

concilium

Theologisches Forum

„Found in Translation“: Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis

Zukunftsperspektiven der Missionswissenschaft

Norbert Hintersteiner

Dank der Arbeit von zahlreichen christlichen Missionswissenschaftlern und von Fachleuten verwandter Disziplinen werden wir nun dessen gewahr, dass das Christentum nicht der ausschließliche Besitz des weißen Mannes oder der Völker der westlichen Welt ist. Die wissenschaftliche Literatur zur Schwerpunktverschiebung des Christentums in Richtung des globalen Südens bestätigt zusammen mit demografischen Statistiken, dass sich die Landkarte des „Weltchristentums“ tatsächlich in dramatischer Weise verändert hat.¹ Dies wirft Fragen hinsichtlich der künftigen weltweiten Entwicklung des Christentums auf, aber auch Fragen danach, welche missionswissenschaftlichen Ansätze und Paradigmen heuristisch (noch) von Nutzen sind oder Perspektiven für die Zukunft bieten.

Im Folgenden werde ich die Position vertreten, dass die Verschiebung des Christentums in Richtung des globalen Südens für die Missionswissenschaften eine neue Orientierung und ein neues Paradigma der „Interkulturalität“ erforderlich macht. Oder etwas bescheidener gesagt: Interkulturelle und interreligiöse Themen müssen im Hinblick auf die Mission an die erste Stelle rücken.² Zu diesem Zweck will ich zuerst das frühere „Übersetzungsmodell“ in den Missionswissenschaften neu überprüfen und auf diese Herausforderung anwenden. Und ich will

neue Ansätze erkunden, heute missionswissenschaftliche Forschung zu betreiben. Sodann will ich die Frage nach den Zukunftsaussichten einer solchen Perspektive dadurch vorantreiben, dass ich zeitgenössische Verstehensweisen der Missionswissenschaften anhand der Diskurse der interkulturellen und komparativen Theologie betrachte. Zum Abschluss werde ich diesen Gedankengang zu einem katholischen Missionsverständnis in der Weltkirche und im weiteren Raum der Beziehungen zwischen den Religionen ins Verhältnis setzen.

„Found in Translation“: Mission als kulturelle Übersetzung und interreligiöses Zeugnis

Die Theorie der „Übersetzung“ erfreute sich unter den missionswissenschaftlichen Ansätzen der 1980er- und 1990er-Jahre eines gewissen Ansehens und Stellenwerts, wenn es darum ging, die interkulturelle Dimension der Mission, die Missionsgeschichte sowie die Ausbreitung und Rezeption des Christentums jenseits des europäischen Kontinents in zahlreichen lokalen Sprachen und Kulturen des globalen Südens auf den Begriff zu bringen. Mit „Theorie der Übersetzung“ beziehe ich mich nicht auf die wörtliche Übersetzung von Texten – wiewohl diese innerhalb der Geschichte und der Strategie der christlichen Mission eine zentrale Rolle gespielt hat. Man betrachte zum Beispiel die zahlreichen terminologischen Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Übersetzung der Bibel in Umgangssprachen. In unserem Zusammenhang aber wird der Ausdruck im weiteren Sinne von „kultureller Übersetzung“³ gebraucht.

Zu den Autoren, die sich zuerst den Übersetzungs-Ansatz innerhalb der Missionswissenschaften zu eigen gemacht haben, gehören Andrew Walls und viele seiner afrikanischen Schüler, unter anderem Lamin Sanneh und Kwame Bediako. In unterschiedlicher Weise legen sie ihren theologischen Ansätzen das „Prinzip der Übersetzbarkeit“ zugrunde und sprechen von der „Übersetzung Gottes in die Menschheit“ und der sich daraus ergebenden Übersetzbarkeit des Christentums in eine Vielzahl von Kulturen. Damit beschreiben sie den interkulturellen und verändernden Charakter des Übersetzungsprozesses des Christentums. Lamin Sannes Arbeit *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* stellt in diesem Zusammenhang eine der tiefeschürfendsten Missionstheologien und Missionsgeschichten dieser Art dar.⁴

