

*Wilhelm Richebächer, 'Systematische Theologie in interkultureller Perspektive – Die kulturelle Vielfalt der Christentümer in Deutschland als Herausforderung an wissenschaftliche Theologie', in Verena Grüter (Hg.), Wegkreuzungen. Interkulturelle Theologie und kontextuelle Herausforderungen, FS Dieter Becker, Missionswissenschaftliche Forschungen NF Bd 34, Erlangen 2017, 86- 109.*

## **Systematische Theologie in interkultureller Perspektive - Die kulturelle Vielfalt der Christentümer in Deutschland als Herausforderung an wissenschaftliche Theologie**

---

Wenn es stimmt, dass das Wort Gottes nicht in einer Formel unserer Sprache konserviert werden kann, sondern neu gehört werden muss, wo Menschen es an ihren Wegkreuzungen teilen und daraus Kraft schöpfen, dann kommt auch Theologie zuerst aus einem Akt des Hörens und des Gesprächs. Und wenn es stimmt, dass die Kirche Jesu Christi nicht dadurch wächst, dass ihre irritierten und angefochtenen Glieder die starken und fidelen imitieren, sondern so, dass sie einander mit ihren Stärken und Schwächen ausgleichen und so stärkend unter allen Menschen leben, dann muss sich dies auch in der Theologie in Formen gegenseitigen Lernens zeigen.

Mit diesen Vorannahmen nähere ich mich der Situation der diversen Christentümer, die heute in Deutschland existieren. Im Zuge der weltweiten Migrationsbewegungen der Gegenwart finden wir in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander eine seit der Ankunft des Christentums in Westeuropa so wohl nicht erlebte Vielfalt christlicher Glaubensformen und Gemeinschaftsbildungen. Hunderte kleinerer und größerer Christengemeinschaften und Kirchen afrikanischer und asiatischer Herkunft und oftmals pentekostal-charismatischer Prägung leben ihren Glauben insbesondere in den Städten. Viele ihrer Mitglieder gehören auch den traditionellen Volkskirchen an und tragen bereits vereinzelt zur Wandlung ihrer Frömmigkeitsprofile bei. Andere entdecken im Kontakt mit Konfessionskirchen den Tiefgang deren geschichtlich gewachsener Theologie.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Zu ähnlichem Mitgliedschaftsverhalten in afrikanischen Kontexten vgl. Paul Kollman, Classifying African Christianities: Past, Present, and Future: Part One, in: JRA 40 (2010), 11f. So erlebe ich es mit Gemeindeleitern unter den Studierenden der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie (FIT) Hermannsburg.

Beide Seiten kommen einander näher. Wie aber und was können die in gegenseitiger Achtung Wachsenden beitragen zur Neufassung einer zeitgemäßen Glaubenssprache, ohne in den ökumenisch ermüdenden Schlagabtausch konfessionalistischer Prägung der letzten 15 Jahre zurückzufallen?<sup>2</sup>

In drei Schritten erörtere ich, was der gemeinsamen Bezeugung des Evangeliums dient, wer an dieser Bezeugung beteiligt ist und schließlich, was dies für die Theologie methodisch und inhaltlich bedeutet.

### **Was dient der gemeinsamen Bezeugung des Evangeliums?**

Unlängst veröffentlichte das Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) einen Orientierungstext<sup>3</sup> ihres Rates zum Miteinander von EKD und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (GASH) unter dem markanten Titel „Gemeinsam evangelisch!“ Zur elfköpfigen Ad hoc-Kommission der Autorinnen und Autoren gehörten auch drei GASH-Gemeindeführer.

Der Text wirkt – in gewissem Kontrast zu seinem Titel – über die drei bisher gebrauchten Modelle des Miteinanders (Konvivenz, Schwesterkirchenstatus, Integration) hinaus auf die zu entwickelnde „Hausgenossenschaft Gottes“ im gemeinsamen Zeugnis und Dienst nach Eph.2,19 hin. Zu seinen Highlights gehört, dass die Volkskirche von sich aus die Alltagskontakte mit den fremden Glaubensgeschwistern suchen und über die eigene kulturelle Beschränktheit mehr lernen will. Es soll ernstgemacht werden mit dem „Paradigmenwechsel ... von einem diakonisch bestimmten hin zu einem ekklesiologisch begründeten Miteinander“<sup>4</sup>, was u.a. die Gewinnung von ehrenamtlich Mitarbeitenden mit Migrationshintergrund für die Evangelischen Kirchengemeinden, die Weiterentwicklung landeskirchlicher Gemeindeformen und den gemeinsamen Ausbau kultursensibler Seelsorge umfasst.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> So kritisch der ÖRK-Generalsekretär Olav Fyske Tveit zur jüngeren Ökumenepaxis, Zur Einheit berufen. Interview mit dem ÖRK-Generalsekretär, in: Der Kirchentag. Das Magazin Nr. 1/2010, 10-14, 13.

<sup>3</sup> Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, EKD Texte 119, Hannover, 2014.

<sup>4</sup> Kirchenamt, Gemeinsam evangelisch! 11.

<sup>5</sup> vgl. Kirchenamt, Gemeinsam evangelisch! 27ff., 32, 35ff.

