existentiellen«, FRANZISKUS, Beitrag in den Generalkongregationen vor dem Konklave, 9. März 2013.

nischen Spiritualität angeboten. Dadurch kommen Menschen entweder zum ersten Mal in Berührung mit der christlichen Verkündigung oder sie erleben eine Vertiefung ihrer christlichen Berufung, Befreiung und Heilung und somit eine Befähigung zum mündigen Christsein.

4 Das Engagement für die Einheit der Christen als missionarisches Zeugnis

Neben dieser grundlegenden Ausrichtung der Evangelisierung, die das Christsein in der Nachfolge Jesu Christi als Sendung versteht, sollen kurz weitere Eckpunkte der missionarischen Dimension genannt werden.

Papst Paul VI. hat die Spaltung der Christen als wesentliches Hindernis für die Evangelisierung bezeichnet.⁵ Die Gründung der *Gemeinschaft Chemin Neuf* ist markiert vom Wirken Gottes unter Christen verschiedener christlichen Konfessionen. Auch gibt es Mitglieder unterschiedlicher konfessioneller Zugehörigkeit. Diese Grundkomponenten bewirken ein leidenschaftliches Engagement für die Einheit entsprechend dem Gebet Jesu: »Alle sollen eins sein. Wie du Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.« (Joh 17,21). *Chemin Neuf* versteht sich als katholische Gemeinschaft mit ökumenischer Berufung. Ganz konkret soll alles geteilt werden, was entsprechend dem Stand der unterschiedlichen Kirchen in der Ökumene gegenwärtig möglich ist. Im Teilen des Alltags wird ein Zeichen gesetzt, das die Sehnsucht nach der sichtbaren Einheit der Kirche ausdrückt. Täglich beten wir: »Herr Jesus Christus, du hast gebetet, dass alle eins seien. Wir bitten dich um die Einheit der Christen nach deinem Willen und auf deinen Wegen. Dein Geist schenke uns, den Schmerz der Trennung zu erleiden, unsere Schuld zu erkennen und über jede Hoffnung hinaus zu hoffen.« In jeder Eucharistiefeier wird außerdem um Einheit und Frieden für jede christliche Konfession gebetet.

Das Engagement für die Einheit der Christen steht somit im Zusammenhang mit dem christlichen Zeugnis der Liebe und der Glaubwürdigkeit der Kirche. Dabei geht es nicht um eine Uniformität, sondern vielmehr um eine Ausrichtung auf Christus, die den Reichtum und die Vielfalt der verschiedenen Glaubenstraditionen wertschätzt. Grundlegend ist das Vertrauen, dass Gott selbst Wege eröffnen wird.

5 Die internationale Dimension als Zeugnis der Geschwisterlichkeit und Versöhnung

Innerhalb der Spiritualität der *Gemeinschaft Chemin Neuf* kommt der Erfahrung der Versöhnung des oder der Einzelnen mit Gott, mit den Mitmenschen oder dem Ehepartner sowie mit der eigenen Lebensgeschichte eine wesentliche Bedeutung zu. Die ignatianischen Exerzitien weisen diesen Weg der Umkehr, Versöhnung, Befreiung und Heilung hin zur Nachfolge im Hören auf den Ruf Christi.

Mitte der 1990-er Jahre hat *Chemin Neuf* eine bewusste Öffnung zur internationalen Ausrichtung der Gemeinschaft vollzogen. Damit erhält der Ruf zum Dienst für Versöhnung, Einheit und Frieden zwischen den verschiedenen Ländern und Kulturen eine stärkere Bedeutung. Die internationale Dimension bedeutet für *Chemin Neuf* einerseits, dass sie sich auf die Anfrage der lokalen Kirche hin in unterschiedliche Länder rufen lässt. Andererseits sind die Mitglieder an den einzelnen Orten ebenfalls international gemischt und leben diese universale Geschwisterlichkeit auf diese Weise konkret vor Ort. Sie zeugen davon, dass Gott dazu einlädt, jedem Menschen Bruder oder Schwester zu sein und das eigene Herz zu dieser universalen Weite der Liebe auszudehnen. Allerdings zeigen sich im gemeinsamen Leben nicht nur der Reichtum der verschiedenen Kulturen, sondern auch die Reibungspunkte und die teils kon-

flikthaften Geschichten der Vergangenheit zwischen den Ländern. So wird deutlich, dass geschwisterliche Beziehungen nur möglich sind, wenn sie – durch die Versöhnung in Jesus Christus – gereinigt und erneuert werden. Jesus Christus darf als Schlüssel zur Versöhnung entdeckt werden (Eph 2,14-18). Es braucht Schritte der Aussprache, des Zuhörens, der Bitte um Vergebung und des Vergebens. Es bedarf der menschlichen Initiative und doch ist die Versöhnung zugleich ein Geschenk der barmherzigen Gnade Gottes, der versöhnte Beziehungen ermöglicht. Dieses Streben nach Vergebung und Einheit untereinander ist ebenfalls im Zusammenleben jeder Familie und jedes Ehepaars unerlässlich und damit ein Grundelement jeder Beziehung. Die Einheit in versöhnter Verschiedenheit wird somit zum authentischen Zeugnis für andere.

6 Das konkrete Teilen

Neben der Leidenschaft für die Einheit und den Frieden soll kurz ein weiteres Element erwähnt werden, das letztlich eine missionarische Auswirkung hat. Das Teilen des Lebens umfasst auch das finanzielle Teilen als solidarisches Teilen, in dem sich jeder als Geber und als Empfänger verstehen darf. Die *Gemeinschaft Chemin Neuf* hat sich von Beginn an für eine einzige gemeinsame Kasse entschieden, welche allen Orten weltweit ermöglicht, mit denen solidarisch zu sein, die Unterstützung brauchen. Es ist ein gegenseitiges Geben und Empfangen, das zu einem einfachen und schlichten Leben einlädt. Es geschieht im Bewusstsein, dass es sich um ein Gegenmodell zum Zeitgeist handelt. Dies wurde im Jahr 1986 mit folgenden Worten ausgedrückt: »Da es für den Hunger derer, die vor Hunger sterben, keine andere Lösung gibt als das Teilen und da es nicht genügt, von einer gerechten und geschwisterlichen Gesellschaft zu träumen, teilen wir heute, von nun an, unser Hab und Gut.«⁶

7 Der Heilige Geist ist den Herausforderungen der Zeit gewachsen

Abschließend lässt sich festhalten, dass die missionarische Spiritualität der *Gemeinschaft Chemin Neuf* ihre Quelle und ihre Verankerung in der Sendung Christi hat und aus dem geschwisterlichen Leben schöpft. Gemeinsam, als Brüder und Schwestern in Christus, auf dem Fundament der persönlichen Christusbeziehung, wird die frohe und befreiende Botschaft des Evangeliums verkündet. Dies geschieht sowohl in expliziter Weise durch Zeugnis und Verkündigung, Lehre, Schulung zur Glaubensvertiefung, Exerzitien, Angebote für Ehepaare zur Vertiefung ihrer Einheit etc., so dass die Menschen Christus entdecken und in ihrem Glauben mündig werden. Dies geschieht außerdem auf eher implizite Weise durch das Zeugnis des gemeinschaftlichen Lebens, das durch alle Herausforderungen hindurch als ein Ort versöhnter Vielfalt Gottes Gegenwart und Liebe erfahrbar werden lässt. Die gemeinsame Nachfolge Christi geht jeweils mit einem radikalen Vertrauen auf Gottes Führung und seine Fürsorge einher. »Da die Kraft des Heiligen Geistes den Problemen unserer Zeit gewachsen ist und da die Kraft Gottes in unserer Schwachheit stark ist, bitten wir um die Hilfe des Heiligen Geistes.«⁷ ♦

⁵ Vgl. PAUL VI., *Evangelii Nuntiandi* (1975), Nr. 77.

⁶ Auszug aus der Gemeinschaftserklärung anlässlich der Engagements auf Lebenszeit in der Kathedrale St. Jean-Baptiste in Lyon an Ostern 1986.

⁷ Auszug aus der Gemeinschaftserklärung (Anm. 6).

Herrnhuter Mission und Spiritualität

Niels Gärtner

Als die beiden ersten Missionare, Leonhard Dober und David Nitschmann, am 21. August 1732 Herrnhut verließen und sich auf den Weg zur Karibikinsel St. Thomas machten, ahnte niemand, dass damit eine lange Missionsgeschichte der gerade erst entstandenen jungen Herrnhuter Brüdergemeine begann. Als eine der ersten evangelischen Gemeinschaften schickte sie Menschen aus, um Christus dort zu verkündigen, wo noch keine Kirche arbeitete.

Im Laufe der bald 300jährigen Geschichte der Mission hat sich viel verändert. Aus diesem Grund ist es schwierig, von einem einheitlichen Missionsverständnis zu sprechen und ihre spirituelle Dimension zu bedenken. So soll in diesem Artikel gewissermaßen als Wurzel zunächst das gewachsene Missionsverständnis des 18. Jahrhunderts erläutert und reflektiert werden. Anschließend werden die Veränderungen im 19. und 20. Jahrhundert beschrieben, bevor ein Überblick über die Herrnhuter Mission heute gegeben wird.¹

Die RGG stellt fest: »Eine allgemeine oder auch nur mehrheitlich anerkannte Definition von Spiritualität gibt es nicht.«² Ich möchte deshalb Spiritualität nicht als allgemeine Religiosität verstehen, sondern als Bewusstsein, dass es Kräfte gibt (wie den Geist oder Gott), die außerhalb der rational-dogmatischen Theologie den Glaubensweg beeinflussen.

Das gewachsene Missionsverständnis des 18. Jahrhunderts

Das entstandene Missionsverständnis ist in seiner ökumenischen Weite und Grundstruktur nur zu verstehen, wenn man die sogenannte »Tropenlehre« kennt, auf der das theologische Arbeiten und Denken Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs (1700-1760), dem (Mit)Gründer der Herrnhuter Brüdergemeine, basieren. Diese Lehre stammt vom süddeutschen Theologen Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760). Die Grundlage seiner Lehre besteht in der Annahme, dass es verschiedene »tropoi paideias« gibt. Darunter versteht er die anerzogenen dogmatischen Unterschiede der christlichen Konfessionen. »Die wahre Kirche der Gläubigen ist mit keiner Gestalt sichtbaren Kirchentums identisch, wesentlich unsichtbar.«³ Die Unterschiede in der Lehre sind also zunächst anerzogene Lehrweisen. »Die konfessionellen Lehrsysteme werden als tropoi paideias zugleich anerkannt und relativiert.«⁴ Die Loslösung der dogmatischen Unterschiede von der Wahrheitsfrage zu einem Konzept der erzieherischen Koexistenz bereitet der Weg für ein ökumenisches Nebeneinander oder Miteinander.

Gelingen konnte eine solche Vorstellung nur auf dem pietistisch geprägten Hintergrund Pfaffs. »Seine These, die Vernunft sei das zuverlässige Organ für die Erkenntnis der wahren Offenbarung, führte ihn zu der durchgängigen Betonung des Rechts authentischer religiöser Subjektivität vor kirchlichen Geltungsansprüchen.«⁵

Für Zinzendorf entsprach solch ein Lehrsystem seiner theologischen Grundeinstellung und Erfahrung. Er selbst war pietistisch geprägt und stellte den persönlichen Glauben an Jesus Christus (in der Sprache seiner Zeit: Connexion zum Heiland) in den Mittelpunkt. Dadurch wurden die Lehrsysteme der Konfessionen relativiert. Sie mussten sich an den Glaubenserfahrungen der einzelnen Menschen messen lassen.

Praktisch wurde die Frage nach dem Nebeneinander unterschiedlicher Konfessionen schon in den ersten Jahren nach der Gründung Herrnhuts 1722. Neben den Flüchtlingen der alten (mährischen) Brüder-Unität siedelten sich auch andere Glaubensflüchtlinge in Herrnhut an. Zinzendorf selbst fühlte sich der lutherischen Konfession zugehörig, sein wichtiger Freund und Wegbegleiter Johannes von Wetteville aus der Schweiz der reformierten Tradition. Um das Miteinander zu strukturieren, wurden Bischöfe für die drei Tropoi eingesetzt.

»Wichtiger als die praktische ist die theologische Bedeutung der Tropenidee. Sie stellt den Verzicht der Brüdergemeine auf eine eigene konfessionelle Ausprägung zugunsten ihrer ökumenischen Weite dar. Die Einheit der Gemeinde besteht in Christus. Sie äußert sich in dem allen gemeinsamen Vertrauen auf das Verdienst Christi und in dem Bewusstsein einer übergeordneten Glaubensverbundenheit auch bei unterschiedlicher Auffassung in einzelnen Lehren.«⁶

Diese beiden Elemente der Tropenlehre, die Betonung der persönlichen Glaubenserfahrung und das friedliche Nebeneinander der theologischen Lehrsysteme, prägen auch das entstehende Missionsverständnis der Herrnhuter Brüdergemeine.

Drei Grundsätze für die Herrnhuter Mission haben sich schnell herauskristallisiert. Durch manches unterscheiden sie sich damit von damaligen Missionspraktiken anderer Kirchen, vornehmlich der katholischen Kirche. Die evangelischen Kirchen waren vielfältig damit beschäftigt, ihrer Stellung in Europa zu festigen und hatten deshalb die weltweite Mission kaum im Blick ihres Handelns.

Der erste Grundsatz der Herrnhuter Mission besteht darin, nur dort Mission zu betreiben, wo noch keine Kirche arbeitet. Dabei ist es egal, ob in einer Region oder in einer sozialen Gruppe die katholische Kirche, die anglikanische Kirche oder eine andere Kirche arbeitet. Wo schon eine christliche Kirche ist, dort brauchen

Herrnhuter Missionare nicht zu arbeiten. Hier zeigt sich deutlich die ökumenische Grundaussrichtung. Es ist nicht wichtig, dass alle Menschen Herrnhuter Christen werden, sondern dass sie überhaupt Christen werden.

Dieser Grundsatz wird schon von Anfang an deutlich. Als Leonhard Dober und David Nitschmann 1732 nach St. Thomas reisten, gab es dort schon eine Kirche. Diese dänische Kirche kümmerte sich aber nur um die europäischen Plantagenbesitzer. Die schwarzen Sklaven galten ihnen nicht als Menschen, ihnen galt das Evangelium nicht. Hier sahen die Herrnhuter eine erste Missionsaufgabe. Auch die Inuit in Grönland waren ein »vergessenes« indigenes Volk, das die Kirchen bisher nicht erreicht hatten. Deshalb machten sich 1733 Herrnhuter Missionare auf in diese abgelegene und unwirtliche Region der Erde.

Diese ökumenische Grundeinstellung kann man auch in der Tatsache erkennen, dass manchmal Missionsgebiete an andere Kirchen abgegeben wurden. So wurde beispielsweise das zweite Missionsgebiet Grönland (nach 167 Jahren) im Jahre 1900 an die dänische Kirche abgegeben, die neben den Herrnhutern auf Grönland gearbeitet hatte.

Hartmut Beck beschreibt die ökumenische Ausrichtung beim Beginn der Herrnhuter Mission sachgemäß als »Anfang eines Ökumenikums«.⁷

¹ Einen guten knappen Abriss der Missionsgeschichte bietet Hans-Beat Motel in Matthias MEYER/Peter VOGT (Hg.), *Die Herrnhuter Brüdergemeine* (Evangelische Brüder-Unität/Unitas Fratrum), Göttingen 2020, 89–119.

² Ulrich KÖPF, Artikel »Spiritualität I. zum Begriff« in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7, Tübingen 2004, 1590.

³ Martin OBST, Artikel »Pfaff, Christoph Matthäus« in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, Tübingen 2004, 1186.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Hans-Christoph HAHN/Hellmut REICHEL (Hg.), *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760*, Hamburg 1977, 412–413.

⁷ Hartmut BECK, *Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*, Erlangen 1981, 15.

Ein zweiter Grundsatz besteht darin, mit den Menschen vor Ort zu leben und zu arbeiten. Auch wenn manche Missionare mit großem Missionseifer Europa verließen, sollten sie nicht als erstes mit der Verkündigung beginnen. Es war wichtig, zunächst einen Zugang zu den Menschen zu bekommen. Deshalb sollten sie bei ihnen leben, ihre Sprache und Kultur kennenlernen.

Die Erkenntnis zu diesem Grundsatz zeigte sich schon ganz zu Beginn der Missionsarbeit. Die beiden ersten Missionare Dober und Nitschmann kamen mit viel Enthusiasmus nach St. Thomas. Sie wollten den Sklaven sofort von Jesus Christus erzählen und scheiterten damit völlig. Erst das Leben an der Seite der Sklaven und die damit verbundene Krankenpflege brachten eine Verbindung zwischen den afrikanisch stämmigen Sklaven und den europäischen Missionaren. Im Laufe dieser Kommunikation konnte auch über die Beweggründe der Missionare, der Glaube an die befreiende Botschaft Jesu Christi, geredet werden und die Botschaft weitergegeben werden.

Der dritte Grundsatz entfaltet sich auf der Grundlage des individuellen Glaubens. Da der Glaube individuell ist, kann Mission nur im Einzelgespräch gelingen. Nicht die Massenbekehrung ganzer Völker durch wirkmächtige Predigten ist das Ziel, sondern die seelsorgerische Zuwendung zu einzelnen Personen. In den Instruktionen für Samoje-den-Missionare schreibt Zinzendorf: »Fangt nicht mit öffentlichen Predigten an, sondern mit Zuspruch bei einzelnen Seelen, die es wert sind, die euch der Heiland anweisen und ihr fühlen werdet. Wenn es aber von euch begehrt worden, so bezeugt jedermann das Evangelium auch offenbar.«⁸

Durch öffentliche Proklamation und Herrschaftsanspruch wird das Ziel der Mission, Menschen zum christlichen Glauben zu bringen, eher verdeckt. Im persönlichen Gespräch dagegen können Glaubenssamen aufgehen. Wie schon der zweite Grundsatz beschreibt, muss vorher viel anderes erfolgen.

Zinzendorf beschreibt die Schritte: »Meine Gedanken sind die. 1) Seht euch um, wie es aussieht. 2) Faßt das Herz Jesu und rührt durch dasselbe das Herz des Vaters über das Land, wo ihr hingeht. 3) Mengt euch unter keinerlei Vorwand ins äußerliche, als daß ihr arbeitet. ... 4) Lernt verstehen, was die eigentliche Abhaltung der Seelen ist,⁹ und der beugt gläubig und weislich vor. Erzählt ihnen historisch (es ist ein Leben darin), daß Jesus Christus wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria in der Zeit, sei euer Herr, der ... Laßt euch nicht durch die Vernunft blenden, als müßten die Leute in der Ordnung erst an Gott glauben lernen, danach an Jesum. Es ist falsch, denn daß ein Gott sei, ist ihnen offenbar. Vom Sohn müssen sie unterrichtet werden.«¹⁰

Spirituelle Elemente in der Mission

Welche spirituellen Elemente sind mit der Mission verbunden?

Zunächst muss hervorgehoben werden, dass für Zinzendorf der Glaube nicht ein Fürwahrhalten von dogmatischen Glaubenssätzen ist, also der Glaube mit dem Bekenntnis gewissermaßen gleichgesetzt wird, sondern er spricht immer wieder von einer Herzensreligion und einer lebendigen Verbindung zum Heiland. »Glaube bedeutet für Zinzendorf die Eröffnung der Lebensgemeinschaft mit Christus.«¹¹ Der Glaube ist damit lebendiges, immer wieder veränderbares Beziehungsgeschehen, das in erster Linie das Herz ansprechen soll und aus dem Herzen heraus handelt.

Gottesdienst ist daher nicht allein das sonntägliche Zusammenkommen in der Kirche, sondern Gottesdienst ist das ganze Leben: beten, predigen, arbeiten, singen, essen, schlafen. Es gibt keinen menschlichen Bereich, der dem Glauben entzogen ist. Deshalb hat das gemeinschaftliche Leben einen hohen Stellenwert. Der Austausch über

individuelle Glaubenserfahrungen stärkt die Gemeinschaft und jede einzelne Person.

Nicht nur die Gemeinde in Herrnhut lebte diese Gemeinschaft intensiv durch die kommunitären Einrichtungen wie Schwesternhaus oder Brüderhaus, auch die Missionare stellten diesen Punkt in den Mittelpunkt des missionarischen Handelns. Täuflinge wurden in die Lebensgemeinschaft mit den Missionaren aufgenommen. Es ging um ein gemeinschaftliches christliches Leben.

Allein dieses gemeinsame Leben enthält viele spirituelle Ansatzpunkte. So gibt es beispielsweise Gebetsgemeinschaften, verschiedene Liturgien oder die Singstunde, eine Art Liedpredigt. »... und so oft die großen und kleinen Liturgien hält und hört, so wird endlich eine Gewohnheit der Gnade daraus, daß, wenn der Heilige Geist dabei und das Herz nicht leer, sondern mit dem Heiligen Geist erfüllt ist, so kommt endlich eine allgemeine Wandlung heraus und ein Geist über's ganze Volk, daß man sich freuen kann.«¹² In diesen gemeinschaftlichen Formen findet also keine klassische intellektuelle Predigtverkündigung statt, sondern eine stärkende, geistbasierte Glaubenserfahrung.

Auch die Losungen enthalten wesentliche spirituelle Elemente. Am 3. Mai 1728 gab Zinzendorf der Gemeinde erstmals für den nächsten Tag ein gemeinsames Wort mit auf den Weg. Dieses Wort¹³ sollte jeder bei seiner persönlichen Andacht bedenken. Wenn es möglich war, konnte ein Glaubensgespräch über das Wort erfolgen. Ab 1731 wurden die Worte für ein Jahr im Voraus ausgesucht und als »Losungsbüchlein« gedruckt. »In der Tat kam den Losungen eine eminente Bedeutung zu, als die Gemeinde sich über die Welt zerstreute und die Missionsarbeit in den überseeischen Kontinenten begann. Die Losungen bekamen geradezu eine kirchenleitende Funktion. Man entdeckte dabei immer deutlicher die Gegenwart des lebendigen Herrn in seiner Gemeinde durch sein Wort. Über tausende von Kilometern blieb man darin verbunden.«¹⁴ In diesen zusammenfassenden Worten kommt

deutlich der spirituelle Gehalt der Losungen zum Ausdruck.

Auch bei schwierigen Fragen setzte man auf eine »spirituelle« Antwort. Wenn man bei grundlegenden Fragen nicht zu einer sicheren Antwort kam, wurde die Antwort auf die Frage ausgelost. Dazu wurden drei Lose genutzt: ein positives Los, ein negatives Los und ein leeres Los. Wurde das leere Los gezogen, bedeutete das, dass die Frage falsch gestellt oder noch nicht der richtige Zeitpunkt für diese Frage war. Auf diese Weise bezog man spirituelle Kräfte wie den Heiligen Geist oder den Heiland selbst in die Entscheidungsfindung ein. Man verließ sich nicht allein auf die eigenen kognitiven Möglichkeiten. »Zum rechten Gebrauch gehörte, daß man die Entscheidungsfragen zuerst gründlich im Licht des Wortes Gottes durchdachte und sich miteinander im Gebet um Gottes Leitung vereinigte. Das Los sollte als Regulativ dienen, um falsche Entschlüsse, die durch Einbildung und Vorurteil bestimmt waren, zu verhindern.«¹⁵ Das Los wurde recht häufig befragt, wenn neue Missionsaufgaben in den Blick genommen wurden oder wenn Personalfragen anstanden.

8 HAHN/REICHEL (Hg.), Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder (Anm. 6), 354.

9 Unter »Abhaltung der Seelen« ist zu verstehen, welche kulturellen oder geschichtlichen Dinge die Menschen abhalten, den christlichen Glauben zu verstehen und anzunehmen.

10 HAHN/REICHEL (Hg.), Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder (Anm. 6), 352-353.

11 Dietrich MEYER (Hg.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Er der Meister, wir die Brüder. Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder, Gießen 2000, 220.

12 HAHN/REICHEL (Hg.), Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder (Anm. 6), 223.

13 Dieses Wort wurde später Losung genannt. In der Anfangszeit wurden neben Bibelversen auch Liedverse ausgewählt. Seit Mitte des 18. Jahrhunderts hat sich die Tradition herausgebildet, ein alttestamentliches Wort als Losung auszulosen. Dieser Losung wird ein neutestamentlicher Text als Lehrtext dazugestellt, sowie ein Liedvers oder kurzes Gebet.

14 HAHN/REICHEL (Hg.), Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder (Anm. 6), 240-241.

15 Ebd., 246.

Mission heute

Das oben beschriebene Missionsverständnis wurde selten in Reinform umgesetzt, denn jede Region, jede Begegnung zwischen Europäern und Indigenen oder Sklaven hat ihre jeweils eigene Geschichte, die häufig auch von den persönlichen Eigenschaften der handelnden Personen abhing. Trotzdem ist es gewissermaßen eine Blaupause hinter der Missionsgeschichte.

Grob kann man die Missionsgeschichte der Herrnhuter in größere Phasen zusammenfassen. Zwischen 1732 und 1770 begann die Missionsarbeit und es wurden viele Weltregionen erkundet. An einigen Orten entstanden längerfristige Missionsstationen wie beispielsweise in Suriname. In anderen Regionen entstanden keine Missionsunternehmungen. So reisten 1734-1736 Herrnhuter nach Lappland, fanden dort aber vereinzelt schwedische Pfarrer vor und sahen mit ihrer ökumenischen Grundhaltung keine Notwendigkeit, dort Missionsstationen zu betreiben.¹⁶

Nach dieser intensiven Expansionspolitik begann eine Zeit der Konsolidierung der Missionsarbeit. Die bestehenden Missionsstationen wurden ausgebaut, die Versorgungswege institutionalisiert und die Missionarsausbildung standardisiert. So wurden an vielen Orten Missionsstationen zu quasi kirchlichen Strukturen. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts wurde man sich wieder des missionarischen Erbes bewusst und begann neue Missionsarbeit beispielsweise unter den Miskito in Nikaragua oder den Aborigines in Australien. Im Rahmen der kolonialen Welteroberung Deutschlands begann die Herrnhuter Missionsarbeit in Ostafrika ab 1891. Durch den Ersten Weltkrieg gab es schwerwiegende Einschnitte. Die bis dahin zentralistisch von Deutschland aus organisierte Missionsarbeit musste dezentralisiert werden. So wurde die Verantwortung für bestimmte Missionsgebiete Regionen überlassen, die eine bessere Beziehung zu den manchmal neuen Machthabern hatten. Das

Leprakrankenhaus »Jesushilfe« in Jerusalem beispielsweise wurde nun von London aus verwaltet. Zudem waren viele deutsche Missionare während des Krieges interniert, während niederländische, schweizer oder dänische Herrnhuter weiterarbeiten konnten. Mit dem zweiten Weltkrieg brach der Kontakt zu den meisten Missionsgebieten nach Deutschland ab. Es dauerte bis zur Unitätssynode 1957 in Bethlehem/PA um eine Neustrukturierung der Unität zu suchen. Eine zentrale Entscheidung bestand darin, den Missionsgebieten ihre Selbstständigkeit zuzugestehen. Der Prozess der Selbstständigwerdung fand unterschiedlich schnell statt. Aus einer westlich dominierten Kirche mit den Verwaltungsorten Herrnhut/Bethelsdorf, London und Bethlehem/PA wurde so eine weltweite Kirche, die aus 24 recht eigenständigen Provinzen besteht.

Natürlich hat sich in dieser langen Missionsgeschichte auch das Missionsverständnis verändert. Die Missionare in den ersten 100 Jahren versuchten, das Herrnhuter Idealbild von Gemeinschaft, geistlichen Formen und (europäischen) ethischen Grundsätzen zu etablieren. Deutlich lässt sich das am Baustil der aus dieser Zeit stammenden Kirchengebäuden sehen, die oft den weißen Kirchensaal der Herrnhuter nachbauten. Erst sehr viel später wurde reflektiert, ob mit dem europäisch ausgestalteten christlichen Glauben nicht auch viel europäische Kultur und Ethik einfließen und indigene Kultur zu wenig berücksichtigt wurde.¹⁷ Diese Veränderung lässt sich auch im Baustil der Kirchen ab der Mitte des 19. Jahrhunderts feststellen. Es sind Gebäude, die oftmals der allgemein christlichen Tradition folgen, also ein Längssaal oder Kreuzform mit einer Art Altar, nicht in der Farbe Weiß. Zudem lösten Glockentürme den traditionellen Dachreiter ab.

Mit der organisatorischen Selbstständigkeit ab den 1970er Jahren übernahmen mehr Einheimische Leitungs- und Ausbildungsaufgaben in den einzelnen Provinzen der Brüder-Unität. Viele der europäischen Missionare, die viele Jahrzehnte das missionari-

sche und kirchliche Leben bestimmt hatten,kehrten nach Europa bzw. die USA zurück.

Das führte zu grundlegenden Veränderungen. Während die Herrnhuter Brüdergemeine in Europa durch ihre Geschichte eine kleine ökumenisch ausgerichtet Freikirche ist, die neben den etablierten Kirchen besteht, haben sich in manchen ehemaligen Missionsgebieten wie Südwest-Tansania, Suriname oder der Ostküste Nikaraguas große Kirchen mit quasi volkswirtschaftlicher Struktur etabliert. Das hat auch Einfluss auf das Selbstverständnis der Provinzen. Mit der organisatorischen Selbstständigkeit entsteht auch zunehmend eine theologische Selbstständigkeit, die sich von der europäischen Theologie entfernt.

In den unterschiedlichen Weltregionen gibt es evangelikale, pfingstlerische oder charismatische Einflüsse auf das christliche Selbstverständnis der Brüder-Unität. Als »traditionelle« Kirche fühlen sich manche Provinzen durch neue christliche Erweckungen an den Rand gedrängt und übernehmen deren Formen und christliches Grundverständnis. Daraus ergibt sich ein vielgestaltiges und keinesfalls einheitliches Verständnis von Christentum und Theologie. Das betrifft auch das Missionsverständnis. Während in einigen Provinzen das historisch gewachsene, ökumenische Missionsverständnis vorherrscht, verstehen andere Provinzen unter Mission die massive (Ab-)Werbung für ihre Kirche. Damit einhergehend ist auch eine unterschiedliche spirituelle Ausrichtung. Gerade pfingstlerische Einflüsse führen zu einer starken Konzentration auf die Macht des Geistes und seiner Auswirkung auf die Menschen. Die traditionellen spirituellen Elemente wie gemeinsames Leben oder Losungen spielen oftmals eine sehr untergeordnete Rolle.

Was hält solch eine Kirche zusammen? Trotz aller Diversität gibt es aber auch ein Zusammengehörigkeitsgefühl und eine gegenseitige Verantwortung. Als verbindendes theologisches Grundverständnis gilt weiterhin der »Grund der Unität«. Er wurde

in seiner Grundform 1957 verschriftlicht und seitdem hin und wieder ergänzt oder überarbeitet. In diesen 11 der Church Order vorgeschalteten Paragraphen werden theologische Grundsätze festgehalten. Paragraph 8 ist überschrieben mit »The Church as a Community of Service« und beinhaltet das Grundbekenntnis zu einer missionarischen Kirche: »We believe that the Lord has called us particularly to mission service among the peoples of the world. In this, and in all other forms of service both at home and abroad, to which the Lord commits us, He expects us to confess Him and witness to His love in unselfish service«.¹⁸

Mission wird also als ein »Markenkern« der weltweiten Brüder-Unität angesehen. Welche Elemente bei diesem Missionsverständnis eine Rolle spielen, drücken die Themen eines Missionsverständnisses der Missionskonferenz 2001 aus, die sich die letzte Unitätssynode¹⁹ 2016 auf Jamaica

¹⁶ BECK, Brüder in vielen Völkern (Anm. 7), 116-117.

¹⁷ Eine kritische Stimme erhob Traugott Bachmann, Missionar in Tansania: »Ein farbiger Südafrikaner schrieb in einer Zeitung 1924: »Wenn doch die weiße Rasse erkennen wollte, daß Afrika *unser* Vaterland ist. Wenn sie doch erkennen könnten, daß sie unsere und wir nicht ihre Mitarbeiter sein sollen. So aber sehen sie sich als die Herren des Landes an und behandeln uns als Sklaven. Es ist jedoch wenig Aussicht, daß es besser werde, denn der weiße Mann ist unfähig zu lernen.« Wie furchtbar schwer es ist zu lernen, das weiß auch ich, und wie ungezählte Male ich den Eingeborenen Unrecht getan habe, nur deshalb, weil ich sie nicht genügend kannte. Ich weiß es, wie leicht es ist, sich immer wieder auf das hohe Roß zu setzen, aber der grundsätzliche Standpunkt der Herrschaft sollte aufgegeben werden. Er führt die weiße Rasse in den Abgrund. Gott hat ihr die Herrschaft über die Welt nicht anvertraut, sie hat sie sich genommen.« Traugott BACHMANN, Ich gab manchen Anstoss, Hamburg ²1964, 118.

¹⁸ Church Order of the Unitas Fratrum (Moravian Church) 2016, Christiansfeld 2017, Paragraph 8, 18-19.

¹⁹ Die Unitätssynode ist formal das höchste Organ der weltweiten Brüder-Unität. Da sie allerdings nur alle sieben Jahre zusammenkommen kann und die Provinzen organisatorisch sehr selbstständig sind, sind ihre Beschlüsse eher genereller Natur.

explizit zu eigen gemacht hat. Unter der Überschrift »Mission and Paternalism« werden die Themen »Affirming the dignity and worth of every person«, »Mutuality«, »Transparency«, »Stewardship«, »Interdependency«, »Contextualisation«, »Empowerment«, »Vigilance«, »Confidential decision making« und »Prayer and intercession«²⁰ abgehandelt. Insgesamt wird hierin nochmals deutlich, dass es kein weltweit einheitliches und europäisch-historisch geprägtes Missionsverständnis mehr gibt. Vielmehr drückt sich der christliche Glaube in unterschiedlichem Kontext verschieden aus. Das damit einhergehende Verständnis von der Weitergabe des Glaubens, von Mission ist dementsprechend divers.

Angesichts dieser theologischen Diversität und manchmal auch Abspaltungstendenzen, gibt es gleichzeitig ein wachsendes Interesse an der Suche nach Gemeinsamkeit und einer gemeinsamen Basis. So wurde in den letzten Jahren ein Handbuch für die weltweite theologische Ausbildung²¹ erarbeitet, das gleichzeitig die Geschichte der Brüder-Unität erklärt und reflektiert, aber auch die heutige Diversität in den Blick nimmt. Vielleicht kann man das Festhalten an der Gemeinschaft trotz mancher theologischen Unterschiede als ein Zeichen gelebter Spiritualität sehen. »Die Einheit der Gemeinde besteht in Christus«²² stellte schon die Tropenlehre fest. ♦

²⁰ Church Order of the Unitas Fratrum (Anm. 18), Paragraph 8, 132-134.

²¹ Peter VOGT (ed.), *Our Moravian Treasures. A Manual of Topics for Theological Education in the Unitas Fratrum*, Christiansfeld 2019.

²² HAHN / REICHEL (Hg.), Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder (Anm. 6), 412-413.

Missionarische Spiritualität im Baptismus

Michael Kißkalt

Baptisten in Deutschland sind seit 1941/42 im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) organisiert. In diesem Gemeindebund haben sich damals im vorausseilenden Gehorsam gegenüber der nationalsozialistischen Kirchenpolitik der *Bund der Baptisten* in Deutschland und der brüderlich geprägte *Bund freikirchlicher Christen* vereinigt.¹ 90% der Gemeinden im BEFG ordnen sich der baptistischen Tradition zu, 10% der Brüderbewegung.² Aufgrund der starken baptistischen Prägung ist der BEFG in erster Linie mit baptistischen Netzwerken in Europa (*European Baptist Federation*) und weltweit (*Baptist World Alliance*) verbunden.

1 Zur Geschichte des Baptismus

Die baptistische Bewegung entstand Anfang des 17. Jahrhunderts in Britannien, als sich puritanisch geprägte Christen unabhängig (»Dissenters«) von der anglikanischen Staatskirche allein auf Grundlage der Bibel in kongregationalistisch geprägten Gemeinden organisieren wollten. Um Verfolgung und Verhaftung zu entgehen, floh eine solche Gruppe um John Smyth (1566-1612) und Thomas Helwys (1550-1616) im Jahr 1608 in die Niederlande. Zu ihrem Kirchenverständnis gehörte, dass zur Kirche nur aktiv Glaubende gehören sollten, die erst aufgrund des eigenen Glaubensbekenntnisses getauft werden sollten. Später schloss sich ein Teil der Gruppe um Smyth der mennonitischen Gemeinde in Amsterdam an, während die anderen um Helwys unabhängig bleiben

wollten. Helwys und seine Gemeinde kehrten bald nach Britannien zurück, um dort bei London eine Gemeinde zu gründen. Aufgrund der Veröffentlichung seiner Schrift »A Short Declaration of the Mystery of Iniquity« (1612) mit kritischen Anmerkungen zum religiösen Machtanspruch des Königs wurde Helwys verhaftet und ins Gefängnis verbracht, wo er verstarb. Dennoch wuchs die Gemeinde ständig, andere ähnliche Gemeinden wurden gegründet, trotz Verfolgung und Unterdrückung. Die Gemeinden verbanden sich miteinander und hielten zusammen, obwohl man in manchen Glaubensinhalten nicht übereinstimmte. So entstanden z.B. die zwei Ströme der »General Baptists« (arminianisch geprägt) und der »Particular Baptists« (calvinistisch geprägt). Viele britische Puritaner und Dissenters wanderten im 17. Jahrhundert nach Neuengland aus, wo nun baptistisch geprägte Gemeinden entstanden. Das baptistische Ideal der Trennung von Staat und Kirche fiel dort auf fruchtbaren Boden.³ Der kontinentaleuropäische und damit auch deutsche Baptismus, dessen Begründer oft auch Bibelkolportiere waren, entstand erst im 19. Jahrhundert – unter besonderem Einfluss der Erweckungsbewegungen in England und der neupietistischen Erweckungen in Deutschland.⁴ Dies führte unter anderem dazu, dass der kontinentaleuropäische Baptismus, anders als der angelsächsische Baptismus, eher eine apolitische religiöse Haltung entwickelte, auch wenn er immer zu diakonischem Engagement bereit war.⁵

2 Baptistische Prinzipien

Bei aller Verschiedenheit waren und sind baptistische Christen, Gemeinden und Unionen durch einige Grundüberzeugungen verbunden:

a Bibel: Die Bibel ist Grundlage alles Glaubens, Lehrens und Lebens. Daher ist von der Bibel her alles immer wieder neu zu durchdenken und zu begründen.

Im deutschen Baptismus gab es diverse Bekenntnistexte, aber diese wurden eher als orientierend denn als bindend verstanden. Der aktuelle Bekenntnistext im *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* in Deutschland ist die »Rechenschaft vom Glauben« von 1977,⁶ die immer wieder aktualisiert wurde, zuletzt 2020 durch die Umschreibung des Artikels zum Verhältnis von Israel und Kirche.⁷

1 Vgl. Andrea STRÜBIND, Die unfreie Freikirche – der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Neukirchen-Vluyn 1991, 214–222.

2 Laut BEFG-Statistik vom 31.12.2021: BEFG-Mitglieder: 75.767, davon in Brüdergemeinden: 8.799; Gemeinden: 786, davon Brüdergemeinden: 127 (<https://www.befg.de/der-befg/wir-ueber-uns/mitgliederstatistik>, Aufruf: 17.4.2023).

3 Vgl. Martin ROTHKEGEL, Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche. Zum baptistischen Grundsatz der Religionsfreiheit und seinen historischen Ursprüngen, in: Andrea STRÜBIND/Martin ROTHKEGEL (Hg.), Baptismus. Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012, 201–225, 214f.

4 Vgl. Andrea STRÜBIND, »Mission to Germany«. Die Entstehung des deutschen Baptismus in seiner Verflechtung mit der internationalen Erweckungsbewegung und den Schwesterkirchen in den USA und in England, in: STRÜBIND/ROTHKEGEL (Hg.), Baptismus (Anm. 3), 164–200.

5 Vgl. Astrid GIEBEL, Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957, Kassel 2000, 46–60.

6 Rechenschaft vom Glauben. Account of Faith, im Auftrag des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, des Bundes der Baptistengemeinden in Österreich und des Bundes Schweizer Baptistengemeinden hg. von Uwe SWARAT, Kassel 2021. Die unter 2. aufgelisteten Spezifika finden sich alle in diversen Zusammenhängen auch in der »Rechenschaft«; zum Thema Spiritualität vgl. Volker SPANGENBERG, Das neue Leben aus dem Heiligen Geist. Zur »Spiritualität« im baptistischen Bekenntnis »Rechenschaft vom Glauben«, in: Carsten CLAUSSEN/Ralf DZIEWAS/Dirk SAGER (Hg.), Dogmatik im Dialog. Festschrift für Uwe Swarat, Leipzig 2020, 271–289.

7 Artikel in Teil 1.5. alt: Gottes alter und neuer Bund; neu: Das Volk Israel und die Gemeinde Jesu Christi; vgl. Carsten CLAUSSEN/Dirk SAGER, Das Verhältnis von Christentum und Judentum. Eine Änderung in der »Rechenschaft vom Glauben« erläutert, in: Theologisches Gespräch 44 (2020) 107–126.

b Glaube: Der persönliche Glaube an Jesus Christus als Erlöser und Herr ist heilsentscheidend.⁸ Die Taufe besiegelt und bezeugt diesen Glauben, der sich spirituell in der regelmäßigen Bibellektüre, im Gebetsleben, in der Verbindung mit der Christengemeinschaft in einer Ortsgemeinde, in einer konsequenten Christusnachfolge und im missionarischen Weitergeben des Glaubens zeigt.

c Ortsgemeinde: Christsein kann man nur in einer sichtbaren christlichen Gemeinde, in der Gemeinschaft der Mitchristen. Doch eine Ortsgemeinde ist nicht nur für sich allein Kirche, sondern auch im Bund mit anderen Ortsgemeinden. »Die Ortsgemeinde ist [...] ganz und gar Kirche, aber sie ist nicht die ganze Kirche.«⁹

d Allgemeines Priestertum: Jedes Gemeindeglied hat den Heiligen Geist empfangen und kann predigen sowie andere pastorale Handlungen vollziehen. Darum findet man in Baptistengemeinden und -bünden in der Regel nur flache Hierarchien. Leitungen sind funktionale Beauftragungen durch die Gemeinde oder den Gemeindebund auf Zeit. Spezielle Ordinationen zum Pastoren- oder Diakonendienst, eingebunden in diese demokratischen Grundstrukturen, werden als geistlich richtig und in den verschiedenen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontexten als sinnvoll angesehen. Ordination und Leitung wird zuerst als Berufung in den Dienst verstanden, der in Kooperation mit den anderen Gewählten aus der jeweiligen Basis (z.B. Gemeinde, Gemeindebund, Mitgliederversammlung der Missionsgesellschaft usw.) ausgeführt wird. Von daher dürfen Ortsgemeinde und Gemeindebund nicht hierarchisch organisiert sein, sondern so demokratisch wie möglich.

e Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche:¹⁰ Jeder Mensch muss frei seinen Glauben wählen und leben dürfen. Auch Kinder in baptistischen Familien müssen frei sein, sich für oder gegen den

christlichen Glauben und für oder gegen das Mitwirken in der Gemeinde entscheiden zu können. Um diese Freiheit zu schützen, müssen Staat und Religion bzw. Kirche strikt getrennt werden. Kooperationen zwischen Staat und Kirche sind möglich, aber jegliche Abhängigkeiten oder Vorzugsrechte auf der einen oder anderen Seite müssen vermieden werden, auch um der Freiheit der anderen Religionen willen.

f Mission und Evangelisation: Mit dem Zusammendenken von Glaube und Freiheit wächst die Bedeutung von Mission und Evangelisation. Zentraler Inhalt der Verkündigung ist die Einladung zum Glauben; das entsprechende Ziel ist die persönliche Annahme der Einladung. Weil Gott mit seiner Gnade den ganzen Menschen erreichen will, muss die Mission auch in erweiterter Form gelebt werden: im diakonischen und im sozialpolitischen Engagement. Die evangelistische Dimension der Mission ist bei Baptisten aufgrund ihrer Eschatologie und ihres Freikirchenseins besonders ausgeprägt. Auch der Nachwuchs in den Gemeindefamilien gehört nicht automatisch zur Kirche dazu, sondern muss durch überzeugendes Verkündigen und Leben für den Glauben gewonnen werden.

g Ökumene:¹¹ Bei allem konfessionellen Selbstbewusstsein sind sich Baptisten sehr bewusst, dass sie nur eine Form des Christentums darstellen. Damit Gottes Liebe in der Welt ankommt, braucht es Respekt, Kooperation und weitestmögliche Einheit zwischen Christen und Kirchen. Die Bitte Jesu um die Einheit seiner Kirche wird als zentrale Aufgabe angesehen, deren Verwirklichung aber mit Mitteln des Zwanges strikt abgelehnt. Dass man an ökumenischen Netzwerken wie z.B. »Evangelische Allianz«, »Konferenz europäischer Kirchen«, »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen« (ACK), »Ökumenischer Rat der Kirchen« u.a. mitwirkt, sie teils mitgegründet hat (z.B. Evangelische Allianz, ACK), gehört zum grundlegenden baptistischen Ethos, auch wenn es im Baptismus Strömungen gibt, die sich aus Angst

vor der Notwendigkeit von Kompromissen von diesen Netzwerken distanzieren.

