

Leben entsteht dazwischen

Über das „inter“ als missionswissenschaftliches Paradigma

„Internationalisierung“ lautet ein zentrales Stichwort für die strategische Weiterentwicklung und künftige Ausrichtung der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar (PTHV). George Augustin, dem dieser Beitrag gewidmet ist, setzt sich seit zwei Jahrzehnten für die PTHV und ihre Weiterentwicklung als Ordenshochschule mit einem einzigartigen Profil ein. Das von ihm ins Leben gerufene Kardinal Walter Kasper Institut (KWKI) wurde im Jahr 2005 an der PTHV gegründet, um die Theologie und das kirchliche Engagement Kardinal Kaspers zu erforschen und für die kommenden Generationen zu dokumentieren. Diesem Ziel dienen nicht zuletzt die großen internationalen Symposien über die Theologie von Kardinal Walter Kasper, zu denen das Institut mit seinem Gründungsdirektor George Augustin einlädt. Seit über 15 Jahren veranstaltet das Institut weithin wahrgenommene internationale Tagungen und trägt damit dazu bei, einer Provinzialisierung der deutschen bzw. europäischen Theologie entgegenzutreten.¹

Damit greift George Augustin ein zentrales Anliegen der Theologie zu Beginn des dritten Jahrtausends auf, das inzwischen von immer mehr Theologinnen und Theologen ebenso wie von kirchlichen Verantwortungsträgern eingefordert wird. Die Überwindung einer fatalen Selbstreferentialität in der deutschen Theologie hat beispielsweise Heiner Wilmer, Bischof von Hildesheim, eindrucksvoll gefordert, als er die weithin vorhandene fehlende Internationalisierung der Theologie in Deutschland sowie den fehlenden Blick der deutschen Theologie „über

¹ Neben den internationalen Tagungen koordiniert das KWKI zahlreiche wissenschaftliche Forschungsprojekte im Bereich der Theologie und Spiritualität, begleitet wissenschaftliche Arbeiten über Kardinal Walter Kasper, organisiert Tagungen und Schulungen für Christen, die sich für die Theologie und den Glauben interessieren und publiziert nicht zuletzt zu Themen der Ökumene, ökumenischen Spiritualität und Theologie.

den eigenen Kirchturm hinaus“ beklagte und schrieb: „Wir laufen in der deutschen Theologie Gefahr, autoreferenziell zu werden – und merken es oft nicht einmal. Wir halten uns bisweilen für den Nabel der Welt und meinen, Rom und die Weltkirche müssten nach unserer Fassung selig werden.“² Mit seiner Problemanzeige hat Heiner Wilmer den Nagel auf den Kopf getroffen. In der deutschen Theologie werden fast nur deutsche Theologinnen und Theologen mit ihren theologischen Ansätzen wahrgenommen. Wie wohltuend wäre es, wenn auch in der Theologie in Deutschland verstärkt Theologinnen und Theologen aus Afrika, Asien, Lateinamerika oder Ozeanien als Lehrende – übrigens ebenso wie Studentinnen und Studenten aus anderen Kontinenten – das Leben und den Horizont an den theologischen Hochschulen in Deutschland erweitern. Als Anwältinnen und Anwälte einer asiatischen, lateinamerikanischen, afrikanischen oder ozeanischen Theologie würden sie uns helfen, unseren eigenen Blick zu weiten. Sie würden begeistert von den befreienden kontextuellen Ansätzen asiatischer, lateinamerikanischer, afrikanischer oder osteuropäischer Theologinnen und Theologen erzählen und das Kaleidoskop des Glaubens in völlig neuen Farbkombinationen erstrahlen lassen. Dabei würden sie in vielen Fällen auch eine postkoloniale Perspektive in den Diskurs einbringen, die hilfreich ist, um Missstände und die Krise der Kirche in Deutschland zu verstehen. Als Botschafterinnen und Botschafter ihrer Heimatländer und Ortskirchen würden sie den theologischen Diskurs in Deutschland bereichern. Und sie könnten gemeinsam mit uns gegen die Krise der katholischen Kirche angehen, die ihre Spuren in Deutschland ebenso wie in ihren Heimatländern hinterlassen hat. So schreibt Stefan Kiechle angesichts der Krise sowie der Heilsamkeit einer weltkirchlichen Öffnung von Theologie und Kirche in Deutschland – oder mit Blick auf die Perspektiven eines weltkirchlichen Aufbruchs aus der Krise: „In Deutschland ging die Kirche bisher – so der Eindruck – oft mit großer Selbstgewissheit und mit gefühlter Überlegenheit ihren Weg, der in vielem doch recht anders ist als der Weg der Kirchen anderer Länder. Die derzeitige Krise verunsichert, auf lange Sicht hoffentlich heilsam. Spirituell kann die deutsche Kirche von Christen in anderen Ländern und Kulturen sehr viel lernen [...] Ein vertiefter

