

Einleitung

May God us keep

From Single vision

William Blake

Wer die traditionellen Deutungspfade der Christentumsgeschichte verlässt, gerät sehr schnell in ein unwegsames, unüberschaubares und zum Teil auch unkartografiertes Gelände prekärer und instabiler Identitätskonstellationen. In diesem weiten Feld sind wackelige und schlupflöchrige Grenzzäune zwischen Eigenem und Fremdem aufgestellt, aber auch dicke Mauern gegenseitiger Abschottung und Abgrenzung. Tiefe Gräben durchziehen den eigenen Grundbesitz und brechen seine homogene Geschlossenheit auf. Dieses Gelände abseits vertrauter kirchengeschichtlicher Interpretationen ist gezeichnet von Schlachtfeldern machtvoller und gewaltbesetzter Kämpfe um identitätsstiftende Repräsentationen, aber weist auch Zonen freien Handels und Austausches zwischen fluktuierenden und nomadisierenden Gruppen auf. Wer sich einmal in diese Gegenden christlicher Identitätskonstruktion gewagt hat, kann keine breite, gerade, gut gepflasterte Straße mehr ausmachen, die von einem sicheren, fest verankerten Ursprung ausgeht, zuverlässig zwischen häretischen Abgründen und schismatischen Schluchten hindurchführt und auf ein zwar in der Ferne verschwindendes, aber doch deutlich angebbares Ziel hinsteuert und die als einzige Schikanen konfessionelle Wegscheiden aufweist. Vielmehr sieht man sich in ein verwirrendes, weit verzweigtes Wegesystem gestellt, ein undurchdringliches, bodenloses Netz prekärer Routen von Identifizierungen im Raum der Anderen, voller Sackgassen sprachlos gewordener Aussageformen, als heterodox beschilderter Straßensperren und zugewachsener Trampelpfade vergessener Traditionen.

Traditionelle hermeneutische Modelle der Christentumsgeschichte, die hier im Bild einer breiten Straße zur Sprache kommen, rekurren auf essentialistische Vorstellungen christlicher Identität und auf teleologische Konstrukte ihrer historischen Entwicklung im Raum der Kirche: ihr Wesen ist „ihrer Natur nach unveränderlich“, sie muss „genauso bleiben. . . , wie er [Christus] sie von Anfang an eingesetzt hat.“¹ Die Entwicklung ihrer spezifischen Strukturen

¹ Matthias Höhler: *Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden.*, Mainz 1983, S. 43, zit. nach Hubert Wolf:

und Glaubensformulierungen, die sich in dynamischer Beziehung zu Judentum und Hellenismus herauskristallisierten, wird interpretiert als „the unfolding of what was implicit or embryonic from the start“² – in den klassischen organischen Metaphern der Dogmenentwicklung wird das *depositum fidei* als reifendes, wachsendes organisches Ganzes gesehen, das in der Geschichte immer mehr zum Blühen kommt. Diese essentialistisch vorgegebene und somit statische Identität liegt in klarer Abgrenzung zu anderen Identitäten vor, das Christentum erscheint als selbstständiges und abgeschlossenes Phänomen, „to be analysed as if fundamentally isolable and explicable in its own terms.“³

In diese breite Straße traditioneller kirchengeschichtlicher Deutung, die auf das Fundament eines modernen – statischen, essentialistischen, isolierenden – Identitätsbegriffs gelegt ist, reißen die poststrukturalistischen und postkolonialen Dekonstruktionen des Cultural Turn tiefe Schlaglöcher, die die bodenlose Instabilität von Identität freilegen: Identität kann nicht auf ihr unveränderliches Wesen zurückverfolgt werden, sondern wird in diskursiven Prozessen konstituiert. Um noch einmal auf die Wegmetapher zurückzugreifen: statt je auf die „roots“ von Identität zu treffen, kann man nur die komplexen „routes“ ihrer Identifizierungen durch Ein/Ausschließungen nachverfolgen.⁴