Der von GASH- Gemeindeführern reklamierte Selbstwiderspruch der Landeskirchen, „weltkirchliche Nähe“ (etwa in Nord-Süd-Kirchenpartnerschaften) und „nahkirchliche Fremde“<sup>6</sup> (eben im Verhältnis zu den GASH) zugleich zu praktizieren, soll überwunden werden. Stattdessen soll die „einmalige Chance“ mit den GASH „über Verständnisse von Gottesdienst, Spiritualität, Einheit und Mission ins gemeinsame Nachdenken zu kommen“<sup>7</sup>, auch zum lebendigen Zeugnis gegenüber der Fremdenangst („Pegida“-Slogans) in diesem Land genutzt werden, die jüngst in rechtsradikalen politischen Bewegungen auflebt.

Stärken will die EKD auch den kritisch-theologischen Dialog, um sowohl das gemeinsame Bekenntnis als auch Unterschiede ohne Vorspiegelung nicht existierender Einheit zu bestimmen.

Wichtige Voraussetzungen für diesen Dialog in der akademischen Theologie werden im Text aber umgangen. Wenn es um die Möglichkeiten zur hauptberuflichen pastoralen Mitarbeit von Mitgliedern der GASH in Landeskirchen geht, wird deutlich, dass eine Anerkennung von Abschlüssen, die außerhalb deutscher Universitäten erworben wurden, vorerst nicht zu erwarten ist. Ernsthafte theologische Dialoge scheinen nur möglich mit Menschen, die ein Vollstudium in europäischer Theologie in allen methodischen und disziplinären Details absolviert haben.<sup>8</sup> Für die Theologie hat man also im Unterschied zum Alltagsleben den Paradigmenwechsel von der Betreuungshaltung zum Gespräch auf Augenhöhe noch nicht im Blick. Weil nun aber die Theologie seit Friedrich Schleiermacher nicht nur eine multidisziplinäre kirchliche Hilfswissenschaft, sondern auch Indikator für die religiöse Gemütslage und ethische Handlungsfähigkeit in der Gesellschaft sein soll, muss man an dieser Stelle fragen: Wird in der EKD und in der deutschen akademischen Theologie wirklich hinreichend reflektiert, wie grundlegend und wohin sich in dem zurückliegenden

---

<sup>6</sup> Peter Arthur, Weltkirchliche Nähe – Nahkirchliche Fremde, in: Arnd Bünker, Eva Mundanjo, Ludger Weckel, Thomas Suermann (Hg.), Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern, 2010, 87.

<sup>7</sup> So schon 2006 das Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW), Hinterem eigenen Horizont geht's weiter: Rückfragen an das Impulspapier des Rates der EKD ‚Kirche der Freiheit – Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert‘, Stellungnahme aus dem EMW, 3, <http://emw-d.de/fix/files/emw-stellungnahme.pdf>.

<sup>8</sup> vgl. Kirchenamt, Gemeinsam evangelisch! 29-32.

Vierteljahrhundert die kulturell-religiöse und spirituelle Landschaft in Deutschland verändert hat?

Zwar hat sich der Säkularisierungsverdacht der sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts nicht bewahrheitet. Die stabilen, teils verstärkten Formen der religiösen Sinnsuche bestehen aber in einer frei und individuell gewählten spirituellen Haltung und Gestaltung mit Interesse an interreligiösem Austausch fernab eines Kirchenmitgliedschaftsinteresses. Mit ambivalentem Unterton verweisen Theologen seit einiger Zeit auf eine fortschreitende Diffusion konfessioneller Formate.<sup>9</sup> Die Rede ist von einem Abrücken der Menschen von konkreten kulturellen und religiösen Vergemeinschaftungsformen ihres Glaubens, von der Dissoziation von Spiritualität und Religionszugehörigkeit und damit auch dem Verlust der Bodenständigkeit der Kirchen. Und die vielen kleinen Diasporakirchen sowie GASH – einschließlich der russland-deutschen kirchlichen Gemeinschaften – haben sich (zumindest aus der Sicht der traditionellen Kirchen) in diesen Trend eingereiht: Sie haben großenteils *keine* Integration in die Volkskirche gefunden. Wenn in dieser Lage Kritiker konfessionskirchlicher Machterhaltungsstrategie die Formulierung eines „religionstranszendenten Glauben(s)“<sup>10</sup> in völlig neuer Sprache verlangen, wirkt die Überschrift des EKD-Textes dagegen höchst anachronistisch.<sup>11</sup>

Bevor man sich aber dieser Kritik samt ihren Forderungen anschließt, sollte man beachten, dass neben der Abflachung von Bekenntnisprofilen in unserer Gesellschaft doch auch deren in der Einleitung angesprochene Diversifizierung und Wandlung zu verzeichnen ist. Muss man nicht auch von einem lebendigen spirituell-religiösen Interesse in der deutschen Bevölkerung sprechen, welches sich teils unverortet *neben* konfessioneller Kirchlichkeit, aber auch fortgeführt *in* erneuerter Konfessionalität

---

<sup>9</sup> vgl. Hans-Martin Barth, *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*, Gütersloh, 2014; Michael Ebertz, *Kirche im Gegenwind. zum Umbruch der religiösen Landschaft*, 2. Aufl., Freiburg, Basel, 1998. Friedrich Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München, 2011. Für Lateinamerika wird ähnliches konstatiert von Alberto da Silva Moreira, *Crossroads. Kreuzungen, auf denen wir uns begegnen*, in: Bünker (Hg), *Gerechtigkeit*, 47-62, 52ff.

<sup>10</sup> Barth, *Konfessionslos* 61, 138.

