
Interkulturelle Theologie und Glaubensanalyse in globalen Zeiten

Methodische Überlegungen in
fundamentaltheologischer Perspektive

von Margit Eckholt

Zusammenfassung

Folgender Beitrag versucht, den wissenschaftstheoretischen Status der »interkulturellen Theologie« auf dem Feld der Fundamentaltheologie zu klären. Angesichts des neuen globalen Weltkontextes und der mit den Migrationsprozessen verbundenen Herausforderungen in den Gesellschaften des Nordens muss die Fundamentaltheologie ihre Glaubensanalyse auf neue Weise im interdisziplinären Gespräch mit den Missions-, Religions- und Kulturwissenschaften verorten. Genuine Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es dabei – im Unterschied zu religionswissenschaftlichem Arbeiten –, zu einer neuen, den komplexen, pluralen und auch fragilen Lebensformen entsprechenden Glaubensanalyse beizutragen und so dem Auftrag eines »intellectus fidei« in globalen, interkulturellen und interreligiösen Zeiten nachzukommen.

Schlüsselbegriffe

- Interkulturelle Theologie
- Verhältnis von Fundamentaltheologie und Religionswissenschaften
- Glaubensanalyse in globalen, interkulturellen und interreligiösen Zeiten
- Michel de Certeau SJ

Abstract

The following contribution attempts to clarify the philosophical-scientific status of »intercultural theology« in the field of fundamental theology. In the face of the new global world context and the challenges connected to the migration processes in the societies of the North, fundamental theology must locate its analysis of faith anew in the interdisciplinary discussion with mission studies, religious studies and cultural studies. In this process, a genuine task of fundamental theology – unlike work in religious studies – is to contribute to a new analysis of faith that corresponds to the complex, pluralistic and also fragile forms of life and thus to accomplish the task of an »intellectus fidei« in global, intercultural and interreligious times.

Keywords

- Intercultural theology
- Relationship between fundamental theology and religious studies
- Analysis of faith in global, intercultural and interreligious times
- Michel de Certeau, SJ

Sumario

El artículo intenta aclarar el estatuto epistemológico de la »teología intercultural« en el campo de la teología fundamental. Ante el nuevo contexto global y los desafíos que conllevan los procesos de migración en las sociedades del norte, la teología fundamental debe apoyar su análisis de la fe de manera nueva en el diálogo interdisciplinario con las ciencias de la misión, de la religión y de la cultura. La tarea genuina de la teología fundamental es – a diferencia de las ciencias de la religión – contribuir a un nuevo análisis de la fe que corresponda a las complejas, plurales y frágiles formas de vida actuales. De esa manera podrá asumir su tarea del »intellectus fidei« en tiempos marcados por la globalización y el diálogo intercultural e interreligioso.

Conceptos claves

- Teología intercultural
- Relación entre teología fundamental y ciencias de la religión
- Análisis de la fe en contextos globales, interculturales e interreligiosos
- Michel de Certeau SJ

Der Beginn des 21. Jahrhunderts hat für die christlichen Kirchen und die anderen Religionen große Veränderungen mit sich gebracht. Einerseits sind Religionen, auch bedingt durch die Migrationsbewegungen, auf neue, höchst komplexe Weise in der Öffentlichkeit präsent, andererseits kommt es zu Pluralisierungsprozessen im Innern der einzelnen Religionen, zur Ausbildung neuer hybrider religiöser Lebensformen, und gleichzeitig führen fortschreitende Säkularisierungsprozesse zur Auflösung von Bindungen an traditionelle Religionsgemeinschaften. Neue Formen missionarischer Religionen bilden sich aus, mit der Gefahr fundamentalistischer Ausprägungen von Glaubensformen, wie es religionssoziologische Arbeiten der letzten Jahrzehnte vor allem am Neo-Pentekostalismus und neuen charismatischen Ausprägungen im Protestantismus und Katholizismus aufzeigen, wie auch in aggressiven politischen Gestalten des Islams oder Buddhismus.¹ In Europa oder auch in Ländern wie Chile und Argentinien, die stark von einem westlichen Katholizismus geprägt worden sind, verliert die katholische Kirche weiter an Mitgliedern und an Akzeptanz in der Öffentlichkeit. In den afrikanischen und asiatischen Ländern wächst der Katholizismus, sicher auch bedingt durch das Bevölkerungswachstum. Das »Gesicht« der katholischen Kirche wird, wie es der Publizist John Allen formuliert,² im 21. Jahrhundert von den Ländern des Südens und Südostens geprägt, es ist stärker charismatisch orientiert, gleichzeitig immer mehr in die Armut- und Gewaltkontexte, die ökologischen und kulturellen Herausforderungen der Länder des Südens, in die komplexen Wertdiskurse religiös pluraler, zum großen Teil nichtchristlicher Gesellschaften eingebunden. Die Frage nach der Mission der katholischen Kirche am Beginn des 21. Jahrhunderts stellt sich in genau dieser komplexen und pluralen Gemengelage einer öffentlichen Präsenz der Kirche auf den neuen Areopagen der globalen Weltgesellschaft, im je neuen Ausräumen ihrer Beziehung zu anderen Konfessionen und Religionen, und sie wird sich hier sicher nur bewähren, wenn die katholische Kirche weiterhin eine entscheidende Stimme im Einsatz für Menschenwürde und ein Zusammenleben in Gerechtigkeit und Frieden ist.

Aufgabe einer Fundamentaltheologie, die sich als Reflexion auf den Grund christlichen Glaubens und seine Verantwortung in der jeweiligen Zeit versteht, ist es, zu einer diesen neuen »Zeichen der Zeit« entsprechenden Glaubensreflexion beizutragen. In den letzten Jahrzehnten hat sich eine interkulturelle Theologie³ herausgebildet, mit unterschiedlichen theologischen Disziplinen, vor allem der praktischen Theologie und Fundamentaltheologie verknüpft, aus missionswissenschaftlichen Studien hervorgegangen, bislang jedoch eine Ausrichtung der katholischen – und protestantischen – Theologie, deren wissenschaftstheoretischer Status weitgehend ungeklärt ist und die doch eher am Rande der Theologie verhandelt wird. »Interkulturelle Theologie« wird oftmals, so der Innsbrucker Theologe und

1 Vgl. z. B. Martin RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2000.

2 Vgl. John ALLEN, *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010.

3 Bereits in den 1980er Jahren ist von Seiten der Missionswissenschaften das Konzept der »interkulturellen Theologie« eingeführt worden: vgl. Ludwig BERTSCH, *Der interkulturelle theologische Diskurs – eine Herausforderung an die abendländische Theologie*, in: DERS. (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*,

Freiburg i. Br. 1991, 178–193; Michael SIEVERNICH, *Konturen einer interkulturellen Theologie*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 110 (1988) 257–283. Zum interkulturellen Vollzug der Theologie vgl.: Margit ECKHOLT, *Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*, Nordhausen 2007; Franz GMÄINER-PRANZL (Hg.), *Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung*, Frankfurt a. M. 2012. Aus protestantischer Perspektive vgl. die Einführungen von: Klaus HOCK, *Einführung in die Interkulturelle*

Theologie, Darmstadt 2011; Henning WROGEMANN, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*, Gütersloh 2012. – Eine differenzierte aktuelle Übersicht bietet: Franz GMÄINER-PRANZL, *Der »Logos christlicher Hoffnung« in globaler Verantwortung. Interkulturelle Theologie: historische und hermeneutische Grundlagen*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 40 (2014) 129–148.

