

einerseits vor der Herausforderung, sich von zu starken Abhängigkeiten staatlicher Zugriffe zu liberalisieren (231 u. 236), andererseits aber auch nicht das Lukrieren von Einnahmen als zu zentrales Element der praktischen pastoralen Bemühungen auf das Tapet zu bringen, wie dies beispielsweise im amerikanischen spendenbasierten Finanzierungssystem der Fall ist (236). Das Wahrnehmen dieses Spagats vor dem Hintergrund der Kirchenfinanzierungssysteme im deutschen Sprachraum, mit Schwerpunktsetzung auf der österreichischen Situation, zieht sich gleichsam wie ein roter Faden durch die Beiträge des Sammelbandes. Hierbei formulieren die Beiträge – nach Dafürhalten des Rezensenten zu Recht – die Ansicht, dass derzeit nicht an einer Abschaffung des Kirchenbeitragsystems in Österreich oder des Kirchensteuersystems in der BRD, sondern vielmehr an einer Verbesserung und Anpassung der bestehenden Systeme gearbeitet werden sollte. Die Anstöße von Rudolf Höfer hinsichtlich der Einführung einer Kirchenfinanzierung durch Teilzweckwidmung der Einkommensteuer können aufgrund der daraus resultierenden stärkeren Abhängigkeit von staatlicher Rechtssetzung nicht überzeugen. Die Katholische Kirche Österreichs hat im bestehenden Kirchenbeitragsystem sowohl bei der Beitragsgestaltung und bei der Art und Weise der Einhebung als auch bei der Verwendung des Beitragsaufkommens freie Hand. Die Kirche kann autonom ihren Haushalt gestalten, ohne Einflussnahme oder Aufsicht staatlicher Stellen und Einrichtungen, also – wie dies c. 1254 des CIC/1983 formuliert – *„independentem a civili potestate“*.

Salzburg

Andreas E. Graßmann

MISSIONSWISSENSCHAFT

♦ Bürkle, Horst: Geheimnis der Völker. Schriften zum missionarischen Dialog. EOS Verlag, St. Ottilien 2013. (X, 785) Geb. Euro 69,80 (D) / Euro 71,80 (A) / CHF 95,00. ISBN 978-3-8306-7579-2.

Nach dem Band *Erkennen und Bekennen* (2010) legte der Missions- und Religionswissenschaftler Horst Bürkle eine weitere, überaus umfangreiche Sammlung von 67 Beiträgen vor, die in den Jahren 1962 bis 2012 publiziert wurden. Diese „Schriften zum missionarischen Dialog“ gruppieren sich vor allem um drei Schwer-

punkte: Mission, interreligiöser Dialog und (Verständnis von) Religion. Der Verfasser entwickelt seine Überlegungen im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft, die er kulturpessimistisch interpretiert und kommentiert. Er geht davon aus, dass „die Kirche im Verlauf der Neuzeit unter der Einwirkung von Rationalismus, Aufklärung und säkularer Weltentwürfe – um nur diese drei zu erwähnen – vieles einbüßte, was zur neutestamentlichen und urchristlichen Gestalt christlicher Wahrheit gehört und ihre Ganzheit ausmacht“ (111). Mit harten Worten geißelt der Verfasser etwa den „blutleeren Problemerkult der sog. ‚modernen‘ Theologie“ (256) sowie den „chirurgischen Zugriff entmythologisierender Theologen“ (558) und stellt unter anderem in Afrika „Flurschäden einer emanzipatorischen, aufklärerischen europäischen Halbbildung“ (247, ebenso 704) fest. „Aufklärung“ wird durchgängig als Problemtitel verwendet – gewissermaßen als säkularisierendes Potenzial, dem sich die Theologie unkritisch ausliefern: „How much disregard do we find in a so-called ‚enlightened‘ theological way of thinking in regard to religious phenomena which do not seem to fit into a modern scientific framework!“ (56), so der Verfasser in einem der drei auf Englisch publizierten Texte. Diese Kritik an „aufklärerischer Theologie“, die dem ansonsten vornehmen Stil des Buches eine unerwartet polemische Note verleiht, ist keine Nebensache; sie lässt ein offenbar zentrales Anliegen des Verfassers deutlich werden: die Behauptung, dass die moderne europäische Theologie weder der Suche des Menschen nach „Beheimatung“ (207) noch dem Anspruch des Religiösen gerecht werden könne. Im Licht dieses wohl entscheidenden (Vor-)Urteils sind, wie gesagt, die Überlegungen des Verfassers zu (1) Mission, (2) interreligiösem Dialog und (3) Religion zu verstehen.

