

Bernhard Weltes, 2. Zeugnisse ehemaliger Wegbegleiter und Stipendiatinnen, 3. Beiträge zur Gründungsgeschichte des Stipendienwerks, 4. Texte und Skizzen Bernhard Weltes zu seinen „Aufbrüchen“ nach Lateinamerika. Gerade der letzte Teil des Bandes zeigt eindrücklich, wie Bernhard Welte die Sendung der Kirche in der Welt von heute verstand; so schrieb er etwa in seinem „Peruanischen Tagebuch“ 1976, dass „unter den Armen eine neue Art von Christentum in Entstehung begriffen ist“ (232). Von ungebrochener Aktualität sind auch Überlegungen Weltes aus dem Jahr 1981:

„Es ist heute auch für das Christentum notwendig, sich weltweit zu orientieren. Dazu müssen auch die *nichtchristlichen Religionen* in den Dialog mit dem Christentum gebracht werden, und zwar so, dass wir aus diesem Dialog selber etwas lernen können“ (276f.).

Diese Haltung des Dialogs, die gelebte Solidarität mit den Armen, die Initiierung von Bildung und wissenschaftlichem Austausch sowie die Vision eines „neuen Humanismus“<sup>9</sup> bilden Grundkoordinaten einer zeitgemäßen kirchlichen Sendung, wie sie das Zweite Vatikanum vorstellte und Bernhard Welte durch sein persönliches Engagement verwirklichte. Eine „Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums“ muss keine reine Utopie bleiben, wenn Interkulturalität als Anspruch theologischen Denkens und kirchlichen Lebens begriffen wird – das ist das Vermächtnis des Gründers des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland.

*Franz Gmainer-Pranzl*

**KÜSTER, Volker, Einführung in die Interkulturelle Theologie**, UTB-Verlag, Stuttgart 2011, 288 p., Pb. 22,90 Eur[D], ISBN 978-3-8252-3465-2

Interkulturelle Theologie ist in Vielem noch „terra incognita“<sup>(24)</sup>. Die Pluralität christlichen Glaubens und die Disparatheit seiner unterschiedlichen kulturellen Formulierungen kommen nach einigen vereinzelt Vorläuferdiskursen in den 1970er Jahren erst im letzten Jahrzehnt ins theologische Bewusstsein. Im Aufkommen neuer theologischer Fragestellungen spielt das Genre der „Einführung“ eine spezifische Rolle: hier werden Suchbewegungen kartografiert, theologiegeschichtliche Wegmarken aufgezeigt und ihr systematisches Feld tentativ vermessen und abgesteckt.

So auch im vorliegenden Band: Volker Küster, evangelischer Theologe aus Heidelberg, wurde 2002 auf den neu eingerichteten Lehrstuhl für Crosskulturelle

9 So das Thema eines Vortrags Weltes 1973 in Río Tercero/Argentinien: *Sobre el concepto del nuevo humanismo y la dialéctica de la Integración y el progreso* (vgl. 135).

Theologie an der Protestantischen Theologischen Universität Kampen berufen. Weder biografisch noch theologisch beschränken sich seine Grenzüberschreitungen auf den europäischen Raum – Küsters Biografie und Bibliografie verweisen auf zahlreiche Forschungsaufenthalte in Asien, Afrika und Lateinamerika, die seinen theologischen Werdegang prägen: er sieht sich als Vermittler Kontextueller Theologien in Europa. In der vorliegenden *Einführung in die Interkulturelle Theologie* systematisiert Küster nun seine Studien zu außereuropäischen Theologien und destilliert sie zu einem Entwurf Interkultureller Theologie, als deren Vorreiter er sich selbst – neben Robert Schreiter – bezeichnet (292).