Philosoph Franz Gmainer-Pranzl, als »bloßer Überbegriff«⁴ verstanden, hinter dem sich vielfältigste theologische Ansätze verbergen, aus den Missionswissenschaften erwachsen, mit den kontextuellen Theologien der Länder des Südens und Südostens und postkolonialen Studien verbunden, und so werde sie als »ein Container für alle ›Multi-Kulti(-Trends, ›exotischen‹ Themen und (fremd)-religiösen ›Randgebiete« gesehen, »mit der sich die ›eigentliche‹ Theologie nicht zu beschäftigen habe.«⁵

Die folgenden Überlegungen stellen einen Versuch dar, den wissenschaftstheoretischen Status der »interkulturellen Theologie« auf dem Feld der Fundamentaltheologie zu klären. Angesichts des neuen globalen Weltkontextes und der mit den Migrationsprozessen verbundenen Herausforderungen in den Gesellschaften des Nordens muss die Fundamentaltheologie ihre Glaubensanalyse auf neue Weise im interdisziplinären Gespräch mit den Missions-, Religions- und Kulturwissenschaften verorten. Dabei ist – gerade auch angesichts von Anfragen aus Perspektive lokaler Theologien und postkolonialer Studien – vor dem Hintergrund der neuen Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachvatikanischen Missionstheologie das neue Missionsverständnis der katholischen Kirche auch für die wissenschaftstheoretischen Diskussionen fruchtbar zu machen. Die fundamentaltheologische These des vorliegenden Beitrages ist, dass gerade über eine Klärung und Rezeption der Anstöße der interkulturellen Theologie die Glaubensanalyse weiter entwickelt werden kann. Glauben ist immer in die Vielfalt von Lebensformen eingebettet und erwächst aus dem lebendigen Dialog mit der Kultur. Der von Papst Paul VI. 1974 in seiner Enzyklika *Evangelii nuntiandi* konstatierte Bruch zwischen Evangelium und Kultur hat sich in den letzten Jahrzehnten verschärft; dafür stehen in den Ländern des Südens z. B. die Anfragen der indigenen Theologien, in den Ländern des Nordens die von den feministischen Theologien aufgezeigten massiven Dekulturationsprozesse im Blick auf die vielfältigen Lebenswelten der Frauen. Die Missionstheologie hat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Komplexität der vielschichtigen Inkulturationsprozesse christlichen Glaubens in der Geschichte des Christentums aufgezeigt und eine Fülle von Studien vorgelegt, die zum großen Teil jedoch aus Perspektive der systematischen Theologie nicht wahrgenommen worden sind. Wenn Fundamentaltheologie in diesem Sinn den vielschichtigen kulturellen, sozio-ökonomischen und biographischen Einbettungen und kreativen Entstehungsprozessen der pluralen Glaubensformen nachgeht und ihre Methodik in Gestalt einer aus dem interdisziplinären Gespräch mit Missions-, Religions- und Kulturwissenschaften erwachsenen »interkulturellen Theologie« entfaltet, wird sie in Zeiten einer »Schwäche des Glaubens«⁶ einen entscheidenden Beitrag zur Weiterentwicklung der Glaubensanalyse leisten – im Dienst des je neu lebendigen Evangeliums.

In ersten Schritt der folgenden Überlegungen wird kurz die Entstehung interkultureller Theologie beleuchtet; in einem zweiten Schritt wird auf dem Hintergrund des schwierigen Verhältnisses von Theologie und Religionswissenschaften der dialogische Charakter der interkulturellen Theologie herausgearbeitet,⁷ im Sinne einer im lebendigen und kritischen

4 GMAINER-PRANZL, Der »Logos christlicher Hoffnung« (Anm. 3), 137.

5 GMAINER-PRANZL, Der »Logos christlicher Hoffnung« (Anm. 3), 131.

6 Diese Formulierung bezieht sich auf Michel de Certeau, der in der Durchführung der These ein entscheidender Referenzautor sein wird; vgl. z. B. MICHEL DE CERTEAU, GlaubensSchwachheit, Stuttgart 2009.

7 Vgl. zu diesem Konzept auch GMAINER-PRANZL, Der »Logos christlicher Hoffnung« (Anm. 3), 133: »Interkulturelle Theologie: jedenfalls stellt einen explizit *theologischen* Zugang dar, versteht sich also als Verantwortung des Heils- und Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens, ohne deshalb religionswissenschaftliche und religionsphilosophische Expertise zu vernachlässigen; ganz im Gegenteil: »Interkulturelle Theologie«

ist eine theologisch-systematische Disziplin mit einer außergewöhnlich hohen religionswissenschaftlichen Expertise und einem ausgeprägten religionsphilosophischen Problembewusstsein.«

8 Zur Geschichte der Religionswissenschaften vgl. JOHANN FIGL, Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003.

Diskurs mit den Religionswissenschaften stehenden Theologie. Im dritten Schritt wird der Missionsbegriff der katholischen Kirche im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil und nachvatikanische missionstheologische Entwicklungen erläutert und so der Weg für eine dem missionarischen Charakter christlichen Glaubens entsprechende Glaubensanalyse aufgezeigt. Gerade auch angesichts der missionarischen Präsenz anderer Religionen in der Öffentlichkeit, tut eine neue verantwortete Reflexion auf die unterschiedlichen christlichen Glaubenspraktiken not, wie sie sich in der Vielfalt der Kulturen herausbilden und lebendig weiterentwickeln, auch im Sinne eines Lernens von den Anderen und Fremden, um auf diesem Weg im Eigenen zu wachsen und mit den vielen anderen die Stimme der Kirche in den öffentlichen Diskurs und die Fragen nach Menschenwürde, nach einer »integralen Ökologie«, so Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato Si'* (Nr. 137ff), und einem Miteinander in Solidarität, Gerechtigkeit und Frieden einzubringen.

1 Interkulturelle Theologie als neue Ausdrucksform der Missionswissenschaft – ein kurzer Blick in die Entstehungsgeschichte interkultureller Theologie

Missionswissenschaften sind Ende des 19. Jahrhunderts im Zuge kolonialer Ausbreitung im europäischen Kontext im Zusammenhang mit den sich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts weiter ausbildenden Religionswissenschaften entstanden. Diese waren zunächst an protestantisch- oder katholisch-theologischen Fakultäten verortet, eine Einbindung, die im Zuge der Ausdifferenzierung der Religionswissenschaften Mitte des 20. Jahrhunderts und ihrer Absetzung von religionsphänomenologischen Methodiken immer prekärer wurde und zur Ausbildung neuer religionswissenschaftlicher Fakultäten, Institute oder Zentren führte.⁸ Missionswissenschaften hatten ihrerseits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an katholisch-theologischen Fakultäten einen wichtigen Beitrag geleistet, ein Bewusstsein für die Vielfalt des Glaubenslebens in den sog. Missionsländern zu vermitteln, ein Bewusstsein für die sozialen und wirtschaftlichen Probleme und Herausforderungen in den Ländern des Südens, ebenso wie ein Bewusstsein für die Notwendigkeit eines lebendigen und wissenschaftlich verantworteten Dialogs mit den anderen Religionen.

