

## **Interkulturelle Theologie als Wahrnehmungswissenschaft weltweiten Christentums**

Der Begriff der Mission war lange Zeit seit der Missionsgeschichtskritik der 1970er und 1980er Jahre im Verruf und wurde relativ schnell mit den blutigen Machenschaften der Kolonialmächte in Lateinamerika oder mit der problematischen Kooperation der Mission mit der jeweiligen Kolonialmacht in den südlichen Kontinenten in Zusammenhang gebracht, und dies nicht völlig zu Unrecht. Die Mission in außereuropäischen Ländern hat sich nur allzu gerne die Schneisen zunutze gemacht, die die Kolonialmächte mit ihren Eroberungen, "Entdeckungen" und "Erschließungen" (je aus der europäischen Wahrnehmung) geschlagen haben. Diese Phase des schlechten Rufs scheint überwunden, wir treten seit den 1990er Jahren in eine Zeit der Wiedergewinnung eines ungebrochenen Missionsbegriffs, in eine Phase der zweiten Naivität ein, in der Mission rehabilitiert wird.<sup>1</sup> Diesmal aber ist der Hintergrund der Verlust von Terrain im eigenen Land, die Entdeckung der weit verbreiteten Konfessionslosigkeit nicht nur in der ehemaligen DDR, sondern in weiten Teilen ganz Deutschlands. Säkularisierung und religiöse Individualisierung spielen eine Rolle, Reflexionen über die Wiederkehr der Religion einschließlich der Kanalisierbarkeit von nicht-institutionalisierter Religiosität in institutionelle Bindung hinein, und die Frage nach Zivilreligion. Die Themen von Weltmission und Ökumene und die damit verbundene internationale kirchliche und christliche Partnerschaft sind in den Hintergrund getreten, weltmissionarische und ökumenische Einrichtungen werden tendenziell zu volksmissionarischen Zwecken instrumentalisiert. Das Thema Mission und Ökumene im alten Sinne der interkulturellen Facetten weltweiten Christentums ist unter konzeptionellen Zugzwang geraten. Unter diesen Bedingungen muss noch einmal neu darüber nachgedacht werden, inwieweit die theologische und interdisziplinäre Wahrnehmung und verstehende Durchdringung der weltweiten, insbesondere der nicht-westlichen Christenheit von Wichtigkeit für das theologische Denken und Arbeiten bei uns ist.

### **1.     *Blicke in die Geschichte***

---

<sup>1</sup> Vgl. repräsentativ für diesen Trend Andreas Feldtkeller/Theo Sundermeier (Hg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1999.

## **1.a Die Anfänge im 20. Jahrhundert**

Der Beginn der modernen ökumenischen Bewegung wird normalerweise mit der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 datiert. Tatsächlich jedoch war Edinburgh selbst bereits das Resultat zahlreicher weltweiter Bewegungen, seit der Mitte des 19. Jh.s hatte es viele internationale konfessionelle Dachverbandsgründungen und Zusammenschlüsse wie etwa den YMCA (1855) gegeben. Auch die erste Lambeth-Konferenz, die Synode der weltweiten anglikanischen Kirche, hatte 1867 stattgefunden. Edinburgh hat diesen Aufbruch kanalisiert und ihm neue Impulse gegeben. Allerdings war es ein überwiegend westliches Ereignis: von 1200 Delegierten waren 18 aus den südlichen Kontinenten. Der berühmte Slogan von Edinburgh, der der nordamerikanischen Erweckungsbewegung zu verdanken war, hieß "Evangelisation der Welt in dieser Generation"<sup>2</sup> und stammte in dieser Prägnanz und konzeptionellen Ausformung von dem nordamerikanischen Theologen John R. Mott (1865-1955). Dieser unter starker eschatologischer Spannung stehende Slogan wurde später abgemildert in die Hoffnung, dass die Verkündigung des Evangeliums in der jetzt lebenden Generation mindestens alle Menschen erreichen solle. Im Blick auf das herannahende Jahrhundert-Jubiläum von Edinburgh wird intensiv darüber nachgedacht, was aus dem Ereignis von 1910 heute gelernt werden kann. Es hat sich viel geändert. Edinburgh fand statt zu Zeiten der westlichen Herrschaft über die größten Teile der Welt, die großen antikolonialen Befreiungskämpfe standen erst bevor, ebenso hatte es die beiden großen Weltkriege des 20. Jh.s noch nicht gegeben. Es war ein deutliches Bewusstsein davon vorhanden (und wurde in Motts Schriften formuliert), dass auch logistisch die „Erreichbarkeit“ der Völker in den südlichen Kontinenten durch den Ausbau von Verkehrswegen und Kommunikationsmitteln der Mission an den Völkern günstig sei. Die pragmatischen Argumente hatten ein großes Gewicht neben den theologischen. An der Wende vom 19. zum 20. Jh. waren die beiden wichtigsten missionstheologischen Entwürfe evangelischer wie auch katholischer Provenienz entstanden: Gustav Warneck und Joseph Schmidlin. In beiden Fällen haben wir es mit Missionstheologie als Evangelisations- und Konversionstheologie zu tun, im Falle Schmidlins ergänzt durch die römisch-katholische Notwendigkeit einer Einpflanzung neuer Christlichkeit in den römisch-katholischen Corpus. Auch wenn man mit einer allzu monokausalen Aussage den komplexen Zusammenhängen nicht gerecht wird, lässt sich eine Korrespondenz

---

<sup>2</sup> Vgl. John R. Mott, Die Evangelisation der Welt in dieser Generation, Berlin 1901.

von politischen und wirtschaftlichen Hegemonialansprüchen und Verwirklichungen dieser Ansprüche, und den zeitgenössischen missionstheologischen Entwürfen aufzuzeigen. Natürlich hing dies auch damit zusammen, dass die Aufteilung der Welt in Einflussphären europäischer Staaten oder der USA, wie sie bis tief ins das 20. Jh. hinein herrschte, auch die Logistik der Mission erleichterte. Hören wir uns "Edinburgh" ein wenig im Wortlaut an:

"Die Zeit ist günstig. Niemals zuvor war das ganze Erntefeld so offen und so zugänglich. Nie zuvor stand die christliche Kirche einer solchen Koinzidenz von günstigen Gelegenheiten – sowohl bei den primitiven als auch bei den zivilisierten Völkern – gegenüber. Es ist eine entscheidende Zeit [...] Es ist die dringende Pflicht der Kirche, ihrer Verantwortung gegenüber der gesamten nichtchristlichen Welt unverzüglich nachzukommen [...] Das jüdische Volk hat einen besonderen Anspruch auf die missionarischen Aktivitäten der christlichen Kirche. Das Christentum gehört vorrangig ihnen aufgrund ihres Erbrechtes [...] In diesem 20. Jahrhundert der Geschichte der Christenheit sollte es keine unbesetzten Felder mehr geben [...] Es sind die versäumten Gelegenheiten, die der Kirche zur Schande gereichen. Ein großer Anteil der unerreichten Gebiete findet sich in der islamischen Welt ... Tatsächlich ist es so, daß weitaus der größere Teil der mohammedanischen Welt praktisch ausgespart ist ... Die ablehnende und sogar trotzig Haltung des Islams gegenüber dem Christentum und sein Widerwille, die machtvolle Herrschaft Christi anzuerkennen, werden dem Evangelium weichen, wenn die Christen ihre Schuldigkeit tun.<sup>3</sup>

Die Berichtstexte und die Botschaft der Edinburgh-Konferenz sind von einem erheblichen Krisenbewusstsein, von einem eschatologischen Druck und von einem hohen Verantwortungsbewusstsein geprägt. Es gibt den Eindruck einer besonderen Gelegenheit, eines Kairos, der genutzt werden muss. Sprachlich wird gerne Gebrauch gemacht von landwirtschaftlichen und militärischen Metaphern: Arbeit auf dem Missionsacker, der Missionar an der Front etc. Strukturell und im Blick auf ihr Sendungsbewusstsein sind die Texte nicht weit vom Jargon politischer Expansionsreden entfernt. Die Konferenz von Edinburgh war zwar ein Durchbruch im Blick auf kirchliche Einheitsbemühungen und ökumenische Kooperation, ist aber von ihrer evangelisatorischen Ungebrochenheit und ihrem Triumphalismus her eher eine Konferenz des ausgehenden 19. als des 20. Jh.s gewesen und schloss eher die ihr vorauslaufenden Entwicklungen ab, als dass sie theologischen Pioniercharakter für das vor ihr liegende Jahrhundert gehabt hätte.

---

<sup>3</sup> Zitiert aus Werner Raupp (Hg.), *Mission in Quellentexten*, Erlangen 1990, 456f., in Auszügen übersetzt aus *World Missionary Conference, 1910, London/Edinburgh u.a. 1910, Vol I, 362-370*.

## **1.b Abschied vom Triumphalismus**

Die nächste Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 mit weniger als 250 Teilnehmern musste eine Reihe von Brechungen verarbeiten, insbesondere den ersten Weltkrieg (und damit u.a. für die deutschen Teilnehmer den Verlust der deutschen Kolonien) und die russische Revolution von 1917. Sie verabschiedete sich vom Triumphalismus der Edinburgh-Konferenz mit folgenden Worten:

„... wir wollen unsererseits jeden Zug eines religiösen Imperialismus zurückweisen, der anderen Menschen Glaubenssätze und Verhaltensweisen aufzwingen möchte, um so zu ihrem angeblichen Besten ihre Seelen zu führen. Wir gehorchen einem Gott, der unseren Willen respektiert, und wollen darum selbst den der anderen respektieren“.<sup>4</sup>

Der Konferenzbericht bietet eine Weltwahrnehmung, die Veränderungen registriert, plurale Kulturen konstatiert und auch feststellt, dass „überall ... Zweifel laut“ werden, „ob es überhaupt absolute Wahrheit oder ein absolutes Ganzes gibt“. Den Konferenzteilnehmern ist deutlich, dass die weltanschauliche Landkarte sich nicht auf Kirche und andere Religionen beschränkt, sondern dass es ein großes Feld von Schattierungen gibt, das auch das Thema des Relativismus und des Materialismus kennt.<sup>5</sup> Diese neue Wahrnehmung wird auf der Konferenz in Tambaram, heute ein Stadtteil von Chennai (ehem. Madras) in Südindien, dadurch verfeinert, dass die Teilnehmer nunmehr aus 70 Ländern stammen und der ethnischen und religiösen Vielfalt des südindischen Kontextes ausgesetzt sind. Immer noch wird auch hier der Anspruch der Mission erhoben, aber nur auf theologischer Grundlage und mit kirchenkritischen Akzenten. Der Kultur Chauvinismus und die Endzeitstimmung von Edinburgh sind nicht mehr zu spüren.

„Viele nichtchristliche Religionen stützen sich auf große Massen. Wir sehen und erkennen durchaus an, daß in ihnen Werte tiefer religiöser Erfahrungen und große sittliche Leistungen zu finden sind. Dennoch haben wir den Mut, alle Menschen aus den Religionen heraus zu Christus zu rufen. Denn wir glauben, daß in ihm allein das volle Heil ist, das der Mensch braucht“.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Hans Jochen Margull (Hg.), Zur Sendung der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, München 1963, 21.

<sup>5</sup> A.a.O. 17.

<sup>6</sup> A.a.O. 44.