Dieser prekäre Identitätsbegriff verlangt nach einem ‚anderen‘ Blick auf die Geschichte des Christentums. Er macht jedoch die theologische Frage nach der Identität des Christentums nicht redundant und er eröffnet keine Beliebigkeit ihrer Formulierung. Gerade in ihrer Problematisierung durch postkoloniale Dekonstruktionen bleibt die Frage nach christlicher Identität, ihrer Grundlage und ihrer Vermittlung zentrales Thema der Theologie – die Hoffnung, die uns erfüllt (1Petr 3, 15), muss auch dann bestimmbar, aussagbar, bezeugbar, verkündbar bleiben, wenn die diskursive Narrativität ihrer Weitergabe durch die Tradition hindurch offengelegt wird. Ein diskurskritischer Blick auf die Christentumsgeschichte, der die unhintergehbare Pluralität und Hybridität christlicher Identität freilegt, suspendiert nicht von der theologischen Verantwortung

„Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?“, in: Kurt Nowak/Wolfram Kinzig/Volker Leppin et al. (Hg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig: Evang. Verl.-Anst 2004, S. 53–65, hier S. 55. Diese als ‚dogmatisch-theologisch‘ bezeichnete Konzeption ist bis Ende des 20. Jahrhunderts prägend geblieben, es führen „... direkte Linien zu bedeutenden Kirchenhistorikern der letzten Jahrzehnte wie August Franzen (1912–1972), Hubert Jedin (1900–1980) oder Erwin Iserloh (1915–1996).“ Ebd. S. 56.

² Judith Lieu: *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world*, Oxford: Oxford Univ. Press 2004, S. 2.

³ Ebd.

⁴ James Clifford: *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press 1997.

des universalen Anspruchs, der im Glauben für das Evangelium Jesu Christi erhoben wird.

Dieser postkolonial/poststruktureller Blick legt dabei die Brüchigkeit und Kontingenz jeder menschlichen Bezeugung der christlichen Hoffnung frei; christliche Identität liegt nicht einfach vorgegeben, statisch vor, sondern muss je neu diskursiv verhandelt werden. Die Idee einer essentialistischen Identität, eines Wesens des Christentums, das sich im Lauf der Tradition an verschiedenen Orten und Zeiten expliziert, wird unterminiert.⁵ Das ‚Kern-Schale‘-Modell wird unhaltbar. Die diskursive Verhandlung von Identität im unhintergehbaren Rückgriff auf unterschiedliche Zeichensysteme verstellt die Rede von einem unveränderlichen Wesenskern des Christlichen, an dem akzidentielle Äußerlichkeiten an die jeweilige Kultur adaptiert werden könnten, in die die ‚Substanz‘ des Christentums implantiert wird. Stattdessen wird die bodenlose Verstrickung christlicher Identitätskonstellationen in plurale, instabile Bezeichnungssysteme aufgedeckt; sie formieren sich in den Zwischenräumen zu anderen Identitätsdiskursen:

„Das Christentum ist nicht nur im Kontakt mit, sondern aus den Lebensressourcen und Symbolwelten anderer ... Traditionen entstanden – und es ist nur als ein offenes System mit z.T. fließenden Übergängen zu begreifen, das sich mit alternativen ... Traditionen extern und intern berührte.“⁶

Über weite Strecken der Theologiegeschichte wird diese unhintergehbare Interkulturalität ausgeblendet, indem eine – für die katholische Kirche konkret die der römischen Tradition – kulturelle Form essenzialisiert wird und auch in missionarischen Ausbreitungsprozessen als im Kern unveränderbar gilt.