Interkulturelle Theologie – so Küsters These, an der er sich in mehreren Anläufen abarbeitet – „beschäftigt sich mit der Interaktion zwischen christlichem Glauben und dem kulturell-religiösen Pluralismus, an dem er selbst auch Teil hat“ (15). Sie bearbeitet damit fundamentale Strukturprobleme, die in christliche Gottesrede eingeschrieben sind, theologiegeschichtlich in unterschiedlichen Paradigmen verhandelt wurden und seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in den Missionswissenschaften, die zur Reflexion der durch den missionarischen Aufschwung erzeugten Pluralisierung des Christentums neugegründet wurden, theoretisch behandelt werden (183). Küster spricht von diesen Strukturproblemen als theologischen Dilemmata:

„Die unmittelbare Erfahrung des kulturell-religiösen Pluralismus macht uns Dilemmas bewusst, die dem christlichen Glauben inhärent sind[:] Universalität-Partikularität-Dilemma ... Identität-Relevanz-Dilemma ... Exklusivismus-Inklusivismus-Dilemma ... Einheit-Pluralität-Dilemma. ... Manchen mag das Denken in Dilemmas und der damit verbundenen Ambiguität und Fluidität als Signatur unserer spätmodernen Zeiten erscheinen. Sie sind jedoch dem christlichen Glauben immer schon inhärent gewesen, allein der Zeitgeist erlaubt es sie zuzulassen, ja gar als dynamisierend zu erfahren.“(23)

In mehreren Durchgängen zeichnet Küster die theologiegeschichtlichen Entwicklungen nach, die zur systematischen Bearbeitung dieser Dilemmata und damit zur Entstehung Interkultureller Theologie drängen (*Teil I: Begriffe und Methoden; Teil II: Dimensionen*), um in einem *Teil III (Generative Themen: Eine kleine interkulturelle Glaubenslehre)* das so in historischen Längsschnitten aufbereitete Material systematisch für eine interkulturelle Glaubenslehre fruchtbar zu machen.

Der im *Teil I* entworfene theologiegeschichtliche Problemaufriss verortet die Ursprünge des Projekts Interkultureller Theologie in den Missionswissenschaften, deren Zugriff auf die die Theologie strukturierenden Dilemmata durch zwei Epochenwenden (die Phase der Dekolonisierung in den 1960er Jahren und der Beginn der Globalisierung in den 1990ern; vgl. 27, 53ff. u.ö.) massiv verändert und durch die Entwicklung von einem vernetzten Plural an Kontextuellen Theologien abgelöst wurde:

„Interkulturelle Theologie hat sich auf dem Terrain der Missionswissenschaft entwickelt und ihre Grenzen verlegt. ... Der Pluralismus der in den vormaligen Missionsgebieten

entstandenen kontextuellen Theologien fragt ebenso nach einer theoretischen Durchdringung wie nach ihrer interkulturellen Vernetzung. Theologie wird in der Folge interkulturell.“ (24)

Die interkulturelle Perspektive ist in Küsters Darstellung damit schon in den Kontextuellen Theologien angelegt; für ihn zieht sich der „epistemologische Bruch“ (55ff.) als Neuformatierung der Dilemmata christlicher Gottesrede zwischen „europäischer“ Missionswissenschaft und „außereuropäischen“ Kontextuellen Theologien, während deren theologisch reflektierte Interkulturalität weniger auf einen ihnen eingeschriebenen systematischen Problemüberhang, sondern mehr auf historische Veränderungen der postkolonialen Kontexte im Zuge der Globalisierung zurückgeführt wird: „Hat die Interkulturelle Theologie ihren Anfang auch als Vermittlungsinstanz zwischen den verschiedenen kontextuellen Theologien genommen, sind diese inzwischen selbst interkulturell ausgerichtet“ (109); Kontextuelle Theologien werden im Zuge der Globalisierung zu „globalen theologischen Strömungen“ (183, im Anschluss an Robert Schreiter), die theologische Aufgabe der Kontextualisierung stellt sich im 21. Jahrhundert neu als „Glokalisierung“ (109, im Anschluss an Roland Robertson).