<sup>11</sup> Es sei denn, man versteht „evangelisch“ nicht als Konfessionsbezeichnung im engeren Sinne, sondern als übergeordneten Namen einer weltweiten Konfessionsfamilie, worauf die Einleitung des Textes, vgl. *Kirchenamt, Gemeinsam evangelisch!* 8f., hindeuten könnte.

zeigt? Dies vorausgesetzt, könnte sich die vermeintliche Alternative zwischen Stärkung konfessioneller Dienstgemeinschaft und Neukonturierung der Glaubenssprache als zu kurz gegriffen erweisen. Vielmehr forderten sich dann das Ernstnehmen eigener Tradition und die stetige Neufassung der Glaubenssprache gegenseitig. Wer seine Position leben und formulieren kann, wird auch eher zu reflektierter Eigenreform und Annäherung an andere fähig sein. Gerade der EKD-Text kann auf die nun schon zwanzigjährige Weggemeinschaft mit den GASH verweisen und darauf, dass verschiedene Frömmigkeits- und Liturgie-Typen sich nicht mehr so verständnislos wie zuvor gegenüber stehen.

Um hierzu größere Klarheit zu gewinnen, sollen drei verschiedene Konstruktionsmodelle von Christentum, die derzeit in Deutschland koexistieren<sup>12</sup>, dargestellt werden. Unsere Blickrichtung soll dabei eher quer zu klassischen Attributen oder Attribut-Clustern wie etwa „orthodox oder heterodox“, „traditionell oder freikirchlich“, „Mehrheits- oder Diasporakirche“ oder auch Kirchen- oder Kircheneinheitsmodellen stehen. Wir werden auf unterschiedliche Weisen achten, in denen Kirchen ihre Identität sowie ihr öffentliches Gesicht bestimmen bzw. abhängig von gesellschaftlichen Kontexten bestimmen konnten. Hier sollen nicht nur Einvernehmen in Glaubenslehre und Ethik als Kriterien beachtet werden, sondern etwa gemeinschaftlicher Halt, Lebenstauglichkeit der Religion, Dialogbefähigung, Befähigung zum politischen Zeugnis oder auch Heilungserfahrung.

### **Wer ist beteiligt an der Bezeugung des Evangeliums?**

Ich unterscheide zwischen drei Konstruktionsmodellen christlicher Kulturalität, einem expansionshistorischen, einem dialoghistorischen und einem kulturdynamischen Modell. Dabei ist mir bewusst, dass ich damit die kulturell- philosophische wie auch ethnische Bandbreite innerhalb der GASH nur mit einem ‚groben Filter‘ kanalisieren. Sie

---

<sup>12</sup> Eine Übersicht zu den Klassifizierungen der GASH bis 2011 bietet Moritz Fischer, Typologisierung „Neuerer Migrationskirchen“ als Aufgabe Interkultureller Theologie. Typologien als Beitrag zur Klärung der Verhältnisse von Kirche, Konfession, Mission und Migration, in: ZMiss 37/ 2-3 (2011) 185-203.

sind hier so gewählt, um erkenntnishafte Querschnitte im Dickicht diverser Denk-, Deutungs- und Handlungskategorien in differenten Theologien zu ermöglichen.

Das erste **expansionshistorische** Konstruktionsmodell liegt letztlich allen Kirchen- und Konfessionstypen zugrunde, die aus der okzidentalen Kirchengeschichte erwachsen sind. Mariano Delgado<sup>13</sup> hat dieses Modell paradigmatisch umschrieben. Es ist lineargeschichtlich und am geistig-moralischen Fortschritt der Menschheit orientiert. Christentum wird in seiner Ausbreitung von Palästina über den griechisch-römischen und westeuropäischen Kontext in außereuropäische Kontexte von der „Ursprungsprämisse“ der „missionarischen Geht-hin-Denkform“<sup>14</sup> geprägt und begleitet. Es findet seinen paradigmatischen Ausdruck in der Trinitätslehre als „*genus tertium* zwischen griechisch-römischen Polytheismus und jüdischem nationalem Monotheismus“<sup>15</sup>, einer sozialen Fortschritt bewirkenden neuen Moral anstelle der „antiken Herrenmoral“, sowie einem „unblutigen Kult“ bei gleichzeitiger Anlehnung an die Formen des römischen Staatskultes in der quasi prototypischen Inkulturationsepoche der *Hellenisierung*.

Am Ende dieser protologischen Phase im Frühmittelalter aber unterläuft dieses vom Evangelium als Handlungsobjekt her konstruierte und sich je und je inkulturierende Christentum einen *iconic turn*. Es eignet sich im Zuge von Staatsreligion-Werdung und eingehend in Volksfrömmigkeit verschiedene Umgangsformen mit Bildern und anderen Kulturausdrücken des Glaubens in West wie Ost an. Es bleibt nicht mehr klar, dass der Eingang in Bildhaftigkeit und Symbolik nicht eine Identifizierung des Heiligen mit *einem* bestimmten Bild und Symbol bedeutet, sondern sich in differenzierter Bezogenheit je und je zu erneuern hat. Stattdessen werden bestimmte Bilder und Symbole für das Reale genommen, nationale Kulturformen des Christlichen entstehen zwecks Vertiefung und Etablierung der Religion und das exklusive Selbstbild vom Christentum als einzig heilbringender Religionsform festigt sich.