Das „Prinzip der Übersetzung“, wie es von ihnen vorgeschlagen wird, ging hauptsächlich aus einer kritischen und schöpferischen Reflexion der Veränderung des Christentums in einem afrikanischen Kontext hervor⁵, doch es wurde zu einem wichtigen Deutungsparadigma für das Verständnis der Entstehung des weltweiten Christentums und dessen Vielfalt im Allgemeinen sowie für die Entwicklung von kontextuellen und postkolonialen nichteuropäischen Theologien im Besonderen.

Darüber hinaus kann man die Frage stellen, ob das „Prinzip der Übersetzung“ auf das Christentum auch innerhalb von Kontexten anwendbar ist, in denen der

Glaube nicht nur in lokale Denkweisen und eine lokale Kultur übersetzt wird, sondern in denen er historisch mit den Sprachen und geistigen Traditionen anderer Weltreligionen einen gemeinsamen interkulturellen Raum bewohnt hat. Dann stellt sich die Frage, wie man das missionswissenschaftliche Paradigma kultureller Übersetzung in Kontexten handhaben kann, in denen sich die christliche Theologie am Knotenpunkt der großen Weltreligionen befindet.

Wenn man unter der jungen Generation englischsprachiger europäischer Missionswissenschaftler nach einem Ansatzpunkt für eine Antwort auf diese Frage sucht, dann ist es von Nutzen, sich dem verstorbenen David Kerr zuzuwenden. Er betonte unermüdlich den besonderen Kontext des nichteuropäischen Christentums, der dieses angesichts interreligiöser Realitäten, wie man sie bis vor Kurzem im globalen Norden nicht kannte, zu einem interreligiösen Zeugnis herausfordert:

„Asiatische und afrikanische christliche Theologen arbeiten gewöhnlich mittels bewusster Interaktion mit indigenen religiösen Traditionen, welche deren Gesellschaften prägen. Es ist für sie deshalb nicht abwegig, sich selbst im religiösen Verständnis als ‚Bindestrich-Theologen‘ zu sehen, welche sich das zu eigen machen, was im postkolonialen Sprachgebrauch ‚kulturelle Hybridität‘ genannt wird: Beispiele dafür sind das buddhistische Christentum des japanischen Theologen Kosuke Koyama, des taiwanesischen Theologen C. S. Song oder von Lynn de Silva und Aloysius Pieris in Sri Lanka, das konfuzianische Christentum, das von einigen chinesischen und koreanischen christlichen Theologen geprägt wird, das Hindu-Christentum von mittlerweile drei Generationen indischer christlicher Theologen. Afrikanische christliche Theologie hat viele Aspekte traditioneller afrikanischer Religion in sich aufgenommen. Einige zeitgenössische palästinensische Theologen betrachten sich selbst kulturell als Muslime und im Hinblick auf ihren Glauben als Christen.“⁶

Diese nichteuropäischen christlichen Theologen leben einen religiösen Pluralismus in einer Weise, die im Westen bis vor Kurzem nicht begriffen werden konnte. Für sie war der religiöse Pluralismus immer schon eine empirische Realität gewesen, sowohl in ihrem Leben als auch in ihrer Theologie. Daraus folgt, dass der wichtige Stellenwert der Theologie der Religionen nicht einfach eine theoretische Angelegenheit ist, sondern einen direkten Einfluss darauf hat, wie sich diese Christen - die oftmals eine religiöse Minderheit darstellen - ins Verhältnis zu den herrschenden Religionsgemeinschaften in asiatischen, islamischen und afrikanischen Gesellschaften setzen. Interreligiöse Versöhnung und interreligiöser Dialog sind daher die beherrschenden theologischen und missionswissenschaftlichen Themen, wobei man damit die Gesamtgestalt christlichen Denkens oder christlicher Identität nicht preisgibt. Innerhalb einer religiös mehrsprachigen Konstellation wird Mission im Sinne von kultureller Übersetzung dann hauptsächlich ein Prozess interkulturellen und interreligiösen Zeugnisses gleichermaßen. „Wo der Pluralismus die vorgegebene Wirklichkeit der Gesellschaft ausmacht, wie dies in den meisten Teilen Afrikas und Asiens und zunehmend im Westen der Fall ist, da wird der Dialog nicht mehr bloß als ein

aufgeklärtes Mittel der Missionierung verstanden, sondern als das Wesen der Mission selbst.“⁷