² Wilmer, Heiner, Mehr Existentielles wagen. Die Kirche muss sich erneuern, in: Herder Korrespondenz 9/2019, 28–31, 28.

weltweiter und interkultureller Austausch würde das spirituelle Leben enorm bereichern.³

Die Internationalisierung stellt eine zentrale Herausforderung der Theologie in Deutschland dar. Diese Weitung theologischer Perspektiven ist auch eines der zentralen Anliegen der Missionswissenschaft, deren Präsenz an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar ebenfalls nicht unwesentlich auf das Wirken von George Augustin zurückgeht. Zwar blickt die Missionswissenschaft an der PTHV auf eine lange Tradition zurück, nachdem bereits im Jahr 1914 an der Ordenshochschule der Pallottiner ein Lehrstuhl für Missionswissenschaft eingerichtet worden war. Doch hat George Augustin wesentliche Weichen gestellt, damit der Lehrstuhl für Missionswissenschaft nach Jahren der Vakanz im Jahr 2008 wieder besetzt und zwei Jahre später das Institut für Missionswissenschaft (IMW) gegründet werden konnte. Mit seinem Engagement knüpfte er unmittelbar an das pallottinische Selbstverständnis an. Denn gerade die Pallottiner waren sich in ihrer Geschichte stets ihrer Sendung, ihrer Mission bewusst. So lautete der Name der Pallottiner von 1854 bis 1957 „Fromme Missionsgesellschaft“ (Pia Societas Missionum, PSM), wodurch schon die enge Verbindung der Pallottiner zum missionarischen Auftrag der Kirche deutlich wird. Aber auch wenn seit 1947 die Bezeichnung „Gesellschaft des katholischen Apostolats“ eingeführt worden ist, so wird hier deutlich, dass die Pallottiner sich in besonderer Weise der missionarischen Sendung der Kirche verpflichtet fühlen. Denn schaut man einmal im Lexikon für Theologie und Kirche den Begriff „Apostolat“ nach, so steht dort beinahe lapidar „bedeutungsgleich mit dem lateinischen *missio*“. Tatsächlich sind die Pallottiner heute auch gerade von Deutschland aus im Bereich der *missio ad extra* sehr aktiv. Von Deutschland aus werden Missionsniederlassungen und Delegationen der Pallottiner in Nordamerika (Kanada), Afrika (Kamerun, Ruanda, Südafrika), in Südamerika (Argentinien, Bolivien, Brasilien, Uruguay), in Indien und Australien unterstützt. Auch in der *missio ad intra* wirken die Pallottiner mit, die vielfältigen Aufgaben in der Pfarrseelsorge in Deutschland übernehmen.

Dennoch wirkte das Eintreten von George Augustin für die Missionswissenschaft an der PTHV für manche Theologinnen und Theo-

³ Kiechle, Stefan, Christliche Spiritualität, in: Stimmen der Zeit 237 (2019) 10, 753–760, 760.

logen seinerzeit überraschend und ein wenig gegen den Zeitgeist einer oft erschreckend selbstreferentiellen Theologie in Deutschland. Galt doch die Missionswissenschaft gemeinhin als „Orchideenfach“ im theologischen Fächerkanon, bevor Papst Franziskus im Jahr 2013 zum Papst gewählt wurde und das Anliegen der Mission ins Zentrum seines Pontifikats gerückt hat. Doch gerade für einen Systematischen Theologen wie George Augustin war die Bedeutung der Missionswissenschaft im theologischen Fächerkanon stets evident. So führt der Missionsgedanke ja geradewegs ins Zentrum des christlichen Glaubens, in das Zentrum der Trinitätslehre hinein. Bis in das 16. Jahrhundert hinein bezeichnete der Begriff der Mission ausschließlich die theologische Rede von der Trinität. Die Mission, *Missio Dei*, bezeichnete die Sendung des Sohnes durch den Vater und die Sendung des Heiligen Geistes. Mission war demnach ein Begriff, der im Herz der Trinitätslehre verankert war. Erst im 16. Jahrhundert wurde der Begriff zu einem Terminus, der den territorialen Ort der kirchlichen Sendung bezeichnete. Nun sprach man von der China-Mission, Kongo-Mission, Indien-Mission etc. Ursprünglich bezeichnete die *Missio* aber ein innertrinitarisches Geschehen. Darüber hinaus ist der Missionsgedanke auch tief in der Pneumatologie verankert. Mission lässt sich nicht ohne die Pneumatologie verstehen. Und die Pneumatologie führt konsequenterweise in die Missionswissenschaft hinein. Dies lässt sich bereits an einigen neutestamentlichen Stellen sehen. So schreibt der Evangelist Lukas über das jesuanische Sendungsverständnis. Er berichtet, wie Jesus in der Synagoge von Nazareth sich in die jesuanische Tradition stellt und über sich selbst aussagt: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt [...]“ (Lk 4,16–20). Was hier auffällt ist, dass Geistsendung und Sendung Jesu in einen engen Kontext gestellt werden. Der Geist ruht auf Jesus, und zugleich ist sich Jesus bewusst, dass er gesandt ist. Einen ähnlich engen Kontext stellt auch das Johannesevangelium her. Hier wird Geistsendung und die Sendung der Apostel unmittelbar aufeinander bezogen, wenn der Evangelist Johannes im Rahmen seiner Abschiedsreden festhält: „Jesus sagte noch einmal zu ihnen: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfangt den Heiligen Geist!“ (Joh 20,21) Der Missionsgedanke ist aber nicht nur in der Pneumatologie verankert und führt ins Zentrum der Trinitätslehre hinein, der