---

<sup>13</sup> Mariano Delgado, Das Christentum – die historische Konstruktion seiner Identität, in: Gregor Maria Hoff, Hans Waldenfels (Hg.), Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion (Strecker, Hg., Religionskulturen Bd 5), Stuttgart 2008, 64-83.

<sup>14</sup> Delgado, Christentum 64.

<sup>15</sup> Delgado, Christentum 66.

Diese Schattenseiten der nach dem Katholiken Delgado eher falsch verstandenen Inkulturation werden im dritten historischen Schritt von reformatorischer und aufgeklärter Theologie nicht wirklich aufgefangen. Konfessionalisierung durch kontextuell verwurzelte Glaubensbekenntnisse, Bildungsförderung, Reformen der Kirchenorganisation und teils die verstärkte Kooperation mit nationaler Staatsgewalt wirken zunächst religiositätsfördernd, führen aber nicht zu einer dauerhaften Bindung allen Volkes an die Kirchen. Delgado konstatiert darum eine vierte Phase in der Moderne, in der jedes Christentum zu einer Re-Inkulturation nach dem Muster der Hellenisierung aufgefordert ist, was eine neue Beziehung zu kulturellen Entwicklungen und eine Selbsterneuerung der Kirchen umschließe. Letztlich wird in Delgados Darlegung auf ein Neues deutlich, wie wenig sich ein rein expansionistisch gedachtes Geschichts- und Missionsbild der beiden traditionellen abendländischen Konfessionen heute noch aufrechterhalten lässt. Nicht zufällig arbeiten europäische Geschichts- und Missionstheologien seit geraumer Zeit an dialoghistorischen Modellen, wengleich de facto die expansionistische Grundkonstruktion bis heute die Denkweise vieler Mitglieder europäischer Volkskirchen und weiter Teile der akademischen Theologie prägt.<sup>16</sup>

Das gerade schon erwähnte *dialoghistorische* Konstruktionsmodell könnte man angesichts des Gesagten für etwas völlig Neues halten. Es ist aber ebenso ein historisches Modell und schon fast so alt wie das expansionshistorische. Ich nehme die inzwischen in ziemlicher Stärke in Deutschland vertretene Rum-Orthodoxe Kirche von Antiochia und dem ganzen Orient, eine dem griechisch-orthodoxen Ritus angehörige, aber arabisch sprechende Kirche als Protobeispiel für diesen Typus. Der rum-orthodoxe Erlanger Philologe und Islamwissenschaftler George Tamer<sup>17</sup> umreißt den Charakter seiner Kirche als den einer dauerhaften Diasporaexistenz im konstruktiven Gegenüber zu arabischen Herrschaften und Islam. Sie hat sich seit der Entstehung des Islams dauerhaft in der Minderheit lebend schrittweise in eine arabische Kirche

---

<sup>16</sup> vgl. Delgado, Christentum 81f. Vgl. auch Klaus Hock, Passions-Feier. Kreuzungen der Christentümer als Kreuzwege der Christenheit, in: Bünker (Hg.), Gerechtigkeit, 18f.

<sup>17</sup> George Tamer, Warum der christlich-islamische Dialog notwendig ist, in: U. Spuler-Stegemann (Hg.), Feindbild Christentum im Islam, Freiburg 2004, 62-74.

verwandelt, dabei zugleich konfessionell selbstbewusst und dialogisch. Aufgrund der eigenen Unterdrückung durch die byzantinische Hierarchie erlebte sie gar einen muslimisch orientierten Staat zeitweilig als befreiend und diente ihm, vor allem durch Beteiligung an Verwaltung, Erziehung und Wissenschaft. Genau diese Fähigkeit zur grenzbewussten und –überschreitenden Kooperation zeigen ihre Mitglieder auch in Europa, wenn sie sich in neuen Umgebungen besonnen und engagiert integrieren. Das kann sie in Deutschland, etwa einbezogen in die Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen (ACK), zu Helfern im Brückenbau des interreligiösen Dialogs machen. George Tamer zeigt mit der Vorstellung seiner Kirche, „dass zur Integration religiöser Minderheiten die Bildung einer gesellschaftlichen und kulturellen Basis nötig ist, die eine Akzeptanz religiöser Unterschiede ermöglicht, sie geradezu fördert.“<sup>18</sup>

Schließlich folgt ein Beispiel für das dritte von mir **kulturdynamisch** genannte Konstruktionsmodell, worunter eine Großzahl der pfingstlich-charismatischen, meist mehrsprachig und multi-ethnisch konstituierten und mit starkem Eifer zur Süd-Nord-Mission versehenen GASH fallen wird. Moritz Fischer<sup>19</sup> hat unlängst beeindruckend und prototypisch das „Nzambe Malamu“ („Gott ist gut“)- Gemeindefeld untersucht. Die durch reges Neugründen, Abspalten und Fusionieren sich entwickelnde Kirche begann sich vor knapp 50 Jahren im Kongo zu etablieren. Sie wuchs dann über Filialen im zentralen und südlichen Afrika bis zum Brückenschlag in die USA und nach Europa, stets um oder im Rückbezug auf die charismatische Heiler- und Prophetengestalt Aidini Abala<sup>20</sup> und eine mit ihm und seiner Familie verbundene internationale Gruppe charismatischer Geistlicher. Inzwischen existiert die Kirche in 18 deutschen Städten mit je zwischen 50 und 150 Mitgliedern<sup>21</sup>. Eine besondere Herausforderung ihrer Erforschung bildet die Art der interkulturellen Verständigung in der synchronen wie diachronen Ausbreitung der Bewegung. Anstelle tradierter Lehre

---

<sup>18</sup> Tamer, Warum 70.