Diese grundlegende Einsicht in die Würde auch der Anderen korrespondiert der Entdeckung, dass das Evangelium einer Einwurzelung in die jeweiligen Bedingungen und Kontexte bedarf:

„Wir betonen ... ausdrücklich, daß das Evangelium in der jeweiligen eigenen Art verkündigt und interpretiert werden und daß im Gottesdienst in der kirchlichen Ordnung und in den Werken der Kirche, in Literatur und Architektur usw. das geistige Erbe des Volkes zum Tragen kommen sollte. Das Evangelium ist nicht unbedingt an die Formen und Methoden gebunden, die von den älteren Kirchen mitgebracht werden“.<sup>7</sup>

Im Umfeld von Tambaram zeigte sich, dass die Definitionsgewalt über Christlichkeit und Mission nicht mehr uneingeschränkt in den Händen von europäischen oder nordamerikanischen Theologen lag: Der Niederländer Hendrik Kraemer hatte zur Vorbereitung der Konferenz in einem Buch *Koordinaten der Mission* entworfen, die von einem deutlichen qualitativen Sprung zwischen christlichem Glauben und den andern Religionen ausgingen, auch wenn er im Gefolge von Karl Barth auch christentumskritisch argumentierte. Einige indische Theologen wollten die schroffe Absetzung des europäisch geprägten Christentums gegen andere Religionen nicht akzeptieren und wiesen – ganz im Sinne der Einsichten des Konferenzberichts – auf indische Ausformungen christlicher Theologie hin, die im Dialog mit indischer Religiosität standen. Sie nannten sich im Anschluss an den Tagungsort *Madras Rethinking Group*.<sup>8</sup> Mission ist nicht mehr ein Thema von Triumph und christlicher Welteroberung wie noch bis zu und einschließlich Edinburgh 1910.

### **1.c Entwicklungen nach dem 2. Weltkrieg**

Im Zusammenhang mit Tambaram zeichnen sich wichtige neue Themen von Mission ab: Sie hat wesentlich etwas mit Wahrnehmungen zu tun, Wahrnehmungen des eigenen, des Christlichen und seiner Geschichte und Erscheinungsform, und Wahrnehmungen des Anderen, der Andersheit, der Würde und der Berechtigung des Anderen. Weltmissionarisches Denken beginnt hier zu einem hermeneutischen Unterfangen zu werden, zu einem Thema des Verstehens.

In der Zeit nach dem 2. Weltkrieg kommt eine wesentliche weitere Erkenntnis dazu: Der kirchliche Triumphalismus wurde gebrochen durch die Einsicht, dass nicht die Kir-

---

<sup>7</sup> A.a.O. 45.

<sup>8</sup> Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, 1938; P. Chenchiah u.a., *Rethinking Christianity in India*, 1938.

che, sondern Gott selbst das Subjekt der Mission ist, dass wir es mit der Mission Gottes zu tun haben: Das neue Stichwort in den 1950er und 1960er Jahren hieß **Missio Dei**. Es wurde auf der Weltmissionskonferenz 1952 vorbereitet und wurde zum zentralen Begriff eines ökumenischen Studienprozesses, der folgende sehr radikale Erkenntnis formulierte: Die Mission geht von Gott aus und betrifft die Welt als Prozess der Vermenschlichung, als Prozess des Friedens, des Schalom. Sie betrifft alle Menschen, und die Kirche kann sich ihr zur Verfügung stellen, aber sie ist nur *eine* Kraft in dieser Bewegung. Ein zentraler Ideengeber dieses Gedankens war der holländische Missions-theologe Johannes Christiaan Hoekendijk, in der Folge seines Denkens stand auch der Hamburger Theologe Hans Jochen Margull, der in den 1960er Jahren die ÖRK Studie "Die missionarische Struktur der Gemeinde" leitete. Der Studienprozess lenkte den Blick auf soziale Kontexte und auf Gemeinwesenarbeit als kirchliches Handlungsfeld. Außerkirchliche Kooperationspartner kamen in den Blick. Insbesondere Hoekendijk hatte die Kirchenfixierung der früheren Missionskonzepte gezeißelt.<sup>9</sup> Dies war die politischste Phase der Missionstheologie, getreu dem allgemeinen Trend der 1960er Jahre.

#### **1.d Mission der Armen**

Auch in den folgenden Jahren folgte das missionstheologische Denken jeweils den Zeichen der Zeit: Mission als Mission der Armen und für die Armen. In der zweiten Hälfte der 1970er Jahre legte der ÖRK das Programm "Kirche und ihre Beziehungen zu den Armen" auf, das von dem Lateinamerikaner Julio de Santa Ana geleitet wurde. Hier wurde biblisch begründet, dass das Evangelium sich ausdrücklich und in erster Linie den Armen zuwendet und für sie bestimmt ist. Mission war also kein Aktivitätsfeld der Evangelisation mehr, sondern sie stand nun im Zeichen von internationaler Sozialethik. Nicht von ungefähr handelte es sich um einen Studienprozess der Entwicklungsabteilung in Genf (CCPD).<sup>10</sup> Ähnlich hatte sich auch die koreanische Minjung-Theologie geäußert, eine Theologie, die ebenfalls von neutestamentlicher Exegese und von der Hinwendung Jesu zum armen und an den Rand gedrängten Volk (*ochlos*) ausging. Diese neue Form der Missionstheologie aus Genf und die koreanische Theologie hatten ge-

---

<sup>9</sup> Vgl. Johannes Christiaan Hoekendijk, Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft, München 1967 (Original Amsterdam 1948).

<sup>10</sup> Vgl. Julio de Santa Ana, Good News to the Poor, Genf 1977; J. de Santa Ana (Hg.), Separation Without Hope? Genf 1978; J. de Santa Ana (Hg.), Towards a Church of the Poor, Genf 1979.

meinsam, dass sie sich von analytisch-politischen Formen der Missionstheologie im Sinne einer revolutionären Theologie der Befreiung verabschiedete und sich eher als soziale Theologie verstand. So wurde dies auch in der deutschen ökumenischen Bewegung rezipiert, etwa in der Vorbereitung auf die Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980.<sup>11</sup>

### ***Exkurs: Mission und Dialog aus der Sicht der anderen Religionen***

An dieser Stelle wäre eine ausdifferenzierende Fortführung des hermeneutischen und transkulturellen Ansatzes sinnvoll. Bevor ich dazu komme, möchte ich auf den Blick der anderen Religionen zu sprechen kommen. Wie stellen sich Mission und Dialog dar in der Begegnung mit anderen Religionen in Deutschland? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass nach meiner Kenntnis das Christentum die einzige Religion ist, die Mission theologisch-konzeptionell durchdenkt und programmatisch durchformt. Es gibt Religionen, in denen sie mindestens im Mainstream verboten ist, wie das Judentum, solche, in denen sie nach dominanter Theologie nicht betrieben wird, wie den Islam, und solche, in denen sie jedenfalls kein Thema ist, wie den Buddhismus. Trotzdem gibt es meist gedankliche und pragmatische Module, die gewisse analoge Formate zum Missionsgedanken im Christentum darstellen.