Norbert
Hintersteiner

„Gott/die Götter übersetzen“: Missionswissenschaft als interkulturelle und komparative Theologie?

Hat der globale Norden der Missionswissenschaft neue Ansätze anzubieten, welche diese Wirklichkeiten integrieren? Die bewusste Wahrnehmung des Entstehens und der Ausformulierung nichteuropäischer kultureller und theologischer Übersetzungen des Christentums hat gewiss unterschiedliche Gestalten „interkultureller Theologie“ in Europa und Nordamerika veranlasst, die oftmals die missionswissenschaftliche Forschung auf den Prüfstand stellen und sie zuweilen unter Verwendung einer neuen Terminologie ersetzen. Darüber hinaus haben ein zunehmender religiöser Pluralismus und intensive interreligiöse Debatten in den Vereinigten Staaten die Entwicklung neuer Formen interreligiöser Forschung vorangebracht - insbesondere die „komparative Theologie“ -, welche sich auch auf die Mission auswirken mögen. Ich vertrete die Auffassung, dass in beiden Kontexten der Ansatz kultureller Übersetzung und des interreligiösen Zeugnisses gut anwendbar ist. Ein kurzer Blick auf beide soll das deutlich machen.

Die Ursprünge interkultureller Theologie in den 70er-Jahren findet man in der Tat in Bemühungen von Theologen im globalen Norden, nichteuropäische Theologen wahrzunehmen, mit ihnen zu kommunizieren, sie zu fördern und ihnen gegenüber kritische Solidarität zu üben.⁸ In jener Zeit hatte man bereits die demografischen Trends zur Kenntnis genommen, die darauf hinwiesen, dass das Christentum dabei war, eine nichtwestliche Religion zu werden. Diese Tatsache wurde in provozierender Weise durch die Übersetzung des Buchtitels von Robert Schreiers *Constructing Local Theologies* (1985) mit *Der Abschied vom Gott der Europäer* (1993) deutlich gemacht. Diese provozierende Sichtweise war anfanghaft bereits Ende des 20. Jahrhunderts in Kreisen von römisch-katholischen Theologen mit dem Gedanken einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“ (J. B. Metz) entstanden, deren konkrete Gestalt der Einheit als Anerkennung der Vielfalt ethnokultureller Christentümer verstanden wurde. Als

Norbert Hintersteiner ist Dozent für Weltchristentum und interreligiöse Studien und Leiter des Forschungsprogramms an der Irish School of Ecumenics am Trinity College Dublin. Er erhielt seinen Doktorgrad an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Jesuiten in St. Georgen/Frankfurt im Jahr 2000. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören Weltchristentum, Missionsforschung, kulturenübergreifende Theologie und komparative Theologie (mit Hinduismus und Islam). Veröffentlichungen u.a.: Traditionen überschreiten: Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditions Hermeneutik (2001); Naming and Thinking God in Europe Today: Theology in Global Dialogue (als Herausgeber; 2007); Postcolonial Europe in the Crucible of Cultures (als Mitherausgeber; 2007); Thinking the Divine in Interreligious Encounter (als Herausgeber; 2011). Anschrift: Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Bea House - Milltown Park, Dublin 6, Irland. E-Mail: hintersn@tcd.ie.

die Missionswissenschaften diese Debatte aufgriffen, indem sie lokale Theologien unterstützten, entstand eine lebhafte Debatte darüber, welche leitenden Prinzipien zwischen kontextuellen und universalisierenden Verstehensweisen einer interkulturellen Hermeneutik und Theologie vermitteln könnten.⁹