<sup>19</sup> Moritz Fischer, Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu“ mit ihren transnationalen Verflechtungen, Kirche-Konfession-Religion Bd. 57. hg. v. Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes unter Mitarbeit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen von Walter Fleischmann-Bisten, Reinhard Hempelmann u.a., Göttingen, 2011.

<sup>20</sup> Fischer, Pfingstbewegung 73ff.

<sup>21</sup> Fischer, Pfingstbewegung 157.

oder Kirchenordnung wirken hier eine ritualgeschichtlich übertragene kollektive Selbstidentifizierung mit der Aneignung des neutestamentlichen Gründungstexts Mk 16, 15-18 und die konstante Re-Performanz eines Heilungsrituals vernetzend. Diese ritualpraktische Vernetzung hat, so Fischer, eine existentiell stützende Bedeutung für die Selbst-Neukonstruktion der Menschen in der Migration.<sup>22</sup> Eine solche Kirche stellt sich nicht nur als Gemeinschaft der Glaubensbezeugung dar. In einem für europäische Kirchen undenkbaeren Maß *ist* sie nach ihrem Selbstverständnis eine geistmächtige Vergegenwärtigung des vollmächtigen Wortes Gottes. Sie produziert was sie bezeugt: Früchte des Geistes. Ihre Leitungspersonen garantieren selbst für die Gegenwart des Geistes. Die Disparatheit zwischen personal zentrierter Leitungsmacht, basisorientierter Bedürfnisbefriedigung und hoher struktureller Fluktuation (Spaltungen, Neugründungen) ergibt für die Gemeinden selbst wie das ökumenische Umfeld neue Herausforderungen und Chancen.<sup>23</sup>

Entscheidend für die hier zu erörternde Fragestellung ist nun, wie sich in der Gegenwart die drei Christentumsprofile zu echten Diskurspartnern entwickeln. Sie leben ja nicht mehr nur als „andere“ Kirchentümer *mit* den traditionellen Kirchen, wie es noch immer unüberhörbar in deren anachronistischer Nomenklatur „Gemeinden *anderer* Sprache und Herkunft“ anklingt.<sup>24</sup> Sie haben längst, auf die Kooperation mit anderen Kirchen angewiesen, mit ihren Familien und Gemeinden ihr Vertrauen in diese Gesellschaft investiert und damit politische und geistliche Verantwortung übernommen. Mehr noch: Ihre geistlichen und theologischen Profile machen sich längst, bisweilen mehr herausfordernd, aber auch ökumenische Zusammenarbeit fördernd, in konkreten Lebenssituationen bemerkbar und beanspruchen die theologische Lernoffenheit der anderen Kirchentümer.

---

<sup>22</sup> Fischer, Pfingstbewegung 257ff.

<sup>23</sup> Vgl. Ogbu U. Kalu, *The Anatomy of reverse flow in African christianity: Pentecostalism and Immigrant African christianity*, in: Frieder Ludwig, J. Kwabena Asamoah-Gyadu (Hg.), *African Christian Presence in the West. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe*, Religion in Contemporary Africa Series, Trenton, 2011, 29-54, bes. 41-45; sowie Claudia Währisch-Oblau, *The Missionary Self-perception of Pentecostal/Charismatic church leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel*, Leiden, 2012, 61-131, bes. 116ff, 301ff.

<sup>24</sup> Diese berechnigte, aber bisher wirkungslos verhaltene Kritik findet sich bereits bei Claudia Währisch-Oblau, *Migrationskirchen in Deutschland. Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens*, in: *ZMiss* 31/ 1-2 (2005), 19-39, 20.

Wie dies konkret aussieht, wird im letzten Abschnitt dieses Beitrags exemplarisch dargelegt. Zuvor aber soll unser Augenmerk den hermeneutischen Grundlagen einer interkulturell-theologischen Wahrheitsverantwortung gelten.

### **Interkulturelle Theologie als intellektuelle Rechenschaft in der Bezeugung des Evangeliums**

Zukunftsweisende hermeneutische Grundlagen für interkulturelle Theologie sehe ich mit Franz Gmainer-Pranzl<sup>25</sup> bereits in der evangelischen Tradition der Wort Gottes-Dogmatik angelegt, etwa bei Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel<sup>26</sup>. Nach Ebeling umfasst die Wort Gottes-Theologie ein offenes Wahrnehmungs- und Wortgeschehen in der fortlaufenden Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift in gegenwärtiger Lebensverantwortung. Wort-Gottes-Theologie kann sich darum nie zurückziehen auf einen universalen orthodoxen Sprachstatus, auch nicht im Sinne des Prinzips der *Rechtfertigungslehre* allein aus Glauben als Formal- und Materialprinzip oder etwa der *Missio Dei* als vermeintlicher ökumenischer Einheitsformel für alle theologischen Probleme. Sie kann aber den zu Recht gegebenen Anspruch ihrer universalen Relevanz auch nicht einfach an die Eigenverantwortung diverser kontextueller Theologien delegieren. Schließlich, so denke ich, kann sie ebenso nicht den dritten Weg einer Herauslösung aus allen traditionellen Sprachformen und einer völlig transkulturellen Weise mystischen Christseins und Theologisierens beschreiten. Das käme wohl einer „Flucht nach vorn“ in eine schlechte, weil unkritische Kontextualität gleich.

