

Interkulturelle Theologie.

Studien- und Lehrbücher

Reinhold Bernhardt

HENNING WROGEMANN, Lehrbuch interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft. Bd. 1: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2012, 410 S.; Bd. 2: Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, 482 S.; Bd. 3: Theologie interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015, 475 S. – FRANS WIJSEN, Christianity and Other Cultures. Introduction to Mission Studies (Einführungen Theologie Bd. 6). Lit-Verlag, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2015, 267 S. – ULRICH DEHN, Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung. EB-Verlag, Berlin 2013, 221 S.

An kaum einer anderen Stelle im Haus der Theologie herrscht in der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart eine so rege Bautätigkeit wie im Fach der Ökumene- und Missionswissenschaft, das an einigen Fakultäten mit der Religionswissenschaft verbunden war und ist. Die Religionswissenschaft geht nicht selten auf Distanz zur Theologie, an Themen der klassischen Ökumene herrscht kaum noch Interesse und die Missionswissenschaft befindet sich in einem Transformationsprozess, dessen Entwicklungsrichtung sich an den neuen Bezeichnungen der Lehrstühle ablesen lässt: »Interkulturelle Theologie«, »Theologie interkulturell«, »Weltweites (bzw. Globales, bzw. Außereuropäisches) Christentum«, »World Christianity«. Es geht dabei nicht nur um kosmetische Umbenennungen, sondern in der Regel um eine neue inhaltliche und vor allem methodische Ausrichtung des Fachs.

Dabei hatten die Inauguratoren der »interkulturellen Theologie« gar nicht die Absicht, dieses Programm als eigenes, durch spezifische Inhalte und Methoden definiertes Fach zu etablieren. Es sollte vielmehr eine Perspektive sein, die auf die Theologie insgesamt, mithin auf alle ihre Disziplinen anzuwenden sei. Walter Hollenweger, der diesen Begriff 1979 geprägt hat, beschreibt das Thema der »interkulturellen Theologie« in einem solcherart disziplinenübergreifenden Sinne: »Das eben ist das Thema der interkulturellen Theologie (früher Missionswissenschaft genannt), nämlich dass der kulturel-

le Kontext außerhalb unseres Gesichts-, Kultur- und Bildungskreises für unsere Theologie wichtig ist.«¹

Ein solche Unterscheidung zwischen dem theologischen *Programm* der »interkulturellen Theologie« und dem *Zuschnitt* des *Fachs* »Missionswissenschaft« – verbunden mit der Einsicht, dass sich andere theologische Disziplinen die interkulturelle Perspektive in aller Regel *nicht* zu eigen gemacht haben, und dass Mission im außereuropäischen Christentum nach wie vor und heute umso mehr eine zentrale Rolle spielt – führt bei einigen Vertretern dieser Zunft dazu, an »Missionswissenschaft« als einem eigenen Fach (und auch an dieser Bezeichnung des Fachs) festzuhalten bzw. zu der Forderung, diese als sechstes Fach im Kanon der theologischen Disziplinen fest zu installieren, sie dabei aber neu zu profilieren.

Wo sich ein theologisches Fach in dieser Weise rekonfiguriert, sind zum einen programmatische Entwürfe und zum anderen Lehrbücher zu erwarten. Nicht selten wird beides miteinander verbunden: Mittels einer Einführung in das Fach wird dessen Profil bestimmt.² Das ist weitgehend auch in den hier zu besprechenden Veröffentlichungen der Fall.

Schon im Titel des dreibändigen »Lehrbuch[s] interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft« von HENNING WROGEMANN spiegelt sich sein Plädoyer für die Beibehaltung der Bezeichnung »Missionswissenschaft« neben »interkultureller Theologie«. Das entspricht dem Vorschlag der »Fachgruppe Religionswissenschaft / Missionswissenschaft« der »Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie« und des Vorstandes der »Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft«.³ Wrogemann interpretiert diese Zuordnung allerdings im Sinne einer Überordnung der Bezeichnung »Missionswissenschaft« über die drei Gegenstandsbereiche der »Interkulturellen Theologie« (die kontextuelle Ausdrucksformen des Christentums in der weltweiten Ökumene beschreibt), der »Missionstheologie« (die theologische Begründungsmuster für die Ausbreitung des Christentums in den Blick nimmt) und der »Religionstheologie« (die theologische Beziehungsbestimmungen zwischen dem Christentum und anderen Religionen erfasst). Die drei Theologiebereiche stellen demnach die Materialgrundlage der *Missionswissenschaft* dar. Sie werden in den drei Bänden des Gesamtwerks entfaltet.

¹ W. Hollenweger, *Kultur und Evangelium. Das Thema der interkulturellen Theologie*, in: *Jahrbuch Evangelische Mission* 17 (1985), 56.

² Siehe dazu auch: R. Bernhardt, *Interkulturelle Theologie*, in *ThR* 77 (2012), 344–364.

³ *Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*, online unter dgmw.org/wp-content/uploads/2015/12/Text_07_16.10.12_DGMW-Papier.pdf (01.07.2017).

Der erste Band wendet sich der »Interkulturellen Theologie« zu, die Wrogemann in hermeneutischer Blickrichtung – als Hermeneutik des Fremden – entfaltet. Darin wird die Prägung des Autors, der seit 2007 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal / Bethel lehrt, durch seinen Lehrer Theo Sundermeier besonders deutlich. Um Verstehen zu ermöglichen, soll die theologische Urteilsbildung zunächst suspendiert werden. Der deskriptive und analytische Zugang zu den Phänomenen hat Vorrang vor einer normativen Positionsbestimmung, wie sie für die ältere Missionstheologie charakteristisch war.

»Interkulturelle Theologie« ist zunächst durch die Weite ihres Blickfeldes charakterisiert. Sie betrachtet das Christentum als eine »globale Religionsformation in vielen kulturell-kontextuellen Varianten« (I/13 u. ö.), wobei es sich um die Vielfalt *in* einem bestimmten soziokulturellen Kontext oder um die Vielfalt *zwischen* kontextuellen Christentumsformen handeln kann. »Ökumene« ist hier nicht mehr in einem interkonfessionellen, sondern in einem interkulturellen Sinn verstanden, die das Christentum als polyzentrisches, polymorphes und polyphones Phänomen in den Blick nimmt.

Wrogemann verbindet den hermeneutischen mit einem kultursemiotischen und mit einem diskurstheoretischen Ansatz: Ausdrucksformen des christlichen Glaubens sollen zum einen auf ihre Einbettung im Zeichensystem der jeweiligen Kultur, in dem die Bedeutsamkeit des zu Verstehenden generiert wird, und zum anderen auf die sozialen Interaktionszusammenhänge, in denen sich religiöse Selbstverständnisse durch verbale, aktuelle oder symbolische Kommunikation ausbilden, hin durchleuchtet werden. Semiotik fragt nach der Entstehung, Verwendung und Entschlüsselung von Bedeutungs-codes und Sinnzusammenhängen. Im Rahmen der interkulturellen Hermeneutik fragt sie nach den Codierungs- und Entschlüsselungsprozessen in der Wahrnehmung des (kulturell und religiös) Anderen. Die Diskurstheorie lenkt die Aufmerksamkeit auf die Dimension der Machthaltigkeit interkultureller und interreligiöser Beziehungen – auf der Ebene des Handelns, aber auch schon auf der Ebene der Wahrnehmung. Es geht um die Konstitution und Transformation von Bedeutungen, Darstellungen und Wahrnehmungen, Bestimmungen von Identitäten und Ausgrenzungen in Aushandlungsprozessen, in denen Interessen und Geltungsansprüche auf dem Spiel stehen und die nicht selten Kämpfe um Deutehoheit sind. Um diese Dimension zu erfassen, zieht Wrogemann die Diskursanalyse von Michel Foucault heran. Der kultursemiotische Ansatz versteht Kultur als Zeichensystem, der diskurstheoretische als ein komplexes und in sich spannungsreiches Handlungsfeld. Der diskurstheoretische Ansatz zeichnet die Prozesse der Identitätsbildung

in der Spannung von Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung nach. Der kulturesemiotische entschlüsselt deren Manifestationen.

Aus dem von Wrogemann favorisierten semiotischen (von Clifford Geertz angeregten) Kulturbegriff ergibt sich sein weites Verständnis von »Theologie«. Theologie erscheint ihm als eine Ablagerung der christlichen Botschaft nicht nur in schriftlichen Bekenntnis- und Lehrformulierungen, sondern auch »in Ethik und Etikette, in Sozialstrukturen und Umgangsweisen, in Bedeutungszusammenhängen, die von Kulturraum zu Kulturraum sehr unterschiedlich ausfallen können« (I/135). »Theologie« fällt also mit den Manifestationen gelebter Religion zusammen. Sie umfasst alle empirischen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens in seinem jeweiligen kulturellen Kontext. Der Selbsta Ausdruck religiöser Subjekte und Gruppen durch Bekleidung, Modelle der Raumbestaltung (etwa von Missionsstationen), soziale Rollenmuster – all das, einschließlich der damit verbundenen Transformationsprozesse, gehört zum Zeichensystem von Religionskulturen und damit zur Materialgrundlage der Interkulturellen Theologie. Man muss nach Wrogemann also unterscheiden zwischen der akademisch betriebenen Reflexionstheologie, zu der auch die Interkulturelle Theologie gehört, und der verleblichten »Theologie« als deren Gegenstand. Mit diesem Verständnis rückt er die Interkulturelle Theologie von der (»theoretischen«) Systematischen Theologie ab und lokalisiert sie methodisch in der Nähe der (»empirischen«) Praktischen Theologie: Sie soll die »wirklich stattfindende Praxis [...] reflektieren« (I/315).

