

Ersetzt Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft? Analyse neuerer Verhältnisbestimmungen und Vorschlag einer komplementären Sicht

Friedemann Walldorf

Der Artikel analysiert neuere Konzepte der Interkulturellen Theologie (Hock, Küster, Wrogemann u.a.) und deren Verhältnis zur Missionswissenschaft, nicht zuletzt als Beitrag zur Selbstverständigung im Blick auf das Fachverständnis an den pietistisch und evangelikal geprägten theologischen Hochschulen. Der Autor begrüßt die neue Entwicklung der Interkulturellen Theologie, plädiert aber dafür, die Fachbezeichnung Missionswissenschaft nicht vorschnell aufzugeben. Er argumentiert für ein komplementäres Verständnis, das Interkulturelle Theologie *und* Missionswissenschaft als sich ergänzende und gegenseitig erschließende Perspektiven und Inhaltsbereiche des Fachs greift.

Friedemann Walldorf ist Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen (FTH). Email: walldorf@fthgiessen.de

Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag des Autors auf der Jahrestagung des Evangelischen Forums für Mission, Kultur und Religion (missiotop) im Monbachtal am 20. Januar 2018. Er wurde für die Druckfassung überarbeitet.

Vorbemerkungen

Das Fach, das sich an den theologischen Fakultäten in Deutschland ab 1896 als „Missionswissenschaft“ etabliert hat, hat im Lauf der Zeit und an verschiedenen Orten unterschiedliche Bezeichnungen und Schwerpunkte gehabt. In Schottland sprach Alexander Duff von „Evangelistic Theology“, in den Niederlanden entwickelte sich die „apostolaatstheologie“ (Hoekendijk),¹ und im englisch- und französischsprachigen Bereich etablierte sich der Begriff „missiology“ bzw. „missiologie“, der in den 1980er Jahren vor allem durch den Arbeitskreis für

evangelikale Missiologie (AfeM) in Deutschland eingeführt wurde.² Ein Grund für diese Bezeichnungsvielfalt liegt vermutlich auch darin, dass das Anliegen, die christliche Botschaft in unterschiedlichsten Kontexten verständlich auszudrücken, zum Kernbestand des Fachs gehört. Insofern kann man auch den jüngsten Umbruch hin zur „Interkulturellen Theologie“ an den evangelischen Fakultäten in Deutschland als ein Projekt der Kontextualisierung im akademischen Umfeld verstehen. Gleichzeitig fordert die Entwicklung dazu auf, mögliche Folgen für das Fachverständnis insgesamt kritisch zu bedenken.

Ausgangspunkt der neueren Entwicklung ist das von der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh) und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) herausgegebene *Positionspapier* „Missionswissenschaft

¹ Vgl. Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology. An Introduction*, Grand Rapids 1978, 1.

² In der ersten Ausgabe der Zeitschrift *evangelikale missiologie* [em] (1985) musste „Missiologie“ als „Fremdwort“ zunächst legitimiert werden, Peter Mayer, Wir stellen vor, em 1, 1985, 2; vgl. Bernd Brandl, Mission in evangelikaler Perspektive, in: C. Dahling-Sander, *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 178–199: 193.

als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft“³, das von den Fachvertretern an den Universitäten und kirchlichen Hochschulen 2005 als gemeinsame Arbeitsgrundlage formuliert wurde.⁴ Ein solcher Konsens ist an sich schon bemerkenswert, ebenso wie die Wirksamkeit, die er entfaltet hat (siehe dazu 1.2).

Der Begriff Interkulturelle Theologie ist indes nicht neu. Er wurde in den 1970er Jahren von dem Schweizer Missions-theologen Walter Hollenweger geprägt, der ab 1979 eine dreibändige *Interkulturelle Theologie* veröffentlichte und die Kontextualität aller Theologie herausarbeitete. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, eigene westliche Überlegenheitsvorstellungen kritisch zu hinterfragen und ökumenisches interkulturelles und interreligiöses Lernen bewusster zu reflektieren.⁵ Damit verbunden war die scharfe Kritik westlicher Missionspraxis bis hin zum Missionsverzicht (was bei Hollenweger allerdings später – nicht zuletzt unter dem Einfluss nichtwestlicher Partner – wieder relativiert wurde).⁶ Zusammen mit dem Hamburger Missionswissenschaftler Hans Jochen Margull gab Hollenweger ab 1975 die Reihe *Interkulturelle Geschichte des Christentums* heraus, die missionsgeschichtliche und kirchliche Entwicklungen in der Dritten Welt kritisch als interkulturelles Phänomen erforschte. Die Reihe besteht bis heute und hat viele wertvolle Studien vorgelegt. Zu einer allgemeinen Um-

benennung der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie kam es damals nicht. Zugleich wird deutlich, dass Interkulturelle Theologie (wohl nicht nur) in ihren Anfängen ein westlich-kontextuelles Projekt war, ein Ausdruck „of theological repentance in the North“ (Ustorf).⁷

Hier knüpft die neue Entwicklung der Interkulturellen Theologie zwar begrifflich an, ohne sich jedoch auf die damalige missionskritische Programmatik festzulegen. Die heutige Entwicklung ist inhaltlich offener, vielfältiger und pragmatischer, aber für die Disziplin durchaus folgenreich, geht es doch (im Unterschied zu den 1970er Jahren) um die Neu-bezeichnung und Neukonzeptionierung des Fachs.

Dies hat zu kontroversen Diskussionen geführt, deren Eckpunkte durch die Beiträge von Werner Ustorf (Birmingham) und Heinrich Balz (Berlin) markiert werden können. Ustorf konstatiert einen bloß strategischen „Etikettenschwindel“, bei dem unter dem Deckmantel Interkultureller Theologie die traditionelle Missionstheologie mit universalen Heilsansprüchen und kulturellen Hegemonien weitergeht. Ustorf deutet sowohl die Umbenennung der *Fuller School of World Mission* in *School of Intercultural Studies* im Jahr 2003 als auch das Positionspapier seiner Kollegen in Deutschland als “a tactical update of the toolbox of missionary theology without changing its basic parameters”.⁸ Balz hingegen beobachtet doch eine „grundlegende Umorientierung“, vielleicht sogar eine „Flucht aus der Theologie in die Interkulturalität“, in der die Missionstheo-

Interkulturelle Theologie – ein bloß strategischer Etikettenschwindel?

3 Abgedruckt in: *Zeitschrift für Mission* 31, 2005, 376–383.

4 Vgl. Andreas Feldtkeller, Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie: Eine Verhältnisbestimmung, in: *Theologische Literaturzeitung* 138, 2013, 3–12: 4.

5 Vgl. Richard Friedli, *Interkulturelle Theologie*, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1985, 181–184: 183f.

6 Vgl. Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 6 (wie Anm. 4).

7 Werner Ustorf, *The Cultural Origins of 'Intercultural Theology'*, in: *Mission Studies* 25, 2008, 229–251: 229.

8 Ustorf, *Cultural Origins*, 233 (wie Anm. 7).

logie „keine Ordnungs- und Begründungsfunktion mehr für das gesamte Fach“ hat und die Reflexion über „das Kommen und Anfangen des Glaubens an Jesus Christus als das wichtigste Ereignis in der Menschheitsgeschichte“ zu stark in den Hintergrund tritt.⁹

Obwohl diese Kritiken die Grundsätzlichkeit und Eindeutigkeit des Positionspapiers, das eher pragmatisch als programmatisch ausgerichtet scheint, vielleicht überschätzen, ist die Frage berechtigt, ob die Neukonzeptionierung als Interkulturelle Theologie *längerfristig* nicht zu einer Verengung und Vereinseitigung der Fachperspektiven führen kann. Immerhin hat die Missionswissenschaft des 20. Jahrhunderts deutlich gemacht, dass christliche Mission sich nicht nur von (inter-) kulturellen Bezügen her versteht, sondern in der universalen theologischen Perspektive der *Missio Dei* die Menschenfreundlichkeit Gottes in Christus in vielfältiger Weise bezeugt – missional, kontextuell, interkulturell, intrakulturell, transkulturell etc., eben „von überall nach überall“.¹⁰

Hier setzt die Fragestellung des Aufsatzes ein: Was bedeutet das Konzept der Interkulturellen Theologie für die Missionswissenschaft – auch an den pietistischen und evangelikalischen theologischen Hochschulen? Hat Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft ersetzt? Sollte sie die Missionswissenschaft ersetzen? Um einer Antwort näherzukommen, wird zunächst das Positionspapier von 2005 als Ausgangspunkt der Entwicklungen genauer in den Blick

genommen (1.). Dann wird gefragt, wie die teilweise ambivalente Verhältnisbestimmung des Positionspapiers in den Einführungs- und Lehrwerken von Klaus Hock (2011), Volker Küster (2011) und Henning Wrogemann (2012–2015) geklärt und konkretisiert wird (2.). Abschließend wird der Vorschlag einer komplementären Fachperspektive unter Beibehaltung der Kombinationsbezeichnung Missionswissenschaft / Interkulturelle Theologie (oder umgekehrt) erläutert (3.).