Theologen wie Yves Marie Congar OP oder Henri de Lubac SJ haben in ihren systematisch-theologischen und ekklesiologischen Arbeiten der Vorkonzilszeit missions-theologische Studien aufgegriffen und mit dazu beigetragen, dass der Missionsgedanke bzw. die »Evangelisierung« einen entscheidenden Stellenwert in der neuen Selbstbestimmung der katholischen Kirche erhalten haben.⁹ Die Kirche ist, so das Missionsdekret *Ad gentes*, »ihrem Wesen nach ›missionarisch‹« (AG 2), und das heißt, dass sie in all ihren Vollzügen, in der gelebten Nächstenliebe, in den Feiern des Glaubens, in allen Formen von Pastoral

9 Vgl. Guido BAUSENHART u. a., Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenfassung und Perspektiven. Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg/Basel/Wien 2006, Kapitel 4 und 5, 251-379, v. a. 329-333; Giancarlo COLLET, Bekehrung – Vergleich – Anerkennung. Die Stellung des Anderen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft, in: Zeitschrift für

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 77 (1993) 202-215, hier: 215; »Missionswissenschaft, wie sie mittlerweile weltweit betrieben wird, möchte nichtsdestotrotz dazu beitragen, das ›parochiale Gewissen der Gemeinde‹ aufzubrechen und ›theologische Elfenbeintürme‹ ins Wanken zu bringen. Zur Entstehung und Bildung eines weltkirchlichen Problembewusstseins vor Ort trägt sie in Kooperation mit den übrigen theologischen Diszip-

linen das ihrige dadurch bei, daß sie ein Reflexions- und Erfahrungspotential anderer Christen für unseren Alltag und seine Probleme bereitstellt, welches uns in unserem theologischen Denken und in der Nachfolgepraxis vielfältig herausfordert, auf das wir aber gleichzeitig dankbar zurückgreifen dürfen.«

und Katechese, Jesus Christus, das Evangelium der Barmherzigkeit Gottes, zu verkünden hat, was Papst Franziskus fünfzig Jahre später in seinem Lehrschreiben *Evangelii gaudium* (2013) auf beeindruckende Weise herausgearbeitet hat.¹⁰ Die verschiedenen Konzilsdokumente – Konstitutionen, Erklärungen und Dekrete – sind geprägt von der neuen Wahrnehmung der Beziehung von Glauben und Kultur, einer sich an den »Zeichen der Zeit« orientierenden Glaubensanalyse, was dann in kreativer Weise in den Ortskirchen des Südens aufgegriffen und in den neuen kontextuellen Theologien Gestalt annimmt und reflektiert wird. Die vielen anderen stellen »Fragen an den eigenen Glauben«, wie es Walter Kasper in seiner 1967 erschienenen Methodenlehre formuliert, was gerade bedeutet, sich auf den »Weg des Experimentes und des Wagnisses in der Theologie« einzulassen.¹¹ In den theologischen Zentren Europas waren es die Missionswissenschaften, die die neuen Wege der in Lateinamerika, Afrika und Asien seit Mitte der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts entstehenden »lokalen« bzw. »kontextuellen« Theologien aufgegriffen haben. Diese haben, auch im Diskurs mit Sozial-, Wirtschafts und Kulturwissenschaften, den »intellectus fidei« neu »konfiguriert«, ihn eingebettet in die jeweilige Kultur und die Vielfalt der hier gelebten und sich ausbildenden Glaubenserfahrungen, ein Glaubensverstehen, das aus der konkreten Praxis der Nachfolge des armen Jesus erwächst und die Gottesfrage aus den vielfältigen Praktiken des Einsatzes für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung neu »übersetzt« und auch im Dialog mit anderen Religionen erschließt. Aus einer missionswissenschaftlichen Perspektive hat der US-amerikanische Theologe Robert Schreiter vor diesem Hintergrund herausgearbeitet, dass Theologie immer eine »kontextuelle«, eine lokal verortete Theologie ist, die im »hörenden« Zugang zur (fremden) Kultur erwächst und die sich in der »dynamischen Interaktion von Evangelium, Kirche und Kultur« vollzieht.¹²

Die Entstehung dieser kontextuellen Theologien, die Rezeption der verschiedenen Befreiungstheologien, der Theologien im Dialog der Kulturen und Religionen, die Rezeption postkolonialer Ansätze und die Wahrnehmung der sozialen, wirtschaftlichen, ökologischen und kulturellen Herausforderungen der Länder des Südens, haben zu einer Veränderung der Missionswissenschaften geführt, bis hin zu Anfragen an den Missionsbegriff der Kirche und zur Debatte um das »Ende der Missionswissenschaften«. ¹³ Im Zusammenhang dieser Fragen, der Diskussion um die Inkulturation christlichen Glaubens und die Evangelisierung der Kultur und die Diskussion der These, dass die »Wirklichkeit christlicher Hoffnung« »nicht an eine kulturelle Tradition gebunden« ist, sondern sich immer »auf unterschiedlichste Weise explizieren« muss,¹⁴ ist es zur Entwicklung der »interkulturellen Theologie« gekommen.

Interkulturalität wird in diesem missionswissenschaftlichen Kontext vor allem als ein methodisches Moment verstanden, das auf die Dynamik, Fragilität und Fragmentarität der

10 Papst FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Bonn 2013, Erstes Kapitel: Die missionarische Umgestaltung der Kirche (EG 19-49), z. B. Nr. 27: »Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient.«

11 Walter KASPER, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit,

München 1967, 44/45: »Kirchlich ist eine Theologie erst dann, wenn sie sich auch solidarisch weiß mit den Ungläubigen und wenn sie deren Fragen als Fragen an den eigenen Glauben versteht. Gerade um einer recht verstandenen kirchlichen missionarischen Verantwortung der Theologie willen muß es den Weg des Experimentes und des Wagnisses in der Theologie geben.« Kasper bezieht sich hier auf die »Solidarität« mit den »Ungläubigen«; dies ist jedoch auch auf den Dialog mit anderen Religionen und Kulturen auszuweiten.

12 Norbert HINTERSTEINER, Interkulturelle Traditionshermeneutik. Zur grenzüberschreitenden Kommunikation der christlichen Tradition bei Robert J. Schreiter, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 85 (2001) 290-314, hier 294; Robert SCHREITER, Constructing local theologies, New York 1985; DERS., Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. M. 1997.