Nach dieser methodischen Grundlegung wendet sich Wrogemann der Behandlung materialer Themen aus dem Bereich der interkulturellen Theologie zu.

Im zweiten Hauptteil des ersten Bandes gibt er einen Überblick über die Vielfalt kontextueller Theologien aus Asien, Lateinamerika und vor allem aus Afrika. Dabei legt der Vf. besonderen Wert darauf, nicht nur bestimmte, etwa befreiungstheologisch orientierte (wie die Minjung-Theologie in Südkorea), inkulturationstheologisch innovative (wie eine auf die Ahnenverehrung bezogene Christologie) oder an neuere Entwicklungen der westlichen Theologie anschlussfähige (wie eine afrikanische Frauentheologie) Entwürfe und Bewegungen darzustellen, sondern möglichst *alle* Erscheinungsformen der christlichen Religion – auch die eher als charismatisch, evangelikal und fundamentalistisch etikettierten – in den Blick zu nehmen. Sowohl die aus der Mission hervorgegangenen als auch die in Afrika gegründeten unabhängigen Kirchen interagieren mit traditionaler afrikanischer Religion und transformieren sich unter dem Einfluss der globalen Pfingstbewegung. Die Darstellung der theologischen Entwürfe ist mit der analytischen Frage nach deren Verortung im Diskurs (damit auch nach ihrem erkenntnisleitenden Interesse) und mit der kritischen Frage nach ihren Voraussetzungen und Auswirkungen verbunden.

Der dritte Teil bietet eine Zusammenstellung von fünf missionstheologischen Modellen zur Deutung interkultureller Begegnungsprozesse. Diese unterscheiden sich durch die Art, wie sie die »eigene« christliche Religion zu fremden Kulturen in Beziehung setzen. Es sind dies die Modelle der Ersetzung (die Religion der Missionare soll die als dämonisch angesehene/n Religion/en des Missionsfeldes verdrängen; eine Anknüpfung oder Anpassung an die dort herrschenden religiösen und kulturellen Gegebenheiten findet nicht statt), der Indifferenz (Mission zielt nicht auf Kirchengründungen, sondern auf die Bekehrung des einzelnen; christlicher Glaube wird als a-kulturelle Herzensfrömmigkeit verstanden, die Christengemeinschaft bildet eine Insel in ihrem kulturellen Umfeld), der Veredlung (christlicher Glaube soll die Adressatenkultur durchdringen und auf ein höheres zivilisatorisches Niveau heben; Ziel ist die Christianisierung des Menschheit), der Indigenisierung (die christliche Botschaft soll in die jeweilige Stammeskultur eingehen und sich ihr anverwandeln) und der Aneignung (Mission geschieht durch reflexive oder intuitive Aneignung des Evangeliums durch die einheimischen Kulturen).

Im vierten Teil werden systematische Überlegungen zum Thema »Interkulturalität« angestellt, so etwa zum Verständnis von »Synkretismus« und von »Kontextueller Theologie«. Theorieansätze im Zusammenhang des »postcolonial turn« werden präsentiert und Reflexionen zu einem globalen, über die Beziehung zwischen den klassischen Konfessionen des Christentums hinausgehenden Begriff von »Ökumene« angestellt.

Im zweiten Band der Trilogie behandelt Wrogemann in vier Teilen Missionstheologien aus missionswissenschaftlich beschreibender und analysierender Perspektive und entfaltet dann im fünften Teil einen eigenen missionstheologischen Ansatz. Auch hier betrachtet er die theologischen Konzepte in ihrer praxisleitenden Funktion im Blick auf ihren soziokulturellen Kontext. Es geht ihm nicht um die Idealgestalt, sondern um die »tatsächliche Gestalt religiöser Missionen« (II/13). Die Aufgabe der Missionswissenschaft ist es ihm zufolge, die religiösen Transformations- und Ausbreitungsdynamiken im Christentum wie auch in außerchristlichen Religionen zum einen auf die bei ihren Akteuren wirksamen religiös-weltanschaulichen Begründungsmuster, zum anderen auf die Organisation, Methodik und Ziele der Missionspraxen hin zu untersuchen (II/14). Besonderes Augenmerk richtet er auf die Medien, in denen sich dieses Ausbreitungsgeschehen vollzieht. Dazu zählen nicht nur verfasste Abhandlungen, sondern auch »ungeschriebene Texte« wie etwa spezifische Spiritualitätsformen, Praxen und Sozialstrukturen (II/26).

Wrogemann vertritt somit ein sehr weitgefasstes Verständnis von Mission und Missionswissenschaft. Es geht in dieser theologischen Disziplin um die Wahrnehmung und kultur- wie religionswissenschaftliche Analyse der expansiven (letztlich sogar aller) Entwicklungsdynamiken der christlichen Religion (letztlich sogar aller Religionen). Dass dieser weitgefasste phänomenologische Ansatz in der Gefahr steht, die Konturen des Missionsbegriffs aufzulö-

sen, ist dem Vf. bewusst. Er zitiert das Wort von Daniel Th. Niles: »Wenn alles Mission ist, ist nichts Mission.« (II/98)

Zunächst gibt Wrogemann einen diachronen Überblick über die Geschichte der Missions-theologie von Gustav Warneck bis zur Vollversammlung der ÖRK in Busan (2013). Dabei bezieht er auch die Lausanner Bewegung und die Aktivitäten anderer internationaler Organisationen, die außerhalb des ÖRK stehen, mit ein. Daran schließt sich eine synchrone Darstellung der theologischen Profile verschiedener christlicher Missions»akteure« an: offizielle missions-theologische Stellungnahmen der römisch-katholischen Kirche vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, missions-theologische Entwürfe aus den orthodoxen Kirchen (exemplarisch der Entwurf des rumänischen Theologen Ion Bria), Missionsbewegungen im nordamerikanischen Protestantismus und in der anglikanischen Kirche (im Zentrum steht die Studie »Mission-shaped Church«) sowie missionarische Erscheinungsformen der Pfingstbewegung. Dabei zeigt sich, dass der Begriff »Mission« nur im Plural gebraucht werden kann, wie es auch im Titel dieses Bandes zum Ausdruck kommt. Im dritten Teil werden zentrale Themen der Missions-theologie in Bezug auf ihre Praxisfelder behandelt: »Reich Gottes« als grundlegender topos der Befreiungstheologie, Armut und Reichtum als missions-theologisches Thema, Heilung und »Deliverance«, das Verhältnis von Mission und interreligiösem Dialog, Versöhnung als Dimension missionarischen Wirkens, Frauen- bzw. Genderaspekte der Missions-theologie sowie Konversion. Im vierten Teil wendet sich Wrogemann missionarischen Aktivitäten in den deutschen Landeskirchen zu, stellt ekklesiologische Überlegungen im Blick auf diesen Kontext an und beschreibt Glaubenskurse als Form von Mission.

Seinen eigenen missions-theologischen Ansatz bezeichnet Wrogemann als »oikumenische Doxologie«. Er knüpft dabei an die in seinem 2009 erschienenen Buch »Den Glanz widerspiegeln« gegebene Darstellung an und reagiert auf die Technokratie in manchen kirchlichen Strukturreformprozessen. Mehr als auf Strukturfragen komme es darauf an, dass ChristInnen vor Ort aus dem gemeinschaftlichen Gotteslob spirituelle Energie zuwachsen. Dies sei Ursprung und Kraftquelle der christlichen Mission. Ziel der Mission sei weder Kirchengründung und -wachstum, noch individuelles Jünger-machen, noch auch sozialetisches Handeln, sondern Ausstrahlung der Herrlichkeit Gottes in das gesamte Haus (oikos) der Schöpfung hinein. »Christliche Mission gründet im Gotteslob und zielt auf die Vermehrung des Gotteslobes aus dem Mund seiner erlösten Geschöpfe.« (II/409) Es ist ein im weitesten Sinne ästhetisches Geschehen, das allerdings nicht von prophetischer Kritik, von ethischem Handeln und von politischem Engagement getrennt werden kann. Mission vollzieht sich, indem Erfahrungsräume des Glaubens eröffnet werden, in denen eine anziehende Gemeinschaftlichkeit herrscht. Atmosphären, Räume und Gesten sind dabei wichtiger als Strukturen, Strategien und Organisationen. Über eine Konzentration auf die Wortverkündigung hinaus geht es um eine ganzheitliche sinnliche Geisterfahrung im Namen Jesu Christi. Das Wortzeugnis ist eingebunden in das umfassendere Lebenszeugnis. Die Dimension des Oikumenischen (d. h. den Bezug auf die Universalität der Schöpfung) entfaltet Wrogemann in die Aspekte einer (a) Ethik der Solidarität, (b) kulturellen Vielfalt, (c) partnerschaftlichen Kooperation zwischen Missionsakteuren und einheimischen Gemeinden und (d) einer ökologischen Achtsamkeit. »Der Begriff des Oikumenischen umfasst damit die Aspekte der raumgreifenden Weite, der kulturellen Vielfalt, der partnerschaftlichen Verantwortlichkeit und der schöpferbezogenen Ganzheitlichkeit, unter denen die Verherrlichung Gottes geschehen soll.« (II/432)