1. Von der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie? Das Positionspapier im Kontext

1.1 Vom Leitfaden zum Positionspapier

Von außen gesehen kam der Umbruch recht überraschend. War noch 2003 mit dem *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie* eine breit angelegte Einführung in die *Missionswissenschaft* unter Beteiligung vieler Fachvertreter erschienen,¹¹ lag zwei Jahre später mit dem Positionspapier der Professoren der Vorschlag auf dem Tisch, die „Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie“ neu zu formatieren. Im *Leitfaden* findet sich noch kein expliziter Hinweis auf diese Entwicklung. Dort wird Interkulturelle Theologie zwar als wegweisender Perspektivenwechsel am Ende der 1970er Jahre (siehe oben) gewürdigt, aber schließlich als Etappe auf dem Weg zu Theo Sundermeiers „Missionswissenschaft als hermeneutische Disziplin“ eingeordnet, die „einen Schritt weiter“ gehe.¹² Umso erstaunlicher ist das kurz

9 Heinrich Balz, *Missionstheologie und Interkulturelle Theologie: Ein Postskript zu „Der Anfang des Glaubens: Theologie der Mission und der jungen Kirchen“*, Neuendettelsau 2014, 7.27.40.

10 Vgl. Michael Nazir-Ali, *From Everywhere to Everywhere: A World View of Christian Mission*, London 1991.

11 Christoph Dahling-Sander et al (Hg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003.

12 Henning Wrogemann, Theologie und Wissenschaft der Mission, in: Dahling-Sander, *Leitfaden*, 17–31: 22–23.

darauf erfolgende Votum der Fachvertreter.

Allerdings wird bereits im *Leitfaden* auf die unsichere Zukunft des Fachs Missionswissenschaft an den Universitäten hingewiesen: „im Zeichen des wachsenden universitären Spardrucks [ist] seine Stellung an einigen Fakultäten unsicher und sein Stellenwert bei Kirchenleitungen wie Studierenden umstritten.“ In den Stoffplänen tauche Missionswissenschaft höchstens als „optionale Nebendisziplin“ auf. Mit dem *Leitfaden* als „Arbeits- und Studienbuch“ war deshalb auch die Hoffnung verbunden, dass „die Stellung der Missionswissenschaft als eigene Fachdisziplin gestärkt, bewahrt und ausgebaut“ wird.¹³

„... im Zeichen des wachsenden universitären Spardrucks.“

Genau an dieser Stelle setzt zwei Jahre später das sechsseitige Positionspapier neu an. Es hebt die dreifache Relevanz der Missionswissenschaft angesichts der Globalität der Kirche, der Pluralität der Gesellschaft und der Universalität der christlichen Botschaft hervor (vgl. 377–378).¹⁴ Hier seien der Missionswissenschaft „vielfältige Aufgaben für das Ganze der Theologie zugewachsen“ (377). Die dennoch unsichere Stellung des Fachs sieht das Papier wesentlich durch die Problematik des Missionsbegriffs verursacht:

Der Begriff ‚Mission‘ führt in gegenwärtigen öffentlichen und auch theologischen Diskursen häufig zu Irritationen und Stereotypisierungen, weshalb die traditionelle Fachbezeichnung Missionswissenschaft immer wieder zu Missverständnissen Anlass gibt (376).

Außerdem bilde die Bezeichnung die gegenwärtigen Fachinhalte nicht mehr adäquat ab. In Wirklichkeit widme sich

[...] das Fach in seiner heutigen Ausrichtung [...] in einer breiten Perspektive der Begegnung und Auseinandersetzung des Christentums mit nicht-christlichen Religionen sowie der theologischen Reflexion nicht-westlicher kultureller Dialekte des Christentums in engem Bezug zu ökumenischen Fragestellungen. Hinzu kommt die ausdrückliche und bewusste Hinwendung zur Religionswissenschaft als festem Bezugspunkt missionswissenschaftlicher Forschung (379).

Um die Relevanz und fachliche Ausrichtung zu verdeutlichen, votieren die Professoren dafür, „Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie“ neu zu konzeptionieren und „der traditionellen Nomenklatur ‚Missionswissenschaft‘ die Bezeichnung ‚Interkulturelle Theologie‘ klärend zur Seite zu stellen, ohne den Namen Missionswissenschaft dabei ersetzen zu wollen“ (377).

1.2 Strukturelle Auswirkungen

Das Positionspapier zeigte Wirkung. Augenscheinlich war die Umbenennung der führenden evangelischen *Zeitschrift für Mission* in *Interkulturelle Theologie: Zeitschrift für Missionswissenschaft* (2008). Wichtiger war jedoch, dass die EKD und der evangelische Fakultätentag das Fach in der neuen Rahmen- und Prüfungsordnung des Theologiestudiums (2008/2010) erstmals zum Pflicht- und Prüfungsfach gemacht haben. Eine fachbegriffliche Festlegung war damit nicht verbunden, im Text der Rahmenordnung heißt es nur, dass mindestens ein Modul in „Religionswissenschaft und Missionswissenschaft bzw. Interkultureller Theologie“ belegt und bestanden werden muss.¹⁵

13 Dahling-Sander, *Leitfaden*, 11.

14 Zitiert nach: *Zeitschrift für Mission* 31, 2005, 376–383.

15 Vgl. Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 3 (wie Anm. 4).

An den evangelischen Fakultäten in Berlin (HU), Halle-Wittenberg, Münster und Rostock gibt es inzwischen Professuren in Interkultureller Theologie und Religionswissenschaft. Andere Lehrstühle haben weiterhin den Begriff der Missionswissenschaft als Teil ihrer Bezeichnung, so Erlangen, Hamburg, Heidelberg, Mainz, München, Neuendettelsau und Wuppertal. Dort wurden teilweise zusätzliche Institute für Interkulturelle Theologie eingerichtet, z.B. in Wuppertal das „Institute for Intercultural Theology and Interreligious Studies (IITIS)“ oder in Mainz das „Center for Intercultural Theology (CIT)“. ¹⁶ 2012 wurde das Seminar der Hermansburger Mission als Fachhochschule Interkulturelle Theologie (FIT) akkreditiert. Es bietet einen englischsprachigen BA in „Intercultural Theology and Leadership“ sowie einen deutschsprachigen BA in „Missionswissenschaft und Internationale Diakonie“. ¹⁷

Auch an pietistischen und evangelikalen theologischen Hochschulen ist die Entwicklung positiv aufgegriffen worden. So hat die Internationale Hochschule Liebenzell (IHL) eine Professur für Interkulturelle Theologie und die Freie Theologische Hochschule Gießen seit 2014 eine Professur für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie. In den freikirchlichen Hochschulen in Elstal und Ewersbach sowie an der Evangelischen Hochschule Tabor ist man bei der Fachbezeichnung Missiologie oder Missionswissenschaft geblieben. ¹⁸

Der Blick in die Ökumene zeigt eher Zurückhaltung. An katholischen Fakultäten und Hochschulen finden sich meist missionsorientierte Kombinationen wie Missionswissenschaft und außereuropäische Theologien (Münster), Missionswissenschaft und Interkultureller Dialog (PTH St. Georgen, Frankfurt), Missionswissenschaft und Dialog der Religionen (Würzburg) oder Missionswissenschaft (Vallendar) und Missionstheologie (St. Augustin). ¹⁹ Im internationalen protestantischen Bereich herrscht eine Vielfalt an Bezeichnungen, ²⁰ allerdings

[...] lässt sich als grobe Tendenz erkennen, dass außerhalb Europas das Festhalten am Begriff oder zumindest an der Sache von ‚Mission Studies‘ klar präferiert wird, während sich Impulse zu Veränderungen im Sinne einer Interkulturellen Theologie deutlich auf Europa konzentrieren. ²¹

Doch selbst im evangelischen Bereich in Deutschland zeigt sich kein einheitliches Bild, nach dem man klar davon sprechen könnte, dass Interkulturelle Theologie die Missionswissenschaft ersetzt habe. Neben klaren Ersetzungen (zumindest auf Bezeichnungsebene) finden sich Situationen des Übergangs, des Nebeneinanders und der bewussten Ergänzung

19 Vgl. die jeweiligen Internetseiten. Siehe allerdings den Verein „Theologie Interkulturell“ an der katholischen Fakultät der Goethe-Uni Frankfurt, www.uni-frankfurt.de/44390579/theologie_interkulturell, Januar 2018.