⁵ „Die ausdrückliche Frage nach dem Wesen des Christentums ist eine spezifisch neuzeitliche Angelegenheit. Als ‚epochale Leitfrage‘ begegnet sie uns in der Mystik und im Humanismus, bei den deutschen Reformatoren und im Pietismus, in der Aufklärung, in der Romantik und im Spätidealismus (oft freilich unter Begriffen wie ‚Geist‘, ‚Idee‘ oder ‚Prinzip‘ des Christentums, im Liberalismus und Historismus, in der Religionskritik, und in der akademischen Theologie (bei Rationalisten und Suprarationalisten, Liberalen und Positiven, Kultur- und Kirchentheologen). In der Zeit, die von Schleiermacher bis zum Zweiten Weltkrieg reicht, gewinnt sie in der deutschsprachigen Theologie ‚geradezu den Rang eines klassischen Lehrstücks‘. Michael Schmaus’ *Vom Wesen des Christentums* (1947) und Emanuel Hirschs *Das Wesen des reformatorischen Christentums* (1963) sind als Schwanengesänge einer Theologieepoche zu verstehen, die von der Wesensfrage besonders geprägt war.“ Mariano Delgado: „Das Christentum der (deutschsprachigen) Theologen im 20. Jahrhundert: Wesen des Christentums, Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, Kurzformeln des Glaubens“, in: Mariano Delgado (Hg.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“*, Stuttgart: Kohlhammer 2000, S. 9–14, hier S. 9.

⁶ Gregor M. Hoff: „Fremdheit. Eine theologische Konstitutionsgröße“, in: Gregor M. Hoff/Hans Waldenfels (Hg.), *Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion*, Stuttgart: Kohlhammer 2008, S. 212–220, hier S. 215.

Das Projekt Theologie interkulturell ist der Versuch, entgegen dieser Ausblendungen der *immer schon bestehenden Interkulturalität des Christentums theologisch nachzudenken*. Einer theologischen Reflexion, die den Erschütterungen des modernen Identitätsbegriffs nicht im Modus der Ausblendung begegnet, sondern sie produktiv in eine Verantwortung des Glaubens aufnehmen möchte, stellen sich große Herausforderungen. Ihr wird das Christentum und seine Identität als selbstverständliche Größe entzogen. De- und Rekonstruktionen zeigen die diskursiven Grenzziehungen auf, entlang derer christliche Identität in unterschiedlichen Kontexten je neu verhandelt wird und wurde. In ihrer Ambivalenz widersetzen sich diese Grenzen einer Logik der Absolutheit, der Losgelöstheit; vielmehr verweisen sie immer wieder auf andere, fremde Identitäten, die dem Christentum gerade in seinen Abgrenzungsprozessen unwiderruflich eingeschrieben bleiben. Dieser Interkulturalität des Christentums kann in Genealogien historisch-deskriptiv auf die Spur gekommen werden. Doch damit beginnt die theologische Aufgabe erst. Vom Bekenntnis zu Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, rational verantwortet zu sprechen, fordert nach den epistemologischen Umstellungen des Cultural Turn dazu heraus, den universalen Anspruch seiner Botschaft in eine prekäre Spannung zu ihren partikularen Formulierungen zu setzen, die im Glauben bekannte Einheit in ihren pluralen Zeugnissen zu problematisieren und die Normativität christlicher Identitätsformulierungen in Relation zu den Rekonstruktionen ihrer Kontingenz zu stellen. Eine Theologie nach dem Cultural Turn ist dazu herausgefordert, ein Modell zur Denkbarkeit von Universalität auf der Basis epistemologischer Partikularität zu entwerfen – wie kann der für die christliche Botschaft im Glauben beanspruchte Universalitätsanspruch offengehalten werden, ohne die disparaten Partikularitäten christlicher Identität auszublenden? Was bedeutet ChristIn-sein in pluralen Kulturen? Wie kann christliche Identität umrissen und umschrieben werden angesichts fluider Grenzen? Wie werden klare Trennlinien zu anderen religiösen Ansprüchen gezogen, wenn der Einbruch des Anderen eine konstitutive Rolle in der Identitätsformulierung spielt und das Eigene immer schon von Fremdem durchzogen ist? Wie kann das kulturübergreifende ‚Wesen‘ des Christentums identifiziert werden, ohne in essentialistisch-substantialistisches Denken zurückzufallen?