An dieser Stelle ist das Unterfangen einer interkulturellen Theologie mit bedeutenden systematischen Herausforderungen konfrontiert, insbesondere im Lichte der Unterschiedlichkeit und der Forderungen kontextueller Theologen. Zunächst bietet das westliche Projekt einer „interkulturellen Theologie“ Theologen der Dritten Welt ein Forum für die Anerkennung ihrer kulturellen Besonderheit innerhalb der Theologie. Andererseits erhebt eine interkulturelle Theologie den Anspruch, dass kontextuelle Theologie aufgrund ihrer Reflexion der eigenen Kontextualität offen für andere Kulturen ist. Als exemplarisch dafür kann Robert Schreiter gelten: In *Der Abschied vom Gott der Europäer* zeigt er die kulturelle Grundlage lokaler Theologien und ihr Verhältnis zur umfassenderen christlichen Tradition auf, und ein Jahrzehnt später plädiert er für eine „neue Katholizität“ im Lichte eines global erweiterten Verständnisses von Kultur und der Notwendigkeit einer interkulturellen Hermeneutik.¹⁰ Wie kann der christliche Glaube in der Besonderheit einer bestimmten Kultur Gestalt gewinnen, ohne seine universalen und deshalb transkulturellen Wahrheitsansprüche im Lauf des Prozesses kultureller Übersetzung preiszugeben? Und wie können kulturelle Unterschiede im konkret gelebten christlichen Glauben mit der „Katholizität“, das heißt der universalen Einheit der Kirche zusammen bestehen? Die theologischen Themen, die man behandeln muss, erschöpfen sich nicht in diesen Fragen, doch sie gehören zu jener Art von Themen und Diskussionen, die für das, was die westeuropäischen und nordamerikanischen Missionswissenschaftler der jüngeren Zeit unter diesem neuen Programm einer „interkulturellen Theologie“¹¹ verstehen, bezeichnend sind.

Das andere Gebiet, die angloamerikanische „komparative Theologie“, stellt einen weiteren vielversprechenden Ansatz dar, den sich der missionswissenschaftliche Diskurs und die missionswissenschaftliche Praxis im Hinblick auf die interkulturellen und interreligiösen Herausforderungen zu eigen machen sollten. Sie baut auf dem Reflexionsstand der frühen Pioniere des theologischen Dialogs zwischen den religiösen Glaubensüberzeugungen auf und scheint sich nun zum leitenden Paradigma auf diesem Gebiet zu entwickeln.

Die angloamerikanische komparative Theologie unterscheidet sich ziemlich von Adolf Exelers Versuch, in den deutschsprachigen Ländern in den 70er-Jahren des vorigen Jahrhunderts die Missionswissenschaften durch eine „vergleichende Theologie“ zu ersetzen.¹² Beide Ansätze gehen in unterschiedlicher Weise von der missionarischen Begegnung mit verschiedenen Kulturen und Theologien im nichteuropäischen Kontext aus. Doch die neue angloamerikanische komparative Theologie beschränkt sich nicht auf eine innerchristliche missionswissenschaftliche Diskussion kulturübergreifender und vergleichender Themen innerhalb des weltweiten Christentums. Ihr spezifisches Profil gewinnt sie vielmehr vor allem auf dem Gebiet der interreligiösen theologischen Debatte und des religionsüber-

greifenden Zeugnisses in der Begegnung mit den Weltreligionen, indem sie detaillierte vergleichende Fallstudien und besondere Projekte erarbeitet. Obwohl sich die Perspektiven der komparativen Theologie im Lauf der Zeit in dem Maß entwickeln werden, als sich mehr Theologen mit ihren jeweiligen besonderen Projekten daran beteiligen, hat uns Francis Clooney nach seiner überaus produktiven Pionierarbeit durch speziell hindu-christliche Forschungsarbeiten geholfen, bereits einige der systematischen Eckpunkte einer zeitgenössischen komparativen Theologie auszumachen, obwohl deren Hauptgebiet die Arbeit im Bereich spezifischer interreligiöser Fragestellungen ist.¹³