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich manche baptistischen Prinzipien in den Leitlinien baptistischer Missionen in Deutschland widerspiegeln.

3 Leitlinien der Mission im deutschen Baptismus

Zum baptistischen Missionsverständnis, auch im deutschen Kontext, liegen eine Reihe von Veröffentlichungen vor,¹² doch sollen im Folgenden nicht Zusammenfassungen zur baptistischen Missiologie in den Blick genommen werden, sondern das Selbstverständnis und Agieren von zwei Missionsnetzwerken, die im Kontext des deutschen Baptismus prägend sind: der »Dienstbereich Mission«¹³ im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland und die Missionsgesellschaft »EBM International«¹⁴ (ursprünglich »Europäische Baptistische Mission«), die mit dem BEFG eng verbunden,¹⁵ ansonsten aber international aufgestellt ist. Beide baptistischen Werke haben ihren Sitz auf dem Campus »Bildungszentrum« in Elstal/Wustermark im Westen von Berlin. Hier sind viele Einrichtungen des BEFG angesiedelt: Theologische Hochschule Elstal, Geschäftsstelle des BEFG mit allen Dienstbereichen, Gemeindejugendwerk, EBM International u. a.

Der Dienstbereich Mission im BEFG organisiert seine Arbeit in vier Bereichen: Evangelisation, Gemeindenahe Diakonie, Gemeindebau und Weltmission: Eingordnet in eine dieser Rubriken, finden sich besondere Initiativen wie z. B. zur Begleitung von Migrationsgemeinden (Internationale Mission in Deutschland), Missionale Gemeindeberatung, Gemeindegründung u. a. Das Motto spiegelt in besonderer Weise Missionsverständnis und -spiritualität wider: »Mit Gemeinden gehen wir neue Wege, damit Menschen Jesus Christus erleben.«¹⁶ Die formulierten »Werte und Standards«¹⁷

mag man im Einzelnen auch bei Missionserklärungen anderer Denominationen wiederfinden, allerdings spiegeln sie in ihrer konzentrierten Zusammensetzung baptistische Missionsspiritualität in besonderer

⁸ Rechenschaft vom Glauben

(Anm. 6), 25f. (Teil 2.II.3).

⁹ Uwe SWARAT, Ortsgemeinden und überörtliche Strukturen im Baptismus aus der Perspektive reformatorischer Ekklesiologie, in: DERS., Gnade und Glaube. Studien zur baptistischen Theologie. Bibel – Rechtfertigung – Gemeinde und Kirche – Kirche und Staat, Leipzig 2021, 164–178, 171.

¹⁰ Vgl. ROTHKEGEL, Freiheit (Anm. 3), 201–225.

¹¹ Vgl. z. B. Uwe SWARAT, Baptisten im ökumenischen Gespräch. Die jüngsten zwischenkirchlichen Dialoge und ihre Ergebnisse, in: STRÜBIND/ROTHKEGEL, Baptismus (Anm. 3), 229–258; Christoph STIBA/Jasmin JÄGER, Der Stand der Ökumene aus Evangelisch-Freikirchlicher Perspektive, in: Catholica 75 (2021) 125–142.

¹² Vgl. Michael KISSKALT, Mission im freikirchlichen Protestantismus, in: Christoph DAHLING-SANDER/Andrea SCHULTZE/Henning WROGEMANN/Dietrich WERNER (Hg.), Leitfaden für Ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003, 163–177; DERS., Mission und Respekt – selbstverständlich!, in: Oliver PILNEI/Friedrich SCHNEIDER (Hg.), Mission mit Respekt und Toleranz. Baptistische Perspektiven zu dem Verhaltenskodex »Das Christliche Zeugnis in einer multi-religiösen Welt«, Kassel 2015, 33–41; Thomas KLAMMT, Freikirchliche Perspektiven zu Eschatologie und Mission, in: Michael BIEHL/Klaus VELLGUTH (Hg.), Christliches Zeugnis in ökumenischer Weite. Konvergenzen und Divergenzen als Bereicherung des Missionsverständnisses, Aachen/Hamburg 2016, 110–115; Ralf DZIEWAS, Von der Bekehrung zur Gesellschaftstransformation. Entwicklungen und Perspektiven des freikirchlichen Missionsverständnisses, in: Jutta KOSLOWSKI/Andreas KREBS (Hg.), Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung, Leipzig 2017, 85–114.

¹³ Vgl. <https://www.befg.de/mission-diakonie> (Aufruf: 17.4.2023).

¹⁴ Vgl. <https://www.ebm-international.org/de/> (Aufruf: 17.4.2023).

¹⁵ Zur Geschichte der EBM vgl. in Kurzform: <https://www.ebm-international.org/de/ueber-uns/geschichte/> (Aufruf: 17.4.2023); EBM/MASA (Hg.), Wenn der Himmel die Erde berührt. 50 Jahre EBM, 35 Jahre MASA. Festschrift, Wustermark 2004, 8.

¹⁶ Vgl. <https://www.befg.de/mission-diakonie/wer-wir-sind> (Aufruf: 17.4.2023).

¹⁷ Vgl. <https://www.befg.de/mission-diakonie/werte-und-standards> (Aufruf: 17.4.2023).

Weise wider: Baptistische Missionsspiritualität zielt auf persönliche Christuserfahrung, ist gemeindebasiert und -orientiert, geprägt durch den bewussten Umgang mit der Bibel, will Menschen in ihrem Kontext erreichen, achtet in allem Engagement wach auf die Erhaltung der eigenen Freiheit und der Freiheit und Würde der Anderen und will dies durch das Engagement aller, in erster Linie der ehrenamtlichen Mitwirkenden, umsetzen. Darum ist »missionale« Theologie¹⁸ und Spiritualität in Baptisten-gemeinden derzeit sehr beliebt: Mission ist nicht etwas, was Kirche (auch noch) tut, sondern was Christen individuell und als Gemeinschaft in ihrem Alltag, in ihrem Kontext leben. Gemeindegründung ist ein anderer spezieller Zweig baptistischer Mission: Evangelisation geschieht am besten durch neue kreative Gemeinden, in denen suchende Menschen schnell Anschluss finden. Ortsgemeinden im baptistischen Sinne sind Glaubens-, Bibel-, Gebets-, Nachfolge- und Missionsgemeinschaft.

Wirft man einen Blick auf die Organisation von EBM International und ihre Missionsstandards, stellt man gegenüber dem »Dienstbereich Mission« Konvergenzen und Divergenzen fest. Die besondere Situation von EBM International besteht darin, dass sie weltweit agiert und von Gremien und Personen aus aller Welt geleitet wird, auch wenn sie in erster Linie von deutschen Baptistengemeinden finanziert ist. Typisch baptistisch ist in ihrer Organisation das streng demokratische Prinzip auf allen Ebenen, gemäß der Überzeugung vom allgemeinen Priestertum: Alle sind begabt, wirken und bestimmen mit. Neben allen Arten von Entwicklungshilfeprojekten, die für eine moderne Weltmission typisch sind, findet sich der umfassende Arbeitsbereich »Gemeindeentwicklung«, In diesem Zweig finden sich viele Evangelisationsprojekte, Gemeindegründungsprojekte, theologische Aus- und Fortbildung und Gemeindeentwicklungsberatung. Hier schlagen sich die Chancen und Herausforderungen der

Christenheit in der südlichen Hemisphäre nieder: großes Interesse der Menschen am christlichen Glauben und enormes Wachstum der christlichen Gemeinden.

Die Formulierungen zu Mission und Vision von EBM International¹⁹ thematisieren in besonderer Weise die Struktur der Arbeit, weniger die Inhalte. Als inhaltlichen Bezugspunkt findet man im Mission-Statement die Berufung auf Christus. Eine präzisere inhaltliche Formulierung bleibt aus, wohl nicht nur um der Kürze eines Statements willen, sondern auch, um der Vielfalt von Christusbezügen, wie sie in den Mitgliedskirchen gelebt werden, Raum zu geben.

Weil man kein Gefälle mehr von Missionssendern hinunter zu Missionsempfängern will, wird die reziproke Grundstruktur der Mission betont: auf allen Seiten geben und nehmen, lernen und teilen, gleichberechtigt, partnerschaftlich. Diese moderne Organisationsstruktur und Arbeitsweise kommt dem baptistischen Ideal des »Allgemeinen Priestertums« entgegen. Aus dieser Überzeugung heraus, dass Gott in den Missionen der Mitgliedskirchen von EBM International einheimische Missionare beruft und befähigt, werden nur in besonders begründeten Ausnahmefällen europäische Missionare in den Süden ausgesandt. Prinzipiell können Missionare aus allen Regionen in alle Regionen ausgesandt werden, aber die Verantwortlichen vor Ort entscheiden darüber, ob sie eine solche Personalanfrage bei EBM International starten oder ihren Bedarf durch eigenes Personal decken und vielleicht um Finanzierungshilfe bitten.

Typisch baptistisch ist der Bezug auf die Ortsgemeinde (»gemeindenah«) sowie die Ganzheitlichkeit und Kontextualität der Mission. Man evangelisiert – als Antwort auf die spirituelle Not – und man hilft Menschen in materieller oder psychischer Not. In allem geht es, wenn immer möglich, um »Hilfe zur Selbsthilfe«, um »nachhaltiges« Wirken in Partnerschaft und Gemeinschaft. Letzteres ist ein modernes Paradigma, das von bap-

tistischer Mission gerne aufgegriffen wurde, weil es in das missionarische Grundverständnis passt und einfach sinnvoll erscheint. Baptisten denken und handeln oft einfach pragmatisch, ohne ideologische Vorbehalte, mit dem Ziel, dass sich das Heil Gottes auch in der Gegenwart zum Wohl der Menschen erweist.²⁰

Weil es in der Mission um eine Aufgabe und Berufung geht, die in der Mission Gottes ihren Ursprung hat und sich in ihrer Vielfalt in der Heiligen Schrift widerspiegelt, wird die Notwendigkeit des Gebets in besonderer Weise thematisiert und werden den Gemeinden Gebetsinformationen zur Verfügung gestellt. Man ist überzeugt, dass das Eintreten vor Gott für die Menschen und Projekte segensreich wirkt. Darüber hinaus stärkt es die Identifizierung der Unterstützer mit der Arbeit von EBM International.

4 Folgerungen für eine baptistische missionarische Spiritualität

Aus den vorangehenden Wahrnehmungen heraus werden hier einige Aspekte benannt, die man als typisch baptistische missionarische Spiritualität ansehen kann.

4.1 Mission und Bibel bzw. Christus

Die baptistischen Kirchen begannen explizit als Bibelbewegung. Ihre besonderen Erkenntnisse zum Verständnis von Gemeinde und Taufe gewannen sie beim Bibellesen.²¹ Bis heute darf bei baptistischen Missionstreffen das Bibelstudium, das Bibelgespräch oder zumindest eine Bibelmeditation nicht fehlen. In der evangelistischen Arbeit wiederum werden mit den Menschen, oft in Kleingruppen, Bibeltexte gelesen, gemeinsam ausgelegt und »durchbetet«. Wenn nun in den beiden oben behandelten aktuellen Mission-Statements eher »Christus« als die Bibel thematisiert wird, findet hier eine Akzentverschiebung statt, durch die man sich von einem funda-

mentalistischen Bibelverständnis abgrenzen will. Doch spielt der Umgang mit der Bibel in der missionarischen Spiritualität weiterhin eine zentrale Rolle, denn genau dort findet man nach baptistischer Überzeugung »Christus«. Mit »Christus« verbindet man z. B. das Ethos der Liebe, der Barmherzigkeit und der Hingabe, die das missionarische Engagement prägen soll.

4.2 Mission und Gebet

Ziel der Mission ist nach baptistischem Verständnis, dass Menschen Christus erleben. Glaube bedeutet nicht, sich mit einem kirchlichen Bekenntnis zu identifizieren oder sich in den Glauben der Kirche hineintaufen zu lassen, sondern in eine persönliche Christus- und Gottesbeziehung einzutreten. Hier zeigt sich das erwecklich-pietistische Erbe in der baptistischen Bewegung in sehr ausgeprägter Form. »Wiedergeburt« und »Bekehrung« führen in ein persönliches Gebet, in dem man sein Leben an Christus übergibt. Bei aller Hochachtung vor dem allmächtigen Gott, Schöpfer und Richter, dem man in

¹⁸ Vgl. <https://www.befg.de/mission-diakonie/gemeindeaufbau/missionale-gemeindeentwicklung> (Aufruf: 17.4.2023).

¹⁹ Vgl. <https://www.ebm-international.org/de/vision-mission> (Aufruf: 17.4.2023).

²⁰ Ausnahmen sind fundamentalistisch geprägte baptistische Netzwerke, die sich eher von ihrer besonderen Glaubensüberzeugung leiten lassen und Aspekte außerhalb dieser Überzeugung gering schätzen. Dazu gehören z. B. Missionen, die von der ewigen Verlorenheit der Menschen ohne Christus überzeugt sind und darum der Evangelisation, die zur persönlichen Bekehrung und eschatologischen Rettung von Einzelnen führt, und damit auch der Gemeindegründung absoluten Vorrang geben.

²¹ »Die Bibel hat Schuld daran!« So lautete Johann Gerhard Onckens Antwort auf die Frage, warum er eine Baptisten-gemeinde gründen wollte (Günter BALDERS, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: DERS. [Hg.], Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984, im Auftrag des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, 3. und verbesserte Auflage Wuppertal/Kassel 1989, 17-167, 20).

Lobpreis und Anbetung vor allem im Gottesdienst Raum gibt, glauben Baptisten zutiefst an die Menschwerdung Gottes in Christus, der Herr aber auch Bruder der Glaubenden ist. Mit ihm und durch ihn kann man ehrlich, persönlich und emotional mit Gott kommunizieren. Wer in den Raum des Glaubens eintritt, beginnt zu beten. Erwecktes Christsein zeigt sich also in einem persönlichen Gebetsleben, das Anliegen der Mission nimmt darin einen großen Platz ein. Menschen, denen man den christlichen Glauben nahebringen will, werden »umbetet«. So kommen die Nöte der Menschen und die Herausforderungen der Mission sehr einfach und vertrauensvoll in persönlichen, einfachen, manchmal auch in gottesdienstlich liturgisch formulierten, mitunter auch gesungenen, Gebeten zum Ausdruck.²²

4.3 Mission und Ortsgemeinde

»Die Ortsgemeinde ist die Hoffnung der Welt!«²³ Diesen grundlegenden Satz der weltweit aktiven, baptistisch geprägten Willow Creek Community Church in Chicago können Baptisten auf der ganzen Welt aus ganzem Herzen nachsprechen. Natürlich gilt die vom deutschen baptistischen Gründervater Johann Gerhard Oncken geprägte Überzeugung, dass »jeder Baptist ein Missionar«²⁴ ist. Doch ist ein individuelles Christsein ohne die Gemeinschaft der Schwestern und Brüder im Glauben nicht denkbar. Die Bekehrung zum Glauben führt in die sichtbare Gemeinde vor Ort. Kontextualisierung von Gottesdienst und Mission findet optimalerweise in der Ortsgemeinde statt. Weil Kirche und Gottesdienst auch Räume der Mission sind, hat Gemeinde darauf zu achten, dass Form und Inhalt der Gottesdienste dem Milieu der Menschen, in denen man wirkt, entsprechen. Darum findet man in vielen baptistischen Gottesdiensten sehr moderne christliche Musik. Dort, in der christlichen Gemeinde, wo Christen sich

mit ihren Stärken und Schwächen verbinden, kann die Kraft des Evangeliums zur Entfaltung kommen. Hier kann man einander tragen und korrigieren, ergänzen und bereichern, und durch die gemeinsame Anstrengung transformierend in Welt und Gesellschaft hineinwirken. Die Ortsgemeinde wird in ihrem Wirken nach innen und nach außen gestärkt, wenn sie sich als Teil eines Bundes von Gemeinden und in ökumenischer Kommunikation mit anderen Kirchen versteht.

4.4 Mission und allgemeines Priestertum

Weil die christliche Gemeinde die Gemeinschaft der Geistbegabten ist, ohne grundsätzliche Hierarchisierung, ist christliches Leben und Mission gemeinsam, als Gemeinschaft, als Team, zu gestalten, wie auch Paulus im Kontext eines Missionsteams gewirkt hat. Missionarische Spiritualität, baptistisch verstanden, ist immer »Team«-Spiritualität von unterschiedlichsten Menschen, aller Geschlechter, Alters- und Bildungsgruppen sowie Herkunftsregionen. Gemeinsam sucht man im Bibellesen, im Beten und in der Aktion eine Spiritualität, die sowohl der Gemeinschaft entspricht und als auch den Menschen, die man mit dem Evangelium erreichen will. Das menschliche Miteinander ohne Idealismus in den Blick zu nehmen, Strategien zur Bewältigung von Meinungsverschiedenheiten und Konflikten zu finden, ist für den Baptismus, und damit auch für dessen missionarische Spiritualität grundlegend. »Gutes Streiten« ist Teil der baptistischen Spiritualität.²⁵

4.5 Mission und Freiheit

Auch wenn es Baptisten wichtig ist, Menschen zum Glauben und in ihre Gemeinschaft einzuladen, steht diesem Wunsch doch die Überzeugung von der gottgegebenen Würde und Freiheit eines jeden Menschen gegenüber. Darum müssen sie

sich auf die Gratwanderung einlassen, missionarisch zu werben, das Evangelium zu bezeugen, aber niemals in manipulativer oder zwingender Weise. Manipulation und Zwang haben sie in ihren Ursprüngen zur Genüge selbst erfahren. Von daher sind Baptisten in diesen Fragen besonders sensibilisiert und legen viel Wert auf die Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion. Um Mission und Freiheit in guter Weise in Balance zu halten, bedarf es auch eines reflektierten selbstkritischen Umgangs mit Macht, auch finanzieller Macht. Macht an sich ist nichts Schlechtes, wenn sie positiv genutzt wird. Die Grenze aller Macht ist immer die Freiheit der Anderen. Im Gebet, bei der Bibellektüre sowie im Denken und Tun von Mission werden diese Themen lebendig gehalten.

5 Zum Schluss

Vielleicht kann man aus anderen baptistischen Kontexten den genannten Punkten noch andere hinzufügen. Vermutlich wurden hier auch manche Ideale formuliert, denen einige baptistische Gemeinden und Missionen, in Unkenntnis ihres Ursprungs, nicht entsprechen. Doch mit den genannten Aspekten ist man recht nahe am Kern dessen, was die missionarische Spiritualität baptistischer christlicher Kirchen und Bünde ausmacht. ♦

22 Vgl. Volker SPANGENBERG, »Christen sollen Beter sein, Baptisten aber ganz besonders.« Anmerkungen zur Gebetskultur im deutschen Baptismus, in: Johann HAFNER/Julia ENKING/André MUNZINGER (Hg.), *Gebetslogik. Reflexionen aus interkonfessioneller Perspektive*, Leipzig 2016, 118–139.

23 Vgl. <https://www.willowcreek.de/ueber-uns/vision> (Aufruf: 17.4.2023).

24 BALDERS, *Kurze Geschichte der deutschen Baptisten* (Anm. 21), 37.

25 Vgl. Ralf DZIEWAS, *Warum Baptisten immer streiten müssen*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 7 (2002) 9–15.

Zeugnis als Gemeinschaft: die Evangelische Mission in Solidarität (EMS)

Dieter Heidtmann

1 Gemeinschaft auf Augenhöhe

Die Evangelische Mission in Solidarität (EMS) wurde 1972 als »Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland« mit Sitz in Stuttgart gegründet. In diesem regionalen deutschen Missionswerk schlossen sich die fünf südwestdeutschen evangelischen Landeskirchen in Baden, Hessen und Nassau, Kurhessen-Waldeck, der Pfalz und Württemberg mit der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität und fünf Missionsgesellschaften zusammen: der Evangelischen Missionsgesellschaft in Basel, der Basler Mission – Deutscher Zweig, der Deutschen Ostasienmission, dem Evangelischen Verein für das Syrische Waisenhaus in Jerusalem und der Herrnhuter Missionshilfe. Ziel des neuen Werks sollte es sein, »Strukturen aufzurichten, die uns erlauben, besser als bisher, auf weltweiter Ebene das zu tun, was unteilbar zur Mission gehört: Christus zu verkündigen und an der lebendigen Gemeinschaft mit ihm Anteil zu geben. Es geht also um zwei Dinge: um Strukturen, die ermöglichen, dass Christus weltweit verkündigt wird über geographische, kulturelle und konfessionelle Grenzen hinweg, und um Strukturen, die die gegenseitige Beteiligung am Reichtum der gelebten Gemeinschaft in Christus ermöglichen.«¹

1 Dr. Jacques Rossel, Präsident der Basler Mission, in der Andacht zur Gründungssitzung der EMS am 28.1.1972 in Landau. Zit. n. Jörg SCHNELLBACH, *Empfangen und Weitergeben*, in: *EVANGELISCHE MISSION IN SOLIDARITÄT e.V.* (Hg.), *Mission in Solidarität. 40 Jahre EMS-Gemeinschaft*, Stuttgart 2012, 6.

50 Jahre später ist aus dem »Evangelischen Missionswerk in Südwestdeutschland« die »Evangelische Mission in Solidarität« geworden: ein internationaler Zusammenschluss von 25 Kirchen und fünf Missionsgesellschaften in Afrika, Asien, dem Nahen Osten und Europa. Gemeinsam verbinden sie über drei Kontinente hinweg etwa 25 Millionen Gläubige. Über die Mitgliedskirchen und Missionsgesellschaften bestehen darüber hinaus Kooperationen mit weiteren Kirchen.² Die Besonderheit der heutigen EMS ist, dass in diesem Zusammenschluss alle Mitglieder gleichberechtigt zusammenarbeiten. In den Entscheidungsgremien sind sie in gleicher Weise vertreten. Ganz gleich, ob es um theologische, organisatorische oder finanzielle Fragen geht: In der EMS wird gemeinschaftlich und auf Augenhöhe von allen Mitgliedern entschieden. Das ist ein Alleinstellungsmerkmal der EMS.³

2 Ganzheitliche Verknüpfung von Zeugnis und Dienst

Ein weiteres Kennzeichen der EMS ist die enge Verknüpfung von Zeugnis und Dienst. Die Präambel der derzeit geltenden Satzung der EMS verdeutlicht, dass diese ganzheitliche Verknüpfung von Verkündigung und Solidarität ein Ergebnis der gemeinschaftlichen Arbeit in den vergangenen Jahrzehnten ist: »Im gegenseitigen Austausch lernen die Kirchen und Missionsgesellschaften voneinander und ermutigen sich gegenseitig zu Zeugnis und Dienst.«⁴ Die Satzung legt fest: »Die EMS ... fördert über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg achtsame und respektvolle Begegnungen und setzt sich ein für das Leben, insbesondere für die Rechte derer, die verletzlich, arm und ausgegrenzt sind. Die EMS lebt Partnerschaft durch gegenseitige Stärkung und Solidarität, wechselseitiges Lernen, gemeinsames Planen, Entscheiden und Handeln sowie Teilen von Ressourcen, Gaben und Fähigkeiten.«⁵

Diese Besonderheiten hinsichtlich der Struktur und des Missionsverständnisses sind der EMS sozusagen in die Wiege gelegt worden. Bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1968 in Uppsala hatten die inzwischen selbständig gewordenen Kirchen aus Afrika und Asien eine gleichberechtigte Mitwirkung und mehr Vielfalt in der kirchlichen Zusammenarbeit eingefordert.⁶ Auch in der missionarischen Arbeit hatte sich der ÖRK für die Unterstützung der revolutionären Aufbrüche und eine stärkere Solidarität mit den Anliegen der Armen eingesetzt.⁷ »Das Volk Gottes für die Mission zu mobilisieren, bedeutet heute, es aus den Strukturen zu befreien, die es in der Kirche hemmen und es zu befähigen, sich auf viel flexiblere Weise der Welt, in der es lebt, zu öffnen. In dieser Welt müssen wir anderen begegnen, über die Grenzen hinweg, in neuen Beziehungen, die sowohl Zuhören als auch Antworten, sowohl Geben als auch Empfangen bedeuten.«⁸

Der frühere Afrikareferent der Basler Mission und spätere Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Dr. h. c. Eberhardt Renz, beschreibt, wie sich diese Aufbrüche in der Entwicklung der EMS auswirkten: »Vier Jahre später schlug der Zusammenschluss von sechs Kirchen in Südwestdeutschland und fünf Missionsgesellschaften ein neues Kapitel im Verhältnis zu den Kirchen in Übersee auf. Alle, aus welchem Kontinent auch immer, waren selbständige Partner, »independent« eben. Aber das Gespräch über die gemeinsame Zukunft zeigte schnell, wie sehr wir aufeinander angewiesen waren, in allem, was wir voneinander lernen konnten, wo wir nicht weiter kamen, und bei dem, was uns gelang. Gewiss, »independence« war erreicht. Aber »independence« war die Realität. An ihr war zu arbeiten mit den Gaben, die alle auf ihre Weise einzubringen vermochten – materiell, personell, spirituell. Miteinander Zeugen Jesu Christi in dieser Welt zu sein – diesem Vorhaben kann man nur gemeinsam gerecht werden. Diesen Weg der Gemeinschaft und Solidarität ist das EMS bewusst gegangen.«⁹

3 Forum für gelebte Ökumene

Trotzdem dauerte es noch mehr als vier Jahrzehnte, bis dieser Weg der Gemeinschaft und der Solidarität zu einer vollumfänglichen gleichberechtigten Mitgliedschaft der Kirchen aus Afrika, Asien und dem Nahen Osten in der EMS führte. Und bis heute ist die gleichberechtigte Zusammenarbeit auf Augenhöhe eine andauernde Aufgabe.¹⁰ Die neue Strategie der EMS für die Jahre 2021-2026, die in einem intensiven Beteiligungsprozess mit allen Mitgliedern erarbeitet wurde, beschreibt den Ausbau der Internationalisierung und der Partizipation in der EMS als zentrale Zukunftsaufgabe:¹¹ »Seit ihrer Umwandlung in eine internationale Organisation [...] hat die EMS wichtige Schritte in Richtung Internationalisierung und aktiver Beteiligung ihrer Mitglieder unternommen. In diesen Jahren sind wir enger zusammengewachsen und wir haben entdeckt, dass eine Gemeinschaft auf Augenhöhe neue Möglichkeiten schafft. Wir verpflichten uns, diesen Weg weiter zu gehen. ›Zur Freiheit hat uns Christus befreit.«¹²

Die EMS verwirklicht diese internationale Zusammenarbeit durch gemeinsames Planen, Entscheiden und Handeln sowie das Teilen von Ressourcen. Sie gestaltet gemeinsame Programme, die ihre Mitglieder in ihrem Zeugnis am jeweiligen Ort unterstützen. Dazu gehören zum einen die Förderung des wechselseitigen ökumenischen Lernens (z. B. im Rahmen von Partnerschaften) und der internationale Personalaustausch (Nord-Süd, Süd-Nord und Süd-Süd). Zum anderen fördert die EMS finanziell und personell gemeinsame Programme und Projekte zur Aus-, Fort- und Weiterbildung, zu Diakonie und Armutsbekämpfung und zum Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung.¹³ Sie versteht sich als ein »Forum für gelebte Ökumene«,¹⁴ das dazu dient, »dass wir in unserem Zeugnis über Grenzen hinweg voneinander lernen, dass wir einander ermutigen, und dass wir uns wechselseitig herausfordern.«¹⁵

4 Gottesdienste und Andachten in der EMS

Spirituell schlägt sich dieses Gemeinschaftsverständnis in der gegenseitigen Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft nieder. Die Mehrzahl der Mitgliedskirchen der EMS kommt aus der reformierten Tradition,

² Vgl. zur aktuellen Mitgliedschaft der EMS <https://ems-online.org/ueber-uns> (27.1.2023).

³ Eine vergleichbare Internationalisierung hat ansonsten nur die Vereinte Evangelische Mission vollzogen, die allerdings stärker in Regionalversammlungen gegliedert ist. Vgl. <https://www.ve-mission.org/ueber-uns/organisationsstruktur> (27.1.2023).

⁴ Satzung der Evangelischen Mission in Solidarität – Kirchen und Missionen in internationaler Partnerschaft (EMS) e. V. vom 12. November 2011, zuletzt geändert am 13. November 2020. Präambel.

⁵ Ebd., §2 Auftrag und Aufgaben.

⁶ Vgl. Norman GOODALL (Hg.), *The Uppsala Report 1968, Official report of the fourth assembly of the World Council of Churches Uppsala July 4-20, 1968*, Geneva (WCC) 1968, 5ff.

⁷ Ebd., 31f.

⁸ »Mobilizing the people of God for mission today means releasing them from structures that inhibit them in the Church and enabling them to open out in much more flexible ways to the world in which they live. In this world we need to meet others, across the frontiers, in new relationships that mean both listening and responding, both giving and receiving.« Ebd., 33, Übersetzung D.H.

⁹ Eberhardt Renz, zit. n. SCHNELLBACH, *Empfangen und Weitergeben* (Anm. 1), 13.

¹⁰ Vgl. Riley EDWARDS-RAUDONAT/Uwe GRÄBE/Kerstin NEUMANN (Hg.), *Mission in Solidarity – Life in Abundance for All. Proceedings of the EMS Mission Moves Symposium in Bad Boll 2017*, Wien/Zürich 2018.

¹¹ Free for the Future. EMS Agenda 2021-2026, unveröffentlichtes Strategiepapier, Stuttgart 2020, 2.

¹² »Since its transformation into an international organisation seven years ago, EMS has taken important steps towards internationalisation and the active participation of its members. During these years, we have grown closer together and we discovered that a fellowship on an equal footing creates new opportunities. We commit ourselves to continue along this path. For freedom Christ has set us free.« Ebd., 3, Übersetzung D.H.

¹³ Vgl. §2 Satzung der EMS (Anm. 4) und die Jahresberichte der EMS unter <https://ems-online.org/info/#c1349> (27.1.2023).

¹⁴ Gemeinsames Zeugnis. Theologische Orientierung der EMS, Chennai 2003, Nr. 11, <https://ems-online.org/ueber-uns> (27.1.2023).

¹⁵ Ebd.

zurückgehend auf die missionarische Arbeit aus der Schweiz und den Niederlanden. Die EMS hat aber auch lutherische, unierte und anglikanische Mitgliedskirchen. Tatsächlich spielt die Konfessionalität in der Zusammenarbeit in der EMS keine Rolle. Gemeinsame Gottesdienste und Andachten mit der Feier des Abendmahls sind ein selbstverständlicher Teil der kirchlichen Begegnungen in der EMS. Sie sind der liturgische Ausdruck eines Gemeinschaftsgefühls, das aus der intensiven Zusammenarbeit in den vergangenen Jahren erwachsen ist. Die Mitglieder beschreiben die EMS immer wieder als »Familie«. Da ist es nur natürlich, dass die enge Gemeinschaft auch im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes und im Teilen der Sakramente ihren gottesdienstlichen Ausdruck findet.

Die EMS hat dabei jedoch keine eigene liturgische Kultur oder Traditionen entwickelt. Es gibt keine offiziellen EMS-Liturgien oder gemeinsame Gottesdienstagen. Vielmehr nehmen die Kirchen und Missionsgesellschaften in vollkommener Selbstverständlichkeit an der liturgischen und spirituellen Kultur der jeweiligen gastgebenden Kirche teil. Diese Bereitschaft, sich auch auf ungewohnte Ausdrucksformen des Glaubens einzulassen, ist sicher ein prägendes Element der Spiritualität in der EMS. Die geistliche Vielfalt wird in der EMS als Bereicherung erlebt.

Das am weitesten verbreitete gemeinsame liturgische Element in der EMS sind die Herrnhuter Tageslosungen, die in allen Kirchen als Andachtsbuch benutzt werden und auch bei den Andachten und Gottesdiensten in der Gemeinschaft eine wichtige Rolle spielen. Wie auch die internationale Gemeinschaft der Brüder-Unität, der Moravian Church, relativ typisch für die Entwicklung der Kirchen in der EMS sind. Sie bilden eine Kirchengemeinschaft, in der die ursprünglichen »Tochterkirchen« auf anderen Kontinenten längst gleichberechtigte Partner sind und in der die internationale Gemeinschaft durch vielfältige persönliche Beziehungen getragen wird.

5 Miteinander und füreinander Beten

Das gemeinsame Gebet und die Fürbitte für einzelne Mitglieder der EMS-Gemeinschaft haben in der missionarischen Spiritualität der EMS eine große Bedeutung. In der EMS gibt es einen eigenen Fürbittenkalender, in dem an jedem Tag des Monats für ein anderes Mitglied der internationalen Gemeinschaft gebetet wird. Der erste Tag des Monats ist dabei der Gemeinschaft gewidmet. Diese Fürbitte veranschaulicht auch das spirituelle Konzept einer spirituellen Einheit in Verschiedenheit: »Herr, wir feiern dich im Bewusstsein, dass deine Kirche Menschen aus verschiedenen Völkern mit unterschiedlichen Glaubenserfahrungen umfasst. Wir sind dankbar, dass wir als Christinnen und Christen einen weiten Horizont haben. Wir können den Reichtum unserer eigenen Kultur teilen – und zugleich schätzen lernen, wie andere Menschen ihren Glauben leben.«¹⁶

Aber auch in Krisensituation ist das gemeinsame Gebet ein zentrales verbindendes Element in der EMS. So hatte die Hilfsaktion der EMS in der Corona-Krise »Solidarität. Weltweit. Leben. Miteinander gegen Corona.« von vornherein drei Bausteine: das Teilen von Informationen, das Teilen des Glaubens und das Teilen von Ressourcen. Wer am Leben der Glaubensgeschwister in anderen Regionen der Erde teilhaben will, muss wissen, wie es ihnen geht. Die geistliche Verbundenheit zeigte sich dann im Teilen von Andachten, Gebeten und andere Formen der Verkündigung, z.B. in gemeinsamen digitalen Gottesdiensten. Um ein Beispiel dafür zu geben, wie lebendig dieser Austausch in der EMS ist: Als die Corona-Situation in Indien im Frühsommer 2021 immer dramatischer wurde, bat die Geschäftsstelle mit einem Fürbittengebet um Unterstützung. Am Tag darauf kam aus der indonesischen Halmahera-Kirche ein Video zurück, in dem Jugendliche aus diesem Gebet einen kleinen Film für Youtube gestaltet hatten. Die erste Spendenzusage für Indien kam noch am selben Tag aus der Presbyterianischen Kirche in Ghana.

6 Die Bibel lesen mit den Augen Anderer

Die EMS ist explizit evangelisch in dem Sinn, dass die biblische Botschaft eine zentrale Rolle in all ihren Aktivitäten spielt. Paradigmatisch für diese Grundhaltung ist das Projekt »Die Bibel lesen mit den Augen Anderer«, das in der Zusammenarbeit der Kirchen und Missionsgesellschaften eine zentrale Rolle spielt. Seit 2003 wurden dazu über die EMS zwischen den Gemeinden und Gruppen der Mitglieder internationale Tandems gebildet, die gemeinsam vorgegebene biblische Texte bearbeiteten. »Tandems aus zwei Gruppen aus verschiedenen Ländern, Kulturen, Sprachen und kirchlichen Traditionen lasen die gleichen Bibelstellen und sandten ihre Erkenntnisse an ihre jeweilige Partnergruppe. Über räumliche Entfernungen kämpften sie darum, Kommunikationsbarrieren zu überwinden. Sie unternahmen große Anstrengungen, Brücken zu einer Gruppe zu bauen, die sie nur allmählich kennenlernten.«¹⁷ Methodisch basiert das Projekt auf der Methode des »Bibelteilens«, die in Südafrika während der Zeit der Apartheid entwickelt wurde. Bei dieser Methode steht das wiederholte Hören auf den Text und das Aufeinander-Hören im Hinblick auf die eigenen Lebenssorgen im Mittelpunkt.

»Ein wichtiges Anliegen war, mit anderen Christ*innen darüber zu sprechen, welche gemeinsamen Anstrengungen unternommen werden könnten, um ihre Lebensumstände zu verbessern.«¹⁸ Im Kern geht es dabei um eine gegenseitige Zurüstung für den Alltag, um »Empowerment« auf der Grundlage des gemeinsamen Bibelstudiums. Ergänzt wurde dieser bilaterale Austausch zwischen den Gruppen durch internationale Workshops der Gruppenleitenden am jeweiligen Ende der Austauschphase. Die Texte und Handreichungen wurden durch eine internationale Projektgruppe vorbereitet und die Gruppen vor Ort durch Regionalkoordinator*innen unterstützt.

2018 fand im Rahmen des Bibelprojekts eine internationale Tagung in Bangalore zu interkultureller Theologie und Hermeneutik statt.¹⁹

Im Moment bereitet die EMS-Geschäftsstelle eine neue Phase des Projekts »Die Bibel lesen mit den Augen Anderer« vor. Im Rahmen des EMS-Fokusthemas »Bewahrung der Schöpfung« sollen gemeinsam Schöpfungstexte aus der Bibel gelesen werden. Außerdem sollen digitale Begegnungsformen den bisherigen schriftlichen Austausch der Gruppen ergänzen. Zum ersten Mal soll dieses Projekt auch interreligiös erweitert werden. Mit Projektgruppen an den theologischen Hochschulen und Seminaren wird angestrebt, im Dialog mit Studierenden aus anderen Religionen gemeinsam Schöpfungstexte der verschiedenen Weltreligionen zu lesen und darüber miteinander ins Gespräch zu kommen. Gerade im Hinblick auf die EMS-Mitgliedskirchen, die in Gesellschaften leben, die durch andere Religionen mehrheitlich geprägt sind, hat dieses Element des interreligiösen Dialogs eine besondere Bedeutung. Die interreligiöse Erweiterung dieses Projekts veranschaulicht, wie in der EMS Mission und Solidarität zusammengedacht werden, wenn es um die Bewahrung der gemeinsamen Lebensgrundlagen geht – ganz im Sinne der oben bereits angeführten Bestimmung der EMS-Satzung: »Sie [die EMS] fördert über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg achtsame und respektvolle Begegnungen und setzt sich ein für das Leben ...«²⁰

¹⁶ EVANGELISCHE MISSION IN SOLIDARITÄT (EMS) e. V. (Hg.), Fürbittkalender. 31 Karten für jeden Tag des Monats, Stuttgart o.J.

¹⁷ Gabriele MAYER, Übersicht und Meilensteine, in: DIES./Bernhard DINKELAKER (Hg.), Die Bibel lesen mit den Augen Anderer, Stuttgart 2019, 106.

¹⁸ Ebd., 107.

¹⁹ Die Vorträge der Tagung sind in der erwähnten Publikation dokumentiert.

²⁰ Satzung der EMS (Anm. 4), §2, Abs. 2.

7 Theologische Leitlinien

Bei aller Vielfalt der Ausdrucksformen basiert die Gemeinschaft der EMS auf einer gemeinsamen theologischen Grundlage, die 2003 in der theologischen Orientierung festgehalten wurde, auf die sich alle Mitglieder der EMS verpflichtet haben. Ausgangspunkt dieser theologischen Leitlinien ist das Konzept der »Missio Dei«: »Mission ist zuerst Gottes Zuwendung zur Welt, in der Schöpfung, in der Geschichte mit den Menschen, in Jesus Christus und in der Kraft des Geistes. Unser Zeugnis ist Antwort und Beteiligung an Gottes leidenschaftlich-mitleidender und verwandelnder Liebe.«²¹ Auch die untrennbare Verbindung von Zeugnis und Dienst ist hier festgehalten: »Das Evangelium gilt allen Dimensionen des Lebens. Unser Zeugnis ist deshalb ganzheitlich. Verkündigung des Evangeliums, Gottesdienst und Gebet, Seelsorge, Religionspädagogik, Diakonie sowie der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung und die Bewahrung der Schöpfung gehören unlösbar zusammen. Unser Zeugnis ist getragen von der Leidenschaft für das Evangelium und von der Achtsamkeit gegenüber Gottes guter Schöpfung, insbesondere gegenüber allen verwundbaren und gefährdeten Geschöpfen. ... Unser Zeugnis lebt von Zeichen lebendiger Solidarität. In heilender und versöhnender Gemeinschaft teilen wir das Leben, teilen auch das Leiden. Wir setzen uns ein für Menschenrechte, ebenso für eine gerechte Gemeinschaft von Frauen und Männern und unter allen Generationen.«²²

Zugleich wird in diesen theologischen Leitlinien deutlich, dass die enge Verknüpfung von Zeugnis und Dienst Ausdruck einer spezifischen Christologie ist: »Die Mitte unseres Glaubens ist die Gute Nachricht vom Heil, von der Fülle des Lebens, von der Überwindung des Todes in Jesus Christus. Mit dem Namen Jesu Christi verbinden sich Erlösung, Befreiung, Versöhnung, Heilung, Gerechtigkeit, Frieden und Hoffnung.«²³ Der indische Theologe Sathianatan Clarke hat in seinem Vortrag bei der letzten Voll-

versammlung der EMS deutlich gemacht, wie stark das jeweilige Missionsverständnis christologisch begründet ist. »Wem folgen wir mit unserer Mission?«, fragt Clarke: »Jesus Christus als dem mächtigen Imperator oder Jesus Christus als dem ermächtigten Befreier?«²⁴ Und er fügt hinzu: »Wenn die Kirche Jesus folgen will, muss sie jenen nahe sein, jene sehen, hören und berühren, zu denen Christus uns führt: Wir müssen uns an die Orte der Unfreiheit begeben, wenn wir das Evangelium der Freiheit verkünden wollen!«²⁵ Clarke definiert Zeugnis (»witness«) als Gemeinschaft (»withness«).

Die EMS orientiert sich in ihrer Strategie 2021-2026 und in ihrem Jubiläumsjahr, das vom September 2021 bis zum September 2022 anlässlich des 50. Jahrestages der Gründung gefeiert wird, an der Christologie in Jesu erster Predigt. »Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat und gesandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und die Zerschlagenen zu entlassen in die Freiheit und zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.« (Lk 4,18). Hier finden sich die drei Kernelemente, die die EMS schon in ihrem Namen trägt: Evangelium, Mission und Solidarität. Noch dazu in einer christologischen Zuspitzung, die für die internationale Gemeinschaft in der EMS prägend ist: Es geht um ein Evangelium, das frei macht, eine Gemeinschaft, die uns die Augen öffnet für die Anderen und um Solidarität mit den Armen, den Gefangenen und Zerschlagenen. Anders gesagt: Es gibt keine missionarische Spiritualität ohne Solidarität. ♦

²¹ Gemeinsames Zeugnis (Anm. 14), Nr. 2.