Die vorliegende Arbeit nähert sich dieser fundamental theologischen Aufgabe in zwei Schritten. Im Versuch einer historischen Verortung des Projekts Theologie interkulturell wird seine Entwicklung aus Missionswissenschaften und über Kontextuelle Theologien entlang der theologischen Problemüberhänge in den jeweiligen Paradigmen nachgezeichnet. Jene theologische Disziplin, die sich originär mit den Spannungsverhältnissen von Einheit und Pluralität christlicher Identität, von Universalität des Evangeliums vom Christusereignis und der Partikularität seiner Vermittlung in den Kulturen, und mit den interkul-

turellen Transformationsprozessen, zu denen diese Spannungen herausfordern, beschäftigt, ist die Missionswissenschaft. Sie wird aus dem Problemdruck heraus institutionalisiert, der durch die Auseinandersetzung mit außereuropäischen Kulturen im Zuge der verstärkten missionarischen Unternehmungen im 19. Jahrhundert erwächst. Unter der Leitmetapher Akkommodation wird das prekäre Verhältnis von Universalität und Partikularität christlicher Gottesrede zunächst als eher praktisches denn theologisches Problem verhandelt. Es sind die unterschiedlichen Kontextuellen Theologien, die die in diesen Transformationsprozessen produzierten Differenzen theologisch fruchtbar machen. Sie legen die Partikularität jedes Theologietreibens offen und greifen ihre unhintergehbare Kontextualität reflektiert und produktiv für ihre Gottesrede auf. Die Universalität christlicher Gottesrede als Integral ihrer partikularen Formulierungen zu denken, bleibt Kontextuellen Theologien als ihr Problemüberhang eingeschrieben, an dem sich das Projekt Theologie interkulturell abarbeitet: Wie kann die Universalität des Jesus-Christus-Ereignisses angesichts der unhintergehbaren Partikularität seiner Bezeugungen im Interpretationsraum der Kirche beschrieben und theologisch verantwortet werden?

In den historischen Skizzen brechen schon die zentralen systematischen Fragestellungen theologischer Interkulturalität auf: es geht um das theologische Verhältnis von Kultur/en und Evangelium, von Partikularität und Universalität der Gottesrede, von Einheit und Differenz christlicher Identität. Im Nachzeichnen der Entwicklungslinien des Projekts Theologie interkulturell werden diese Problemfelder in ihrem theologiegeschichtlichen Entdeckungszusammenhang dargestellt, um im zweiten Teil der Arbeit auf ihren systematischen Gehalt hin analysiert und für einen fundamentaltheologischen Interpretationsvorschlag im Rahmen einer Theologie nach dem Cultural Turn fruchtbar gemacht zu werden.

Dieser Interpretationsvorschlag nähert sich christlicher Identität in zwei Narrativen:

Nach dem Cultural Turn kommen Identitäten als fluide und gebrochene Positionierungen in den Blick, die in den Zwischenräumen der Interkulturalität – als einem Raum der Differenz und der Absenz – immer neu verhandelt werden. Der Rückgriff auf postkoloniale Theorien und die Paradigmenwechsel der Kulturanthropologie macht die unhintergehbare und unabschließbare Interkulturalität des Christentums be/schreibbar – christliche Identität ist plural, fragmentiert, von Fremdem durchzogen.

Das theologische Narrativ be/schreibt christliche Identität – geschichts- und näherhin inkarnationstheologisch fundiert – als Zeugnis von einem partikularen Ereignis: die Offenbarung der Universalität Gottes ereignet sich im Modus der Partikularität. Sie stellt Gott damit nicht ungebrochen für christliche Gottesrede zur Verfügung, sondern verortet sie in Interpretationszusammenhängen an partikularen Orten. Während Paul Ricoeur hier noch einen Moment des Ab-

soluten in der Kontingenz postuliert, der die Interpretationen des Zeugnisses in Gang setzt, verweist Michel Foucault auf die unabbbrekbare Interpretativität von „Ereignishaftmachungen“ – um der Radikalität dieser Partikularität theologisch gerecht zu werden, sind Erkenntnistheologie und Offenbarungstheologie im Rahmen einer Post-Hermeneutik zu entwerfen: Ereignishaftmachungen der Gottes-Rede vollziehen sich in einem (post)hermeneutischen Zirkel von theologischer Erkenntnis und Offenbarung. Mit Michel de Certeau wird versucht, von Gott im Modus der Partikularität zu sprechen und Theologie posthermeneutisch zu zeichnen: Angesichts des Mangels eines universalen, eigenen Ortes und einer universalen, selbst-verständlichen Sprache formuliert christliche Identität sich in der „Entstellung“ fremder Orte – sie ist immer nur „ändern(w)orts“ zu finden.