13 Andreas NEHRING, Das »Ende der Missionsgeschichte«. Mission als kulturelles Paradigma zwischen klassischer Missionstheologie und postkolo-

Kulturbegegnungen hinweist, essentialistische Kulturkonzeptionen kritisiert und den Blick für die »Hybridisierung« öffnet, für »kulturelle Mischformen, an deren Ausbildung jede Person aktiv oder passiv teilhat.«¹⁵ Angesichts der Vielfalt von Inkulturationsprozessen und der Pluralität kultureller Ausdrucksgestalten des Glaubens ermöglicht der Begriff der Interkulturalität zudem, die verschiedenen kontextuellen Theologien vor einem neuen »kulturellen Provinzialismus« zu bewahren und in ein Gespräch zu bringen, um dadurch den »Horizont weltweiter Vernetzung« nicht aus dem Auge zu verlieren, wie es der seit vielen Jahren in Brasilien tätige katholische Missionswissenschaftler Paolo Suess formuliert.¹⁶ In diesem Sinn trägt der Begriff der Interkulturalität zu einer neuen Reflexion auf die Katholizität bei; diese ist die »Fähigkeit, Verschiedenes spannungsreich zusammenzuhalten«,¹⁷ ein dynamischer, an der Reich-Gottes-Botschaft orientierter Begriff, der Katholizität als in der Kraft des Geistes Gottes eingeborgenen Vollzugs- und in diesem Sinn Werde-Begriff verstehen lässt. Katholizität ist, so Robert Schreiter, »eine einschließende Ganzheit und Glaubensfülle entlang von interkulturellem Austausch und interkultureller Kommunikation.«¹⁸ Der Begriff der Interkulturalität legt in diesem Sinn dann auch Brücken zu einer neuen Ökumene aus. Der protestantische Missionswissenschaftler Andreas Nehring macht den Begriff der Interkulturalität ebenso stark und versteht Missionswissenschaften im Sinne einer interkulturellen Theologie. »Die Feststellung, dass wir in *einer* Welt leben«, so entfaltet Nehring diesen Gedanken, »kann nur aus einer die eigene lokale Welterfahrung überschreitenden Perspektive formuliert werden, sei es epistemologisch oder normativ/ethisch. [...] Allerdings kann die Betonung von Einheit heute wohl kaum bedeuten, dass Partnerschaft, Konvivenz oder Koinonia schon tatsächlich verwirklicht wären.«¹⁹ Er formuliert dann als zentrale Aufgabe für die interkulturelle Theologie im Diskurs der Kulturwissenschaften: »Interkulturell orientierte Theologie wird ihre Relevanz im Diskurs der Kulturwissenschaften sicherlich in dem Maß erweisen, in dem sie in der Lage ist, interreligiöse Prozesse, Konflikte, Hybridisierungs- und Synkretisierungsprozesse, Rationalisierungsschübe etc. synchron und diachron zu reflektieren und in den unterschiedlichsten christentumsgeschichtlichen Phasen wie auch in den verschiedenen Kontexten, in Europa, Afrika, Asien und anderswo, als zentrale Aspekte von Kulturbegegnung offen zu legen. Sie wird ihre normative Stärke darin erweisen, inwieweit sie in der Lage ist, interreligiöse Dialoge zu fördern und Positionen der anderen wahrzunehmen.«²⁰

Wenn Missionswissenschaften in diesem Sinn als »interkulturelle Theologie« verstanden werden sollen und dieses Konzept interkultureller Theologie für eine fundamentaltheologische Glaubensanalyse von Relevanz sein soll, müssen in einem zweiten Schritt zunächst kurz der Missionsbegriff und das Verhältnis von Religionswissenschaften und Theologie im Blick auf eine wissenschaftstheoretische Ortsbestimmung der interkulturellen Theologie geklärt werden.

nialer Theoriebildung, in: Berliner Theologische Zeitschrift 27 (2010) 161-193. Zurecht fordert Nehring eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Missionsgeschichte ein: »Die Obsession in- und ausländischer Historiker mit der Kolonial- und Conquista-Mentalität der vom Westen ausgehenden Missionstätigkeit ist eine berechnete, aber unzureichende Sichtweise, die zu überwinden ist.« (166)

14 GMAINER-PRANZL, Der »Logos christliche Hoffnung« (Anm. 3), 130.

15 Klaus HOCK, Transkulturation und Religionsgeschichte, in: Michael STAUSBERG (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin/Boston 2012, 437-448, hier 438.

16 Paolo SUESS, Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern, in: Edmund ARENS (Hg.), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1995, 64-94, hier 94.

17 SCHREITER, Die neue Katholizität (Anm. 12), 218/219; er bezieht sich hier auf Avery DULLES, The Catholicity of the Church, Oxford 1985. Vgl. auch

Margit ECKHOLT, Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum: Aufbruch zu einer »neuen Katholizität«, in: Edith-Stein-Jahrbuch 6 (2000) 378-390.

18 SCHREITER, Die neue Katholizität (Anm. 12), 225.

19 Andreas NEHRING, Die *Interkulturelle Theologie* im Kreis der theologischen Fächer, in: Markus BUNTFUSS / Martin FRITZ (Hg.), Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive, Berlin/Boston 2014, 127-147, hier 140.

20 Ebd., 141.

2 Interkulturelle Theologie in neuen Zeiten der Mission

2.1 Ende der Mission?

Sicher sind postkoloniale Studien ernst zu nehmen, weil sie die Stimmen der eroberten Völker des Südens und der indigenen Kulturen in den politischen und wissenschaftlichen Diskurs einbringen und die christlichen Kirchen an die mit den komplexen Missionierungsprozessen verbundene Schuld erinnern.²¹ Das »Unternehmen« Mission war immer auch in staatliche, wirtschaftliche und kulturelle Strukturen, den unterschiedlichen geschichtlichen Epochen entsprechend, eingebunden. Das bedeutet aus einer kirchlichen Perspektive nun aber gerade nicht ein »Ende der Mission«, sondern umgekehrt ein neues Wahrnehmen der Missionswissenschaften, die die komplexen und fragilen Inkulturationsprozesse christlichen Glaubens, die Prozesse von »encuentro« und »desencuentro« von Glauben und Kultur, in ihren Studien immer wieder aufgezeigt haben. Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen Paradigmenwechsel bedeutet für die katholische Kirche in ihrer Positionierung in der Welt, ihrer Haltung anderen Konfessionen und Religionen gegenüber, und ein neues theologisches Leitmotiv, das die Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* und die Erklärung über die Haltung der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* prägt, ist gerade das Lernen von den vielen anderen, die Einsicht in die Schuld, wenn die Kirche als Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit hinter ihrem Auftrag der Evangelisierung, der Verkündigung des Evangeliums von der Barmherzigkeit Gottes, zurückbleibt. Es geht in allen kirchlichen Vollzügen darum, sich immer wieder neu zu Jesus Christus zu bekehren und den Weg des »armen Jesus« zu gehen, wie es die Kirchenkonstitution formuliert hat (vgl. LG 8).

Angesichts der zunehmenden Anfragen an die christlichen Kirchen und Theologien tut fünfzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Klärung des Missionsverständnisses und der christlichen Glaubensform not, auf der Grundlage der neuen Selbstdefinition der Kirche aus dem Horizont des Reiches Gottes, im Dialog mit anderen Konfessionen und Religionen, mit allen Menschen »guten Willens«, und im Wissen, dass sie auch Lernende ist von den vielen anderen.²² »Mission« ereignet sich in allen kirchlichen Vollzügen und die Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen steht im Dienst an der einen Menschheit. Es geht also nicht um ein Ausbreiten der (katholischen) Kirche, sondern es geht darum, zu einem Zusammenleben aller Nationen, Kulturen und Religionen in wahrer »Anerkennung der anderen« beizutragen, dabei im Miteinander mit den anderen nach dem wirklich Humanen zu suchen; darin wird Gottes Barmherzigkeit ein Ausdruck gegeben und darin realisiert sich das christliche Zeugnis vom Gott des Lebens, der sich in Jesus von Nazareth, dem Christus, als diese Barmherzigkeit geoffenbart hat. Der asiatische Theologe Felix Wilfred spricht hier von einer »reverse catholicity«, einer »umgekehrten Katholizität«, einem »Prozess des Universal-Werdens durch Empfangen und durch Lernen von Anderen – anderen Religionen, Kulturen, den Armen etc. [...] Die Vorstellung des

21 Postkoloniale Ansätze werden aus katholisch-theologischer Perspektive diskutiert in: Judith GRUBER (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt a. M. 2013.