*Teil II* vertieft dieses theologiegeschichtliche Narrativ in einer detailreichen historischen Längsstudie des EATWOT-Prozesses (die Zusammenarbeit unterschiedlicher kontextuell arbeitender TheologInnen in der *Ecumenical Association of Third World Theologians*, die sich seit 1976 in inter- und intrakontinentalen Konferenzen vollzieht). Die sich in diesem Prozess immer stärker formierende interkulturelle Perspektive firmiert für Küster nun stärker als im Teil I einen in den Aufriss Kontextueller Theologien eingeschriebenen *systematischen* Problemdruck:

„Die ursprüngliche Vision, *eine* Theologie der Dritten Welt zu formulieren, wurde durch die Entdeckung der Pluralität im Diskurs des ersten Decennium von EATWOT durchkreuzt. Die Frage nach Gemeinsamkeiten, Unterschieden und interkulturellen Lernchancen war eine adäquate Reaktion darauf.“ (183)

Die Kontexte der Dritten Welt sind disparat und produzieren eine konfliktive Pluralität an theologischen Zugriffen, die, so Küster, der vermittelnden Instanz Interkultureller Theologie bedürfen (109) – gerade weil Interkulturalität auch Konflikte produziert („Erst wer die Differenz erlitten hat, lernt sie auch im Fest zu feiern und ihr Raum zu geben.“ 129 u.ö.). Diese Problembeschreibung von Interkultureller Theologie, die „sich zunächst darauf konzentriert, ein Bewusstsein für die Konsequenzen der durch die kontextuellen Theologien ausgelösten Transformationsprozesse innerhalb der christlichen Theologie zu entwickeln“ (131), erweitert Küster um eine interreligiöse und eine interkonfessionelle, ökumenische Dimension. Deren Problemzugriffe werden jeweils in der Zusammenfassung unterschiedlicher Gesprächsinitiativen dargestellt. Interkulturelle Theologie wird damit sehr breit aufgestellt und ihre Fragestellung aufgefächert: „Interkulturelle Theologie reflektiert ... über die Verhältnisbestimmung von Evan-

gelium und Kultur oder eine Theologie der Religionen“ (116); für das interkonfessionelle Gespräch werden Impulse aus den interkulturellen und interreligiösen Dialogerfahrungen erwartet (132). Diese Subsumierung unterschiedlicher theologischer Problemstellungen begründet Küster mit der Komplexität des Kultur- und Religionsbegriffs nach dem Cultural Turn:

„Der Interkulturellen Theologie [liegt] ein viel umfassenderer Kulturbegriff zugrunde. ... Aufgrund der engen Verknüpfung von Kultur und Religion ... sind auch die interkonfessionellen und interreligiösen Interaktionsprozesse als interkulturelle Phänomene zu verstehen.“ (132)

Während dieser kulturtheoretischen Argumentation sicher zuzustimmen ist und *deskriptiv* Kultur und Religion nicht in zwei separate Sphären getrennt werden können, stellt sich doch die Frage, ob die theologische Stoßrichtung Interkultureller Theologie nicht präziser entworfen und bestimmt werden kann, wenn zwischen den *theologischen* Fragestellungen der Verhältnisbestimmung von Kultur und Evangelium einerseits und von Christentum und den Religionen andererseits unterschieden und *intra- bzw. interreligiöse Pluralität als zwei distinkte fundamentaltheologische Problemfelder* bearbeitet werden (in denen dann jeweils die kulturell-religiösen Wechselbeziehungen zu reflektieren sind). Bei aller Wechselwirkung zwischen religiösen und kulturellen Systemen stellt das Faktum, dass der christliche Glaube immer schon kulturell plural formuliert wurde und so Differenzen in seiner normativen Darstellung produziert, ein theologisch anderes zu verhandelndes Problem dar als das Faktum, dass sich der Wahrheitsanspruch dieses Glaubens mit religiös anderen Ansprüchen in Relation zu setzen hat.