Die Zwischenbilanz dieser Anlaufwege zur Interkulturellen Theologie wird von zahlreichen Kolleginnen und Kollegen, die sich in der jüngeren Zeit dem neuen Paradigma gewidmet haben, ähnlich dargelegt. Hierzu gehören die evangelischen Missionstheologen Volker Küster, Klaus Hock, Henning Wrogemann<sup>27</sup>, Dieter Becker

---

<sup>25</sup> Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, *Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive*, in: *ZMiss* 38/ 4 (2012), 408-433, 409.

<sup>26</sup> Vgl. speziell zu Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 3. Aufl., Tübingen 1978, 478f.

<sup>27</sup> Vgl. Volker Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, (UTB Theologie-Religion Nr. 3465) Göttingen, 2011; Klaus Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Reihe *Einführung Theologie*, Darmstadt, 2011; Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, *Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft Bd 1*, Gütersloh, 2012.

und Andreas Nehring, sowie besonders beeindruckend das römisch-katholische Institut für *Theologie interkulturell* an der Innsbrucker Universität, wofür ich stellvertretend den Leiter Franz Gmainer-Pranzl und Judith Gruber nenne.<sup>28</sup> Zumeist folgen ihre Rekonstruktionen dem Dreischritt kultur- und kontextbewusst werdende Missionswissenschaft – Kontextuelle Theologien – Interkulturelle Theologie. An diesem Dreischritt lässt sich gut verdeutlichen, wie sich theologische Hermeneutik aus einer binären Logik der Akkommodation eines gleichbleibend überzeitlichen Evangeliums an einen akzidentiellen Kulturausdruck über sein inkarnatorisch notwendiges In-, Mit- und Untersein in je neuen kulturellen Kontexten zu einem interkontextuellen theologischen Diskurs entwickelt hat, der fortwährend Wahrheitserkenntnis offen produziert. Das Subjekt des theologischen Deutungsprozesses ist nicht mehr eine übergeordnete transkulturelle Dogmatik oder auch die lokale Hermeneutik selbst, sondern die „universal hermeneutical community“<sup>29</sup> der am Gespräch Beteiligten. Hilfreich zur Entfaltung der Interkulturellen Theologie ist gewiss, dass sich akademische Theologie über die traditionellen und meist historisch angewandten Disziplinen hinaus kulturwissenschaftlicher Betrachtungsweise geöffnet hat. So können traditionelle Religions- und Konfessionsprofile in neuer Perspektive wahrgenommen werden, ohne im absoluten oder relativistisch eingeebneten gleichgültigen Gegenüber zu verharren, aber auch ohne gleich obsolet zu werden. Konfession wird nicht ersetzt, sondern transformiert verwirklicht. Dies ist dadurch möglich, dass ein sich im Diskurs der verschiedenen christlichen Gesprächspartner neu findender Begriff von christlicher Identität sich von einem statischen Kulturbegriff und ebenso einem statischen Religionsbegriff lösen konnte<sup>30</sup>. Konfessionelle Theologie interpretiert das Wort des zur Sprache kommenden Gottes, hält dessen Bedeutungsüberschuss allerdings offen,

---

<sup>28</sup> Vgl. für die Arbeit des Instituts zahlreiche Beiträge der Reihe Religionskulturen, hg. v. Christian Strecker u.a., Stuttgart, 2008ff.; ebenso Franz Gmainer-Pranzl, Judith Gruber (Hg.), *Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung*, Salzburger interdisziplinäre Diskurse, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl, Bd. 2, Frankfurt/M., 2012 sowie das gleich noch intensiver heranzuziehende Werk Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource* (Strecker (Hg.), *Religionskulturen*, Bd 12), Stuttgart 2013.

<sup>29</sup> Bezugnehmend auf David Bosch: Gruber, *Theologie*, 71, 81.

<sup>30</sup> Hierzu s. vor allem Andreas Nehring, *Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz*, in: Andreas Nehring, Joachim Valentin (Hg.), *Religious Turns – Turning religions. Veränderte kulturelle Diskurse – Neue religiöse Wissensformen* (Strecker(Hg.), *Religionskulturen* Bd 1), Stuttgart 2008, 11-31.

da es ihm nie vollständig Ausdruck geben kann. Im interkulturellen theologischen Diskurs reflektiert sich sodann die überschießende universale Bedeutung der Gottesbotschaft in je neuer Formulierung christlicher Identität<sup>31</sup>. Alle Theologie steht gewissermaßen unter der im Chalcedonense 451 AD zur theologischen Normalgrammatik gewordenen Bedingung die Demarkationen von „*ungetrennt* und *unvermischt*“ sowie „*ungeteilt* und *unverwandelt*“ einzuhalten und nur vorläufige bekennnishaft Aussagen über Gottes Präsenz in der Welt zu machen. Judith Gruber formuliert es mit Michel Foucault so: „Das christologische Zeugnis, dass sich in Jesus dem Christus *Gott selbst* offenbart und das die erschütternden Erfahrungen (sc. auch der Sprachunfähigkeit im Blick auf Gott) mit Jesus zur Sprache bringt, drängt zu Umstellungen im theologischen Diskurs. Es bezeugt eine Entsprechung von Offenbarungsereignis und Offenbarungsinhalt und bringt damit die interpretative Ereignishaftmachung des Jesus-Christus-Ereignisses als Aspekt der Identität Gottes selbst zur Sprache.“<sup>32</sup>