22 Zur Entwicklung des Missionsverständnisses vgl. Giancarlo COLLET, »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissen-

schaft, Freiburg/Basel/Wien 2002; Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009; Arnd BÜNKER u. a. (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010; Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg i. Br. 2012.

23 Felix WILFRED, *Asiatische Wege zur Katholizität: Theologische Reflexionen im post-christlichen Kontext*, in: Claude OZANKOM (Hg.), *Katholizität im Kommen: Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*, Regensburg 2011, 95–108, hier 100.

24 Vgl. Jonathan TAN, *Missio Inter Gentes. Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asian Bishops' Conferences*

Christentums als einer Mission, welche die ganze Welt umfasst mit der ganzen Menschheit als Rezipient ihrer Guten Nachricht, ist eine einseitige Katholizität. Um vollständiger universal zu sein, bedarf das Christentum einer multilateralen Katholizität, die danach verlangt, das ›Evangelium des Lebens‹ von den Völkern verschiedener Kontexte zu hören. Die eingehende Universalität ist die Bewegung, durch die das Christentum die Wege des Geistes von anderen Religionen empfängt.«²³

Im asiatischen Kontext eines Christentums im steten Dialog mit den anderen Religionen ist das missionswissenschaftliche Konzept »inter gentes« erwachsen.²⁴ Mission ist die »Sendung«, die auf dem Weg und im Austausch mit den vielen anderen: anderen Religionen, Atheisten, Agnostikern, den vielen »Suchenden« und »Wanderern« zu entdecken ist, im Lernen vom anderen, im Sich-Herausfordern-Lassen durch die anderen, in der Vielfalt, Komplexität und Ambiguität der Begegnungen »inter gentes«, an den sich auch je neu verschiebenden Grenzen und Kontakträumen der Begegnungen, in Zwischenräumen, an Nicht-Orten, in »Transitzonen«. Der Philosoph, Historiker und Ethnologe Michel de Certeau (1925-1986) spricht in seinen Überlegungen zur »GlaubensSchwachheit« von der »Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden«, genau das sei »die Form der christlichen Sprache. Sie entsteht nur partiell; sie bleibt relativ zu dem partikulären Platz, den man »einnimmt«. Sie ist niemals abgeschlossen. Sie ist verloren, glücklich ertrunken in der ungeheuren Weite der menschlichen Geschichte. Sie verschwindet wie Jesus in der Menge [...] Indem sie [d. h. die Christen] es ablehnen, sich den Platz der Wahrheit zuzubilligen, können sie so ihren Glauben an das bekennen, das wir *Gott* zu nennen wagen – den Gott, der für uns nicht zu trennen ist von der Erfahrung, die die Menschen zugleich irreduzibel und notwendig füreinander macht.«²⁵ Das ist ein beeindruckendes Konzept von Religion und Mission: dem anderen »Raum zu geben«, Gast-Freunde zu werden und so im Eigenen zu wachsen, um gemeinsam Zeugnis zu geben von Gottes Barmherzigkeit. Gerade dort, wo die Menschenwürde angefragt ist, geht es darum, sich zum Nächsten zu bekehren und darin Zeugnis von der Barmherzigkeit Gottes abzulegen, Zeuge und Zeugin des Evangeliums zu werden. Die lateinamerikanischen Bischöfe haben auf ihrer Generalversammlung in Aparecida (2007) von »conversión« gesprochen: Bekehrung als »Exodus« aus vertrauten und eingespielten Strukturen, um wahrhaft Jünger und Jüngerinnen Jesu Christi zu werden.²⁶ Papst Franziskus greift dies in *Evangelii gaudium* auf und erinnert im Besonderen an die Kreativität des Glaubens, an die Neuheit, die aus einem Leben aus der »Freude des Evangeliums« und der Dynamik der Auferstehung erwächst (EG 276).

Gerade darum kann auch nicht vom »Ende der Mission« gesprochen werden; der Begriff der Mission muss aber – im Dialog mit den Religionswissenschaften und ihrem Beitrag zur Entstehung und Entwicklung von Religionsformen bzw. religiösen Praktiken – in einer ökumenischen und interreligiösen Öffnung erläutert werden. In genau diesem Sinn entwickelt sich die Missionswissenschaft zu einer interkulturellen Theologie und legt einen besonderen Fokus auf die Fundamentaltheologie und ihren Beitrag zur Glaubensanalyse. Eine

(FABC), in: <http://jonathantan.org/essays/Missio%20Inter%20Gentes.pdf> (8.6.2016); DERS., *Christian Mission among the Peoples of Asia*, New York 2014; DERS. (Hg.), *World Christianity: Perspectives and Insights*, New York 2016. – Vgl. dazu: Norbert HINTERSTEINER, *Missio inter gentes. Komparative Theologie als Praxis interreligiöser Lernens und Bezeugens*, in: *Theologische Revue* 110 (2014) 443-460.

²³ DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit* (Anm. 6), 213.

²⁶ Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.-31. Mai 2007, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2007, z. B. DA 365-372; zum Begriff der »pastoralen Umkehr« vgl. Victor Manuel FERNÁNDEZ, *Conversión pastoral y*

nuevas estructuras ¿Lo tomamos en serio?, Buenos Aires 2010. – Mission wird in diesem Sinn, so Gmainer-Pranzl, von der »Kenosis« her verstanden »als Aufbruch in die Fremde, als Erfahrung einer Transformation von Theologie und Kirche, die einer Selbstentäußerung vergleichbar ist« (GMAINER-PRANZL, *Der »Logos christlicher Hoffnung«* [Anm. 3], 141).

solche Fundamentaltheologie muss auf die Dynamik christlichen Glaubens reflektieren, auf das »Erfinden« und »Hervorbringen« des Glaubens, das möglich ist, wie der Jesuit Michel de Certeau es in seinen Überlegungen zur »Glaubenschwachheit« aufzeigt und worauf im abschließenden Punkt kurz eingegangen wird –, wenn je neu, in der Unverfügbarkeit des Lebens, der Flüchtigkeit des Augenblicks und der Fragilität der Begegnungen an den Ursprungsgrund des Glaubens gerührt wird und sich die Spur dessen in die Glaubenspraktiken und die Wege mit den vielen anderen einschreibt, »ohne den« wir nicht sein können.