²² Ebd., Nr. 4-5 u. 8.

²³ Ebd., Nr. 3.

²⁴ Sathianathan CLARKE, Das Evangelium der Freiheit, unveröffentlichter Vortrag bei der EMS-Vollversammlung am 12. November 2020, zit. n. Dieter HEIDTMANN, Das Evangelium der Freiheit, in: EMS Einblick (1/2021) 9.

²⁵ Ebd.

»Missionarische Spiritualität« im Kontext des Missions- verständnisses des Berliner Missionswerkes

Michaela Fröhling

1 Das Berliner Missionswerk

1.1 Organisation und Verknüpfung

Das Berliner Missionswerk hat sich in den letzten Jahren zum Ökumenischen Kompetenzzentrum für die Evangelische Landeskirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) entwickelt: Weltmissionarische, regional-missionarische und ökumenische Perspektiven werden sowohl in Referaten bearbeitet, die konkret im Rahmen der Region der Landeskirche arbeiten, als auch in Referaten, die intensive Verbindung zu Partnerkirchen in den europäischen wie internationalen Raum hinein haben. Hierbei handelt es sich um fast 150- bis 200-jährige Beziehungen zu Gemeinden und Kirchenkreisen in Tansania, Südafrika oder China oder um jüngere Partnerschaftsbeziehungen wie ins Heilige Land, nach Äthiopien, Kuba, Taiwan, die USA oder nach West-, Mittel- und Osteuropa oder übergreifend um den »kirchlichen Entwicklungsdienst der EKBO«, der die globalen Zusammenhänge von »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« thematisiert. Im Programm des Freiwilligendienstes finden sich überwiegend die aktuellen Partnerschaftsbeziehungen wieder und werden durch jährlichen Austausch junger Menschen wechselseitig gestaltet.

Dabei ist das Berliner Missionswerk ein nicht-selbstständiges Werk der EKBO und unterhält eine enge Zusammenarbeit auf allen Ebenen und mit den jeweiligen Fachbereichen des Konsistoriums, mit anderen Werken und Einrichtungen der EKBO und gehört mit zum Verbund der Evangelischen Missionswerke in Deutschland (EMW). In ihren Fachthemen vertreten die Referent*innen des Berliner Missionswerkes die EKBO ihrerseits auf den Ebenen der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD) und auf internationalen Konferenzen.

Für die einzelnen Referatsfelder gibt es insgesamt 13 Referent*innen (Afrika, Nahost, Partnerschaftsarbeit, Freiwilligenprogramm, Kuba und kirchlicher Entwicklungsdienst der EKBO, Gemeindedienst, Presse- und Öffentlichkeitsarbeit, grenzüberschreitende Ökumene mit Osteuropa, regionale und weltweite Ökumene – europäisch, USA und Ost-Asien, Migration und Integration, Interreligiöser Dialog, Missionarischer Dienst und Verwaltung).

1.2 Selbstverständnis und Anliegen

Als Ökumenisches Zentrum der EKBO steht das Berliner Missionswerk für ein breites regionales, EKD-weites und internationales Netzwerk von gewachsenen Beziehungen, Kooperationen und Partnerschaften. Was zu den Aufgaben gehört, zeigt sich z.B. in der Bildungsarbeit (Schulträgerschaft von Talitha kumi/Heiliges Land, in Tansania/Matema, Iringa, Image oder in iThemba Labantu/Südafrika). Innerhalb der EKBO unterstützt das Berliner Missionswerk in Kirchenkreisen die Verknüpfung und Übernahme von Partnerschaften und trägt zur ökumenischen Sensibilisierung und Differenzierung bei. Das Freiwilligen-Programm bietet jungen Menschen nach ihrem Schulabschluss gut begleitete Einsätze in den Ländern der Partnerkirchen und hilft ihnen, ihre interkulturelle und ökumenische Kompetenz zu erweitern und vertieft die internationalen Beziehungen zwischen Ländern.

Vor diesem internationalen und weltmissionarischen Horizont verbinden die Inlands-Referate diese Entwicklungen mit den Fragen und Herausforderungen vor Ort. So bieten die Referent*innen Vorträge, Gemeindeveranstaltungen oder Konferenzen zu diesen Themen in Kirchengemeinden, Kirchenkreisen und verschiedenen Fachbereichen an und fördern oder initiieren Dialoge und Debatten, um die eigene Haltung, Perspektive und Position zu befragen und neue Verständigung zu erzielen oder stehen mit ihrer Fachberatung Kirchenleitungen und Ausschüssen der Landeskirche zur Verfügung.

Das Anliegen des Berliner Missionswerkes zeigt sich u. a. darin, dass es sich intensiv zusammen mit seinen Partnerkirchen weltweit für ein lebendiges christliches Zeugnis einsetzt und sich als verlässlicher Partner für Gerechtigkeit, Frieden, Überwindung von Gewalt und Bewahrung der Schöpfung engagiert (vgl. <https://www.berliner-missionswerk.de/ueber-uns/unser-leitbild/>).

Hatte die Berliner Mission vor ca. 100 Jahren noch eigene Missionare und ihre Familien in Regionen von China, Südafrika oder Tansania entsandt und dort oft Missionsstationen gründen lassen – wozu neben einem Kirchgebäude meist auch eine Krankenstation und eine Schule gehörten, so sind es heute 18-jährige junge Menschen, die das Berliner Missionswerk im Rahmen des Freiwilligenprogramms in sehr unterschiedliche Regionen der Welt entsendet. Sie arbeiten zumeist für ein Jahr in einer Schule, einem Kindergarten, einer Kirchengemeinde, einem Jugendclub, in der Flüchtlingshilfe oder in anderen sozial-diakonischen Einrichtungen mit. Als Einsatzorte sind besonders zu nennen: Südafrika, Tansania, Heiliges Land, Kuba, Taiwan, China, Schweden, England, Rumänien, Italien und für die Gossner Mission auch Uganda und Indien. Diese interkulturellen Einsätze erfolgen sowohl als Auswärts- als auch als Inwärts-Freiwilligendienst. Dabei ist die Grundhaltung der jungen Menschen Hörende,

Fragende, Lernende, Ausprobierende und Vernetzende zu sein. Das Anliegen, von und miteinander zu lernen, realisiert sich im Austausch und im Gespräch auf Augenhöhe unter Erwachsenen.

2 Das Missionskonzept des Berliner Missionswerkes als »Impulspapier zur missionarischen Weiterarbeit in der EKBO«, beschlossen auf der Herbsttagung der Landessynode

2020

2.1 Einführung ins Impulspapier

Das Berliner Missionswerk hat in einem breiten diskursiven, synodalen Verfahren für den Kontext der EKBO ein eigenes Missionsverständnis formuliert, das sich in seiner theologischen Grundhaltung unterscheiden will vom Verständnis der Entsandten in die Missionsgebiete zur Zeit der Kolonisierung. Ausgangsanliegen hierfür ist die gemeinsame Suche und Verständigung innerhalb der Landeskirche, was eine Kirche hindert oder befördert, um ausstrahlungsvoll in ihrem Umfeld, in ihrer Region, in ihrer jeweiligen Gesellschaft zu sein und wie die Weitergabe des christlichen Glaubens heute erfolgt. Folgende Fragen waren dabei leitend: Was ist genau »missionarisch« und was motiviert einen heutigen Menschen, seinen eigenen christlichen Glauben zu leben und in Haus- und Lebensgemeinschaften zu zeigen und zu fördern? Des Weiteren stellten sich Fragen an die Kirche im Blick auf ihren Auftrag, das Evangelium zu kommunizieren: Wie wird der christliche Auftrag in den jeweiligen Handlungsbereichen und Handlungsebenen identifiziert, umgesetzt und der Kausalzusammenhang verdeutlicht, warum wir tun, was wir tun. Der hiesige Kontext ist hierfür die spezifische Anknüpfungsfläche: die divers gesellschaftlich-soziale Situation einer interkulturell und multikulturell geprägten Metropole Berlin, Ost-West-Biographien exemplarisch für jede Region des Bundesgebietes unter der

Berücksichtigung der historischen Teilerfahrung von Berlin, Stadt-Land und die Überschneidungen von drei Bundesländern. Die Ergebnisse, Impulse und Empfehlungen finden sich hierzu im »Impulspapier zur missionarischen Weiterarbeit«¹ und zielen insbesondere auf die Reflektion der eigenen Haltung und das Hinterfragen der entstandenen Strukturen.

2.2 Theologisch-missionarischer Ansatz im Kontext der kirchlichen Handlungsfelder

Das in der theologischen Grundlegung des Impulspapieres skizzierte Missionsverständnis unterscheidet zwischen der »Mission Gottes« (lat. *missio Dei*) als vom Heiligen Geist gewirkter Sendungssituation, die von Gott ausgeht, und dem »Auftrag« (engl. *mission*), den einerseits ein Mensch in der Nachfolge Jesu Christi selbst für sein Leben identifiziert und im Herzen empfängt und der andererseits an die Kirche als solche ergeht und sich als offizielle Beauftragung zur »Kommunikation des Evangeliums« beschreiben lässt.

Im trinitarischen Verstehen des Beziehungsgeschehen, das von Gott selbst z.B. im Johannesevangelium ausgesagt wird, ist Gott der Vater in seinem Schöpferwirken als Ausgangspunkt der Sendende: er sendet Gott den Sohn in Jesus Christus in die Welt/seine Schöpfung und in der Nachfolge Jesu durch Gott den Heiligen Geist jede/n einzelne/n Christ*in und seine Kirche als besonderes Instrument. »Volkskirche« bleibt die Kirche in der hiesigen Situation in der Weise, dass die Kirche für sich den Auftrag identifiziert, das Evangelium an alle Menschen weiterzugeben und gleichsam dialogisch in den Kontext des »ganzen Volkes« zu kommunizieren. In missionarischen Projekten der EKBO wie z.B. »Kirche Piazza«, das bewusst auf belebte, öffentliche Plätze in Stadt und Dorf mit einer umgebauten »Kaffee-Ape« geht, wird genau das deutlich: sich in hörender und seelsorglicher Haltung »an alles Volk«

zu wenden, die Kommunikation zu jedem Passanten »en passant« zu suchen und sich selbst als Subjekt im christlichen Glauben dem anderen als ebensolchem Subjekt ihres Lebens und Erfahrungskontextes zur Verfügung stellen.

Hierin zeigt sich exemplarisch der deutlichste Unterschied zum Missionsverständnis der im missionarischen Interesse Ausreisenden in die ersten Missionsstationen nach Südafrika, Tansania oder China als den ersten Zielorten Ende des 19. Jahrhunderts:

Im theologisch-trinitarischen Ansatz der »*missio Dei*« geht jeder Raum der Welt auf das kreatürliche Wirken Gottes selbst zurück, so dass es keinen Winkel der Erde gibt, der für den Glauben von den Spuren Gottes und seines Leben schaffenden Heiligen Geistes ausgeschlossen ist. Nicht die »Missionare« bringen den Glauben an Gott in die Lebenszusammenhänge anderer Menschen und Kulturen, sondern jede*r »Missionar*in« bring ihr/sein eigenes Gewordensein im Glauben an Jesus Christus mit: in die Begegnungen, in die Gespräche, in die kirchliche Arbeit. Hier ist genau hinzuschauen, wie bereit und ansichtig jeder/jede Einzelne heute ist, sein/ihr eigenes »Glaubensgepäck« zu identifizieren, sich darin geübt beheimatet zu fühlen und zu wissen, es anderen bei Bedarf zur Verfügung zu stellen und aktiv mit anderen zu teilen. Hier kann es z.B. um Gebetspraxis gehen, angesprochen sein durch Bibelworte, Leben und Äußern in christlichen Liedversen/Melodien. Es geht also um ein ebenbürtiges Begegnen von erwachsenen Subjekten und einen grundlegenden Verzicht darauf, den anderen zum Objekt der eigenen Arbeit, eines Ansatzes, irgendeines missionarischen Anliegens zu machen und an ihm defizitäre Zuschreibungen vorzunehmen.

Der Ansatz des Impulspapieres folgt vielmehr dem respektfördernden »Alteritätsmodell«, wonach jeder in seiner Andersartig-

¹ Vgl. <https://www.ekbo.de/glaube/kirche-mit-mission.html>.

keit gewürdigt wird und es daher vielmehr um ein Befragen, Entdecken, Erzählen und einander zur Verfügung stellen gehen kann, was im eigenen Leben und Glauben trägt, motiviert und begeistert.

2.3 Das Impulspapier unter besonderer Berücksichtigung von »missionarischer Spiritualität«

Das »Impulspapier zur missionarischen Weiterarbeit in der EKBO« bezieht sich mit seiner theologischen Verortung auf folgende Aspekte bzw. Handlungsfelder in der Systematik von 10 Thesen:

- ♦ die eigene Haltung und die Kommunikation des Evangeliums,
- ♦ das Heben des missionarischen Potentials unter ehrenamtlich und beruflich Mitarbeitenden,
- ♦ Kirche im Kontext einer pluralen/ diversen Gesellschaft,
- ♦ seelsorgliches Wirken in Parochie und Einrichtungen,
- ♦ Gottesdienste und Kasualien,
- ♦ christliche Bildung in den Zusammenhängen von Gemeinde, Kommune und Schule,
- ♦ diakonisches Wirken in Gemeinde und Einrichtungen,
- ♦ Kirchenmusik und ihr Wirken in die Gesellschaft hinein,
- ♦ kirchliche Strukturen unter dem Aspekt der Weitergabe des Evangeliums,
- ♦ eigene und kirchliche geistliche Quellen und inwieweit sie in Arbeitssituationen und für Belastungserscheinungen tragend und hilfreich sind,
- ♦ in Blick auf den Anspruch der Kirche, für »alles Volk« da zu sein und hieraus einen Auftrag für gesellschaftliche und politische Zusammenhänge abzuleiten.

Die Identifikation von »Spiritualität« aus dem Missionsverständnis geschieht hier »in, mit und unter« dem Beschriebenen. Glauben hervorzubringen, wird allein dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben – so heißt es in den »grundlegenden

theologischen Einsichten«.² Nicht also der Mensch bringt den Glauben aus sich selbst hervor, wie etwas, das seiner Hände Werk entspringt, formbar oder herstellbar. Der Heilige Geist wirkt allein den Glauben und öffnet damit den persönlichen Raum für eine Gottes- und Glaubensbeziehung. In diesem Raum kann dann ein »zu Hause sein« entstehen, wie Andrea Richter, Beauftragte der EKBO für Spiritualität es in ihrem Verständnis von Spiritualität formuliert:³ »Christliche Spiritualität (ist) ein Sich-Hineinfinden, ein Gewähr-Werden einer von Gott gesetzten Wirklichkeit. Sie ist eine Weise, sich in den Stand als ›Kind-Gottes‹ einzuleben, in seinem Hause nicht nur Gast, sondern im Wortsinn zu Hause zu sein. Insofern ist evangelische Spiritualität ein Reifungsprozess, ihre Einübung begleitet den Prozess des Erwachsenwerdens eines Christenmenschen.« Hierfür erkennt Richter weiter:⁴ »Evangelische Spiritualität durchläuft Reifungs- und Bildungsprozesse. Sie ist nicht einfach ›da‹, sondern da es sich auch um Bewusstwerdungsprozesse handelt, kann sie auch gelehrt werden. Insofern sind Lehr- Lebens- und Lernorte wichtig.«

Im Aufgreifen dieses Bildes vom »zu Hause sein« bei Gott weist das Impulspapier beides aus: einerseits die Wirklichkeit des In-Gott-Seins als »geistlicher Quelle«⁵ und damit grundlegender Kraftquelle für alles Tun und In-Auftrag-gehen (siehe engl. »mission«) und andererseits die kirchliche Wirklichkeit des Faktischen in seinem strukturell geworden- und herausgefordert sein. Beides ansichtig in reflektierter Balance zu halten, wird bleibend zu erinnern und stets neu zu überprüfen sein. Denn für eine Kirche, die fähig ist, ihren missionarischen Auftrag zu erfüllen, wird die Existenz und Sichtbarmachung der eigenen geistlichen Kraftquellen wesentlich sein – sei es, um sich selbst vor Überforderungen zu schützen, sei es, weil ohne ein geistliches »Zuhause« im »Haus des Faktischen« der Sinn, die Zimmer immer wieder neu zu streichen und zu restaurieren, nicht mehr transparent und theo-

logisch plausibel wird. Es wird eine Frage der Zeitverteilung und der Aufmerksamkeit sein, wie viel in das spirituelle Zuhause oder in das faktische Haus investiert wird, wie sie mit einander geistlich kausal verbunden werden und die Verbundenheit auch für jeden veröffentlicht wird. Auf diese Herausforderung will These 9 aufmerksam machen und die »Wiedergewinnung der Motivation«⁶ als wesentlich markieren, wenn alles Tun nicht irgendwann schal, müde und funktional erlebt werden soll.

Aus der ökumenischen Perspektive wird daher im Rahmen der Vollversammlung in Canberra 1991 betont: Spiritualität bedeutet »Raum schaffen, damit der Heilige Geist wirken kann.«⁷ Und dieser Raum kann aktiv von menschlicher Seite her befördert werden, um letztendlich auch den Gemeinschaftscharakter über die konfessionellen, kulturellen, theologischen und sozialen Unterschiede hinweg, die sich nicht nur international, sondern auch exemplarisch abgebildet z.B. im Kontext der Metropole Berlins finden, zu unterstützen. Insofern dient gelebte christliche Spiritualität, die sich eben nicht als »ökumenische Spiritualität«, sondern bewusst als »Spiritualität für die Ökumene«⁸ versteht, der Einheit, der Verständigung unter den Christen. Sie hilft erlebbare »Fremdheit« gegenüber spirituellen Beheimatungen anderer zu überwinden und neues Zutrauen und Aufgeschlossen-sein für einander unter den Konfessionen zu eröffnen. Spirituelle Angebote wie das ökumenische »GebetseventEINS« in Berlin geben diesem Anliegen eine konkret erfahrbare Umsetzung. Im Rahmen der jährlichen ökumenischen Gebetswoche für die Einheit der Christen ist dies ein Räume-Gebets-Angebot etwas anderer Art: nach gemeinsamer Eröffnung stehen den Besuchenden ca. 20 Räume zur Verfügung, von denen sie sich 2 hintereinander aussuchen dürfen. In jedem dieser Räume findet für 20 Minuten eine spezifische Gebetsform statt, zu der die Besuchenden sich hinsetzen, mitmachen oder einfach auch nur »zuschauen« dürfen.

Der Fächer der Gebets-Räume ist inhaltlich sehr breit: vom »Afrikanischen Lobpreis«, »Zungengebet«, »orthodoxem Gebet«, »tanzenden Gebet« oder »politischem Gebet« bis hin zu »Straßen-Exerzitien« oder zum »Herzensgebet Jesu«. Frömmigkeiten, spirituelle Beheimatungen öffnen sich hier zueinander, so dass aus dem »Besuchen« des spirituellen Zuhauses des Anderen eine neue christlich-ökumenische Befreundung durch bekannt-/vertraut werden entstehen kann. Dies leistet einen Beitrag dazu, dass die »Spiritualität für die Ökumene« gleichsam als »missionarische Spiritualität« begriffen wird.

2.4 Ausblick »missionarische Spiritualität« als Querschnittsdimension

Für den gesamtgesellschaftlichen und nicht nur für den kirchlichen Kontext betrachtet, könnte die bislang eher selten gebräuchliche Formulierung »missionarische Spiritualität«⁹ als Voraussetzung oder konsequente Folge einer gelungenen »Spiritualität der Ökumene« verstanden werden.¹⁰ Als Voraus-

2 Impulspapier EKBO, 1.

3 Andrea RICHTER, Evangelische Spiritualität. Definition und Perspektiven für die praktische Umsetzung, 2012, 4f.

4 Ebd., 5.

5 Impulspapier EKBO (Anm. 2), These 9, 5f.

6 Ebd., Punkt 5.

7 Dagmar HELLER, in: Ökumenische Rundschau (Januar 2002) 60.

8 Dagmar HELLER, in: Ökumenische Rundschau (Januar 2002) 61.

9 Vgl. Katholisches Missionswerk Missio: www.missio-hilft.de/mitmachen/glauben-teilen/spiritualitaet/was-ist-spiritualitaet (27.1.2023): »Spiritualität antwortet auf unser Grundbedürfnis nach Sinn, nach unserem Platz in der Welt. Im christlichen Verständnis ist Spiritualität Heimweh nach Gott. Und es ist Gott selbst, Gott in uns, der diese Sehnsucht weckt.«

10 Vgl. Steyler Mission in Deutschland/St. Augustin: <https://www.steyler.de/de/spiritualitaet/missionarische-spiritualitaet.php> (27.1.2023). Hier fließt ebenfalls die ökumenische Perspektive mit dem missionarischen Anliegen zusammen.

KLEINE BEITRÄGE

setzung deswegen, weil im Ansatz der »missio Dei« beides enthalten ist: sowohl der Indikativ des Gesendetseins durch Gott als auch der Imperativ bezogen auf die daraus folgende Verantwortung und Beauftragung des Menschen. Hierin ist mit »Verantwortung« insbesondere das eigene Antworten auf das Atmen Gottes in uns in seinem Heiligen Geist und unser Ausatmen in seinem Heiligen Geist in unseren Alltag und in unsere Welt gemeint. Dies bedeutet dann ein Weiteratmen seines einheitsfördernden Geistes in die Breite der lokalen und globalen christlichen Ökumene hinein wie auch als Folge der Ökumene und des missionarischen Ansatzes ein Beauftragtsein zum Zeugnis und Dienst im Alltag. So ist »missionarisch« oder »weltmissionarisch« die eine Seite der Medaille, die sich auf der anderen Seite der Medaille ökumenisch bis in die ganze Schöpfung hinein zeigt und mit ihrem Anspruch realisiert. Hierin spiegelt sich ebenso der Anspruch der Arbeit des Berliner Missionswerkes als Ökumenisches Zentrum für die EKBO wieder: sich in der Verankerung der »missionarischen Spiritualität« regional wie weltweit einzusetzen für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung und ähnlich wie das katholische Missionswerk Missio über Spiritualität zu formulieren: »Spiritualität lenkt unseren Blick von der Oberfläche in die Tiefe. Sie fragt nach dem Ewigen im Zeitlichen, nach dem Woher, Wozu und Wohin«. Hieraus erfolgt die Relevanz kirchlichen Handelns für Gegenwart und Zukunft wie auch die Klarheit, die Geister der Zeit gut »beheimatet« zu unterscheiden und die Grundannahme, dass die Spiritualität – wie auch immer sie bezeichnet wird – eine unerlässliche Querschnittsdimension christlichen Handelns markiert. ♦

Fragen zu Menschenwürde und Religionen in Potsdamer und Leipziger Ringvorlesungen

2015-2020

Christoph Elsas

Das Titelbild des von Johann Ev. HAFNER und Hans-Michael HAUSSIG herausgegebenen Bandes über feindselige Aufrufe buddhistischer Mönche gegen die Muslim-Minderheit in Myanmar¹ soll deutlich machen, dass sich religiös legitimierte Gewalt nicht auf monotheistische Religionen beschränken lässt. Neun spannende, jeweils mit englischer Zusammenfassung, Anmerkungen und Bibliografie versehene Beiträge, die auf der Grundlage einer Ringvorlesung an der Universität Potsdam entstanden, werden gerahmt von Vorwort und Angaben über die Verfasser. Die Einleitung (9-22) stellt ausgewogen die neueren Publikationen zum Themenbereich von religiös legitimer Gewalt und Friedensengagement in Religionsgemeinschaften vor, bevor sie in die einzelnen Beiträge einführt. Wie die Herausgeber betonen, nimmt ihr Buch »die Gewalttätigen beim Wort: Untersucht werden solche Situationen, in denen ›Gott ist auf unserer Seite‹ vernehmlich und explizit gerufen wird. Von dort aus kann in einem zweiten Schritt analysiert werden, inwiefern Religion latent (über Erziehung, Sprachformen, Vorbilder) auf Gewaltbereitschaft einwirkt.« (10) Was bedeutet im Einzelnen religiöse Legitimierung von Gewalt bzw. Friedensengagement für die Menschenwürde?

Der juristische Beitrag »Religiöse Aufrufe zur Gewalt und Menschenrechte« (23-42) von Eckart KLEIN, bis 2009 Direktor des MenschenRechtsZentrums der Universität Potsdam, legt dar, wie die Menschenrechte im Rechtssinn Menschen berechtigen und Staaten verpflichten, mit der ihnen zustehenden Macht die Voraussetzungen für den Genuss dieser Rechte zu schaffen: Dabei sind religiöse Auffassungen und ihre Kundgabe ein möglicher zu Gewaltmaßnahmen führender Faktor, andererseits haben Staaten für den öffentlichen Frieden religiöse Auffassungen und ihre Kundgabe als Menschenrechte zu schützen. Nach der im Band folgenden eingehenden Untersuchung »Gewaltaufrufe im frühen Islam. Zwischen Religiosität und Profanität« (43-83) der am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft an der Universität Potsdam tätigen muslimischen Wissenschaftler Kadir SANCİ und Arhan KARDAŞ haben die Gelehrten und Schulen des frühen Islam mehrheitlich Gewalt nicht gerechtfertigt: Für die Muslim-Mehrheit sind Freiheit und Würde bzw. Ehre sowie die Scharia-Grundrechte Religionsfreiheit, Leben, Vermögen, Nachkommenschaft und Vernunft ggf. mit Gewalt zu verteidigen, doch ohne Selbstjustiz und absoluten Kampf gegen Nichtmuslime. Die Potsdamer Historikerin Marie-Luise HECKMANN untersucht mit »Christen und Gewalt – Kreuzzugsaufrufe und Kreuzzugskritik nach dem Fall von Jerusalem (1187). Mit einem Ausblick auf die Gegenwart« (85-107) umgekehrt, welchen Stellenwert physische Gewalt gegen Andersgläubige bei Kreuzzugsaufrufen hatte: Nach Sultan Saladins Eroberung des christlichen Königreichs Jerusalem führten die Päpste Gregor VIII. und Innozenz III. die fehlende Macht der Christenheit auf die fortgesetzten Sünden der Menschen zurück. Sie sollten deshalb die Bereitschaft von Jesus zum Martyrium am

¹ Johann Ev. HAFNER / Hans-Michael HAUSSIG (Hg.), »Mit Gott auf unserer Seite«. Religiöse Aufrufe zur Gewalt und ihre Gegenreaktionen, Baden-Baden 2020.

Kreuz als gottgewollten Aufruf zum aktiven Selbstopfer in Kreuzzügen verstehen – heute ist christliche Grundeinstellung zu Menschenwürde in der Regel bemüht, wie Jesus auf der Seite der Opfer zu stehen (und der russisch-orthodoxe Patriarch ist derzeit die Ausnahme). In »Der Jude« als Kriegsgegner. Der Zweite Weltkrieg aus der Perspektive völkischer Protestanten« (109-133) zeigt Dirk SCHUSTER vom o.g. Potsdamer Institut, dass der »religiös aufgeladene Nationalismus im protestantischen Bildungsbürgertum« (110) mit dem theologischen Weltbild der Kirchenbewegung Deutsche Christen »die idealtypische Form einer völkisch-christlichen Bewegung« (113) annahm: Nach dem verlorenen Krieg beschränkten sie Menschenwürde auf die Deutschen – als von Gott mit Luthers Bibelübersetzung ausgewählt – und legitimierten den Zweiten Weltkrieg und die Vernichtung der Juden in einem totalitären Religionsverständnis.

Erschreckende Nähe trotz räumlicher Ferne zeigt der Beitrag »Du darfst der Pflicht dich nicht entziehen«. Die religiöse Rechtfertigung hindu-nationalistischer Gewalt am Beispiel der Bhagavad Gita« (135-149) des Rostocker Politologen Pierre GOTTSCHLICH. Von ihr weiß jeder Hindu: »Krishna, eine Inkarnation des Gottes Vishnu, kommt auf die Erde, um die Welt zu retten, und bekämpft die Feinde der gerechten Ordnung. Ihr Tod ist gottgewollt, und jeder rechtschaffene Hindu ist angehalten, Krishnas Streben mit allen Mitteln zu unterstützen« (135f.): Obwohl privat gewaltfreies Streben nach individueller Erlösung Vorrang hat, stellt Hindu-Nationalismus deshalb immer wieder auf eine mutmaßliche Notwehrsituation ab und rechtfertigt Gewalt beim selbstlosen Schutz des Hindu-Volkskörpers – bis zum Tod der Feinde der gerechten Ordnung, die nach Brahmanen-Priestertradition Menschenwürde nur hierarchisiert zuerkennt. Gleichfalls mit der britischen Kolonialzeit verbindet der Rostocker Politologe Jakob RÖSEL in »Löwenvolk und Dharmainsel. Buddhistische Gewaltretorik

in Sri Lanka« (151-162) ein dort bis heute auf das Eigene beschränktes buddhistisches Verständnis von Menschenwürde: Der seit Jahrhunderten zugrunde gelegten singhalesisch-buddhistischen Herrschaftslegende zufolge haben Ungläubige und Menschen schlechten Lebens keine Menschenwürde – sie gelten gleich wilden Tieren, gegen die die sakrosankte Ordnung des buddhistischen Staates durch Ausschluss und Gewaltakte zu schützen ist.

Vor einem Schlussbeitrag zum Ukraine-Konflikt – der Beitrag ist aus dem Jahr 2020 – runden die beiden am o.g. Potsdamer Institut tätigen Herausgeber den Band noch ab hinsichtlich Gewaltdiskursen im Christentum und Judentum der letzten Jahrzehnte. So thematisiert Johann Ev. HAFNERS Beitrag »The will of the masses. Der Weg vom Theologiestudenten zum Guerillero am Beispiel von Conrado Balweg (1942-1999)« (163-204) einen in der Lebensrealität in den philippinischen Cordillera-Bergen verwurzelten katholischen Priester: Gehört ein Recht auf Leben für das Wohl des Ganzen einer naturverbundenen Kleinethnie auf den Ländereien der Vorfahren zur Menschenwürde? Rechtfertigt das auch ohne Verweis auf Ahnenreligion oder christliche Hilfe für Opfer letztlich militärischen Kampf gegen Gesetze einer nationalen Diktatur? Hans-Michael HAUSSIGS Gegenüberstellung »Denn euch habe ich das Land gegeben, es zu besitzen«. Jüdische Positionen zum Konflikt um das Heilige Land. Shlomo Goren und Michael Lerner« (205-226) charakterisiert mit Israels messianisch-zionistischem früherem Oberrabbiner Goren und dem amerikanischen Rabbiner Lerner, einem führenden Repräsentanten des *Jewish Renewal Movement*, zwei innerjüdische Positionen im Konflikt um das Heilige Land: Im heutigen rabbinischen Judentum wird Menschenwürde markant aus Gottes Willen zur jüdischen Herrschaft über das Land Israel mit Verteidigung des Lebens im verheißenen Land und entsprechender Beschränkung von Rechten der Araber aus Sicherheits-

gründen bestimmt. Oder aber markant anders durch Rekurs auf die dem Gott Israels ebenfalls zugehörige Liebe, Nachsicht und Großzügigkeit, die eine Reduktion auf enge egoistische Interessen ausbalancieren, die auf gottgewollte Gewalt, Eroberung und Abgrenzung setzen. Im Schlussbeitrag »Die religiösen Unterströmungen im aktuellen Ukraine-Konflikt« (227-247) betont der Potsdamer Slavist Norbert P. FRANZ: Es ist brandgefährlich, Menschenwürde mit nationalreligiöser Zugehörigkeit zu verbinden oder mit sprachlicher Bruderschaft im Blute oder mit imperialer Interpretation der Orthodoxie als überlegener Zivilisation.

In einer Publikation zur religions- und kulturhistorischen Religionskritik werden dreizehn anspruchsvolle annotierte Beiträge, die auf der Grundlage einer Ringvorlesung an der Universität Leipzig entstanden, an der es seit 2018 eine Stiftungsprofessur für »Religionswissenschaft und Religionskritik« gibt, vom Vorwort (7-19) des Stelleninhabers Horst JUNGINGER und des Berliner Religionssoziologen Richard FABER vorgestellt.² Am Schluss dieses dritten Bandes steht die Dokumentation der Inhaltsverzeichnisse von Bd. 1 (Philosophische Religionskritik: Von Cicero und Hume über Kant und Feuerbach bis zu Levinas und Habermas) und Bd. 2 (Politologische und soziologische Religionskritik: Von Hobbes und Schmitt über Max Weber bis zu Adorno und Horkheimer). Zum Verständnis von Menschenwürde, auf das die Rezension ihren Schwerpunkt legt, schreiben die Herausgeber, dass »sich die menschenrechtliche Gleichheit aller Religionen und Weltanschauungen als das positive Ziel der religionswissenschaftlichen Religionskritik formulieren« lässt (10): Hier geben die Rückverweise auf FABERS Artikel »Über affirmative Religionskritik in autoritär-staatlichem Interesse« in Bd. 2 bereits einen Hinweis: »Solche Religionskritik ist nicht nur insuffizient, sondern schädlich; zweifellos schädlicher als eine staatsunabhängige, gar menschenrechtlich orientierte Religiosität.« (19 und kurz schon 13) Und

was bedeutet dann religions- und kulturhistorische Religionskritik im Einzelnen für Menschenwürde und Staat?

Der Beitrag »Uneingelöste Perspektiven. Religionskritische Einwürfe in der klassischen Moderne« (21-39) von Hans-Martin GUTMANN, evangelischer Theologe in Hamburg, bietet eine inhaltliche Einleitung mit einem für den heutigen Stand der Diskussion reflektierten Überblick über »die großen Religionskritiken der klassischen Moderne«: Wenn man das Unbehagen an der so stark vom Vater-Überich geprägten Kultur (Sigmund Freud) und den Fetischcharakter der Ware (Karl Marx) mit Frauenperspektive weiterdenkt, erkennt man die Zusammengehörigkeit von Menschenwürde mit dem Gabentausch, der zwischen Mutter und Säugling beginnt, sowie mit der (Wieder-)Herstellung von Arbeitskraft außerhalb der Erwerbsarbeit. Zusätzlich befreit ein klarer Widerspruch gegen religiöse Überhöhung gesellschaftlichen Handelns (Karl Barth) von der Größenphantasie, als Mensch wie Gott zu sein – und dann legitimiert zu sein, Menschenwürde aufzuheben.

Den ersten der vier Beiträge zur literatur- und kulturhistorischen Religionskritik nennt der Berliner Literaturwissenschaftler Hans Jürgen SCHEUER »Religiöse Intelligenz« versus »religiöse Amusikalität«. Zur religionskritischen Aktualität vormoderner Trickster« (43-62). Dafür thematisiert er anhand spätantiker Homer- und Äsop-Viten aus der literarischen Tradition der Antike ein Modell, das »List und Gelassenheit im Umgang mit dem präsentiert, was die Worte transzendiert und allein durch das Wort gedacht werden kann« (44): Statt die eigenen Wertvorstellungen religiös zu verbrämen, entspricht es vielmehr der Würde des Menschen, sich seiner kritischen Vernunft gemäß zu verhalten – mit

² Horst JUNGINGER / Richard FABER (Hg.), Religions- und kulturhistorische Religionskritik. Von europäischem Christentum über arabischen Islam und chinesischen Konfuzianismus bis zu weltweitem Buddhismus (Religionskritik in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3), Würzburg 2022.

religiöser Intelligenz. Der Kölner Germanist Norbert MECKLENBURG schließt an mit dem Thema »Lessings philologische, philosophische und literarische Religionskritik« (63-80): Dem entsprechen Lessings Projekte der Aufklärung und der Poetik, wenn sie für die Entflechtung von Religion und Staat kämpfen und doch humanes Potential der Religionen anerkennen. Anschluss sowohl an diesen Beitrag wie auch an den von FABER (s.o.) finden die Gedanken des Heidelberger Komparatisten Ralf Georg CZAPLA »»Lieber ein Himmel ohne Götter als ohne Wolken!« Eine Einführung in Arno Schmidts religionskritischen »Leviathan««. (81-93) Dessen als Auftakt der literarisch-politischen Publizistik der 1950er Jahre geltende Ersterzählung denkt im Titel die Ungeheuer-Imagination des Alten Testaments mit Thomas Hobbes' Konstrukt des Allgemeinwillens zusammen, für dessen kollektiven Schutz der Einzelne seine individuelle Freiheit eintauscht: Im Rückblick auf den Nationalsozialismus ist die Menschenwürde im entschiedenen Nein gegen jede Dämonie autoritärer Verfassung bei Staat und Religion zu behaupten. Nachdem schon dieser Beitrag auf die Bedeutung von Filmen verwies, thematisiert der medienwissenschaftliche Aufsatz des Frankfurter Literaturwissenschaftlers und katholischen Theologen Guido BEE »Die Absurditäten des Christentums in Filmen von Luis Bunuel« (95-122). Dieser nannte sich in seinem antifaschistischen Kampf selbst »Atheist von Gottes Gnaden« und »sah ausdrücklich im autoritären Katholizismus neben dem in jeder Beziehung anarchischen Surrealismus die wichtigste Triebfeder seines künstlerischen Schaffens« (13 zu 96 und 113): Für Atheisten kann sonst absurde und gewalttätige Religion als Erinnerung an eine mysteriöse im Dasein vorhandene Größe die Menschenwürde vor ihrer Zerstörung durch Wissenschaft und Technologie bewahren.

Den ersten der Beiträge zu Teil II »Religionshistorische Kritik in und am Christentum« nennt der Bremer Religionswissenschaftler

Christoph AUFFARTH »Theologie als Religionskritik: wissenschaftliche Distanz und religiöse Sinnpflege« (125-141). Wie ausführlicher in der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (2007) 5-27 will er »Theologie zum Gegenstand religionswissenschaftlicher Beschreibung machen mit dem vergleichenden Blick der Alternativen der Theologie anderer Religionen« (125): Zur Menschenwürde gehört Sinn im Leben, den u.a. Religion pflegt, doch gegen einen menschenverachtenden Staat und dessen religiöse Verbrämung bewährte es sich, wie Karl Barth die Menschenwürde durch Dialektische Theologie mit der Unterscheidung von Gott und Mensch zu verteidigen. Aus Hören auf Offenbarung beim bestmöglichen Verzicht auf einen menschlich entworfenen Gott resultiert – wie bei Dietrich Bonhoeffers Formel vom »religionslosen Christentum« – Handeln in Solidarität mit der »mündigen« Welt. Der Paderborner Neutestamentler Martin LEUTSCH thematisiert mit »Widersprüche in den heiligen Schriften als religionskritischer Topos« (143-168) »Griechische und hellenistische Vorgeschichten« bis zu »Dekonstruktionen historisch-kritischer Widerspruchsannahmen«: Wenn zum Menschen als zentrale Kategorie der Wirklichkeit der Widerspruch gehört, ist auch beim Umgang mit der eigenen heiligen Schrift von einer Vielstimmigkeit auszugehen in der Hoffnung, dass sich Dissonanzen zur Polyphonie fügen. Der anschließende Beitrag des Freiburger Philosophiehistorikers Andreas Urs SOMMER »Nietzsche und die Bergpredigt« (169-189) geht davon aus, dass dieser sich aufregte über die 1872 in David Friedrich Strauß' Bekenntnisbuch *Der alte und der neue Glaube* »popularisierte, spießbürgerlich-optimistische Ersatzreligion, in der man sein Genügen hat an einem vergöttlichten Universum, am Mysterium der Monarchie, am kontemplativen Genuss klassischer Musik und Literatur« (171): Für Nietzsche ist Menschenwürde anders zu sichern als durch herkömmlich kirchlichen Umgang mit den Leidenschaften – während Jesus als »Idiot« alle Grenzen aufgab und zu gut war

für diese Welt der Hierarchien, in der man die Mächtigen dämonisiert und selbst an die Macht drängt.

Teil III »Außerchristliche Religionskritik« wird eröffnet vom Beitrag der Berliner Islamwissenschaftlerin Gudrun KRÄMER »Schärfe und Unschärfe: Religionskritik im Islam« (193-210) zum sunnitisch-arabischen Raum mit der Vorbemerkung, dass dort »nicht der Islam, sondern der falsche, missverstandene Islam« kritisiert wird (195). Weltweit verein nahmen heute oft Identitäts- und Authentizitätsdiskurse den Islam unter postkolonialen Vorzeichen als Garanten kollektiver Identität und Stärke und erfolgt umgekehrt Ausschluss und Bedrohung der Menschenwürde bei Kritik. Das Thema der Wiener Buddhistin Ursula BAATZ »Der Zusammenhang zwischen Religionskritik und Religionswandel am Beispiel des Buddhismus« (211-232) aber betont im Anschluss an Wilfred Cantwell Smith für alle Religionen gerade: Geschichtlich gehört der Wandel von symbolischen Sinnwelten zur Menschenwürde, was exemplarisch die in Zeiten und Räumen unterschiedliche, jeweils mit Gesellschaft und Mentalität kompatible Wahrnehmung des Buddhismus als religionskritisch-philosophische und religiöse alternative symbolische Sinnwelt zeigt. Das leitet unmittelbar über zum Beitrag des Zürcher Religionsethnologen Johannes QUACK »Religionskritische Traditionen in Indien: »Mentalität« und Arten der Nicht-Religion« (233-261). Er thematisiert damit die praktische Religionskritik, die er bei der von aufklärerischen und anti-religiösen Strömungen des viktorianischen Englands beeinflussten Bewegung der »Rationalisten« feststellte, speziell nach einjähriger Feldforschung bei der repräsentativen südindischen ANiS, der »Organisation zur Ausrottung von Aberglauben«; Unter dem Stichwort Humanismus gehört dabei zur gleichen Würde aller Menschen eine angeborene menschliche Rationalität, weshalb etwa indische Rationalisten lokale nichtreligiöse Wissenssysteme ebenso wie poetisch-religiöse Referenzpunkte für lebens-

weltlich vermittelte Vorstellungen nutzen, um eine nichtreligiöse Mentalität in alltäglichen Lebensvollzügen zu praktizieren.

Für China geht der Bochumer Sinologe Wolfgang OMMERBORN im Beitrag »»Atheismus« im Neo-Konfuzianismus der Song-Zeit« (263-290) der Frage nach, ob mit dem Marxismus der heutigen Volksrepublik »jeder Denker, der sich kritisch gegenüber religiösen Praktiken oder Anschauungen geäußert hat, gleich als »Atheist« bezeichnet werden kann.« (263) Die konfuzianische Oberschicht kritisierte den Volksglauben meist als »Häresie«, wenn sie seit der Song-Zeit daoistische und buddhistische Elemente in dessen Kleinkulte abdrängte und aus dem Staatskult beseitigte, dessen »Fokus schließlich der säkulare Weise (*shen-ren*) als Paradigma adäquaten Menschseins wird« (272). Doch »ob Götter tatsächlich existieren oder nicht, spielt für die Neo-Konfuzianer keine entscheidende Rolle«, und bei ihrer Religionskritik »besteht für sie weder die Gefahr einer Kollision mit einer geistlichen noch mit einer weltlichen Autorität«. Damit ist für die Herausgeber wie im heutigen sich maoistisch verstehenden China von »staatsdienlicher« Religionskritik zu sprechen (18f.). Die aber gefährdet in Verbindung mit festgelegtem Ritualwesen zur Ehrung der Ahnen und Verherrlichung der Macht der herrschenden Schichten alle Menschenwürde, die sich zu einer abweichenden Sinnpflege bekennt. Der Schlussbeitrag »Rasse und Religion als Vehikel völkischer Religionskritik« (291-304) des Berliner Zeithistorikers Uwe PUSCHNER spricht die Vorbehalte an, die im Rückblick auf den Nationalsozialismus anzumelden sind. Dessen staatsdienliche rassegläubige Kritik am Anspruch von Religionen, von der Verschiedenheit der Menschen unabhängige Wahrheit zu sein, die ihnen allen durch eine ihnen offenstehende Heilsgemeinschaft Menschenwürde bestätigt, hat gezeigt, wohin ein Kampf für völkisch-religiöse Gewissensfreiheit führt, der Menschenrechte nur partikularisiert zuerkennt. ♦

Keine Angst vor der Wahrheit

Zur römischen Erklärung
über die »Entdeckungsdoktrin«

Mariano Delgado

Am 30. März haben das Dikasterium für die Kultur und die Bildung (Präfekt ist der portugiesische Dominikaner Kardinal José Tolentino de Mendonça) und das Dikasterium für den Dienst zugunsten der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen (Präfekt ist der kanadische Jesuit Kardinal Michael Czerny) eine gemeinsame Erklärung über die »Entdeckungsdoktrin« verabschiedet, die Teil des (europäisch geprägten) Völkerrechts wurde, um die Territorien zu unterwerfen, die bisher nicht unter »christlicher« Herrschaft waren.¹

Die Entdeckungsdoktrin und die heutigen Erwartungen

Um 1800 wurde diese Doktrin in den USA juristisch abgesegnet, um die eigene Expansion in den Wilden Westen zu rechtfertigen. Ebenso dachten später die imperialistischen Mächte Europas bei der Aufteilung Afrikas in der Berliner Kongokonferenz 1884/5. Immanuel Kant hatte sie 1795 klarsichtig kritisiert, als er »das inhospitale Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Weltteils [...] in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern desselben für einerlei gilt)« beklagte: »Amerika, die Negerländer, die Gewürzinseln, das Kap etc. waren, bei ihrer Entdeckung, für sie Länder, die keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts.«² Die neuentdeckten Völker wurden von den Europäern also gleichsam als *res nullius* betrachtet, und letztere maßten sich das Recht auf Herrschaftsübernahme und Ausbeutung ihrer natürlichen und menschlichen Ressourcen an. Bereits im 16. Jahrhundert wurde diese Doktrin von katholischen Theologen aus der Schule von Salamanca kritisiert. Die Länder der Heiden der Neuen Welt, sagte der Dominikaner Francisco de Vitoria in der Tradition des Thomas von Aquin, seien nicht herrenlos, denn die Herrschaftslegitimation sei im Naturrecht begründet, nicht im Glauben.