20 Zum Beispiel: Geschichte des Außereuropäischen Christentums (Uni Basel), Global Christianity (Uni Boston), Intercultural Theology (PTU Groningen), Missiology & Church Planting (VU Amsterdam; TU Kampen). Der niederländische Missiologe Stefan Paas widerspricht der Einschätzung von Volker Küster (Einführung, 10, wie Anm. 29), dass in den Niederlanden die meisten Lehrstühle in Interkulturelle Theologie umbenannt worden seien, vgl. Paas, *The Discipline of Missiology in 2016*, in: *Calvin Theological Journal* 51, 2016, 37–54: 39.

21 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 5 (wie Anm. 4).

16 Vgl. die jeweiligen Internetseiten der evangelischen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen.

17 Vgl. Wilhelm Richebächer, Newcomer „Interkulturelle Theologie“. Eigenständiges Fach oder Sache der ganzen Theologie? in: *Jahrbuch Mission* 2014, Hamburg 2014, 207–214: 209.

18 Vgl. die jeweiligen Internetseiten.

sowie des Festhaltens an der bisherigen Nomenklatur. Dies überrascht nicht, ist doch bereits die Verhältnisbestimmung im Positionspapier keineswegs eindeutig.

1.3 Die Verhältnisbestimmung im Positionspapier

Die Verhältnisbestimmung im Positionspapier zeigt sich auf drei Ebenen, die teilweise zueinander in Spannung stehen. Zunächst scheint klar, dass auf der *Ebene der Fachbezeichnung* Missionswissenschaft nicht ersetzt, sondern durch Interkulturelle Theologie ergänzt werden soll:

[...] der traditionellen Nomenklatur ‚Missionswissenschaft‘ [soll] die Bezeichnung ‚Interkulturelle Theologie‘ klärend zur Seite [gestellt werden], ohne den Namen Missionswissenschaft dabei ersetzen zu wollen. (377)²²

Dies schlägt sich in der Kombinationsbezeichnung Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft nieder, die im Positionspapier durchgängig verwendet wird.

Auf der *konzeptionellen Ebene* sieht dies jedoch anders aus. Hier ist – wie Balz feststellt (s.o.) – das Konzept der Interkulturalität (und Interreligiosität) bestimmend.²³ Hier wird Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie ver-

standen und erläutert, dass die Missionswissenschaft sich „im Ergebnis [...] zu einer breit angelegten, empirisch fundierten christlichen Theologie der Kulturen und Religionen entwickelt“ habe (379). Die Theologie der Mission wird hier nicht genannt. Auch Mission als empirischer Forschungsgegenstand

kommt nur dort in den Blick, wo „kulturelle Grenzen überschritten werden“ (378). Damit ist dann auch die *materiale Ebene* betroffen. Dies verdeutlicht die Skizze des Gegenstandsbereichs am Ende des Positionspapiers, die drei Hauptarbeitsfelder umfasst:

1. Theologie- und Christentumsgeschichte Afrikas, Asiens, Lateinamerikas und Ozeaniens, 2. Interkulturelle Theologie im engeren Sinn (z.B. kontextuelle Theologien, Nord-Süd-Wechselwirkungen und Konflikte in der Weltchristenheit, Migration, Entwicklungsproblematik); 3. Theologie und Hermeneutik interreligiöser Beziehungen (z.B. interreligiöser Dialog, Missionstheologie, Theologie der Religionen) (381).

Im ersten Arbeitsfeld wirft die Eingrenzung auf die nichtwestliche Geographie (Afrika, Asien, Lateinamerika, Ozeanien) die Frage nach einer überholten eurozentrischen Perspektive auf.²⁴ Inwiefern kommt hier die Globalität und Transkulturalität der Christentumsge-
schichte, die an anderer Stelle als Hauptmerkmal Interkultureller Theologie genannt wird (vgl. 379), zu ihrem Recht? Auch die Missionsgeschichte als wesentliches Arbeitsfeld einer zeitgemäßen transkulturellen Christentumsge-
schichte fehlt hier.²⁵ Problematisch scheint, dass „Missionstheologie“ nur als Unterpunkt der Reflexion interreligiöser Beziehungen, nicht aber in ihrer grundlegenden Theologizität als *Missio Dei* und Glaubenszeugnis in den Blick kommt.

Insgesamt zeigt die Verhältnisbestimmung im Positionspapier eine Spannung zwischen Bezeichnungs- und Konzept-

24 Vgl. Paas, *Missiology*, 41, der die Kategorien des Papiers „rather old-fashioned“ nennt (wie Anm. 20)

25 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 9 (wie Anm. 4), befürchtet einen Wissensabbruch, „wenn die Interkulturelle Theologie [...] eine fundierte wissenschaftliche Beschäftigung mit Missionsgeschichte verweigert“.

22 Zitiert nach: *Zeitschrift für Mission* 31, 2005, 376–383.

23 Vgl. Balz, *Missionstheologie*, 7.36 (wie Anm. 9).

ebene. Dabei wirkt sich die Konzeptebene auf die materiale Ebene aus, indem z.B. die kritische Erforschung *kontextueller* missionaler Modelle (da nicht immer interkulturell) ausgeschlossen scheint. Auch die empirische Erforschung polyzentrischer *Missionspraxis* sowie die *Missionsgeschichte* als dynamischer Aspekt der Christentums- und Religionsgeschichte fehlen. Wenn man berücksichtigt, dass das Positionspapier ein Konsenspapier darstellt, das durchaus unterschiedliche Positionen miteinander verbindet,²⁶ sind die beschriebenen Ambivalenzen nicht überraschend. Doch wie gehen die Autoren der ersten Einführungswerke und Lehrbücher damit um? Wie bestimmen und entfalten sie das Verhältnis der Interkulturellen Theologie zur Missionswissenschaft?

2. Die Verhältnisbestimmung in den neuen Einführungs- und Lehrwerken

Klaus Hock (Rostock) und Volker Küster (Mainz) lösen das Problem der Ambivalenz zwischen Bezeichnung und Konzept bereits im Buchtitel. Beide schreiben 2011 eine *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Missionswissenschaft spielt auf der Bezeichnungsebene also keine Rolle mehr. Dennoch bleiben

26 Martin Reppenhausen benennt als „zwei Positionen“ die „hermeneutische Missionswissenschaft“ (Theo Sundermeier) und die „Interkulturelle Theologie“ (Küster, Hock), Reppenhausen, Das jüngste Theologische Fach im Umbruch, in: *Theologische Beiträge* 45, 2014, 85–98: 91. Feldtkeller, Missionswissenschaft, 4–5 (wie Anm. 4) formuliert allgemeiner, dass es „durchaus unterschiedliche Interpretationen der Formel ‚Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie‘ [gab]. Dies betrifft insbesondere die Frage, ob in der Formulierung eine Bewegungsrichtung impliziert ist hin zu immer mehr ‚Interkultureller Theologie‘ und immer weniger ‚Missionswissenschaft‘.“

Themen der Missionswissenschaft wesentlich und werden unter dem übergreifenden Konzept der Interkulturellen Theologie – je nach Schwerpunkt des Autors – neu geordnet und akzentuiert. Anders bei Henning Wrogemann (Wuppertal), der von 2012–2015 das dreibändige *Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft* (LITM 1–3) verfasst hat und die Kombinationsbezeichnung des Positionspapiers damit weiterführt. In der Verhältnisbestimmung vollzieht Wrogemann jedoch einen Wandel von der Missionswissenschaft als übergeordnetem Rahmenbegriff (LITM 1) zur Interkulturellen Theologie als umfassender Interpretationskategorie (LITM 3). Doch nun zu den Entwürfen im Einzelnen.