2.2 Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaften – die neue Bedeutung der Religionsphänomenologie

Gerade wenn eine interkulturelle Theologie im Dienst der komplexen Glaubensanalyse heute stehen soll, ist der lebendige und kritische Dialog mit den Religionswissenschaften vonnöten und die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit deren Methodiken, die religiösen Phänomene der Gegenwart den jeweiligen kulturellen Kontexten entsprechend zu analysieren. Das ist angesichts der Entwicklung der Religionswissenschaften seit Mitte des 20. Jahrhunderts und ihrer teilweise massiven Absetzung von den christlichen Theologien kein einfaches Unterfangen. Das Marburger Manifest aus dem Jahr 1960²⁷ dokumentiert die plurale Ausgestaltung der methodischen Ansätze in den Religionswissenschaften, die Entstehung von Religionssoziologie, Religionspsychologie, die kulturwissenschaftliche Einbindung der Religionswissenschaften und vor allem ihre empirischen Ansätze, die in den letzten Jahrzehnten weiter entfaltet worden sind und zur Entstehung von bedeutenden internationalen Forschungszentren beigetragen haben.

Angesichts der Rezeption neuer kulturwissenschaftlicher Methodiken führte dies auf der einen Seite in den Religionswissenschaften zu einem stärker »konstruierende(n) Charakter religionswissenschaftlicher Begriffsbildung«, so dass »Modellen des religionsgeschichtlichen Wandels, die mit vergleichsweise statischen und hierarchisch geordneten Kategorien arbeiten, mit zunehmender Skepsis begegnet wurde.«²⁸ Das betraf vor allem religionsphänomenologische Ansätze, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts religionswissenschaftliches Arbeiten bestimmten und – so die Arbeiten von Gustav Mensching, Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Mircea Eliade, Kurt Goldammer u. a. – auch von den christlichen Theologien rezipiert wurden und einen wichtigen Beitrag zur Entfaltung einer Theologie der Religionen geleistet und den Weg für ein Konzilsdokument wie *Nostra aetate* bereitet haben. Die Kritik an und die Absetzung von den christlichen Theologien verstärken sich in der Gegenwart durch den Einfluss postkolonialer Theoriebildung auf religionswissenschaftliches Arbeiten. Auf der anderen Seite kommt es in einigen christlich-theologischen Ansätzen angesichts der kulturwissenschaftlichen

27 Vgl. FIGL, Handbuch Religionswissenschaft (Anm. 8), 22 u. a.

28 HÖCK, Transkulturation und Religionsgeschichte (Anm. 15), 437; vgl. auch: NEHRING, Die *Interkulturelle Theologie* im Kreis der theologischen Fächer (Anm. 19), 143: »Aus der Abgrenzung gegen alle theologischen Normativitätsansprüche beziehen Religionswissenschaftler denn auch häufig ein identitätsstiftendes Differenzbewusstsein.«

29 Vgl. ebd., 137–138; dazu auch: Margit ECKHOLT, Die Bedeutung der religionswissenschaftlichen Forschung aus der Sicht der christlichen Theologie – eine katholische Perspektive, in: Rauf CEYLAN / Coskun SAGLAM (Hg.), Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subsdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie, Frankfurt a. M. u. a. 2016.

30 Klaus HÖCK, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2006, 9.

31 Ebd.

32 Andreas FELDTKELLER, Die notwendige Integration von »Innen« und »Aussen« in der Methodologie der Religionsbeschreibung, in: Wilfried HARLE/Reiner PREUL (Hg.), Religion. Begriff, Phänomen, Methode. Marburger Jahrbuch Theologie XV, Marburg 2003, 17–41, hier 22.

33 NEHRING, Die *Interkulturelle Theologie* im Kreis der theologischen Fächer (Anm. 19), 145.

Wende zu einer solchen Annäherung an die Religionswissenschaften, die die Grenzen zwischen Theologie und Religionswissenschaften fließend macht.²⁹ »Besonders strittig«, so formuliert es der an der Universität Rostock tätige Religionswissenschaftler Klaus Hock, ist bis heute »die Frage nach dem Verhältnis von *Theologie und Religionswissenschaft*«. ³⁰ Hock betont jedoch, dass weder »die Synthetisierung in Gestalt einer ›theologischen Religionswissenschaft‹, noch die Abschottung einer vermeintlich wertfrei-objektiv arbeitenden Religionswissenschaft gegenüber der Theologie« »zukunftsfähige Modelle« sind. Gleichzeitig betont er aber auch: »Angesichts theologischer Vereinnahmungsstrategien sowie im Blick auf Immunisierungsstrategien von religionswissenschaftlicher Seite gilt es daran festzuhalten, dass die Religionswissenschaft als eigenständige akademische Disziplin mit der Theologie eine ganze Reihe von Berührungspunkten aufweist.«³¹

In den letzten Jahren zeichnet sich angesichts der internen religionswissenschaftlichen Debatten um die vermeintliche »Neutralität« empirisch-orientierter methodischer Ansätze in den Religionswissenschaften eine neue Annäherung von Theologie und Religionswissenschaften ab, die auch mit einer neuen Offenheit für phänomenologische Ansätze in den Religionswissenschaften übereinght. Die Aufteilung in Außen- und Innenperspektive im Blick auf religionswissenschaftliches und theologisches Arbeiten ist so nicht einfach haltbar. »Den eigenen Standpunkt außerhalb von Religion zu definieren ist nicht gleichbedeutend damit, tatsächlich keine Methoden mit religiösen Voraussetzungen zu verwenden. Umgekehrt ist, den eigenen Standpunkt innerhalb von Religion zu definieren, nicht gleichbedeutend damit, nur Methoden mit religiösen Voraussetzungen zu verwenden«, so der protestantische Religions- und Missionswissenschaftler Andreas Feldtkeller.³² Gerade wenn Religionswissenschaften sich als Kulturwissenschaften verstehen, bedeutet dies, auch auf normative Positionen des eigenen Faches zu reflektieren, zwar nicht im Sinn eines religiösen Apriori, aber im Blick auf die Frage nach den »Bedingungen der Möglichkeit von Wissen und Erfahrung.«³³

In genau diesem Zusammenhang trägt auch die interkulturelle Öffnung der Religionswissenschaften zur Überwindung der Polarisierung von Religionswissenschaft und Theologie bzw. der vermeintlichen Neutralität der Religionswissenschaften, im Besonderen der empirischen religionswissenschaftlichen Studien, bei.³⁴ Interkulturelle Ansätze, die gerade die Vielfalt von Glaubenspraktiken in den Blick nehmen, gelebte Formen von Religiosität, die Volksreligiosität – darauf weisen Nehring und Feldtkeller hin³⁵ –, sind von Bedeutung für ein neues In-den-Blick-Nehmen von religionsphänomenologischen Ansätzen in den Religionswissenschaften. Dabei hilft gerade die Kategorie des Leibes/Körpers, der Zusammenhang von Innerlichkeit und dem in der Leiblichkeit/Körperlichkeit Geäußerten. Im Blick auf die gelebte (Volks-)Religiosität in ihren vielfältigen Ausdrucksformen, ist Leiblichkeit, so Andreas Feldtkeller, ein »eigenständiger Bezugspunkt von religiösem Sinn.«³⁶ »Wo die phänomenologische Methode aus der Religionswissenschaft verdrängt wurde, ist eine

34 Vgl. z. B. ebd., 140-141. Dazu wird auch die Rezeption postkolonialer Studien beitragen, und umgekehrt wird der Dialog von Theologie und Religionswissenschaften mit postkolonialen Studien diese wieder neu für religiöse Fragestellungen öffnen, vgl. Andreas NEHRING, Postkoloniale Religionswissenschaft: Geschichte – Diskurse – Alteritäten, in: Julia REUTER/Alexandra KARENTZOS (Hg.), Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, Wiesbaden 2012, 327-341.