Im *Teil III* fragt Küster das in den theologiegeschichtlichen Partien vorgestellte Material – konkret unterschiedliche Entwürfe Kontextueller Theologien aus dem asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Raum – auf seine *generativen Themen* (Paulo Freire) ab. Problematischer als gewisse Redundanzen, die sich durch diesen mehrfachen Zugriff im Aufriss des Bandes ergeben, ist die methodische Perspektive, die für diese systematische Zusammenstellung einer „interkulturellen Glaubenslehre“ gewählt wird und die diesen Entwurf Interkultureller Theologie wesentlich prägt: Küster will – trotz seiner Annahme, dass Interkulturelle Theologie keine „neue Metatheologie“ (110) ist – aus den unterschiedlichen kontextuellen Ansätzen „eine kleine interkulturelle Glaubenslehre ... re/konstruieren, die sich als erstaunlich konsistent erweist.“ (209) Interkulturelle Theologie wird damit als ein Konglomerat außereuropäischer Theologien entworfen, die bei aller Kritik an „eurozentrisch-westlicher“ Theologie (209 u.ö.) eng dem Traktatengang dieser Tradition folgt, welchen sie aus den disparaten Beiträgen Kontextueller Theologien zu „re/konstruieren“ versucht. Sie wird als eine Metaperspektive projiziert, die hier – angesichts seiner Kritik am vorgeblichen Eurozentrismus westlicher Theologie – ironischerweise der europäischen Theologie Küster in seiner Zusammenschau außereuropäischer Ansätze einnimmt.

Konsequenterweise konzeptioniert Küster Interkulturelle Theologie dann auch im Rahmen einer *Hermeneutik* (15. 75-84) – es geht um das *Verstehen* des Fremden und des Anderen (118) und um das Ergreifen interkultureller *Lernchancen* aus den Differenzen, die zwischen unterschiedlichen Kontexten aufbrechen (183 u.ö.). Hier wird Küsters Heidelberger Vergangenheit und die Verbindung zu seinem theologischen Lehrer Theo Sundermeier, der Missionswissenschaft im Rahmen einer Hermeneutik des Fremden fasst, sichtbar. Weniger in den Blick kommt bei diesem Hermeneutikbegriff, dass jeder Versuch, den Fremden zu verstehen, diesen auch konstruiert – wichtige erkenntnistheoretische Konzepte der *postcolonial studies*, die Küster als einen Eckpfeiler im systematischen und theologiegeschichtlichen Aufriss Interkultureller Theologie beschreibt (109), gehen so für seinen Entwurf verloren. Die für die postkoloniale Theorie zentrale Hybridität und wechselseitige Konstruktivität kultureller und religiöser Identitäten können nicht mehr systembildend in Küsters hermeneutisches Konzept integriert werden (17); das Verstehen in diesem Entwurf Interkultureller Theologie ereignet sich zwischen distinkten Identitäten und formiert dabei einen Raum der Interkulturalität „dazwischen“ (16). Küsters Rückgriff auf Homi Bhabhas Konzept des „Third Space“ (16) wird diesem damit gerade nicht gerecht – für Bhabha ist das *in-between* kultureller Identitäten nicht ein Drittes, das aus zwei distinkten Größen hervorgeht; er setzt vielmehr umgekehrt an: „Hybridity to me is the »third space«, which enables other positions to emerge.“<sup>10</sup> Dieser dritte Raum befindet sich eben nicht zwischen zwei Kulturen, sondern ist als Zwischenraum ein Raum der Absenz, der in kulturellen Differenzierungen formiert wird und so genau zwischen der Behauptung von Identität und ihrem Hinterfragen liegt. Indem Küster dagegen Interkulturalität als greifbaren Raum zwischen den Kulturen skizziert, kann er Interkulturelle Theologie auch als eine eigenständige Disziplin im theologischen Fächerkanon fassen (30 u.ö.), die

„ein methodisches Instrumentarium für interkulturelle Kommunikationsprozesse ... entwickelt [heuristische Funktion], ... im interkulturellen Diskurs die Dialogregeln ... aushandelt [fundamentaltheologische Funktion], ... das kontextuelle Wissen ... sammelt und bewahrt [anamnetischen Funktion] und einen Habitus des Respekts ... kultiviert und ... interkulturelle Konflikte ... bearbeitet [ethische Funktion].“ (115f.)