Diese charismatisch grundierte doxologische Missionsbegründung hebt sich methodisch deutlich von den vorausgegangenen eher empirisch orientierten, deskriptiv und analytisch angelegten Darstellungen ab. Entgegen dem sonst vom Vf. verfolgten Vorgehen tritt die anvisierte missionarische Praxis hier hinter der missionstheologischen Reflexion ganz zurück. Die Frage, in welchen Sozialformen und Vollzügen sich das skizzierte Missionsverständnis realisieren könnte und sollte, bleibt weitgehend unbeantwortet. Auch die sich daran anschließenden Fragen nach der Einbettung dieser Praxis in die bestehenden Kirchenlandschaften bzw. nach den Konsequenzen für die Kirchenentwicklung werden in diesem Kapitel nicht diskutiert. Auf den letzten Seiten des Bandes (II/435–438) finden sich zwar einige Andeutungen, die sich als ansatzweise Konkretionen des missionstheologischen Programms auffassen lassen. Diese werden aber nicht mehr auf dieses Programm zurück bezogen, d. h. als Ereignungsformen des Gotteslobes dargestellt. So bleibt es bei der Beschreibung eines reizvollen, aber nicht operationalisierten Ideals. In methodischer Hinsicht stellt sich die Frage, wie sich der hier entfaltete konfessorisch-konstruktive missionstheologische Entwurf zum ansonsten eher kultur- und religionswissenschaftlich deskriptiven Verständnis von Missionswissenschaft verhält.

Der dritte Band unter dem programmatischen Titel einer »Theologie interreligiöser Beziehungen« setzt sich mit den Debatten um den interreligiösen Dialog und um eine »Theologie der Religionen« auseinander, wie sie mit z. T. großer Intensität in den letzten Jahrzehnten international und über die Konfessionsgrenzen hinweg geführt worden sind. Der Titel signalisiert eine Abwendung nicht nur von bestimmten religionstheologischen Konzepten, sondern vom Projekt der Religionstheologie überhaupt und beansprucht, mit der Zuwendung zu den konkreten Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften einen methodischen Neuanfang vorzulegen. Dabei unterscheidet der Vf. zwischen einer (kulturwissenschaftlich analytisch verfahrenenden) »*Theorie* interreligiöser Beziehungen« und einer darauf aufbauenden (theologisch konstruktiv verfahrenenden) »*Theologie* interreligiöser Beziehungen«.

Seine Kritik betrifft zunächst die Methodik der Religionstheologie und lässt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: Erstens ist es problematisch, theologische Generalurteile über den Wahrheitswert »des Christentums« und »der Religionen« im Allgemeinen bzw. über einzelne außerchristliche Religionen im Besonderen abzugeben. Damit wird eine Makroperspektive eingenommen, die der real existierenden Auffächerung der Religionstraditionen und -gemeinschaften in eine Vielzahl einzelner kontextueller Ausprägungen nicht gerecht wird. Gleiches gilt – zweitens – auch für die Bestimmung der *Beziehungen* zwischen den Religionen. Auch diese wird »von oben«, sei es durch das religionstheologische Dreierschema von »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« oder durch generalisierte ideale Leitvorstellungen – wie dem Konzept des »Dialogs« – postuliert, anstatt in einer Blickrichtung »von unten« die konkreten, kul-

turellen, sozialen und politischen Umstände des Beziehungsgeschehens in den Blick zu nehmen. Überhaupt ist es – drittens – fragwürdig, die Religionstheologie zur Basistheorie des interreligiösen Beziehungsgeschehens zu erheben. Das führt in apriorische Setzungen und verstellt den Blick auf die empirisch gegebenen Religionslandschaften, die es in einer »Theorie der interreligiösen Beziehungen« unverstellt wahrzunehmen gilt. Viertens führt eine zu starke Fokussierung auf das Dreierschema in einen wirklichkeitsfernen religionstheologischen Rationalismus und das idealistische Programm des »Dialogs der Religionen« grenzt bestimmte Missionsverständnisse und auch die nicht-dialogischen Gestaltungen interreligiöser Beziehungen aus dem Blickfeld aus. Neben »Dialog« als einer nach Wrogemann primär rationalen und verbalen Kommunikation gibt es aber andere Dimensionen des Beziehungsgeschehens, die in vielen Fällen bedeutsamer sind. Dieser Form der Religionstheologie – so lautet der zusammengefasste Vorwurf – eignet ein weltfremder und ein »ausgesprochen rationalistischer und hegemonialer Charakter« (III/30).

Aufgabe einer »*Theorie* interreligiöser Beziehungen« sei es demgegenüber, eine durch rationale Setzungen eingeschränkte Wahrnehmung der vielgestaltigen Religionsformen und ihrer Beziehungen zu durchschauen und durch eine kulturwissenschaftliche Analyse der konkreten Erscheinungsformen zu überwinden. Aufgabe der daran anknüpfenden »*Theologie* interreligiöser Beziehungen«, sei es, »diejenigen theologischen Motive der eigenen (hier: christlichen) Tradition stark zu machen, die einer adäquateren Beschreibung interreligiöser Beziehungen dienen« (III/39).

Die Fokussierung auf interreligiöse *Beziehungen* statt auf die *Religionen* selbst knüpft an die in der Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube«⁴, vorgebrachte Kritik am religionstheologischen Ansatz von »Nostra Aetate« an. Diese Studie trägt die theologische Handschrift von Carl Heinz Ratschow und von Theo Sundermeier.

Seinem Durchgang durch die von ihm besprochenen religionstheologischen Entwürfe stellt Wrogemann sechs heuristische Leitfragen voran, die er dann – normativ – als Kriterienraster zu deren Beurteilung verwendet: die epistemologische Frage, ob es eine transreligiöse Perspektive und Vergleichsbasis gibt, die hermeneutische Frage, ob es möglich ist, andere Religionsformen möglichst wenig durch die Kategorien der eigenen theologischen Systematik zu interpretieren, die soteriologische Frage, ob es Wahrheit, Offenbarung und Heil auch in anderen Religionen und Weltanschauungen geben kann, die theologische Frage, was andere religiöse Orientierungen für das

⁴ AKf/VELKD, Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, Gütersloh 1991.

eigene Gottesverständnis bedeuten, die ethische Frage, ob und wie Wertschätzung gegenüber Anhängern anderer Religionen begründet werden kann, die gesellschaftspolitische Frage, wie es möglich ist, »einerseits die umfassende Wirkkraft der eigenen Tradition zu behaupten, gleichzeitig jedoch die Freiheit der religiös Andersdenkenden zu wahren« (III/39).⁵

Nach einem Überblick über ältere religionstheologische Entwürfe, den er nach dogmatischen *topoi* (Schöpfungslehre, Offenbarungstheologie, Christologie, Ekklesiologie, Eschatologie) gliedert, führt Wrogemann in die neuere Diskussion ein. Dafür wählt er ein unkonventionelles und nicht selbsterklärendes Einteilungsschema, indem er zwischen revisionistischen, interpretativen, selegierenden und interaktionistischen Ansätzen unterscheidet.

Die *revisionistischen* Ansätze versuchen nach Wrogemanns Deutung durch eine grundsätzliche Revision christlicher Lehrbestände (vor allem der Inkarnationslehre) und durch eine Relativierung des damit verbundenen Wahrheitsanspruchs gute interreligiöse Beziehungen zu ermöglichen. In diese Kategorie fallen die Entwürfe der sog. Pluralistischen Religionstheologie, die der Vf. exemplarisch an John Hick und Paul Knitter darstellt. Um den Preis eines theologischen Substanzverlustes (Preisgabe der Lehre von der Ursünde und der Heilsmittlerschaft Christi zur Erlösung aus der Verfallenheit an die Sünde, III/139) würden sie außerchristliche Religionen pauschal anerkennen und sich in einer schematischen Weise von exklusivistischen und inklusivistischen Formen der Beziehungsbestimmungen abgrenzen. In einer solchen Relativierung des Wahrheitsanspruches des christlichen Glaubens sähen sie die Bedingung der Möglichkeit interreligiöser Dialogoffenheit. Dabei sei die Unterstellung leitend, dass religiöse Ausschließlichkeits- bzw. Absolutheitsansprüche zu Abgrenzung von Andersgläubenden, zu deren Verachtung und im Extremfall zu offener Feindseligkeit ihnen gegenüber führen. Das Zugeständnis, dass es heilsame Wahrheit auch in anderen Religionen geben könne, weil auch diese vom gleichen göttlichen Seinsgrund inspiriert seien, führe hingegen in den Dialog mit ihnen. Diese Annahme eines notwendigen Zusammenhangs zwischen theologischer Anerkennung und Dialogoffenheit weist Wrogemann zurück. Das Festhalten an religiösen Letztbegründungsmustern könne auch friedensfördernde Wirkungen haben. Es komme stets auf deren Interpretation an.