Komparative Theologie setzt die Akzeptanz des interreligiösen Charakters der Theologie voraus. Theologie in einem Verständnis, das wenigstens der *fides quaerens intellectum* entspricht, ist eine Praxis, die Menschen unterschiedlicher Traditionen gemeinsam ist. Selbst wenn das Christentum im Westen eine besondere Geschichte hat, darf die Theologie nicht auf einen westlichen oder christlichen Kontext beschränkt bleiben. Von dieser Sichtweise her kann man von einer Hindu-Theologie, einer islamischen Theologie, einer jüdischen Theologie und vielleicht sogar von einer buddhistischen oder taoistischen Theologie sprechen.

Sofern Theologie eine intellektuelle religiöse Aktivität in unterschiedlichen Kulturen darstellt, können Theologen miteinander in einen Dialog eintreten und die Ähnlichkeiten und Unterschiede bezüglich theologischer Inhalte und Methoden über Religionsgrenzen hinweg erkunden. Eine solche Theologie ist vergleichend (komparativ), interreligiös und dialogisch. Theologen sind auf diese Weise sowohl anderen religiösen Traditionen als auch ihrer eigenen verpflichtet.

Gewiss wird eine komparative Theologie auch Fälle berücksichtigen müssen, in denen die Sensibilität für die Besonderheit einer anderen theologischen Tradition zur Skepsis hinsichtlich der Übersetzbarkeit ihrer Ausdrücke und Begriffe über religiöse und theologische Grenzen hinweg führt.

Im Fall des Christentums werden Fragen des religiösen Pluralismus oft mit Fragen zur einzigartigen Stellung des Christentums innerhalb der Religionen, der Bedeutung religiöser Bekehrung und einer weiteren oder engeren Auffassung bezüglich der Akzeptanz anderer Religionen in Verbindung gebracht. Innerhalb der jüngeren Theologie der Religionen wurde die letztgenannte Frage unter den Stichworten Inklusivismus, Exklusivismus und Puralismus abgehandelt. Doch diese Art von Religionstheologie erfordert im Allgemeinen nicht unbedingt eine besondere Kenntnis anderer religiöser Traditionen, und ihr Rechtfertigungsgrund bleibt eine interne Angelegenheit des christlichen Diskurses. Eine solche Religionstheologie hat gewiss eine bestimmte Rolle zu spielen. Doch die Vertreter einer komparativen Theologie würden darauf bestehen, dass sie nur nach einer ausgiebigen komparativen theologischen Praxis am besten entwickelt werden kann.¹⁴

Hat eine komparative Theologie eine neue theologische Gemeinschaft „interreligiösen Glaubens“ zur Voraussetzung oder erfordert sie eine solche, in der die Theologie nicht mehr an eine besondere Glaubensgemeinschaft oder einen besonderen theologischen Diskurs gebunden ist? Wenn die komparative Forschung

redlich und fruchtbar sein soll, muss der komparative Theologe tatsächlich in zunehmendem Maß innerhalb eines weiteren theologischen Horizonts und innerhalb einer theologischen Gemeinschaft leben, die sich über religiöse Grenzen hinweg ausdehnt.

Trotz dieses weiteren theologischen Horizonts und ihres dialogischen Wesens kann komparative Theologie immer noch konfessionell und apologetisch sein. Wenn der Dialog für eine interreligiöse Theologie wesentlich ist, dann liegt genug lebhaftige Dynamik darin, Unterschiede im interreligiösen theologischen Dialog zu entdecken und zu diskutieren. Darüber hinaus sollte es nach einem Prozess des Gebens und Empfangens im theologischen Vergleich für die daran Beteiligten möglich sein, die Wahrheit ihrer eigenen religiösen Glaubensüberzeugungen im Kontext interreligiösen Zeugnisgebens zu vertreten.