Hier stellt sich die Frage, ob eine so als eigenständige *Disziplin* im theologischen Fächerkanon entworfene Interkulturelle Theologie der partikularen Verortung jedes theologischen Sprechens Rechnung tragen kann, deren Entdeckung überhaupt erst zum Versuch, Theologie interkulturell zu betreiben, geführt hat. Würde dem nicht eher ein *erkenntnistheologisches* Konzept von Interkulturalität entsprechen, das quer über die theologischen Disziplinen die (Inter)Kulturalität

10 Bhabha, Homi K., »The Third Space. Interview with Homi Bhabha«, in: Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, culture, difference*, London 1990, 207–221, 221.

jedes theologischen Sprachversuchs konstruktiv aufgreift und im Sprechen sichtbar macht? Interkulturalität würde dann nicht als in eine eigene Disziplin ausgelagerte Metaperspektive verstanden, sondern als ein Modus theologischen Sprechens – wie es etwa in der adverbialen Form einer *Theologie interkulturell* zum Ausdruck kommt.

Insgesamt legt Volker Küster einen materialreichen Entwurf Interkultureller Theologie vor, der mit seinem Fokus auf außereuropäische Theologien jenen Problemdruck widerspiegelt, der ein theologisches Problembewusstsein für die Interkulturalität des Christentum unausweichlich macht – seine Pluralisierung im Kontext postkolonialer Globalisierung. Für einen theologischen Zugriff auf dieses Problem zeigt Küsters Einführung erste entscheidende Wegmarken auf und wird damit für die zukünftige Systematisierung Interkultureller Theologie ein wichtiger Orientierungspunkt in kritischer Auseinandersetzung sein.

*Judith Gruber*

**BÜNKER, Arnd/MUNDANJOHL, Eva/WECKEL, Ludger/SUERMAN, Thomas (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Matthias Grünewald, Ostfildern 2010, 268 p., kt. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2850-4**

Die Tagung „Crossroads – Christentümer in Bewegungen und Begegnungen“, die im Oktober 2009 in Münster stattfand, bildet die Grundlage für diesen Band, an dessen Ende sich die Antritts- und Abschiedsvorlesung von Giancarlo Collet finden, der von 1989 bis 2010 an der Universität Münster Missionswissenschaft lehrte. Der Sammelband vereint drei große Anliegen: er bietet eine Auseinandersetzung mit der globalen und lokalen Pluralität von Christentümern, die vor allem durch die Migration von ChristInnen eine neue Qualität erhalten hat; er gibt Einblick in das Leben der Pfingstkirchen, die zwar weltweit einen deutlichen Aufschwung erfahren, aber von der westlichen Theologie oft nur stereotyp wahrgenommen werden; und er würdigt – nicht zuletzt mit dem Titel „Gerechtigkeit und Pfingsten“ – das Werk Giancarlo Collets, der im deutschen Sprachraum zu den bedeutendsten Vordenkern einer erneuerten Missionswissenschaft zählt. In den fünfzehn Beiträgen der AutorInnen aus Deutschland, Großbritannien und Brasilien sowie in den beiden Texten Collets werden Konturen einer weltkirchlichen Orientierung theologischen Denkens sichtbar, die vieles zu denken aufgeben; es lohnt sich, einen Blick auf die einzelnen Beiträge zu werfen.

Der Rostocker Religionswissenschaftler Klaus Hock begreift die globale Christentumsgeschichte als „Geschichte kontextueller Christentümer“ (18) und spricht mit Blick auf die europäische Theologie und Kirche von der „Notwen-