Päpstliche Dokumente, in denen das Papsttum weitgehende Entdeckungsrechte gewährte, spielten bei den Katholiken, jedenfalls bei den iberischen Mächten Spanien und Portugal, eine wesentliche Rolle. Gemeint sind vor allem die Bullen von Nikolaus V. *Dum Diversas* (1452) und *Romanus Pontifex* (1455). In letzterer gewährt der Papst den Portugiesen Herrschaftsrechte über die entdeckten oder noch zu entdeckenden Territorien sowie das Recht

auf Unterwerfung und Versklavung der Ungläubigen und Sarazenen in den bereits eroberten und noch zu erobernden Inseln, Städten und Ländern Afrikas und Asiens. Dazu gehört auch die Bulle *Inter caetera* (1493) von Alexander VI., in der dieser den Spaniern ebenso Herrschaftsrechte westlich der Azoren sowie das Recht zur »Unterwerfung« der dortigen Völker gewährt. Anders als in den Bullen Nikolas' V. enthält die alexandrinische Bulle jedoch keine explizite Ermächtigung der Spanier zur Versklavung der Heiden (der Indios), sondern einen eindringlichen Evangelisierungsauftrag – was implizit die Versklavung ausschließt, da Getaufte nicht versklavt werden durften. Aus diesem Grund hatte es Kolumbus nicht eilig mit der Evangelisierung der Indios, die ab 1511 aber systematisch vorangetrieben wurde.

Bei den Protestanten hingegen genügte das Bewusstsein der göttlichen Auserwählung, weil sie dachten, sie hätten das Recht auf die neuen Länder von Gott direkt erhalten, wie einst das Volk Israel das Gelobte Land. Nachdem die Puritaner an der nordamerikanischen Ostküste gelandet waren, formulierten sie 1640 folgendes Selbstverständnis: »Die Erde gehört Gott, dem Herrn. Der Herr kann die Erde oder einen Teil davon seinem auserwählten Volk schenken. Wir sind das auserwählte Volk.«³

Nicht nur die indigenen Völker erwarten von den Kirchen, a) dass die Entdeckungsdoktrin aufgearbeitet wird, und b) dass der Papst sich dafür entschuldigt bzw. sich explizit von den genannten Bullen seiner Vorgänger distanziert oder diese für »null und nichtig« erklärt. Das Papsttum hat zwar seit den 1980er Jahren wiederholt um Vergebung für die Unterdrückung/Versklavung von Schwarzen und Indianern und die Verachtung ihrer Kulturen durch »Christen« gebeten, aber nicht für die eigene »institutionelle« Verstrickung – auch nicht in der jetzigen Erklärung.

Richtiger Schritt, aber nicht frei von Sophisterei

Ähnlich wie die vielen kirchlichen Erklärungen über die Entdeckung Amerikas anlässlich des Jahres 1992 entspricht die jetzige nicht dem Stand der historischen Forschung, so sehr sie auch als ein weiterer zaghafter Schritt in die richtige Richtung zu begrüßen ist; vielmehr ist sie von der üblichen kurialen »Sophisterei« geprägt. Diese besteht darin, für Fehlentwicklungen in der Geschichte der Kirche nicht so sehr Päpste und Klerus verantwortlich zu machen, die offenbar die Kunst beherrschen, »es nicht gewesen zu sein«, sondern böse Laien und »die politischen Mächte, die die indigenen Kulturen ausrotten wollten«. Wohlbedacht ist in der Erklärung immer nur von den indigenen »Kulturen«, nicht jedoch von ihren »Religionen« die Rede. Denn für die vielfache Verstrickung von Mission und Kolonialismus oder die Zerstörung der Tempel, Bilder und Schriften fremder Religionen im Namen kirchlicher Heilsausschließlichkeit kann man wohl nicht »die politischen Mächte« verantwortlich machen.

Sophistisch klingt es auch, wenn die Erklärung feierlich betont, dass »die Entdeckungsdoktrin nicht Teil des katholischen Lehramtes« sei; denn diese politischen Sachen seien nie als Teil des katholischen »Glaubens« betrachtet worden. Gehört also zum katholischen Lehramt nur das, was den Glauben und die Sitten betrifft? Wie steht es dann mit dem »Dictatus papae« von 1075? Darin heißt es, dass nur der Papst »universaler Bischof« des gesamten Orbis sei und daher universale Jurisdiktion

¹ Vgl. <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2023/03/30/230330b.html> (9.4.2023).

² Immanuel KANT, Zum ewigen Frieden. Hg. v. Wilhelm WEISCHDEL, Frankfurt (Werkausgabe 11) 1982, 214–215.

³ Lewis HANKE, El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica, México 1974, 164.

habe; dass nur er Bischöfe absetzen und wieder einsetzen könne; dass nur er Kaiser absetzen könne und dass alle Fürsten ihm zu huldigen haben. Der Papalismus, eine Pathologie, wenn nicht sogar »die Häresie« des Papsttums im 2. Jahrtausend, hat darin eine seiner Grundlagen. Von dort zur Beanspruchung der universalen Jurisdiktion über den gesamten Erdkreis ist der Weg nicht mehr weit – ebenso zur Rede von der »Heilsnotwendigkeit« der Unterwerfung unter die Autorität des Papstes, wie sie Bonifaz VIII. in der Bulle *Unam sanctam* (1302) vertrat und das Konzil von Florenz 1442 gegenüber Heiden, Juden und Schismatikern mit dem Dogma des »außerhalb der (Papst-)Kirche kein Heil« als »Glaubenslehre« formulierte.

Der »Dictatus papae« und ähnliche Texte über die »Zwei-Schwerter-Theorie« ebneten den Weg für die kuriale Lehnspolitik des mittelalterlichen Papsttums, wonach nur der Papst die Königswürde (z.B. an die Normannen in Sizilien 1130) verleihen oder Territorien verteilen bzw. Eroberungen legitimieren konnte. In dieser Tradition stehen die eingangs genannten Bullen aus dem 15. Jahrhundert. Sie wurden von einem Papsttum verlautbart, das sich im Hoch- und Spätmittelalter von papalistischen Theologen schmeicheln ließ, während es sich als lernresistent gegenüber der guten scholastischen Theologie erwies. In der Tradition der guten Theologie konnte Francisco de Vitoria 1539 deutlich sagen, dass der Papst keine zivile oder zeitliche Gewalt über den gesamten Erdkreis habe (»Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis«).⁴ Daher könne er über die Territorien der Heiden nicht verfügen, sondern lediglich bestimmte Christen mit ihrer Evangelisierung beauftragen. Bartolomé de Las Casas, dieser edle Christ, der im 16. Jahrhundert auch die Entdeckungsdoktrin kritisierte, versuchte, die Bulle Alexanders VI. im Sinne des auf dem Boden des Evangeliums einzig möglich »Gemeinten« und nicht im Sinne des wörtlich Gesagten zu interpretieren.

Es scheine, dass der Papst wörtlich den Spaniern das Recht auf »Unterwerfung« der neuen Länder und Menschen gewähre. Da kein Papst aber gegen das Evangelium etwas verfügen könne und nirgendwo zu lesen sei, dass der Herr seinen Jüngern erlaubt oder befohlen habe, die ganze Welt mit Waffen zu unterwerfen, sondern lediglich wie Schafe unter Wölfen zu wandeln und für die Frohe Botschaft friedlich zu werben, könne mit dem Wort »unterwerfen« in der Bulle wohl nur die friedliche Evangelisierung gemeint sein. Diesem hermeneutischen Malabarismus im Zeichen des gesunden Menschenverstands auf dem Boden des Evangeliums zum Trotz haben sich die Spanier bis zur Unabhängigkeit der Länder Spanisch-Amerikas um 1800 immer auf die Konzessionsbulle von 1493 berufen – und das Papsttum hat nie widersprochen. Papst Franziskus hätte heute weniger Probleme mit der deutlichen Distanzierung von der Entdeckungsdoktrin seiner Vorgänger, wenn das Papsttum damals auf die guten Theologen gehört hätte, nicht auf die Schmeichler, und wenn es in der Papstgeschichte mehr gesunden, christlichen Menschenverstand nach Art des Las Casas gegeben hätte – und weniger Streben nach Macht!

Sophistisch klingt schließlich auch das Zitat aus der Bulle *Sublimis Deus* (1537) von Paul III., das als Beweis für die damalige Verteidigung der Rechte und Menschenwürde der Heiden durch das Papsttum angeführt wird. Diese Bulle entstand auf Druck indianerfreundlicher Missionare, die Probleme mit der Krone dafür riskierten, nicht als *motu proprio* seitens des Papsttums. Es stimmt, dass Paul III., der Lehre der guten Theologen und Missionare nun folgend, darin schreibt: »Wir erklären [...] dass die oben genannten Indios und alle anderen Völker, die künftig mit den Christen bekannt werden, auch wenn sie noch außerhalb des christlichen Glaubens stehen, dennoch ihrer Freiheit und ihres Besitzes nicht beraubt werden

dürfen; vielmehr sollen sie ungehindert und erlaubterweise das Recht auf Besitz und Freiheit ausüben und sich dessen erfreuen können. Auch ist es nicht erlaubt, sie in den Sklavenstand zu versetzen. Alles, was diesen Bestimmungen zuwiderläuft, sei null und nichtig.⁵ Aber auch hier muss man zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten unterscheiden. Während die Autoren der jüngsten Erklärung die Bulle zugunsten des Papsttums als eine Art universale Menschenrechtserklärung Roms interpretieren und wohl meinen, das »null und nichtig« schließe auch die Ermächtigung der Portugiesen im 15. Jahrhundert zur Versklavung der Schwarzen ein, ist die historische Forschung eher der Meinung, dass die Worte des Papstes nur die Sklaverei der Indios und ähnlicher Heiden, nicht jedoch die der Schwarzen verbietet. De facto ging diese weiter, ja, sie kam erst recht in Fahrt im 17. Jahrhundert ... und eine explizite Verurteilung der Sklaverei der Schwarzen durch das Papsttum »zur rechten Zeit« erfolgte leider nicht.

Keine Angst vor der Wahrheit

Die jüngste römische Erklärung ist als Anfang eines Umdenkens zu begrüßen, aber sie geht nicht weit genug. Bei der sukzessiven Öffnung von Teilen der vatikanischen Archive seit Leo XIII. pflegen die Päpste zu sagen, dass die Kirche keine Angst vor der Wahrheit habe. Das ist ein gutes Motto, denn nur die Wahrheit wird uns »frei machen« (Jn 8,32) – frei von der Last des Papalismus des 2. Jahrtausends, die das Papsttum nicht ins Dritte Jahrtausend mitschleppen sollte. Das Ganze lehrt uns unter anderem auch dies: hätte das Papsttum des Mittelalters und der Renaissance auf die guten Theologen statt auf die Schmeichler gehört, wäre es mit der »Irrlehre« der universalen Macht des Papstes

und der Gewährung von Herrschaftsrechten über die Territorien der Heiden nicht so weit gekommen. Und würde es heute auf die seriöse historische und theologische Forschung mehr hören statt auf diejenigen, die in Rom sagen, was man dort hören möchte, wäre es im Umgang mit der Entdeckungsdoktrin und anderen Themen besser beraten. ♦

4 Francisco de VITORIA, *Relectio de Indis*. Ed. Luciano PEREÑA et al., Madrid (CHP 5) 1967, 36.

5 Mariano DELGADO (Hg.), *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*. Unter Mitarbeit von Bruno Pockrandt und Horst Goldstein, Düsseldorf 1991, 152.

**VERLEIHUNG DES
»HANS-WALDENFELS-PREISES«
2022**

Das Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen und die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* verliehen am 10. Dezember 2022 im Rahmen der Tagung »Evangelsingierung und Geschwisterlichkeit« im Mainzer Erbacher Hof den zweiten »Hans-Waldenfels-Preis« für Kontextuelle Theologie und Missionswissenschaft.

Der Preis, der Dissertationen oder Habilitationen bzw. gleichwertige Monografien in diesem Bereich auszeichnen soll und mit 2.500 Euro dotiert ist, wurde von der »Waldenfels-Born-Stiftung« (www.waldenfels-born-stiftung.de) gestiftet.

2022 wurde er ex aequo an zwei Forschende verliehen: an Prof. Dr. Benjamin Simon für seine Mainzer Habilitationsschrift in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie *Genese einer Religion. Der Kimbanguismus und sein Abschied von der Ökumene* (Leipzig 2022) und an Dr. Regina Reinart für ihre dogmatische Dissertation in Sankt Augustin *Die Amazonien-Synode als Chance und Herausforderung der Mission. Der Imperativ des Umweltschutzes, der Stärkung der indigenen Völker und des Aufbaus indigener Ortskirchen* (Siegburg 2021). Wir dokumentieren hier die zwei Laudationen.

Die Redaktion

IIMF

Internationales Institut
für missionswissen-
schaftliche Forschungen

zmr

Zeitschrift für Missions-
wissenschaft und
Religionswissenschaft

wbs

Waldenfels-Born-Stiftung



**Laudatio
anlässlich der
Verleihung des
Hans-Waldenfels-
Preises 2022 an
Benjamin Simon**

für seine Mainzer Habilitationsschrift

**Genese einer Religion.
Der Kimbanguismus und sein Abschied
von der Ökumene**

von Volker Küster

Zur Person

Benjamin Simon hat sich in seinen Forschungen bisher ganz dem afrikanischen Christentum unter Einbeziehung der Diaspora und der Situation von Migrationsgemeinden verschrieben. Nach der Promotion über afrikanische Migrationsgemeinden in Deutschland ging er als Dozent für Systematische Theologie und Missionswissenschaft ans Makumira University College/Tansania (2005-2008), danach war er als Pfarrer und Ökumenereferent der Badischen Landeskirche tätig (2008-2016). Seit 2016 arbeitet er in unterschiedlichen Positionen beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf; zunächst als Professor für Ökumenische Missiologie am Ökumenischen Institut Bossey und Managing Editor der *International Review of*

Mission. Von 2020-2022 war er Referent für Zwischenkirchliche Beziehungen. Seit Herbst 2022 ist er Professor für Ökumenische Sozialethik in Bossey und Referent für Theologische Ausbildung. Die Wahl des Habilitationsthemas hat deutlich einen biographischen Hintergrund. Schon Simon Senior hat als »Missionar« bei den Kimbanguisten gewirkt, als Dozent an deren Theologischer Hochschule in Kinshasa-Lutendele. Der Sohn hat nicht nur drei Jahre seiner Kindheit bei ihnen verbracht, sondern ist auch selbst im Auftrag von Mission 21 für einige Wochen als Dozent zurückgekehrt. Neben dem Archiv des ÖRK konnte Benjamin Simon für seine Forschungen so auch auf das Familienarchiv und eigene teilnehmende Beobachtungen zurückgreifen. Er möchte nach eigenem Bekunden »zum einen einen neuen Beitrag zur Kimbanguismusforschung vorlegen und zum anderen eine Religionsgenese analysieren und ihre Schritte nachzeichnen« (12).

Zur Habilitationsschrift

Grundthesen

Die *Eglise de Jésus-Christ par son envoyé spécial Simon Kimbangu* wurde als erste der sogenannten »Unabhängigen Afrikanischen Kirchen« in den ÖRK aufgenommen. Im englischsprachigen Bereich hat es eine Diskussion darüber gegeben, ob die AICs statt *African Independent Churches* nicht besser *African Instituted* oder *Initiated Churches* genannt werden sollten, um ihre Unabhängigkeit vom westlichen missionarischen Projekt, das oft Christianisierung mit Europäisierung und Kolonisierung gleichsetzte, zu betonen. Die Aufnahme der Kimbanguisten in den ÖRK im Jahre 1969 ist sicherlich auch in diesem kolonialen Zwielicht zu sehen, ebenso wie der zähe Ausschlussprozess. Einerseits wollte der ÖRK nicht die Kimbanguistenkirche zurückweisen, die von manchen als zur heute drittgrößten konfessionellen Konstellation gehörig eingestuft wird und sich aktiv um

ihre Aufnahme bemühte. In der Folge wollte der ÖRK dann andererseits auch nicht als eine Institution erscheinen, die eine solche afrikanische Kirche nach eurozentrischen Maßstäben beurteilt. Der südafrikanische Theologe Tinyiku Maluleke spricht im Blick auf die westlichen Missionskirchen protestantischer und katholischer Konfession für Afrika von »historischen Kirchen«, denen er die AICs und Pfingstkirchen gegenüberstellt. Wir haben hier also ein geradezu klassisches interkulturell-ekkesiologisches Politikum vor uns.

Marie-Luise Martin, *Kirche ohne Weiße* (1971), hatte sich noch zur Anwältin eines afrikanischen Christentums gemacht und ist nach Vermuten mancher Forscherkollegen schließlich selbst zum Kimbanguismus übergetreten. Werner Ustorf, *Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu* (1975), legte dann die kolonialen Verstrickungen offen und zog Parallelen zwischen der religiösen Biographie von Simon Kimbangu und dem Leben Jesu. Bereits Susan Asch, *L'Eglise du Prophète Kimbangu* (1983), von Haus aus Soziologin, traf die Unterscheidung von »offiziell Kimbanguismus« und »Kimbanguismus der Kimbanguisten«. Letzterer erscheint deutlich synkretistisch und nicht mehr mit der Basisformel des ÖRK vereinbar.

Simon wundert sich fast ein halbes Jahrhundert später, warum es so lange gedauert hat, bis die Trennung vollzogen wurde. Er versucht die Grenzen der Inkulturation von Christologie und Trinitätslehre als *identity marker* des christlichen Glaubens aufzuzeigen, die in der minimalistischen Basisformel des ÖRK festgeschrieben sind: »Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.« Für Simon steht fest, dass die Grenzen der Integration lange überschritten sind.

Simon rekonstruiert die Geschichte des Kimbanguismus entsprechend als Genese einer Religion in sechs Phasen. Die Darstellung der ersten vier orientiert sich gewissermaßen historisch synchron an den »Amtszeiten« der vier bisherigen Leiter, Simon Kimbangu und seiner Söhne Diangienda und Dialungana sowie seines Enkels Simon Kimbangu Kiangani. Simon ordnet jeder Phase einen thematischen Schwerpunkt zu: Pazifismus trotz Gewalt des kolonialen Systems – Gottesdienst als identitätsstiftende Gemeinschaftsbildung im Prozess der Ablösung vom kolonialen System – Religionsunterricht als Ort der Tradierung der (noch) verborgenen Lehre der Kimbanguisten – Nkamba, der Geburtsort des Stifters als Zentrum einer neuen kosmischen Ordnung. Die Präsentation der fünften und sechsten Phase ist demgegenüber diachron angelegt. Dem *close reading* der Archivmaterialien zur Beziehung zwischen der Kimbanguistenkirche und dem Weltrat der Kirchen, die letztendlich in ihren Abbruch mündete (Phase 5), folgt eine Analyse und Auseinandersetzung mit der Herausbildung und Konsolidierung einer eigenständigen kimbanguistischen Theologie (Phase 6).

So ergibt sich am Beispiel des Kimbanguismus nach Simon folgendes Schema der Religionsgenese:

- ♦ Formation durch eine charismatische Führungspersönlichkeit
- ♦ Ablösung (von der alten Ordnung)
- ♦ Sicherung der Zukunftsfähigkeit
- ♦ Verstetigung der neuen Lehre
- ♦ Abbruch der bisherigen Kontakte und Netzwerke
- ♦ Konsolidierung des neuen Glaubens

Die Formation der Kimbanguisten durch eine charismatische Führungspersönlichkeit (Phase 1) führt schließlich zum Abbruch der durch seine Nachfolger zunächst gesuchten Beziehung zur weltweiten Gemeinschaft der christlichen Kirchen (Phase 5) und zur Konsolidierung einer eigenen Religion (Phase 6). Der Ablösung von der alten kolonialen Ordnung und dem Missionschristentum (Phase

2) korrespondiert die Schaffung einer neuen kosmischen Ordnung mit Nkamba als Zentrum (Phase 4), das Offiziell-Werden der verborgenen Lehre (Phase 3) resultiert schließlich in ihrer Konsolidierung (Phase 6). Die Phasen sind ein prozessuales Geschehen, was zu Überschneidungen führt, die ihren Niederschlag zum Teil auch in gewissen Überschneidungen zwischen den Kapiteln gefunden haben.

Ob dieses Schema verallgemeinerbar ist, muss der Vergleich mit anderen neuen religiösen Bewegungen im kolonialen Zwielicht zeigen. Dies ist ein Desiderat der Forschung. Seit Hans Jochen Margull, *Aufbruch zur Zukunft. Chiliastisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien* (1962), der u. a. im Blick auf den Kimbanguismus schon hellsichtig von »Zukunft ohne Christus« und »Nachchristlicher Religion« sprach, ist auf diesem Gebiet wenig passiert. Gerhardus Cornelis Oosthuizen, *Post-Christianity in Africa* (1968), hat sich jedenfalls im Blick auf die AICs ähnlich geäußert, insofern kann Simon sich mit einer gewissen Berechtigung wundern, warum der »Rausschmiss« solange auf sich hat warten lassen.

Zu den Kapiteln im Einzelnen

Simon beginnt sein Buch mit narrativ-theologischen Vorbemerkungen, in denen er seine »Methoden« verantwortet:

»Das vorliegende Werk möchte aufgrund von autobiographischen Kenntnissen und Kontakten, qualitativen Sozialinterviews, insbesondere unter Schüler:innen und deren Eltern, teilnehmender Beobachtung im Kongo wie auch in Deutschland und der Schweiz sowie Literatúrauswertung und der Analyse von umfangreichen Archivmaterial klären, welche Faktoren die Entwicklung zu einer neuen Religionsformation begünstigt und ermöglicht haben« (10).

Die Kimbanguisten sind in der oralen afrikanischen Kultur verwurzelt, Narrativität als Methode entspricht also den Sub-

jekten von Simons Forschung. Die Theologie erschließt sich aus den Liedern, deren Übersetzungen ins Französische oft vom in Lingala Gesagten abweichen (286), um den »Kimbanguismus der Kimbanguisten« im Verborgenen zu halten. Auch in den Riten wird diese Afrikanizität inszeniert.

Das erste Kapitel widmet sich der Formation der sich später zu einer neuen Religion entwickelnden Kimbanguistenkirche und ihrem Gründer Simon Kimbangu. Die Konflikte mit dem Missionschristentum und dem kolonialen System werden geschildert, gleichzeitig aber der Pazifismus der Kimbanguisten hervorgehoben. Ein eigener Abschnitt ist dem kimbanguistischen Liedgut als Zeugnis einer eigenen oralen Theologie gewidmet. Die Texte der Lieder werden von den Gläubigen eingefangen (*capter*) »aus Träumen, aus Visionen, es sind die Gesänge der Engel, die man im Gebet zu hören vermag« (43). Das Kapitel schließt mit Beobachtungen zur Wirkungsgeschichte von Simon Kimbangu und dem von ihm propagierten Pazifismus.

Das zweite Kapitel nimmt die Ära Diangienda und die Ablösung von der alten Ordnung des Kolonialismus in den Blick. Simon Kimbangu soll vor seinem Tode entgegen der afrikanischen Tradition diesen jüngsten seiner drei Söhne unter vier Augen zu seinem Nachfolger bestimmt haben (65). Der 1992 verstorbene älteste Sohn Kisolokele hat sich anscheinend wenig in der Kirchenleitung engagiert, sondern war in der Politik aktiv (150). Dennoch wurde er theologisch später zur Inkarnation Gottes erklärt (150 u.ö.). Simon widmet sich in diesem Kapitel dem kimbanguistischen Gottesdienst und seiner Symbolik. Auch auf die Bedeutung der Katechismen wird eingegangen. Am Schluss des Kapitels wendet sich Simon wieder der Wirkungsgeschichte zu und skizziert knapp die Offenbarungsstufen, die der Volksglaube, der »Kimbanguismus der Kimbanguisten«, kennt: Prophet – Gesandter – Inkarnation des Heiligen Geistes.

Der Protagonist des dritten Kapitels, der mittlere Sohn Kimbangu Dialungana, der

als Inkarnation der zweiten Person der Trinität verehrt wird und dessen Geburtstag am 25. Mai von den Kimbanguisten seit dem Millennium offiziell als Weihnachtsfest gefeiert wird, hat letztendlich das Fass zum Überlaufen gebracht. Simon zeigt die enge Verquickung der Kimbanguisten mit den neuen Herrschern auf. Alle »trois chiefs« – Kasa-Vubu, Mbutu und Laurent Kabila – haben sich ihrerseits auf Simon Kimbangu als Identifikationsfigur des Widerstands gegen die belgischen Kolonialherren und Wegbereiter der Unabhängigkeit der Afrikaner berufen.

»Zu Beginn der kimbanguistischen Ära wurde das Apolitische der Kirche unterstrichen. Jedoch ist der Analyse von Anne Mélice zuzustimmen, dass der Kimbanguismus zwar öffentlich versuchte, sich aus dem politischen Raum herauszuziehen, aber seine Vertreter eigentlich klare politische Positionen eingenommen und enge Kontakte zu den Machthabern gepflegt haben« (97).

Kern des Kapitels ist jedoch die Analyse der Curricula des kimbanguistischen Schulsystems und der Bibelschule in Nkamba, die ein Hort des »verborgenen Kimbanguismus der Kimbanguisten« ist. Hier wird die Zukunftsfähigkeit durch Tradierung der neuen Lehre gesichert. Simon stützt sich für seine summarische Rekonstruktion des Curriculums auf selbst durchgeführte Befragungen von Schüler:innen und ihren Eltern im Jahr 2007. 2008 wurde die theologische Fakultät in Lutendele, die mit internationaler Hilfe eine offizielle eigenständige christliche Theologie der Kimbanguisten entwickeln sollte, von der Kirchenleitung geschlossen. »Der verborgene Glaube wird zur offiziellen Lehre«, so der Titel dieses Kapitels.

Das vierte Kapitel zeigt anhand religionswissenschaftlicher bzw. ritueller, theologischer und sozio-politischer Faktoren auf, wie der Kimbanguismus sich selbst in eine kosmische Ordnung einbettet. Simon entschlüsselt die kimbanguistische Umdeutung und Überformung zentraler Riten wie Taufe und Abendmahl durch den Bezug auf den Gründer Simon Kimbangu und traditionelles

Gedankengut der Bakongo. Mit dem Mausoleum von Simon Kimbangu und dem zugehörigen Tempel in Nkamba schaffen sich die Kimbanguisten ihr eigenes Jerusalem, den Geburtsort ihres Propheten, des Gesandten Gottes und Inkarnation des Heiligen Geistes. Der Kimbanguismus kennt auch seine eigene Heilige Familie, Simon Kimbangu und seine drei Söhne. Längst reklamieren auch die Enkel ihren Ort in der Rangfolge. Wieder geht Simon den Weg über die Analyse der Lieder, um die dahinterstehende Theologie zu erheben. Die enge Bindung zum Staat kontiniert sich unter den Präsidenten Vater und Sohn Kabila, deren Regierungszeit auch den Genozid in Ruanda und die damit verbundenen Flüchtlingsströme umfasst. Der Kimbanguismus gibt sich panafrikanisch und fordert die in den USA nicht gewollten Nachfahren afrikanischer Sklav:innen zur Rückkehr auf (180–183). Zugleich werden Daten aus der individuellen Biografie des Propheten und seiner Nachkommen mit der afrikanischen Geschichte, etwa dem Geburtstag von Nelson Mandela oder der Unabhängigkeit Namibias, verknüpft (95f.).

Das fünfte Kapitel rekonstruiert auf fast schmerzhafteste Art und Weise detailreich den langen Prozess der Trennung vom ÖRK, der durch Verschleppung und Vernebelung auf kimbanguistische Seite und scheinbar unendliche Geduld oder, kritischer gewendet, langes Zaudern auf Seiten des ÖRK gekennzeichnet ist. Ergänzt wird das Archivmaterial noch durch Interviews mit Zeitzeugen. An dieser akribischen Aufarbeitung wird zukünftig niemand mehr vorbeikommen, der sich mit dem Kimbanguismus beschäftigt.

Ähnlich ertragreich ist das sechste Kapitel, in dem Simon dann die eigene Rechnung aufmacht und zeigt, wie mit Hilfe des aus 50 Jahren Kontextualisierungsdebatte Gelernten die Grenzen der Inkulturation im Fall der Kimbanguisten aufgezeigt werden können. Er stellt dazu aus der einschlägigen Literatur einen Kriterienkatalog zusammen, den er parallel am Kimbanguismus abarbeitet. Protestantischerseits hat das Kon-

textualisierungsprogramm seinen Ursprung im Dritten Mandatsprogramm des Theological Education Fund, der dem ÖRK affiliert war. In den 1990er Jahren wurde diese Diskussion noch einmal ausführlich in dem Studienprozess »Gospel and Cultures« als Reaktion auf den Canberra-Vortrag von Chung Hyun-Kyung zum Thema der 7. Vollversammlung des ÖRK »Komm, Heiliger Geist und erneuere die ganze Schöpfung« (1991) geführt. Die *tools* einer theologisch verantworteten Auseinandersetzung mit dem Kimbanguismus wären also im eigenen Hause durchaus vorhanden gewesen, scheinen aber dem ökumenischen Kurzzeitgedächtnis zum Opfer gefallen zu sein. Simon charakterisiert die kimbanguistische Häresie letztendlich als »Modalistisch-Kimbanguistischen Monarchianismus« der die Grenzen der Integration sprengt.

»Die sechs Kapitel der vorliegenden Arbeit spiegeln die sechs Schritte wider, die eine Religionsformation bei der Ablösung und dem Wechsel von einer ›Mutterreligion‹ hin zu etwas Neuem, zu einer neuen Religionsformation vollzieht. Es benötigt zu Beginn eine charismatische Führungspersönlichkeit, die die Menschen zu neuen Hoffnungen aufbrechen lässt. Als zweiter Schritt ist der Ablösungsprozess von religiösen wie auch politischen Machtsphären eminent wichtig. Zudem werden drittens Maßnahmen ergriffen, um für eine nachhaltige Festigung im kulturellen und religiösen Gedächtnis zu sorgen und somit die Zukunftsfähigkeit zu sichern. So wird viertens das Leben neu geordnet und es erfährt eine kosmische Dimension – ein Weg zur Verstetigung der neuen Lehre. Dies führt fünftens zum Abbruch der bisherigen Kontakte und Netzwerke. Sechstens ist die Selbstbehauptung von Bedeutung, da diese aufzeigt, in welchem Maße die neue Bewegung bzw. Religion unerlässlich ist und das bisherige überbietet. So erfolgt die Konsolidierung des neuen Glaubens« (331f.).

Der Kimbanguismus hat sich zu einer neuen Religion entwickelt und das war lange absehbar.

Fazit

Durch die Rekonstruktion der kimbanguistischen Theologie aus der Gottesdienstpraxis, insbesondere den Liedern und Ritualen, sowie aus dem Curricular des Schulunterrichts leistet Simon einen eigenständigen Beitrag zur Kimbanguismusforschung. Er zeigt dabei nicht zuletzt die Verankerung des Kimbanguismus in der traditionellen afrikanischen Religion auf.

Zweitens entwirft Simon ein sechsstufiges Schema der Religionsgenese, das zur vergleichenden Überprüfung an anderen neuen religiösen Bewegungen, die aus dem postkolonialen Zwielficht hervorgetreten sind, einlädt, liegt die bereits zitierte Vorlage von Werner Ustorfs Mentor Hans Jochen Margull nun doch schon ein halbes Jahrhundert zurück.

Schließlich beschreibt Simon den Kimbanguismus in den zeitgeschichtlichen Exkursen aber auch als post-koloniale Religion. Aus der pazifistischen anti-kolonialen religiösen Freiheitsbewegung ist eine mit dem neuen unabhängigen Staat eng verflochtene religiöse Sinnstiftungsinstitution geworden. Dies ist ein dritter eigenständiger Beitrag zur Kimbanguismusforschung, der Werner Ustorfs Thesen fortschreibt.

Simon verbindet auf gelungene Weise religionswissenschaftliche Deskription mit interkulturell theologischer Normativität. Die von ihm dabei geleistete Aufarbeitung der Beziehung zwischen der Kimbanguistenkirche und dem ÖRK und ihren theologischen Implikationen im Licht der Kontextualisierungs- und Synkretismuskurse war lange überfällig. Simons Argumente sind dabei so schwerwiegend, dass sie eine Neubewertung des Kimbanguismus als einer neuen Religion unumgänglich machen. ♦



Laudatio anlässlich der Verleihung des Hans-Waldenfels- Preises 2022 an Regina Reinart

für ihre Arbeit

**Die Amazonien-Synode
als Chance und Herausforderung
der Mission**

von Joachim Piepke SVD

Um es vorwegzunehmen, meine letzte Doktorandin hat erstens so selbstständig gearbeitet, dass ich mir fast überflüssig vorkam, und zweitens in einem so atemberaubenden Tempo, dass mir altem Mann die Luft wegblieb. 2018 begann sie die Arbeit an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin und stellte sie 2020 fertig an der mittlerweile zur Hochschule für Katholische Theologie in Köln mutierten Institution, wobei noch eine Reise nach Brasilien und die Synodenteilnahme in Rom hinzukamen. 2021 erschien die These gedruckt als Band 118 der *Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini* im Verlag Franz Schmitt in Siegburg.

Der Untertitel der Arbeit »Der Imperativ des Umweltschutzes, der Stärkung der indigenen Völker und des Aufbaus indigener Ortskirchen« weist bereits auf die Schwerpunktthemen dieser Arbeit hin. Regina Reinart als Länderreferentin für Brasilien und

speziell das Amazonasgebiet bei MISEREOR hatte im Rahmen ihrer Tätigkeit bereits fünf Jahre zuvor die Gelegenheit, das Volk der Munduruku am Tapajós, einem Nebenfluss des Amazonas, kennenzulernen und wurde vor Ort mit der Konfliktivität der Amazonas-Region konkret konfrontiert. Der geopolitische Druck auf die indigenen Völker durch die brasilianischen Verwaltungsorgane, der in der Regierungszeit des Präsidenten Bolsonaro aggressiv zugenommen hatte, sorgte für eine unkontrollierte Ausbeutung und Zerstörung des Regenwalds für Weideflächen und Sojaplantagen, eine meist illegale Invasion der indigenen Territorien von Tausenden von Glücksrittern auf der Suche nach Gold und schnellem Reichtum sowie die offizielle Missachtung indigener Landrechte, beruhend auf der Doktrin der Regierung, den Regenwald für die nationale Ökonomie zu nutzen, unter dem Motto: Was spielen ein paar hunderttausend Indios eine Rolle gegenüber zweihundert Millionen gieriger Brasilianer.

Die Rolle der missionarischen Kirche in dieser Konfliktivität – und dies bezieht sich fast ausschließlich auf die Katholische Kirche, denn die dort auch missionierenden Evangelikalen arbeiten weithin in Übereinstimmung mit der nationalen Regierungsdoktrin – ist die der Verteidigung der Menschenrechte und der Integrität der Umwelt. Da dieser Auftrag mit der Verkündigung des Evangeliums als froher und befreiender Botschaft verknüpft ist, stellt sich die drängende Frage nach einer der indigenen Bevölkerung angepassten Pastoral, die das Herz dieser Menschen erreichen kann, ohne ihre eigenen Lebensvorstellungen und transzendenten Hoffnungen zu zerstören. Die Aufgabe erscheint wie die Quadratur des Kreises: Wie soll man eine zweitausend Jahre alte katholische Lehre und Lebensweise europäisch-philosophischer Prägung so verändern, dass sie von Menschen, die in ihrer eigenen mythologischen Symbolwelt beheimatet sind, verstanden, akzeptiert und gelebt werden kann? Oder umgekehrt gesehen: Wie kann eine mythologische Regenwald-

kultur das Evangelium integrieren, ohne sich selbst aufgeben zu müssen?

Die Amazonien-Synode vom Oktober 2019 hat sich an diese Aufgabe gewagt. Frau Reinart entwickelt diesen Prozess in einer induktiven Methodik. Ausgehend von den faktischen Realitäten der betroffenen Völker und politischen Akteuren, den kirchlichen Bemühungen um ein inkulturiertes Christentum in missionarischen Situationen vor Ort und Lehrschreiben sowie schließlich im synodalen Ringen um ein neues Konzept kirchlicher Präsenz unter den Indigenen von Amazonien wird das traditionelle Missionskonzept hinterfragt und andererseits ein neues pastorales Wirken dargestellt. Dass dieses neue Konzept nur halbherzig von päpstlicher Seite gutgeheißen und mit vielen Abstrichen genehmigt wurde, lag nicht an der Synode, sondern an gesamtkirchlichen Vorbehalten gegenüber tiefergreifenden Reformen wie dem Laienpriestertum oder dem Weiheamt für Frauen. Im vierten Kapitel der These wird dieser Prozess minutiös beleuchtet und die Antagonismen aufgedeckt. Als Fazit können die Lesenden den Schluss ziehen, dass die heutige missionarische Universalkirche noch nicht bereit ist, ihren europäischen kulturellen Hintergrund aufzugeben, um in ein ganz anders geartetes kulturelles Umfeld einzutauchen.

Einige Beispiele andersartiger Missionsarbeit am Amazonas werden in der These vorgestellt. Durch die im Zuge des II. Vatikanischen Konzils neuen Überlegungen von brasilianischen Missiologen und Anthropologen erschien 1969 ein Leitfaden für den Umgang mit den Indigenen (*Diretório indígena*), in dem es heißt: »Es gibt nicht den einen Indigenen, einer gleich dem anderen. Es gibt indigene Völker, indigene Personen und Individuen. [...] Jede indigene Gruppe [besitzt] ihre eigene Kultur, ihre eigene Psychologie und ihren eigenen Grad an Akkulturation. [...] Es ist gut zu wissen, dass der Indigene isst, wenn er Hunger hat und nicht, wenn es Zeit ist. [...] Es gibt keinen Zeitplan. Denkt daran, dass die Uhr der Indigenen die Sonne und ihre Spontaneität ist. Unsere

systematische Art, jedem Ding oder jeder Handlung eine bestimmte Zeit zu geben, widerspricht völlig der üblichen Lebensweise der Indigenen. [...] Es gibt keine Fortschrittsperspektive. Gebt gegenüber den Indigenen nicht den Eindruck, dass unsere größte Sorge die Produktion von Reichtum ist« (S. 83-84).

In Folge dieser neuen Orientierung erfolgten Versuche neuer Evangelisierung, die in der These beispielhaft dargestellt werden. Hier ein kleiner Auszug. Schwester Genoveva (Helena Boyé, 1923-2013) von den »Kleinen Schwestern Jesu«, einer französischen Gründung nach dem Vorbild von Charles de Foucault, arbeitet unter den Tapirapé im nordöstlichen Mato Grosso. Sie schreibt: »Gleich bei ihrer Ankunft standen die Kleinen Schwestern den Indigenen beherzt zur Seite. [...] Statt im Umgang mit den Einheimischen vor allem die Vermittlung des Glaubens zu setzen, leisteten wir zuerst medizinische Hilfe. So konnte die Säuglingssterblichkeit in kurzer Zeit deutlich gesenkt werden. [Bei Ankunft der Schwestern 1952 gab es noch 50 Personen im Stamm, 2018 waren es bereits über 1.000, vgl. S. 98.] Die Schwestern übernahmen weitestgehend die Lebensweise der Eingeborenen: Sie lebten im selben Dorf, in ähnlichen Häusern, in gleicher Kleidung, pflanzten und aßen dasselbe wie sie und nahmen an ihren Ritualen teil. Für den Orden stand das Ziel im Vordergrund, mit den Indios in Geschwisterlichkeit zu leben. Sie erlernten die Sprache der Indios und ermutigten sie dazu, alles zu leben, was ihren eigenen Traditionen entsprach, einschließlich der Religion. So wurden wir mit der Zeit als Stammesmitglieder anerkannt. Das Selbstwertgefühl der Tapirapé kam zurück. Den Indigenen einfach nur den christlichen Glauben zu lehren, höchstes Ziel der Missionare früherer Epochen, hatte für die Kleinen Schwestern nie Priorität [...]« (S. 99). Schwester Genoveva verstarb 2013 neunzigjährig und wurde nach dem Ritus der Tapirapé im Dorf beerdigt. Der für die Region zuständige Bischof Dom Pedro Casaldáliga unterstützte die Mission der Schwestern und setzte sich selbst für die

Verteidigung der Rechte der Indigenen ein. Zusammen mit Dom Tomás Balduino und anderen gründete er 1972 den kirchlichen Missionsrat (Conselho Indigenista Missionário, CIMI). Schwester Genoveva erhielt 1996 den Bartolomé-de-las-Casas-Preis der spanischen NGO *Manos Unidas*. Sie unterstreicht in einem Interview: »Wir katechisieren nicht, sondern wir werden katechisiert, sodass es dich zwingt, die Praktiken zu überdenken, sie zu läutern, zu fragen, was das Wesentliche ist. Wird sind nicht gekommen, unseren Glauben auf Tapirapé-Art zu leben – das wird für die nächste Generation sein, denke ich – aber zumindest haben wir ihn vereinfacht, wir haben in vielen Dingen das Accessoir weggelassen« (S. 101).

Roberto Maldonado, Diplom-Forstwirt und WWF-Südamerika Referent betont, dass die katholische Kirche mit Papst Franziskus »einer der stärksten und handlungsfähigsten internationalen Partner der Indigenen des Amazonas« ist (S. 252). Die Synode ist eine Chance für die Kirche, wieder näher an den Menschen zu sein, denn sie bezieht Stellung für die Schwachen der Gesellschaft und diejenigen, die auf keine Lobby bauen können. Die Indigenen des Amazonas wollen keine Kopie europäischen Christentums sein, sondern ihre Kultur bewahren, ihre Grundrechte auf Lebensraum und Lebensweise sichern sowie ihr Christsein auf ihre eigene Art und Weise leben. Es geht um Pluralität in der einen Kirche. Das westliche moderne Religionsverständnis mag magisches Denken und animistische Glaubensvorstellungen als »primitiv« und »abergläubisch« einstufen, es wird jedoch nicht durch missionarische Katechese überwunden werden können. Uralte animistische Vorstellungen müssen unausweichlich eine Symbiose mit der christlichen Lehre eingehen, womit ein Christentum *sui generis* entstehen wird. Die Lebenspraxis des indigenen Volks wird zur Dialogpartnerin der Theologie. Hier wird ein Lernprozess angestoßen, der die Kirche sowohl zu einer integralen Ökologie als auch zu einer pastoralen und missionarischen Bekehrung aufruft,

BERICHTE

um die Herausforderungen einer konkreten Gegenwart aus dem Geist des Evangeliums heraus zu beantworten (S.255).