Missionsgedanke ist auch für die Ekklesiologie fundierend. So haben die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils, nachdem die Mission zuvor als Aufgabe des Papstes betrachtet worden ist, eine wesentliche Kurskorrektur vorgenommen und über die Kirche ausgesagt, dass sie „ihrem Wesen nach missionarisch“ (AG 2) ist. Die Kirche hat also nicht eine Mission, die Kirche ist missionarisch. Eine Kirche, die nicht missionarisch ist, hat aufgehört, Kirche zu sein. Kirche ohne ihre missionarische Dimension ist nicht vorstellbar, erst in Verbindung mit der missionarischen Dimension ist Kirche tatsächlich Kirche.

Dieses Bewusstsein, dass die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist, erfährt in den letzten Jahren eine Renaissance. Davon zeugt nicht nur die Tatsache, dass die Bischöfe in Deutschland in den vergangenen zwei Jahrzehnten insgesamt vier Hirtenworte zur missionarischen Dimension der Kirche veröffentlicht haben: Zum einen das Dokument „Zeit zur Aussaat“ aus dem Jahr 2000 sowie das Wort „Gemeinsam Kirche sein“ aus dem Jahr 2016, in denen die *missio ad intra* fokussiert wird, und zum anderen die beiden Dokumente „Allen Völkern sein Heil“ aus dem Jahr 2004 sowie „Evangelisierung und Globalisierung“ aus dem Jahr 2019, in denen die Bischöfe stärker auf die *missio ad extra* eingehen. Karl Lehmann schrieb anlässlich der Veröffentlichung des Missionsdokumentes „Zeit zur Aussaat“ über die Renaissance des Missionsbegriffs, der lange Zeit in der Mottenkiste der Theologie zu verstauben drohte: „Ein Grundwort kirchlichen Lebens kehrt zurück: Mission. Lange Zeit verdrängt, vielleicht sogar verdächtigt, oftmals verschwiegen, gewinnt es neu an Bedeutung.“

Doch was prägt das Missionsverständnis zu Beginn des dritten Jahrtausends? Konsens besteht weit über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus, dass die Mission der Kirche heute nicht primär territorial gedacht werden kann. Einmütigkeit herrscht ebenfalls darüber, dass Mission im 21. Jahrhundert längst nicht mehr als ein kirchliches oder ideologisches Expansionsgeschehen verstanden werden kann. Doch während die Abgrenzung von einem überholten Missionsverständnis schnell formuliert ist, fällt es umso schwerer, Perspektiven aufzuzeigen, was einem zukunftsfähigen Missionsverständnis im dritten Jahrtausend entsprechen dürfte.⁴ Interessante Wortkombinationen

⁴ Vgl. zum Folgenden Vellguth, Klaus, *Relationale Missionswissenschaft*. Wenn Mission dazwischen kommt, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Reli-*

werden kreiert. Sie reichen von der „missio ad gentes“ über die „missio ad extra“, die „missio ad intra“, die „missio ad altera“, die „missio ad vulnera“ und die „missio ad alto“ bis hin zur „missio ad mulieribus“. Die Begriffskombinationen, die hier kreiert werden, suggerieren Klarheit mit Blick auf das eigene Missionsverständnis, verbunden entweder mit einer intellektuellen Offenheit oder mit einer gedanklichen Unklarheit darüber, welche Option sich im eigenen missionarischen Handeln tatsächlich realisiert. Im besten Sinne würde man von einer Offenheit sprechen, in welche Richtung eine missionarische Dynamik auszurichten ist. Man könnte aber auch von einer Orientierungslosigkeit sprechen oder von einem Missionsverständnis, das tastend die Subjekte (oder gar Objekte?) sucht, denen sich die kirchliche Mission verpflichtet weiß oder denen die Mission überhaupt „gilt“.