Nehring weist darauf hin (335), dass das zentrale Werk von ASCHCROFT/ GRIFFITHS/ TIFFIN, »Post-Colonial Studies«, das Stichwort »Religion« nicht führe.

35 Vgl. FELDTKELLER, Die notwendige Integration von »Innen« und »Aussen« (Anm. 32), 31; NEHRING, Die *Interkulturelle Theologie* im Kreis der theologischen Fächer (Anm. 19), 140-141. 143-147.

36 FELDTKELLER, Die notwendige Integration von »Innen« und »Aussen« (Anm. 32), 35.

problematische Lücke entstanden, gerade was die Verbindung von ›Innen‹ und ›Außen‹ anbelangt: Das Verhältnis zwischen Innerlichkeit und in zwischenmenschlicher Kommunikation Geäußertem.«³⁷ Dies ist dabei nicht nur aus einer christlichen Perspektive von Bedeutung; im säkularen westlichen Kontext rückt durch die Präsenz anderer Religionen, vor allem des Islams, das öffentliche Glaubenszeugnis und der Blick auf Praktiken und Vollzugsformen des Glaubens neu in den Vordergrund, und auch Religionswissenschaften müssen zugestehen, dass »religiöses Wissen sich auf subjektiven Sinn in seiner Bedeutung für die Lebensführung in sozialen Kontexten richtet« und dass die Prozesse der Transzendenzierung von »Sinnkontextualitäten« und »Konfrontationen« mit anderen Sinnkontextualitäten auch mit neuen phänomenologischen Methoden beleuchtet werden müssen.³⁸

Religionsphilosophische Studien wie die von Charles Taylor und sein beeindruckendes Werk zum »säkularen Zeitalter«³⁹ tragen zur Klärung des Begriffs der Säkularität in der westlichen Tradition bei, indem sie die geschichtlichen Prozesse der Säkularisierung aufzeigen, die die moderne Gesellschaft durchlaufen hat und welche Bedeutung religiösen Überzeugungen hier zugekommen ist und zukommt.⁴⁰ Die westliche Moderne ist von spirituellen Traditionen und religiösen Überzeugungen geprägt, und es wird auch für Religionswissenschaften heute notwendig, diese gelebten und lebendigen Vollzugsformen und Praktiken von Glauben – auch über die Grenzen verfasster Religionsgemeinschaften hinaus – zu analysieren. Der Dialog mit der Theologie ist so aus Perspektive der Religionswissenschaften von Notwendigkeit, ein Dialog, der das religionsphänomenologische Arbeiten in den Religionswissenschaften rehabilitieren kann.⁴¹ Aufgabe der Theologie – und das ist der Differenzpunkt zu religionswissenschaftlichem Arbeiten – wird es dabei sein, zu einer neuen, den komplexen, pluralen und auch fragilen Lebensformen entsprechenden Glaubensanalyse beizutragen und so dem Auftrag eines »intellectus fidei« in globalen, interkulturellen und interreligiösen Zeiten nachzukommen.

3 Eher ein Ausblick: Glaubensanalyse im interkulturellen Vollzug – der Fundamentaltheologie neue Wege bereiten

Denkansätze wie die des Jesuiten Michel de Certeau – zu seiner Zeit in den Geschichtswissenschaften und der Ethnologie wahrgenommen – sind hilfreich für die Weiterentwicklung der Missionswissenschaften und der Fundamentaltheologie in den verschiedenen Kontexten des Nordens und Südens der globalen Welt, in denen sich – zwar in unterschiedlichen Räumen und mit unterschiedlicher Intensität – ähnliche Prozesse abzeichnen: eine immer stärkere

37 FELDTKELLER, Die notwendige Integration von »Innen« und »Aussen« (Anm. 32), 33.

38 Vgl. NEHRING, *Die Interkulturelle Theologie im Kreis der theologischen Fächer* (Anm. 19), 146: »Wenn Religionswissenschaft zugestehet, dass religiöses Wissen sich auf subjektiven Sinn in seiner Bedeutung für die Lebensführung in sozialen Kontexten richtet, dann ist damit auch die Frage der Individualität verbunden. Denn Sinn ist stets Sinn für jemanden, und Sinn impliziert zugleich den Ausgriff auf weitere Kontextualisierung. Notwendig wird in diesem Kontextualisierungsprozess in einer globa-

lisierten Welt die eigene Sinnkontextualität ständig transzendiert bzw. mit anderen Sinnkontextualitäten konfrontiert [...]. Dies geschieht, indem der Blickwinkel des anderen mit der eigenen Perspektive gekreuzt wird und zu einer Perspektivenverschiebung durch Erweiterung führt.«

39 Charles TAYLOR, *Das säkulare Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

40 Zur aktuellen Auseinandersetzung vgl. auch: Hans-Joachim HÖHN, *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015.

41 Das wird auch in neuen Ansätzen einer Religionsästhetik deutlich: vgl. Jürgen MOHN, *Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55 (2004) 300-309; DERS., *Religionsästhetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume*, in: Michael STAUSBERG (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 329-342. In Zukunft wird eine neue Auseinandersetzung mit »Praktiken des Glaubens« und ästhetischen Gestalten religiöser Erfahrung von Bedeutung werden.

Säkularisierung, ein Rückgang der Zugehörigkeit zu den christlichen Kirchen – dies vor allem im europäischen und deutschsprachigen Kontext –, gleichzeitig eine immer stärkere Interdependenz der Konfessionen und Religionen. Religionssoziologen arbeiten, angesichts des Wachstums der Pfingstkirchen,⁴² die Entwicklung eines neuen »Stils« des Religiösen und des Christlichen heraus, eine Entwicklung, die auch die katholische Kirche nicht unverändert lassen wird und in den afrikanischen und asiatischen Ländern, in Lateinamerika vor allem in Brasilien und Ländern Mittelamerikas, zu einer neuen charismatischen Ausprägung des Katholizismus beiträgt. Auf globaler Ebene und im Besonderen in Europa werden durch die Migrationsprozesse andere Religionen immer stärker präsent mit ihren Glaubenspraktiken und ihrem religiösen Zeugnis. Gerade darum tut eine theologische Disziplin not, die auf eine neue Weise auf die Dynamik der Glaubenspraktiken nach innen – für die Glaubensgemeinschaft selbst – und nach außen – für die Öffentlichkeit – reflektiert und den »missionarischen« Charakter des Glaubens, seine Zeugnisdimension klärt. Hier ist der Beitrag einer Missionswissenschaft, die sich als interkulturelle Theologie versteht, unerlässlich, um nach innen und nach außen zu klären, was Mission bedeutet hat und auch heute bedeuten kann. Dies muss dann – und das ist die fundamentaltheologische Aufgabe – in eine neue, der Pluralität, Fragilität und Hybridität der Lebensformen des Glaubens entsprechende Glaubensanalyse eingebettet werden, die die missionarische Dynamik des Glaubens, die Suche nach neuen Ausdrucksformen, den vielen Lebensformen, kulturellen, sozialen Einbindungen entsprechend, aufgreift.