Es wird eine eigene indigene Liturgie und Theologie entstehen, aus der heraus das Leben der Amazonasvölker mit einem neuen Geist erfüllt werden kann. Die Gesprächspartner der Theologie sind mannigfach: die indigenen Völker, die Mischbevölkerung der Flusssanrainer (die sogenannten *Caboclos*), die weißen Bauern und Großgrundbesitzer, die afrikanischstämmige Bevölkerung, die anderen christlichen Denominationen, die Organisationen der Zivilgesellschaft, die sozialen Bewegungen und die staatlichen Verwaltungsorgane. Sie alle müssen in diesen Prozess der Bewahrung der Schöpfung, des Friedens und des Gemeinwohls eingebunden werden. Die Ergebnisse der Amazonien-Synode verweisen auf Räume neuer Erfahrungen in einem ernsthaften Dialog mit andersartigen Kulturen, auf die sich die Kirche jetzt einlässt und die zu einer neuen Gotteserfahrung führen wird. Dieses pastorale Konzept ist nicht nur für Amazonien relevant, sondern ist richtungsweisend für eine pluriforme Weltkirche. Paulo Suess schreibt abschließend dazu: »Vielleicht brauchen die Großkirchen in dieser winterlichen Phase der Stagnation den frischen Wind indigener Völker und Stämme. [...] Indigene Ortskirchen werden heitere Kirchen sein, Kirchen des Wortes und des Teilens, Kirchen des Weges und auf dem Weg, missionarische Kirchen der Armen für die Anderen« (S.261).

Zum Schluss möchte ich nicht vergessen, die lebhafte Bebilderung und den umfangreichen Anhang der These von 130 Seiten zu erwähnen, auf denen mannigfache bisher unveröffentlichte Dokumente in Originalsprache und deutscher Übersetzung wiedergegeben werden. Viele dieser Schriftstücke galten als verloren oder unauffindbar. Mit viel Eifer und Hingabe hat Regina Reinart diese Dokumente ausgegraben und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Mein herzlicher Glückwunsch, liebe Regina, zu dieser Arbeit und der heutigen Preisverleihung. ♦

Sehnsucht nach einer kosmischen Beheimatung

**Maria-Luise-Born-Kunstpreis 2021
an den indischen Künstler
Jyoti Sahi verliehen**

Klaus Vellguth

Erstmals wurde im Jahr 2021 der Maria-Luise-Born-Kunstpreis für kontextuelle religiöse Kunst verliehen. Er greift das Engagement der Stifterin Maria-Luise Born für eine Förderung der Kunst auf, die sich selbst der Auseinandersetzung mit den wesentlichen Fragen – und insbesondere der Überlebensfragen – der Menschen in den unterschiedlichen religiösen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten verpflichtet weiß. Der im Jahr 2020 verstorbenen Stifterin Maria-Luise Born war es ein Anliegen, Kunst eben nicht nur als Illustration, Abbildung von Objekten oder bloßes Designelement zu verstehen, sondern als einen individuellen und doch in einem spezifischen Kontext verwurzelten Ausdruck des menschlichen Ringens um Identität, Beziehung und Zukunft. Davon zeugt nicht zuletzt der von Maria-Luise Born gestaltete Fisch-Zyklus, der in einer kontextverwurzelten Weise auf die Herausforderung der Umweltzerstörung und dabei ganz konkret auf die zukunftsgefährdende Vermüllung der Meere mit Plastikpartikeln hinweist. Kunst geht in diesem Sinn eine Symbiose ein, übernimmt eine sigmatische Funktion und wird zugleich zum Ausdruck einer tief im Menschen angelegten Religiosität, die sich nicht nur in der Literatur und Musik, sondern insbesondere in der bildenden Kunst mit ihren Ausdrucksformen der Malerei, Grafik, Bildhauerei, Architektur, Keramik etc. entfaltet.

Die Kunst als Ausdruck einer kontextuell geprägten Religiosität spiegelt sich auch im Werk des indischen Künstlers Jyoti Sahi wieder, der mit seinem künstlerischen Schaffen tief im indischen Kulturraum beheimatet ist, zugleich aber weit über den indischen Subkontinent hinaus bekannt wurde.¹ Dabei kann man Jyoti Sahi mit seiner kontextuellen Kunst als einen Brückenbauer zwischen den Kulturen verstehen. Bereits die eigene Biografie des indischen Künstlers ist von interkulturellen Begegnungen und kulturellen Amalgamierungen geprägt. Seine Eltern – sein Vater war Inder, seine Mutter Engländerin – heirateten im Jahr 1936 im indischen Udaipur. Die Stadt in Rajasthan ist fast schon ein antizipierendes Symbol für das spätere Werk von Jyoti Sahi. So ist Udaipur mit seinen wunderschönen Tempeln und Palästen nicht nur Ausdruck von Schönheit, sondern zugleich Symbol der kulturellen Begegnung zwischen dem rajputischen Fürstentum, dem indo-islamischen Mogulreich und der britischen Kolonialherrschaft. Acht Jahre nach der elterlichen Hochzeit wurde Jyoti Sahi am 18. Juli 1944 in Pune im Bundesstaat Maharashtra geboren. Seine Eltern förderten schon früh das künstlerische Interesse und die Begabung ihres Kindes und ermöglichten ihm nach einer ersten Kunstausbildung beim Tagore-Schüler Sudhir Khastagir im Jahr 1959 ein Kunststudium in London. Wiederum also eine in die Biografie des indischen Künstlers eingeflossene interkulturelle Erfahrung, die ihn vielleicht dazu prädestiniert, nicht nur in einer Religion oder Kultur beheimatet zu sein, sondern mit seinem Leben und seinen Werken immer wieder zum Brückenbauer zwischen den Religionen und Kulturen zu werden. Tief verwurzelt in seiner insbesondere vom Hinduismus, aber auch vom Buddhismus und von indigenen Religionen

¹ Vgl. Klaus VELLGUTH, Die Kunst der Theologie, in: MISSIO (Hg.), Mandalas von Jyoti Sahi. Diareihe mit Texten von Klaus Vellguth und Jyoti Sahi, Aachen 1999, 4-5.

geprägten indischen Heimat öffnet Jyoti Sahi in seinem künstlerischen Schaffen die Religionen und Kulturen des indischen Kontinents für europäische Augen und findet zugleich Ausdrucksformen, um mit seinen Werken die christliche Überlieferung in den indischen Kontext künstlerisch ins Bild zu setzen.

Nach dem vierjährigen Kunststudium in London kehrte Sahi 1963 nach Indien zurück. Im Verlauf seines Studiums war Sahi der europäischen Malerei und nicht zuletzt den deutschen Expressionisten, unter ihnen Emil Nolde und Ernst Barlach, begegnet, die sein Werk nachhaltig beeinflussten. So flossen europäische Impulse in den Reichtum der Hindu-Mythologie und Ikonographie ein, als Sahi nach Indien zurückkehrte und zunächst als Kunstlehrer in Delhi und Südindien arbeitete.

Doch schon bald entschied sich der Künstler mit tiefer spiritueller Sehnsucht für ein Leben im christlich-indischen Kunsumala-Ashram, einem katholischen Kloster in den südindischen Bergen, dessen Spiritualität sich am Lebensstil indischer Sanyasins orientiert. Dort studierte Sahi indische Kunst und Philosophie und begegnete Bede Griffiths, der ihn in die christliche Tradition einführte und zugleich die Augen für die Weiten der indischen Kultur öffnete.

Seit dem Jahr 1970 ist der indische Künstler mit der Engländerin Jane Helen Sahi verheiratet, mit der er fünf Kinder hat. Wiederkummt es – nun durch eine religions- und kulturverbindende Lebensbeziehung – in der Biografie von Jyoti Sahi zu einer religiös-kulturellen Amalgamierung, die sein künstlerisches Wirken prägt. Sahi ließ sich mit seiner Familie nahe Bangalore nieder, wo er ein Ashram gründete und die »Indian School of Art for Peace« (INSCAPE) als Kunstakademie ins Leben rief. Sahi ermutigte dort vor allem die »einfachen« Menschen, ihren eigenen theologischen und künstlerischen Kompetenzen zu trauen und

sich selbst stets als »besondere Künstler« wahrzunehmen.

Sahi ist als prägendes Merkmal seiner Arbeit insbesondere die interkulturelle Begegnung von indischer Kultur und christlichem Gedankengut ein Herzensanliegen. So gestaltete er zahlreiche Kirchengebäude, Ordenshäuser, Priesterseminare und kirchliche Einrichtungen auf dem gesamten Subkontinent: Von Kashmir im Norden bis Kerala im Süden, vom Punjab im Westen bis nach West-Bengalen im Osten. Auch die Kapelle des *National Biblical Catechetical and Liturgical Center* (NBCLC), dem Pastoralinstitut der Indischen Bischofskonferenz (CBCI), wurde von Sahi gestaltet.² Die Gestaltung der Saccidananda-Kapelle zeigt auf, welche innovativen Bilder der indische Künstler entstehen lässt, wenn von ihm christliche Aussagen in einem außereuropäischen Kontext künstlerisch zur Sprache gebracht werden.³ Im Zentrum der Kapelle steht ein Kosmischer Baum (cosmic tree), in dessen Mitte der Tabernakel positioniert ist. Der Kosmische Baum verweist auf die Gemeinschaft Gottes und der Menschen sowie auf die Verbindung von Himmel und Erde, die durch Jesus Christus realisiert wird. Die aufsteigenden Energien der Erde und die absteigenden Energien des Himmels treffen in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus zusammen. Der Künstler hat in der Stelendarstellung des Kosmischen Baumes dabei drei Elemente der irdischen Wirklichkeit und drei Elemente der himmlischen Wirklichkeit miteinander kombiniert. Am Fuß der Stele steht ein vierdimensionaler rotgrauer, mit vier Lotusblumen-Blättern verzierter Stein, der die Erde repräsentiert. Oberhalb dieses Steines ist ein mit sechs Lotusblumen-Blättern dekorierter Stein angeordnet, der das Element des Wassers repräsentiert. Der darauf angeordnete dritte Stein repräsentiert das Feuer und ist mit zehn Lotusblumen-Blättern geschmückt. Diese drei unterhalb des eigentlichen Tabernakels angeordneten

Steine repräsentieren die aufsteigenden Energien der Erde. Auf diesen Steinen ist der mit zwölf Lotusblumen-Blättern verzierte Tabernakel platziert. Oberhalb des Tabernakels hat der Künstler einen langen Stein positioniert, der den Äther symbolisiert und mit 16 Lotusblumen-Blättern verziert ist. Daran schließt ein Stein an, der auf die unendliche Weite des Raumes verweist. Als Symbol für die Unendlichkeit wurde der Stein mit einem Alpha und einem Omega versehen – dem Anfang und dem Ende. Der oberste Stein repräsentiert die unendliche Weisheit Gottes. Das Leben wird als eine Verbindung zwischen der irdischen und himmlischen Wirklichkeit gesehen, wobei der Tabernakel mit den zwölf Lotusblumen-Blättern im Zentrum der aufsteigenden beziehungsweise absteigenden Energien steht. Die Kapelle ist nur ein beeindruckendes Beispiel, wie sich theologisches Denken und interkulturelle Offenheit im Werk des indischen Künstlers miteinander verbinden.

In Europa und nicht zuletzt in Deutschland wurden die Werke von Jyoti Sahi bereits in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts wahrgenommen. Missio veröffentlichte Anfang der 1970er Jahre Mandalas des indischen Künstlers – man nannte sie damals noch vorsichtig »Bild-Meditationen« – in einem vielbeachteten Kunstkalender und lud den Künstler mehrfach nach Deutschland ein. Auch in Deutschland faszinierte Sahi mit seiner in Kunst geronnenen Spiritualität, die sich nicht mit immanenten Heilsversprechen begnügt, sondern die »in der Hoffnung auf das noch unsichtbare Leben« verankert ist. In den Jahren 1977 und 1984 gestaltete Sahi die von Misereor in Deutschland angebotenen Hungertücher und wurde damit wiederum zum Botschafter bzw. Vermittler zwischen den östlichen und westlichen Kulturen.

In Jyoti Sahis Werk, das er selbst zuletzt als einen »Dialog zwischen der christlich-biblischen Bildersprache und der spirituellen Ikonografie des indischen Subkontinents«⁴ bezeichnet hat, realisiert sich in einzigartiger

künstlerischer Weise eine interkulturelle Begegnung, in der sich die Überzeugung ausdrückt, dass das Christentum heute nicht als ein »prä-kulturelles Evangelium« bzw. als »unveränderte christliche Botschaft an sich« auf eine »nicht-christliche« Kultur trifft, sondern stets bereits von einer anderen (in der Regel westlich geprägten) Kultur rezipiert worden ist und erst nach diesem Rezeptionsprozess (in der Regel in westlichem Gewand) in den Dialog mit einer anderen Kultur tritt.⁵ Sahi setzt in seinem künstlerischen Wirken ein theologisches Verständnis um, dass das Evangelium sich eben nicht mit einer Kultur identifiziert⁶ und eben »keine Kultur allgemein gültige Eigentumsrechte am Evangelium hat, sondern dass die Glaubensbotschaft stets über alle kulturellen Grenzen hinausgeht«.⁷ Eine

2 Vgl. Duraiswami Simon AMALORPAVA-DASS, NBCLC Campus, Milieu of God-experience. An Artistic Synthesis of Spirituality, Bangalore 1982.

3 Vgl. zur folgenden Beschreibung Klaus VELLGUTH, Christus als Kachere-Baum und als Granatapfel. Kontextualisierte Formen des Glaubens in der christlichen Kunst, in: Günter RIBE/Klaus VELLGUTH (Hg.), Denken, das Weite atmet. Text und Kontext in der Theologie. FS Hans Waldenfels, Ostfildern 2017, 203–216, 208.

4 Jyoti SAHI, Betrachtungen zum Bild vom auferstandenen Herrn. Im Lichte einer Spiritualität und Theologie der Schöpfung, in: Isis IBRAHIM/Shaji KOCHUTHARA/Klaus VELLGUTH (Hg.), In der Schöpfung Heimat finden. Asiatische Schöpfungsspiritualitäten im Dialog, Ostfildern 2020, 303–308, 303.

5 Ein weiteres Argument, das Felix Wilfred vorbringt, verweist darauf, »dass das Evangelium mehr ist als ein Bündel von Dogmen, nämlich letztlich ein Mysterium« (Felix WILFRED, An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext, Frankfurt a.M. 2001, 117). Der Übergang von einem Inkulturationsdenken hin zu einem Verständnis interkultureller Begegnung würde der Herausforderung gerecht werden, »von unseren eigenen Wurzeln her die christliche Erfahrung in ihren vielen Dimensionen und Facetten [bei den anderen] zu entdecken und zu erfahren« (ebd., 131).

6 Vgl. EN 20.

7 Paulo SUESS, Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten, in: Mariano DELGADO/Hans WALDENFELS, Evangelium und Kultur. FS für Michael Sievernich SJ, Fribourg 2010, 271–287, 275.

interkulturelle christliche Kunst im Geist von Jyoti Sahi, die Räume für interkulturelle Begegnungen öffnet, darf demnach nicht nur die Absicht verfolgen, sich selbst in fremde Kontexte hinein zu kommunizieren, sondern muss sich zugleich durch eine Offenheit auszeichnen, religiöse Elemente und Einsichten von anderen Religionen aufzugreifen, im Horizont des Evangeliums zu reflektieren und gegebenenfalls zu übernehmen. Dabei bestehen wechselseitige, reziproke Beziehungen zwischen den verschiedenen kulturellen Räumen, die relational miteinander in einen so lebendigen und offenen Dialog gebracht werden, dass die kulturellen Räume sich gegenseitig befruchten, bereichern und verändern.⁸ Solch eine Form der Interkulturalität, die sich immer wieder neu in farbenfroher Weise im Werk von Jyoti Sahi realisiert, setzt eine Offenheit für den Anderen und das Andere ebenso voraus wie die Fähigkeit, dem Anderen angstfrei zu begegnen – im Vertrauen darauf, dass der eine Gott auch in anderen Kontexten, Kulturen und Religionen zu entdecken ist.⁹

Der Kunstpreisträger Jyoti Sahi gilt sowohl in seiner Heimat Indien als auch in Europa als ein Botschafter für den Dialog der Religionen und Kulturen. Als Künstler und Theologe hat Sahi eine Öko-Spiritualität entwickelt, die von einer Harmonie zwischen Natur, Kosmos und Mensch geprägt ist. In einem Ölgemälde, das Sahi im Jahr 2019 für die Konferenz »Schöpfungsspiritualität und Schöpfungstheologie im Dialog« im indischen Bangaluru schuf, lud er wiederum zu einem Dialog zwischen der biblischen Bildersprache und den indischen Ikonographien ein. In seinem Werk »Der neue Adam« stellte er Christus als den neuen Adam im Garten der Schöpfung dar, wobei der auferstandene Christus selbst der Baum des Lebens ist, dessen Wurzeln tief in das Erdreich hinein ragen – und bezeichnenderweise Frauen die Erde symbolisieren, auf der sich Christus in der Flamme seiner auferstandenen Gegenwart offenbart.¹⁰

Die Öko-Spiritualität von Jyoti Sahi ist eng mit seiner Interpretation des Johannesevangeliums verknüpft, in dem Jesus selbst als eine Art »Urgarten« verstanden wird und das an mehreren Stellen das Gartenmotiv zitiert.¹¹ Um anlässlich der Verleihung des Maria-Luise-Born-Kunstpreises 2021 eine Einführung in sein theologisch-künstlerisches Werk zu geben, hat Jyoti Sahi eine Präsentation vorbereitet, der er den Titel »Die kosmische Vision des Johannesevangeliums« gegeben hat. In der Präsentation fasst Sahi sein künstlerisches Schaffen zusammen: »Ich habe meine Arbeit als eine Suche nach Wegen verstanden, wie das sichtbare Bild als eine Form des Dialogs zwischen den Glaubenstraditionen, die wir in Indien finden, und dem Evangelium gestaltet werden kann. Das Bild soll niemals eine dogmatische Aussage sein. Vielmehr ist es ein Wegweiser, ein Pfad, der zu einer inneren Erfahrung führt. Für mich stellt das Verhältnis von Evangelium und Kultur eine gemeinsame Begegnung zwischen Menschen dar, die auf der Suche nach einer spirituellen Wahrheit sind. In dieser interreligiösen Begegnung wird der gläubige Christ um einen Glauben bereichert, der nicht einfach aus einer Tradition der Vergangenheit stammt, sondern mit ihm in die Zukunft blickt. Die Art und Weise, wie Menschen anderer Glaubenstraditionen die Botschaft des Evangeliums aus ihrer Perspektive betrachten, hilft, die Bedeutung des Evangeliums völlig neu zu verstehen. Das Evangelium ist wie ein Mandala, das viele Schichten hat. Die Begegnung mit anderen Religionen und anderen Formen, die Bedeutung des Evangeliums zu verstehen, ist wie eine Tür, die die uns unerwartete Tiefen im Evangelium eröffnet, die wir bisher noch nicht wahrgenommen haben.«

Mit dem Maria-Luise-Born-Kunstpreis 2021 wurde mit Jyoti Sahi ein indischer Künstler ausgezeichnet, der in seiner Kunst als ein kultureller »Wanderer zwischen den Welten« den Dialog zwischen der westlichen (europäischen) und östlichen (asia-

tischen) Kunst gefördert und der in seinem interkulturellen Werk dem Christentum neue Wege gezeigt hat, sich in der Auseinandersetzung mit dem Hinduismus, Buddhismus und den indigenen Religionen tiefer zu verstehen. Damit würdigt der Maria-Luise-Born-Kunstpreis im Jahr 2021 einen Künstler, der mit seiner kontextuell verwurzelten Kunst nicht nur zum Dialog der Religionen einlädt, sondern darüber hinaus immer wieder aufzeigt, wie kontextuelle Kunst dazu beiträgt, die Botschaft des Evangeliums aus bislang ungewohnten Perspektiven wahrzunehmen und sich dabei von der Botschaft des Evangeliums immer wieder neu faszinieren zu lassen. ♦

8 Vgl. Franz Xaver SCHEUREN, *Interculturality. A Challenge for the Mission of the Church*, Bangalore 2001, 232.

9 Vgl. Joachim G. PIEPKE, *Theologie und Interkulturalität*, in: PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE SVD ST. AUGUSTIN (Hg.), *Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin/Theologie im Dialog mit der Welt*, Sankt Augustin 2013, 9–22, 20.

10 Vgl. Klaus VELLGUTH, *Asiatische Schöpfungstheologien im Dialog*. Unterwegs zu einer gemeinsamen Schöpfungsverantwortung, in: IBRAHIM/KOCHUTHARA/VELLGUTH (Hg.), *In der Schöpfung Heimat finden* (Anm. 4), 13–30, 26.

11 Vgl. Jyoti SAHI, *Betrachtungen zum Bild vom auferstandenen Herrn*. Im Lichte einer Spiritualität und Theologie der Schöpfung, in: IBRAHIM/KOCHUTHARA/VELLGUTH (Hg.), *In der Schöpfung Heimat finden* (Anm. 4), 303–308, 304f.

Konferenzbericht: 400 Jahre *Propaganda Fide*, Urbaniana, November 2022

Paul B. Steffen SVD

»*E*untes in mundum universum« – »In die ganze Welt gehen«, so lautet der Titel der Internationalen Studienkonferenz, die zur Vierhundertjahrfeier der *Propaganda Fide* (PF) vom 16. bis 18. November 2022 an der Päpstlichen Universität Urbaniana stattfand. Nur fünf Jahre nach der Gründung der PF im Jahr 1622 entstand auch das Collegio Urbano im Jahr 1627. Aus diesem Collegio di *Propaganda Fide* entstand schließlich 1962 durch eine Bulle von Papst Johannes XXIII. die Pontificia Università Urbaniana, deren Großkanzler immer der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker ist; derzeit Kardinal Antonio Tagle, seit dem 5. Juni 2022 Pro-Präfekt des Dikasteriums für Evangelisierung.

Dass vier Jahrhunderte Geschichte des weltweiten Wirkens dieser römischen Behörde, die in ihrem Archiv so bedeutsames Forschungsmaterial beinhaltet, das weit über die Missions- und Kirchengeschichte hinausgeht und einer bei weitem noch nicht abgeschlossenen historischen Aufarbeitung harret, steht außer Frage. Bei der Vierhundertjahrfeier der PF geht es allerdings nicht nur um eine Hausfeier der PF und der zu ihr gehörigen Urbaniana, sondern um ein Ereignis, das die ganze katholische Weltkirche betrifft, da von ihr aus die Evangelisierung der Völker Afrikas, Asiens, Ozeaniens und in gewissem Sinne auch Amerikas mit-

bestimmt und auch initiiert wurde, soweit sie nicht den Patronatsmissionen Spaniens und Portugals unterstanden. Die Ausbreitung eines katholischen Christentums weltweit hat allerdings nicht nur kircheninterne Auswirkungen, sondern sie gehört zur jeweiligen Landes-, Kultur- und Sozialgeschichte eines jeden Landes, in der sich der christliche Glaube katholischer Provenienz ausbreitete. Die katholische Missionsgeschichte kann dabei aber nicht isoliert betrachtet werden, sondern muss immer auch in ihren Zusammenhängen und dem jeweiligen zeitlichen Kontext dargestellt und erforscht werden, d.h. wann immer die Beziehungen zur jeweiligen kolonialen Macht, zu den christlichen Nachbarmissionen, also ökumenisch und interkulturell, den Beziehungs- bzw. Abhängigkeitsverhältnissen mit der indigenen Bevölkerung erforderlich werden. Schließlich ist das Verhältnis der Mission zu der Religion bzw. den Religionen und Philosophien des jeweiligen Landes zu bedenken, welches Verhältnis die jeweilige christliche Mission zur ihr hatte und wie sich dieses Verhältnis auf die Methode der Mission und das Verhältnis zur nicht christlichen Bevölkerung auswirkte.

Drei römische Institutionen haben sich zur Ausarbeitung und Durchführung der Internationalen Studienkonferenz zusammengetan. Maßgeblich hat sich hierbei neben der *Pontificio Università Urbaniana* und dem *Dicastero per l'evangelizzazione* – der ehemaligen *Propaganda Fide* –, das *Pontificio Comitato di Scienze Storiche* eingebracht.

Im Flyer zur Studienkonferenz wird deutlich das angestrebte Ziel der Konferenz benannt: »Die Internationale Studienkonferenz, die vom Dikasterium für Evangelisierung, der Päpstlichen Universität Urbaniana und dem Päpstlichen Komitee für Geschichtswissenschaften gewünscht und organisiert wurde, spiegelt zunächst eine historische Neuinterpretation der institutionellen Ursprünge der *Propaganda Fide*

wider, beleuchtet die Instanzen der Päpste zwischen dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert und konzentriert sich auf einige bedeutsame Präfekten zwischen dem achtzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, um dann die fruchtbare Offenheit des Katholizismus gegenüber einer universellen Dimension hervorzuheben und zugleich in der *Propaganda Fide* einen privilegierten Zeugen und bahnbrechenden Akteur sieht.«

Dieses selbstgesetzte Ziel wurde durch fünf Sitzungen, an der 24 Referierende aus neun Ländern und fünf Kontinenten teilnahmen, erreicht. Der französische Fachmann für Missionsgeschichte Claude Prudhomme hielt den Eröffnungsvortrag zum Thema: »*Propaganda Fide*: Zeuge und Schauspieler der Universalisierung des Katholizismus«. Ihm folgte der italienische Historiker Giovanni Pizzorusso, der kenntnisreich zum Thema »Die Grundlage der Propaganda: von der Konzeption bis zur Realisierung der Päpstlichen Kongregation für die Missionen« referierte. Sechs Vortragende stellte allein die Urbaniana. Aus Fiji war ein Marist angereist, der die Missionsgeschichte Ozeaniens und dabei besonders den Anteil der französischen Maristen-Missionare zusammengefasst darstellte.

Der Flyer betont auch, dass die theologische und wissenschaftliche Reflexion innerhalb des Urban Kollegs der *Propaganda Fide*, d.h. der heutigen Urbaniana, dazu verholten habe, von einer Haltung des interkonfessionellen Konflikts zur Kunst des Dialogs zu kommen. Dadurch seien die Inkulturation des Evangeliums und die Begegnung zwischen Kulturen und Religionen gefördert worden, was die missionarische Bekehrung der Kirche vorangetrieben habe.

Professor Ardura, der Konferenzkoordinator, betonte, dass die Apostolische Konstitution *Praedicate Evangelium* von Papst Franziskus vom 19. März 2022 auch einen besonderen Aspekt deutlich macht:

das Engagement für eine Neuevangelisierung in Gebieten, in denen die Verkündigung historisch angekommen ist, in denen es aber keine Anzeichen für eine Christianisierung der neuen Generationen mehr gibt.

Kardinal Luis Antonio Tagle, Präfekt des Dikasteriums für Evangelisierung und Großkanzler der Päpstlichen Universität Urbaniana, betonte in seinem Eröffnungsvortrag, dass gute Geschichten auf Erfahrung und wahrheitsgetreuer Erzählung beruhen. Aus diesem Grund betonte er die Bedeutung des historischen Archivs der Kongregation, die – so versicherte er – daran arbeitet, die darin enthaltenen wertvollen Dokumente besser zugänglich zu machen, teilweise auch in digitaler Form. »Dies«, erklärte er, »wird Forschenden in aller Welt helfen, wissenschaftliche Studien über die Mission von *Propaganda Fide* und Augenzeugenberichte von Missionen anzubieten. Geschichten«, so der Kardinal, »offenbaren, wer wir sind, den Sinn unseres Lebens und wohin wir gehen: Wenn ich meine kleinen Geschichten erzähle, offenbart sich die grundlegende Geschichte meines Lebens nicht nur dem Zuhörenden, sondern auch mir selbst. Die Geschichte eines jeden Menschen«, erinnerte er, »entfaltet sich nicht im luftleeren Raum, sondern ist eingebettet in die Geschichten anderer und in die Geschichten unserer eigenen Zeit.« Tagle betonte: »Wenn wir uns an unsere Geschichten erinnern, erkennen wir, dass die Vergangenheit nicht statisch ist. Sie prägt uns weiterhin. Anhand von Geschichten sehen wir, wie sehr wir uns verändert haben und wie sehr wir uns noch verändern müssen. Und genau diese Worte erklären die Bedeutung einer Konferenz, die sich mit der Vergangenheit, aber auch mit der Gegenwart befasst.«

Die Konferenz hat sicher einen nicht unbedeutsamen Beitrag zu einer vertieften Kenntnis der Geschichte der *Propaganda Fide* geleistet. Damit hat sie aber auch bewusst oder auch unbewusst darauf auf-

merksam gemacht, dass noch ein großer Raum für weitere historische Forschungen vorhanden ist, zumal auf Gebieten, die bisher noch zu kurz kamen und einer dringenden Aufarbeitung aus heutigem geschichtlichen, kulturgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Wissensstand bedürfen. Der indische Theologe Prof. Felix Wilfred meint: »Dank ihrer 400-jährigen Geschichte verfügt die Kongregation für die Evangelisierung der Völker über einen so großen Schatz an Wissen und Erkenntnissen, dass sie sich in der Tat neu erfinden kann« (Forum Weltkirche, 3, 2020, 22). So wird das heutige Dikasterium in kollegialer Zusammenarbeit mit allen Ortskirchen sich immer wieder neu erfinden müssen, um den neuen Herausforderungen und Aufgaben gerecht zu werden. ♦

IN MEMORIAM

Das wahrhaft Tragende im Wechsel der Zeiten: zum Tod von Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI.

Mit dem Tod von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. ist der letzte bedeutsame Konzilstheologe und der erste freiwillig zurückgetretene Papst seit Coelestin V. (am 5. Juli 1294) von uns gegangen. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war er ein Mahner im Wechsel der Zeiten, an dem sich die Geister schieden.

Eine Chimäre unserer Zeit

Hatte er 1960 am Vorabend des Konzils geschrieben, das Christentum lebe bei uns nicht in unserer eigenen, sondern in einer uns weitgehend fremden Gestalt, »der Gestalt des Mittelalters«, weshalb die »primäre Aufgabe« heutiger Theologie im Nachholen des ausgefallenen Schritts zu unserem eigenen, »gegenwärtigen Geist« liege,¹ so bedauerte er später angesichts mancher Konzilsrezeption, dass die Welt des Mittelalters hinausgeworfen wurde, als würde sie unwiderruflich der Vergangenheit angehören, ähnlich wie der Pfarrer und der Barbier mit vielen Ritterromanen Don Quijotes verfahren: »Wir haben kühn und siegessicher die Tür einer vergangenen Epoche zugemauert und was dahinter lag aufgelöst und für verschwunden erklärt. Es gibt in der konziliaren und nachkonziliaren Literatur unübersehbar das Genus der Verspottung, mit dem wir wie erwachsene Schüler von den veralteten Schulbüchern Abschied nehmen wollten. Aber inzwischen ist uns ein anderer Spott in die Ohren und in die Seele gedrungen, der mehr verspottet, als wir gemeint und gewollt hatten. Und langsam ist uns das Lachen vergangen; langsam haben wir gemerkt, dass hinter den verschlossenen Türen auch solches steckt, das unverloren bleiben muss, wenn wir nicht unsere Seele verlieren wollen. Gewiss, wir können nicht zurück ins Vergangene, und das wollen wir auch nicht. Aber wir müssen zu neuer Besinnung bereit sein auf das, was im Wechsel der Zeiten das wahrhaft Tragende ist.«² Das wahrhaft Tragende zu bewahren, wurde dann zu seiner Lebensaufgabe.

Joseph Ratzinger, der anhand des prophetischen Aufstandes der Dominikaner Españolas 1511 und des Wirkens des Bartolomé de Las Casas gegen die Unterdrückung der Indianer

1 Joseph RATZINGER, *Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie*, in: *Wort und Weisheit* 15 (1960) 179-188, 187.

2 Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, München 1982, 410.

einen memorablen Aufsatz über »das Gewissen in der Zeit« für ein Gedenkbuch über Reinhold Schneider geschrieben hat, hielt seinen eigenen Aufstand für eine Gewissenspflicht. Das ist keine Frage.

Wir können nicht in seine spirituelle Biografie hineinschauen, sondern nur die Einblicke wahrnehmen, die er uns selbst in seinen Schriften erlaubt. Demnach muss der Gesinnungswandel irgendwann in seiner Tübinger Zeit stattgefunden haben, vermutlich 1967/68, als er seine Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis für Hörer und Hörerinnen aller Fakultäten hielt. Das 1968 unter dem Titel *Einführung in das Christentum* publizierte Buch wurde zum Bestseller und gehört zum Besten in der Gattung der zahlreichen Credo-Auslegungen des 20. Jahrhunderts. Im Vorwort bemühte Ratzinger das deutsche Volksmärchen vom »Hans im Glück«, um die nachkonziliare Situation auf die Pointe zu bringen. Wie Hansel habe man den Schatz der Tradition gegen immer minderwertigere Ware ausgetauscht und laufe nun Gefahr, »das wahrhaft Tragende« ganz zu verlieren. Spätestens hier reagierte Ratzinger auf das Konzil wie manche Revolutionäre auf den von ihnen angestoßenen Umbruch: »So war es doch nicht gemeint«. Von da an verstand er sich – mit anderen prominenten deutschsprachigen Theologen und Kirchenfürsten, die heute noch einen Hang zum »Germania docet« zeigen – als Wachhalter des wahren »Geistes« des Konzils.

Während seine theologische Produktion aus der Zeit vor diesem biografischen Umbruch (so etwa die in seinem Buch *Das neue Volk Gottes* gesammelten Aufsätze der 1960er Jahre) zu den besten Beiträgen historischer Theologie in systematischer, prospektiver Absicht gehört, trat er danach eher als Bedenkenträger und Mahner auf – vor allem seit seiner Ernennung zum Erzbischof und Kardinal von München und Freising 1977 und seiner Berufung zum Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre 1982.

Als Markenzeichen ist nach der Wende eine scharfe Feder geblieben, die sich eher an der flüssigen, gut lesbaren Prosa des Augustinus denn an der sprachlich holprigen Schultheologie des Thomas von Aquin orientiert. Die Klarheit seiner Sprache trug dazu bei, dass man ihn gut verstand und sich die Geister an seinen pointierten Gedanken und Stellungnahmen zum kirchlichen Wandel und zur Situation der Zeit schieden. Für die einen war er nun der »Panzerkardinal«, der theologische Innovationen kritisch beobachtete und mit seiner Autorität als Wächter über die Glaubenslehre oft im Keim zu ersticken versuchte. Für die anderen war er jedoch der »Mozart der Theologie«, der scharfe Intellektuelle und theologische Ästhet, der neue Strömungen in das Bett des Traditionsflusses zu kanalisieren versuchte, auch wenn er wie ein Chirurg manches wegschneiden musste.

Die große biographische Wende

»Panzerkardinal« und »Mozart der Theologie«

Die Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung Mitte der 1980er Jahre wurde zum Fanal für eine solche öffentliche Wahrnehmung seines Januskopfes. Auch wenn er später durch persönliche Kontakte – etwa mit dem Peruaner Gustavo Gutiérrez – das wahre spirituelle Anliegen der Theologie der Befreiung schätzen lernte, bleibt als Problem die Denkform seiner »Hermeneutik des Verdachts«: dass neue Strömungen oft durch das Prisma der eigenen Theologie beurteilt wurden, statt sich in die neuen Kontexte theologischen Denkens der Weltkirche nach dem Konzil hineinzuarbeiten. Seine eigene Theologie erhielt gleichsam lehramtlichen Rang und wurde zum Beurteilungskriterium für das wahrhaft Tragende.

Es ist anzunehmen, dass er die Kritik am interreligiösen Dialog in der Missionsenzyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990), die prinzipienfeste Moralenzyklika *Veritatis splendor* (6.8.1993), die für die anderen Kirchen enttäuschende Ökumenesicht in *Ut unum sint* (25.5.1995) und die Harmonisierung von Glaube und Vernunft in *Fides et ratio* (14.8.1998) erheblich beeinflusste – vor allem aber die dogmatische Aussage von Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* (22.5.1994) über die Unmöglichkeit des Frauenpriestertums. Zu einem Zeitpunkt, zu dem die Diskussion zu diesem Thema gerade angefangen hatte und große Theologen wie Karl Rahner oder Mystikerinnen wie Edith Stein sich diese Innovation gut vorstellen konnten, wurde das Nachdenken gleichsam mit einem nach dem Konzil zwar de iure weiterhin gültigen, aber de facto kaum mehr für möglich gehaltenen »solus papa« abgeblockt, wie es heißt »für alle Zeiten«. Genauso »in saecula saeculorum« wie die dogmatische Entscheidung »extra ecclesiam nulla salus« des Konzils von Florenz 1442, mit der (am Vorabend der Entdeckungsfahrten!) die nicht-katholische, dem Papst nicht unterworfenen Menschheit vom Heil ausgeschlossen wurde, während das Zweite Vatikanische Konzil sich mit einem gewandelten theologischen Bewusstsein anders dazu äußerte. Sollte der modus operandi bei so schwerwiegenden Fragen nicht darin bestehen, die theologische Diskussion in Freiheit zu ermöglichen und dann, wenn diese reif oder abgeschlossen ist, in einem Konzil oder in einer Synode der Weltkirche gemeinsam »mit dem Papst« darüber zu entscheiden?

Theologische Kontroversen

Um die Jahrtausendwende fand der sogenannte »Streit der Kardinäle« zwischen Kardinal Ratzinger und Kardinal Kasper statt. Es ging dabei um das Verhältnis von Universal- und Ortskirche, Primat und Episkopat und um synodale Strukturen, aber auch um die Rezeption der konziliaren Ekklesiologie. Kasper vertrat dabei Positionen, die später von Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) indirekt bestätigt wurden, als dieser von der Notwendigkeit einer »heilsamen Dezentralisierung« sprach. Ratzinger hingegen kritisierte

Kasper scharf, verteidigte eine ontologisch-platonische Vorrangstellung der Universalkirche und betonte eher den päpstlichen Primat als Kollegialität und Synodalität. Auch wenn der Streit freundschaftlich beigelegt und zum Teil auf Missverständnisse zurückgeführt wurde, sind die damit angesprochenen Fragen für die Zukunft einer synodalen Weltkirche grundlegend.

Mit dem Dokument der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* (6.8.2000) über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi, das als scharfe Kritik am ökumenischen und interreligiösen Dialog zu verstehen ist, weil dieser zum Relativismus und Indifferentismus führe, schied Ratzinger erneut die Geister. Auch wenn Johannes Paul II. bemüht war, die Wogen zu glätten, wurde vielen klar, dass spätestens von da an Ratzingers eigene Theologie das römische Lehramt stärker prägte als die jedes Präfekts der Glaubenskongregation zuvor. Relativismus und Indifferentismus, das Damoklesschwert des vorkonziliaren, antimodernistischen Papsttums, um missliebige Theologien und Dialogprozesse zu diskreditieren, wurden wieder als Kampfbegriffe salonfähig. Nicht zuletzt dank seiner Homilie bei der Messe »Pro Eligendo Romano Pontifice« im Petersdom am 18. April 2005, in der er sprachgewaltig vor einer »Diktatur des Relativismus« warnte, wurde er zum Nachfolger von Johannes Paul II. gewählt.

Im Januar 2004 hatte er bei einem denkwürdigen Gespräch mit dem deutschen Philosophen Jürgen Habermas in München seine dialogische Fähigkeit gezeigt. Er verteidigte dabei die sich besonders im westlichen Christentum zeigende »notwendige Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion, die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen«. Er warnte auch vor der westlichen Hybris und plädierte – quasi wie Hans Küng mit seinem »Projekt Weltethos« – für eine polyphone Korrelation mit den anderen Religionen und Kulturen auf dem Boden der Komplementarität von Vernunft und Glaube, »so dass ein universaler Prozess der Reinigungen wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält«.³ Es ist eine Ironie der Geschichte, dass der Befürworter dieser »polyphonen Korrelation« auch für den Islam als Papst Benedikt XVI. mit der Regensburger Rede (12.9.2006) so arg missverstanden wurde – nicht zum ersten und letzten Male (das war schon der Fall bei seiner Rede zum Weltjugendtag in Köln 2005, und es wurde wieder so bei seiner Rede zur V. Generalversammlung des lateinamerikanischen Bischofsrates in Aparecida 2007). Wer im medialen Zeitalter solche Missverständnisse als Papst vermeiden möchte, muss bedenken, dass er nicht als Theologieprofessor eine Meinung vertritt.

3 Vorpolitische moralische Grundlagen eines einheitlichen Staates. Stellungnahme Joseph Kardinal RATZINGER, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 34 (2004), Heft 1, V und Vf.

Stärken und Schwächen seines Papsttums

Aus seinem Papsttum wird vor allem die Antrittsenzyklika *Deus caritas est* (25.12.2005) dauerhaft in Erinnerung bleiben, in der er das Wesen des Gottes klar darstellte, der sich uns in Jesus gezeigt hat, und den er nun von Angesicht zu Angesicht erkennen wird. Darin (Nr. 10) hat er die göttliche Berufung des Menschen mit christlichen Akzenten deutlich betont: »Ja, es gibt Vereinigung des Menschen mit Gott – der Urtraum des Menschen –, aber diese Vereinigung ist nicht Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen, sondern ist Einheit, die Liebe schafft, in der beide – Gott und der Mensch – sie selbst bleiben und doch ganz eins werden: ›Wer dem Herrn anhangt, wird ein Geist mit ihm‹, sagt der heilige Paulus (1Kor 6, 17)«.

Bleiben werden auch manche Reden wie z.B. die vom 22. September 2011 im Deutschen Bundestag, bei der er von der »Ökologie des Menschen« sprach, weil dieser auch eine »Natur« habe, die gepflegt werden müsse. Historische Bedeutung hat schließlich sein überraschender und eindrucksvoller Rücktritt vom 11. Februar 2013. Dank dieser Entmythologisierung des Amtes, bei der er wahre Demut bekundete, werden solche Ereignisse in der künftigen Papstgeschichte vermutlich öfter vorkommen.

Ansonsten zeigte sein Papsttum deutlich die Stärken und Schwächen von Joseph Ratzinger: seine scharfe Intelligenz und seine brillante Sprache; seine Bemühungen um die Rettung dessen, was »Er« nach dem Konzil im Wechsel der Zeiten für das wahrhaft Tragende hielt, einschließlich einer Ästhetisierung des »Geistes« der Liturgie und des Papstamtes; seine besondere Sorge um die Zukunft des Christentums »in Europa«, das Gefahr laufe, seine spirituellen Wurzeln in Jerusalem, Athen und Rom zu verkennen; seine Fähigkeit zur Wahrnehmung der »Wunden der Kirche« (besonders des Klerus), die er als Präfekt der Glaubenskongregation seit Jahrzehnten bestens kannte, verbunden mit seiner Unfähigkeit zur konsequenten Bekämpfung der Missbrauchsskandale, zur Wahrnehmung des Positiven in anderen theologischen Schulen, vor allem wenn diese nicht in Europa entstanden waren (auch in der katholischen Kirche brauchen wir eine »polyphone Korrelation«), sowie zur Reform der Kurie und der Kirche nach den nachkonziliaren Jahrzehnten platonischer Kirchenidealisierung seit 1978, die den Blick für die Wirklichkeit versperrten.