Auffällig ist bei all den Begriffskombinationen, die oben genannt wurden, dass die Präposition „ad“ stets – vermutlich ausgehend von der unbewusst als normativ stets mitschwingenden Terminologie des Missionsdekrets „Ad gentes“ – wie selbstverständlich beibehalten wurde. Umso interessanter ist das Auftauchen der Begrifflichkeit einer „missio inter gentes“, die sich bewusst von der Präposition „ad“ getrennt hat und zuletzt auch im europäischen missionswissenschaftlichen Diskurs rezipiert, zuvor aber bereits insbesondere auch in Asien in den letzten Jahren verstärkt diskutiert worden ist. Wesentlich erscheint mir dabei nicht der Begriff der „missio“ und auch nicht der Begriff der „gentes“, sondern dass das Verhältnis der beiden Begriffe mit der Präposition „inter“ beschrieben wird. Und tatsächlich prägen die missionswissenschaftlichen Diskurse der Gegenwart vor allem die Fragen des interreligiösen Dialogs, die Auseinandersetzungen mit der Intersektionalität und insbesondere auch die hermeneutischen Fragen der Interkulturalität.

gionswissenschaft 101 (2017) 1–2, 190–195. Mission ist Begegnung. Plädoyer für eine beziehungsorientierte Missionswissenschaft, in: Becker, Patrick/Fündling, Jörg/Meyer, Guido/Paganini, Simone, Siegemund, Axel (Hg.), Einführung in die Theologie. Aachener Perspektiven, Aachen 2018, 178–183.

1. Missionswissenschaft als interkulturelle Theologie

Die Missionswissenschaft versteht sich sowohl im protestantischen als auch im katholischen Bereich immer stärker auch als eine interkulturelle Theologie. Dies lässt sich auf die verstärkte Wahrnehmung kontextueller Theologien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und ein zunehmendes Verständnis für Prozesse der Inkulturation zurückführen.⁵ So fragen nicht nur Theologen der südlichen Hemisphäre an, ob der Glaube tatsächlich in seinem hellenistischen Gewand als das eigentlich Christliche identifiziert werden kann oder ob doch das Kontingente mit der Vorsehung verwechselt wird, „wenn wir der hellenistischen Ursprungskultur, die bei der Definition der ersten Dogmen der Kirche Pate gestanden hat, den Mantel providenzieller Normativität umhängen“⁶. Sie verwiesen darauf, dass der christliche Glaube den Menschen im Prozess der Inkulturation jeweils nur kulturell vermittelt erreicht und dass der kulturelle Kontext, dem Christen begegnen, mit den ihm eigenen Traditionen und gesellschaftlichen Prozessen, zum Ausgangs- und Referenzpunkt theologischer Reflexion gemacht werden muss. Konkret besteht die Herausforderung beispielsweise darin, das Christentum im Kontext arabischer beziehungsweise afrikanischer Länder zu verkünden, die von einer expansionsorientierten islamischen Religion geprägt sind, in Indien in einem hinduistischen Umfeld so evangelisierend tätig zu sein, dass die christliche Botschaft verständlich rezipiert werden kann, in der arabischen Welt, in der Begriffe wie „Zion“ oder „Israel“ spezifische Assoziationen auslösen, den Glauben in einer Treue zum Evangelium weiterzugeben oder in den Slums von Sao Paulo das Evangelium so zu leben, dass die Christologie ihrer Herrschaftstitel entkleidet mit einem kenotischen Akzent glaubwürdig bezeugt wird.⁷ Dabei öffnete sich der Inkulturationsbegriff, bei dem

⁵ Vgl. zum Folgenden Vellguth, Klaus, In der Begegnung der Kulturen neuen Glauben finden. Unterwegs vom missionswissenschaftlichen Paradigma der Inkulturation hin zum theologischen Grundprinzip der Interkulturalität, in: Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus (Hg.), Inkulturation. Gottes Gegenwart in den Kulturen (ThEW 12), Freiburg 2017, 300–321.

⁶ Paulo Suess, „Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten“, in: Mariano Delgado/Hans Waldenfels, Evangelium und Kultur. FS für Michael Sievernich SJ, Fribourg 2010, S. 271–287, hier: S. 274.

⁷ Vgl. Frederic Ntedika Mvumbi, „Auf der Suche nach einer Basis für den inter-

zunächst die Begegnung des (europäischen) Christentums mit agrarisch geprägten außereuropäischen kulturellen Kontexten im Vordergrund stand, für weltweite Kontexte von Migration, ethnischer Identität, Formen von Familienleben, Jugendkulturen, Globalisierung, Urbanisierung und Postkolonialismus.⁸