So setzt – mit einem ersten *hermeneutischen* Beispiel aus dem Gebiet von Christologie und Ekklesiologie gesagt – die *Interpretation Christi als „Ahn“ in afrikanischen Dogmatiken* ins Bild, dass es hier um spezifische Arten der Identitätsbestimmung afrikanischer Kirchen geht. Gleichzeitig aber ist mit diesem Titel ein kritischer Hinweis auf das Mehr der Christusidentität verbunden. Der traditionelle Ahnenbegriff setzt sie kritisch gewendet auf den mit Christus gekommenen und wiederkommenden neuen eschatologischen Ahn hin auf den Weg. Der hermeneutische Bruch liegt nicht zwischen der zeitlosen Wahrheit und kontextuellen Ausdrücken, sondern inmitten der je und je vorläufigen Formen der Wahrheitsbezeugung, in denen sich dokumentiert, dass Gott im Modus der Entzogenheit bei gleichzeitiger Zuwendung gegenwärtig wird.

Wenn aber diese Zeichen ein notwendiger Bestandteil der Bezeugung des Bezeichneten sind und nicht vernachlässigbare Akzidenzen, kommt der konkreten theologischen Aussage und damit auch der konkreten Christentumsgestalt eine

---

<sup>31</sup> Vgl. Gruber, *Theologie* 75f.,138f.; Rudolf von Sinner, *Das Christentum auf dem Weg nach Süden: Interkulturelle Theologie als Herausforderung an die Systematische Theologie*, in: Gmainer-Pranzl, Gruber (Hg.), *Interkulturalität* (2012) 215-237, bes. 223.

<sup>32</sup> Gruber, *Theologie* 156, 160.

konstitutive Rolle in der Repräsentation des Christlichen zu. Sie muss allerdings in Orientierung an der Heiligen Schrift als dem Grunddokument der Offenbarung Gottes als verbindlicher, wenn auch interpretativer Zueignung seiner Heilsverheißung geschehen, denn die Schrift bezeugt in allem, was ‚sie sagt‘, das eine Ereignis der messianischen Heilsoffenbarung.<sup>33</sup> So wird sie die Partner im ökumenisch-theologischen Gespräch bereichern.

Wie aber verlebendigen Bewahrheitungskriterien verschiedener kultureller Provenienz in einem westlichen Kontext die oft nur noch rudimentär vorhandenen oder komplett unverständlich gewordenen Interpretationsprozesse dieses Glaubens? Hierzu zwei Beispiele.

### **Neue theologische Parameter in der Entwicklung einer kontextuellen interkulturellen Theologie**

In der theologischen Propädeutik, z.B. für das Sprechen über Gott innerhalb der Theologie in der angesprochenen *universal hermeneutical community*, ergeben sich folgende neue Perspektiven: Auch die Rede von Gottes Offenbarung in Jesus Christus, offenbart im Heiligen Geist, lässt sich nicht essentialistisch im Sinne einer direkten Mitteilung fassen. Aufgrund der Entzogenheit Gottes von aller Zur-Sprache-Bringung ist nicht Gott selbst zu Sprache zu bringen, sondern allein der fortgesetzte Interpretationsvorgang dieser Botschaft bringt ihn je und je partikular zur Sprache<sup>34</sup>. Gott wird nicht von der Kirche aus zur Sprache gebracht, allenfalls die Botschaft von ihm im und aus dem Bezug auf Schrift und Bekenntnis. Gott kommt zu Gehör in den Begegnungen der Menschen, die mit ihren kulturellen und religiösen Vortraditionen eine Manifestation seiner Gegenwart bei sich tragen *und* in der geschichtlichen Gestaltwerdung des Gotteswortes im Leben und Wirken Jesu von Nazareth der Offenbarung begegnen, die letzte Orientierung gibt.

---

<sup>33</sup> vgl. Gruber, Theologie 221-226.

<sup>34</sup> vgl. Gruber, Theologie 140-141 mit Bezug auf Paul Ricoeur sowie 162-173 mit Bezug auf das Konzept der Transimmanenz als Offenbarungsrelation Gottes nach Jean Luc Nancy und Mark Lewis Taylor.

In der *Praktischen Theologie* schließlich, etwa auf dem Gebiet der *Krankenseelsorge*, wirkt sich die interkulturelle Theologie so aus: Jede Gesprächstradition, nehmen wir einmal mehr eine evangelisch-lutherische und eine pentekostal-charismatische Variante an, bringt ihr Verständnis von der Kraft des Heiligen Geistes in heutigen Lebensverhältnissen zur Sprache, wenn es z.B. um den *spiritual warfare* in pastoraler Alltagspraxis geht. Charismatische Theologen und Theologinnen, gewachsen in der Tradition der afrikanisch-charismatischen Abwehrkampagnen in Schutzgebeten gegen böse Geister werden darlegen, inwiefern in „wieder-holender“ Reaktivierung des Ereignisses von Mk 16,1ff. (Sendung und Empowerment der Jüngerschaft) qua ritueller Performanz im Exorzismus ein legitimer Rückgriff auf die mit der Ordination verbundenen pastoralen Vollmachten eines Pastors liege. So nur komme die Freiheit aus der Heilung des Gottesverhältnisses dem kranken oder angefochtenen Menschen nach Seele und Leib wirklich zu.