Es lohnt genau hier eine Relektüre und Rezeption der im deutschsprachigen Raum noch wenig aufgegriffenen kulturwissenschaftlichen und philosophischen Arbeiten von Michel de Certeau, gerade auch angesichts des notwendigen neuen Gesprächs zwischen Theologie und Religionswissenschaften.⁴³ Seine Studien zur Geschichte der Spiritualität und zu Herausforderungen an Glauben und Religion in der Nachkonzilszeit ermöglichen es, sowohl aus Perspektive der Religions- bzw. Kulturwissenschaften als auch der Theologie einen Zugang zu dem zu erarbeiten, was Dynamiken von Glaubenspraktiken waren und sind. Für einen neuen fundamentaltheologischen Zugang zum »intellectus fidei« kann dies bedeuten, den vielfältigen Dynamiken des Glaubens besser gerecht werden zu können und zu lernen, dass sich der »intellectus fidei« auf dem Weg mit den vielen anderen je neu »konfiguriert«, aus dem »Rückgang« bzw. »Hineingehen« in die Lebendigkeit der Anfänge, der Suche nach dem Ursprungsgrund des Glaubens, aus dem Neues werden kann. Dabei reflektiert de Certeau auf die unterschiedlichen Glaubenspraktiken, die sich »im Transit« herausbilden, in den vielen Kontaktzonen mit den anderen, im »Zwischen«. Diese vielfältigen Glaubenspraktiken sind Suchbewegungen nach dem, »ohne den« der Glaubende nicht sein kann,

42 Vgl. Margit ECKHOLT, Pentekostalismus: Eine neue »Grundform« des Christseins, in: Tobias KESSLER / Alber-Peter RETHMANN (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 202–225; Johannes MÜLLER, SJ / Karl GABRIEL (eds.), Evangelicals – Pentecostal Churches – Charismatics. New religious movements as a challenge for the Catholic Church, Quezon City, Philippines 2015.

43 Im deutschsprachigen Raum liegt eine umfangreiche Studie zu Michel de Certeau vor: Daniel BOGNER, Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau, Mainz 2002; vgl. auch Margit ECKHOLT, Nicht ohne Dich. Der verletzte Wanderer und der fremde Gott. Eine Annäherung an Michel de Certeau SJ, in: Hans-Peter SCHMITT (Hg.), Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten, Stuttgart 2006, 34–62; DIES., Mystik und Mission. Auf der Suche nach neuen Formen der Gottesrede, in: Bernhard FRESACHER (Hg.), Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft, Ostfildern 2010, 99–122.

Praktiken »mit den anderen«, in denen sich der »Körper« der Kirche erneuert, weil sie an den Ursprung des Glaubens heranführen, an das Erschrecken und Erstaunen angesichts des »fehlenden Körpers« des Freundes.⁴⁴ Sie erinnern daran, dass Glauben heißt, sich »umzukehren« am leeren Grab, wie Maria von Magdala, um hier, in der »Sendung« zu den vielen anderen, vor allem zu denen, die Not leiden, neu zu werden.⁴⁵ Das sind keine Prozesse, die »kalkuliert« oder die »gemacht« werden können, hier zieht Michel de Certeau die Spuren der Gnadenlehre seines Lehrers Henri de Lubac weiter aus und übersetzt in seine kultur- bzw. sozialwissenschaftliche Sprache das, was Karl Rahner in seinem Aufsatz zur »Frömmigkeit heute und morgen« anzeigt, dass der »Fromme von morgen« »Mystiker« sein werde.⁴⁶ Entscheidend ist es, so Michel de Certeau, dass sich »Christen finden, die jene von Gebet, Unruhe und Verehrung erfüllten Anfänge noch einmal suchen wollen.«⁴⁷ »Wenn es Menschen gibt, die noch immer in diese Glaubenserfahrung eintreten wollen, die in ihr eine Notwendigkeit für sich erkennen, dann wird es ihre Sache sein, ihre Kirche auf ihren Glauben einzustimmen, in ihr nicht mehr soziale, politische oder ethische Modelle zu suchen, sondern gläubige Erfahrung und deren gegenseitige Mitteilung, ohne die es keine Gemeinschaft und damit auch keine christliche Itineranz mehr gäbe.«⁴⁸ Gläubige Erfahrung und deren »gegenseitige Mitteilung« gehören zusammen, daraus entstehen Glaubenspraktiken, aus und in der Alltäglichkeit des Lebens. Diesen »poetischen Ort eines Beisammenseins« und den »innerlichen Wiederbeginn eines gegenseitigen Dienstes«⁴⁹ gilt es zu suchen, das ist dann die Gemeinschaft der Glaubenden, das Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit, immer im »Transit«.

Glauben wird in diesem Sinn immer wieder neu, ist Aufbruch, ist »Erfahrung von Zerbrechlichkeit, Mittel, der Gast eines Anderen zu werden, der beunruhigt und leben macht.«⁵⁰ Hier konfiguriert sich der Zeugnischarakter christlichen Glaubens je neu, auf den Wegen mit den vielen anderen. Aufgabe einer fundamentaltheologischen Reflexion ist es, den »intellectus fidei« in diese Dynamik einzuschreiben, daran zu erinnern, dass Dienst der Theologie ist, »anderen Raum zu geben«, vor allem dem Anderen. »Dem Nächsten Raum zu geben, das wird heißen, den Platz zu räumen – mehr oder weniger zu sterben und zu leben. Das ist keine Passivität, sondern *Kampf dafür, anderen Raum zu geben* – im Diskurs, in der kollektiven Zusammenarbeit usw. Diese Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden ist exakt die Form der christlichen Sprache. Sie entsteht nur partiell; sie bleibt relativ zu dem partikulären Platz, den man »einnimmt«. Sie ist niemals abgeschlossen. Sie ist verloren, glücklich ertrunken in der ungeheuren Weite der menschlichen Geschichte. Sie verschwindet wie Jesus in der Menge.«⁵¹ Das ist dann, so hat Michel de Certeau in seinem 1977 veröffentlichten Beitrag geschrieben, eine »schamhafte« und »radikale« Theologie.⁵² Eine interkulturelle Theologie heute wird sich dem sicher immer noch anschließen können, im Dienst eines lebendigen Glaubens, in der Vielfalt seiner Praktiken, einer Kirche, die auf dem Weg ist mit den vielen, Zeichen der Barmherzigkeit Gottes und der »Stadt Gottes«, in der sich unendlich viele »Räume des Friedens« finden. ◆

44 DE CERTEAU, GlaubensSchwachheit (Anm. 6), 241-242.

45 Ebd.; vgl. auch: Michel DE CERTEAU, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Berlin 2010, 128.

46 Karl RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. VII., *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1971,

11-31, hier 22-23: »... der Fromme von morgen wird ein »Mystiker« sein, einer, der etwas »erfahren« hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Er-

ziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.«

47 DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit* (Anm. 6), 249.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Ebd., 213.

52 Ebd.