Hier konvergieren die beiden Narrative christlicher Identität: sowohl im Narrativ *nach dem Cultural Turn* als auch im *theologischen* Narrativ wird sie je neu im Raum der Interkulturalität verhandelt und ist damit ein prekäres Phänomen. Um dieser prekären Interkulturalität nicht im Modus der Ausblendung zu begegnen und damit ihre theologische Normativität zu unterlaufen, wird der postkolonial gezeichnete Problemaufriss zum theologischen Lösungsansatz, die Interkulturalität des Christentums wird zu einer erkenntnistheologischen Res-source: die nach dem Cultural Turn sichtbar werdenden Brüche und Differenzen christlicher Identität erhalten theologische Qualität; mit ihnen kann die immer in pluralen Partikularitäten entzogene Universalität Gottes im Sprechen von Gott sichtbar gemacht werden.

Am Kanon der Heiligen Schrift wird dieser Entwurf von Theologie interkulturell nach dem Cultural Turn exemplarisch durchgespielt. Die Differenzen, Brüche, Widersprüche und pluralen Perspektiven, die im Kanon als dem normativen Dokument christlicher Identität aufbrechen, schreiben christliche Gottesrede als performative Praxis interkulturell betriebener Theologie fest.

Teil I: Theologie Interkulturell – Versuch einer historischen Verortung

Während die Identitätstheorien des Cultural Turn die immer schon gegebene Interkulturalität des Christentums deskriptiv re/konstruieren, ist ihre theologische Bearbeitung noch sehr stark ‚under construction‘ und ‚work in progress‘. Die zahlreichen Publikationen der letzten Jahre zum Thema dokumentieren Suchbewegungen⁷ – für die Entdeckung der Pluralität an Christentümern und ihrer ‚entangled histories‘ steht keine vorgefertigte theologische Sprache zur Verfügung. In den theologiegeschichtlichen Skizzen des ersten Teils der vorliegenden Arbeit sollen diese Suchbewegungen kartografiert und die Entwicklungslinien von Theologie interkulturell (3.) nachgezogen werden. Entlang von Problemüberhängen in seiner Entstehungsgeschichte schlagen sie eine Brezche durch schier unüberblickbare Literatur und be/schreiben die Formierung von Theologie Interkulturell als kritische Fortschreibung und/oder Ablösung der Missionswissenschaft⁸ (1.) durch die Herausforderung einer Pluralität an

⁷ Diese Versuche, Theologie interkulturell theologiegeschichtlich einzuordnen und theologisch zu systematisieren, liegen bis jetzt vornehmlich in Artikeln und Zeitschriftenbeiträgen vor. Vgl. etwa das Schwerpunktheft Linda Hogan/Norbert Hintersteiner (Hg.): *Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis* (= Band 47) 2011. Volker Küster (Hg.): *Mission revisited. Between mission history and intercultural theology; In Honor of Pieter N. Holtrop* (= ContactZone, Band 10), Berlin, Münster: Lit 2010. Richard Friedli (Hg.): *Intercultural perceptions and prospects of world Christianity* (= Band 150), Frankfurt, M: Lang 2010. Arnd Bünker/Eva Mundaño/Ludger Weckel et al. (Hg.): *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern: Matthias-Grünewald 2010. Mark J. Cartledge/David Cheetham (Hg.): *Intercultural theology. Approaches and themes*, London: SCM Press 2011. — Im deutschen Sprachraum sind jüngst zwei Monografien erschienen, die das Projekt Interkulturelle Theologie im Genre einer „Einführung“ unter unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen entwerfen: Volker Küster: *Einführung in die interkulturelle Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. Klaus Hock: *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (= Einführung), Darmstadt: WBG 2011. Hier finden sich auch Bibliografien einer schon jetzt schwer zu überblickende Literatur.