Über diese eher praktisch-theologisch ausgerichtete Perspektive hinaus geht es aber auch darum, dass sich christlicher Glaube und wissenschaftliche Theologie zu Beginn des dritten Jahrtausends zeitgemäß weiterentwickeln – und dabei „mit der Zeit gehen“ – müssen. Zu Recht mahnt Judith Gruber an, dass eine Theologie, „die den Universalanspruch der christlichen Botschaft abstrakt und losgelöst von ihren kulturellen Kontexten zu denken versucht und die sich mit essentialistischen Kategorien auf die Suche nach dem Wesen des Christentums macht [...] im Paradigma der Postmoderne suspekt“⁹ wird. Interessant ist dabei ihre nicht nur erkenntnistheoretische¹⁰ oder kulturwissenschaftliche, sondern insbesondere auch ihre theologische Begründung: Gruber verweist auf die gedankliche Nähe eines essentialistischen Verständnisses christlicher Identität mit den Vorstellungen eines Doketismus, der bereits früh von der Kirche abgelehnt wurde, weil er davon ausging, dass Jesus immer Gott geblieben sei und seine physische Existenz sein Wesen nicht berührt habe. Diesem doketistischen Dualismus mit seiner Unterscheidung von Materie und Wesen setzte die Kirche ihren Glauben von „ungetrennt“ und „unvermischt“ entgegen. Gruber folgert: „Analog zur Christologie müssen wir Evangelium und Kultur als ungetrennt und unvermischt zu denken beginnen – wir müssen uns auf die Suche nach dem logos, dem Wort Gottes, in Kulturbegegnun-

religiösen Dialog im subsaharischen Afrika“, in: Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis* (TheW 1), Freiburg 2012, S. 122–141. Sylvia Schroer, „Die Bibel in der neuen Evangelisation“, in: *Orientierung* 54 (1990) 15/16, S. 175–177, hier: S. 176.

⁸ Vgl. Roger Schroeder, „Interculturality and Prophetic Dialogue“, in: *Verbum SVD* 54 (2013) 1, S. 8–21, hier: S. 19.

⁹ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, in: *Verbum SVD* 58 (2017) 1, S. 18–30, hier: S. 21.

¹⁰ Vgl. die Anmerkung von Judith Gruber zur Interkulturalität als erkenntnistheologischen Ressource in: Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013, S. 206.

gen machen, ohne in ein metaphysisches ‚Zweistockwerksdenken‘ zu verfallen.“¹¹

Auch wenn sich der Begriff der Inkulturation zu einem missions-theologischen Paradigma entwickelt hat und eine hohe Plausibilität besitzt (in *Evangelii gaudium* verweist Papst Franziskus ebenfalls auf deren Relevanz mit Blick auf das missionarische Wirken der Kirche¹²), plädierte bereits Joseph Ratzinger allerdings für eine Weiterentwicklung des Inkulturationsbegriffs hin zum Begriff der Interkulturation.¹³ Über den Vorgang der Inkulturation schreibt er kritisch: „Denn Inkulturation setzt voraus, dass ein gleichsam nackter Glaube sich in eine religiös indifferente Kultur versetzt, wobei sich zwei bisher fremde Subjekte begegnen und nun eine Synthese miteinander eingehen. Aber diese Vorstellung ist zunächst einmal unreal, weil es den kulturfreien Glauben nicht gibt und weil es die religionsfreie Kultur außerhalb der modernen technischen Zivilisation nicht gibt. Vor allem aber ist nicht zu sehen, wie zwei einander an sich völlig fremde Organismen in einer Transplantation, die zunächst beide verstümmelt, plötzlich ein lebensfähiges Ganzes werden sollten.“¹⁴ Ratzinger vertritt die These, dass Interkulturalität nur dann fruchtbar sein könne, wenn von einer potentiellen Universalität aller Kulturen und einer inneren Offenheit aufeinander hin ausgegangen werde. Über eine Unterscheidung von Religion und Kultur schreibt er: „Nimmt man aus einer Kultur die ihr eigene, sie zeugende Religion heraus, so beraubt man sie ihres Herzens; pflanzt man ihr ein neues Herz – das christliche – ein, so scheint es unausweichlich, dass der ihm nicht zugeordnete Organismus das fremde Organ abstößt. Ein positiver Ausgang der Operation scheint schwer vorstellbar. Sinnvoll kann sie eigentlich nur sein, wenn der christliche Glaube und die jeweilige andere Religion samt der aus ihr lebenden Kultur nicht in einem Verhältnis der schlechthinnigen Andersheit zu-

¹¹ Judith Gruber, *Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA*, a. a. O., S. 22.

¹² Vgl. EG 68; 69; 122; 129.

¹³ Vgl. Hans Waldenfels, „Fünfzig Jahre später“, in: Mariano Delgado/Hans Waldenfels, *Evangelium und Kultur. FS für Michael Sievernich SJ*, Fribourg 2010, S. 256–270, hier: S. 266 f. Vgl. Hans Waldenfels, Stichwort „Inkulturation“, a. a. O.