Die *interpretativen* Ansätze versuchten, zentrale Lehrstücke (wie die Trinitätstheologie) in neuer Weise zu deuten. Die Entwürfe von Michael von Brück und Mark Heim werden exemplarisch für dieses Vorgehen präsentiert. Der Ausgangspunkt für die interreligiöse Beziehungsbestimmung sei hier weniger ein rationalistisches Zuordnungsschema (Pluralismus gegen Exklusivismus und Inklusivismus), sondern die religiöse Erfahrung in und mit einer außerchristlichen Glaubens- und Spiritualitätsform. In der Begegnung mit der hinduistischen Advaita-Philosophie unterzieht von Brück die Trinitätslehre einer Neuinterpretation und universalisiert die Soteriologie. Die interreli-

⁵ Vgl. die von P. Schmidt-Leukel als Aufgabenstellung der Religionstheologie benannten sechs Fragen bzw. Probleme (P. Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 31–61).

giöse Begegnung wird ihm dabei zum Weg der transreligiösen Gotteserkenntnis, womit er nach Wrogemann »den christlichen Orbit verlassen« habe (III/103). Mark Heim ordnet die typisierte Transzendenzerfahrung anderer Religionen (als eine personale, impersonale und gemeinschaftliche) den Dimensionen des trinitarischen Lebens zu. Wrogemann wirft diesen Ansätzen vor, im Interesse einer universalisierten Soteriologie, die auch anderen Religionen eine Heilsvermittlung zugestehen will, die Partikularität des an die Geschichte Jesu Christi gebundenen Heilshandels Gottes zurückzustellen und von einer inhaltlich unbestimmten Präsenz des Göttlichen auszugehen.

Unter die *selegierenden* Ansätze zählt Wrogemann die sog. Komparative Theologie⁶, die er am Beispiel von Francis Clooney vorstellt. Diese verzichte auf generelle Verhältnisbestimmungen zwischen den Religionen und beschränke sich auf Vergleiche einzelner Erscheinungsformen unterschiedlicher Religionstraditionen (Lehren, Symbole, Riten, Praxisformen). Er kritisiert an diesem Ansatz eine Tendenz zur theologischen Vereinnahmung des in einer anderen Religionstradition verwurzelten Vergleichsgegenstandes. Eine reine religionswissenschaftlich-deskriptive Analyse dieser Gegenstände würde eine solche Gefahr vermeiden und »ein Mehr an Erkenntnis über den/das religiös Andere/Fremde erbringen« (III/128). Gegen die Komparative Theologie plädiert Wrogemann für eine neue Vergleichende Religionswissenschaft.

Die *interaktionistischen* Ansätze schließlich konzentrieren sich auf die konkrete Beziehungsgestaltung zwischen den Anhängern verschiedener Religionsgemeinschaften und bringen die Potentiale der christlichen Glaubenslehre für die Gestaltung dieser Beziehungen unverkürzt ein. In Amos Yong sieht Wrogemann einen Vertreter dieser Position, die seinem eigenen Ansatz am nächsten steht. Yong entwickelt aus einer charismatischen Theologie heraus weniger eine theologische Beziehungs*bestimmung* zwischen den Religionen und mehr ein praktisches Modell der Beziehungs*gestaltung* im Sinne der interreligiösen Gastfreundschaft. Die Frage nach der Heilsmöglichkeit für Menschen anderer Religionen bleibt dabei offen. Yong rechnet mit dem Wirken des Gottgeistes ebenso wie mit dem Wirken dämonischer Mächte in den Religionen und fordert daher eine permanente Unterscheidung der Geister. Das einzige Defizit dieses Ansatzes besteht nach Wrogemann darin, dass er die kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen der interreligiösen Interaktionen nicht ausreichend in Rechnung stellt.

Im zweiten Teil des Bandes stellt der Vf. muslimische und buddhistische Ansätze zur Deutung anderer Religionen vor. Mit Farid Esack und Muhammad Shahrur kommen zwei reformislamische Theologen zur Sprache. Aus dem Buddhismus werden zunächst einige Lehren vorgestellt, die für die Deutung anderer Religionen bzw. der Religionsvielfalt insgesamt relevant sind (wie etwa die »geschickte Anwendung der Mittel«). Dann stellt Wrogemann fünf buddhistische Denker mit ihrer je eigenen Hermeneutik des religiös Anderen vor. Mit diesem Blick in ausgewählte Entwürfe des gegenwärtigen Reformislam und des Buddhismus will der Vf. vor allem zeigen, dass keiner der Autoren die Letztgültigkeitsansprüche seiner jeweiligen Tradition aufzugeben bereit ist. Ihre Sicht der anderen Religion und deren Angehörigen speist sich gerade aus diesen Gewissheitsfundamenten. Sie legen diese

⁶ Siehe dazu: R. Bernhardt, *Komparative Theologie*, in: ThR 78 (2013), 187–200.

Fundamente aber oft in einer universalisierten Weise aus, die die Angehörigen anderer Religionen mit einzuschließen vermag.

Nach der Vorstellung religionstheologischer Denkwege im Christentum, Islam und Buddhismus geht der Vf. im dritten Teil des Bandes zur Entfaltung seines eigenen Konzepts über, für das er den Anspruch erhebt, einen methodischen Neuanatz darzustellen. Dies geschieht in drei Schritten. Zunächst stellt er »Bausteine einer Theorie interreligiöser Beziehungen« vor, wobei es sich um eine kulturwissenschaftliche Behandlung der Phänomene und Konzepte »Identität«, »Inklusion und Exklusion« »Anerkennung«, »Öffentlichkeit« und »Pluralismus« handelt. Der zweite Schritt besteht in der Reflexion auf »das Dialogische in interreligiösen Beziehungen«. Es geht Wrogemann hier darum, ein idealisiertes Dialogverständnis aufzubrechen, in semiotischer Perspektive die in interreligiösen Beziehungen stattfindenden Bedeutungszuschreibungen zu erfassen und in diskurstheoretischer Perspektive die Einbettung konkreter Begegnungssituationen in die Makrokontexte interkultureller Beziehungsmuster zu beschreiben. Im dritten Schritt geht der Vf. von der kulturwissenschaftlich deskriptiven und analytischen »Theorie interreligiöser[r] Beziehungen« zu einer konstruktiven »Theologie interreligiöser[r] Beziehungen« über. Seine Grundthese lautet, dass religiöse Letztbegründungsansprüche eine dialogische Beziehungsgestaltung zwischen Angehörigen verschiedener Religionen nicht verunmöglichen. Im Rückgriff auf biblische Überlieferungen aus dem ersten Petrusbrief und der Johannesoffenbarung versucht er zu zeigen, wie das dort gegebene Christuszeugnis und Gemeindeverständnis ein Impulsgeber für die interreligiösen Beziehungen sein kann.

Dieser Teil des Bandes beginnt nochmals mit einer Generalkritik nicht nur an den pluralistischen Ansätzen der Religionstheologie, sondern am Projekt der Religionsstheologie überhaupt. »In christlichen religionstheologischen Arbeiten ist generell die Tendenz verbreitet, Letztbegründungsansprüche der eigenen Tradition zu relativieren.« (III/212) Dieses Projekt leide an sechs Fehlwahrnehmungen, die zu einer verzerrten Wahrnehmung interreligiöser Beziehungen führten: der Annahme, dass die interreligiösen Beziehungsgestaltungen durch rationale Einsicht gesteuert sei, einer Fokussierung auf das Individuum, einer grundsätzlichen Anerkennungsforderung des religiös Anderen, einer Ausblendung der religiösen Graswurzelebene zugunsten von theologischen Elitediskursen, einer Leibvergessenheit und einer Überbewertung der spezifisch religiösen Faktoren in der Gestaltung interreligiöser Beziehungen.

Die von Wrogemann als Wahrnehmungslehre konzipierte »Theorie interreligiöser Beziehungen« besteht allerdings bislang nur aus den zusammengestellten »Bausteinen«, d. h. aus sozial-, kultur – und religionswissenschaftlichen Theorieansätzen, die für die Beschreibung von interkulturellen und -religiösen Verstehensvorgängen, von individuellen und kollektiven Identitätsbildungsprozessen, sowie von Gruppenformations- und Transformationsdynamiken relevant sind. Als solche sind diese Konzepte

für die Beschreibung und Analyse von interreligiösen Beziehungen von Bedeutung. Ob diese Zusammenstellung allerdings schon einen »methodischen Neuansatz« darstellt, wie es der Untertitel des Bandes verspricht, kann man fragen.