Im **Islam** wird meist darauf verwiesen, dass es keine konzeptionelle Mission gibt, sondern dass eine Einladung (da'wa) zum Islam an alle Menschen ergeht.<sup>12</sup> In der Tat verfügen islamische Organisationen nicht über missionarische Funktionsinstitutionen, sondern setzen, wenn sie denn überhaupt an einer weiteren Verbreitung des Islam interessiert sind, auf die Attraktivität und den Zuwachs durch konvertierende Ehepartner. Allgemein werden die üblichen Medien genutzt: Internet, leichtverständliche kurze Darstellungen des Lebens Muhammads und des Islam, die oft in Moscheen an Besucher verteilt werden, Bücher, die in Moscheebuchhandlungen preiswert gekauft werden können, und dialogisches Verhalten gegenüber der interessierten Öffentlichkeit.

---

<sup>11</sup> Vgl. Martin Lehmann-Habeck (Hg.), *Dein Reich komme – Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980*, Frankfurt/Main 1980. Zur Vorbereitung durch das EMW vgl. EMW-Informationen Nr. 15: *Das Reich Gottes und die Armen. Unsere missionarische Aufgabe in der Bundesrepublik Deutschland* (Diskussionsbeiträge aus der Arbeit der Theologischen Kommission des EMW als Zwischenbericht vorgelegt zur Vorbereitung auf die Weltmissionskonferenz 1980 in Melbourne (Australien)), Hamburg, Januar 1980.

<sup>12</sup> Vgl. Henning Wrogemann, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zu Begründung und Praxis des Aufrufes zum Islam (da'wa) im internationalen sunnitischen Diskurs*, Frankfurt/Main 2006.

Auch für den **Buddhismus** trifft die nicht konzeptionell grundierte Form der öffentlichen Attraktivität zu. Die universale Zugfigur des Dalai Lama, dem inzwischen, was seine öffentliche Ausstrahlungskraft betrifft, eine allgemeine Definitionsgewalt über religiöse Orientierungskompetenz zugeschrieben zu werden scheint. Abgesehen von den Events des Erscheinens des Dalai Lama ist das Angebot des Meditierens in unterschiedlichen Schulformen und Methoden zum wichtigsten Markenzeichen des Buddhismus geworden: Mission ist hier nicht ein in Zahlen messbarer Zugewinn zu religiösen Organisationen, sondern eher eine Anreicherung religiöser Persönlichkeitsfacetten durch buddhistische Elemente. Der buddhistische Bereich ist ein gutes Beispiel für die Tatsache, dass wir es immer weniger mit fest definierten religiösen compounds zu tun haben, zwischen denen hin und her "konvertiert" würde, sondern vieles spielt sich heutzutage im Bereich der Ausbildung multipler religiöser Identitäten bzw. Persönlichkeiten ab, bei oft beibehaltener Zugehörigkeit zu einer traditionellen religiösen Gemeinschaft wie z.B. der ev. oder kath. Kirche. Ein Bayreuther empirisches Forschungsprojekt hat ergeben, dass sich unter dem Etikett katholischer Kirchengemeinschaft ein höchst bunter Strauß religiöser Gedankenguts verbergen kann, angefangen mit dem Glauben an Reinkarnation und an universelle Lebensenergien und die Kundalini-Schlangenenergie – unter Beibehaltung des treuen sonntäglichen Besuchs der heiligen Messe.

In Anbetracht dieser missionarischen Formate, die dem Bereich der Unabsichtlichkeit zuzurechnen sind und die auf stilles Einsickern und unprätentiöse Attraktivität setzen, wird in anderen Religionen ein öffentliches konzeptionalisiertes christliches Inszenieren von Mission kritisch gesehen und als Dialogbruch empfunden. In jedem Falle hegen andere Religionen mit Recht die Erwartung an das Christentum, in Anbetracht seiner Geschichte mit seinem Missionsanspruch selbstkritisch und unter Wahrung der Regeln interreligiöser Kommunikation umzugehen. Diese Regeln sind keine anderen als die der höflichen und beziehungs-fähigen zwischenmenschlichen Kommunikation überhaupt.

## **2. *Missionstheologie als hermeneutische Disziplin und Wahrnehmungskunst***

Es zeichnet sich immer mehr ab, dass Mission als christliches Handeln im weltweiten Rahmen und im Sinne der Überschreitung von Grenzen zu einer Disziplin des Schauens auf die theologischen, sozialen und wirtschaftlichen Ränder und die Alteritäten ge-

worden ist. Im Unterschied dazu war sie noch bis Edinburgh 1910 und sicherlich auch darüber hinaus ein theologisches Werkzeug der Identitätsaffirmation und Hinzugewinnung. Missionstheologie kann nun formuliert werden als ein Nachdenken über Beziehungsstrukturen und die Begegnung in multikulturellen, multiethnischen, multikognitiven und schließlich auch multireligiösen Kontexten. Sie ist jetzt verbunden mit einer produktiven Analyse und Akzeptanz der Pluralität, anstatt diese defizitanalytisch zu durchdringen und als Herausforderung zu ihrer Überwindung zu betrachten.