¹⁴ Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, S. 53.

einander stehen, sondern eine innere Offenheit aufeinander hin in ihnen liegt, oder anders gesagt: wenn die Tendenz, aufeinander zuzugehen und sich zu vereinigen ohnedies in ihrem Wesen begründet ist. Inkulturation setzt also die potentielle Universalität jeder Kultur voraus.¹⁵ Ratzinger definiert Kultur als eine historisch gewachsene gemeinschaftliche Ausdrucksgestalt von Erkenntnissen und Werten, wobei „die Frage nach der Gottheit als die vorausgehende und eigentlich grundlegende Frage eingeschlossen“¹⁶ sei. Die Überschreitung der sichtbaren Welt und die Öffnung auf das Göttliche hin betrachtet er als ein wesentliches Charakteristikum von Kultur, die niemals in einer areligiösen Form existieren könne¹⁷ und die er als ein gemeinschafts- und geschichtsbezogenes Phänomen versteht.

Doch nicht nur von Joseph Ratzinger wird der Inkulturationsbegriff in Frage gestellt. Gerade Theologen aus Afrika, Asien und Lateinamerika verweisen auf die geschichtlichen Entwicklungsstränge und merken an, dass die westliche Theologie im Zeitalter der Kolonialisierung in die „Missionsgebiete“ exportiert worden sei, wobei es sich aber keineswegs um „eine universale, kulturneutrale, absolute Theologie, die ihre kulturelle Gebundenheit verschleiert und dann universalisiert hat“¹⁸, handle. Immer mehr Theologen des Südens unterscheiden deshalb ebenfalls zwischen „Inkulturation“ einerseits und „Interkultureller Begegnung“ beziehungsweise „Interkulturalität“ andererseits. Sie bemängeln am allgemein geläufigen Verständnis der Inkulturation, dass es sich um einen Begriff handelt, der in den Kirchen des Südens von westlichen Missionaren eingeführt wurde und letztlich aus ihrem westlich geprägten Blickwinkel heraus auf die Beheimatung der westlich geprägten Religion in einer spezifischen Kultur schaut.¹⁹ Dagegen

¹⁵ Ebd., S. 49 f.

¹⁶ Ebd., S. 51.

¹⁷ Vgl. dazu auch Donath Hercsik, „Glaube und Kultur. Der Beitrag Johannes Pauls II. zu einem aktuellen Thema“, in: Mariano Delgado/Hans Waldenfels, *Evangelium und Kultur. FS für Michael Sievernich SJ, Fribourg 2010*, S. 288–298, hier: S. 290.

¹⁸ Judith Gruber, *Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA*, a. a. O., S. 20.

¹⁹ Vgl. Giancarlo Collet, *Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität. Neue Fragen für ein altes Problem oder alte Fragen für ein neues Problem*, a. a. O., S. 139 f.

wendet beispielsweise der indische Theologe Felix Wilfred ein, dass übersehen würde, dass dieser Blickwinkel nicht „spezifisch christlich“ ist, sondern selbst in einem geprägten Prozess der Inkulturation des Christentums in den „christianisierten“ Kulturen (in den Herkunftsländern der Missionare) entstanden ist und dass er in anderen Kontexten eine andere Relevanz entfaltet. Dabei räumt Wilfred aber zugleich ein, dass Inkulturation immer auch einen wertschätzenden Kulturbegriff impliziert: „Während Inkulturation in den Weltregionen mit langer christlicher Tradition den Dialog mit der zeitgenössischen Kultur und die Bemühung bedeutet, dem christlichen Glauben mit einem Gespür für moderne kulturelle und philosophische Entwicklungen einen Sinn zu geben, bedeutet dieser Ausdruck in [...] vielen Ländern der Dritten Welt weit mehr. Inkulturation bedeutet [hier] vor allem die Anerkennung der Kulturen als etwas Positives, mit dem der christliche Glauben in Beziehung zu bringen ist.“²⁰

Zahlreiche Theologen des Südens betrachten die undifferenzierte Übertragung einer bereits in einen spezifischen („westlichen“) Kontext inkulturierten Form des Christentums als einen vom (bis heute im wirtschaftlichen und sozialen Bereich, den Geisteswissenschaften sowie im Bereich der Theologie und Mission anzutreffenden) postkolonialen Denken²¹ geprägten Prozess. Mit Blick auf ein neues Verständnis von Inkulturation betont deshalb beispielsweise der deutsch-brasilianische Theologe Paulo Suess als deren drei wesentliche Ziele eine Entkolonialisierung als Selbstbestimmung, eine multikulturale Sprachkompetenz sowie eine universale Verbreitung, die in eine öffentliche Relevanz für die Armen und Anderen eingebettet ist, und bezeichnet diese Form einer Inkulturation als „Ort der Wahrheitsfrage, des pfingstlichen Pluralismus und des interreligiösen und ökumenischen Dialogs“²².