Als Beispiel hierfür aus der Migrationssituation nach der Analyse Moritz Fischers<sup>35</sup> das „wieder-holte“ Heilungswunderrituals als *migratorischer Rite de passage* in der transnationalen Pfingstkirche Nzambe Malamu anzusehen. Fischer zeigt, wie eine geschichtlich gewachsene Form dieses Rituals transkulturell weitergeführt wird. Der performierende Heiler vergegenwärtigt und veranschaulicht in einer der Gemeinde leicht nachvollziehbaren Narration die Heilungs- oder andere Transferhandlung (z. B. Umkehr) aus der raumzeitlich jungen Vergangenheit heraus durch bestimmte zeichen- und gestenhaften Darstellung. Derweil transferieren „Übersetzer“ dies in die Sprache und Kultur der Gemeinde. Die als Resonanzpartner agierende Gemeinschaft aber steht, Augen schließend, betend und von Gott alles erwartend in höchster Empfangsbereitschaft.

Zur Verständigung über den Konflikt beim Aufeinanderstoßen von verbaler Diskurslogik in westlichen Gottesdiensten und Performanz-Logik in Gottesdiensten charismatischer Migrationskirchen hat Klaus Hock weiterführende Ideen entwickelt, die ich aus meiner Erfahrung heraus stützen kann: Angesichts der realistischen, wenn

---

<sup>35</sup> s. Fischer, Pfingstbewegung 271ff; insbes. 283-285.

auch für westlich geprägt Theologenhirne sonderbaren Vorstellung, dass charismatische Gemeindeleiter eine halbe Nacht lang *Deliverance*-Gebete gegen die rationalistischen Geister von Feuerbach, Marx und Marx<sup>36</sup> abhalten können, machen wir auch die Erfahrung, dass mit der völlig anderen Zugangsart zum Thema „Geist“ – eben nicht nur als gedanklichem Konstrukt, sondern als lebens- und schöpfungsmächtiger Macht und Wirklichkeit – eine für westliche Theologie lernpflichtige Wahrheit in solcher Abwehr- und Fürbitte liegt: Dass wir uns nämlich die religiöse Wirklichkeit nicht durch ein wissenschaftsgläubiges Verdikt gegen alles Irrationale von vornherein bis ins Unverständliche und Ungreifbare verflüchtigen lassen mögen.

Das schließt freilich eher ein als aus, dass in diesem praktischen Dialog mit einem performanz-logischen Gottesdienst- und Therapieverständnis die westlich-evangelische Theologenschaft, dogmatisch wie fachpsychologisch geschult, darauf hinweist, dass die in der Taufe mitgeteilte Vollmacht des auferstandenen Herrn alle Abwehrkämpfe gegen einen Schadenseinfluss der Krankheitsgeister einschließt und statt eines apotropäischen Abwehrgebetes eine schlichte Krankenfürbitte in aller Demut ausreichend ist: Gott ist definitiv der Heiler und in seinem Geist über alle bösen Geister längst siegreich.

Wie auch immer, es kommen zwei Traditionen ins Gespräch in kritischer Relativierung ihrer selbst auf die Manifestation Gottes in der hingebungsvollen Liebe in Jesus Christus als „ihr(es) Gründungsereignis(es)“<sup>37</sup> hin, ohne die eigene Lehr- und Performanz-Variante zur Norm zu erheben und die der Anderen als häretisch oder minderwertig einzustufen.

Das letzte Beispiel zeigt deutlich, wie ein gewünschter theologischer Dialog gestärkt werden kann durch einen ritual-praktischen Zugang zu einem Thema. Aber solcher Austausch gewinnt nur Format und Tradition, wenn künftig schon in der theologischen Ausbildung interkulturell verschiedene Zugänge gemeinsam wahrgenommen, kontrovers diskutiert und tiefer verstanden werden. Damit kommt zur Realisierung,

---

<sup>36</sup> vgl. die Schilderung bei Hock, Passions-Feier, 39ff., auf Währisch-Oblau bezugnehmend.  
<sup>37</sup> Gruber, Theologie 76.

was ich gegenüber ersten Ansätzen interkultureller Theologie<sup>38</sup> betonen möchte: Interkulturalität ist mehr als Ergebnisattribut oder etwa nur Methodenattribut der Arbeit einer theologischen Einzeldisziplin Interkulturelle Theologie. Langfristig muss sie sich in den Aufbau einer von verschiedenen kontextuellen Theologien gemeinsam verantworteten Methodologie in *der gesamten wissenschaftlichen Theologie* münden. Dieser Beitrag hat sein Ziel erreicht, wenn deutlich wurde: Die klassischen Traditionen und „Christentümer“ sind in interkulturell-theologischer Hermeneutik keine zu überwindenden Hindernisse. Vielmehr agieren sie als gleich geachtete Gesprächs- und Streitparteien. Sie sind auch nicht nur nachgeordnete kontextuelle Interpretamente einer universalen theologischen Sprachform, sondern konstituieren die Gemeinschaft authentischer Interpretinnen und Interpreten der universal relevanten Botschaft. Das gibt ihnen Würde und angesichts innerer und äußerer Pluralität in Nord und Süd die nötige Offenheit zur eigenen Erneuerung.

---

<sup>38</sup> Vgl. Gruber, Theologie 69f., die sich u.a. auf die Begründung des Projekts „Theologie interkulturell“ bei Hans Kessler, Hermann P. Siller, Vorwort zur Reihe Theologie interkulturell, in: Bénétet Bujo, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext (Interkulturelle Theologie Bd 1), Düsseldorf, 1986, 9-16, bezieht.