Der Verfasser forderte nicht nur eine „full integration of the study of mission and religions in the curriculum of the study of theology“ (28), sondern zeigt auch den Stellenwert von Mission in der „einen Welt“ auf: „Gerade in der sich wandelnden globalen Entwicklung ist volle Partnerschaft in gegenseitigem Nehmen und Geben auch für die regionalen Theologien angezeigt“ (106). Dieser Gedanke weltkirchlicher und theologischer Reziprozität zieht sich durch alle Beiträge und entspringt der Überzeugung des Verfassers, „dass dem Christentum

von Hause aus eine ‚Interkulturalität‘ eigen ist“ (476). Nicht zuletzt – und das ist einer der zentralsten theologischen Gedanken dieses Buches – macht „Mission“ grundsätzlich darauf aufmerksam, „dass der grenzüberschreitende Auftrag des Boten des Evangeliums gar nicht anders als ‚von außen, eben von ihm als dem ‚Fremden‘ wahrgenommen werden konnte“ (508). Die Weitergabe des Evangeliums bedeutet eben nicht Bestätigung eigener „Identität“, sondern Beanspruchung durch „Fremdes“ – und zwar auch für Europa (so der Verfasser in seiner Auseinandersetzung mit Kritik an der von Europa ausgehenden Mission, vgl. 198).

(2) Der Thematik des interreligiösen Dialogs nähert sich der Verfasser vorsichtig, wobei im Speziellen die „in religions-philosophischen Laboren entwickelten Pluralismus- und ‚Dialog-an-sich‘-Theorien“ (102), der „billig gewordene Gefälligkeitsdialog“ (239) sowie die Auswirkungen einer „missverstandenen nachkonziliaren Dialog-Euphorie“ (470) seine kritische Aufmerksamkeit erregen. In den Beiträgen sind gewisse Schwankungen erkennbar: von der eindeutigen „Anerkenntnis bestimmter Frömmigkeitshaltungen und Werte in den Religionen“ (390), die der Verfasser in seiner Auseinandersetzung mit dem „Modell ‚Assisi 1986‘“ (384) ausspricht, bis hin zur These, die Gebete, die Johannes Paul II. und die Vertreter der Religionen in Assisi gesprochen hatten, als „Notschrei“ zu bezeichnen: „Sie sind Zeichen in einer außerordentlichen Situation, jedenfalls nicht der Normalfall“ (480). In diesem Zusammenhang wiederholt der Verfasser seine Kritik an der Vorstellung einer „mystischen Gemeinsamkeit“ aller Religionen (vgl. 683) bzw. an einer „Religion in den Religionen“ (391), die er bereits in *Erkennen und Bekennen* deutlich äußerte. Dass die Position der Pluralistischen Theologie der Religionen von daher für den Verfasser ein absolutes *no go* darstellt, liegt auf der Hand (vgl. 683).