Nach Würdigung dieser beiden jüngeren Ansätze im Bemühen der Theologie, in der interkulturellen und interreligiösen Forschung voranzukommen, müssen einige wenige Fragestellungen der weiteren Diskussion vorbehalten bleiben: Zunächst: Wenn die Mission Verantwortung für die interkulturelle Theologie übernimmt, setzt sie dann tatsächlich die Bemühungen der vergangenen Jahrzehnte fort, *lokale Theologien* in verschiedenen Kulturen wahrzunehmen und auch die europäische und nordamerikanische Theologie als eine solche bzw. die Tradition selbst als eine Reihe solcher lokalen Theologien zu betrachten, sodass die „klassischen“ Theologien aus dem globalen Norden tatsächlich weiterhin die Verantwortung dafür übernehmen, ihre eigene situative Bedingtheit und gesellschaftliche Verortung innerhalb einer globalen Christenheit anzuerkennen? Zweitens: Jeder Versuch, Mission als interkulturelle Theologie umzuetikettieren, wird mehr erfordern als eine schlichte Veränderung der Terminologie. Es gab bereits eine lange Diskussion darüber, ob die Missionswissenschaft über ein spezifisches methodologisches Rüstzeug verfügt oder ob sie ein Forschungsgebiet in Parallele zu kulturellen oder ethnischen Forschungen bildet. Wenn die Missionswissenschaft sich selbst als interkulturelle Theologie darstellt, wird dies dann unserem Verständnis von Kultur, Theologie oder Religionswissenschaften etwas Spezifisches hinzufügen, das wir nicht auf anderen Wegen herausfinden können?¹⁵ Drittens: Es muss zugegeben werden, dass die komparative Theologie ebenso wie die interkulturelle Theologie noch weit davon entfernt ist, eine eigenständige akademische Disziplin zu sein, und dass die Auseinandersetzung über ihren akademischen Status gegenüber der interkulturellen Theologie einerseits und der zeitgenössischen Missionswissenschaft andererseits gerade erst begonnen hat. Man kann jedoch ihre Eignung dafür, mit jeder Art von künftiger missionswissenschaftlicher Forschung zu korrelieren, klar erkennen.

Mission in der Weltkirche und interreligiöses Zeugnis

In den bisherigen Überlegungen habe ich die „kulturelle Übersetzung“ des Christentums betont, um sowohl das Verwurzelte sein des Christentums in unterschied-

lichen Teilen der Welt begrifflich zu fassen als auch nichteuropäische Theologien als Ergebnis und Instanzen transformativer Übersetzung darzustellen. Zweitens habe ich versucht, Aspekte eines Missionsansatzes aufzuzeigen, der einer Verschiebung weg vom traditionellen Missionsbegriff hin zur Sichtweise von Mission als „interreligiösem Zeugnis“ im Licht des gegenwärtigen religiösen Pluralismus und der neuen, durch die Begegnung mit anderen Religionen aufgeworfenen Fragen gerecht wird. In welchem Verhältnis stehen nun die bisher dargestellten missionswissenschaftlichen Ansätze mit ihren unterschiedlichen ökumenischen und theoretischen Anliegen zur postkonziliaren römisch-katholischen Missionswissenschaft?

Von zentraler Bedeutung ist hier vor allem anderen die Bezugnahme auf Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, nach dem Anfangsimpuls des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die vielen Dokumente der Weltkirche und der Ortskirchen sowie neue missionswissenschaftliche Ansätze bezeugen die Notwendigkeit, die Aufgabe der Missionswissenschaft neu zu bedenken und gleichzeitig ihre zunehmende Bedeutung anzuerkennen. Was die Weltkirche betrifft, so ist es bemerkenswert, dass die von Papst Johannes Paul II. im Jahr 1990 promulierte Enzyklika *Redemptoris missio. Über die bleibende Gültigkeit des Missionsauftrags der Kirche* in Kontinuität zum Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Ad Gentes*, behauptet, dass die missionarische Tätigkeit der Kirche noch nicht an ein Ende gelangt sei, sondern dass die Kirche vielmehr angesichts neuer religiöser, kultureller und gesellschaftlicher Bedingungen am Beginn eines neuen missionarischen Zeitalters stehe.