Im Kapitel »Das Dialogische in interreligiösen Beziehungen« will der Vf. die Verengung des Verständnisses von »interreligiösem Dialog« auf verbale Kommunikation über rationale Gehalte überwinden, das Begegnungsgeschehen in all seinen Dimensionen erfassen und von idealen Zielsetzungen und normativen Vorgaben befreien. Auch in dieser Hinsicht soll die semiotische und die diskurstheoretische Perspektive eine Blickfelderweiterung erbringen. Dieses weitere Verständnis von »Dialog« bezeichnet er als »das Dialogische«. Es »manifestiert sich in Konstellationen, in denen die Akteure agieren, es zeigt sich an Orten und an Gesten oder an dem, was gesagt und was nicht gesagt wird« (III/304). Das Dialogische liegt auf einer »nonverbale[n] Metaebene, die das gesprochene Wort [...] beglaubigt« (III/309). Als Ziele interreligiöser Dialoge kommen nach Wrogemann weder Nähe noch Synthese noch Distanz infrage. All dies lasse sich nicht herstellen, sondern müsse sich im Beziehungsgeschehen ergeben. In diesem Geschehen gehe es vielmehr um »multiple Relationierungen, um Ambivalenzen und Kontingenzen, um Räume, Körperlichkeit und in alledem um Machtsphären« (III/333).

Wrogemann versteht die von ihm vorgeschlagene »Theologie interreligiöser Beziehungen« als Alternative zu den – zu allen! – bisherigen religionstheologischen Modellen (III/335). Der diesen Modellen eigenen Vereinnahmungstendenz will er mit einer echten Differenzhermeneutik begegnen. Interreligiöse Beziehungen sollen in einer distanzierteren religionswissenschaftlichen Betrachtung untersucht werden, um auf diese Weise die in ihnen auftretenden Spannungen und Konkurrenzen nicht theologisch zu harmonisieren. Die Konkurrenzen, die aus dem christlichen Gottesverständnis herühren – besonders aus dem Alleinverehrungsanspruch Gottes, sowie aus den Motiven der Eifersucht und des Zornes Gottes – sollen theologisch klar herausgearbeitet, aber auf ihre lebensförderlichen und friedensstiftenden Potentiale hin durchschaubar gemacht werden. Jesu Handeln – einschließlich der aggressiven Anteile – soll als Vorbild für die »leibliche Kommunikation« in der Gestaltung interreligiöser Beziehungen dienen. Das bedeutet, dass auch »Streitgespräche, Schelte und Protest« (III/363) bis hin zur physischen Bedrängnis (III/369) zum dort anzuwendenden kommunikativen Verhaltensrepertoire gehören dürfen. Interreligiöse Offenheit könne es für Christen nur aus der Letztbegründung ihres Glaubens geben. Wo diese zur Disposition gestellt werde, sei kein Ausgleich möglich, sondern das kompromisslose Bekenntnis gefordert.

Am Ende des Bandes stehen noch einmal – wie schon am Beginn des ersten und am Ende des zweiten Bandes – programmatische und wissenschaftstheoretische Überlegungen zum Verständnis von »Interkultureller Theologie«, ihrem Bezug auf die Missionswissenschaft und ihrem Verhältnis zur Religionswissenschaft. Interessant sind dabei die Akzentverschiebungen gegenüber der im ersten Band vorgenommenen Profilierung. Interkulturelle Theologie scheint jetzt der Missionswissenschaft vorgeordnet zu sein, diese zu transformieren und zu integrieren (III/440).

Es kommt Wrogemann das Verdienst zu, in der religionstheologischen Debatte auf die Notwendigkeit hingewiesen zu haben, das real existierende

Beziehungsgeschehen zwischen religiösen Individuen und Gemeinschaften multiperspektivisch zu analysieren. Es fragt sich nur, warum dieses berechnete Anliegen mit einer scharfen Polemik gegen religionstheologische Ansätze verbunden sein muss, die auf einer ganz anderen – nämlich einer systematisch-theologischen – Ebene operieren und als solche in eine sinnvolle Komplementarität mit den von Wrogemann favorisierten praxisbezogenen sozial-, kultur- und religionswissenschaftlichen Ansätzen gebracht werden können. So wie auch die Ekklesiologie in eine sinnvolle Komplementarität mit kirchensoziologischen Studien gebracht werden kann und wie eine theologische Anthropologie in eine sinnvolle Komplementarität mit sozialwissenschaftlichen Anthropologieansätzen gebracht werden kann.

Wrogemann stellt die religionswissenschaftliche Betrachtung der religionstheologischen Konstruktion nahezu kontradiktorisch gegenüber. Nur eine theologisch unvoreingenommene Betrachtung erfasse das »wirkliche Leben« (III/38) in all seinen Erscheinungsformen und nehme die Andersartigkeit des religiös Anderen in ihrer Sperrigkeit authentisch in den Blick (III/33). Warum sollte eine recht verstandene Religionstheologie dazu nicht in der Lage sein? In den allermeisten religionstheologischen Entwürfen kommt der Forderung, den religiös anderen in seiner Andersheit wahrzunehmen und zu würdigen, hohe Bedeutung zu. Mit einer pauschalen und noch dazu polemischen Kritik an den vermeintlichen Generalisierungs- und Harmonisierungstendenzen in der Religionstheologie wird der Vf. der Differenziertheit der religionstheologischen Debatten und schon gar nicht dem Selbstverständnis und Problembewusstsein der darin entwickelten Entwürfe gerecht.

»Religionstheologie« ist nicht identisch mit bestimmten (pluralistischen) Konzepten. Auch Karl Barth hatte eine Religionstheologie entfaltet, der man gewiss nicht nachsagen kann, pluralistisch zu sein. Wrogemann selbst betreibt Religionstheologie – auf der Basis einer biblischen und konfessorischen Theologie mit charismatischem Einschlag.

Es gibt gute Gründe, sich kritisch mit den Entwürfen der Pluralistischen Religionstheologie auseinanderzusetzen. Eine pauschalisierende Diskreditierung dieser Entwürfe dient diesem Zweck aber nicht. Sie verkennt deren Vielfalt, deren starke Erfahrungsbasiertheit und die sich darin zum Ausdruck bringenden theologischen Motive (wie das Postulat vom universalen Heilswillen Gottes). Die vom Vf. besprochenen Hauptvertreter dieser Position – John Hick und Paul Knitter – waren/sind mit anderen Religionstraditionen sehr vertraut und kennen deren innere Vielgestaltigkeit. Der Vorwurf, sie würden apriorisch urteilen, trifft sie zu Unrecht.

Das systematische Grundproblem der Religionstheologie besteht in der Spannung zwischen der Universalität des göttlichen Heilswillens und der

Partikularität des in Christus konstituierten Heilsweges. Wrogemann betont diese Partikularität, ohne anzugeben, was sie für eine theologische Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen und deren Anhängern bedeutet. Er will diese Frage offen halten. Das ist insofern sachgemäß, als alle theologischen Fragen letztlich offengehalten werden müssen. Es ist aber unbefriedigend, weil diese Frage nun eben im Raum steht. Es ist dies nicht nur die Frage, wie sich das gelebte Christentum faktisch zu anderen Religionsformationen verhält, sondern eben auch die Frage, wie sich der Inhalt des christlichen Glaubens theologisch zu den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen verhält.

Die drei Bände sind offensichtlich aus Vorlesungen und Vorträgen hervorgegangen. Sie enthalten Erfahrungsberichte des Autors, Veranschaulichung und didaktische Schematisierungen. Auf Grund der Fülle des darin vorgestellten Materials und der referierten Theorieansätze eignen sie sich auch als Nachschlagewerk. Der erste der Bände liegt schon in englischer Übersetzung vor.

Dass gut ausgewählte und komponierte Zusammenstellungen bereits erschienener Artikel eine vorzügliche Einführung in die Missionswissenschaft / Interkulturelle Theologie bieten können, stellt FRANS WIJSENS »Christianity and Other Cultures« eindrücklich unter Beweis. Der Autor lehrt »Empirische und Praktische Religionswissenschaft (religious studies)« am (katholischen) »Nijmegen Institute for Mission Studies« der Radboud Universität. In seine Missionstheologie fließen die Erfahrung seines langjährigen Aufenthaltes in Tansania und eine profunde Kenntnis sozialwissenschaftlicher und kulturanthropologischer Ansätze ein. Das Buch bietet die reife Summe seiner akademischen Biographie, auf die Wijzen immer wieder Bezug nimmt, um an seinem Erkenntnis- und Erfahrungsweg die Entwicklungen der Missionswissenschaft in den Jahrzehnten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil darzustellen: von Mission *ad gentes* zu Mission *inter gentes*, von Mission als Konversion zu Mission als Konversation; von Mission als Inkulturation zu Mission als Interkulturation.

Schon im Titel und im Untertitel des Buches werden entscheidende Weichenstellungen im Zugriff auf das Thema vorgenommen:

Aus dem Obertitel geht hervor, dass Wijzen das Christentum als *Kultur* und das heißt für ihn (mit Ulf Hannerz) als »imagined community« oder »organisation of diversity« (16, 170) auffasst. Mit dem Begriff »imagined community« ist gegen ein essentialistisches und für ein konstruktivistisches Verständnis von Kultur plädiert. Die Deutung von Kultur als »organisation of diversity« tritt Vorstellungen von Homogenität in der Definition von Kultur-

räumen entgegen und betont die Diversität, Ambiguität, Dynamik, Flexibilität und Interaktivität kultureller Formationen. Kulturen sind nicht einfach gegeben, sie werden von Akteuren gemacht.