2.1 Klaus Hock: Interkulturelle Theologie ersetzt die traditionelle Missionswissenschaft

Klaus Hock konzipiert das Verhältnis zwischen Missionswissenschaft und Interkultureller Theologie als Transformationsprozess, der sowohl Elemente der Anknüpfung als auch der Abgrenzung enthält, im Ergebnis aber zu etwas Neuem führt. Interkulturelle Theologie ist somit ein „generatives Projekt“, das noch am Anfang seiner Entwicklung steht (150).²⁷ Hinter sich lässt die Interkulturelle Theologie auf jeden Fall die „konservative Agenda traditioneller Missionswissenschaft“ (26), die verbunden war mit dem „Großprojekt der neuzeitlichen Missionsbewegung, den Gültigkeitsanspruch des christlichen Glaubens global durchzusetzen“ (97). Dieses Projekt betrachtet Hock als gescheitert. Die damit verbundene Missionswissenschaft unter dem Namen Interkulturelle Theo-

27 Seitenangaben im Text nach Klaus Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011.

logie fortzuführen, wäre in Hocks Augen tatsächlich „Etikettenschwindel“ (26). Demgegenüber knüpft Hocks Interkulturelle Theologie inhaltlich an den Entwürfen der progressiven Missionswissenschaft der 1970er Jahre an, die als „störrische Disziplin“ (11) das christlich-missionarische Großprojekt hinterfragte und „eben nicht mehr [...] einem Paradigma christlicher Expansion im Sinne linearer Ausbreitung anhafte“ (11).

Ein zentrales Merkmal Interkultureller Theologie sieht Hock in der Einsicht in den transkulturellen Charakter des Christentums, d.h. die Vielfalt, Hybridität und gegenläufige Gleichzeitigkeit globaler und lokaler Christentumsformen, von denen keine ein alleiniges „Gültigkeits- und Interpretationsmonopol“ beanspruchen kann (149). Das Proprium Interkultureller Theologie besteht in der kritischen Reflexion dieser Transkulturalität des Christentums. Ihr Maßstab ist die selbstkritische Verwurzelung in der akademischen Tradition der Aufklärung, die allerdings weder rationalistisch vereint noch postmodern gleichgültig (*anything goes*) verfährt (150), sondern sich an der Verheißung des Reiches Gottes, an Gerechtigkeit und Frieden, orientiert (121ff). Von dieser Perspektive her ordnet Hock das Material der Missionswissenschaft neu, und zwar genau entlang der drei Hauptarbeitsfelder des Positionspapiers (s.o.).

Mission bleibt dabei für Hock „einer der bedeutsamsten Gegenstände, mit denen sich die Interkulturelle Theologie zu befassen hat“ (96) – und zwar in kritischer Perspektive. Dazu gehöre vor allem sich mit der „Last ihrer Geschichte“ auseinanderzusetzen. Dies gehöre „zum prominentesten Arbeitsfeld Interkultureller Theologie“ (97, vgl. 45). Im Unterschied zum Positionspapier räumt Hock der Missionsgeschichte also eine Hauptrolle ein. Auch von einem „Ende der Missionsgeschichte“ könne keine Rede sein (97). Außerdem erfor-

derten postkoloniale Theorien eine Relektüre der missionsgeschichtlichen Quellen, um den „Stimmen der ‚Missionsobjekte‘ Gehör zu verschaffen“ (44). Auch wenn dabei „unter umgekehrten Vorzeichen“ neue Einseitigkeiten möglich seien, gebe es „zu einer postkolonialen Missionsgeschichtsschreibung [...] keine ernsthafte Alternative“ (45).

Mission als empirisches Phänomen rückt bei Hock nicht erst durch das Überschreiten kultureller Grenzen (wie im Positionspapier) in die Forschungsperspektive, sondern lohnt die Wahrnehmung als vielfältiges transkulturelles Phänomen, das sich nicht in eine einheitliche „Missionserzählung“ (108) fassen lässt, sondern als „missionarische Landschaften“ (107) neu zu beschreiben ist. Hier sei „die Vielfalt, Komplexität und Diversität, ja Widersprüchlichkeit der unterschiedlichen Missionsmodelle zu konstatieren“ (108). Auf normativer Ebene plädiert Hock für ein selbstkritisches Verständnis der Mission im Paradox zwischen Absichtslosigkeit und -institutionalisierung: als differenzsensibler Universalismus ohne Bekehrungsintention (vgl. 117; 150).

2.2 Volker Küster: Interkulturelle Theologie beerbt die Missionswissenschaft

Im Unterschied zu Hock sieht Küster das Proprium der Interkulturellen Theologie weniger in der kritischen Aufarbeitung der Missionsgeschichte als in der Erweiterung und Bereicherung christlicher Theologie durch kontextuelle Theologien im globalen Horizont. Hier liegt der Schwerpunkt und die Stärke seiner *Einführung*, in der missionsgeschichtliche Aspekte weitgehend fehlen. Küster sieht die Interkulturelle Theologie als Erbin der Missionswissenschaft, jedoch nicht wie Hock in kritischer Abgrenzung, sondern in konstruktiver Bewahrung missionstypischer Weltoffenheit:

In der Begegnung mit den Menschen, die sie bekehren wollten, hatten die christlichen Missionare deren ihnen selbst fremde Religionen kennengelernt und sie oft aus zunächst apologetischen Motiven erforscht. Die Notwendigkeit der Bibelübersetzung hatte sie zudem oft zu versierten Philologen gemacht. [...] Die Emanzipation der damals sogenannten ‚Jungen Kirchen‘ ließ dann auch die interkulturelle Dimension zu voller Geltung kommen.²⁸

Doch die mit der Missionswissenschaft verbundene Weltoffenheit sei an den theologischen Fakultäten, wo „der Eurozentrismus neue Urstände feiert“ heute gefährdet (10).²⁹ Themen der Mission und Ökumene drohten zwischen Dogmatik und Praktischer Theologie aufgeteilt zu werden, „Themen wie kontextuelle Theologie oder die Entwicklungen in der Weltchristenheit sind nahezu aus den Curricula verschwunden“ (10). Deshalb versteht Küster die Interkulturelle Theologie als

Bekehrung
als inter-
kulturelle
Kommunikation.

[...] entstanden aus dem Bemühen der Pluridisziplin Missionswissenschaft, Religionswissenschaft und Ökumene eine bleibende Statt an den Theologischen Fakultäten zu sichern.³⁰

Die Interkulturelle Theologie selbst sieht Küster als Neuanatz, der das „Erbe der Missionswissenschaft“ einerseits bewahrt, andererseits weiterentwickelt: „Interkulturelle Theologie hat sich auf dem Terrain der Missionswissenschaft entwickelt und ihre Grenzen verlegt.“ (24) Dabei liegt die Bewahrung vor allem im Bereich der kontextuellen

Theologien, die Küster weiterhin für wesentlich hält („Wahrheit ist immer nur kontextuell zugänglich“, 85). Eine Weiterentwicklung sei jedoch notwendig, weil die Prozesse der Glokalisierung (92) und Pluralisierung die kontextuellen Theologien verändert haben und eine interkulturelle Reflexion erfordern (vgl. 24). Dabei bezieht Küster sich auf das Verständnis des katholischen Missions-theologen Robert J. Schreiter, der in seinem Buch *Die neue Katholizität* (1997) Interkulturelle Theologie definiert als „Theologie, die sich zwischen dem Globalen und dem Lokalen neu artikuliert“.³¹ Den Höhepunkt und Abschluss von Küsters *Einführung* bildet darum „eine kleine interkulturelle Glaubenslehre“ (209–284), in der die klassischen Loci der Dogmatik im interkulturellen Gespräch mit kontextuellen Theologien entfaltet werden. Aus Hocks generativem Projekt (s.o.) werden bei Küster „generative Themen“ (Küster, 209), ein stärker theologisches Profil, anhand dessen er auch fragt, „was wir gemeinsam über unseren Glauben aussagen können“ (282).

Küster spricht zwar auch vom Übergang von der Missionstheologie zur Interkulturellen Theologie und sieht dabei „Bruchstellen und Übergänge“ (28), verfährt aber weniger missionskritisch als Hock. Missionstheologie ist für Küster nicht nur vergangene Etappe, sondern auch ein aktiver Topos im Gebiet der Interkulturellen Theologie. „Bekehrung als interkulturelle Kommunikation“ ist für Küster sogar eine der sechs gültigen „Perspektiven Interkultureller Theologie“ (116ff). Dazu stellt er fest:

Die Erneuerungsimpulse der Disziplin gingen oft von Menschen mit pietistischem,

28 Volker Küster, *Interkulturelle Theologie als Beruf*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 57, 2015 447–463: 448.

29 Seitenangaben im Text nach: Volker Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011.

30 Küster, *Beruf*, 447 (wie Anm. 28).

31 Volker Küster, *Von der lokalen Theologie zur neuen Katholizität*, in: *Evangelische Theologie* 63, 2003, 362–374: 372; vgl. Küster, *Einführung*, 114 (wie Anm. 29).

evangelikalem oder pfingstlerischem Hintergrund aus (116).