Diese Sichtweise von Mission anerkennt, dass die Ausbreitung des Christentums nicht an irgendeine besondere ethnische, sprachliche, politische oder kulturelle Konstellation gebunden ist, sondern im Hinblick auf dessen universale heilbringende Sendung und kulturelle Übersetzbarkeit im Prinzip offen ist für die Vielfalt der Welt. Als Folge davon ist der christliche Glaube imstande gewesen, in fast allen Ländern, Kulturen und Völkern der Welt Wurzeln zu schlagen. So unterschiedlich die Prozesse der Weltmission in Abhängigkeit von örtlichen oder zeitlichen, vergangenen oder gegenwärtigen Gegebenheiten sind: Sie alle kommen darin überein, wie wichtig interkulturelle Dimensionen der Übersetzung, des Austausch und der Begegnung sind.¹⁶

Was das „interreligiöse Zeugnisgeben“ betrifft, so war innerhalb der römisch-katholischen Missionswissenschaft lange Zeit ein exklusivistisches Heilsverständnis vorherrschend, selbst dann, als die missionarische Praxis eine eher vermittelnde, inklusivistische Haltung zu erfordern schien. Innerhalb dieses Modells werden andere Religionen als Ausdrucksweisen der menschlichen Gottsuche gewürdigt. Dementsprechend bleiben ihre Gottheiten, selbst wenn sie herabgestuft werden, „übersetzbar“, wie Kardinal Ratzinger sagte. Sie sollen „als Ahnungen, als Stufe auf der Suche nach dem wahren Gott und seiner Spiegelung in der Schöpfung“ betrachtet werden, sie können „zu Botschaftern des einen Gottes werden“¹⁷.

Ein deutscher Missionswissenschaftler, Michael Sievernich, stellt hier im An-

schluss an *Redemptoris missio* fest, dass die katholische Missionswissenschaft die weitere theologische Aufgabe hat, der Rolle des Heiligen Geistes eine stärkere Aufmerksamkeit zu widmen: „Wenn das Wirken des Geistes in allen Kulturen und Religionen, auch vor dem Kommen von Missionaren, anerkannt wird und zu einem für Überraschungen offenen Dialog (vgl. Apg 10,45) führt, dann besteht weder ein Widerspruch zwischen missionarischer Verkündigung und interreligiösem Dialog noch handelt es sich um eine Alternative.“¹⁸ Aus der vorangehenden Diskussion sollte klar geworden sein: Interreligiöser Dialog und glaubensübergreifendes Zeugnis ersetzen den Missionsauftrag der Kirche nicht, sie ergänzen ihn vielmehr durch die Dynamik der Gegenseitigkeit und die Suche nach Wahrheit über Kulturen und Religionen hinweg. Die Schaffung der theologischen Prämissen für die Erforschung der weltweiten Christenheit als eine sowohl interkulturelle als auch eine mögliche interreligiöse Theologie bleibt eine Herausforderung und eine in zunehmendem Maß wichtige Aufgabe der theologischen Fakultäten im 21. Jahrhundert weltweit.

¹ Bezugnahmen auf diese Realität finden sich in den Beiträgen von Felix Wilfred und Robert Schreiter in diesem Heft.

² Dieser Beitrag ist eine Weiterführung meines früheren Artikels: Norbert Hintersteiner, *Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft. Missionstheologie im interkulturellen Wandel*, in: Mariano Delgado/Guido Vergauwen, *Interkulturalität: Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2010, 99–127.

³ Das Modell der Übersetzung scheint innerhalb der protestantischen theologischen Diskussion stärker verankert zu sein, während innerhalb der nachkonziliären römisch-katholischen Missionswissenschaft eher Ausdrücke wie „Adaptation“, „Inkulturation“ und „Evangelisation“ vorherrschen. Vgl. Francis Anekwe Oborji, *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*, Maryknoll 2006. In jüngster Zeit jedoch haben sich auch katholische Theologen intensiver auf das Übersetzungsparadigma für die Missionswissenschaft bezogen, insbesondere im Hinblick die interkulturelle Dimension der Mission. Vgl. Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 189–203.