⁸ Exemplarisch sichtbar macht diesen Prozess ein Papier der Fachgruppe „Religionswissenschaft und Missionswissenschaft“ in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (2005), das aufgrund der negativen Konnotationen, die der Terminus Mission trage, eine Umbenennung des Fachs in „Interkulturelle Theologie“ proklamiert (ohne dabei jedoch konzeptionelle, inhaltliche oder methodische Umstellungen vorzunehmen). Veröffentlicht wurde dieses Papier gemeinsam mit Reaktionen von außereuropäischen TheologInnen, in: „Mission Studies as Intercultural Theology and its Relationship to Religious Studies. Declaration of 21 September 2005“, in: *Mission studies* 25 (2008), S. 103–108. In der Rezeption wird diese Umbenennung

Kontextuellen Theologien (2.).⁹ Dabei werden jeweils die historischen Entstehungszusammenhänge (.1), die Fragestellungen und der Problemzugriff (.2), die Leitmetapher (.3) und der theologische Problemüberhang (.4) herausgearbeitet. Dieses theologiegeschichtliche Narrativ steht damit unter einer fundamentaltheologischen Leitfrage: Unter welchem Problemdruck wurde die (Inter)kulturalität des Christentums zu einem theologischen Problem?

dann auch eher als „Etikettenschwindel“ denn als Paradigmenwechsel beurteilt. Ähnliches gilt für die Umbenennungen ehemaliger missionswissenschaftlicher Lehrstühle oder Curricula (v.a. in den Niederlanden). Vgl. dazu die Kritik von Werner Ustorf: „The Cultural Origins of „Intercultural Theology““, in: *Mission studies* 25 (2008), S. 229–251; V. Küster: *Einführung in die interkulturelle Theologie*.

⁹ Ein anderes theologiegeschichtliches Narrativ, das Interkulturalität theologisch auf Basis der deutschen liberalen Theologien verarbeitet, entwirft G. M. Newlands: *The transformative imagination. Rethinking intercultural theory*, Aldershot: Ashgate 2004.

1. Missionswissenschaft

1.1 Historische Entstehungszusammenhänge

Über die unterschiedlichen Christentümer hinweg kann Mission als ein Grunddatum christlicher Identität ausgemacht werden.¹⁰ Von Anfang an deuteten und bekannten Christen und Christinnen das Christusereignis als ein universal bedeutsames Geschehen, in dem Heil für alle Menschen wirklich wird und von dem auf der gesamten Oikumene Zeugnis abzulegen ist. Diese Deutung drängte zu religiös-kulturellen Grenzüberschreitungen und öffnete interkulturelle Räume, in denen die universale Bedeutung des Zeugnisses in partikularen Kontexten je neu auszuverhandeln ist. Umgekehrt zeigt sich an den vollzogenen Übersetzungsprozessen im Zuge der missionarischen Bemühungen die ‚Universalitätsfähigkeit‘ der christlichen Botschaft – sie ist nicht nur in einem, ihrem Entstehungskontext formulierbar, sondern lässt sich über diesen spezifischen Ort hinweg zur Sprache bringen; in seiner Mission und ihren Übersetzungsprozessen vollzieht sich performativ die Universalität, die für das Evangelium bezeugt wird. Dass dabei umstrittene Transformationen auftreten, dass sich die Bedeutungsverhandlungen spannungsgeladen und prekär gestalten, zeigt sich paradigmatisch am Jerusalemer Apostelkonzil, das in den neutestamentlichen Belegen als Gründungsmoment eines transkulturell verfassten Christentums (das seine theologische Begründung im Pfingstereignis erfährt) dargestellt und stilisiert wird. Wie sehr Mission von hier aus als ein integrales Moment des sich entwickelnden Selbstverständnis divergenter christlicher Gruppierungen bestimmt werden kann, wird in den Schriften des Neuen Testament bezeugt, die unter verschiedenen Schwerpunktsetzungen selbst missionarische Texte sind und unterschiedliche Missionstheologien implizieren.¹¹ Auch über

¹⁰ Dies gilt insbesondere und mit großer Virulenz in einer sich globalisierenden Welt für eine Vielzahl an Migrationskirchen in Europa. Während in und von westlichen Theologien vielfach ein ‚Moratorium‘ für Mission(swissenschaft) eingefordert wird, wird in den oft charismatisch-pfingstlich aufgestellten Migrationsgemeinden ‚reverse mission‘ betrieben. Vgl. dazu Claudia Währisch-Oblau: *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel*: Brill 2008.