Missionstheologie entfaltet Küster deskriptiv und fast klassisch zunächst biblisch-theologisch, dann in der aktuellen Diskussion zwischen unterschiedlichen Positionen. Alle Modelle maßten „der Kirche heute eine zentrale Rolle bei“ (40). Auch zwischen den klassischen Lagern der Ökumeniker, Evangelikalen und Katholiken seien

[...] die Übereinstimmungen [...] größer als die Unterschiede, aller Polemik zum Trotz. Dies ist nicht zuletzt dem Einfluss der Evangelikalen und Katholiken aus der Dritten Welt zu danken (53).

In normativer Perspektive versteht Küster Mission als das Aufsuchen Gottes „an den Rändern“, als das „Überschreiten kultureller Grenzen“ in Solidarität mit Armen und Unterdrückten in der Nachfolge Christi (282–283). Dabei bleibt die *theologia crucis* Korrektiv gegenüber triumphalistischen oder weltflüchtigen Interpretationen (222f). Die christliche missionarische Existenz vollzieht sich „in der eschatologischen Spannung zwischen dem ‚schon jetzt‘ und dem ‚noch nicht‘“ (283).

2.3 Henning Wrogemann: Missionswissenschaft ist aufgehoben in der Interkulturellen Theologie

Während die Interkulturelle Theologie bei Hock von einer historisch-transkulturellen, bei Küster von einer kontextuell-theologischen Perspektive aus entfaltet wird, ist Wrogemanns Entwurf in seinem dreibändigen *Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft* (LITM 1–3)³² an der hermeneutischen Reflexion kirchlicher Praxis in interkulturellen, in-

terreligiösen und missionsbezogenen Spannungsfeldern interessiert. Als Gegenstandsbereich Interkultureller Theologie bestimmt er „die missionarischen Ausbreitungsformen ebenso wie die kulturell-religiös-kontextuellen Christentumsvarianten“, als ihre Hauptaufgabe sieht er das Fragen

[...] einerseits nach einem angemessenen Verstehen des kulturell-religiös-kontextuell Fremden, andererseits jedoch auch nach dem Verbindenden angesichts zunehmender Pluriformität des Christlichen.³³

Um diese Aufgabe zu bewältigen, müssen nach Wrogemann fünf Dimensionen der Interkulturellen Theologie zum Tragen kommen.³⁴ Die *kultursemitische* Dimension nimmt ernst, dass Theologie sich im Kontext anderer Kulturen nicht vorrangig in Texten und Büchern manifestiert, sondern in Zeichen, Symbolen und Riten.³⁵ Daraus ergibt sich die hermeneutische Aufgabe, kulturelle Muster, „die von Menschen einer bestimmten Kultur als Zeichen wahrgenommen werden [...] aufzufinden und zu deuten“ (LITM 1, 157). Dies muss ergänzt werden durch die von der post-kolonialen Theorie betonte *diskurstheoretische* Dimension, da Kulturen nicht nur als „Lebenswelt“, sondern auch als „Monumente“ verstanden werden können, in denen sich Machtansprüche manifes-

In anderen Kulturen manifestiert Theologie sich nicht vorrangig in Texten und Büchern.

33 Wrogemann, *Interkulturelle Theologie – Was ist das?* in: *Evangelische Aspekte*, 2013, Heft 4, www.evangelische-aspekte.de/religion/jesus/interkulturelle-theologie, Abruf: September 2017; vgl. Wrogemann, LITM 3, 420.

34 Vgl. Wrogemann, *Dimensionen und Aufgaben des Faches Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft im Kanon theologischer Wissenschaft*, in: *Evangelische Theologie* 73, 2013, 437–449 (weitgehend identisch mit LITM 3, 426–432).

35 Wrogemann, *Dimensionen*, 439; ausführlich LITM 1, 43–59.

32 *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik* (LITM 1), Gütersloh 2012; *Missionstheologien der Gegenwart* (LITM 2), Gütersloh 2013; *Theologie Interreligiöser Beziehungen* (LITM 3), Gütersloh 2015.

tieren. Daraus ergibt sich die Aufgabe, „theologisch-kulturelle Geltungsansprüche“ daraufhin zu befragen „von welchen Akteuren sie aufgrund welcher Diskursposition eingebracht werden“.³⁶ Wo werden z.B. durch herrschende Eliten Unterdrückungsszenarien mit kulturellen Argumenten untermauert?

Während die bisher genannten Dimensionen deskriptiven Charakter haben, hat die *konnektive* Dimension einen orientierenden Charakter. Dabei geht es zunächst um die Wahrnehmung konfessioneller bzw. frömmigkeitsgeschichtlicher Prägungen, die sich mit unterschiedlichen kulturellen Kontexten verbinden und zu einer Vielzahl lokaler Christentumsformen führen. Angesichts damit verbundener „divergierender theologischer Geltungsansprüche“ ergibt sich für die Interkulturelle Theologie die Aufgabe, nach dem Verbindenden zu fragen. Dabei muss die

[...] Autorität biblischer Tradition im Blick behalten [werden], da diese als einziges Korrektiv in den intrachristlichen, aber interkulturellen Aushandlungsprozessen zur Verfügung steht.³⁷

Die führt zur *kommunikativen* Dimension, d.h. der Aufgabe der Verständigung zwischen christlichen Kirchen, Gruppen und Bewegungen in einer interkulturellen Ökumene. Dabei müssen verzerrte Repräsentationen von Christen in anderen Kontexten ebenso vermieden werden wie Lagerdenken und Stereotype. Erst dadurch werden „kommunikative Räume gegenseitiger Wertschätzung“ eröffnet, so dass nach dem Verbindenden gefragt werden kann.³⁸ Dazu gehört aber auch

die Möglichkeit, „dass keine Verständigung zustande“ kommt (LITM 1, 26).

Abschließend nennt Wrogemann die *missionarische* Dimension. Sie nimmt wahr, dass das Christentum, vor allem im globalen Süden, in der Weitergabe und Ausbreitung des Glaubens ausgesprochen vital und dynamisch ist: „Es [hat] weltweit noch niemals mehr christliche Missionare/innen gegeben [...] als in der Gegenwart“ (LITM 1,40). Der Aufgabe, diese globale missionarische Dynamik zu reflektieren, hat Wrogemann den zweiten Band seines Lehrbuchs, *Missionstheologien der Gegenwart* (LITM 2), gewidmet. Dort entfaltet er auch sein Verständnis von Mission als *oikumenischer Doxologie*, das nicht nur auf globale, sondern gerade auch auf europäische und deutsche Kontexte bezogen ist und damit das kontextuell-missionale Defizit des Positionspapiers und der Einführungen von Hock und Küster etwas ausgleicht. Grundsätzlich sieht Wrogemann „das Phänomen christlicher Mission“ als „die treibende Kraft Interkultureller Theologie“, da durch sie „laufend neue Ausdrucksgestalten christlicher Präsenz entstehen“, auch in Räumen, in denen das Christentum schon lange präsent war.³⁹

Umso überraschender ist der Akzentwechsel, den Wrogemann im dritten Band seines Lehrbuchs vornimmt. In LITM 1 definiert er in Text und Schaubild die Missionswissenschaft als den

[...] umfassendere[n] Begriff, dem dann [...] die Begriffe Interkulturelle Theologie (Analyse und Beschreibung von kontextuellen Ausdrucksformen des Christentums), Missionstheologie (theologisch-normative und kontextuelle Begründungs-

Das „Phänomen christlicher Mission“ als „die treibende Kraft interkultureller Theologie.“

36 Wrogemann, Dimensionen, 441.

37 Wrogemann, Dimensionen, 443. Balz, Missionstheologie, 34 (wie Anm. 9) fragt zu Recht: „Sind hier wirklich nur die Exegeten gefordert?“

38 Wrogemann, Dimensionen, 444.

39 Wrogemann, Dimensionen, 445.

muster für christliche Ausbreitung) und Theologie der Religionen [...] untergeordnet werden (LITM 1, 39).

Angesichts der Bedeutung von Mission im globalen Christentum (s.o.) und des erneuten Interesses an Mission in den Kirchen Europas sei Missionswissenschaft

[...] der wohl angemessenere Begriff, da im Terminus Interkulturelle Theologie das Phänomen der Mission [...] nicht genügend Berücksichtigung findet“ (ebd. 40).

Insgesamt hält Wrogemann deshalb die „Kombination der Begriffe Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft“ für „eine gute Lösung, um sowohl institutionellen wie inhaltlichen Aspekten gerecht zu werden“ (ebd. 40).