Nach seinem Rücktritt stand Papst Franziskus vor der Aufgabe einer deutlichen Kursänderung, die er im spanischen Original von *Evangelii gaudium* »conversión« (Neuausrichtung und Bekehrung zugleich) nannte, auch des Papsttums. Man kann der katholischen Kirche, die sich mit dem Konzil in der Welt von heute neu positionierte, nur wünschen, dass sie den neuen Kurs halten und die Freude der Evangelisierung, ihre Hauptaufgabe, wiedergewinnen wird. Denn wie Gilbert Keith Chesterton sagte, lebendige Tradition oder das wahrhaft Tragende im Wechsel der Zeiten ist die Rettung des »Feuers« (der Evangelisierung), nicht die Bewahrung der »Asche« einer vergangenen Kirchengestalt. ♦

Theologische Abschlussarbeiten 2020 | 2021 | 2022

Zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

Die **ZMR** veröffentlicht unter diesem Titel einen jährlichen Informationsdienst, der Abschlussarbeiten im genannten Themenbereich registriert und auf in Arbeit befindliche Dissertationen hinweist. Andere Graduierungen werden insoweit berücksichtigt, als die entsprechenden wissenschaftlichen Arbeiten mindestens das Prädikat »gut« erreicht haben.

Die Themenbereiche sind wie folgt definiert:

Missionswissenschaft einschließlich der Missionsgeschichte

Religionswissenschaft einschließlich der Religionsgeschichte

Interreligiöser und interkultureller Dialog

**Theologische Inkulturation
und ortskirchliche Entwicklungen**

**Theologie der Religionen
Christliche Soziallehre, Kirchen- und
Theologiegeschichte im Kontext
der genannten Themenbereiche**

Die Umfrage erfolgte bei allen katholisch-theologischen Lehrstühlen der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz.

Theologische Abschlussarbeiten im akademischen Jahr 2020 | 2021

Chur

Theologische Hochschule Chur

Gässlein, Ann-Katrin

Was die Kirchen dazu sagen.

Theologisch-liturgische Linien in Handreichungen, Arbeitshilfen und Positionspapieren zu religionsverbindenden Feiern

Prof. Dr. B. Jeggle-Merz

Lizenziat / April 2021

Freiburg i.Br.

Theologische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Akam, Felix U.

Church on the Screen.

Questioning the Status of Screen-Mediated Church and the Necessity of Cyber Theology for iPentecost

Prof. Dr. H. Hoping /

Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer

Promotion / Juli 2020

Katona, Tobias

Vernünftiger Glaube – Gläubige Vernunft.

Eine christliche Anfrage an das Verhältnis von Glauben und Vernunft im Islam

Prof. em. DDR. B. Uhde / Prof. Dr. M. Striet

Promotion / Oktober 2020

Freiburg /Schweiz**Theologische Fakultät
der Universität Freiburg /Schweiz****Brodard, Baptiste**

L'action sociale musulmane en Suisse.
Entre intérêts communautaires et
contribution au bien commun
Prof. Dr. H. Schmid/Prof. Dr. M.-H. Soulet
Promotion/Oktobre 2020

Cubaka Cishugi, Nicolas

Se Réconcilier au nom de la vie.
Approche traditionnelle africaine de résolution
des conflits au service de la réconciliation
sociale et ecclésiale. Cas du Ndaro chez les
Bashi de la République démocratique du Congo
Prof. DDr. F.-X. Amherdt
Promotion/November 2020

Dunia Mastaki, Pierre

La communion ecclésiale au-delà des
différences confessionnelles.
Proposition d'une pastorale du dialogue
oecuménique inculturé dans l'archidiocèse
de Bukavu en RD. Congo
Prof. DDr. F.-X. Amherdt
Promotion/Oktobre 2020

Kromer, Mirjam F.

Eine für alle.
Die katholische Kirche in Spanien im
20. Jahrhundert zwischen »katholischer
Einheit« und religiöser Freiheit
Prof. DDr. M. Delgado
Promotion/Mai 2021

Mühlematter, Yves

Accelerating Evolution in Annie Besant's
Theosophy.
Pedagogy in India between »Western«
and »Eastern« Roots
Prof. DDr. H. Zander
Promotion/April 2021

Frankfurt am Main**Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen****Wiesner, Sonja**

Klimawandel und Gerechtigkeit.
Ethisch verantwortliches Handeln aus
christlicher Perspektive
Prof. Dr. B. Emunds
Magister/Oktobre 2020

Edosomwan, John

Labour Migration:
Meaning and Significance for the Economic
Development of Nigeria
Prof. Dr. B. Emunds/Prof. Dr. E. Koller
Lizentiat/Oktobre 2020

Wolff, Michael

Soziale Teilhabe von älteren Menschen.
Empirischer Vergleich und sozialetische
Reflexion dreier Wohlfahrtsstaaten
Prof. Dr. B. Emunds/Prof. Dr. J. Kädtler
Promotion/Dezember 2020

Fulda**Theologische Fakultät
der Universität Fulda****Kasongo Inabanza, Jacques**

Das Verhältnis zwischen Staat und Katholischer
Kirche in der Demokratischen Republik Kongo
Prof. Dr. B. Dennemarck/Prof. Dr. N. Baumann
Magister/FS 2021

Graz**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Graz****Holosch, Getrude**

Wiederkehr der Religion – Wiederkehr
sozialer Konflikte?
Sind öffentliche Räume im säkularen
Staat eine besondere Herausforderung für
gläubige Juden, Christen und Muslime?
Univ.-Prof. DDr. F. Winter
Master/Mai 2021

Buchberger, Tamara A.

Muslimische Lebenswelten in England und Wales.
Jemenit*innen und die letzten Lascars
in Geschichte und Gegenwart
Univ.-Prof. Dr. U. Bechmann
Diplom/August 2021

Christian, Raphaela M.

Sr. Hedwig Wahle (1931-2001) und ihre Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog
Ao.Univ.-Prof. Dr. M. Sohn-Kronthaler
Diplom/Februar 2021

Kern, Katharina

Vulnerabilität im menschenrechtlichen und theologischen Kontext
Univ.-Prof. Dr. M. Schmidhuber
Diplom/August 2021

Sarcelletti, Sarah

Harry Potter und das Christentum.
 Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Romanreihe von Joanne K. Rowling
Ao.Univ.-Prof. Dr. Th. Heimerl
Diplom/August 2021

Swaris, Josph E.S.

Global Migration: Navigating the Arduous Journey to the Promised Land with the GPS of Catholic Social Teaching
Ao.Univ.-Prof. i. R. Dr. K. Remele
Diplom/Juni 2021

Walcher, Johanna

Friedensprozess zwischen Hoffnung und Stillstand:
 Eine Betrachtung des israelisch-palästinensischen Konfliktes unter historischen, gegenwärtigen und friedensethischen Gesichtspunkten
Univ.-Prof. Dr. L. Neuhold
Diplom/Februar 2021

Windisch, David

Fußball und/oder Religion?
 Gesellschaftliche Mit- oder Gegenspieler vom 2. Makkabäerbuch bis zur Fußball-WM 2022 in Katar
Univ.-Prof. Dr. L. Neuhold
Diplom/Juli 2021

Heiligenkreuz
**Philosophisch-Theologische Hochschule
 Benedikt XVI. Heiligenkreuz**
Nguyen, Minh Ch. B. OCist

Jesus in der Darstellung des Koran und des Neuen Testaments.
 Ein Überblick und Vergleich
Univ.-Prof. Dr. W. Klausnitzer
Magister/März 2021

Innsbruck
**Katholisch-theologische Fakultät
 der Universität Innsbruck**
Enyam, Francis Couston

Church as Unity in Diversity.
 The Relevance of the Ecclesiology of Vatican II Today in an Era of the Rise of Pentecostalism: The Case in Ghana
em. Univ.-Prof. Dr. J. Niewiadomski/
Univ.-Prof. Dr. R. A. Siebenrock
Promotion/Juli 2021

Kenneth Mathew, Tony B.

Retrieving »Radical Democracy«.
 In a Post-Democratic Market Indian Society by the Social Teachings of the Catholic Church
Ao. Univ.-Prof. Dr. W. Guggenberger/
Univ.-Prof. Dr. W. Palaver
Promotion/Juli 2021

Odeny, Timon Ochieng

Eschatology, the Heart of Conflicted Faith.
 Developing Criteria Using Dramatic Theology for How to Live as a Native Luo and as a Catholic Christian
em. Univ.-Prof. Dr. J. Niewiadomski/
Assoz.-Prof. Dr. N. Wandering
Promotion/Dezember 2020

Orgino, Abraham Abera

Youth Counseling as Pastoral Care.
 Building a Positive Attitude Among the Youth Generation in the Ethiopian Catholic Church Apostolic Vicariate of Meki
Univ.-Prof. Dr. Ch. Bauer/
o. Univ.-Prof. Dr. W. Rees
Promotion/Juli 2021

Usman, Muhammad

History of Shia, Sunni and Yazidi Conflict: A Political, Social or Religious Conflict and its Impact on the Peace Process in the Middle East With Special Focus on Kurdistan – Northern Iraq
Ao. Univ.-Prof. Dr. W. Guggenberger/
Univ.-Prof. Dr. R. A. Siebenrock
Promotion/Juli 2021

München**Katholisch-Theologische Fakultät der
Ludwig-Maximilians-Universität München****Jenning, Philipp A. H.**

Chan-Meister im gegenwärtigen Taiwan:
Ein Vergleich von Meister Baiyun (Quianfoshan)
und Meister Shengyan (Fagushan) mit Bezug
auf ihr Verständnis von Chan
Magister/Oktober 2020

Muschol, Dilbayeh Sahledingil

Ursprung, Geschichte und Bedeutung
der Rastafari-Bewegung
Magister/Mai 2021

Münster**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Münster****Damm, Hannah Katrin**

Der WHO-Verhaltenskodex als Versuch
globaler Steuerung der Arbeitsmigration
von Gesundheitskräften.
Eine sozioethische Analyse
Prof'in Dr. M. Heimbach-Steins
Magister/Juli 2021

Salzburg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Salzburg****Feldbauer, Julia**

Theologische Anerkennung des Staates Israel?
Eine Positionsbestimmung der Römisch-Katho-
lischen Kirche im jüdisch-katholischen Dialog
Univ.-Prof. Dr. G.-M. Hoff
Master/Januar 2021

Friedrich, Veronika

Wenn wir wüssten wer wir sind.
Religiöse Identitätsprozesse bei Geflüchteten
im interreligiösen digitalen Lernraum
Assoz. Prof. Dr. M. Rötting
Master/März 2021

Potzmann, Anna-Katharina

Die Marginalisierung der Roma.
Ursachen Lebensrealitäten und Zukunftsvisionen. Ein Beitrag zum Migrationsmanagement
Univ.-Prof. Dr. F. Gmainer-Pranzl
Master/WS 2020/21

Schmidt, Ulrike

Die Rückkehr der Missionierten:
Arbeitsmigration in der katholischen Kirche.
Der Einsatz von Seelsorgern nicht-österreichischer
Herkunft in ausgewählten Pfarren in Wien und
Niederösterreich
Univ.-Prof. Dr. F. Gmainer-Pranzl
Master/WS 2020/21

Tschertou, Julia

Transformation persönlicher Religiosität
durch Fluchtmigration.
Eine exemplarische qualitative Unter-
suchung anhand von muslimischen
Geflüchteten aus Syrien
Assoz. Prof. Dr. M. Rötting
Master/März 2021

Aschenbrenner, Lina Marie Elisabeth

The Gaga Effect – A Body-Focused Ethno-
graphy on the Aesthetics and Body Knowledge
of a Neo-Spiritual Israeli Movement Practice
Univ.-Prof. Dr. A. Koch
Promotion/Juli 2020

Tran-Huu, Sarah Franziska

Die Faszination alternativer Spiritualität.
Eine religionspsychologische Studie zu narrativer
Identität, Bedürfnisbefriedigung und Körper-
lichkeit im Konversionsprozess zur neureligiösen
Gruppe Terra Sagrada
Univ.-Prof. Dr. A. Koch
Promotion/März 2020

Vechta**Institut für Katholische Theologie****Caero Bustillos, Prof. Dr. Dr. Bernardeth**

Der Jesus der Affekte.
Eine Untersuchung des Johannesevangeliums
im Dialog mit der christlichen »Teología India«
Prof. Dott. Dr. S. Pellegrini
Promotion/Dezember 2020

Wien**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Wien****Reitberger, Astrid | Scheffberger, Carla**

Wie kann man den Schutz der Umwelt rechtfertigen?
Eine ethische Reflexion im Horizont der Umweltethik(-debatte) unter Berücksichtigung der biblisch-christlichen Schöpfungslehre und der Enzyklika »Laudato si'«
Ao. Univ.-Prof. Dr. G. Prüller-Jagenteufel
Master/Februar 2021

Strommer, Martina Anissa

Religion in der afrikanischen Diaspora in Moskau
ao. Prof. Dr. H. G. Hödl
Master/Juni 2021

Tragbar, Lisa Maren

Über humanitäre Intervention und Francisco de Vitorias Begründung eines gerechten Krieges ad bellum
Univ.-Prof. Mag. DDr. J. Schelkshorn
Master/Dezember 2020

Wenisch, Georg

»Wenn Schwäne im Wasserlilienteich schwimmen«.
Sexueller Missbrauch im tibetischen Buddhismus
ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. B. Heller
Master/Juni 2021

Buxbaum, Leopold

Rüstungsindustrie im Spannungsfeld von Politik, Wirtschaft und Ethik
em. o. Univ.-Prof. Dr. I. Gabriel
Diplom/Oktober 2020

Niedermann, Barbara

Pilgernd Gott und sich selbst im Anderen begegnen.
Ein Vergleich zweier Projektreisen im Kontext von SpiRiTEx – Sacred Spaces, Rituals and Texts in European Teacher Education
Univ.-Prof. Dr. A. Lehner-Hartmann
Diplom/Februar 2021

Boloron, Cirilo

The Concept of Inclusive Pluralism:
Exploring Jacques Dupuis' Theology of Religious Pluralism and its Implications towards Contemporary Interreligious Dialogue
Univ.-Prof. DDr. K. Appel/Univ.-Prof. Dr. J. Pock/Prof. Dr. M. Üffing
(Kölner Hochschule für Katholische Theologie)
Promotion/April 2021

Kainrath, Manuela

»Mission als Suche des treuen Gottes nach den Menschen im Kontext der Reich-Gottes-Botschaft.«
Der Alpha-Kurs als Ausgangspunkt einer pastoraltheologischen Studie für die Entwicklung einer zeitgerechten Missionspraxis
Assoz. Prof. Dr. R. Polak/Univ.-Prof. Dr. J. Pock/Univ.-Prof.in Dr. K.-A. Csiszar
(Katholische Privatuniversität Linz)
Promotion/Oktober 2020

Nwaiwu, Saviour Chidobere

Ejim Ofo Na Ogu.
A Mystic Approach To The God Question Of The Igbo Africans Of Nigeria
Univ.-Prof. DDr. K. Appel/Prof. Dr. R. Nnamdi
(Veritas University The Catholic University of Nigeria Abuja)/
Prof. Dr. F. Anekwe Oborji
(Pontifical Urbaniana University)
Promotion/September 2021

Remalli, Suresh Kumar

Christian Faith: An Understanding of Dignity and Liberation for the Dalits in India
Univ.-Prof. Dr. J. Pock/Prof. Dr. Th. Wienhardt
(Katholische Hochschule Paderborn)/
Univ.-Prof. DDr. K. Appel
Promotion/Oktober 2020

Richter, Michaela

Glaube als Teilhabe – Das Lebenszeugnis Christian de Chergés, Prior von Tibhirine (Algerien)
Univ.-Prof. DDr. K. Appel/Univ.-Prof. Dr. R. A. Siebenrock
(Universität Innsbruck)/
Prof. Dr. M. Kutzer (Universität Kassel)
Promotion/Januar 2021

Würzburg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Würzburg****Brand, Fabian**

Gottes Lebensraum und die Lebensräume der Menschen.
Impulse für eine topologische Theologie
Prof. Dr. J. Bründl/Prof. Dr. M. Remenyi
Promotion/WS 2020/2021

Theologische Abschlussarbeiten im akademischen Jahr 2021 | 2022

Bochum

Katholisch-Theologische Fakultät Bochum

Brand, Aleksandra

Das Geld im Neuen Testament – eine
sozialethische Orientierung
Prof. Dr. Th. Söding
Promotion/in Bearbeitung

Kirchberg, Katharina

Der Apostel der Völker.
Paulinische Impulse für eine Theologie
der Religionen
Prof. Dr. Th. Söding
Promotion/in Bearbeitung

Freiburg i. Br.

Theologische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Lewalter, Sophia Clara

Hand in Hand mit Künstlicher Intelligenz.
Eine ethische Perspektive auf die
Unternehmen Alibaba und Amazon
apl. Prof. Dr. S. Rappel
Master/März 2022

Ndayongeje, Nestor

Beitrag der Kirche und ihrer Caritas zur
Bewahrung der Schöpfung in Burundi
Prof. Dr. K. Baumann/
Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer
Master/Dezember 2021

Lennartz, Theresa Maria

Die Problematik der geschlechtsspezifischen
Gewalt an Frauen/Feminizide in Bolivien
aus dekolonial-feministischer Perspektive
Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer/
externer Prüfer
Magister/November 2021

Schmitt, Lukas K.

Von Grenzen, Menschen und Mauern.
Ethische Perspektiven von Migration und
Flucht in der globalisierten Weltgesellschaft
Prof. Dr. U. Nothelle-Wildfeuer/
Prof. Dr. T. Hack (Fulda)
Promotion/September 2021

Freiburg/Schweiz

Theologische Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz

Güntensperger, Josef

Das Demutsverständnis bei Benedikt von
Nursia und Teresa von Ávila.
Eine vergleichende spiritualitätshistorische Studie
Prof. DDr. M. Delgado
Promotion/Juni 2022

Isis-Arnautovic, Esma

Vom Menschenbild zum Paradigma.
Zur Begründbarkeit einer theologischen
Anthropologie im Islam
Prof. Dr. H. Schmid
Promotion/Mai 2022

Frankfurt am Main

Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen

Falkenstein, Hannah

»Natürlich können die nicht bleiben« – zwei
Antwortversuche einer christlichen Ver-
antwortungs- und Beziehungsethik auf die
Frage nach den Rechten geflüchteter Menschen
Prof. Dr. B. Emunds
Magister/Oktober 2021

Fulda

Theologische Fakultät der Universität Fulda

Matiichyk, Yuri

Die Situation und politische Positionierung
der Ukrainischen Griechisch-katholischen
Kirche in der Zeit des Zweiten Weltkriegs
Prof. Dr. N. Baumann/Prof. Dr. B. Dennemarck
Magister/FS 2022

Graz**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Graz****Di Maggio, Robert**

Islam und Muslim*innen in Südtirol.
Ein Einblick in das Leben der muslimischen
Vereinigungen in Südtirol
Univ.-Prof. Dr. F. Winter
Master/März 2022

Ertler, Werner G.

Schöpfung intertextuell:
Exemplarische Untersuchung von
Schöpfungsmotiven im Aton-Hymnus,
Psalm 104 und Koran 16,1-18
Univ.-Prof. Dr. U. Bechmann
Master/Mai 2022

Sadrija, Bathir

Scheidungsgebot im Judentum und Islam.
Die Äquivalenz, Divergenz und Konvergenz
der Scheidungsgebote im jüdischen und
islamischen Rechtssystem
Univ.-Prof. Dr. F. Winter
Master/Januar 2022

Eidler, Christoph F.

Religionskritik und Atheismus bei Kurt Flasch,
Martin Urban und Christopher Hitchens
Univ.-Prof. Dr. R. Esterbauer
Diplom/November 2021

Philipp, Simone

Religiöse Vielfalt in österreichischen
Gefängnissen.
Zwischen Religionsfreiheit und Sicherheits-
bestrebungen
Univ.-Prof. Dr. U. Bechmann/
Univ.-Prof. i. R. Dr. W. Benedek
Promotion/März 2022

Rosario Rosario, Darwin F.

Representación del Movimiento Pentecostal
en la Diócesis de San Francisco de Macorís,
de República Dominicana.
Un estudio histórico, teológico y social-político
Univ.-Prof. Dr. P. Argárate/
Dr. I. García de la Cruz (Dom. Rep.)
Promotion/Mai 2022

Saulevich, Valeryia

Verletzliche Welten.
Implizite Religion und Verkörperungen im
interkulturellen Zusammenleben von Frauen
Ao.Univ.-Prof. Dr. M. E. Aigner/
Univ.-Prof. Dr. U. Bechmann
Promotion/Mai 2022

Innsbruck**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Innsbruck****Kihiyo, Clement Aloyce**

Venacular Languages as Tools of Unity
in the Care of Believers and the Administration
of Sacred Mysteries:
A Pastoral and Liturgical Response to the
Conciliar and Post-Conciliar Documents.
A Case Study of Swahili Language in East Africa
Univ.-Prof. Dr. Chr. Bauer/o. Univ.-Prof. Dr. W. Rees
Promotion/Juli 2022

Kuriako, John Palathinkal

Inculturation and Dialogue as the Mission
of the Catholic Church among the Karbis in
the Diphu Diocese, Assam
Univ.-Prof. Dr. Chr. Bauer/
Dr. A. Th. Karimundackal
Promotion/Juni 2022

Thomas, George

The West meets the East:
A Study on the Interactions Between the
European Missionaries and the St. Thomas
Christians, 1500-1800
Univ.-Prof. Dr. Th. R. Karmann/
em. Univ.-Prof. Dr. J. Niewiadomski
Promotion/November 2021

Luzern**Theologische Fakultät
der Universität Luzern****Schnurrenberger, Severin**

Las Casas – Max Weber.
Ein rechtsphilosophischer Vergleich
Prof. Dr. A. Loretan
Promotion/in Bearbeitung

München**Katholisch-Theologische Fakultät der
Ludwig-Maximilians-Universität München****Baumgartner, Dominik P.**

Eine neue Philosophie für die Dogmatik?
Klassisch-christologische Probleme
in der analytischen Religionsphilosophie
Prof. Dr. B. Stubenrauch
Magister/Mai 2022

Feßler, Kilian B.

Arbeit zwischen Fluch und Segen –
zur Rezeption und Aktualität der Enzyklika
Laborem exercens
Prof. Dr. M. Vogt
Magister/Mai 2022

Frohberg, Dominik S.

Die Hoffnung auf die Auferstehung
des Leibes in Christentum und Islam
Prof. Dr. Th. Schärfl-Trendel
Magister/Mai 2022

Weweler, Michael

Synodalität unter dem Anspruch von
Beteiligungsgerechtigkeit.
Thesen zu den Anliegen des Synodalen
Weges in Deutschland und des synodalen
Prozesses auf Weltebene
Prof. Dr. M. Vogt
Magister/April 2022

Münster**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Münster****Bostan, Ahmed Resul**

Gibt es eine islamische Kommunion?
Eine komparative Annäherung an das Abendmahl
und seine Theologie
Prof. Dr. N. Hintersteiner/Prof. Dr. A. E. Kattan
Master/Februar 2022

Horstmann, Svenja

Der mexikanische Volkskatholizismus vor
dem Horizont des theologischen Ansatzes
von Orlando Espin
Prof. Dr. N. Hintersteiner/Prof. Dr. N. Köster
Master/August 2022

Akakpo, Coffi Regis Vladimir

Option für die Armen als sozialer Bildungs-
auftrag katholischer Schulen.
Zum diakonischen Anspruch des katholischen
Bildungswesens in Benin
Prof'in Dr. M. Heimbach-Steins
Promotion/Dezember 2021

Becker, Josef

»Das Recht, Rechte zu haben« (Hannah
Arendt) – theologisch-politisch gelesen.
Eine rechtskritische Aktualisierung im Kontext
globaler Migration
Prof'in Dr. M. Heimbach-Steins
Promotion/in Bearbeitung

Chhinchani, Aswin Kumar

The struggle for religious freedom and justice
as a social option for the Church in India.
Exploring Dalit Christians' Constitutional Rights
in Odisha
Prof'in Dr. M. Heimbach-Steins
Promotion/in Bearbeitung

Kösters, Angelika

Das Recht auf Einwanderung.
Christlich-sozialethische Neubegründung
eines Rechts auf Einwanderung im Gespräch
mit Andreas Cassee und Achille Mbembe
Prof'in Dr. M. Heimbach-Steins
Promotion/in Bearbeitung

Okafor, Polycarp

Solidarity in Ubuntu Philosophy and in Honneth's Struggle for Recognition:
Contributions to the Resolution of Ethnic and Religious Conflicts in Nigeria
Prof. Dr. N. Hintersteiner/Prof. Dr. M. Bobbert
Promotion/Februar 2022

Buß, Gregor

Christliche Ethik im afrikanischen Kontext.
Universaler Anspruch und kulturelle Vielfalt
Prof'in Dr. M. Heimbach-Steins
Habilitation/in Bearbeitung

Salzburg**Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Salzburg****Erdinc, Mirjam Elisabeth**

Sakrale Räume in der Syrisch-Orthodoxen Diaspora.
Assoz. Prof. Dr. M. Rötting
Master/Februar 2022

Hagen, Anna

Multifaith Spaces und Häuser der Religionen – Neubau oder Umnutzung?
Sakral vorgeprägte Räume zu interreligiösen und interkulturellen Orten machen?
Eine Alternative zu den bisherigen Entwicklungen
Assoz. Prof. Dr. M. Rötting
Master/Januar 2022

Lainer, Sibylle

Die Wissensdimension im zeitgenössischen Yoga.
Theoretische und methodologische Vorüberlegungen
Assoz. Prof. Dr. M. Rötting
Master/September 2021

Lanschützer, Andreas

Religion und Diskriminierung.
Eine empirische Fallstudie mit MuslimInnen zu Umgangsweisen und Vermeidungsstrategien im religiösen Feld
Assoz. Prof. Dr. M. Rötting
Master/September 2021

Krammer, Kurt Otto

Die Verkirklichung des Buddhismus in Österreich.
Die Transformation einer spirituellen Bewegung zu einer Körperschaft öffentlichen Rechts und ihre prägenden Akteure
Assoz. Prof. Dr. M. Rötting
Master/Oktober 2021

Wolf, Christian Franz

Persönliche Befindlichkeiten im ästhetisierten Erlebnisraum von neureligiösen Heilungsriten.
Untersuchung von christlichen, buddhistischen und hinduistischen Evidenzen sowie eines exemplarischen narrativen Befundes
Assoz. Prof. Dr. M. Rötting
Master/Februar 2022

Becker, Gudrun

Responsivität als Haltung gegenüber fremden Religionen.
Eine responsive Haltungstheologie der Religionen im Anschluss an Nostra aetate
Univ.-Prof. DDR. F. Gmainer-Pranzl
Promotion/SS 2022

Feldbauer, Julia

Das Land Israel als Spannungsfeld im jüdisch-katholischen Dialog.
Eine theologische Analyse des Konzeptes »Land«
Univ.-Prof. Dr. G.-M. Hoff
Promotion/in Bearbeitung

Höftberger, Elisabeth

Dynamisierung kirchlicher Tradition jenseits von Bruch und Kontinuität.
Eine fundamentaltheologische Theorie der Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im Kontext der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs
Univ.-Prof. Dr. G.-M. Hoff
Promotion/Januar 2022

Wien**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Wien****Eisendle, Valentin**

Religion als Motivation?

Zur Motivation Freiwilliger in der Arbeit
mit Geflüchteten in Wien 2015

Univ.-Prof. Dr. W. Reiss

Master/September 2022

Farr, Christian

Ideologie im Denkhorizont Foucaults.

Auf der Suche nach anderen Räumen.

Über die Re-sakralisierung des Selbst

Univ.-Prof. DDr. K. Appel

Master/September 2022

Röttig, Paul Franz

»Greening« der Religionen.

Laudato si' als Meilenstein im säkularen und
religiösen Engagement gegen den Klimawandel

ao. Univ.-Prof. Dr. H. G. Hödl

Master/April 2022

Scalet, Jonathan

Zwischen partikularer Selbstaffirmation und

universalistischen Befreiungsansprüchen.

Paulo Freires »Pädagogik der Unterdrückten«

im Lichte radikaler Modernekritik

Univ.-Prof. Mag. DDr. J. Schelkshorn

Master/Dezember 2021

Yenou, Comlan Auguste

Relever les défis de la Nouvelle Évangélisation

dans le diocèse de Lokossa en République du

Bénin, au regard des enjeux socio-économiques,

politiques, sociologiques, anthropologiques et

religieux actuels

Univ.-Prof. Dr. J. Pock

Master/Januar 2022

Flachberger, Hannah

»Dialog von Kirche und säkularer Gesellschaft«.

Perspektiven und Kriterien

Assoz. Prof. Dr. R. Polak

Diplom/Mai 2022

Hofmann, Rene

Moderne Häresie oder heilsuniversalistische

Neuausrichtung?

Zur Theologie des Descensus bei Hans Urs von

Balthasar

Univ.-Prof. Dr. J.-H. Tück

Diplom/Februar

Salfinger, Mirijam Katharina

Befreiungstheologie heute.

Aktualisierung einer befreienden Theologie
im Kontext El Salvadors

ao. Univ.-Prof. Dr. G. Prüller-Jagenteufel

Diplom/April 2022

Achathaler, Lisa Johanna

From Trust in God to an Ethics of Hope:

Biblical Narratives, Grenzsituationen, and

the Productive Role of Welte's Mitvollzug

Univ.-Prof. DDr. K. Appel/ Ass.-Prof. DDr. H. J. Deibl/

Prof. in Dr. C. Richter (Universität Bonn)/

Prof. em. Dr. A. Godzieba (Villanova University)

Promotion/März 2022

Buzingo, Sylvère

Kirche des Aufbruchs.

Die ekklesiologische Mystik der Freude

in Evangelii gaudium

Univ.-Prof. DDr. K. Appel/

Ass.-Prof. DDr. H. J. Deibl/

Prof. Dr. S. Trawöger

(Julius-Maximilians-Universität Würzburg)/

E. Prenger

Promotion/März 2022

Degeorgi, Caroline

Dzogchen (rdzogs chen) im Kontext:

Eine vergleichende Studie zur Literatur eines

tibetischen Lehr- und Übungssystems und

ihren Anwendungsfeldern

ao. Univ.-Prof. i. R. Dr. K. Baier/

Univ.-Prof. Dr. K.-D. Mathes/

Prof. Dr. K. Rakow (Universität Utrecht)/

Prof. Dr. K. Kollmar-Paulenz (Universität Bern)

Promotion/Juli 2022

Kaufmann, Linda

Gottesvorstellungen in Theorie und Praxis.

Pastoraltheologische Untersuchung am Beispiel

des Klerus der Erzdiözese Wien

Univ.-Prof. Dr. J. Pock/

Univ.-Prof. DDr. K. Appel/

Univ.-Prof. Dr. R.-M. Bucher (Universität Graz)

Promotion/November 2021

Kraler, Magdalena

Yoga Breath.

The Reinvention of Prāna and Prāṇāyāma

in Early Modern Yoga

ao. Univ.-Prof. i. R. Dr. K. Baier/

PD Dr. B. Hauser (Universität Bremen)/

Dr. S. Newcombe

(The Open University Walton Hall

Milton Keynes)

Promotion/September 2022

Kuran, Daniel

Text und Erscheinung.

Wie sich die Gottesfrage im Auffassen von Hegel und Derrida artikulieren könnte

Univ.-Prof. DDr. K. Appel/

Jun.-Prof. Dr. M. Lerch (Universität Köln)/

Prof. Dr. K. Ruhstorfer (Universität Freiburg)

Promotion/März 2022

Marksteiner-Ungureanu, Cezar

Der »neue Mensch«: Von der Bibel zu Karl Marx.

Eine geistesgeschichtliche Analyse und sozial-ethische Reflexion

em. o. Univ.-Prof. Dr. I. Gabriel/

em. o. Univ.-Prof. DDr. P. M. Zulehner/

Assoz. Prof. Dr. I. Moga

Promotion/Dezember 2021

Mwale, Edward Chola

»For I was hungry, and you gave me food ...«
(Mt 25, 35-36).

Interpreting Matthew's six Deeds of Mercy from the Perspective of Ethics in Antiquity. At the same Time a Contribution to the Discussion on the Meaning of πάντα τὰ ἔθνη in the Gospel of Matthew

ao. Univ.-Prof. Dr. M. Stowasser/

Univ.-Prof. Dr. M. Öhler/

Univ.-Prof. Dr. L. Repschinski

(Universität Innsbruck)

Promotion/Juni 2022

Varghese, Joly Puthusserry

The Issue of the Other.

Towards a Planetary Ethics of Encounter from the Perspective of Enrique Dussel's Ethics of Liberation

Univ.-Prof. Mag. DDr. J. Schelkshorn/

Univ.-Prof. Dr. G. Stenger/

Prof. Dr. M. Becka (Universität Würzburg)

Promotion/November 2021

Vierbauer, Klaus

Religion und Lebensform.

Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas

Univ.-Prof. DDr. K. Appel/

Prof. Dr. A. Kreutzer

(Justus-Liebig Universität Gießen)/

Prof. Dr. M. Kirschner

(Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt)

Promotion/November 2021

Würzburg**Katholisch-Theologische Fakultät
der Universität Würzburg****Adimekwe, Modestus**

The Impact of Religion, Personality, Values and Worldviews on Attitudes towards Human Rights.

An Empirical-theological Study among Nigerian Youth

Prof. Dr. Dr. H.-G. Ziebertz/Prof. Dr. M. Becka

Promotion/SS 2022

Bücher

Asya Asbaghi

Persische Sprichwörter und Redewendungen.

Persisch-Deutsch-Englisch

Unter Mitarbeit von Michael Haußig.

Mit Zeichnungen von Abdi Asbaghi

Buske/Hamburg 2019, 228+22 S.

Ein spannender Beitrag zum Austausch zwischen islamisch und christlich geprägten Kulturen anhand mündlicher Zeugnisse aus dem Schatz der schon von Goethe so gerühmten iranischen Literatur! Denn dieser Band des Berliner iranisch-deutschen Wissenschaftler-Ehepaars wird seinem Motto »Für Frieden und gegenseitige Verständigung« gerecht. Wenn man von Interesse an den Religionen herkommt, überrascht das erst, aber überzeugt, wenn man sich auf das Vorgehen einlässt, das sie als Teil der Volkstraditionen veranschaulicht. Deutsch- und Englischsprachige finden entsprechende Einführungen auf den ersten 22 Seiten mit Hinweis auf die Anordnung des übrigen Buches nach dem persischen Alphabet. Das bedeutet, dass es jetzt für westliches Verständnis von hinten auf S.15 mit Redewendungen beginnt, deren zentrales Wort mit *â* beginnt, dann mit *a* wie auf S.31f. mit religiös-kulturellem Inhalt zu *az* »von«: Dem wörtlich übersetzten persischen Sprichwort »Von diesem Heiligen kann man kein Wunder erwarten« wird die deutsche Redewendung »Er ist ein Taugenichts (Nichtsnutz)« zur Seite gestellt, »Az to harekat az xodâ barekat« mit der Entsprechung »Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott« wiedergegeben und »Aus Staub kommen wir und durch Wind werden wir weggefedt« mit der Aussage des Predigers Salomo in der Bibel (Kohélet 12,7) verglichen. Auf S.37 wird unter *agar* »wenn« eine Redeweise, die in der Tradition islamischer Mystik die Gleichheit der Religionen betont, konzentriert wiedergegeben mit »Gleich wo du bist, sei es in einer Moschee oder in einer Kirche, da ist mein Gotteshaus«. S.46f. heißt es unter *botxâne* »Götzentempel« freier übersetzt: »Ich wundere mich über die Feindschaft zwischen Glaube und Unglaube, da beide von gleicher Quelle ihr Licht erhalten.« Unter *barg* »Blatt« heißt es auf S.51: »Jedes grüne Blatt ist in den Augen eines klugen Beobachters wie ein Buch, das ihn seinem Schöpfer näherbringt.« Unter *to* »du« wird auf S.71 dem wörtlich übersetzten »Tu etwas Gutes! Auch wenn du nur ein Brot in den Fluss wirfst, wird Gott es dir in der Wüste vergelten!« aus Jesu Bergpredigt nach Lukas 6,38 zur Seite gestellt: »Gebt, so wird euch gegeben!« Auch im Weiteren findet man entsprechende Vergleiche mit Versen aus der Bibel, ebenso verschiedene Redewendungen zum Sterben mit einer Bibel und Koran gemeinsamen Grundhaltung wie auf S.75 unter *ġân* »Seele«: »Die Seele dem Schöpfer

zurückgeben.« Auf S. 75 unter *ġerġis* »Sankt Georg« beim Sprichwort »Unter den Propheten Georg wählen« werden viele erst ratlos sein. Auf eine Spur kann die Illustration mit einem Hahn führen, der *ġerġis* schreit und damit St. Georg um Hilfe anruft, während er sich im Maul wohl eines Wolfs befindet – der ähnlich im Persischen *gorg* heißt, wie auf S. 85 zum Sprichwort vom lügnerischen Schäfer erläutert. Der Spur der Anrufung eines Propheten folgend, der mit St. Georg verbunden wird, findet man in der Volksfrömmigkeit von Syrien bis Iran christliche Traditionen um den Heiligen Georg mit islamischen um den prophetisch begabten Chidr von Sure 18:65–82 zusammengebracht. Dieser Chidr, arabisch der »Grüne«, wird beim anatolischen *Hidrellez*-Fest mit vielen Bittgebeten um Wunscherfüllung als Prophet wie Elia angerufen und in der Geschichte des Islams oft als Symbol der religiösen Autorisierung eingesetzt, auch von Zoroastriern und Christen mit St. Georg zusammengebracht und als Heiliger verehrt, bei dem man Wasser für die Vegetation erbittet. Solche witzig-ironischen Kommentierungen durch Zeichnungen des in Iran bekannten Malers Abdi Asbaghi, eines Cousins der Autorin, runden die gelungene Zusammenstellung ab. ♦

Christoph Elsas/Marburg

Iara A. Csiszar (Hg.)

Missio-Logos

Beiträge zu einem integralen Missionskonzept einer Kirche bei den Menschen (Weltkirche und Mission 12)

Friedrich Pustet/Regensburg 2021, 197 S.

Die Autorin – Pastoraltheologin mit einem großen Interesse für die Missionswissenschaft – denkt in ihrem Buch über die Krise der Mission nach und kommt zu dem mutigen Schluss: »Wenn Mission nun das Kerngeschäft der Kirche ist, kann die Mission nicht in eine Krise geraten, im Gegenteil, Mission muss sie durchdringen und stets zum Hinausgehen motivieren.«

Auf 197 Seiten erarbeitet die Autorin mit großer Stringenz eine Begriffsbestimmung von Mission, die sich im Rahmen des Arbeitsauftrages des Instituts für Weltkirche und Mission in Frankfurt aus einem Zusammenwirken von verschiedenen Forschungsprojekten und Schritten entwickelte. Die Bausteine einer missionswissenschaftlichen Grundlagenforschung werden der Leserin und dem Leser ebenso vorgestellt wie die Themen: Bildung, Migration und Gesundheit im Kontext eines kirchlich-missionarischen Handelns.

Der erste Abschnitt der Projektphase beschäftigt sich mit den lehramtlichen Texten, die

sich dem Thema Mission widmen. Dabei geht es zunächst um den integralen Missionsbegriff, der in dem Konzilsdokument *Ad Gentes* eine neue ganzheitliche Sichtweise von Welt und Mensch vermittelt. Dem geschaffenen Menschen, dem Geschöpf Gottes, wird durch die Kirche eine Möglichkeit eröffnet, die Liebe Gottes zu erfahren und sie weiterzugeben. Dabei werden Grenzen überschritten, andere Kulturen wahrgenommen und die Mission als ein dynamischer Faktor von KircheSein verstanden, ohne dass als letztes Ziel der Mission die Einpflanzung der Kirche gesehen wird. Es geht um eine neu erkannte Gesamtverantwortung für die Welt, die am besten im Communio-Gedanken zum Ausdruck kommt. Welt und Kirche, Kirche und Welt sind aufeinander bezogen und bedingen sich gegenseitig.

In einem weiteren Schritt geht es um die Weiterentwicklung des Missionsbegriffes nach dem II. Vatikanum bis zum Pontifikat von Papst Franziskus. Es wird die Bedingtheit von Verkündigung und caritativem Handeln dargestellt und eine missionarisch ausgerichtete Konzilsekklesiologie weiterentwickelt. In einem nächsten denkerischen Schritt wird aufgezeigt, wie der belastete Begriff von Mission neu bewertet und wieder in die Mitte des ekklesiologischen Denkens gerückt wird. Ein integraler Missionsbegriff, der die Lebenswelt der Menschen ernst nimmt, fordert auf zu einem konkreten Handeln, das komplementär verstanden wird als Beziehungsgeschehen von Verkündigung und Diakonie. In einem weiteren Schritt geht die Autorin auf die Enzyklika *Evangelii Nuntiandi* von Papst Paul VI. ein. In dem Dokument wird der Begriff Evangelisierung in die Diskussion gebracht. Dabei ist die Evangelisierung als Identitätsbestimmung der Kirche zu verstehen, welche in dem Christuserlebnis ihren tiefsten Grund findet. Folgerichtig geht es um einen vom Evangelium begründeten Wandlungsprozess, der darauf zielt, die Menschheit zu erneuern, zu stärken und die Gemeinschaft in die Lage zu versetzen, Zeugnis zu geben von Jesus Christus selbst. Der evangelisierende Dienst der Kirche verwirklicht sich in der Sendung zu den Menschen, die Jesus Christus noch nicht kennen. Dabei ist die Mission der Kirche zutiefst verbunden mit dem Auftrag zu Caritas und dem befreienden Lebenszeugnis aller Christinnen und Christen in der Welt von heute.

In der Enzyklika *Redemptoris Missio* von Papst Johannes Paul II geht es zunächst um eine Rückbesinnung auf das Dokument *Ad Gentes* des II. Vatikanischen Konzils und der Enzyklika *Evangelii Nuntiandi*. Hier wird nochmals deutlich, dass die Mission der Kirche eine Bewegung nach Außen und nach Innen ist und darauf ausgerichtet ist, das Reich Gottes in Jesus Christus

den Menschen aller Kulturen anzubieten. Je mehr das Offenbarungswirken Gottes in der Kirche erfahren wird, desto authentischer ist die Auswirkung im Kontext von Dialog und Glaubenszeugnis. Dabei ist der Dialog mit den Menschen anderer Kulturen und Glaubensüberzeugungen ein Wesensmerkmal jedes missionarischen Handelns in der Welt. Das pastorale und missionarische Handeln der Kirche hat im Christusereignis seinen tiefsten Grund und ermöglicht die Mission der Kirche zum Wohle aller Menschen.

Die Enzyklika *Evangelii Gaudium* von Papst Franziskus spricht von der der Kirche im Kontext des Christusgeheimnisses, welches im Hinausgehen, im Vollzug der Mission als Paradigma der Selbsttranszendenz Gottes und der Inkarnation Gottes im Wort selbst sich vollzieht. Diese Mission kennt keine Grenzen, nicht zeitlich, nicht geographisch und nicht kulturell, weil sich Christus Jesus immer wieder präsent macht durch sein Wort und im Handeln der Kirche. Dieses Handeln der Kirche ist universal, heilstiftend, befreiend und erlösend.

Anschließend erweitert die Autorin den Blickwinkel durch das Vorstellen von empirischen Studien, welche Fragestellungen im Kontext von Mission beleuchten und zu Wort kommen lassen. Interessant ist dann besonders die Fokussierung auf drei Handlungsfelder für ein authentisches, missionarisches und kirchliches Handeln bei den Menschen: Mission und Gesundheit, Mission und Bildung und Mission und Migration. Diese gerade genannten Themenfelder werden von Markus PATENGE (Mission und Gesundheit), Christiane IDIKA (Menschliche und gerechte Bildung) und Tobias KESSLER (Migration) behandelt. Neuere religionsdynamische Bewegungen in Deutschland werden in einem Beitrag von Esther BERG-CHAM vorgestellt.