Die hermeneutische Aufgabe, das Verstehen des Fremden, des Anderen wird zur Unternehmung der 1980er Jahre. Bei Autoren wie Heinrich Balz oder Theo Sundermeier finden sich die Ansätze zu einem hermeneutischen Durchdenken von Texten und menschlichen Begegnungen, und Sundermeier hat dies zu einem System ausgearbeitet, das das gesamte missionswissenschaftliche Gebiet durchdringen sollte. In seinem Buch „Den Fremden verstehen“ (1996) macht er einen groß angelegten Versuch, die hermeneutische Philosophie zu rekapitulieren: Buber, Lévinas, Gadamer und Habermas, deren Verstehens- und Begegnungsmodelle von ihm gewürdigt, jedoch auch vermeintlich überwunden werden.

Auf diesem ideengeschichtlichen Hintergrund und dem seiner Erfahrungen im südlichen Afrika setzt Sundermeier sich mit Begegnungssyndromen auseinander, die 1. den Fremden/das Fremde trotz seines Fremdseins nivellieren und keine Verstehensleistung mehr erbringen zu müssen; 2. den Fremden/das Fremde zum Feind stilisieren und ihn/es nicht verstehen, sondern vernichten wollen; 3. den Fremden/das Fremde als Fremden/Fremdes als Faszinosum wahrnehmen und sich völlig in ihn/die andere Kultur hineinbegeben, ohne noch Vermittlungsarbeit in die eigene Herkunft hinein zu leisten; 4. den Fremden/das Fremde als Komplementaritätselement wahrnimmt, als Spiegel des Wahrnehmenden selbst, aus dem der Begegnende für sich selbst lerne und den er als Korrektiv für seinen Selbstfindungsprozess benutze, und insofern nicht vollständig als das/den Fremde(n) akzeptiert, sondern instrumentalisiere.<sup>13</sup> Sundermeier selbst schlägt ein vierstufiges Verstehensmodell vor:

1. die *Phänomenebene*: das, was der Fremde zeigt, was als "Phänomen" wahrgenommen wird. Dies solle genau so wahrgenommen werden und zur Geltung kommen und nicht verstehend vereinnahmt werden.

---

<sup>13</sup> Vgl. Theo Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 73-75.

2. die *Zeichenebene*: die Zeichen und Signale des Fremden sind mit Sympathie und Lernbereitschaft wahrzunehmen; es geht um eine teilnehmende Beobachtung der Ästhetik und der Zeichen des Fremden.

3. die *Symbolebene*: im Unterschied zum Zeichen, das – so Sundermeier – eindeutig und genau sei, sind Symbole vielsagend und kulturell bedingt, sie wollen in der interkulturellen Kommunikation gedeutet und verstanden werden. Hier ist nicht mehr Sympathie, sondern Empathie bzw. (Teil-) Identifikation angemessen.

4. die *Relevanzebene*: hier ist das gelingende Zusammenleben, die Konvivenz bezeichnet.<sup>14</sup>

Das Thema *Konvivenz* wird von Sundermeier bereits seit 1986 als zentraler Begriff missionstheologischen und dialogischen Denkens entwickelt.<sup>15</sup> Er belegt ihn mit den Aspekten 1. der Hilfgemeinschaft, 2. der Lerngemeinschaft und 3. der Festgemeinschaft und sieht hier einen wenn auch zunächst eher formal geprägten und erst nachträglich auch theologisch zu füllenden Rahmen für die Diskursstränge, die im Fach der Missionswissenschaft und Religionsgeschichte anstehen. Die Hermeneutik des Fremden, Xenologie, interkulturelle Hermeneutik, oder wie immer dies nun diskursepochal zu nennen wäre, ist hier insofern noch aufgehoben, als sich spätestens seit der Habermas'schen *Theorie des kommunikativen Handelns*<sup>16</sup> die sozialisatorischen und "lebensweltlichen" Koordinaten stärker in die Hermeneutik hineindrängen.<sup>17</sup>

### **3. Interkulturalität und Transkulturalität**

Die Diskurslage ist inzwischen über einen rein hermeneutischen Ansatz hinausgegangen und versucht unter dem Stichwort der *Interkulturellen Theologie* bzw. in neuester Zeit unter dem Gedanken der *Transkulturalität* allgemein die Transformationsprozesse zu beobachten und zu analysieren, die weltweit in unterschiedlichen Kontexten zu einer Ausdifferenzierung im Christlichen und allgemein im Gesamtbe-

---

<sup>14</sup> Vgl. a.a.O. 153-173; 183-197.

<sup>15</sup> Theo Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Wolfgang Huber/Dietrich Ritschl/Theo Sundermeier, Ökumenische Existenz heute, Band 1, München 1986, 49-100.

<sup>16</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt/Main 1995 (1981), bes. 182ff.

<sup>17</sup> Kritik am Konvivenzgedanken siehe bei: Lothar Brock, Territorialität, Identität, Konflikt, in: Andreas Feldtkeller (Hg.), Konstruktive Toleranz – Gelebter Pluralismus. Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen (= Beiheft der Zeitschrift für Mission Nr. 1), Frankfurt/Main 2001, 109-132, bes. 120-125; Christian Danz, Einführung in die Theologie der Religionen, Wien 2005, 223-228; vgl. auch die kritische Rezeption bei Andreas Grünschloß, Der eigene und der fremde Glaube, Tübingen 1999, 303-311.

reich der Welt des Religiösen führen. Gegenseitige religiös-kulturelle Anreicherungen und interreligiös bzw. interkulturell induzierte Fortentwicklungsprozesse werden hier mit Methoden wahrgenommen und analysiert, die der Kulturwissenschaft entlehnt sind, wie Klaus Hock dies z.B. für Nordnigeria und das dortige Beziehungsgeflecht von Islam und Christentum erläutert. Es geht hier im *cultural turn* – wie auch schon in der hermeneutischen Wende – nicht mehr darum, eine neue Rhetorik für die Attraktivität des Christentums zu finden, sprich: eine neue Missionstheologie, sondern Prozesse genauer wahrzunehmen und zu verstehen, mit denen das Christentum in den unterschiedlichsten Kontexten interagiert.<sup>18</sup>