In LITM 3 hält Wrogemann zwar weiterhin an der Kombinationsbezeichnung fest, setzt den Akzent aber nun ganz auf die Interkulturelle Theologie als übergreifendes Konzept: „Interkulturelle Theologie bezeichnet [...] eine neue Gestalt von Missionswissenschaft“ (LITM 3, 440). Die Missionswissenschaft und ihre Themen sollen damit nicht aufgegeben (ersetzt), sondern *interpretiert* und damit in einem dreifachen Sinn in die Interkulturelle Theologie hinein „aufgehoben“ werden: 1. Aufgehoben im Sinn von „erledigt“ sind überholte Akzentsetzungen wie ein schematisches Nord-Süd-Denken oder „die Konzentration auf wenige hauptamtliche Missionare“; 2. aufgehoben im Sinn von „bewahrt“ sind Grundthemen wie Universalität und Lokalität, christliche Nachfolge und Verkündigung im Kontext; 3. auf eine neue Ebene gehoben und „weiterentwickelt“ werde die Methodik durch „neue Forschungsperspektiven“ wie Semiotik, Postkoloniale Theorie oder Performanzforschung (vgl. LITM 3, 440–441) – wobei diese Ansätze die Missionswissenschaft schon länger prägen.

Offenbar hat sich bei Wrogemann im Lauf der Arbeit am generativen Projekt (Hock) der Interkulturellen Theologie ein Klärungsprozess ergeben, der nachvollziehbar, aber auch bedauerlich ist, da die Gründe, die er in LITM 1 für die Wichtigkeit der Fachbezeichnung Missionswissenschaft nennt, nach wie vor stichhaltig sind. Doch obwohl Wrogemann am Ende von Band 3 die Interkulturelle Theologie als umfassenden Begriff versteht, hält er zugleich an der Kombinationsbezeichnung (auch im Gesamttitel des Lehrbuchs) fest.

Warum es aus meiner Sicht auch grundsätzlich sinnvoll ist, Missionswissenschaft *und* Interkulturelle Theologie in einer komplementären Sicht als gegenseitige Ergänzung zu verstehen, möchte ich abschließend erläutern

3. Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie: Positionsbestimmung und Vorschlag eines komplementären Verständnisses

3.1 Warum Interkulturelle Theologie wichtig ist

Zunächst möchte ich festzuhalten, dass die durch den Vorschlag von 2005 erfolgte Neuformatierung des Fachs als Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft mit bleibendem Bezug zur Religionswissenschaft durchaus begrüßenswert ist. Sie hat im deutschen Kontext erkennbar dazu beigetragen, die kirchliche und gesellschaftliche Relevanz des Fachs zu verdeutlichen und seine Stellung im universitären und hochschulischen Kontext zu stärken. Außerdem ist die Bezeichnung Interkulturelle Theologie zunächst sicherlich zugänglicher als Missionswissenschaft – und dies nicht nur für zeitgenössische Europäer, sondern z.B. auch für Theologiestudierende aus anderen Teilen der Welt, in

deren Frömmigkeitstraditionen Mission de facto oft noch mit westlicher Mission gleichgesetzt wird.

Auch inhaltlich setzt die neue Perspektive wichtige Akzente und erschließt Bereiche, die in der Missionswissenschaft zwar bereits vorhanden, in der Bezeichnung aber nicht unmittelbar erkennbar waren und nun expliziter weiter entwickelt werden. Das gilt beispielsweise sowohl für das von Küster beschriebene interkulturelle Gespräch kontextueller Theologien im Sinne einer „Theologie, die sich zwischen dem Globalen und dem Lokalen neu artikuliert“ (Schreiter) als auch für die von Wrogemann entwickelte interkulturelle Hermeneutik angesichts kulturell und theologisch divergierender kirchlicher und seelsorgerlicher Praxis sowie für das Verständnis der transkulturellen Komplexität globaler kirchen- und religionsgeschichtlicher Entwicklungen, denen sich Hock in besonderer Weise widmet.

...die Adressaten und Empfänger der Mission als eigenständige (Inter-)Akteure.

Vor allem rückt die Interkulturelle Theologie ins Licht, was bisher durch den Begriff der Missionswissenschaft eher verdeckt war: die andere Seite der Mission, d.h. ihre Gegenüber, Adressaten und Empfänger als eigenständige (Inter-)Akteure. Für die Missionsgeschichte bedeutet dies, dass sie immer auch zugleich ein Stück lokaler und globaler Kirchen- und Religionsgeschichte ist.⁴⁰ Für die Missionspraxis bedeutet es die respektvolle Wahrnehmung des Gegenübers, dessen Geschichte mit Gott schon längst begonnen hat.⁴¹ Dazu sind kultur- und

religionswissenschaftliche sowie religions- und theologische Ansätze und Forschungsergebnisse unverzichtbar.

In trinitätstheologischer Perspektive wurzelt Interkulturelle Theologie als *glokale* Reflexion der Heilsbotschaft von Jesus Christus (Zweiter Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses) sowohl in der schöpfungstheologisch begründeten Wahrnehmung und Wertschätzung kultureller Vielfalt und Einheit (Erster Artikel) als auch in der pneumatologisch orientierten Hoffnung auf neues Verstehen und bessere Verständigung zwischen Menschen und in der weltweiten Kirche (Dritter Artikel) – trotz und gerade wegen kultureller Unterschiede. Die Hoffnung ruht dabei allerdings nicht nur auf der Vielfalt der Kulturen, sondern vor allem in der gemeinsamen Hinwendung zur Menschenfreundlichkeit Gottes in Christus, wie sie in der Bibel bezeugt und wo sie zwischen Menschen gelebt wird.⁴²

Interkulturelle Theologie kann demnach auch – wie Benno van den Tooren dies vorschlägt – als *Trialog* verstanden werden, in dem kulturell unterschiedlich geprägte Kirchen und Theologien voneinander und (dabei und darüber hinaus) gemeinsam von Gott, wie er sich in der Bibel bezeugt, lernen.⁴³ Diese inter-

Dialog? Überlegungen zu einem missionalen Verständnis des interreligiösen Dialogs, in: Philipp Bartholomä, Stefan Schweyer (Hg.), *Mit der Bibel für die Praxis: Beiträge zu einer praktisch-theologischen Hermeneutik*, Gießen 2017, 257–270: 265ff.

42 Vgl. Dietrich Ritschl, der die Chance interkultureller Hermeneutik primär „in der gemeinsamen Teilnahme an einem Dritten, der Botschaft der Bibel, dem Glauben, eben der Kirche“ sieht, Dietrich Ritschl/Werner Ustorf, *Ökumenische Theologie/Missionswissenschaft*, Stuttgart 1994, 51.

43 Vgl. Benno van den Tooren, *Intercultural Theology as a Three-Way Conversation. Beyond the Western Dominance of Intercultural Theology*,

40 Vgl. Andreas Feldtkeller, Missionsgeschichte als ökumenische Kirchen- und Religionsgeschichte, in: Dahling-Sander, Leitfaden (wie Anm. 11) 51–62: 55.

41 Vgl. Friedemann Walldorf, Stört Mission den

kulturelle theologische Lernfähigkeit impliziert sowohl das Vertrauen auf Gottes universal gültige Offenbarung in Christus als auch – darin wurzelnd – die Wertschätzung jedes Menschen als *Imago Dei*, als Ebenbild Gottes.⁴⁴ Die Lausanner Verpflichtung, die ja Ergebnis und Ausdruck faktischer interkultureller Theologie (wenn auch ohne den Terminus) ist, hat Grundlagen einer solchen trialogischen interkulturellen Hermeneutik bereits 1974 so formuliert:

The message of the Bible is addressed to all men and women. For God's revelation in Christ and in Scripture is unchangeable. Through it the Holy Spirit still speaks today. He illumines the minds of God's people *in every culture* to perceive its truth freshly through their own eyes and thus discloses to the whole Church ever more of *the manycolored wisdom of God*.⁴⁵

In dieser Hinsicht wäre auch die Ahnenreihe der heutigen Interkulturellen Theologie über Walter Hollenweger und Hans Jochen Margull hinaus transatlantisch auf Missiologen wie Alan Tippett, Paul Hiebert und Charles Kraft zu erweitern, die sich aus evangelikaler, aber nicht weniger selbstkritischer Sicht mit der Kontextualität, Interkulturalität und Transkulturalität der christlichen Mission auseinander gesetzt haben.⁴⁶ Ein

in: *Exchange* 44, 2015, 123–143: 136ff.

44 Vgl. Walldorf, Stört Mission den Dialog? 266 (wie Anm. 41).

45 Lausanne Covenant § 2, in: John R. Stott, *Making Christ known: Historic Documents from the Lausanne Movement 1974 - 1989*, Carlisle 1996, 13, kursiv FW. John Stott erklärt dazu: „These eyes [...] belong to young and old, Latin and Anglo-Saxon, African, Asian and American, male and female [...] Thus the whole church is needed to receive God's whole revelation in all its beauty and richness.“ Ebd. 15.