Um sich semantisch von postkolonialen Denkschemata abzugrenzen, schlagen dabei zahlreiche Theologen des Südens statt des Begriffs

²⁰ Felix Wilfred, *An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext*, Frankfurt a. M. 2001, S. 46.

²¹ Vgl. Roger Schroeder, *Interculturality and Prophetic Dialogue*, a. a. O., S. 9.

²² Paulo Suess, *Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten*, a. a. O., S. 285.

der Inkulturation die Bezeichnung „Interkulturelle Begegnung“ als eine alternative Terminologie vor.²³ Dadurch würde zum Ausdruck gebracht, dass das Christentum heute nicht als ein „prä-kulturelles Evangelium“ beziehungsweise als eine „unveränderte christliche Botschaft an sich“ auf eine Kultur trifft, sondern stets bereits von einer anderen (in der Regel westlich geprägten) Kultur rezipiert worden ist und erst nach diesem Rezeptionsprozess (in der Regel in westlichem Gewand) in den Dialog mit einer anderen Kultur tritt.²⁴ Zugleich würde, so Suess, berücksichtigt, dass das Evangelium sich nicht mit einer Kultur identifiziert,²⁵ sondern „keine Kultur allgemein gültige Eigentumsrechte am Evangelium hat, sondern dass die Glaubensbotschaft stets über alle kulturellen Grenzen hinausgeht“²⁶. Ähnlich argumentiert Roger Schroeder und schreibt: „Interculturality offers a new countercolonial framework, which substitutes attitudes and actions of superiority and paternalism with those of self-determination and mutual interdependence.“²⁷

²³ Vgl. Giancarlo Collet, Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität. Neue Fragen für ein altes Problem oder alte Fragen für ein neues Problem, a. a. O., S. 140. Felix Wilfred, „Inkulturation oder interkulturelle Begegnung“, in: Ders., An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext, Frankfurt a. M. 2001, S. 45–68.

²⁴ Ein weiteres Argument, das Felix Wilfred vorbringt, verweist darauf, „dass das Evangelium mehr ist als ein Bündel von Dogmen, nämlich letztlich ein Mysterium“ (Felix Wilfred, An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext, Frankfurt a. M. 2001, S. 117). Der Übergang von einem Inkulturationsdenken hin zu einem Verständnis interkultureller Begegnung würde der Herausforderung gerecht werden, „von unseren eigenen Wurzeln her die christliche Erfahrung in ihren vielen Dimensionen und Facetten [bei den anderen] zu entdecken und zu erfahren“ (Felix Wilfred, An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext, a. a. O., S. 131.).

²⁵ Vgl. EN 20.

²⁶ Paulo Suess, Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten, a. a. O., S. 275.

²⁷ Roger Schroeder, Interculturality and Prophetic Dialogue, a. a. O., S. 9.

2. Interkulturalität als Grundprinzip der Theologie

Es geht also um das Inter. Interkulturalität versteht sich dabei als das „Grundprinzip christlicher Theologie“.²⁸ Eine interkulturelle Theologie, die Räume für interkulturelle Begegnungen öffnet, darf nicht nur die Absicht verfolgen, sich selbst in fremde Kontexte hinein zu kommunizieren, sondern zeichnet sich durch eine Offenheit aus, religiöse Elemente und Einsichten von anderen Religionen aufzugreifen, im Horizont des Evangeliums zu reflektieren und ggf. zu übernehmen. Interkulturalität geht von der multikulturellen Realität im Zeitalter der Globalisierung aus, das von weltweiter Urbanisierung, weltweiter Kommunikation (stechnologie) und weltweiten Migrationsbewegungen geprägt ist. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie multikulturell beziehungsweise kulturverbindend ist, dass sie einen reziproken Charakter besitzt, reziproke Bezüge fördert und dass sie Dialog ermöglicht.²⁹ Dabei bestehen wechselseitige, reziproke Beziehungen zwischen den verschiedenen kulturellen Räumen, die miteinander in einen so lebendigen und offenen Dialog gebracht werden, dass die kulturellen Räume sich gegenseitig befruchten, bereichern und verändern.³⁰ Dabei dürfen die kulturellen Räume des Südens nicht auf traditionelle Kulturen reduziert werden, die den Kulturromantizismus der Beobachter aus dem Norden gerechter werden als den tatsächlichen Lebensumständen der Menschen in sich wandelnden (und oftmals urbanisierenden) Kontexten.³¹

Solch eine Form der interkulturellen Theologie setzt eine Offenheit für den Anderen und das Andere ebenso voraus wie die Fähigkeit, dem Anderen angstfrei zu begegnen – im Vertrauen darauf, dass der eine Gott auch in anderen Kontexten, Kulturen und Religionen zu

²⁸ Franz Gmainer-Pranzl, „Interkulturalität als locus theologicus. Zum Profil des Forschungsprogramms ‚Theologie Interkulturell‘“, in: *Verbum SVD* 58 (2017) 1, S. 31–47, hier: S. 43.