#### **4. *Interkulturelle Theologie und Ökumene als grenzüberschreitende Wahrnehmungskunst***

Ich kehre zurück zum Thema der Hermeneutik und greife noch einmal die Differenzierungen auf, die wir bereits u.a. aus dem Werk von Theo Sundermeier kennengelernt haben. Die Verstehensdiskurse des interreligiösen Dialogs, der interkulturellen Forschung und auch des transkulturellen Diskurses scheinen mir daran zu leiden, dass sie an einer Monoperspektivität und einer Linearität des Wahrnehmungsprozesses ausgehen, die weder das wahrnehmende Subjekt, noch die Perspektive selbst noch das Wahrzunehmende ausdifferenzieren. In den gängigen Theorievorschlägen von Buber und Lévinas bis hin zu Gadamer und anderen jüngeren Autoren der Gegenwart wird lediglich von der Stufenförmigkeit und von Phasen eines Prozesses ausgegangen, dessen beteiligte Komponenten, z. B. Ich und Du, Identität und Alterität, als je für sich mehr oder weniger invariabel angenommen zu werden scheinen. Bereits der Schweizer Missionswissenschaftler Richard Friedli hatte in Studien Mitte der 1980er Jahre darauf hingewiesen, dass Semantiken sich interkulturell ändern, dies zu einer Zeit, als auch die diskursanalytische Arbeit von Michel Foucault<sup>19</sup> rezipiert wurde und Jürgen Habermas in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* das Thema der "Lebenswelt" und der Handlungssituation als eines definierten kommunikativen Raums entwickelte<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Vgl. Klaus Hock, Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung, in: Berliner Theologische Zeitschrift, 19. Jg., 1/2002, 64-82; Claudia Jahnel, Vernakulare Ökumene in transkultureller Einheit. Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn, in: Interkulturelle Theologie – Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1/2008, 10-34.

<sup>19</sup> Vgl. Michel Foucault, Archäologie des Wissens, Frankfurt/Main 1981; Ders., Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/Main 18. Auflage 2002; Ders., Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt/Main 9. Auflage 2003.

<sup>20</sup> Vgl. Habermas a.a.O.

Die Erforschung theologischen Denkens in der weltweiten Christenheit hat den Terminus der „kontextuellen Theologie“ eingeführt, der darauf verweisen soll, dass Theologie immer in bestimmten Zusammenhängen, unter bestimmten Bedingungen entsteht und nie einen universellen Gültigkeitsanspruch erheben kann. Diese bewusste und akzeptierte Kontextgebundenheit wurde zunächst von theologischen Denkern und Denkerinnen in Asien, Afrika und Lateinamerika formuliert, sie wurde aber auch „westlicher“ Theologie als hermeneutisches Korsett attestiert. Zum perspektivischen Denken des Westens gehöre dazu, sich selbst als allgemeingültig zu betrachten. Im Gefolge der Kritik aus südlichen Kontinenten wurde aber auch im „Westen“ kontextuell theologisches Denken entwickelt. Hier jedoch soll der Begriff des „Kontextes“ weiterentwickelt werden im Sinne der Beziehungs- und Kommunikationsfelder und der Lebenswelten, die alle denkerischen Produkte, Kommunikationen und Verstehensvorgänge bedingen und prägen.

Interreligiöse, interkonfessionelle, interkulturelle Kommunikation ist immer wieder dem völlig unvermuteten Scheitern, der Zufälligkeit der unterschiedlichen Rezeption der Beteiligten ausgesetzt, weil die „Blicke“, also die Wahrnehmungen sich aufgrund der unterschiedlichen Bedingtheiten und „Blickwinkel“ unterscheiden und weil die Zeichensysteme, die die Beziehungen und Wahrnehmungsobjekte jeglicher Art darstellen, unterschiedlich gelesen werden. Fangen wir mit einem Beispiel der direkten Erfahrbarkeit an: Wer durch die mikroskopisch-kosmischen Landschaften eines kunstvoll gestalteten traditionellen japanischen Gartens wandelt, wird mitunter auf Perspektivscheiden stoßen, die von einem Schritt zum nächsten die optische, akustische und klimatische Gefühlswelt völlig verändern. Der Wandelnde hört etwas anderes, sieht etwas anderes, riecht etwas anderes, auf einen Abstand von wenigen Metern. Hier findet eine Verschiebung von Wahrnehmungs- und Perspektivzusammenhängen statt. Vladimir Nabokov demonstriert anhand des Blicks aus dem Fenster eines fahrenden Zuges heraus, wie gerade perspektivhermeneutisch nicht miteinander vermittelte Statik und Dynamik zu einem neuen Wahrnehmungsmodus und damit Perspektivwechsel (ohne Standortwechsel) führen können:

„Die Abteiltür stand offen, und ich konnte das Gangfenster sehen, wo die Drähte – sechs dünne schwarze Drähte – ihr Bestes taten, um anzusteigen, um sich himmelwärts zu schwingen, den blitzartigen Schlägen zum Trotz, die ihnen ein Telegraphenmast nach dem andern versetzte; doch gerade, wenn alle sechs in einem triumphalen Aufschwung rührender Begeisterung im Begriff standen, den oberen Rand des Fensters zu erreichen, holte

ein besonders tückischer Schlag sie auf ihre vormalige Tiefe herunter, und sie waren gezwungen, von vorne anzufangen“.<sup>21</sup>