Der Untertitel signalisiert, dass Wijsen – wie Wrogemann – am Begriff »Missionswissenschaft« und an »Mission« als ihrem Gegenstand festhalten will. Gegenstand dieser Wissenschaft sind die Prozesse, in denen christlicher Glaube und seine Manifestationen mitgeteilt werden. Mission ist verstanden als »cross-cultural communication of Christian faith« (17). Und wie Wrogemann geht auch Wijsen über diese Bestimmung des Gegenstandsfeldes noch hinaus, wenn er postuliert, Missionswissenschaft erforsche »any boundary-crossing activity, not only by Christianity but also by other world religions and ideologies« (47). Anders als Wrogemann aber und im Gegenüber zu einer hermeneutischen, also verstehenden Missionswissenschaft bestimmt er diese als kritische Kommunikationswissenschaft. Es geht ihm nicht nur um Beschreibung und Analyse, sondern auch um kritische Auseinandersetzung und um Konsequenzen für die Praxis. »Kommunikation« ist dabei nicht bloß im Sinne von Bedeutungsmittelung verstanden, sondern – wie bei Wrogemann – im Sinne der interessengeleiteten und machtförmigen, daher immer auch konfliktträchtigen Gestaltung von Beziehungen.

Nach Wijsen betrachtet die Missionswissenschaft diese Kommunikation in vier Perspektiven und entfaltet ihr Gegenstandsfeld dementsprechend in vier Dimensionen: in einer historischen (wie diese Kommunikation praktiziert *wurde*), einer empirischen (wie sie praktiziert *wird*), einer normativen (wie sie praktiziert werden *sollte*) und einer strategisch-praktischen (wie sie dementsprechend praktiziert werden *kann*). Es ist also eine Missionswissenschaft in praktischer Absicht, die sich in den Schritten Observation, Interpretation, Evaluation und Innovation vollzieht (26, 68–79). Dieses Involviertsein des Forschers in sein Forschungsfeld und sein »commitment« für die Sache, um die es bei »Mission« geht, unterscheidet sie von außertheologischen Zugängen zu diesem Gegenstandsfeld und hebt sie auch ab von der Bezeichnung »Interkulturelle Theologie«, in der die kritisch-normative und praktische Ausrichtung zu kurz kommt.

Schon beim ersten der vier genannten Schritte – der Beobachtung – kann es nach Wijsen keinen rein objektiven Zugang zum Forschungsfeld im Sinne einer »neutralen« Wissenschaft geben. Teilnehmende Beobachtung ist immer mit subjektiver Partizipation des Forschers und mit der sich dabei ereignenden Repräsentation des Forschungsgegenstandes in seinem kognitiven Apparat verbunden. Das entbindet den Forscher allerdings nicht davon, soweit wie möglich um Objektivität bemüht zu sein.

Beim zweiten Schritt – der Analyse der erhobenen Daten – gilt Wijsens Interesse der Wechselwirkung von kognitiven und sozialen Strukturen, also von kulturellen Symbolen als Trägern von Bedeutung und den (machtförmigen) zwischenmenschlichen Beziehungen, in denen deren Bedeutung und Geltung ausgehandelt wird. In der Betonung der sozialen Funktionen und Wirkungen, die symbolische Ausdrucksformen haben, folgt er Bourdieus soziologischem und diskursanalytischem Ansatz. Darin vollzieht er eine Abgrenzung zum einen von einer rein auf die Bedeutungen konzentrierten »kulturalistischen« Erfassung von Symbolsystemen und zum anderen von einer systematisch-theologischen Fokussierung auf die Glaubensinhalte. Auch in dieser Hinsicht ähnelt Wijsens Ansatz dem Wrogemanns. Wrogemann vertritt ihn allerdings polemischer.

Während die ersten beiden dieser vier Schritte mit Methoden der Religions- und Sozialwissenschaften arbeiten, kommen in den letzten beiden Schritten theologische Anliegen zum Ausdruck. Im dritten Schritt – Evaluation – zeigt sich, dass Wijsen Missionswissenschaft als engagierte, normative und kritische Wissenschaft versteht. Sie soll die von ihr erforschten Phänomene nicht nur erfassen und analysieren, sondern auch bewerten. In dieser Aufgabenbestimmung wirken sich Einflüsse der Kritischen Theorie und die Auseinandersetzung mit Dritte-Welt-Theologien, vor allem mit befreiungstheologischen Ansätzen aus. Wijsen plädiert für ein kritisch-emanzipatorisches Wissenschaftsverständnis an Stelle eines positivistischen, wie es in der westlichen Welt vorherrschend ist.

Den vierten Schritt – Veränderung – beschreibt Wijsen als »empowerment of the people« (77). Hier führt der von der Praxis ausgehende methodische Weg in die Praxis zurück, mit dem Ziel, sie zu transformieren – im Sinne von Befreiung von Unterdrückung und Schaffung gerechter Lebensverhältnisse. Diese Praxisorientierung soll aber keinesfalls zu Lasten der Theoriebildung gehen. Gegenüber einer bloß deskriptiven, historischen und phänomenologischen Profilierung der Missionswissenschaft betont Wijsen ähnlich wie Wrogemann, die Notwendigkeit, religions-, kultur- und sozialwissenschaftliche Methoden und Theorien anzuwenden. Es soll zu einer dialektischen Beziehung zwischen Theorie und Praxis kommen (46). Theoriebildung habe in ständiger Rückbindung an die Praxis zu geschehen und umgekehrt einen verändernden Impuls für das Praxisfeld freizusetzen. Wijsen spricht von einem »grounded theory approach to theology« (58, 64 ff.). »Commitment« und »criticism« bilden darin eine unauflösbare Polarität.

Wijsen ordnet die vier Schritte spiralförmig an und nennt diese Anordnung »practical-theological spiral« (19 u. ö.). In dieser Methode liegt eine kritische Rezeption des hermeneutischen Zirkels. Es geht nicht nur um Verste-

hen von Bedeutungen, sondern letztlich um Verändern sozialer Praxis. Die Bewegung ist dabei eine nicht nur zirkuläre, sondern zugleich fortschreitende. Diesem Schema folgt auch der Aufbau des Bandes in den Kapiteln 3–6.

Dabei bleibt Wijsen nicht auf der methodisch-programmatischen Ebene. Er nimmt den Leser mit hinein in sein Erfahrungsfeld des afrikanischen Christentums. Das 3. Kapitel gibt einen Einblick in den dort verbreiteten Geisterglauben, fragt, inwiefern es sich dabei um Synkretismus (als »Africanisation ›from below«, 97) handelt, zeigt, wie sich aus diesem Glauben Ansätze zu einem Dialog ergeben können, aber auch, wie er zur Quelle von Konflikten (mit der Römisch-Katholischen Kirche) werden kann.

Für den interreligiösen Dialog in diesem Kontext ist es nach Wijsen wichtig, nicht das eigene Vorverständnis von Religion als Frage nach der Wahrheit von Glaubensinhalten unhinterfragt anzuwenden, sondern sich bewusst zu machen, dass Religion dort eine »problem-solving strategy« (105) darstellt, also weniger intellektuell, sondern primär funktional aufgefasst und praktiziert wird. Wahrheit sei zudem »holistisch«, d. h. nicht durch Exklusion alternativer Behauptungen, sondern durch Interrelation konträrer Wahrheitsansprüche bestimmt. Ihre Wahrheit erweist sich pragmatisch – durch Bewährung in der Praxis.

Einen instruktiven Beitrag zur interkulturellen Kommunikation zwischen afrikanischen und westlichen Christen stellen Wijsens Überlegungen zum Verständnis von »Moderne« dar. Kolonialisierung und Christianisierung waren in der Regel mit dem Programm der Modernisierung und Verwestlichung verbunden. Das prägt bis heute die afrikanische Wahrnehmung der »values of modernity« (112), denen von Seiten des afrikanischen Christentums ein transmodernes, d. h. gegen Liberalismus, Materialismus, Pluralismus, Relativismus, Säkularismus und individuelle Autonomie gerichtetes »konservatives« (121) Religionsverständnis entgegengehalten wird. »Transmodern« meint dabei nicht »anti-modern«, sondern vor allem »anti-westlich«. Das Wiedererstarken der Religion in außereuropäischen Kulturen richtet sich – so seine These – nicht gegen die Moderne als solche, sondern gegen die westliche Ausprägung der Moderne. Im weltweiten Christentum sei ein Kampf um das Erbe der Aufklärung und die Werte der Moderne im Gange. Es gibt »multiple modernities« (Grace Davie).