46 Vgl. Friedemann Walldorf, Der Cultural Turn und der Aufbruch der evangelikalen Missionswissenschaft in den USA in den 1960er bis 1980er Jahren: Historische und theologische Perspektiven, in: *European Journal of Theology* 25, 2016, 18–32: 22ff.

gutes Beispiel ist Charles Krafts Werk *Christianity in Culture* (Maryknoll 1979), das im gleichen Jahr erschien wie der erste Band von Hollenwegers Interkultureller Theologie und in dem Kraft für einen interkulturellen hermeneutischen „shift of perspective“ im evangelikalischen Missionsverständnis plädiert:

Today's missionary communicator of the Gospel cannot be content simply to learn the culture of the people to whom he or she goes *in order better to force on them* the theological understandings developed by other people in other times to answer other questions.⁴⁷

Es wäre also sicher verfehlt, Impulse in Richtung Interkultureller Theologie *per se* als negatives Urteil über christliche Mission oder Missionswissenschaft zu deuten. Dennoch gibt es gute Gründe, die Missionswissenschaft als eigenständige und ergänzende Perspektive und auch als Fachbezeichnung nicht vorschnell aufzugeben, da sie Themen transportiert und Zusammenhänge vermittelt, die sich durch den Begriff der Interkulturellen Theologie nicht unmittelbar erschließen.

3.2. Warum Missionswissenschaft (weiterhin) wichtig ist

Interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft dürfen nicht als Gegensatz verstanden werden. Besonders Andreas Feldtkeller hat auf den „ursächlichen Zusammenhang“ zwischen der Interkulturalität des Christentums und der Mission hingewiesen⁴⁸ und „Anhänger einer missionsfreien Interkulturellen Theologie“ daran erinnert, dass

[...] die Idee einer interkulturellen Öffnung von Menschen füreinander erstmals in der Menschheitsgeschichte durch die missionarischen Religionen verwirklicht worden ist.

47 Kraft, *Christianity*, 5.12.

48 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 10–11 (wie Anm. 4).

[...] Wer sich weigert, sich im Rahmen Interkultureller Theologie differenziert und historisch fundiert mit Mission zu beschäftigen, untergräbt damit letztlich die theologischen Voraussetzungen für eine Interkulturalität, die nicht nur ein vorübergehender Zeitgeist ist, sondern tiefere Gründe hat.⁴⁹

Zu Recht meint Feldtkeller deshalb, dass die Interkulturelle Theologie sich

[...] einen Bären dienst erweist, wenn sie die Gegenstände einer hoch entwickelten und kritisch reflektierenden Missionswissenschaft nach den besten ihrer Traditionen aus dem 20. Jh. von ihrem Themenspektrum ausgrenzt.⁵⁰

Zu diesen Themen und Zusammenhängen gehört die empirische und theologische Erforschung dessen, was Wrogemann die „missionarische Dimension“ der interkulturellen Theologie nennt (s.o.): die Wahrnehmung der starken Dynamik missionarischer Perspektiven in vielen Teilen der weltweiten Christenheit. Die bereits zitierte Beobachtung, dass es „weltweit noch niemals mehr christliche Missionare/innen gegeben hat als in der Gegenwart“ macht deutlich, dass der „wissenschaftlichen Reflexion auf die damit gegebenen Konzepte, Aktivitäten und Auswirkungen [...] hohe Bedeutung zu[kommt]“. ⁵¹ Hier ergeben sich viele Forschungsfelder für eine zeitgenössische Missionswissenschaft, beispielsweise zu den missionarischen Selbstverständnissen von Migrationskirchen, den Strukturen lateinamerika-

nischer transkultureller Missionsbewegungen, aber auch zur veränderten Rolle westlicher Missionswerke als Partner in diesen polyzentrischen Prozessen. ⁵² Ebenso spielt die religionswissenschaftliche Wahrnehmung und Beschreibung von Ausbreitungsdynamiken in anderen Religionen hier eine wichtige Rolle.

Missionswissenschaftliche Forschung gilt auch intrakulturellen, kontextuellen missionarischen Bemühungen. Interkulturelle Theologie scheint dies vom Ansatz her auszuschließen (s. Positionspapier), würde damit aber weder missionalen Ansätzen in postchristlich geprägten Regionen wie z.B. in Westeuropa,⁵³ noch missionarischen Situationen in anderen Teilen der Welt gerecht. So hält Ken Miyamoto, Professor of Christian Studies in Kobe, Japan, das Konzept der Interkulturellen Theologie für wenig hilfreich, da Mission in Asien nicht nur eine interkulturelle Angelegenheit sei:

In Asia, which is far more diverse religiously and culturally [...] mission is primarily directed towards people who share the same culture [...]. In Japan, for instance, both non-Christians and Christians belong to the same culture and language.⁵⁴

52 Vgl. Robert J. Priest, A New Era of Mission is Upon us, in: Beth Snoderly/Scott Moreau (ed), *Evangelical and Frontier Mission Perspectives on the Global Progress of the Gospel* (Edinburgh 2010 Series), Oxford, 2011, 294–304.

53 Vgl. Jean-Georges Gantenbein, *Mission en Europe: Une étude missiologique pour le XXI^e siècle* (Studia Oecumenica Friburgensia 72) Münster 2017; Stefan Paas, *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*, Zoetermeer 2015, 25–29; Friedemann Walldorf, Searching for the Soul(s) of Europe: Missiological Models in the Ecumenical Debate on Mission in Postmodern Europe, in: Rolv Olsen (ed), *Mission and Postmodernities* (Edinburgh 2010 Series), Oxford 2011, 57–82.

54 Ken C. Miyamoto, A Response to “Mission Studies as Intercultural Theology and Its Relationship to Religious Studies”, in: *Mission*

49 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 11 (wie Anm. 4).

50 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 12 (wie Anm. 4).

51 Wrogemann, *LITM* 1, 40. Während es 1970 weltweit 240.000 kulturüberschreitende Missionare gab, waren es 2010 um 400.000. Die größte Gruppe kam aus den USA, gefolgt von Brasilien, vgl. Dana L. Robert, *Missionaries Sent and Received Worldwide*, in: *Atlas of Global Christianity*, Edinburgh 2009, 258–259.

Auch die missionarischen und ökumenischen Herausforderungen in postkommunistischen Gesellschaften in Osteuropa können in der Perspektive einer „Missiology“ zum Teil sinnvoller studiert und reflektiert werden als im Rahmen einer Interkulturellen Theologie.⁵⁵

Ebenso haben sich die Aufgaben zeitgenössischer Missionsgeschichtsschreibung als wesentlichem Aspekt der Missionswissenschaft verändert. Es geht nicht mehr nur um die Aufarbeitung der europäischen kolonialen „Last der Geschichte“, auf die Klaus Hock verweist (s.o.), sondern – wie Andreas Feldtkeller deutlich gemacht hat – darum, in einer global erweiterten Perspektive „dem Stellenwert missionarischen Denkens und missionarischen Handelns in der Geschichte des Christentums insgesamt gerecht zu werden“.⁵⁶ Dazu gehört durchaus, „die schuldhaftige Verflechtung von europäischem Kolonialismus und Mission als historisches Wissen zu bewahren“, aber ebenso die Wahrnehmung, wo Missionare sich als Sand im Getriebe des Kolonialismus erwiesen haben. Auch darüber hinaus „enthält [Mission] sehr viel Bemühung um Gerechtigkeit – Bemühungen, die zum Teil gescheitert sind, zum Teil aber auch gelungen“.⁵⁷ Zu einer erweiterten Perspektive der Missionsgeschichte gehören auch die ersten 1.500 Jahre christlicher Mission, in denen Europäer „mehr Empfänger als Akteure“⁵⁸ waren, ebenso wie die bisher noch wenig

erfolgte Wahrnehmung der Zeitgeschichte als Zusammenhang kontextueller, interkultureller und interreligiöser missionarischer Bemühungen.⁵⁹

Einen – nicht nur traditionell – zentralen Bereich der Missionswissenschaft stellt die grundlegende biblische und zeitgenössische theologische Reflexion christlicher Sendung dar. Mit Konzepten wie *Missio Dei*, *Mission in der Nachfolge Jesu Christi*, *bold humility* oder *Kirche-mit-Anderen* hat die Missionswissenschaft des 20. Jahrhunderts wichtige Instrumente zur kritischen Reflexion kultureller oder religiöser Engführungen und Missverständnisse von Mission zur Verfügung und zur Diskussion gestellt.⁶⁰ Mit Recht hat Werner Ustorf das Spezifikum der Missionswissenschaft einmal als „Versuch, eine Praxis der notwendigen theologischen Kritik auszusetzen“ beschrieben und gefolgert:

Thema und Gegenstand der wissenschaftlichen Bemühung ist daher über das historische Phänomen der Bewegung des Christentums hinaus die Frage nach Gottes umfassender Mission an die Menschheit. [...] Streng genommen ist Mission nur als *Missio Dei* aufzufassen.⁶¹

Von dieser grundlegenden Theologizität und Universalität der Mission Gottes ausgehend können Verständnisse missionarischer Spiritualität entwickelt und diskutiert werden, die Mission nicht als Bekehrungsstrategie sehen, sondern als Empfangen und Mitteilen der Gnade

Studies 25, 2008, 109–110: 109.