²⁹ Vgl. Phil Gibbs, „Interculturality and Contextual Theology“, in: *Verbum SVD* 54 (2013) 1, S. 75–89, hier: S. 82.

³⁰ Vgl. Franz Xaver Scheuren, *Interculturality. A Challenge for the Mission of the Church*, Bangalore 2001, S. 232.

³¹ Vgl. Klaus Vellguth (Hg.), *Urbanisierung. Gott in der Stadt entdecken* (ThEW 17), Freiburg 2020.

entdecken ist.³² Kennzeichnend für solch eine interkulturelle Theologie, die als eine „Inkulturation in actu“ verstanden werden kann, sind das heilsgeschichtliche Verständnis, dass die heilsvermittelnde Funktion der christlichen Kirchen sich zunächst am Paradigma der universalen Heilvermittlung in Christus orientieren muss. Darüber hinaus entwickelt sie auf dem Hintergrund des „cultural turn“ ein neues Verständnis von der Zeit- und Kulturabhängigkeit der abendländischen christlichen Tradition und überwindet dabei auch das essentialistische Weltbild, dass die von der griechischen Philosophie geprägte abendländische Theologie bis in die Gegenwart hinein bestimmt. Schließlich setzt sich eine interkulturelle Theologie mit dem religions-theologischen Pluralismus auseinander, der anders als der Exklusivismus oder Inklusivismus die Person Christi auf ein geschichtliches Prophetentum reduziert, und öffnet sich für eine „Makroökumene“ als einer Ökumene der Weltreligionen.³³ Dabei ist eine interkulturelle Theologie vom Bewusstsein geprägt, dass es sich bei einer interkulturellen Kommunikation um eine analoge (und nicht univoke) Sprechweise handelt, die ihren Ursprung nicht in Begriffen, sondern in der Erfahrung hat, und die eben nicht denotativ eindeutige Fakten im Bereich der Kultur bezeichnet, sondern konnotativ auf die spirituelle Ebene der Realität verweist. Franz Gmainer-Pranzl fasst sein Verständnis einer solchen interkulturellen „Welt-Theologie“ zusammen: „Was heißt es also, unter ‚globalen‘ Bedingungen Theologie zu treiben? Es bedeutet, diese Welt als Ort des Handelns Gottes und als Ort des Glaubens der Menschen anzuerkennen; es bedeutet, die Menschen zu lieben und sich den ‚Zeichen der Zeit‘ zu stellen – wachsam und kritisch, offen und solidarisch, couragiert und diskursiv. Interkulturelle Theologie kann in diesem Sinn der Schrittmacher einer Form der Glaubensverantwortung sein, die sich als ‚Welt-Theologie‘ versteht:

³² Vgl. Joachim G. Piepke, „Theologie und Interkulturalität“, in: Philosophisch-Theologische Hochschule SVD St. Augustin, Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin/Theologie im Dialog mit der Welt, Sankt Augustin 2013, S. 9–22, S. 20.

³³ Vgl. Thomas Fornet-Ponse, „Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung“, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 96 (2012) 3–4, S. 226–240.

als intellektuelle Rechenschaft einer Hoffnung, die tatsächlich allen Menschen gilt.“³⁴

3. Internationalisierung und Interkulturalität

Wenn – auch durch das langjährige Engagement von George Augustin – eine stärkere Internationalisierung der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar angestrebt wird, so gelingt dies nur, wenn dabei auch eine neue Sensibilität für das „inter“ entwickelt wird. Es sind die Zwischenräume, in denen Neues entsteht. Diese Sensibilität lebt in besonderer Weise in George Augustin, dem die „Erfahrungen des Dazwischen“ in die eigene Biographie hineingeschrieben sind: Als indischer Theologe in Deutschland ist er dem kulturellen „inter“ ausgesetzt, als Dogmatiker in pastoralen Bezügen spürt er das hermeneutische „inter“. Als Theologe im Diskurs mit Vertretern der Wirtschaft lässt er sich auf das säkulare „inter“ ein. Und als Mensch, der Freundschaften pflegt, kultiviert George Augustin das personale „inter“. Angesichts dieser mehrdimensionalen Erfahrung des „inter“ erstaunt nicht, dass der indisch-deutsche Dogmatiker seine vor kurzem veröffentlichten missionstheologischen Reflexionen mit einer biografischen Formulierung im Titel überschrieb: „Ich bin eine Mission“³⁵.

³⁴ Franz Gmainer-Pranzl, „Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive“, in: ZMiss 38 (2012) 4, S. 408–433, hier: S. 432.

³⁵ George Augustin, Ich bin eine Mission. Schritte der Evangelisierung, Ostfildern 2020.