»Trans-Modernität« versteht Wijsen als ein Paradigma, das sowohl über den Universalismus der Moderne als auch über die Fragmentierungen der Postmoderne hinausgeht. Unverkennbar von der Befreiungsphilosophie und -theologie Enrique Dussels geprägt, plädiert dieses Konzept für eine solidarische Gesellschaftsgestaltung, in der die marginalisierten sozialen Gruppen und ethnischen Minderheiten besondere Aufmerksamkeit erhalten. Die Ressourcen der religiösen Traditionen sollen dabei als Impulsgeber der Entwicklung fungieren. Die Propagierung dieses Paradigmas verbindet

sich mit einer Kritik an den Eigendynamiken des westlichen Kapitalismus und Individualismus.

Charakteristisch für die Verzahnung von empirischen und theoretischen Zugängen zur Interkulturellen Theologie ist auch Wijzens Darstellung der Beziehung zwischen dem offiziellen Katholizismus der Römischen Kirche und den kulturellen und religiösen Kontexten in Afrika im fünften Kapitel. Er knüpft hier an das dritte Kapitel an, blickt aber in einer eher normativen Perspektive auf das Gegenstandsfeld.

Der Vf. summiert zunächst die Inkulturationsdebatte seit der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil in fünf Modellen – (a) Überwindung der afrikanischen Kultur durch das Christentum, (b) Adaption an diese Kultur, (c) Inkulturation des christlichen Glaubens in die Kultur, (d) Freisetzung von christlichen Befreiungsimpulsen in dieser Kultur und (e) Verdrängung des Christentums zugunsten der indigenen Kultur – und zeigt, wie diese Modelle von afrikanischen Theologen bis heute nebeneinander vertreten werden. Dieser Betrachtung der Beziehung zwischen Christentum und Kultur auf der Ebene der Konzepte stellt er dann eine auf die Befragung kirchlicher Mitarbeiter gestützte empirische Untersuchung der tatsächlich eingenommenen Einstellung zu dieser Frage gegenüber. Das Spektrum der Antworten reicht von der nachdrücklichen Befürwortung der Verbindung traditionaler afrikanischer Religion mit dem christlichen Glauben bis zur strikten Ablehnung solcher Melangen, die als Synkretismus verurteilt werden, und entspricht den ersten vier der fünf Konzepte. Diese theologischen und praktischen Haltungen werfen auch die Frage auf, wie sich die afrikanisierte Volkreligiosität zur offiziellen Kirche bzw. wie sich die »Inkulturation (oder »Afrikanisation« des Christentums) von unten« zur »Inkulturation von oben« bzw. wie sich das Magisterium der Kirche zum *sensus fidelium* verhält.

Im sechsten Kapitel geht Wijzen über die Beschreibung und Analyse des gegenwärtigen Entwicklungsstandes in der Missionstheologie und der missionarischen Praxis hinaus und skizziert sein Plädoyer für deren zukünftige Gestalt. Es gelte, über die Inkulturation des Christentums hinaus zur »Interkulturation« (Joseph Blomjous) zu gelangen. Das Christentum besteht ihm zufolge aus einer Vielfalt kultureller Orientierungen neben andersreligiösen und nichtreligiösen Orientierungen. Es gibt das Christentum nur plural als Christentümer mit lokalen Theologien und Spiritualitäten (171). Der partnerschaftliche Austausch zwischen diesen kontextuellen Inkulturationsformen auf der Basis von Gegenseitigkeit ist mit »Interkulturation« bezeichnet.

Nach Wijzen korrelieren den verschiedenen missionstheologischen Konzepten unterschiedliche Modelle der (Religions-) Theologie: Das »translation«-Modell der Mission (das die Ersetzung der indigenen Religion und Kultur durch das Christentum anstrebt) ist mit einer exklusivistischen Theologie verbunden, das Adaptionsmodell (das die Erscheinungs- und Praxisformen des Christentums an die jeweilige kulturelle Umgebung anpassen will) mit einer dialektischen und das Inkulturationsmodell (das den christlichen Glauben in die Kultur des Missionsgebietes »inkarnieren« will) mit einer inklusivistischen. Das Interkulturationsmodell geht mit einem pluralistischen Theo-

gieansatz einher (174 f.; vgl. die etwas divergierende Zuordnung auf 158). Mit dem Kenianischen Theologen Samuel Kibicho geht Wijzen davon aus, »that there is full and fully saving revelation in African cultures and religions *independently* of Christ« (174, Hervorheb. F. W.). Er begründet diese Position mit der Unterscheidung (nicht Trennung!) der beiden »Missionen« des trinitarischen Gottes: der des Sohnes und der des Geistes (175). In ähnlicher Weise hatte auch Jacques Dupuis argumentiert, der sich aber nicht einer pluralistischen Religionstheologie anschließen wollte. Dennoch traf ihn der Bannstrahl der römisch-katholischen Glaubenskongregation. In der von Kardinal Ratzinger unterzeichneten *notificatio* zu seinem Buch »Toward a Christian Theology of Religious Pluralism« heißt es: »It is [...] contrary to the Catholic faith to hold that the salvific action of the Holy Spirit extends beyond the one universal salvific economy of the Incarnated Word.«⁷

In den Schlussüberlegungen tritt noch einmal klar heraus, dass Wijzens Plädoyer für einen religionstheologischen Pluralismus nicht auf Kosten des Missionsanliegens geht. Mission gelinge am besten, wenn es dem Missionar möglich wird, eine »dual identification« (200) zu entwickeln, in der er das Beste seiner Herkunftskultur mit dem Besten der Kultur des Missionsfeldes zusammenführt. Partizipation und Konfrontation seien in diese Haltung (in der man eine Selbstbeschreibung des Vf.s sehen darf) miteinander verbunden.

Wijzen spricht sich für die Verbindung der inkulturationstheologischen mit den befreiungstheologischen Ansätzen in der Missionstheologie aus. Der Umgang mit religiösem Pluralismus sei ebenso wichtig wie die Auseinandersetzung mit dem Problem der Armut. Er fordert einen »comprehensive approach« (193).

Das Buch ist in gut lesbarem Englisch geschrieben und eignet sich damit auch als Lehrbuch, das den Studierenden (unabhängig von ihrer Konfession) eine konzentrierte und klare Einführung in die Missionswissenschaft bietet.

Als eine Verabschiedung der Missionstheologie lässt sich demgegenüber das Studien- und Lehrbuch »Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung« von ULRICH DEHN verstehen. So insinuiert es die Überschrift zum dritten Kapitel: »Missionstheologie: Historischer Rückblick und letzte Ausläufer« und so geht es aus der Einleitung hervor (15 f.). Dehn verwendet bewusst nicht den Begriff »Interkulturelle Theologie« in einem programmatischen Sinn, weil dieser für allzu heterogene Programme stehe und daher an Uneindeutigkeit leide. Er verhandelt die Themen der ökumenischen Theologie auf der Basis eines weiten Ökumenebegriffs, der sich in Richtung der »World Christianity Studies« bewegt. Im Gegensatz zu Wijzen beschränkt

⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html – Vgl. »Dominus Iesus« § 12. (01.07.2017)

sich der Vf. weitgehend auf die deskriptive Nachzeichnung von Entwicklungen, Diskussionssträngen und Entwürfen und drängt Fragen der theologischen Urteilsbildung und der (missions-) praktischen Anwendung der dargestellten Diskurse gänzlich zurück. Es geht nach seinem Verständnis in der Missionswissenschaft nicht um Handlungsorientierung für die Praxis und die damit zusammenhängenden theologisch-normativen Reflexionen. Der Leitbegriff ist weder Kommunikation noch Verstehen, sondern Wahrnehmung. Die Erforschung des weltweiten Christentums versteht er als »Wahrnehmungswissenschaft« (12). Dehn plädiert dafür, diese Wissenschaft als »wirklichkeitsanalytische[] Wahrnehmungswissenschaft weltweiter christlicher Lebenswelten und interkultureller Kontexte« (57) zu verstehen und zu betreiben.

Weil Wahrnehmung aber immer an die Perspektive des Wahrnehmenden gebunden ist, wird sie vom wahrnehmenden Subjekt konstruiert. In erkenntnistheoretischer und hermeneutischer Hinsicht schließt sich Dehn dem interaktionistischen Konstruktivismus Kersten Reichs an. Um der Vielfalt und Unbegreifbarkeit der Wahrnehmungen gerecht werden zu können, fordert er einen Verzicht auf normative Vorgaben, substantialisierende Kriterienkataloge und monoperspektivische Ausblicke. Stattdessen gelte es, in einem Nebeneinander von vielen Verständigungsgemeinschaften in intersubjektiven, von vielen Perspektiven gestützten Suchbewegungen nach viablen Lösungen und lebbar konstruierten unterwegs zu sein (29).

In diesem Rahmen zeichnet Dehn dann zunächst die drei impulsgebenden Entwicklungslinien nach, in denen sich das ökumenische Anliegen manifestiert hat: die Missionsbewegung, das Streben nach Kircheneinheit in »Faith and Order« und die Fragen der Sozialethik und des praktischen Engagements in »Life and Work«.