Das vorliegende Buch wurde im Entstehen beeinflusst durch die Vorlesungs- und Vortragstätigkeit der Herausgeberin an verschiedenen Orten in Europa. Ein gut durchreflektierter Wissenshintergrund ist dem Buch zu eigen. Abschließend wird dem Buch ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren hinzugefügt. Das vorgestellte Buch ist einfallsreich und methodisch gut gestaltet und legitimiert, dass das missionarische Handeln der Kirche als Heilswirken Gottes wieder in den Mittelpunkt jedes kirchlichen Handelns gestellt wird und seine ihm zukommenden Bedeutung wieder erlangt. Das Buch ist sehr empfehlenswert und äußerst wertvoll. ♦

Ludger Müller/Hungen

Lisa Herrmann-Fertig

Jesuita cantat!

»Musik« in der interkulturellen Kommunikation jesuitischer Mission in Südindien während des späten 17. und 18. Jahrhunderts (Würzburger Beiträge zur Musikforschung 6) Königshausen und Neumann / Würzburg 2020, 470 S.

Die Autorin legt mit dem Band in der Reihe »Würzburger Beiträge zur Musikforschung« eine leicht überarbeitete Fassung ihrer Dissertation vor. Die Beschäftigung mit der Rolle von »Musik« in den Jesuitenmissionen des 17. und 18. Jahrhunderts in Südindien bewegt sich auf dem Feld der musikhistorischen Forschung unter musikethnologischer Mitwirkung. Den Ausgangspunkt bildet die Feststellung, dass Musik im Kontext der Jesuitenmission wenig erforscht ist und keine umfassenden Analysen vorliegen. Der Begriff »Musik« wird durchgehend in Anführungsstrichen verwendet, um eine Weite des Zugangs, der beispielsweise auch Tanz und Theater inkludiert, zu kennzeichnen, aber auch um kulturelle und historische Pluralität der Musikentwicklung zu berücksichtigen. Neben der historischen und ethnologischen Orientierung besteht ein missiologisches erkenntnisleitendes Interesse: »Zusammengefasst lautet demnach die zentrale Frage dieser Studie, ob und auf welche Weise es den Jesuitenmissionaren in Südindien gerade durch »Musik« gelang, die missionarische Aufgabe – das Hineinübersetzen der Worte Gottes in die Mannigfaltigkeit und Eigenart der Völker – zu erfüllen.« (17) Um einen Zugang zu dem missionshistorischen Gegenstand zu schaffen, erfolgt eine ausführliche Kontextualisierung, die über die relevante Begrifflichkeit und ihre Pragmatik informiert und den Katholizismus Südindiens in der jüngeren Neuzeit und die Gesellschaft Jesu betreffend in den zentralen Themen aufzeigt. Der gegenständlichen Weite wird durch methodische und arbeitstechnische Pluralität begegnet. Angegeben werden historische Diskursanalyse, Inhaltsanalyse und Grounded Theory.

Nach der Kontextualisierung folgt ein zweiter Hauptteil, der mit »Tiefenstrukturen« überschrieben ist. Vermutlich wird damit auf die Analysearbeit am empirischen Material angespielt, das den Schwerpunkt der Studie ausmacht. Das Ziel der wissenschaftlichen Fundierung der Aussagen über die musikalische Praxis in den Jesuitenmissionen Südindiens wird durch Quellenforschung in Form von Archivarbeit eingelöst. Dabei ist die Fülle des analysierten Datenmaterials beachtlich: *Documenta Indica*, *Neue Welt-Bott*, *Litterae Indipetae*, *Litterae Annuae*, Kataloge, Rechnungsbücher, private Briefe, Reiseberichte, Musikalien u. a. m. Die sorgfältige Auswertung bezieht unterschiedliche Genres und bisher nicht editierte Vorarbeiten ein.

Der Gegenstand wird facettenreich erschlossen und geschichtliche Hintergründe werden aufgedeckt. Dabei wird das Material nicht nur aufbereitet und zugänglich gemacht, sondern es wird zudem als Grundlage für eine Kontraststudie herangezogen. Es werden exemplarische Vergleiche angestellt mit Missionsgebieten in Spanien und Portugiesisch-Amerika und in Ostasien und zudem mit der Musiktradition Portugals, die die Musikpraxis der jesuitischen Ausbildungsstätten in Europa repräsentiert. Damit wird der Vergleich als Grundstrategie der Grounded-Theory-Methode eingelöst. Die maximale Kontrastierung umfasst verschiedene kulturelle Kontexte, während der minimale Vergleich durch die Beschränkung auf die Rolle von Musik in der Missionspraxis der Jesuiten gewahrt bleibt. Rechtzeitig wird auf den Diskurscharakter der Zeugnisse hingewiesen. Ob allerdings das Ergebnis der »Wirklichkeitsverzerrung« (22) in diesem Zusammenhang die Situation trifft, scheint gerade auf einem diskursanalytischen Hintergrund mit repräsentationalistischer Fundierung anzweifelbar. Zudem hätte die Kombination der Quellenarbeit mit Feldforschung der Klärung weiterer ethnologischer Methodenfragen bedurft. Der Wunsch, die indigene Seite zu Wort kommen zu lassen, ist verständlich. Obwohl die Spannung, die in der Verbindung von historischem Gegenstand, interkulturellem Interesse und ethnographischer Methode auftreten, thematisiert werden, bleibt die theoretische Unentschiedenheit in den Aussagen über die indigene Musiktradition erkennbar: »Hervorzuheben sind die in Südindien seit tausenden von Jahren belegten Funktionen, die »Musik« übernimmt; sei es, um mit Göttern in Verbindung zu treten, ihnen zu opfern, Rituale zu begleiten sowie zu definieren, eine Feier freudig zu gestalten oder ein aktives Teilnehmen der Gläubigen zu gewährleisten.« (363)

Eine umfassende interpretative Auswertung erfolgt im dritten Hauptteil, der treffend mit »Urteilmuster« überschrieben ist, da nicht nur Ergebnisse festgehalten werden, sondern auch Intentionen aufgedeckt und Kategorien bestimmt werden. Mit der Definition von »Musik als Werkzeug« motiviert durch Missionserfolg wird eine funktionalistische Determination vorgenommen, die zwischen strategischer und pädagogischer Zwecksetzung changiert. Die Hypothese wird untermauert durch den iterativen Hinweis auf den Einsatz von Musik zu Werbezwecken für die christliche Mission und der Assoziation mit seduktiven Aspekten.

Allerdings dokumentiert die Arbeit auch weitere Ziele und benennt neben der proselytischen Absicht das Gotteslob und die Unterhaltung. Musik diene demnach nicht nur als Mittel der Konversion, sondern auch der Erbauung und hatte zudem einen gemeinschaftsstiftenden Effekt. Diese

Momente transzendieren ein funktionalistisches Verständnis und korrespondieren mit pluralen Phänomenologien, die sich über die gesamte Bandbreite von liturgisch-rituellen Begängnissen und säkularen Feiern erstreckt, die mit musikalischen Ausdrücken populärer Art, wie kollektiven Tänze oder hochkulturellen Formen, wie z. B. Bharatnatyam, korrespondieren und bspw. ekstatisch, devotional oder rezitatorisch charakterisiert sind. Das durch die Analyse der Studie festgestellte Nebeneinander liturgischer, erbaulicher und vergnüglicher Ziele macht sichtbar, dass es eine Einbettung des Missionsgeschehens in eine künstlerisch-ästhetische Medialisierung religiöser Vollzüge hinsichtlich des Zusammenhangs von religiösen Inhalten und affektivem Erlebnis bedürfte, wenn Aussagen dieser Reichweite getroffen werden. Die seduktive Note der Beurteilung der Verhältnisse lässt eine eurozentrisch-rationalistische Tendenz aufscheinen. Die instrumentalistische Interpretation der *applicatio sensuum* der ignatianischen geistlichen Übungen untermauert diesen Verdacht (122). Der Hinweis auf die Anwendung der Sinne in den Geistlichen Übungen unterstreicht die Bedeutung von Inhalten in Medialisierungsprozessen. Hier verdient das Moment der Sprache eine erhöhte Aufmerksamkeit im Missionsgeschehen. Unverständlich ist deshalb in diesem Zusammenhang, die Benennung des Gliederungspunktes 5.4 als »Sprache der Abgrenzung«. Als Mittel der Abgrenzung stellt Sprache lediglich einen sekundären Aspekt der Kommunikation der Missionare mit ihren Heimatländern dar, während der restliche Abschnitt davon handelt, wie zentral die Beherrschung der lokalen Sprachen als Beitrag zum Gelingen der missionarischen Arbeit von jesuitischen Akteuren erachtet wurde. Die Aussage legt zwei entscheidende Sachverhalte offen: Zum einen war es den Jesuiten ein großes Anliegen, dass es zu einer inhaltlichen Verständigung kommt. Und zum anderen gilt es hervorzuheben, welche Anstrengungen unternommen wurden, um dieses Ziel zu erreichen. Es wird P. Hanxleben SJ angeführt. Weitere Jesuiten, die emblematisch für diesen Punkt stehen wären Constanzo Beschi als Grammatiker und Poet für die tamilische Literatur, ebenso wie João de Britto. Andeutungen auf die Inszenierung von Idealorientierungen durch das Theater und die Bedeutung der Vernakularssprachen bleiben in dieser Hinsicht unterbeleuchtet.

Die Überwindung der »Werkzeug«-These, indem Musik als Grundlage einer interkulturellen Kompatibilität in der Auswertung dienend präsentiert wird, ist deshalb zu begrüßen: »Die Auffassung, Dialog sei nicht nur ein Gespräch, sondern ein gegenseitiges *Kennenlernen* und *Bereichern*, ist durch die aufgezeigten Quelleninhalte in den Mittelpunkt zu rücken. Dies verweist wiederum auf die Wahl der *Akkommodation* als Form der

Kulturbegegnung, da dieser vom Katholizismus geprägte Begriff eine Reihe von *Zugeständnissen* und ein *Eingehen* auf das jeweilige Gegenüber in seiner Besonderheit fordert. Dennoch ist davon auszugehen, dass es in Südindien wahrscheinlich zu einem gewissen Grad an *Transkulturation* – zur *Akkommodation* mit Transkulturationstendenzen – auf musikalischem Gebiet kam; Praktiken und/oder Teilelemente »hinduistischer« Anbetung wurden auf katholische Verehrungen vor Ort übertragen.« (363) Die Aussagen werden durch einen Hinweis auf die Partikularität der Situation Südindiens unter missionsgeschichtlicher Kenntnis des kulturellen Stufenmodells von Acosta untermauert. Problematisch ist die behauptete Kontinuität im Umgang mit Musik der Jesuiten mit den syrischen Traditionen der Thomaschristen, da das Aufeinandertreffen gerade in kulturellen und liturgischen Angelegenheiten sich höchst konfliktvoll gestaltete.

Entscheidend für die Kulturbegegnung ist das Zusammentreffen der christlichen Mission mit einer religiösen Gestaltnahme mit einem hohen Grad religiöser Institutionalisierung, so dass auch mit Blick auf andere asiatische Situationen die Rede von einem »Testfall« (370) der Akkommodation zutreffend ist. Ausgerechnet aber die in diesem Zusammenhang zentrale Frage eines divergierenden Vorgehens mit Blick auf die in Südindien auch in den christlichen Gemeinden perpetuierten Kastenunterschiede, wird hinsichtlich der Musikpraxis nicht ausreichend verfolgt. Die Feststellung einer variierenden Praxis je nach Auditorium führt in die Aufmerksamkeit für differierende Missions-szenarien: Handelt es sich um Patronatsgebiet, um das Umfeld der Thomaschristen oder um kultische Zentren lokaler Herrscher, die durch die Missionare bedient wurden? Entsprechend bestehen Unterschiede bei den Adressaten, etwa den Kastenlosen, die bei kultischen Anlässen zum Musizieren verpflichtet waren, wobei die Dienste oft eine bedeutende Einkommensquelle darstellte, oder asketisierenden Brahmanen, die von Missionaren wie De Nobili in ihrer Lebensweise imitiert wurden. Letztere Verhältnisbestimmung lässt sich schwer unter das Motiv der Verführung von Heiden subsumieren. Es wird deutlich, dass die formale Seite des Akkommodationsgeschehens nicht ohne Inhaltsbezug verständlich wird. Schließlich lässt die »Werkzeug«-These auch keinen Raum für eine Akteurschaft der Missionierten. Das Geschehen erscheint in einem anderen Licht, wenn statt der Verlockung die Attraktion auf Seiten der indigenen Bevölkerung in den Blick genommen wird. Der diskursanalytische Zugang ist in diesem Zusammenhang voraussichtlich gewählt. Dennoch kommt es zu hermeneutisch problematischen Übertragungen, wenn die Rede ist von interkultureller Kommunikation und Dialog. Trotz der

enorm kenntnisreichen Kontextualisierung verwischen die Grenzen historischer, zeitgenössischer und ökumenischer Missionsdiskurse. Vorwissen muss im Rahmen der Arbeit mit der Grounded-Theory-Methode veranschlagt werden, aber hier wird der Eindruck erweckt, es bestünden bereits die die Analyse des Datenmaterials leitenden Kategorien. Konkret erscheint deshalb trotz der sachkundig aufgezeigten Pionierleistungen und der Protagonistenrolle von Jesuiten in der Begegnung auf interkulturellem und interreligiösem Gebiet ihre Porträtierung als in inter- und transkultureller Kommunikation trainiertes Missionspersonal zu weitreichend und die Annahme einer entsprechenden dialogischen Sensibilität bedeutet eine spekulative Zuschreibung.

Manche pauschalisierende Aussage widerspricht dem wissenschaftlichen Niveau, das die Arbeit auszeichnet: »Mit dem äußersten Ziel *Omnia ad maiorem Dei gloriam*, also *Alles zur größeren Ehre Gottes*, betrieben die Jesuiten ihr Bekehrungswerk bekanntlich hinter tausend Masken, eben unter der Devise *allen alles zu sein*, wie es die Maxime des Heiligen Ignatius fordert.« (15) Ähnlich verhält es sich mit opaken Formulierungen: »Kam in Südindien das zum Einsatz, was sich in der Heimat der Missionare bewährt hatte und lässt sich aus der Rückschau behaupten, die Missionsbemühungen des Jesuiten seien in Südindien *genauso* wie in anderen überseeischen Gebieten verlaufen, ganz gemäß Augustinus: *Bis orat, qui cantat*, also *Doppelt betet, wer singt?*« (17), oder: »Zu betonen ist, dass das *usque ad ultimum terrae* der Konstitutionen des Jesuitenordens, die Voraussetzung für den absoluten Gehorsam sowie die flexible Einsetzbarkeit eines jeden Mitglieds, konkret realisierbar wurde.« (29) Antiquiert erscheint die Bezeichnung »alte Sozietät« für die Gesellschaft Jesu vor der Auflösung, die wiederholt Verwendung findet.

Insgesamt zieht die Arbeit ein argumentativ überzeugendes Fazit der Exzeptionalität jesuitischer Musikpraxis im südindischen Kontext: Im Gegensatz zu den *indias occidentales* kommt es in den *indias orientales* zu einem Kulturtransfer in beide Richtungen. Es greift auf musikalischem Gebiet eine Vorgehensweise, die missiologisch entlehnt als Akkommodation bezeichnet wird. Sie wird von der Kategorie Assimilation geschieden, da es nicht allein zu einer lokalen Adaption europäischer Traditionselemente kommt, sondern eine Fusion europäischer und lokaler musikalischer Elemente festgestellt wird. Es wurden sowohl lokale Musikprodukte in das jesuitische Repertoire aufgenommen als auch europäische Elemente von indigenen Akteuren rezipiert. Exzeptionell zeigt sich die Situation zudem unter dem Gesichtspunkt der Vielfältigkeit der Anwendung dieser Praxis. U.a. werden die Verwendung lokaler Formensprache,

der Einsatz indigener Instrumente, die Integration von Körperrythmik und in diesem Zusammenhang insbesondere die Rolle von Frauen und Tanz angeführt, um innerhalb einer detaillierten Analyse einsichtig zu machen, warum eine »akustische Hegemonie« (371) im Sinne der Reproduktion europäischer Elemente zugunsten der Öffnung für die »indigene Soundscape« (373) aufgegeben wurde. Schließlich führt die Studie eine zweifache Spezifik hinsichtlich des Gegenstands aus: Neben der Partikularität der Region wird außerdem die Charakteristik jesuitischen Vorgehens erfasst. Durch Vergleiche mit anderen Weltgegenden präsentiert sich die Studie als schillernder Stein im Forschungsmosaik zur Missionspraxis der alten Gesellschaft Jesu, der durch den Fokus auf das Musikmedium neue Facetten erhält. ♦

Markus Luber/Frankfurt a.M.

Cordula Heupts

Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes.
Theologische Ästhetik im christlich-islamischen Gespräch
(Beiträge zur Komparativen Theologie 33)
Brill/Ferdinand Schöningh/
Paderborn 2021, 495 S.

Christentum und Islam kennen ganz unterschiedliche ästhetische Zugänge zur Offenbarung Gottes: Cordula HEUPTS bringt in ihrer an der Uni Paderborn von Klaus von Stosch betreuten Dissertation die auf Jesus Christus als gestaltbildenden Bezugspunkt christlicher Offenbarung fokussierte Herrlichkeitstheologie Hans Urs von Balthasars (1905-1988) ins Gespräch mit dem westlich-philosophisch geprägten muslimisch-theologischen Denken Navid Kermanis (*1967) und Ahmad Milad Karimis (*1979), für die die Schönheit Gottes in der Koranrezitation ästhetisch erlebbar wird entsprechend dem Ausspruch Muhammads: »Gott ist schön und er liebt die Schönheit.« Al-Gazali (†1111) bezeichnet Gott aufgrund seiner Einsheit, Ewigkeit, Allmacht und Vollkommenheit als den »umfassend Schönen«.

Nach den beiden Luzerner Dissertationen von Stefanie VÖLKL (*Gotteswahrnehmung in Schönheit und Leid*) und Mirjam FURRER (*Feuersäule in den Wolken*), die im Anschluss an Balthasar das Ästhetische zum Ausgangspunkt interreligiöser Begegnung machten, unternimmt Cordula HEUPTS' komparativ-theologische Studie ein christlich-islamisches Gespräch über das sinnlich-ästhetische Erleben des Göttlichen in beiden Religionstraditionen.

Mit seiner 1961 bis 1969 in sechs Teilbänden erschienenen Theologischen Ästhetik *Herrlichkeit* vermochte der Schweizer Theologe, inspiriert von Erneuerern wie Erich Przywara, Henri de Lubac und

Karl Barth, die Enge der katholischen Neuscholastik aufzusprengen. In einer bahnbrechenden kirchlichen Öffnung zur Welt wurde für Balthasar, der Germanistik studiert hatte, die geistig-kulturelle Überlieferung des Abendlands als Abglanz der Herrlichkeit Gottes zum *locus theologicus*. Neben den Kirchenvätern spielen Dichter wie Dante, Hölderlin, Goethe, Hamann, Rilke und Claudel eine bevorzugte Rolle in seiner Theoästhetik. Balthasars vierbändige *Theodramatik* (1973-1983) ist eine Neuinszenierung der christlichen Heilsgeschichte mithilfe der Kategorien des Theaters, wobei der *Descensus ad inferos* Christi am Karsamstag Balthasars originellste Neuschöpfung darstellt.

Entsprechend von Stoschs Ansatz Komparativer Theologie ist die Arbeit in drei Hauptteile gegliedert: Ausgehend von einer biblisch-theologiegeschichtlichen Skizze des Schönheits- und Herrlichkeitsbegriffs in Schrift und Tradition widmet sich die Verf. im ersten, »christlichen Teil« der theologischen Ästhetik Hans Urs von Balthasars (21-300). Nach kurz referierten koranischen und theologiegeschichtlichen Grundlagen stellt der zweite, »islamische Teil« die Schönheit Gottes und die ästhetische Rezeption der koranischen Offenbarung durch Navid Kermani und Ahmad Milad Karimi dar (303-424). Auch wenn die Herrlichkeit Gottes im Koran nicht visuell, sondern auditiv begegnet, wie das Initialereignis der ersten Offenbarung an Muhammad in Sure 96 belegt, bildet das ästhetische Erleben in beiden Religionen die grundlegende Erschließungskategorie der Offenbarung Gottes. Die in der islamischen Überlieferung bezugte Wucht des In-Beschlag- und In-Dienstgenommenwerdens Muhammads wie die überwältigende Wirkung der Koranrezitation bei den Hörenden entspricht insbesondere den Prophetenberufungen der Hebräischen Bibel. HEUPTS spricht von einer »Evidenz des Ergriffenwerdens«, wobei Kermani und Karimi wie auch Balthasar Rudolf Ottos Beschreibung der Erfahrung des Numinosen folgen, der das Heilige als *tremendum et fascinosum* kennzeichnete.

»Wir aber sandten so ihn einzeln,/Damit zu kräftigen dein Herz,/Und ließen dir ihn singen sangweis«: So streicht Friedrich Rückert in seiner Übersetzung von Sure 25:32 das alternativlos Besondere islamischer Spiritualität heraus. Als einem primär mündlichen Text kommt dem Koran eine einzigartige klanglich-poetische Schönheit zu, die in ihrer Unübertrefflichkeit und Vollkommenheit alle menschliche Poesie übertrifft und gerade so einen ästhetischen Gottes- und Wahrheitsbeweis darstellt. Karimi legte eine eigene Übersetzung vor, die auch den ästhetisch-melodischen Charakter der Originalsprache berücksichtigt, um zu zeigen, was Muslime so entzückt und rührt! Indem der Koran das Herz des Menschen erobert, erzeuge er die Bindung des Menschen an Gott (Sure 5:54),

was Karimi mit Balthasars Terminus Theodramatik in Verbindung bringt. Für ihn ist der Koran zugleich Gottespoesie und Menschenwort, Offenbarung zugleich Ereignis und Enteignis, Entbergung und Verbergung, Gott gleichzeitig der ganz Andere und der Nicht-Andere (Cusanus).

Nach einem resümierenden Vergleich der biblischen und koranischen Essentials setzt der dritte Teil (427-464) zu einem Dialog zwischen Balthasar, Kermani und Karimi an. Obwohl sie sich auf ganz unterschiedliche Offenbarungsgestalten beziehen, sieht HEUPTS Gemeinsamkeiten im ästhetischen Zugang zum Glauben, der die menschliche Freiheit nicht übergeht, wie sie betont. Zugleich streicht sie die Bedeutung der sinnlich-ästhetischen Dimension religiöser Praxis (Sakramente, Bilder, sakrale Musik) heraus und weist mit Hans-Joachim Höhn auf die Poesie der Welt, Gottes und des Menschen hin, die es auch und gerade außerhalb der Theologie in der Literatur und in der Kunst aufzuspüren gilt.

Heupts Kritik an Balthasar betrifft vor allem die von ihm beanspruchte objektive Selbstvidenz der Offenbarungsgestalt unabhängig vom Glauben des Menschen. Schon Magnus Striet stellte die kritische Rückfrage, ob überhaupt und wenn ja für wen das Lebenszeugnis Jesu in objektiv evidenter Weise Gottes einzigartige Selbstkundgabe darstelle, und machte geltend: Müssen nicht bestimmte Erfahrungen gemacht worden sein, um in der Gestalt Jesu Christi die Herrlichkeit Gottes zu sehen, was bei Balthasar immer schon vorausgesetzt werde? Mit Reinhold Bernhardt, der Offenbarungseignis und -erfahrung als zwei Seiten derselben Medaille versteht, streicht HEUPTS das Zueinander von ästhetisch-subjektiver Wahrnehmungs- und hermeneutisch-kognitiver Inhaltsseite heraus, das der fortwährenden intersubjektiven Vergewisserung des kommunikativen Sinnzusammenhangs bedarf.

Zugleich regt HEUPTS an, Balthasars dichterisch denkende Theologie (Herbert Meier), die die zerbrochene Gestalt des Gekreuzigten in die Schönheit und Herrlichkeit Gottes trinitarisch miteinschließt, verstärkt als Poesie und Mystik zu lesen. Ihre Explorationen, inwieweit sich islamische Theologie für den Gedanken eines Gottes öffnen könne, der sich vom Leid betreffen lässt, wollen die bleibenden Differenzen zwischen beiden Religionen nicht einfach ausräumen. Dass mit einem zu schnellen Brückenschlag nichts gewonnen ist, verdeutlicht Kermani, wenn er bei aller Wertschätzung christlicher Kunst und katholischer Ästhetik betont, »der Katholizismus macht sich keine Vorstellung davon oder hat verdrängt, wie abwegig für Juden und Muslime [...] alles ist, was ihn vom Monotheismus unterscheidet.«

Christoph Gellner/Zürich

Gail King

»A Model for All Christian Women«
Candida Xu, a Chinese Christian Woman
of the Seventeenth Century
(Collectanea Serica – New Series, 2)
Monumenta Serica Institute/
Sankt Augustin 2021, 178 S.

Die Missions- und Kirchengeschichte Chinas ist reich an herausragenden und interessanten Persönlichkeiten, seien es Jesuitenmissionare wie Matteo Ricci, Giulio Aleni, Johann Adam Schall von Bell, Ferdinand Verbiest, Kilian Stumpf, Ignaz Kögler u.a. oder die »Drei Säulen des Christentums«, nämlich die Gelehrten Paul Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633), Leo Lo Zhizao 李之藻 (1565-1630), Michael Yang Tingyun 楊廷筠 (1562-1627) als gleichwertige Persönlichkeiten auf chinesischer Seite. Zwischen beiden Gruppen gab es einen regen Kontakt und enge Zusammenarbeit, wie gemeinsame wissenschaftliche Projekte, Übersetzungen und Bücher beweisen, denn beide Seiten erkannten sich gegenseitig als gleichwertig an und führten miteinander Dialog über Religion, Philosophie und Wissenschaft. Zumindest in der Anfangszeit der Chinamission in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gab es also kein Gefälle vom Missionar zu den Bekehrten, wie sonst häufig in Missionsländern.

Mit chinesischen Christinnen dagegen waren solche Kontakte und Gespräche nicht möglich. Zum einen lebten sie nach chinesischer Sitte sehr abgeschlossen innerhalb des Haushalts, strikt getrennt von der öffentlichen Welt der Männer. Die meisten konnten, falls überhaupt, wohl auch nur begrenzt lesen und schreiben, so dass ein Dialog mit den männlichen Missionaren unmöglich war. Von europäischer Seite gab es zu dieser Zeit keine Missionarinnen in China, die Kontakt mit Chinesinnen hätten haben können. Nur wenige chinesische Katholikinnen kennt man überhaupt mit Namen. Daher wurde das Leben chinesischer Christinnen bis jetzt mangels Quellen meist kaum Forschungsgegenstand, wie der belgische Sinologe Nicolas Standaert SJ feststellte, vor allem, da die meisten Forscher Männer waren. Umso mehr fällt die Biographie von Candida Xu aus dem Rahmen, die von ihrem Beichtvater, dem flämischen Jesuiten Philippe Couplet (1623-1692) verfasst wurde: *Histoire d'une Dame chrétienne de la Chine ou par occasion les usages de ces peuples, l'établissement de la religion, les manières des Missionnaires, & les Exercices de la Pieté des nouveaux Chrétiens sont expliquez* (Paris 1688). Es folgte eine spanische Übersetzung: *Historia di una gran señora*. (Madrid 1691), 1694 eine holländische Übersetzung, nach der spanischen angefertigt, und im Jahr 1700 eine italienische Ausgabe,

während es, trotz einer Angabe in der *Bibliotheca Missionum* Band 5, keine lateinische Urausgabe zu geben scheint.

Candida Xu 徐甘弟大 (Xu Candida, 1607-1680) gehörte der chinesischen Oberschicht an, die vor allem auf Bildung und dem chinesischen staatlichen Prüfungssystem begründet war. Ihr Großvater, der oben erwähnte Paul Xu Guangqi, hatte verschiedene hohe Staatsämter inne und war der hochrangigste, von den Jesuiten bekehrte Christ in China. Er brachte auch seinen Vater und seine restliche Familie zum Christentum, so dass seine Enkelin Candida in der Nähe von Shanghai in einer christlichen Umgebung aufwuchs. Couplet beschreibt ihr Leben als beispielhaft. Schon in ihrer Kindheit und Jugend soll sie sich durch Frömmigkeit ausgezeichnet haben. Im üblichen Alter von sechzehn Jahren wurde sie mit dem wohlhabenden und hochrangigen Chinesen Xu Yuandu 許遠度 verheiratet, der jedoch kein Christ war. Candida erfüllte alle Pflichten einer vom Konfuzianismus geprägten Tochter, Ehefrau und Mutter beispielhaft, wie Couplet beschreibt, sie hatte acht Kinder und organisierte einen großen Haushalt.

Als Candida sechsundvierzig Jahre alt war, starb ihr Mann nach dreißigjähriger Ehe kurz nach seiner Bekehrung. Candida Xu heiratete nicht wieder, sondern lebte die restlichen dreißig Jahre ihres Lebens als Witwe. In China wurden Witwen, die ihrem Mann treu blieben, besonders hoch angesehen, denn sie hatten all ihre Pflichten gegenüber Ehemann, Familie und Staat erfüllt. Darüber hinaus war dies der Stand, der Frauen die meisten Rechte gewährte. Wenn sie nicht wieder heirateten, durften sie über das Vermögen verfügen und waren Haushaltsvorstand. Bei ihrem 60. Geburtstag wurden diese Frauen vom Kaiser in besonderer Weise geehrt.

Dank ihrer gesellschaftlichen Stellung und wohl auch dank ihrer Ausbildung gelang es Candida Xu, die traditionell auf den Innenbereich des Hauses beschränkte Rolle der Frau nach und nach auszuweiten, so dass die Mission samt Christ:innen und Missionaren ihr »großer Haushalt« wurde. Durch feine Handarbeiten beschafften Candida Xu und die Frauen ihres Haushaltes Einkünfte, die ein Vermögensverwalter gut anlegte, während das Vermögen ihrer Kinder nicht angetastet wurde. Mit dem erwirtschafteten Geld finanzierte sie den Kirchenbau, unterstützte Missionare, kümmerte sich um die Taufe ausgesetzter Kinder, meist Mädchen, förderte Waisenhäuser, organisierte die Ausbreitung des Christentums und bezahlte den Druck von christlichen Büchern speziell für Frauen. Als Philippe Couplet als Prokurator der Chinamission nach Europa entsandt wurde, gab sie ihm 400 Bücher mit, die zum Nukleus der chinesischen Sammlung

der Biblioteca Apostolica Vaticana wurden. Die kaiserliche Ehrung zu ihrem 60. Geburtstag, die mit einem prachtvollen, vom Kaiser geschenkten Festgewand und Festschmuck verbunden war, ließ Candida Xu über sich ergehen, doch danach machte sie den Schmuck zu Geld, das sie für ihre Projekte einsetzte. Das Bild von Candida Xu im Festkleid wurde ihrer Biografie von Couplet eingefügt, eine weitere Abbildung gibt es in Band 3 von Jean-Baptiste Du Halde, *Description de la Chine ...* (Paris 1735), wo sie in ihrem kaiserlichen Festgewand auf einer Bildtafel unter den drei Jesuiten Matteo Ricci, Johann Adam Schall von Bell und Ferdinand Verbiest zusammen mit ihrem Großvater gezeigt wird. Auch Candida Xus Tod wird als vorbildlicher, christlicher Tod beschrieben, den sie wohl vorbereitet erwartete.

Wie schon erwähnt, wurde Candidas Biografie aus der Feder ihres Beichtvaters Philippe Couplet zuerst in französischer Sprache veröffentlicht, später in andere Sprachen wie Spanisch und Flämisch übersetzt. Neben dem Leben Candida Xus wird auch die Missionsarbeit und Missionsmethode der Jesuiten in dem Buch beschrieben. Gewidmet wurde die Biografie einer gewissen Madame la Marquise de ***, vielleicht identisch mit Françoise d'Aubigné, Marquise de Maintenon (1635-1719), der zweiten, heimlichen Ehefrau von Louis XIV. Doch ist dies unbewiesen. Als Leserinnen des Buches hatte COUPLET wahrscheinlich »Dévotées« anvisiert, Frauen der Oberschicht, die, eingebunden in ihre weltlichen und familiären Verpflichtungen, außerhalb des Klosters ein frommes Leben führten. Einen Zweck der Veröffentlichung mit Widmung formulierte COUPLET denn auch: Candida Xus Beispiel soll europäische Damen dazu anregen, sich in ähnlicher Weise für den katholischen Glauben in Europa und in der Mission zu betätigen. Vergleichbare Beispiele in dieser Hinsicht gab es durchaus, so Maria de Guadalupe de Lencastre (1630-1715), Herzogin von Aveiro in Portugal, die dank ihres Reichtums ein eigenes Missionsbüro hatte und Missionen in der ganzen Welt förderte, oder die kinderlose Herzogin Mauritia Febronia (1652-1706), Frau von Herzog Maximilian Philipp von Bayern-Leuchtenburg (1638-1705), sowie Gräfin Maria Theresia Fugger von Wellenburg (1690-1762). Alle drei unterstützten die Missionen im Fernen Osten auch durch briefliche Kontakte mit Missionaren, durch Frömmigkeitsübungen, durch Gespräche über die Mission und endlich, wie erwähnt, mit finanziellen Zuwendungen.

Nachdem es über die Gräfin Fugger schon eine englische und eine kürzere deutsche Biografie von Ronnie Po-chia HSIA gibt, wird nun endlich auch eine ausführliche Biografie über Candida Xu veröffentlicht. Die amerikanische Sinologin Gail KING,

die sich schon seit längerem mit dem Thema befasst und darüber hinaus dreizehn Artikel über die frühneuzeitliche Mission in Südchina, Xu Guangqi und Candida Xu verfasste, fasst damit ihre Forschungen zum Thema zusammen. Dabei benutzt sie nicht nur COUPLETS Biografie, sondern auch chinesische Quellen, die sie im Appendix in englischer Übersetzung präsentiert: zum einen die Lebenserinnerungen von Candida Xus Sohn Basilius Xu Zuanzeng 許纘曾 (1626-1696?) Baolun Tang Gao, dann die Biografie seiner Mutter, die er für die spanische Übersetzung des Büchleins verfasste: *Compendio de la vida y la muerte de Doña Candida, sacado de un librito, que imprimo su hijo D. Basilio Hiü*, sowie das Vorwort zur chinesischen Ausgabe von 1938 von COUPLETS Biografie Candida Xus, *Yiwei Zhongguo Fengjiao Taitai*.

Mit ihrer Biografie von Candida Xu verleiht Gail King einer der chinesischen Christinnen des 17. Jahrhunderts erneut Stimme. Candida Xu hatte Möglichkeiten und wohl auch den notwendigen Intellekt, um das Gefängnis einer Frau der chinesischen Oberschicht zu erweitern und zumindest zeitweise auch zu öffnen und ihr Leben aktiv und sinnvoll zu gestalten. Direkter Kontakt mit Europäerinnen war jedoch aus verschiedenen Gründen nicht möglich. Ob und inwieweit ihr indirektes Vorbild in Europa wirkte, weiß man nicht. ♦
Claudia von Collani/Würzburg

Klaus Koschorke

Grundzüge der Außereuropäischen Christentumsgeschichte
Asien, Afrika und Lateinamerika 1450-2000
Mohr Siebeck/Tübingen 2022, 361 S.

Das hier zu besprechende Werk ist eine regelrechte Einladung an alle Theologinnen und Theologen, – endlich – die Realität(en) eines globalen Christentums verstärkt wahrzunehmen und in der universitären (kirchenhistorischen) Lehre umzusetzen. Ähnlich wie bereits Johannes MEIER katholischerseits im Jahr 2018 (*Bis an die Ränder Welt. Wege des Katholizismus im Zeitalter der Reformation und des Barock*, Aschendorff/Münster) nutzte der Münchner Kirchenhistoriker Klaus KOSCHORKE gewonnene Freiräume nach der Emeritierung, um die über Jahrzehnte erforschten Themen mit für die akademische Lehre aufbereiteten Materialien in einem Überblickswerk zu bündeln. Das alles geschieht auf dem neuesten Stand der in den letzten Jahren immens angewachsenen internationalen Forschung und noch dazu mit großem didaktischem Geschick. Hier ist beispielsweise die sinnvolle und überaus hilfreiche Verknüpfung des Buches mit dem zuletzt 2021 bereits in fünfter Auflage erschienenen Quellenband

zur *Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450-1990* (Hg. von Klaus KOSCHORKE, Frieder LUDWIG, Mariano DELGADO) zu nennen. Besonders originell erscheint auch der »digitale Appendix« des Buches, der es dem Benutzer oder der Benutzerin erlaubt, neben den beigegebenen Abbildungen und Karten, weitere ca. 250 Fotos zu unterschiedlichen Orten und Themen aus der privaten Sammlung des Autors über das Internet einzusehen und damit die historischen Betrachtungen durch aktuelle Einblicke zu ergänzen.

In seinem Aufbau orientiert sich das Buch an dem maßgeblich von KOSCHORKE selbst etablierten Konzept der polyzentrischen Strukturen der Christentumsgeschichte, was es erlaubt, in fünf gewählten Zeitschichten (1450-1600, 17./18. Jh., 1800-1890, 1890-1954, 1945-1990) die transkontinentale Ausbreitungs- und Verknüpfungsgeschichte des Christentums weitestgehend konfessionsübergreifend darzustellen. Zum Vorschein kommt dabei nicht zuletzt die schrittweise »Verlagerung des Gravitationszentrums« des Christentums von Nord nach Süd (S. 265), wodurch die hohe Relevanz des Buches und seiner zukünftigen Nutzung an europäischen Universitäten noch einmal implizit zum Ausdruck kommen sollte.

Kurzum: Mit dem Erscheinen dieses Buches gelten nun keine Ausflüchte mehr, die außereuropäische Christentumsgeschichte aus dem Kanon der kirchengeschichtlichen Lehre weiter auszuklammern. Vielmehr liegt mit den *Grundzügen der Außereuropäischen Christentumsgeschichte* von Klaus KOSCHORKE ein inhaltlich wie didaktisch beispielhaft gearbeitetes Lehrbuch vor, an dessen Konzeption sich zukünftig auch die »herkömmlichen« kirchenhistorischen Überblickswerke orientieren können. ♦

Christoph Nebgen/Frankfurt a. M.

Marco Moerschbacher (Hg.)

Afrika
(Kirche und Katholizismus seit 1945 8,
Hg. v. Harald Suermann)
Brill/Ferdinand Schöningh/Paderborn 2021, 615 S.

Afrika ist im 20. Jahrhundert, eigentlich schon seit 1884, als die europäischen Mächte sich auf der Berliner Kongo-Konferenz auf die Regeln zur Aufteilung des afrikanischen Kontinents einigten, zum Missionskontinent geworden. Verschiedenste Missionswerke der katholischen und mehrerer protestantischer Kirchen wurden im Gefolge der kolonialen Expansion in Afrika tätig. Mit dem Ende des 2. Weltkriegs, mit dem Beginn der Bewegung der blockfreien Länder in den 1950er Jahren und der

dann einsetzenden Entkolonialisierung begann jedoch eine völlig neue Phase im Verhältnis zwischen Europa und Afrika, auch im Bereich der Mission. Dazu ist nun in diesem Jahr in der Reihe *Kirche und Katholizismus seit 1945* der von Marco MOERSCHBACHER herausgegebene Band 8 *Afrika* erschienen, der die großen Umwälzungen in Afrika in den letzten Jahrzehnten referiert und interpretiert.

In zwei einleitenden Artikeln werden von Normann TANNER SJ »Der 2. Weltkrieg und seine Folgen in Afrika« und vom französischen Historiker Claude PRUDHOMME »Die afrikanischen Ortskirchen – Identität, institutionelle Zusammenarbeit und weltkirchliche Verortung« dargestellt. Insbesondere der Artikel von PRUDHOMME entwickelt sehr hilfreiche Kategorien und Begriffe für das Verständnis der massiven Veränderungen in den afrikanischen Kirchen in diesen Jahrzehnten. Der Artikel befasst sich insbesondere mit strukturellen Problemen, die schon im Titel angedeutet sind. Eine zentrale Frage in der Zeit der Entkolonialisierung und anschließend der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten ist der Übergang von Missions- zu Ortskirchen und damit vor allem die Ausbildung und Einsetzung einheimischer Pfarrer und Bischöfe. Auch das Verhältnis zwischen der Kirche und dem Staat stellt sich verständlicherweise völlig neu. Ein ähnlich hilfreicher Artikel wäre auch zu theologischen Fragen sinnvoll, insbesondere zum Konzept der Inkulturation. Diese Auseinandersetzung mit dem jeweils anderen kulturellen Hintergrund und gegebenenfalls der Anpassung an die afrikanischen Kulturen, vor allem was den Ritus und gelegentlich auch theologische Fragen betrifft, wird zwar in einigen Artikeln genannt und an wenigen Stellen auch etwas ausgeführt, z.B. im Artikel von Jerónimo CAHINGA zu Angola anhand der Missionsarbeit der Spiritaner oder von Ambrose J. BWANGATTO zu Tansania und den »Weißen Vätern«. Es stellt sich beim Lesen jedoch öfter die Frage, wie sich Inkulturation in den unterschiedlichen Kontexten realisiert und welche grundsätzlichen Probleme dabei auftauchen.

Der Hauptteil des Bandes befasst sich in vier weiteren Kapiteln mit der Entwicklung der katholischen Kirche im westlichen, zentralen, östlichen und südlichen Afrika (einschl. Madagaskar). Die Autoren sind meistens Priester, die in den katholischen akademischen Institutionen der jeweiligen oder benachbarten Länder tätig sind. Damit werden fast sämtliche Länder im Afrika südlich der Sahara dargestellt. Es fehlen einige Länder wie Mauretanien, Äquatorialguinea, Dschibouti und Somalia, die vielleicht für die katholische Kirche nicht sehr viel Bedeutung haben. Es fehlen aber auch insbesondere einige

portugiesischsprachige Länder, wie Kapverde, São Tomé und Príncipe sowie Mosambik, in denen es große, lebendige und alte katholische Kirchen gibt. Ntambwe NKASHAMA im Artikel zu Guinea-Bissau, Armand IBOMBO zum Kongo (Brazzaville) und Marco MOERSCHBACHER zur Demokratischen Republik Kongo (Kinshasa) erwähnen, dass die erste Evangelisierung dort bereits Ende des 15. Jahrhunderts begann, als der portugiesische Seefahrer Diogo Cão auf seinen Reisen auf ein großes Königreich auf dem Gebiet im Norden des heutigen Angola sowie dem Westen des Kongo traf. Die zunächst durchaus erfolgreiche Missionsarbeit, die sogar zur Taufe des Königs und 1518 zur Weihe des ersten schwarzen Bischofs seit der Antike führte, versandete aber nach wenigen Jahrzehnten. Das Interesse der portugiesischen Krone galt bei diesen Entdeckungsreisen nicht wirklich Afrika, sondern man suchte Zugang zum asiatischen Gewürzhandel und die portugiesischen Siedler, die damals im Kongo ansässig wurden, wollten vor allem Sklaven in die neue Kolonie Brasilien verkaufen. Die Portugiesen hatten in der Frühzeit des Kolonialismus in Afrika aber durchaus weitere Bedeutung, die Harald SUERMANN im Artikel zu Äthiopien erwähnt. Eine der ältesten christlichen Kirchen überhaupt ist die äthiopisch-orthodoxe Kirche, die seit dem 4. Jahrhundert im Königreich Aksum bestand. Im Zuge der muslimischen Expansion wurde das äthiopische Reich im 16. Jahrhundert schwer bedrängt und konnte sich nur mit Hilfe portugiesischer Truppen behaupten. Anschließend wuchs die Bedeutung der katholischen Kirche im Land, aber die portugiesische Krone war auch hier nicht wirklich an einer Koexistenz interessiert, und so behielt diese Evangelisierung ebenfalls nur episodischen Charakter. Sie zeigt aber, dass es in Afrika schon sehr früh Interesse am christlichen Glauben gab.

