

er mittels der Unterscheidung der Perspektiven von Gott, erster und dritter Person untersucht: „Ließe sich ein ‚Nutzen‘ des Gebets objektiv empirisch nachweisen, wäre das Gebet kein Ausdruck von Glaube, Hoffnung und Liebe mehr.“ (131 f.) Nicht zuletzt gibt Rosenberger Hinweise darauf, wer und was Menschen zu beten lehrt – und damit auch zu einer zukunftsfähigen Sprache der Gesellschaft beiträgt.

Zu diskutieren erscheint mir Kapitel 5 mit der Frage nach Sprachregelungen für das Beten, kirchlich und interreligiös. Darin versteht Rosenberger Beten als „Ausdruck einer gemeinsamen Sprache der Kirche“ und bemerkt, eine solche brauche „klare, allgemein verbindliche und allen bekannte Regeln – und Instanzen, die diese Regeln aufstellen und ihre Einhaltung kontrollieren“. (67) Das kirchliche Lehramt sei „eine Art ‚Dudenkommission‘“ (67) auch der Gebetssprache gemäß des alten Zusammenhangs von *lex orandi* und *lex credendi*. Christliches Beten sei „primär ein Sprechen mit anderen Glaubenden und in der Gemeinschaft des Glaubens – und *darin* (!) ein Sprechen mit Gott“ (71, Hervorhebung des Autors), sodass die Kirche selbst zum Subjekt des Betens wird. „Der Glaubende spricht mit Gott in der Muttersprache seiner Religion.“ (71) Wie das zusammen mit dem Ansatz, Beten sei Begegnung mit dem Geheimnis in der je eigenen Lebenserfahrung und „nicht allein Wortgeschehen“ (17), gedacht werden kann, hätte einige tiefer schürfende, auch philosophische Überlegungen verdient. Diese Einseitigkeit übergeht auch jenes sprachschöpferische Wortefinden, worin Beten Theologie und Kirche herausfordert, ihre *lex credendi* und ihre Sprachgewohnheiten zu modifizieren.

„Beten zu können ist letztlich ein Geschenk“, schreibt Rosenberger (140). Seine theologischen Reflexionen mitsamt ihren Gedichten und Gebeten scheinen mir auch eine dankenswerte Anstiftung dazu zu sein, das Geschenk nicht zu übersehen.

Graz

Elisabeth Pernkopf

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Wrogemann, Henning: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven (Lehrbuch Interkulturelle Theologie /

Missionswissenschaft 1). Gütersloher Verlagshaus, Güterloh 2012. (409) Pb. Euro 29,99 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-579-08141-0.

Nach den beiden Einführungen in die Interkulturelle Theologie, die Klaus Hock und Volker Küster 2011 vorgelegt haben, ist nun ein Werk des an der Kirchlichen Hochschule Wuppertel/Bethel tätigen Missions-, Religionswissenschaftlers und Ökumenikers Henning Wrogemann erschienen. Diese Einführung ist als erster Teil eines dreiteiligen Lehrbuchs „Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft“ konzipiert und geht konsequent vom Verständnis des Christentums „als einer *globalen Religionsformation in vielen kulturell-kontextuellen Varianten*“ (Vorwort, 13) aus. Zu den Voraussetzungen und fundamentalen Aufgaben eines Faches „Interkulturelle Theologie“ gehört es demnach, „die Weite der Weltchristenheit in den Blick zu nehmen“ (34) – eine Herausforderung, der sich der Verfasser sowohl durch die Reflexion grundlegender Begriffe als auch durch die Darstellung konkreter Entwicklungen stellt.

Die Einleitung in das Aufgabengebiet „Interkulturelle Theologie“ (17–42) setzt die Einsicht in „die gegenseitige Verwiesenheit von Verstehensbegriff einerseits und Kulturverständnis andererseits“ (41) voraus, begreift „Kultur“ also nicht nur als Objekt theologischer Reflexion, sondern als deren Medium. Dieser grundlegende Zusammenhang kommt im ersten Teil (43–159), in dem der Zusammenhang von interkultureller Hermeneutik und Kulturbegriff untersucht wird, zum Tragen. In der Auseinandersetzung mit dem „Fremden“, das in kolonialen Kontexten diskursiv konstruiert wurde, kommt Interkultureller Theologie eine kritische Rolle zu. Gegen die traditionelle Auffassung, Theologie müsse sich dem Kontext „anpassen“, bringt der Verfasser am Beispiel der indischen Dalit-Theologie den widerständigen Charakter kontextueller Theologie zur Geltung: „Kontextualisierung bedeutet De-Kulturation, Anti-Kulturation und damit Widerspruch“ (115). Gegen einen essentialistischen Kulturbegriff betont der Verfasser den kommunikativen, öffentlichen und diskursiven Charakter des Kulturellen: „Kultur ist nicht Abbildung oder Ausdruck von ‚etwas‘, das in der Tiefe des menschlichen Denkens liegt, sondern Kultur ‚ist‘ nur, insofern sie öffentlich ist, beobachtbar, vermittelt, interper-

sonal“ (132). Interkulturelle Theologie wird als semiotisch sensibler Diskurs verstanden, der „Neuzuschreibungen von Bedeutungsgehalten in kulturell-religiösen Transformationsprozessen“ (145) nachspürt. Spätestens hier wird die politische Brisanz dieses Zugangs deutlich, berücksichtigt man etwa, „dass ethnische Identitäten durch die koloniale Situation oft erst entstanden sind“ (151). Insofern Interkulturelle Theologie „die kolonialen Techniken der Identitätsstiftung“ (155) aufdeckt, leistet sie einen maßgeblichen Beitrag zu einer kritischen Rekonstruktion gerechter und offener Interkulturalität, ohne die eine Theologie in globaler Perspektive nicht mehr möglich ist.

Im zweiten Teil (161–224) kommt Afrika als exemplarische Größe kontextueller Theologie zur Sprache. Der Verfasser zeigt auf, dass nach den bekannten „afrikanischen Theologien“ eine enorme Dynamik evangelikaler Theologie eingesetzt hat; von daher wird der „Ort“ des Theologietreibens wichtig sowie die Machtpositionen, von denen aus Theologie betrieben wird. Treffend spricht der Verfasser in diesem Zusammenhang von der „Kontextualität von Kontextuellen Theologien“ (220).

Der dritte Teil (225–296) weist auf fünf missionstheologische und -praktische Modelle hin: 1. die Ersetzung, die einen radikalen Traditionsbruch vollzieht; 2. die Indifferenz, was die Relation von Evangelium und Kultur betrifft (wie am Beispiel der Herrnhuter Brüdergemeine ersichtlich); 3. die Veredelung, die das Niveau der Adressatenkultur zu „heben“ beabsichtigt; 4. die Indigenisierung, die von einem neoromantischen Hintergrund her traditionelle kulturelle Identitäten wieder etablieren möchte; und 5. die Aneignung im Sinn einer intuitiven Übernahme religiöser Elemente in kulturelle Traditionen.

Der vierte Teil (297–375) dieser Einführung setzt sich systematisch mit zentralen Begriffen und Fragen Interkultureller Theologie auseinander, so etwa mit Inkulturation, Synkretismus, postkolonialen Diskursen, Ökumene, Kontextualität und Interkulturalität. So sehr dieser letzte Abschnitt durch eine Reihe von Beispielen (vor allem aus den afrikanischen Kirchen) konkret erschlossen wird, so unzureichend bleibt er in theologisch-systematischer Sicht. So hätte zum Beispiel das Verständnis von Synkretismus gerade vom semiotischen Ansatz her, den der Verfasser im ersten Teil vertritt, viel differenzierter entwickelt werden können, als

dies durch den Verweis auf die (wenn auch sehr interessanten) Beispiele der Exorzismen und Reinigungsriten (vgl. 315–325) erfolgt.

Die Stärke dieses Buches liegt in der Verbindung von theologischer Erkenntnislehre und kirchlich-missionarischer Praxis; zu Recht macht der Verfasser auf die pentekostalen und evangelikalen Bewegungen aufmerksam, die mittlerweile einen relevanten und weiter zunehmenden Faktor des globalen Christentums bilden. Die erkenntnistheologische Auseinandersetzung ist dort stark, wo sie an ein missionswissenschaftliches Problembewusstsein anschließt, lässt aber dort, wo es zum Beispiel um Theorien des Fremden, der Kontextualisierung oder der Religionssoziologie geht, einige Fragen offen. Das Prinzip dieser Einführung: „Das Christentum als globale Formation würdigen“ (342) ist ein wichtiger Impuls für einen theologischen Lernprozess, auf den die christlichen Kirchen letztlich nicht (mehr) verzichten können.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Deutsch, Thomas: O-Ratio. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling (Trierer Theologische Studien 77). Paulinus Verlag, Trier 2011. (260) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A). ISBN 978-3-7902-1232-7.

Denken und Beten werden für gewöhnlich unterschiedlichen Bereichen zugeordnet: Die Reflexion des Glaubens geschieht an der Universität, das Gebet hat seinen Ort in der Kirche. Manche Christen sehen daher im Theologiestudium eine Gefährdung für das Glaubensleben und empfinden jede Kritik an ihren Frömmigkeitsübungen als zerstörerisch, andere vermitteln wegen der Diskrepanz von Intellektualität und Glaubensvollzug den Eindruck einer gespaltenen Existenz oder geben das Beten ganz auf und setzen Christsein mit Menschsein gleich. Infolge der seit dem Hochmittelalter üblichen Trennung von Theologie und Spiritualität fehlen dem Phänomen Gebet „Begründung, Klärung und Weitung durch die Vernunft“ (2). Für die Theologie hat der mangelnde Bezug zur lebendigen Glaubenserfahrung zur Folge, dass aus der Einführung in das Geheimnis ein steri-