¹¹ Vgl. zu Mission im Neuen Testament: Ferdinand Hahn: *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (= WMANT, Band 13), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1963; Jostein Ådna/Hans Kvalbein (Hg.): *The mission of the early church to Jews and Gentiles; Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Band 127), Tübingen: Mohr Siebeck 2000.

diese Anfänge hinaus ist Mission immer wesentlicher Bestandteil christlicher Identitätsformierungen gewesen, so dass Kirchengeschichte auch als Missionsgeschichte gelesen werden kann.¹² Die theologische Begründung und konzeptionelle Gestaltung missionarischer Praxis stehen dabei unter verschiedenen (historisch und konfessionell geprägten) Paradigmen.¹³ Reflexion über Mission war so immer integraler Bestandteil der Theologie¹⁴, als akademische Disziplin wurde Missionswissenschaft jedoch erst Ende des 19. Jahrhunderts institutionalisiert¹⁵, im deutschen Sprachraum zunächst mit der Errichtung eines evangelischen Lehrstuhls für Missionswissenschaft in Halle, der 1896 von Gustav Warneck besetzt wurde; die institutionelle Gründung der katholischen Missionswissenschaft erfolgte 1914 in Münster mit Josef Schmidlin als ihrem ersten Ordinarius. Die Institutionalisierung der Missionswissenschaft um 1900 ist in den Kontext eines starken missionarischen Aufschwungs einzuordnen. In Europa wurden zahlreiche missionarische Institute gegründet, Gebiete außerhalb Europas wurden durch die Gründung von ‚Missionskirchen‘ erschlossen.¹⁶ In der neuen Disziplin der Missionswissenschaft und der Missionsgeschichtsschreibung wird damit versucht, den theologischen Problemdruck, der sich mit der ‚Verfremdung‘ europäischer Gottesrede aufdrängte, zu verarbeiten:

„It is indeed remarkable that old-fashioned mission history as a literary genre began at a specific point in time, namely when western culture broke out of the territorial shell of Christendom encountering ‚the other‘, and when, internally a conflict of interpretations began to tear its spiritual topography apart.“¹⁷

¹² Heinzgünter Frohnes (Hg.): *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, München: Kaiser 1974; Heinzgünter Frohnes (Hg.): *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, München: Kaiser 1978. Eine Missionsgeschichte des Christentums, die nicht, kolonial vorgezeichneten Pfaden folgt, und nach christlicher Identität in wechselnden Kontexten fragt, versucht Stephen B. Bevans/Roger Schroeder: *Constants in context. A theology of mission for today* (= American Society of Missiology series, Band 30), Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 2004.

¹³ Vgl. David J. Bosch: *Transforming mission. Paradigm shifts in theology of mission* (= American society of missiology, Band 16), Maryknoll, NY: Orbis Books 2005.

¹⁴ Für einen systematischen Überblick über die verschiedenen historischen Missionskonzeptionen vgl. Michael Sievernich: *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt: Wiss. Buchges 2009.

¹⁵ Werner Ustorf gibt einen Überblick über theologische Vorläuferdiskurse, die zum Teil schon in akademischen Institutionen verortet waren. Ustorf, Werner. Missionswissenschaft. In: Werner Ustorf: „Missionswissenschaft“, in: *TRE Bd. XXIII.*, Berlin 1994, S. 88–98.

¹⁶ Vgl. zu historischen Fallstudien die Beiträge in Klaus J. Bade (Hg.): *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium* (= Band 22), Wiesbaden: Steiner 1982.

¹⁷ Werner Ustorf: „What’s wrong with Mission History?“, in: Volker Küster (Hg.), *Mission revisited. Between mission history and intercultural theology; In Honor of Pieter N. Holthrop*, Berlin, Münster: Lit 2010, S. 3–14, hier S. 9.