Im dritten Kapitel wird die Geschichte der Missionstheologie verstanden als »Strategien und entsprechende Reflexionen zum auf Konversionen zum Christentum abzielenden Handeln« (31) dargestellt. Dehn fragt dabei nach den Konstruktionen der nicht-christlichen Welt (bzw. generell von Alterität), die sich in diesen Theologien niedergeschlagen haben, und nach der Veränderung solcher Konstruktionen: von einer Welt, die im religiösen Defizit der Christusferne lebt, über eine Welt, die als Bewährungsfeld ökumenischer Sozialdiakonie betrachtet wird, hin zu einer Welt, die von Pluralität der Religionen und Kulturen gekennzeichnet ist.

Im vierten Kapitel skizziert der Vf. die Entwicklung des Einheitsgedankens in seinen verschiedenen Ausprägungen seit Beginn der ökumenischen Bewegung in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Es stellt die zentralen Modelle von Einheit mit ihren jeweiligen Leitbegriffen einander gegenüber, skizziert den Einheitsgedanken in der katholischen und orthodoxen Kirche und fragt nach Programmen und Prozessen, die zur Realisierung dieser Zielvorstellungen lanciert wurden. Gegenüber einer zu starken Betonung von Kircheneinheit plädiert er für das Respektieren und Würdigen von Unterschieden und favorisiert das Modell von Beziehungsnetzen zwischen den kirchlichen Gemeinschaften und Organisationen. Entscheidend sei nicht die Form, in der die öku-

menische Einheit Gestalt gewinnt, sondern die Qualität der Beziehungen im Netzwerk. Diese soll von Solidarität, gegenseitiger Wertschätzung und verbindlicher Beziehungsfähigkeit geprägt sein (76).

Als drittes treibendes Motiv der ökumenischen Bewegung neben der Missionsidee und dem Impuls zur Einheit der Kirchen gibt Dehn im fünften und sechsten Kapitel einen Überblick über die sozialetischen Debatten, die besonders in den 1960er Jahren die Agenda der ökumenischen Bewegung bestimmt haben, besonders auf der vierten ÖRK-Vollversammlung in Uppsala 1968. Er konstatiert, dass es sich bei diesem gesamten Diskussionsprozess »um eine komplexe Bewegung ohne markierbare Fortentwicklungen oder Kontinuitäten handelt« (111). Die zentralen Themen – Bekämpfung des Rassismus, Frieden, gerechte Wirtschaftsordnung und Ökologie – kehren darin immer wieder. Wichtiger als die daraus hervorgegangenen Dokumente seien die Programme zur Umsetzung der Leitideen gewesen.

Nach diesem Überblick über die thematischen Entwicklungen in der ökumenischen Bewegung, zieht Dehn den Kreis weiter und befasst sich mit Kontextuellen Theologien in den »südlichen Kontinenten« (19) Asien, Afrika und Lateinamerika.

Der Darstellung der dort anzutreffenden theologischen Denkformen vorgeschaltet ist (im siebten Kapitel) eine Reflexion auf die »westliche« Rezeption dieser Theologien, die in der Regel verbunden ist mit dem Versuch, Merkmale europäischer Theologien im Gegenüber zu Dritte-Welt-Theologien zu identifizieren. Auch hier geht es Dehn also wieder um Wahrnehmungen. Dazu gehört auch eine Sensibilisierung gegenüber den verwendeten Begriffen, vor allem dem Begriff »Kontextuelle Theologie«. Er zeigt, wie theologische Entwürfe aus Asien und Lateinamerika von der deutschsprachigen Theologie zunächst aus der Distanz und selektiv wahrgenommen wurden, teilweise in kritischer Zurückweisung, u. a. weil man darin eine problematische Verbindung politischer Interessen mit theologischen Interpretationen sah, teilweise in einer positiven, mitunter begeisterten Rezeption, die sich Anregungen aus diesen Entwürfen auch für die westliche Theologie erhoffte. Dabei wurden exotisierend-essentialisierende Zuschreibungen nach der Leitunterscheidung von Dritter-Welt-Theologie und europäischer Theologie vorgenommen. In einer zweiten Phase kam es dann zu einem Gespräch auf gleicher Augenhöhe mit höherer Kontextsensibilität und differenzierteren Transferleistungen. In diesen Auseinandersetzungen wurde Kontextualität auch als Thema europäischer Theologie entdeckt und diskutiert. Die dritte, von Dehn beobachtete Phase begann mit dem 21. Jahrhundert und bestand bzw. besteht in einer Begegnung auf der Ebene postkolonialer Diskurse. Die Nord-Süd Unterscheidung wird dabei aufgeweicht.

Im achten Kapitel präsentiert der Vf. ausgewählte Entwürfe und theologische Strömungen aus Asien (M. M. Thomas, Choan-Seng Song, Kwok Pui-Lan, Kang Nam-Soon), Afrika (Bénézet Bujo, Fabien Eboussi Boulaga, Allan Aubrey Boesak) und Lateinamerika (Theologie der Befreiung, Jose Severino Croatto, Andine Theologie).

Von dieser Exkursion in die Theologie des weltweiten Christentums führt der Weg wieder zurück zu den evangelisch-katholischen Gesprächen um die Anerkennung des Papstamtes und ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigungslehre. Dieses Kapitel hätte seinen sachgemäßen Platz im Anschluss an die Darstellung der ökumenischen Bewegung gehabt.

Das zehnte Kapitel wendet sich dem Kulturbegriff und Ansätzen der Kulturtheorie (René Girard; Clifford Geertz, James Clifford, Jan Assmann) zu. Mit dieser Blickfeld-erweiterung will Dehn die Wahrnehmung des Christlichen interdisziplinär einbetten. Bestimmte Fragen der christlichen Theologie und der Christentumspraxis, wie etwa die Frage nach Religion und Gewalt, die Genderfrage oder die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Gesellschaft könnten nur unter Hinzuziehung von kulturanalytischen Instrumenten behandelt werden. Für eine Theologie im interkulturellen Kontext ist die Beschäftigung mit Kulturtheorien ohnehin unausweichlich und so spielen Kulturtheorien für Dehn – wie auch für Wrogemann und Wijzen – als Referenzrahmen für die Interpretation von Kommunikationsprozessen im weltweiten Christentum eine wichtige Rolle. Der *cultural turn* ist für die interkulturelle Theologie von unmittelbarer Bedeutung; mehr noch: Diese ist nicht zuletzt eine Frucht dieser Hinwendung zur Kultur.

Auch die postkoloniale Kritik, die ebenfalls in Zusammenhang dieser kulturwissenschaftlichen Trends steht, ist für die Wahrnehmung des weltweiten Christentums von hoher Relevanz. Im abschließenden Kapitel des Buches wendet sich Dehn den Konzepten postkolonialer Theorie und Theologie zu, klärt zunächst den Begriff »Postkolonialismus«, stellt die postkolonialen Theorien von Gayatri Chakravorty Spivak und Homi Bhaba vor und referiert dann Ansätze der postkolonialen Theologie (R. S. Sugirtharajah, Kwok Pui-Lan, Joerg Rieger). Er zeigt, wie es in diesem Diskurs längst nicht mehr nur um die Aufarbeitung der von Kolonialismus und Dekolonialisierung geprägten Identitätsmuster geht, sondern um Identitätskonstruktionen und -repräsentationen im Gegenüber zu verschiedenen Alteritäten (etwa geschlechtlichen, oder durch eine Minoritäts- bzw. Diasporasituation geformten) im Rahmen von diskursiver Machtausübung. Ein wichtiges Anliegen ist dabei die Auflösung von essentialisierenden Dichotomien.

Ulrich Dehns Buch bietet kenntnisreiche und umsichtige Darstellungen der Diskussionsprozesse, wie sie in der ökumenischen und interkulturellen Theologie der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart geführt wurden und werden. Es spiegelt sich darin aber auch – wie in den anderen besprochenen Lehr- und Studienbüchern – das Bemühen um eine Reformatierung der ökumenischen Theologie, die Suche nach geeigneten Leitbegriffen und die Auslösung des methodischen Fundaments dieser ökumenischen Theologie der Zukunft. Bei aller Verschiedenheit der vorgestellten Ansätze stimmen sie darin überein, dass deren Gegenstandsbereich das weltweite Christentum ist und ihr methodisches Handwerkszeug interdisziplinär mit stark kulturwissenschaftlichem Einschlag beschaffen sein sollte. Auf diese Weise kann das neu zugeschnittene Fach im Fächerkanon der akademischen Theologie – nenne es sich »Missionwissenschaft« oder »Interkulturelle Theologie« oder »Weltweites Christentum« – eine wichtige Brückenfunktion zur Religionswissenschaft und zu außertheologischen kulturwissenschaftlichen Fächern wahrnehmen.

Summary

In this article study-books on intercultural theology, which were published during the recent years, are reviewed. Those are the three-volume »Lehrbuch interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft« authored by Henning Wrogemann, the introduction to mission-studies titled »Christianity and Other Cultures« by the roman-catholic theologian Frans Wijzen, and Ulrich Dehn's book »Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung«. Dehn deliberately avoids using the term »intercultural theology« in the title of his book, because he wants to transform mission-studies into studies on »Global Christianity«. Despite of being study-books, by sketching a methodological and material basis for shaping that discipline, as well as offering a teaching and learning program for it, these books also indicate a programmatic agenda.