Habermas beschreibt die Situations- und Perspektivverschiebung in seiner Lebenswelttheorie, hier in Bezug auf die Kommunikation. Kommunikatives Handeln bezieht sich auf Bedingungen in der objektiven, der sozialen und der subjektiven Welt zugleich, auch wenn die Kommunikation je nur eine der Komponenten hervorhebt. Die Verständlichkeit (Verständigung, Einverständnis) einer kommunikativen Situation lebt von der gemeinsamen Definiertheit der kommunikativen Situation: intakte Verweisungszusammenhänge, Anerkennung von Geltungsansprüchen bzw. der normativen Gültigkeit eines Befehls und der Ernsthaftigkeit des damit geäußerten Willens. Habermas zitiert eine Baustellensituation, in der der Befehl eines älteren Bauarbeiters an einen neuen, jungen Kollegen, Bier zu holen und dies schnell zu tun, aufgrund einer Reihe von gemeinsam definierten Koordinaten verständlich ist: informelle Hierarchie auf der Baustelle, Arbeitspause und bevorstehendes Frühstück, Nähe des nächsten Ausschanks. Je stärker der Konsens der Situationsdefinition ist, desto eher hat die kurze kommunikative Äußerung Chancen, sofort verstanden und umgesetzt zu werden. Verschiebt sich die Handlungssituation, ergeben sich sofort Verständigungsprobleme, Themaverfehlungen, neue Kommunikationsnotwendigkeiten. So wird der junge Arbeiter, falls die Pause schon an ihr Ende kommt, sagen, dass die Zeit zum Bierholen zu kurz sei oder dass er in Anbetracht der Verlegung des Getränkekiost ein Auto brauche o. ä.<sup>22</sup> Auf das Thema der Wahrnehmungskunst hin ausgelegt bedeutet dies, dass bei geringer perspektivischer Verschiebung eine völlig neue Konstruktion der Wirklichkeit bzw. des wahrgenommenen Ausschnitts eintreten muss, weil die „Blicke“ in eine andere „Ordnung“ geraten sind.<sup>23</sup> Für das Thema der Wahrnehmung bedeutet dies, dass nie der eine Blick aus einer Perspektive eine vollgültige Konstruktion erlaubt, sondern nur ein aus zahlreichen „Handlungssituationen“ zustande gekommenes Bild dem Gegenstand nahekommen kann. In der Literatur findet sich die Technik einer multiperspektivischen Darstellung in dem Roman *Rot ist mein Name* von Orhan Pamuk<sup>24</sup>, der die Geschichte

---

<sup>21</sup> Vladimir Nabokov, Erinnerung, sprich – Wiedersehen mit einer Autobiographie (Gesammelte Werke Bd. 22), Reinbek 1999 (Original „Speak, Memory“ 1966), 191.

<sup>22</sup> Vgl. Habermas a.a.O. 184-188.

<sup>23</sup> Vgl. Kersten Reich, Die Ordnung der Blicke. Perspektiven des interaktionistischen Konstruktivismus, Band 2: Beziehungen und Lebenswelt, Neuwied u.a. 1998; Ders., Konstruktivismus aus kultureller Sicht – Zur Position des „Interaktionistischen Konstruktivismus“, in: F. Wallner/R. Angnese (Hg.), Konstruktivismus, Wien 2001, 49-68.

<sup>24</sup> Orhan Pamuk, Rot ist mein Name, Frankfurt/Main 2001 (türk. Original Benim Adim Kirmizi, Istanbul 1998).

eines Mordes im Istanbul des ausgehenden 16. Jh.s ohne übergeordnete Erzählerperspektive von insgesamt 21 Erzählern berichten lässt, darunter Gegenstände, Farben (rot), Satan, der Tod und der (zuerst) Ermordete selbst, der zu Beginn des Buchs über seine eigene Ermordung Bericht erstattet. Aus dieser Erzähltechnik entsteht ein sensibles vieldimensionales Bild des Vorganges selbst sowie der Welt des osmanischen Istanbul und der beabsichtigten aktuellen Bezüge, das die Reduktionen eines monoperspektivischen Romans vermeidet – auch wenn berücksichtigt werden muss, dass hier die Multiperspektivität eine durch den Schriftsteller poetisch konstruierte ist. Der Kölner Pädagoge Kersten Reich beschreibt experimentelle Versuchsanordnungen bestimmter Interaktionskonstellationen, die dazu führen, dass die Teilnehmenden des Versuchs je einen bestimmten begrenzten Blick auf die Wirklichkeit haben, obwohl sie sich in einem gemeinsamen begrenzten Handlungs- und Kommunikationsfeld („Lebenswelt“) befinden. Er versucht für die Tatsache zu sensibilisieren, dass differierende Wahrnehmungskonstruktionen auch aus unterschiedlichen Sozialisations-, Beziehungs- und Interaktionskonstellationen entstehen.<sup>25</sup>

Hinzu kommt eine andere Einsicht aus der semiotischen Diskussion der letzten hundert Jahre: Die multiperspektivische Konstruktion der Wirklichkeit muss in Rechnung stellen, dass die Wahrnehmung, selbst wenn sie viele Perspektiven berücksichtigt, es mit Zeichensystemen zu tun hat, nicht mit flachen Objektwirklichkeiten. Ein Wahrnehmungs- und Kommunikationsvorgang findet im Zusammenspiel von mindestens drei Komponenten statt: dem Zeichen(system) (Signifikanten, signifiant), der in der frühen Semiotik (Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce) zumeist als Text, Sprache verstanden wurde, dem Signifikat (signifié) und dem Interpreten. Die Decodierung einer gesendeten Nachricht führt dazu, dass ein Empfänger in Interaktion mit dem Sender treten kann und sich in einen Verständnis- und Entschlüsselungswettbewerb begibt. Das Thema des Zeichens kann nicht nur auf Sprache, sondern auf alle wahrnehmbaren Objekte bis hin zu Kommunikationsvorgängen selbst und zu Beziehungskonstellationen angewendet werden, wie dies etwa bei Umberto Eco angelegt ist. Damit werden nicht nur Texte und gesprochene Kommunikation, sondern auch Beziehungswahrnehmungen Gegenstand hermeneutischen Reflektierens und offen für neue Interpretationen und Verständniswelten. Damit kann ein semiotisch geschultes Herangehen an Texte, rituelle Inszenierungen, Kommunikationsvorgänge, interreligiöse und interkonfessionelle Interaktionen und Beziehungsstrukturen zu einer Sensi-

---

<sup>25</sup> Vgl. Kersten Reich 1998.

bilisierung für eine Vielzahl von Bedeutungen führen, und zu einer Verständigung über diese Bedeutungen. Es findet ein stetiges neues Herstellen von Sinn statt, über den neue Verständigungen erforderlich werden.<sup>26</sup>