⁴ Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll 1989.

⁵ Vgl. Andrew Walls, *The Translation Principle in Christian History*, in: Philipp C. Stine (Hg.), *Bible Translation and the Spread of the Church*, Leiden 1990, 24–39; Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, Edinburgh 1995.

⁶ David Kerr, *World Christianity and Interreligious Relations: Missionsvetenskap med Ekumenik: Towards a Definition of Mission Studies*, in: *Svensk Kvartalskrift* 82 (2006), 74–85, hier 82.

⁷ Ebd.

⁸ Richard Friedli/Hans Jochen Margull, *Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums*, Bern 1975; Walter J. Hollenweger, *Interkulturelle Theologie*, Bd. 1–3, München 1979–1988.

⁹ Vgl. Kirsteen Kim, *Missiology as Global Conversation of (Contextual) Theologies*, in: *Mission Studies* 21 (2004/1), 39–53; Seevaratnam W. Ariarajah, *Intercultural Hermeneutics: A Promise for the Future?*, in: *Voices from the Third World* 29 (2006/1), 87–103; Hermann Pius Siller, *Erneuter Anlauf zu einer interkulturellen Hermeneutik*, in: Claudius Luterbacher-Manieri (Hg.), *Weisheit in Vielfalt: Afrikanisches und westliches Denken im Dialog*, Fribourg 2006, 35–43.

¹⁰ Robert Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, Maryknoll 1997; vgl. Norbert Hintersteiner, *Interkulturelle Traditionshermeneutik: Zur grenzüberschreiten-*

den Kommunikation der christlichen Tradition bei Robert J. Schreiter, in: ZMR 85 (2001/4), 290-314.

¹¹ Ein guter Überblick über den akademisch-kulturellen Hintergrund der begrifflichen Neubestimmung der Missionswissenschaft als „interkultureller Theologie“ findet sich in: Werner Ustorf, *The Cultural Origins of „Intercultural Theology“*, in: *Mission Studies* 25 (2008), 229-251.

¹² Adolf Exeler, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?*, in: Hans Waldenfels (Hg.), „... denn ich bin bei euch“. Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute, Zürich 1978, 199-211.

¹³ Vgl. Francis X. Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010. Vgl. auch Francis X. Clooney (Hg.), *The New Comparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation*, New York 2010. Eine Einführung in das Gebiet und die Disziplin für ein deutsches Lesepublikum bietet Reinhold Bernhard/Klaus von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie: Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009.

¹⁴ Eine Position, die unter anderem von Perry Schmidt-Leukel in Frage gestellt wird: Perry Schmidt-Leukel, *Transformation by Integration: How Inter-faith Encounter Changes Christianity*, London 2009, 90-104.

¹⁵ Die Debatte ist gut dokumentiert in der Ausgabe von *Mission Studies* 25 (2008/1); vgl. auch Robert J. Schreiter, *Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie? Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen?*, in: *Interkulturelle Theologie* 36 (2010), 13-31.

¹⁶ Vgl. Sievernich, *Die christliche Mission*, aaO., Teil III.

¹⁷ Joseph Ratzinger, *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, 186 (Fußnote 35).

¹⁸ Sievernich, *Die christliche Mission*, aaO., 239.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Mission und „Remission“

Mission und interreligiöser Dialog in einem postmodernen, postkolonialen Zeitalter

Peter Admirand

I. Drei missionarische Szenen

Ist die Mission ein Krebsgeschwür innerhalb des Christentums gewesen oder hat ein Krebsgeschwür die christliche Mission befallen? Dieser Beitrag will diesen Fragen im Licht des interreligiösen Dialogs nachgehen, doch zunächst sollen drei Szenen die Tonlage vorgeben und die Perspektive deutlich machen.