55 Vgl. Anne-Marie Kool, Post-Communist Europe: From Intercultural Theology to Missiology, in: M. Fredericks et al (ed), *Towards an Intercultural Theology*, Zoetermeer 2003.

56 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 9 (wie Anm. 4).

57 Feldtkeller, *Sieben Thesen zur Missionsgeschichte*, Berlin 2000, 5.

58 Feldtkeller, *Missionswissenschaft*, 9 (wie Anm. 4).

59 Zur Missionsgeschichte in der Zeitgeschichte vgl. Friedemann Walldorf, *Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland. Die Begegnung zwischen Christen und Muslimen in den 1950er bis 1970er Jahren als transkultureller Prozess* (Missionsgeschichtliches Archiv 24) Stuttgart 2016, 20–29.

60 Vgl. David Bosch, *Mission im Wandel: Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*, Gießen 2012, 432–613.

61 Ustorf, *Ökumenische Theologie/Missionswissenschaft*, 106 (wie Anm. 42).

Gottes in Christus (*sola gratia*), als vielfältiges und respektvolles christliches Zeugnis und als Geschenk und Geheimnis der Antwort des Glaubens (*sola fide*). Dazu gehören sowohl die Wahrnehmung der Verwundbarkeit (Margull) des christlichen Zeugnisses als auch seiner zeichenhaften Expressivität und Transparenz in vielen Formen des täglichen Lebens, des Gottesdienstes und als „spirituality of the road“ (Bosch), d.h. als Aufsuchen von Menschen an den Rändern der Gesellschaft und der Welt, um ihnen die Menschenfreundlichkeit Gottes in Christus nahe zu bringen.⁶² Doch auch Fragen christlicher Bekehrung, Gemeindegründung und die Dynamik pfingstkirchlich geprägter missionarischer Spiritualität, z.B. in Formen des *power evangelism*, stellen in globalen Zusammenhängen vor neue theologische und hermeneutische Herausforderungen, die deutlich machen, dass Missions-theologie und interkulturelle Theologie nicht getrennt werden können.⁶³

Abschließend möchte ich zwei eher kontextuelle Argumente für die bleibende Bedeutung der Missionswissenschaft nennen. Das erste Argument betrifft die Beobachtung, dass Missionswissenschaft im globalen Diskurs – vielleicht paradoxerweise – als interkulturell weiträumiger und globaler wahrgenommen werden kann als Interkulturelle Theologie. Ustorfs Beobachtung zur kulturellen (eu-

ropäischen) Herkunft der interkulturellen Theologie gilt sicher nicht nur für die frühe Programmatik bei Hollenweger und Margull, sondern auch für das neue Projekt. So meint der nigerianische Theologe Francis Anekwe Oborji, Professor für *Missiology* an der Päpstlichen Universität Urbaniana in Rom, der Begriff „Mission Studies“ sei besser geeignet, die globale Dynamik der heutigen Theologie auszudrücken als „Intercultural Theology“. Letztere sei kontraproduktiv, da sie kulturelle Unterschiede statt Globalität hervorhebe und damit „auf lange Sicht gegen das arbeitet, was sie eigentlich fördern möchte“.⁶⁴

Das zweite Argument betrifft die Anschlussfähigkeit in ökumenischer, internationaler und fachhistorischer Hinsicht. Angesichts der Beobachtung, dass sowohl die katholischen Fachstrukturen (Fakultäten, Zeitschriften, Buchreihen, Fachgesellschaften) im deutschsprachigen Raum als auch die protestantischen und ökumenischen Fachstrukturen im internationalen Bereich (wie die *International Association for Mission Studies*, die *American Missiological Society* etc.) mehrheitlich weiterhin missionswissenschaftlich orientierte Fachbezeichnungen tragen, würde eine ausschließliche Festlegung auf die Bezeichnung Interkulturelle Theologie den übergreifenden Fachdiskurs in Zukunft sicher nicht erleichtern. In fachhistorischer Hinsicht ist zu bedenken, dass in Jahrzehnten der Forschung ein großer Fundus an Fachwissen um den Begriff der Missionswissenschaft / Missiologie gewachsen ist, nicht zuletzt in den großen Nachschlagewerken (RGG, TRE), der ohne diesen Begriff künftig schwerer zu erschließen wäre.

62 Vgl. Friedemann Walldorf, Mission als Praxis evangelischer Spiritualität, in: Peter Zimmerling (Hg.), *Handbuch Evangelische Spiritualität*. Band 3: Praxis, Göttingen (erscheint voraussichtlich 2018).

63 Vgl. Amos Yong, *The Missiological Spirit: Christian Mission Theology in the Third Millennium Global Context*, Eugene 2014; Andreas Heuser, Zahlenspiele, Diskursverspätungen und die Kartierung globaler Religionslandschaften, in: A. Heuser et al (Hg), *Erfassen – Deuten – Urteilen: Empirische Zugänge zur Religionsforschung*, Zürich 2013, 25–40.

64 Oborji, *Missiology in its Relation to Intercultural Theology and Religious Studies*, in: *Mission Studies* 25, 2008, 113–114, Übersetzung FW.

3.3 Komplementäres Verständnis und Kombinationsbezeichnung

Aus diesen Gründen schlage ich vor, Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie als komplementäre, sich ergänzende Bezeichnungen, Perspektiven und Aspekte eines eigenständigen sechsten Fachs im theologischen Fächerkanon zu verstehen. Der besondere Bezug des Fachs zur Religionswissenschaft wird dabei vorausgesetzt. Eine Einordnung der Missionswissenschaft in die Praktische Theologie, wie sie Martin Reppenhausen andeutet,⁶⁵ ist nicht sinnvoll und wäre ein Rückschritt, da sie die Komplexität und Eigenständigkeit missionswissenschaftlicher Forschung unterschätzt und zugleich die Praktische Theologie überfordert.

Auf der Bezeichnungsebene sollte die vom Positionspapier (2005) und an anderen Orten gebrauchte Kombinationsbezeichnung beibehalten werden, vorzugsweise – aus fachhistorischen und konzeptionellen Gründen – in der Reihenfolge *Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie*. Dabei geht es nicht um eine bloße Addition⁶⁶ oder eine lineare Abfolge, sondern die gegenseitige Durchdringung der Perspektiven, ohne

dass sich dabei die Perspektive der *Missionalität* in die Perspektive der *Interkulturalität / Interreligiosität* auflöst – und umgekehrt. Auch wenn Missionswissenschaft eher die Glaubensweitergabe im Blick hat, während Interkulturelle Theologie eher die daraus folgende Gemeinschafts- und Theologiebildung thematisiert, können beide Bereiche nicht sinnvoll voneinander getrennt werden,⁶⁷ sondern stehen in reziproken Zusammenhängen. So muss beispielsweise die Missionsgeschichte einerseits als Teil der Christentums- und Religionsgeschichte, zugleich aber auch in ihrer Eigendynamik wahrgenommen werden; ebenso können kontextuelle, interkulturelle und globale Theologien nicht mit Missionstheologien gleichgesetzt werden, enthalten aber zugleich meist ausgesprochen missionale Aspekte.

Insgesamt stellt die Erweiterung der Missionswissenschaft durch die Interkulturelle Theologie eine Chance dar, in der eine komplementäre Sicht und das Beibehalten einer Kombinationsbezeichnung dazu beitragen, dass die Stärken beider Perspektiven sich ergänzen.

65 Vgl. Reppenhausen, Umbruch, 86 (wie Anm. 26)
66 Vgl. Wrogemann, LITM 3, 440.

67 Vgl. Feldtkeller, Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft, in: *Interkulturelle Theologie* 40, 2014, 231–243: 236.