(3) „Religion“ wird in den vorliegenden Aufsätzen fraglos von einem religionsphänomenologischen Paradigma her interpretiert; sie ist im Wesentlichen „die Erfahrung des Heiligen“ (319). Auch in einigen religionsethnologischen Beiträgen werden andere religionswissenschaftliche Positionen nicht ernsthaft in Erwägung gezogen – was angesichts der ungeheuer vielfältigen und kontroversen Theoriediskussion seit mehreren Jahrzehnten einigermaßen überrascht. Interessant ist die eindeutige Festlegung,

dass das Christentum „Religion“ sei (vgl. 382). In deutlicher Abgrenzung zur dialektischen Theologie betont der Verfasser die Wichtigkeit der „Bezugspunkte und Verweisorte“ (389) im Gespräch des Christentums mit anderen Religionen. An dieser Stelle eröffnet der Verfasser eine ungemein spannende Möglichkeit eines kritischen interreligiösen Dialogs bzw. einer religionswissenschaftlichen Außenperspektive auf das Christentum, vergibt diese Chance allerdings gleich wieder und geht zur Kritik an einer (Selbst-)Säkularisierung von Theologie über (vgl. 389).

Was – wie bereits in *Erkennen und Bekennen* – auffällt, ist die kompromisslose Kritik an jeglicher Form politischer Theologie, die einer „ideologieschwangeren [...] Epoche“ (36) entspringe, „einseitig auf Tagesaktualitäten“ (283) ausgerichtet sei und als „politische Befreiungs-ideologie [...] die umfassende Geltung der *libertas Christiana* auf die Ebene durchsetzbarer Interessenlagen“ (398) reduziere; durch das „Konzept einer politischen Aufstandsbewegung“ sei die Theologie der Befreiung schlussendlich ein markantes Beispiel für einen „Weg ins Abseits“ (572). An diesen Formulierungen irritiert nicht bloß, dass kein einziger Beleg aus befreiungstheologischer Primärliteratur angeführt wird, sondern viel mehr noch, dass die Attacken gegen Ansätze Politischer Theologie in keinem *inhaltlichen* Zusammenhang mit den Überlegungen stehen, in deren Kontext sie geäußert wurden; sie erscheinen wie Einsprengsel in Texte, in denen eigentlich andere Fragen verhandelt werden. Auch die Anmerkungen zu Habermas' Diskurstheorie (vgl. 62 und 130) sind ebenso polemisch wie unbegründet.

Die Fülle der vorgelegten Texte ist anregend und überfordernd zugleich; Kriterien für die Zusammenstellung der Beiträge lassen sich nicht recht ausmachen. Eine kurze Kommentierung mancher alter Veröffentlichungen wäre hilfreich gewesen (was beispielsweise im Beitrag „Der Neuhinduisismus“ deutlich wird, in dem davon die Rede ist, dass Indien „370 Millionen Einwohner“ [607] habe – eine Anmerkung, die sich schließlich mit Blick auf das Veröffentlichungsjahr 1966 erklären lässt). Nichtsdestotrotz gibt der erfahrene, vielbelesene und weitgereiste Verfasser Einblicke und Impulse, die ein beachtliches Potenzial aufweisen, nicht zuletzt mit Blick auf gegenwärtige weltkirchliche Entwicklungen: „Wir werden herausgefordert, einmal einen Augenblick zu

überlegen, wie das Christentum wohl aussähe, wenn der Weg von Jerusalem nicht über Athen, Rom und Wittenberg geführt hätte, sondern zuerst über Benares, Madras oder Ahmadabad“ (551). Denkanstöße dieser Art gehören zu den wertvollsten Beiträgen des Autors und seiner „Schriften zum missionarischen Dialog“.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

ÖKUMENE

◆ Dehn, Ulrich: *Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung*. EB Verlag, Berlin 2013. (221) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 28,50. ISBN 978-3-86893-135-8.