Neben Portugal waren später vor allem Großbritannien, Belgien und Frankreich, in einem kürzeren Zeitraum auch Deutschland, die hauptsächlichlichen Kolonialmächte in Afrika. In den Artikeln zu den einzelnen Ländern wird eine Frage prominent reflektiert: das Verhältnis zwischen Kolonialisierung und Evangelisierung. Dieses Verhältnis war in den Kolonialländern durchaus unterschiedlich und die Autoren stellen dies auch deutlich dar. Frankreich ist zwar ein sehr katholisches Land, gleichzeitig hat es jedoch eine ausgeprägt laizistische Verfassung und die Beziehungen zwischen den Missionsgesellschaften und den Kolonialregierungen waren nicht immer von besonderer Sympathie geprägt. Die Kirche wurde eher misstrauisch beäugt. Dies hat sich in den meisten Ländern, die früher französische Kolonien waren, in gewisser Weise fortgesetzt: Die Kirche hält Distanz zum Staat und äußert sich auch wenig

zu politischen Problemen. Deshalb tauchen diese Fragen auch in den Artikeln z.B. zu den meisten westafrikanischen Staaten kaum auf. Die britische Regierung stand dahingegen in enger Kooperation mit der anglikanischen Kirche. In der Regel konnten sich auch andere Denominationen in den englischen Kolonien freier bewegen. Dies schlägt sich auch in den Artikeln z.B. zu Nigeria, Uganda und Kenia deutlich nieder. Politische Fragen der Entwicklung nach der Unabhängigkeit werden intensiv und kritisch diskutiert. Noch viel stärker allerdings trifft dies für die frühere belgische Kolonie, die Demokratische Republik Kongo, zu. Die Kirche hat sich hier zu einem politischen Faktor entwickelt. Sie vertritt die Interessen der Bevölkerung gegenüber den wechselnden Regierungen sehr deutlich und wird deshalb oft auch massiv angegriffen. Die portugiesische Krone hingegen hatte sich schon im 15. Jahrhundert vom Vatikan einen Auftrag zur Missionierung verschafft und kirchliche Aktivitäten standen deshalb unter staatlicher Aufsicht. Dieser Auftrag wurde im Konkordat von 1940 noch verstärkt und legitimierte dann den »missionarischen Nationalismus«, der Kirche und Kolonialismus eng verband, wie Jerónimo CAHINGA dies im Artikel zu Angola ausführlich referiert. Der »missionarische Nationalismus« mag bis zum Beginn der Auseinandersetzungen um die Unabhängigkeit der portugiesischen Kolonien eine Rolle gespielt haben, dann aber wurde auch die Kirche zu einem kritischen Faktor in der politischen Auseinandersetzung um die Unabhängigkeit. Anschließend waren die Regierungen der ehemaligen portugiesischen Kolonien geprägt durch große Nähe zur Sowjetunion und zu den osteuropäischen Staaten, was in diesen Ländern zu einer deutlichen Marginalisierung der Kirchen in den ersten Jahrzehnten der Unabhängigkeit führte. Die politischen Auseinandersetzungen mit den sich häufig immer autoritärer gebärdenden Regierungen der meisten afrikanischen Staaten werden deshalb in vielen Artikeln auch priorität dargestellt und reflektiert.

Auf der kirchlichen Ebene steht – wie oben bereits angesprochen – bei den meisten Artikeln vor allem ein Fragenkomplex im Vordergrund: Wie gelang mit der Entkolonialisierung und der folgenden Unabhängigkeit der Übergang von einer Missionskirche zu Ortskirchen? Es war überraschend, von der Vielzahl katholischer Missionsgesellschaften und -orden zu lesen, die oft neben und manchmal auch in Konkurrenz zu Ortskirchen agierten. Die Missionsgesellschaften schufen jedenfalls in fast allen Ländern zunächst die verantwortlichen kirchlichen Strukturen. Ihr Personal waren einerseits fast immer europäische Missionare oder Ordensschwestern und -brüder. Auf der lokalen Ebene unerlässlich waren jedoch die einheimischen Katechisten, die in fast allen

Ländern das Rückgrat der gemeindlichen Arbeit gewährleisteten. Ihre Ausbildung war deshalb immer eine zentrale Aufgabe der Missionsarbeit. Schon vor der politischen Unabhängigkeit stellte sich außerdem fast immer die Herausforderung zur Ausbildung einheimischer Priester und die Weihe lokaler Bischöfe. Diese Schritte vollzogen sich in sehr unterschiedlichem Tempo in den einzelnen Ländern, aber es gab nach einiger Zeit fast überall Priesterseminare und auch schwarze Bischöfe. In Nigeria wurde auch eine nigerianische Missionsgesellschaft gegründet und damit ein Schritt eingeleitet, der allerdings sonst nur wenig in den Artikeln reflektiert wird: Aus dem missionierten ist inzwischen ein missionierender Kontinent geworden. In westeuropäischen Kirchen gibt es zunehmend afrikanische Priester, ohne dass dies jedoch offenbar zu größerer theologischer Reflexion geführt hätte. Ein Problem bleibt gemäß den Artikeln in den neuen Ortskirchen bisher weitgehend ungelöst. Fast alle Kirchen in afrikanischen Ländern leiden unter massiven finanziellen Engpässen und damit oft noch an der wirtschaftlichen Abhängigkeit von europäischen kirchlichen Organisationen. Hier ist auch keine wesentliche Änderung in Sicht, denn viele Länder befinden sich in heftigen wirtschaftlichen Schwierigkeiten, aus den unterschiedlichsten Gründen. Diese schlagen sich dann auch in der finanziellen Lage der Gläubigen und damit auch der Kirchen selbst nieder. Von diesen Einschränkungen sind auch die diakonisch-sozialen Aufgaben der Kirchen betroffen, die in fast allen Ländern eine zentrale Rolle spielen: Schulen, berufliche Bildung, Krankenhäuser. Diese Strukturen, die in nahezu allen Artikeln prominent erwähnt werden, waren meistens schon in der Kolonialzeit tragende Pfeiler der wirtschaftlich-sozialen Entwicklung der Länder. Zwar hat teilweise der Staat nach der Unabhängigkeit diese Aufgaben übernommen, oft im Konflikt mit den Kirchen, denn katholische Schulen und Krankenhäuser wurden vielfach enteignet, insbesondere in den Ländern, die sich zu einer sozialistischen Entwicklung entschlossen. Da fast alle Staaten in der Folgezeit unter wirtschaftlichen Problemen zu leiden hatten, wurde die Verantwortung für Schulen und Krankenhäuser oft wieder zurückgegeben, was dann die Abhängigkeit der Kirchen von europäischen oder nordamerikanischen Organisationen vergrößerte. Die Bedeutung dieses Engagements in Bildung und Gesundheit kann kaum überschätzt werden, denn hier finden sich auch weiterhin die größten Herausforderungen für die zukünftige Entwicklung der afrikanischen Länder.

Den katholischen Kirchen stellen sich weitere Probleme, die in den Artikeln in sehr unterschiedlicher Weise aufgegriffen werden. Zwar

sind die Kirchen seit 1945 fast überall gewachsen, aber dieses Wachstum stagniert oft. Es gibt eine heftige Konkurrenz, lokal sehr unterschiedlich, aber fast überall vorhanden durch den Islam, durch unabhängige synkretistische afrikanische Kirchen und in den letzten Jahrzehnten durch evangelikale Kirchen, die über Brasilien oft ihren Weg nach Afrika finden. Diese Konkurrenz wird zwar vielfach erwähnt, aber selten etwas gründlicher analysiert. Dabei ist sie wie in Mittel- und Südamerika auch in Afrika von großer Bedeutung für die weitere Entwicklung der katholischen Kirche – wie auch der evangelischen Kirchen mit Missionshintergrund. Hier schlägt sich unter anderem die postkoloniale Debatte der letzten Jahre nieder, denn es geht oft um afrikanische Identität und die Auseinandersetzung mit dem kolonialen Erbe. Die schon erwähnte Inkulturation mag hier behilflich sein. Aber es gibt auch in Afrika einige der massiven Probleme, denen sich die katholische Kirche in Europa, Nordamerika und Australien gegenüberstellt. Diese werden in den Artikeln nicht angesprochen. Das gesellschaftliche Klima ist in Afrika sicherlich ganz anders als in Europa, trotzdem wird sich die katholische Kirche auch dort den Herausforderungen stellen müssen.

Der Band bietet insgesamt ein sehr gutes Bild von den lebendigen katholischen Kirchen in Afrika. Insbesondere die Artikel zu Nigeria, der Demokratischen Republik Kongo, Uganda, dem Tschad, Äthiopien und Angola, um nur einige direkt zu nennen, stellen die Kirche in einem konflikthaften politischen und sozialen Umfeld dar, in dem ihr auch weiterhin eine wichtige Rolle zukommt. Es gibt noch zwei Länder, die aufgrund ihrer besonderen Strukturen erwähnt werden sollten und die sich in den jeweiligen Artikeln gut wiederfinden: Südafrika und Äthiopien. In Südafrika haben die Apartheid und die Rassentrennung bis in die Kirchen (hervorzuheben ist hier die bei der burschen Bevölkerung relevante reformierte Kirche) zu immer noch nicht überwundenen Spannungen geführt. In Äthiopien sieht sich die katholische Kirche einer der ältesten christlichen Kirchen gegenüber, die allerdings auch unter großen Schwierigkeiten leidet. Die Situation ist jedenfalls völlig anders als in allen anderen schwarzafrikanischen Staaten. Der Band regt an, sich intensiver mit der Entwicklung der katholischen Kirche in Afrika zu befassen. Jedem Artikel ist dazu eine Literaturliste vorangestellt, durch die viele Fragen vertieft behandelt werden können. Die Lektüre dieses Bandes ist auf jeden Fall lohnend! ♦

Eckehard Fricke / Abigada (Lissabon)

Hadwig Müller

Theologie aus Beziehung

Missionstheologische und pastoral-theologische Beiträge

hg. von Reinhard Feiter | Monika Heidkamp |

Marco Moerschbacher

Grünwald / Ostfildern 2020, 351 S.

Die Entdeckung einer fast alltäglichen Dimension des Lebens steht am Anfang des Sammelbandes: »Ich meine die Tapferkeit und die Großmut, mit der Millionen von Menschen jeden Tag aufs Neue zustimmen zu leben und anderen ermöglichen, ihrerseits an diesem Tag leben zu wollen.« Hadwig MÜLLER beschreibt damit – »Statt eines Vorwortes« (7) – eine prägende Erfahrung ihres mehrjährigen Einsatzes in Brasilien. Vom Engagement und vom Lebensglauben einfacher Leute beeindruckt, hat die Psychologin und Theologin ihre lateinamerikanischen Jahre in *Leidenschaft: Stärke der Armen, Stärke Gottes* (Mainz 1998) bereits vor Jahren eindrücklich reflektiert. Die darin angeschlagene Grundmelodie, die aus der Alltagserfahrung der Menschen heraus, gerade jener am Rande der Gesellschaft, die Leidenschaft Gottes für sein Volk zum Klingen bringt, kommt nun geistreich, lebensrelevant und anregend in 20 Beiträgen zum Ausdruck. Das Buch gliedert sich in fünf Kapitel mit je vier Artikeln, die bereits an anderer Stelle publiziert wurden. Das der Autorin freundschaftlich verbundene Herausgeberteam meldet sich mit »Eine Übersetzerin. Eine Biographisch-bibliographische Notiz« (323–326) am Ende zu Wort. Es ist der Initiative der Herausgeberin und der Herausgeber zu verdanken, dass die pastoraltheologischen und missionswissenschaftlichen Überlegungen Hadwig MÜLLERS, die einen weiten Horizont menschenfreundlichen Handelns mit tiefgründiger Gottesrede verbinden, nun in einem Sammelband vorliegen. Eine Bibliografie der zurückliegenden 40 Jahre (327–342) sowie ein ausführliches Inhaltsverzeichnis geben Zeugnis von der Schaffenskraft der Autorin und vervollständigen den Band, dem ein stets zum Griff bereiter Platz im Bücherregal zu wünschen ist.

Die (Welt-)Kirche ist für Hadwig MÜLLER nicht das planbare Ergebnis eingeteilter Räume, sondern die Gemeinschaft von Grenzgängerinnen und Grenzgängern, die sich dazu anregen lässt, Glauben neu zu verstehen, indem sie der überraschenden Bewegung von Menschen Raum gibt. Selbst als Grenzgängerin auf vielen internationalen Begegnungswegen unterwegs (v.a. in Brasilien und Frankreich), ist die Autorin eine gefragte und geschätzte Impulsgeberin, deren Lebensmelodie in den vorliegenden Artikeln anschaulich zur Sprache kommt. Stichworte hierzu sind: »Hören«, »sich auf Unsicherheiten einlassen«, »Armut«,

»Partizipation«, »alternative Leitungsmodelle« ... Mission deutet die langjährige Referentin am Missionswissenschaftlichen Institut in Aachen als ein Geschehen, das vom Verlangen, zum Fremden, zu den Menschen und zu Gott in Beziehung zu treten, geprägt ist (113). Gotthard Fuchs zählt Hadwig MÜLLER zu den »Kreativsten in der Theologengilde«. In der Bewältigung aktueller Glaubens- und Kirchenthemen gibt die Lektüre von *Theologie aus Beziehung* seiner Einschätzung recht: Hadwig MÜLLER zählt nicht nur zu den Kreativsten hierzulande, sie trägt ganz in der Spur der von ihr geschätzten französischen Straßenmystikerin Madeleine Delbrêl dazu bei, dass in der Aufmerksamkeit des Glaubens »Menschen im Bewusstsein ihres Wertes und ihrer Freiheit und Verantwortung für das Leben wachsen können« (7). ♦

Michael Meyer/Völklingen

David E. Mungello

The Silencing of Jesuit Figurist Joseph de Prémare in Eighteenth-Century China
Lexington Books/Lanham; Boulder/
New York 2019, 123 S.

David MUNGELLO, amerikanischer Sinologe und Erforscher des frühneuzeitlichen und neuzeitlichen Christentums aus sinologischer Sicht, Verfasser vieler Bücher zum Thema China, Beziehungen zwischen China und dem Westen, vor allem bekannt auch durch sein Buch *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (1985), präsentiert hier seine neuesten Forschungsergebnisse zum Thema Figurismus in China. Protagonist ist Joseph Henry-Marie de Prémare (1666-1736), einer der drei Hauptfiguristen in China, Schüler von Joachim Bouvet (1656-1730), Schöpfer des chinesischen Figurismus.

MUNGELLO hat sein Buch in fünf Kapitel unterteilt, von denen jedes ein chinesisches Element bzw. ein Agentium als Überschrift trägt: Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde. Unter diesen Titeln werden Hauptpunkte in Prémare's Leben dargestellt. Das »silencing« des Titels bedeutet das zurückgezogene Leben Prémare's sowohl in der chinesischen Provinz als auch in Guangdong (Canton) nach der Ausweisung fast aller Missionare im Jahr 1724 durch den Yongzheng Kaiser 雍正 (1723-1735). Es kann aber auch interpretiert werden als »zum Schweigen gebracht«, weil Prémare's Werke ebensowenig wie die seiner figuristischen Mitbrüder zu seinen Lebzeiten gedruckt wurden, sondern größtenteils in Archiven verschwanden.

Im ersten Kapitel »Wasser« geht es näherliegenderweise um die große Reise Prémare's von Frankreich nach China auf der berühmten

ersten Reise des Schiffes »Amphitrite«. 1693 war Bouvet vom Kangxi Kaiser 康熙 (1662-1722) nach Frankreich entsandt worden, um weitere gelehrte Jesuiten für den Hofdienst und für die Mission zu holen. Prémare wurde gezielt von Bouvet ausgewählt als einer von elf Jesuitenpatres und drei Jesuitenlaienbrüdern. Erste Missionsstation Prémare's nach der Ankunft 1698 war in der Provinz Jiangxi. Wohl schon auf der Reise nach China hatte Bouvet ihm und den anderen nicht nur die Anfangsgründe des Chinesischen beigebracht, sondern ihn speziell auch in seine figuristischen Theorien eingeführt. Auslöser des chinesischen Figurismus war Charles Maigrots (1652-1730) Mandat von 1693, das fast alle chinesischen Namen für Gott und die Riten verbot und das damit zum Auslöser des erneuten Ritenstreites wurde. Um ihn zu widerlegen, hatte Bouvet noch in Europa sein figuristisches System begonnen, das u.a. während der Korrespondenz mit Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) entwickelt wurde und wobei das *Yijing* (Buch der Wandlungen) eine große Rolle spielte. Der chinesische Figurismus bedeutet die christliche Interpretation der fünf chinesischen Kanonischen Bücher durch westliche Vorstellungen, wie Allegorese, christlich-jüdische Kabbala, Hermetismus und Neuplatonismus. Dazu benutzten die Figuristen (und Bouvet hatte zeitweise etwa zehn Anhänger) auch das *Daodejing* und Bücher des Song-Konfuzianismus, die sonst bei Chinamissionaren verpönt waren. Gestalten der chinesischen Mythologie wurde dabei als Figuren des Falls der Menschheit und der künftigen Erlösung interpretiert.

In China hatte Prémare dann einen sehr fähigen, gelehrten Katechisten, der ihn in der chinesischen Schrift weiter unterrichtete. Prémare gehörte dann zum Kreis der mit Bouvet korrespondierenden Jesuiten, der als »Meister« seine Schüler durch Briefe in seine Theorien einweihte und so seine geplante, doch offiziell nicht erlaubte Apostolische Akademie wenigstens teilweise verwirklichte. 1713 gelang es Bouvet, dass Prémare und Jean-Alexis de Gollet (1664-1741), ein weiterer »Schüler« Bouvet's, auf Befehl des Kangxi Kaisers nach Peking berufen wurden, um Bouvet bei seinen figuristischen Forschungen zu unterstützen, während der dritte, Jean-François Foucquet (1665-1741), schon 1710 aus demselben Grund nach Peking gekommen war.

Im zweiten Kapitel, überschrieben mit dem Element Feuer, werden Prémare's sinologische Forschungen behandelt. Nach Meinung MUNGELLO'S sowie des frühen französischen Sinologen Jean-Pierre Abel-RÉMUSAT (1788-1832) wurde Prémare während seines Aufenthaltes von über dreißig Jahren in China zum wahrscheinlich besten Sinologen seiner Zeit überhaupt. Seine Arbeiten umfassten die Übersetzung eines Dramas über

einen verwaisten Thronfolger, der von einem loyalen Minister gerettet wird (was Voltaire zu seinem Drama *L'Orphelin de la Chine* von 1755 inspirierte), über die Darstellung der alten Geschichte und ein chinesisches Textbuch. Prémare's Diskurs über die alte chinesische Geschichte wurde ohne ihre figuristische Interpretation posthum als Einführung *Discours préliminaire, ou recherches sur les tems antérieurs à ceux dont parle le Chou-king, & sur la mythologie chinoise ouvrage recueilli par Confucius* der Übersetzung des Kanonischen chinesischen Geschichtsbuchs *Shujing* 書經 durch Antoine Gaubil (1689-1759) beigelegt: *Le Chou-king, un des livres sacrés des Chinois qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement & de leur morale* (Paris 1770).

Unglücklicherweise suchte Prémare Hilfe beim französischen Orientalisten Étienne Fourmont (1683-1745) und schickte ihm viele seiner Manuskripte zu, damit dieser sie veröffentlichen sollte. Fourmont jedoch war ein übler Plagiator, der selbst auf sinologischem Gebiet glänzen wollte und sich daher jedweder Konkurrenz entledigte, indem er Prémare's Manuskripte in der *Bibliothèque royale* verschwinden ließ (heute *Bibliothèque nationale*). Als ihm Prémare sein Textbuch für die chinesische Sprache *Notitia linguae sinicae* zuschickte, damit Fourmont es als Übungsbuch für künftige, nach China abreisende Missionare drucken lassen sollte, unterdrückte Fourmont das Werk, weil er u.a. irrige Ansichten über die chinesische Sprache hatte. Stattdessen veröffentlichte Fourmont seine eigene chinesische Grammatik: *Linguae Sinarum mandarinicae hieroglyphicae grammatica duplex*, 1742. Prémare's *Notitia linguae Sinicae* (Canton 1847) erfuhren jedoch im 19. Jahrhundert ihre Rehabilitierung, denn sie wurden 1830 in Malacca vom ersten protestantischen amerikanischen Pastor in China, von Elijah Coleman Bridgman (1801-1861), lateinisch-chinesisch veröffentlicht. 1847 erschienen sie in englischer Übersetzung in Canton, veröffentlicht vom protestantischen Pastor J. G. Bridgman (1820-1850), Neffe des Vorherigen. Eine weitere Ausgabe erschien 1894 durch die *Missions Étrangères de Paris* in Hong Kong. Der bedeutende britische anglikanische Missionar, Sinologe und Übersetzer James Legge (1815-1897) pries die *Notitia* als unschätzbare Werk, das man gar nicht hoch genug loben könne.

Auch Prémare's Hauptwerk, das MUNGELLO im dritten und im vierten Kapitel (Holz und Metall) behandelt, die *Selecta quaedam Vestigia praecipuorum Christianae religionis (sic!) dogmatum ex antiquis Sinarum libris eruta*, erfuhren ein ähnliches Schicksal durch Fourmont. Prémare arbeitete viele Jahre daran und beendete sie erst 1725 in Canton, heute befinden sie sich ebenfalls in der *Bibliothèque nationale*, Paris. Auf 329 Doppel-

seiten, mit Hilfe der chinesischen Mythologie und belegt von vielen Zitaten aus chinesischen Büchern behandelte Prémare mit figuristischen Mitteln christliche Dogmen, um sie so den Chinesen mit Hilfe ihrer eigenen Bücher verständlich zu machen und sie zum Christentum hinzuführen. Die *Vestigia* wurden ebenfalls im 19. Jahrhundert wiederentdeckt und zunächst auszugsweise in Artikeln in den *Annales de philosophie chrétienne* auf Französisch behandelt, endlich wurde das Ganze gekürzt, ins Französische übersetzt und neu arrangiert von Augustin BONNETTY und Paul PERNY veröffentlicht: *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois ...* (Paris 1878). Eine besondere Rolle spielt in den *Vestigia*, wie im Figurismus überhaupt, das Buch *Yijing* (Buch der Wandlungen) und sein Urheber, der chinesische Kulturheros Fuxi 伏羲, der zusammen mit seiner Schwester / Frau Nüwa 女媧 (MUNGELLO nennt sie »woman Wa«) die Menschen aus Ton schuf, die Welt ordnete und so die Ursünde von Engel und Menschen heilte.

Das fünfte Kapitel behandelt unter dem Element Erde (Erde zu Erde, ...) die letzten Jahre Prémare's in Canton nach der Ausweisung der Missionare aus China. Bouvet, der zu den Hofmissionaren gehörte und zudem Lehrer des Kangxi Kaisers gewesen war, durfte bleiben, aber die Figuristen waren nun räumlich getrennt. Bis zur Ausweisung nach Macau im Jahr 1732 lebte Prémare ab 1724 in Guangdong im Haus der französischen Jesuiten. Tröstlich war für ihn wahrscheinlich, dass er immerhin seine figuristischen Mitbrüder Gollet und Jean-François Noël (1669-1740) als Gesprächspartner hatte. Noël, von Fouquet in den Figurismus eingewiesen, übersetzte das *Daodejing* mit einer scholastisch-figuristischen Interpretation ins Lateinische. Andere französische Jesuiten, die in Canton mit Prémare zusammenlebten und die mit dem Figurismus sympathisierten, waren Julien Placide Hervieu (1671-1746) und Etienne-Guillaume Le Couteux (1667-1731).

Prémare's Leben als Missionar in China war wie das der übrigen, zeitgenössischen Missionare dort vom Streit um eine adäquate chinesische Terminologie für theologische Begriffe und um die chinesischen Riten für den Philosophen Konfuzius und die Ahnen geprägt. Die Figuristen sahen in ihrem System, die chinesischen Bücher auf »Spuren« der Uroffenbarung hin zu untersuchen, die beste Möglichkeit, eine für alle annehmbare Lösung zu finden. Bei vielen Theologen eckten ihre fantastischen Ausführungen jedoch an, so dass ihre vielen Traktate fast alle noch immer unveröffentlicht in Archiven in Rom und Paris liegen. Die Nachfolger des christenfreundlichen Kangxi Kaisers dagegen betrachteten das Christentum als völlig unnötig für China und lehnten jedwede Einmischung von außen ab.

David MUNGELLOS Buch gibt trotz seiner Kürze einen guten Überblick über das Leben und Wirken eines Jesuitenmissionars im China des 18. Jahrhunderts. Auf angenehme und überschaubare Weise, ergänzt von siebzehn Illustrationen, werden die Probleme der Zeit geschildert, die Chinamission dabei geprägt von der Akkommodationsmethode, wobei europäische Wissenschaft als Anreiz für die Chinesen diene. Im Austausch kam dann mittels der Missionare aber auch eine Flut von Wissen aus China nach Europa. Dabei gingen auch die Anfänge der Sinologie aus der Mission hervor, und bei aller Exotik, ein Orchideenfach ist die Sinologie nicht mehr. ♦

Claudia von Collani/Würzburg

Wolfgang Pfüller

Gott weiter denken:

Stationen interreligiöser Theologie

Verlag Traugott Bautz/Nordhausen 2019, 341 S.

Wolfgang PFÜLLER – Pfarrer im Ruhestand, Dozent und habilitierter Theologe – hat ein Buch mit hohem Anspruch vorgelegt: *Gott weiter denken: Stationen interreligiöser Theologie*.

Der Titel ist durchaus mehrdeutig: Zum einen enthält er die Forderung, Gott *weiterhin* zu denken, also nicht auf die Mühe zu verzichten, die göttliche Wirklichkeit durch rationales Reflektieren zu durchdringen. Zum anderen ist er auch und vor allem so zu verstehen, dass eine inhaltliche Engführung der Theologie zu vermeiden ist. Theologie muss eben – dieser Gedanke zieht sich wie ein roter Faden durch PFÜLLERS Ausführungen – interreligiös sein, wenn sie in Gegenwart und Zukunft noch eine Rolle spielen will.

Auf dieses Erfordernis ausgerichtet sind die insgesamt zehn Aufsätze, die in dem Band versammelt sind. Die meisten sind in den letzten Jahren bereits an anderer Stelle erschienen. Insofern kann das Buch als (Zwischen-)Bilanz des Autors in Bezug auf sein Forschungsfeld gesehen werden. Doch es sind auch eigens für das Buch verfasste Beiträge zu finden – etwa der Aufsatz »Von der Fragwürdigkeit des Schöpfungsgedankens«. Hier zeigt PFÜLLER überzeugend, dass die Rede von der Welt als einer göttlichen Schöpfung problematisch ist. Denn einerseits führt sie zum Theodizee-Problem, also zu der Frage, wie wir angesichts der Übel in der Welt einen allmächtigen und allgütigen Schöpfer denken können. Andererseits verfügt der Schöpfungsgedanke über recht wenig Erklärungskraft. Zwar gibt er eine Antwort auf die Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Doch ist damit etwas gewonnen? Der Autor verweist darauf, dass diese Frage vielleicht prinzipiell nicht zu klären ist. Nebenbei gesagt, zeigt sich seine kritische Sicht an-

schlussfähig an die philosophische Diskussion: Denn wir können im Gefolge von Philosophen wie Ludwig Wittgenstein oder (in der Gegenwart) Markus Gabriel davon ausgehen, dass alles, was es gibt, die Summe der Tatsachen ist. Läge ein umfassendes Nicht-Sein vor, wäre auch das eine Tatsache – dass nichts existiert, ist also unmöglich. Mit anderen Worten: Die Frage, warum es überhaupt etwas gibt, dürfte sinnlos bzw. überflüssig sein – und damit auch die Antwort, dass es einer göttlichen Instanz bedürfe, die die Existenz der Welt verbürgt.

Das geschilderte Problem hängt wie angedeutet eng zusammen mit der Theodizee-Frage. Ein theologischer Gemeinplatz ist es, das allgegenwärtige Leiden in der Welt damit zu erklären, dass Gott es vorgezogen habe, uns einen freien Willen zu schenken. Er habe die damit verbundene Konsequenz, dass menschliches Handeln Schlimmes bewirkt, in Kauf nehmen müssen. In dem Aufsatz »Theodizee und Willensfreiheit« weist Wolfgang PFÜLLER nach, dass diese Idee, nach der das Leiden der Preis der Freiheit ist, nicht zu halten sein dürfte. Denn es gibt in der Welt derart schreckliches Leiden, dass sich die Frage nach seiner Verrechnbarkeit als geradezu zynisch ausnehmen dürfte. Und zudem kann PFÜLLER auch in diesem Fall den Rückhalt für sich verbuchen, den die Gegenwartsphilosophie ihm bietet. Denn diese macht deutlich, dass es ohnehin mehr als fraglich ist, ob es so etwas wie einen freien Willen überhaupt gibt.

Georg Büchners berühmter Ausspruch: »Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus« lässt sich also nicht so leicht vom Tisch wischen. Vor diesem Hintergrund ist es wertvoll und fruchtbar, dass sich der Verfasser gegen allzu eifertige theologische Beschwichtigungen wehrt und sich stattdessen ausführlich mit atheistischen Positionen auseinandersetzt. Gleich im ersten Aufsatz des Bandes liefert PFÜLLER »Stichwörter zur Situation säkularisierter, multireligiöser Gesellschaften«. Hier wirbt er mit guten Argumenten für eine Position des interreligiösen Pluralismus, die eine mehrfache Religionszugehörigkeit nicht ausschließt.

Im vorliegenden Band fokussiert sich die Perspektive der Weltreligionen auf den Islam und das Bahaitum. Zu beiden hat PFÜLLER bereits ausführlich publiziert. Insbesondere die Figur Mohammeds interessiert den Verfasser. Mit dieser befasst er sich in zwei Aufsätzen: In seinem ersten Beitrag weist er die Frage, ob Mohammed aus christlicher Sicht als Prophet anzuerkennen sei, als veraltet zurück. Eine tragende Säule bei der Begründung dieser Ansicht stellt die folgende Überzeugung dar: »Die Behauptung eines Menschen, Gottes Wort mitzuteilen, ist angesichts der unermesslichen göttlichen Wirklichkeit geradezu blasphemisch.« (202) Von daher erscheint das überlieferte Konzept des Prophetentums nicht mehr als tragfähig.

Im zweiten einschlägigen Aufsatz benennt er die »Hauptprobleme eines kritischen Vergleichs zwischen Jesus und Mohammed«. Trotz aller Schwierigkeiten der historisch-kritischen Forschung betrachtet er eine derartige Gegenüberstellung als lohnend, denn sie bietet die Möglichkeit, beide »idealtypisch so zu profilieren, dass sie zentrale Geltungsansprüche der beiden Traditionen prägnant zu bezeichnen und einander gegenüber zu stellen erlauben.« (244)

Fazit: Pfüllers Beiträge zu einer interreligiösen Theologie sind ebenso prägnant wie originell. Seine Thesen sind durchaus provokativ, aber stets schlüssig begründet. Mit seinen Impulsen ermuntert der Verfasser dazu, manch alten Zopf abzuschneiden und neue Wege zu beschreiten, die uns einen weiteren Horizont erblicken lassen als jenen, den die Theologie bisher eröffnet hat. Ein in der Fülle seiner Perspektiven anregendes und höchst lesenswertes Buch! ◆

Michael Großmann/Achern

Christof Sauer

Martyrium und Mission im Kontext.

Analyse ausgewählter theologischer Positionen aus der weltweiten Christenheit

(Missionswissenschaftliche Forschung Neue Folge 37)

Erlanger Verlag für Mission und Ökumene / Neundettelsau 2021, 486 S.

Die 2013 von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel als Habilitationsschrift angenommene und nun in ihrem Hauptteil als Buch vorliegende Studie erschließt den materialreichen und gründlich erarbeiteten Zugang zu dem theologisch kaum erschlossenen Themenfeld »Martyrium und Mission«. Der Verfasser Christof SAUER, Professor für Religionsfreiheit und Erforschung der Christenverfolgung an der Freien Theologischen Hochschule Gießen und in Teilzeit Professor an anderen Universitäten, ist Mitbegründer und Forschungs-Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit.

Nach dem üblichen einleitenden und methodischen Teil geht SAUER zu den vier Positionen seiner Studie über. Bei den Auswahlkriterien hat er einerseits auf konfessionelle Diversität, andererseits auf die Relevanz der von ihm ausgesuchten Positionen geachtet. Die erste Position ist die des in El Salvador wirkenden jesuitischen Befreiungstheologen Jon Sobrino (*1938), welche SAUER mit den Schlagwörtern »Befreiung und Martyrium« versieht. Die zweite Position kommt von dem ägyptischen Bischof Anba Juanis (1923-1987), der als koptisch-orthodoxer Christ und Kirchenleiter im Umfeld der muslimischen Majorität seine theologischen Überlegungen zur Leidenstheologie und Martyrium entfaltete. Die dritte von SAUER vor-

gestellte Position stammt von dem südkoreanischen protestantischen Missionswissenschaftler Young Kee Lee (*1953), der stark von der dortigen Missionsbewegung geprägt ist. Die vierte und abschließende Position kommt von dem römisch-katholischen Theologen und Würzburger Bischof Paul-Werner Scheele (1928-2019), der sich aus deutscher Perspektive mit dem Themenfeld »Martyrium« beschäftigte und dabei auch Mission streift.

SAUER charakterisiert Sobrinos Position als *befreiungstheologisch-prophetisch*. Sobrino ist von dem Grundgedanken der Befreiung der Armen aus unterdrückenden und ausbeutenden gesellschaftspolitischen Verhältnissen geleitet. Dabei beeindruckten ihn die Erfahrungen des revolutionären Befreiungskampfes in El Salvador und die dortigen Märtyrer. Deswegen ist es die Aufgabe von Theologie und Kirche, ihre prophetische Rolle wahrzunehmen und gegen ungerechte Strukturen aufzubegehren. Tut sie das, wird sie Verfolgung und Martyrium erleben. Dabei ist die Verfolgung Jesu der Prototypus christlicher Bedrängniserfahrung. Märtyrer bzw. Märtyrerin kann deswegen jede Person sein, die »für die Sache Jesu« bzw. für den »Durst nach Gerechtigkeit« stirbt und das ungeachtet klassischer soteriologischer Kategorien.

Die Position von Anba Juanis hat – so SAUER – *glaubensstärkenden-pastoralen* Charakter. Sie ist von den Märtyrer-Vitae der ersten Jahrhunderte christlicher Kirche insbesondere der koptisch-orthodoxen geprägt. Die damaligen Leidens- und Bewährungserfahrungen sollen die Christinnen und Christen der Gegenwart bestärken und ihr geistliches Wachstum vertiefen. Da Gott den Märtyrerinnen und Märtyrern in der Vergangenheit beistand und die Kirche trotz harter Verfolgung überlebte, ist auch gegenwärtig damit zu rechnen, dass der Same des Martyriums geistliches und zahlenmäßiges Wachstum bewirkt. In Ägypten waren christliche Gläubige wiederholt Angriffen von muslimischer Seite ausgesetzt, wobei die dadurch entstehende Mentalitätslage des Leidens und Martyriums identitätsstiftende Wirkung entfaltete.

Die Position von Young Kee Lee trägt ein *sendungsorientiert-instrumentales* Gesicht. Sie steht in der Dimension der zentrifugalen Mission Gottes. Leiden, Verfolgung und Martyrium sind die unvermeidlichen Begleiterscheinungen der Evangeliumsausbreitung. Sie sind das »Instrument«, das Gott gebraucht, um in anderen Menschen Glauben zu wecken und ein zahlenmäßiges Wachstum der Kirche zu bewirken. Die Fokussierung auf das Martyrium erzeugt eine missionarische Spiritualität, die Christinnen und Christen motiviert, trotz großer Widrigkeiten und Anfeindungen dem missionarischen Auftrag treu

zu bleiben. Erwachsen ist diese Position aus der dynamischen koreanischen Missionsbewegung, die trotz oder gerade wegen der anfänglichen schwierigen Situation von Bedrängnis und Verfolgung große Erfolge zeitigte. Vor diesem Hintergrund gehört das Martyrium als wesentlicher Bestandteil zur Missionstheologie.

Die Position von Paul-Werner Scheele lässt sich nach SAUER als *dogmatisch-eschatologisch* kennzeichnen. Da das Martyrium in der westlichen Theologie vernachlässigt ist, möchte Scheele eine umfassende dogmatische Grundlegung vorlegen. Der zufolge ist das Martyrium ein Mysterium der Liebe Gottes, ein inner-trinitarisches Sich-Schenken. Im Martyrium sind die Zeuginnen und Zeugen Christi Bild und Gleichnis dieses sich-schenkenden Gottes. Dabei ist der eschatologische Horizont von großer Bedeutung, verleiht er angesichts der Parusie Christi und des Weltgerichts der Märtyrerschaft eine herausragende Rolle. Scheele möchte mit seiner Martyriumstheologie eine Lücke schließen und ein theologisches Verständnis für das Leiden um Christi willen wecken.

Nach der vergleichenden Analyse dieser vier Positionen entfaltet SAUER einen thesenhaften Entwurf einer doxologisch-martyrologischen Missionstheologie: Martyrium vergrößert Gottes Ehre, wirkt Lohn, folgt dem Muster des Kreuzes Christi, ist Folge der missionarischen Sendung in eine antagonistische Welt, ist Same einer aufkeimenden Kirche, ist Erweis des Echtseins missionarischer Arbeit und führt zu einem gemeinsamen Zeugnis. SAUER entfaltet diese Thesen in missionstheologischer Perspektive, ohne sie systematisch dem neutestamentlichen Kanon als Thema Biblischer Theologie entnommen zu haben. Zwar belegt er seine Thesen mit Bibelstellen und Kommentarliteratur, verzichtet allerdings auf tiefere theologische Diskussionen. So wirkt sein thesenhafter Text angesichts der unsäglichen Qualen von Bedrängnis, Verfolgung und Märtyrertod blass. Die erschütterte Gefühlslage, die nicht nur David BOSCH (The Vulnerability of Mission, in: zmr 76 [1992] 201-217) im Hinblick auf Shūsaku Endōs Roman *Silence* bewegte und die intensiv mit den Fragen nach Zweifel, Aporie und Sinn des Martyriums ringt, ist bei SAUER nicht zu finden.

Ungeachtet dessen muss man allerdings sagen, dass es SAUER mit seiner Studie gelungen ist, einen bemerkenswerten Beitrag zum Thema vorzulegen. Es ist sein Verdienst, in konfessionsübergreifender Offenheit martyrologische Positionen in fairer Analyse bearbeitet zu haben. Vor allem das abschließende Kapitel ist bedeutsam, da es bisher kaum gestellte martyrologische Fragen in kirchlichen und missionarischen Praxisfeldern aufnimmt und beantwortet. Schon deswegen ist dieser Studie zu wünschen, dass sie auf weite Resonanz stößt. ♦

Elmar Spohn/Korntal

Vorschau

Auf das nächste Heft
107. Jahrgang 2023

Johann Figl

Toleranz des Buddhismus –
Möglichkeiten und Grenzen

Rolf Kühn

Leere und Fülle als Frage nach
der Mystik im Buddhismus

Christoph Elsas

Die Heilige Nacht im Christentum
und die Heilige Nacht im Islam:
Feiern für die Koexistenz

Christoph Gellner

Islam im Gegenwartskino.
Kommunikation über Religion in
zeitgenössischen Filmwelten

Hüseyin Cicek

Vorstellungen von Recht
und Autorität in alevitischen
Narrativen

Volker Leppin

Die Mystik und das Wort.
Oder: Was Frömmigkeitsge-
schichte zur ökumenischen
Verständigung beitragen kann

Peter Ramers

Johann Wolfgang von Goethe
(1749-1832) und die Religion(en)

Joel Hofer und Christof Sauer

Zusammenhänge von
Konversion und Verfolgung:
Vorschlag einer Typologie

Andreas C. Jansson

Ein neuer alter Blick auf das
Verhältnis von Mission und
Diakonie.
Vom Reiz der Wichern-Rezeption

Anschriften

**der Mitarbeiter
und Mitarbeiterinnen
dieses Heftes**

Prof. em. Dr. Ulrich Dehn

Johann-Wenth-Straße 27
D-22525 Hamburg

**Prof. DDr. Dr. h.c. Mariano
Delgado**

Universität Freiburg i.Ue.
Institut für das Studium
der Religionen und den
interreligiösen Dialog
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

Prof. em. Dr. Christoph Elsas

Leinstraße 43
D-31535 Neustadt

Prof. Dr. Andreas Feldtkeller

Sellostraße 11
D-14471 Potsdam

Niels Gärtner

Herrnhuter Missionshilfe
Öffentlichkeitsarbeit,
Regionalstelle Nord
Lohkampstraße 7
D-33607 Bielefeld

Prof. DDr. Franz

Gmainer-Pranzl
Universität Salzburg
Zentrum Theologie Interkulturell
und Studium der Religionen
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

Prof. Dr. Judith Gruber

KU Leuven
Research Unit Systematic
Theology and Study of Religions
Sint-Michielsstraat 4 box 3101
BE-3000 Leuven

Prof. Dr. Christoffer

H. Grundmann
Vöchtingstraße 31
D-72076 Tübingen

Dr. Dieter Heidtmann

Evangelische Mission in Solidarität
Vogelsangstraße 62
D-70197 Stuttgart

Prof. Dr. Andreas Heuser

Universität Basel
Professur für Ausseureuropäisches
Christentum
Nadelberg 10
CH-4051 Basel

Prof. Dr. Norbert Hintersteiner

WWU Münster
Institut für Missionswissen-
schaft und außereuropäische
Theologien
Robert-Koch-Strasse 29
D-48149 Münster

Prof. Dr. em. Klaus Hock

Universität Rostock
Universitätsplatz 1
D-18051 Rostock

Prof. Dr. Claudia Jahnelt

Ruhr-Universität Bochum
Interkulturelle Theologie und
Körperlichkeit
Universitätsstraße 150
GA 8/51
D-44801 Bochum

Dr. Michael Kißkalt

EBM-International
Gottfried-Wilhelm-Lehmann-
Straße 4
D-14641 Wustermark

Prof. Dr. Dr. h.c. Volker Küster

Johannes Gutenberg-
Universität Mainz
Religionswissenschaft und
Missionswissenschaft
D-55099 Mainz

Dr. Dr. Markus Luber SJ

Philosophische-Theologische
Hochschule Sankt Georgen
Institut für Weltkirche und
Mission
Offenbacher Landstrasse 224
D-60599 Frankfurt am Main

Prof. Dr. Andreas Nehring

Kirchweg 3
D-83246 Oberwössen

Prof. em. Dr. Joachim

Piepe SVD
Arnold-Janssen-Straße 20
D-53757 Sankt Augustin

Sr. Mirjam Rombouts

Communauté du Chemin Neuf
Avenue du Moléson 21
CH-1700 Fribourg

Prof. Dr. Paul B. Steffen SVD

Päpstliche Universität Urbaniana
Missionarische Pastoraltheologie
Via dei Verbiti, 1
I-00154 Rom

Prof. Dr. Klaus von Stosch

Universität Bonn
Lehrstuhl für Systematische
Theologie
Rabinstraße 8
D-53111 Bonn

Christian Tauchner SVD

Steyler Missionswissenschaftliches
Institut
Arnold-Janssen-Straße 32
D-53757 Sankt Augustin

Prof. Dr. Chibueze C. Udeani

Julius-Maximilians-Universität
Würzburg
Professur für Missionswissen-
schaft und Dialog der Religionen
Bibrastraße 14
D-97070 Würzburg

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth

Lufter Weg 5
D-52076 Aachen

Prof. Dr. Henning Wrogemann

Kirchliche Hochschule Wuppertal
Lehrstuhl für Religionswissen-
schaft und Interkulturelle
Theologie
Missionsstraße 9 a/b
D-42285 Wuppertal

Prof. Dr. Helmut Zander

Universität Freiburg i.Ue.
Vergleichende Religionsgeschichte
und Interreligiöser Dialog
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Fribourg