Mit Bezug auf das gestellte Thema geht es hier nicht (nur) um Missionswissenschaft als grenzüberschreitende Wissenschaft im geographischen Sinne, sondern um die Überschreitung eines traditionellen hermeneutischen Horizonts:

Die beiden Koordinaten lauten

- einerseits Multiperspektivität und Überprüfung von eindimensionalen Konstruktionen der Wirklichkeit und

- andererseits Bewusstwerdung des Bedeutungsreichtums des "Reiches der Zeichen", welches unsere Wahrnehmungsfelder darstellen, hin zu einer größeren Sensibilität der Sinne. Sie machen es erforderlich, jeden Verständnisvorgang im Bereich einer Hermeneutik des Anderen auf zahlreiche Erfahrungen zu gründen und jederzeit neue Bedeutungsfacetten zuzulassen, die eine völlig neue Sicht heraufführen können. Ein wesentlicher Faktor vieler eingerasteter und verkrusteter Kommunikationsvorgänge im interreligiösen oder interkonfessionellen Bereich ist das Haften an prägenden einmaligen Erfahrungen.

In manchen buddhistischen Erzählungen scheint die Einsicht in die Notwendigkeit einer multiperspektivischen Sicht der Welt auf, meist mit der Pointe, dass der Buddha über die perfekte Gesamtsicht verfügt. Es ist dies die berühmte Gleichnisgeschichte von den Blinden und dem Elefanten, die jeweils nur einen Körperteil betasten und diesen für das Ganze halten und deshalb ein verzerrtes Bild vom „Elefanten“ konstruieren, benutzt als Metapher für die Weisen, die sich um die korrekte Philosophie streiten, aber je nur einen Teil der Wahrheit kennen.<sup>27</sup>

Das Kimsukopama-Jataka, eine Erzählung aus dem Zyklus der Geschichten aus früheren Leben des Buddha, berichtet ebenfalls von einem Perspektivwechsel, aber in zeitlicher Erstreckung: Die Söhne des Königs Brahmadata sehen einen Kimsuka-Baum je einzeln auf die vier Jahreszeiten verteilt und halten den jeweils wahrgenommenen temporären Zustand für den immer gültigen. Die vollständige Einsicht in die vier Stadien des

---

<sup>26</sup> Vgl. Umberto Eco, Zeichen: Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt/Main 1977; Roland Barthes, Elemente der Semiologie, Frankfurt/Main 1983; Roland Barthes, Das Reich der Zeichen, Frankfurt/Main 1981.

<sup>27</sup> Udana 6,4, vgl. Reden des Buddha, aus dem Pali-Kanon übersetzt von Ilse-Lore Gunsser, Stuttgart 1993, 44-48.

Baums hat nur der Vater Brahmadata, der für Buddha in einem seiner früheren Leben steht.<sup>28</sup>

Nur die Zusammenschau der Perspektiven wie in einem 3D-Bild kann zur Ausdifferenzierung der Wahrnehmungskonstruktion führen, was umso mehr erforderlich ist, wenn es sich um Wahrnehmungen und Beziehungsaufnahmen multikultureller und multireligiöser Art handelt. Hinzu kommt die Einsicht, dass gerade anderskulturelle und andersreligiöse Zeichensysteme einer sensiblen Lesung und eines vielschichtigen Erfahrungsprozesses bedürfen. Nicht von ungefähr war es Japan, das den französischen Strukturalisten und Semiotiker Roland Barthes zu seinem Büchlein „Das Reich der Zeichen“ angeregt hat. In diesem Sinne ist z. B. der postkoloniale Diskurs eine unverzichtbare neue Perspektive, die den Eurozentrismus unserer Konstruktionen seit einiger Zeit aufbricht.<sup>29</sup>

Wenn Missionswissenschaft – Interkulturelle Theologie in unserer Zeit als Wahrnehmungskunst begriffen wird, die die Grenzen traditioneller Hermeneutik überschreitet, dann kann sie nur noch im Zusammenspiel vieler Disziplinen betrieben werden, von denen ich hier nur die Semiotik und das aus einigen Schulen des Konstruktivismus herührende Denken benannt habe. Insbesondere der interaktionistische Konstruktivismus ist hier hilfreich insofern, als er nicht nur erkenntnistheoretisch operiert, sondern auch die Beziehungswirklichkeit, die Lebenswelt und die Machtfrage einbezieht.

Auf diese Weise lässt sich die Beziehungsstruktur des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen erfassen als gemeinsames Bewegen in einem großen komplexen Interaktionsfeld, das die Vorstellung des Subjekts, das das fremde Andere mit Hilfe einiger klar benennbarer hermeneutischer Werkzeuge wahrnimmt und versteht, ablösen müsste. Gegenseitiger Standortwechsel, Perspektivverschiebungen, stetige Korrektur von Konstruktionen unter Einbeziehung der Machtfrage und anderer lebensweltlicher Koordinaten aus Kultur und Sozialität müssen als Kalkül in das Thema der *Interkulturellen Theologie* einfließen.

Die Begrifflichkeit der *Interkulturellen Theologie* ist wie schon der ältere Begriff der Missionswissenschaft eine wissenschaftsgeschichtliche Chiffre, die nie erklärungsfrei aus sich heraus die in ihr gemeinte Bedeutungsfülle freisetzt, sondern die stets neu gefüllt werden muss und auch mit unterschiedlichen Denkrichtungen belastbar und

---

<sup>28</sup> Vgl. Johannes Mehlig (Hg.), *Buddhistische Märchen*, Frankfurt am Main/Leipzig 1992, 455f.

<sup>29</sup> Vgl. u. a. Edward Said, *Orientalismus*, 1978; Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, 2000; Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, 1999.

anreicherbar ist: von der Hermeneutik weltweiter außerwestlicher Theologie über die komplexe Geschichte des globalen Christentums, seine Interaktion mit den jeweiligen Kontexten hin zur Bewegung des zersplitterten Christentums auf mehr Gemeinsamkeit und Kooperation zu (ökumenische Bewegung) und den transkulturellen Prozessen, denen es in Geschichte und Gegenwart ausgesetzt ist.