Das vorliegende Einführungs- und Studienbuch des Hamburger Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaftlers schließt an einige Neuerscheinungen zur Thematik „interkulturelle Theologie“ aus den letzten Jahren an, gibt aber der Auseinandersetzung mit weltkirchlichen Zusammenhängen eine eigene Prägung. Angesichts der Tatsache, „dass die begriffliche Klärung noch bei Weitem nicht abgeschlossen ist“ (14, Anm. 6) und „interkulturelle Theologie“ ihr interdisziplinäres Profil noch zu schärfen habe – soll sie nicht als „Hilfsbegriff mit ‚Container‘-Charakter“ (15) verstanden werden –, entscheidet sich der Verfasser für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Dynamik des weltweiten Christentums (so sein Sprachgebrauch, vgl. 19). Konkret leistet dies die Missionswissenschaft, die sich den Herausforderungen der „Zeichen der Zeit“ stellt und im Sinn „einer wirklichkeitsanalytischen Wahrnehmungswissenschaft weltweiter christlicher Lebenswelten und interkultureller Kontexte“ (57) betrieben wird – eine Position, die der Verfasser explizit gegen ein evangelikales Verständnis von Mission zur Geltung bringt. Missionswissenschaft – und das ist der springende Punkt dieses Buches – hängt untrennbar mit ökumenischer Theologie zusammen, und zwar mit „Ökumene“ im ursprünglichen Sinn des Wortes: als „globale“ Perspektive, welche die Menschheit als solche in den Blick nimmt, also nicht nur einzelne konfessionelle Traditionen und ihr Verhältnis zueinander. Mit anderen Worten: Diese Einführung eröffnet einen weiten Horizont „ökumenischer Theologie“, die versucht, „einen Chor der konstruktiv interagierenden und intersubjektiv die

gegenseitige Ergänzung suchenden Blicke zu erzeugen“ (29). Von daher kommt dem Abschnitt „Hermeneutik der Lebenswelten des weltweiten Christentums“ (20–30) eine Schlüsselrolle für das Verständnis dieses Buches sowie für die Aufgabe einer Theologie der Mission/der Ökumene insgesamt zu.

Der Verfasser geht in insgesamt zwölf Kapiteln auf historische Entwicklungen und aktuelle Problemstellungen des weltweit vertretenen Christentums ein und behandelt die Geschichte der Missionstheologie, den Einheitsgedanken in der ökumenischen Bewegung, Fragen der Sozialethik, Konzepte kontextueller Theologie in den „südlichen Kontinenten“ (auch dies eine terminologische Festlegung des Verfassers, vgl. 19), spezielle Fragen der evangelisch-katholischen Ökumene sowie die theologische Rezeption jüngerer Kulturtheorien (René Girard, Clifford Geertz, James Clifford, Jan Assmann) und postkolonialer Ansätze. In diesem Zusammenhang kommen theologische Konzepte von Theologinnen und Theologen aus Asien, Afrika und Lateinamerika zur Sprache, die es bisher noch kaum in eine deutschsprachige Einführung geschafft haben, wie etwa M.M. Thomas (Indien), Fabien Eboussi Boulaga (Kamerun) oder Kwok Pui-Lan (Hongkong) – letztere dafür gleich zwei Mal in diesem Buch (vgl. 143–144 und 188–189). Zu Recht betont der Verfasser die „Kontextualität jeder Theologie“ (121) – eine scheinbare Selbstverständlichkeit, die aber bei näherer Betrachtung nun doch keine ist, wie nach wie vor manche Positionierungen europäischer Theologien zeigen. Interessant sind die Analyse dreier Phasen der Auseinandersetzung kontextueller Theologie: von distanzierter Betrachtung über das solidarisch-kritische Gespräch bis hin zur Auflösung des klassischen Gegenübers eines „Nord-Süd-Dialogs“ (vgl. 131 f.).

So anregend diese Impulse auch sind – sie können nur ein erster Anstoß sein, schon allein wegen der Knappheit mancher Ausführungen. Der Verfasser hat eine Skizze ökumenischer Theologie im Weltmaßstab gezeichnet, die Anstöße zu einer echten Neubestimmung gibt, nämlich ökumenische Theologie nicht mehr als europäisch-konfessionelle Aufgabe anzusehen, sondern als globale Herausforderung, die „Wahrheit des Glaubens“ in den „vielen Verständigungsgemeinschaften“ eines weltweit vertretenen, vernetzten und zugleich heterogenen Christentums wahrzunehmen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl