

---

# Mission in Zeiten der Interkulturalität

von Franz Gmainer-Pranzl

## Zusammenfassung

Nach der »Krise der Missionskrise« ist christliche Mission unweigerlich interkulturell geworden. Das Konzept »Interkulturalität« unterscheidet sich von rein deskriptiver Multikulturalität und einer differenzlosen Transkulturalität durch seinen kommunikativen Anspruch, der Austausch und Anerkennung zwischen Menschen aus unterschiedlichen kulturellen Traditionen voraussetzt. »Interkulturelle Mission« ist bereits in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgezeichnet: durch eine »Dezentrierung« der Kirche, die Partizipation am Leben der Menschen, die Haltung der Katholizität als »alternative Globalität«, eine Kompetenz der Übersetzung und die Pilgerschaft als eine Lebensform der Atopie. Für die Missionstheologie ergibt sich daraus die Herausforderung, mit sozialen Bewegungen zu kooperieren und interdisziplinär zu arbeiten, Migration als Zeichen der Zeit wahrzunehmen, ein deutlicheres Profil gegen rechtspopulistische Bewegungen zu entwickeln und (mit *Evangelii gaudium* 49) für eine »verbeulte«, aber lebendige Theologie zu plädieren.

## Schlüsselbegriffe

- Mission
- Interkulturalität
- Globalität
- Katholizität
- Zweites Vatikanisches Konzil

## Abstract

After the »crisis of the mission crisis,« Christian missionary work has inevitably become intercultural. The concept of »interculturalism« differs from purely descriptive multiculturalism and from an undifferentiated transculturalism as a result of its communicative claim that presupposes an exchange and acceptance among people from different cultural traditions. »Intercultural missionary activity« is already sketched out in the documents of the Second Vatican Council through a »decentralization« of the Church, participation in the life of the people, the stance of catholicity as an »alternative globality,« translation competence, and pilgrimage as an atopian way of life. From these the following challenges arise for the theology of mission: to cooperate with social movements and to work in an interdisciplinary way, to perceive migration as a sign of the times, to develop a sharper profile against right-wing populist movements, and (with *Evangelii gaudium* 49) to advocate a »battered«, but vital theology.

## Keywords

- mission
- interculturalism
- globality
- catholicity
- Second Vatican Council

## Sumario

Después de la »crisis de la crisis de la misión«, la misión cristiana es hoy inevitablemente intercultural. El concepto de »interculturalidad« se diferencia del concepto meramente descriptivo de multiculturalidad y de una transculturalidad indiferenciada a través de su ambición comunicativa, que presupone el intercambio y el reconocimiento entre personas de diferentes tradiciones culturales. »Misión intercultural« es algo que ya está pergeñado en los documentos del Concilio Vaticano II: a través de la »descentralización« de la Iglesia, la participación en la vida de las personas, la actitud de la catolicidad como »globalidad alternativa«, una competencia de la traducción y el peregrinar como una forma de vida de la atopía. Para la teología de la misión, se desprenden de ello los desafíos de cooperar con movimientos sociales y de trabajar de forma interdisciplinaria, de percibir la migración como un signo de los tiempos, de desarrollar un perfil más claro contra movimientos populistas de derechas y (con *Evangelii gaudium* 49) de abogar por una teología »accidentada«, pero viva.

## Conceptos claves

- Misión
- Interculturalidad
- Globalidad
- Catolicidad
- Concilio Vaticano II

Die christliche Mission war bekanntlich seit Mitte des 20. Jahrhunderts von einer Krise geprägt, die ihre Ursache vor allem in der Entkolonialisierung in vielen asiatischen und afrikanischen Ländern und in der selbstkritischen Auseinandersetzung mit der kirchlichen Missionsgeschichte (genauer gesagt: mit der Allianz von Kolonialisierung und Missionierung<sup>1</sup>) hatte. Die Mission der Kirchen wurde als religiöse Indoktrination, kulturelle Entfremdung und koloniale Strategie empfunden, die Rede von »Mission« regelrecht als Tabu empfunden. »Damals hatte die Mission Probleme, heute ist sie selbst zum Problem geworden«<sup>2</sup>, lautete die bekannte, vielfach zitierte Aussage Walter Freytags im Kontext der Weltmissionskonferenz in Ghana kurz nach der Unabhängigkeit des Landes. Dass Mission »zum Problem geworden« war, bedeutete: sie sei – so die Kritik – als Teil des kolonialen Projekts entlarvt. Die Schlusserklärung der Gründungskonferenz der ökumenischen Vereinigung von Theologinnen und Theologen aus dem globalen Süden (EATWOT), die im August 1976 in Daressalam verabschiedet wurde, brachte die Problemlage auf den Punkt: Auf der einen Seite wurden die Mühen und der persönliche Einsatz vieler Missionarinnen und Missionare gewürdigt, auf der anderen Seite aber auch festgehalten, dass »die Missionare den geschichtlichen Zweideutigkeiten ihrer Situation nicht entgehen«<sup>3</sup> konnten. Zwar strebten sie den Kolonialismus als solchen nicht an, hielten ihn aber für ein Werkzeug im Dienst der Evangelisierung. In Wirklichkeit aber, betont das Dokument, war es umgekehrt: Die Verkündigung des Evangeliums wurde zu einem Mittel, um kulturellen und politischen Widerstand gegen die Kolonialmacht zu brechen.

Aus heutiger Sicht erscheint die Missionskritik, wie sie seit den 1950er/60er Jahren verstärkt artikuliert wurde, als wichtige und notwendige Klärungs- und Korrekturphase, aber nicht als Ende der kirchlichen Mission. Bereits gegen Ende des 20. Jahrhunderts zeichnete sich die – auf den ersten Blick paradoxe – Entwicklung ab, dass die Missionskrise selbst in die Krise geriet. Die – durchaus berechtigte und kathartische – Kritik eines eurozentrischen und kolonialen Missionschristentums erwies sich insofern selbst als »westlich« geprägt, als zum einen die Ortskirchen im globalen Süden vermehrt selbst missionarisch agierten, indem sie ganz konkret Ordensfrauen und Priester für die Verkündigung, Pastoral und soziale Arbeit in andere Länder aussandten,<sup>4</sup> und zum anderen in Europa und Nordamerika nichtchristliche Religionen ihre missionarische Tätigkeit entfalteten,<sup>5</sup> aber auch christliche Missionarinnen und Missionare auf den Plan traten. Das Schlagwort der »reverse mission«<sup>6</sup> markiert einen Umbruch, der die Tabuisierung der Mission durch eine neue Vitalität und interkulturell wirksame Form von Mission ablöste, die noch vor wenigen Jahrzehnten für unmöglich gehalten worden wäre.

Gegenwärtige Plädoyers für »Mission in Zeiten der Interkulturalität« erfolgen in einer Zeit »nach der Krise der Missionskrise«, gewissermaßen zwischen früherem Tabu und

1 Diese »Allianz« war bekanntlich keine totale; es gab Formen von Mission, bei denen Hand in Hand mit den Kolonialbehörden zusammengearbeitet wurde, aber auch Missionare, die mit den kolonialen Behörden in schwere Konflikte gerieten. – Zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus insgesamt vgl. Horst GRÜNDER, *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus. Gesammelte Aufsätze*, hg. von

Franz-Joseph POST/Thomas KÜSTER/Clemens SORGENFREY (Europa – Übersee. Historische Studien, 14), Münster 2004.

2 Walter FREYTAG, *Strukturwandel der westlichen Missionen* (1958), in: DERS., *Reden und Aufsätze*, hg. von Jan HERMELINK/Hans Jochen MARGULL (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 13), Teil I, München 1961, 111–120, hier 111.

3 Schlusserklärung der Konferenz von Daressalam 1976, in: Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996 (TDW 26), Freiburg i. Br. 1999, 33–46, hier 39.

4 Vgl. Eloy BUENO DE LA FUENTE, *Missionaries from East to West and from South to North. Integration and Interaction in Europe*, in: Lazar T. STANISLAUS SVD/Martin UEFFING SVD (Hg.), *Intercultural Mission*, Vol. II, Sankt Augustin/New Delhi 2015, 215–227.

neuer Konjunktur. So richtig die Wiederentdeckung des grundlegend missionarischen Charakters der (Welt-)Kirche – nicht zuletzt durch das Zweite Vatikanische Konzil – war, so sehr sind mit Bezug auf den gegenwärtigen missionarischen Enthusiasmus in Theologie und Kirche die Geister zu unterscheiden – und manche Begriffe und Vorverständnisse zu klären. »Interkulturelle Mission« soll keine Parole einer Institution sein, die sich unreflektiert von einer Logik der Expansion leiten lässt, sondern Ausdruck eines gesellschaftlich sensiblen und theologisch anspruchsvollen Verständnisses von kirchlichem Leben »in der Welt *dieser Zeit*« – vor allem aber eine Haltung, in der etwas von der Dynamik des Evangeliums erfahrbar wird. In diesem Sinn soll (1) das Konzept »Interkulturalität« einer kritischen Revision unterzogen werden, (2) »interkulturelle Mission« als ein Geschehen wahrgenommen werden, das mit kirchlichen Grundvollzügen zusammenhängt, und (3) in dieser Perspektive »Mission« als Lebensform der Kirche rekonstruiert werden.

### 1 »Interkulturalität« – ein Konzept in der Krise?

Wenige Begriffe haben in den vergangenen Jahrzehnten eine derartige Konjunktur erlebt wie »Interkulturalität«. Wissenschaftsdisziplinen, Initiativen, Institutionen und persönliche Haltungen werden als »interkulturell« bezeichnet. »*Interkulturalität* ist eines der typischen Charakteristika der Gegenwart«<sup>7</sup>, heißt es einleitend in einer der vielen Publikationen zu dieser Thematik. Der Begriff »interkulturell« ist allerdings nicht nur als Reaktion auf die Erfahrung von gesellschaftlicher Pluralisierung und internationaler Globalisierung zu verstehen, sondern will auch als Signal für Weltoffenheit und Lernbereitschaft verstanden werden.<sup>8</sup> *Interkulturell* denken, lernen und handeln sei demnach als Fähigkeit aufzufassen, mit Menschen aus anderen kulturellen Traditionen reziproke Begegnungs-, Kommunikations- und Lernprozesse zu eröffnen. Was »interkulturell« in einem präziseren Sinn bedeuten könnte, wird deutlicher, wenn dieses Konzept von anderen Positionen abgegrenzt wird:

♦ Von *Multikulturalität* unterscheidet sich Interkulturalität durch ihre explizite Bezugnahme auf Menschen aus anderen kulturellen Lebenskontexten. Während *Multikulturalität* rein deskriptiv die Pluralität kultureller Traditionen konstatiert, strebt *Interkulturalität* nach Austausch und Beziehung über kulturelle Differenzen hinweg. *Multikulturalität* ist schlicht ein Faktum und hat nichts mit einer bestimmten gesellschaftspolitischen Option zu tun; von daher geht die Polemik rechtspopulistischer Bewegungen, die gegen »Multi-Kulti« mobil machen, völlig ins Leere.<sup>9</sup> *Multikulturalität* könnte vielmehr sogar als Konsequenz rechter Politik angesehen werden, insofern Angehörige unterschiedlicher Gruppen gleichsam in

5 Vgl. Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 38 (3/2012) mit dem Themenschwerpunkt »Challenging Missions: Religiöse Ausbreitungsstrategien bei Muslimen, Hindus, Buddhisten und Christen«.

6 Gemeint ist damit die Umkehr (»reverse«) der traditionellen Ausrichtung der Mission vom Norden in den Süden; gegenwärtig kommen Missionarinnen und Missionare aus dem globalen Süden nach Europa und Nordamerika; vgl. Klaus HOCK, Migration, Mission und christliche Glaubensverbreitung: Ausgewählte Aspekte,

in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 37 (2011) 157-172, hier 169. – Vgl. die kritische Stellungnahme von Andreas HEUSER, »Umkehrmission« – Vom Abgesang eines Mythos im Treppenhaus migratorischer Ökumene, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 42 (2016) 25-54.

7 Monika KIRLOSKAR-STEINBACH/Gita DHARAMPAL-FRICK/Minou FRIELE, Einleitung, in: DIES. (Hg.), Die Interkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe, Freiburg i. Br. 2012, 13-23 hier 13.

8 Vgl. etwa die Debatte über »interkulturelle Bildung« bei Georg AUERNHEIMER, Einführung in die Interkulturelle Pädagogik, Darmstadt 2007, 119-157.

9 Vgl. etwa Stefan LUFT, Abschied von Multikulti. Wege aus der Integrationskrise, Gräffelfing 2007, der für einen »Abschied vom Multikulturalismus« (ebd., 375) plädiert.

unterschiedlichen Welten leben, die je eigene kulturelle Identität gegen andere abgrenzen und dadurch jene abgeschlossenen Ghettos schaffen, die als »Parallelgesellschaften« kritisiert werden.<sup>10</sup> In dem Moment, in dem solche Grenzen thematisiert werden und eine Form der Verständigung zwischen Angehörigen unterschiedlicher Gruppen gesucht wird, ist »Multikulturalität« eigentlich schon zu Gunsten von Interkulturalität überwunden.

♦ Von *Transkulturalität* unterscheidet sich Interkulturalität durch ihre bleibende Interaktion zwischen unterschiedlichen Personen und Gruppen, die sich nicht in eine gemeinsame »transkulturelle« Position aufhebt. Das »inter-«, betont der Philosoph Franz Martin Wimmer, steht für eine Kommunikationsweise, die als »echter gegenseitiger Austausch in gegenseitiger Anerkennung«<sup>11</sup> anzusehen ist. Die Betonung eines bleibenden »Gegenübers« unterschiedlicher Traditionen meint allerdings nicht, wie dies Vertreter einer transkulturellen Perspektive kritisch anmerken, dass das Paradigma von »Interkulturalität« mit einem essentialistischen Kulturbegriff verbunden sei, also von feststehenden kulturellen Identitäten, die *inter-agieren*, ausgehen würde. Auch meint das Einnehmen einer interkulturellen Haltung nicht eine Bestreitung transkultureller Bezüge, gesellschaftlicher Transformationen und kultureller Hybridisierung und Individualisierung, wie sie kultur- und politikwissenschaftlich reflektiert werden. Von Interkulturalität zu sprechen bedeutet grundsätzlich nicht, Multi- oder Transkulturalität abzulehnen, sondern vielmehr, die Dynamik reziproker Herausforderung zwischen Menschen, die eine unterschiedliche kulturelle Prägung aufweisen, wahrzunehmen.<sup>12</sup>

♦ In diesem Sinn unterscheidet sich das Konzept von Interkulturalität auch sehr deutlich von einem *kolonialen Universalismus* – also der expansiven Vereinnahmung des »Fremden« – bzw. der Logik *neokolonialer Globalisierung*. »Interkulturalität« besagt keine Strategie, die einen Dialog »zwischen den Kulturen« nur zur besseren Durchsetzung der eigenen Interessen führt oder die interkulturelle Auseinandersetzung als bloße Vorstufe »universaler« Einheit ansieht; ebenso wenig meint interkultureller Dialog ein »hermeneutisches *l'art pour l'art*« im Sinn einer belanglosen kommunikativen Spielerei zwischen verschiedenen Menschen. Es geht vielmehr, wie dies Raúl Fornet-Betancourt hervorhob, um eine »*ethische* Haltung [...], durch welche die Mitglieder einer Kultur zum ›Nächsten‹ der Mitglieder anderer Kulturen werden, indem sie Räume öffnen, um das ›Fremde‹ aufzunehmen und zu beherbergen. In einem Wort, Interkulturalität ist Theorie und Praxis der ›Nähe‹ als die Art, in Beziehung zueinander zu leben«<sup>13</sup>.

Befindet sich also das Konzept »Interkulturalität«, das schließlich für den theologischen Diskurs der Gegenwart ein zentrales Prinzip darstellt, in der Krise? Ja, insofern – im ursprünglichen Sinn des Wortes »Krise« – die interkulturelle Auseinandersetzung stets neu zu führen und von anderen Zugängen zu unterscheiden ist; nein, weil es in einer globalisierten Gesellschaft letztlich keine Alternative zu einer interkulturellen Haltung und Kompetenz gibt. Theorie und Praxis von Interkulturalität beziehen sich auf einen lokal

**10** Vgl. die Analyse von Multikulturalität bei Niels WEIDTMANN, *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben – Dimensionen – Wege* (UTB 3666), Tübingen 2016, 24–31.

**11** Franz Martin WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Wien 2004, 19.

**12** Zur Begriffsklärung vgl. Jacques DEMORGON/Hagen KORDES, *Multikultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur*, in: Hans NICKLAS/Burkhard MÜLLER/Hagen KORDES (Hg.), *Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis* (Europäische Bibliothek interkultureller Studien, 12), Frankfurt a. M. 2006, 27–36.

**13** Raúl FORNET-BETANCOURT, *Zur interkulturellen Transformation*

der Philosophie in Lateinamerika (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 14), Frankfurt a. M./London 2002, 140.

**14** Gemeint ist damit eine Reduktion der gesellschaftlichen Lebensdimensionen auf »Kultur« bzw. »Interkulturalität«; vgl. die Analyse von Hakan GÜRSER, *Kulturalität in hegemonie- und machttheoretischer Perspektive*, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren (36/2016) 13–22.

und global verorteten Austausch-, Lern- und Veränderungsprozess zwischen Menschen aus unterschiedlich geprägten kulturellen Kontexten; *Pluralität* (als irreduzible Vielfalt von Lebensformen, Weltanschauungen, kulturellen und religiösen Prägungen), *Alterität* (als Begegnung mit anderen, alternativen Entwürfen des Menschseins) und *Exteriorität* (als Wahrnehmung des Fremden, das die eigene Identität in die »Krise« bringt) sind unausweichliche Zumutungen für eine interkulturell orientierte Lebenshaltung und Denkform – und damit auch für die kirchliche Mission. Auch wenn das Konzept von »Interkulturalität« durchaus berechtigte Kritik erfährt – vor allem an seiner Tendenz zur Kulturalisierung,<sup>14</sup> an der Ausblendung von Machtverhältnissen<sup>15</sup> sowie an einer gewissen Inflationierung und Banalisierung »interkultureller Kompetenz«<sup>16</sup> –, wird es für die sozial-, politik- und kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung sowie für die theologische Arbeit auch weiterhin eine Schlüsselfunktion haben und – wie dies Franz Wimmer in eine treffende Formulierung fasste – zu einer »Exotisierung von Normalität«<sup>17</sup> beitragen. Und eine solche interkulturelle Kritik an hegemonial gewordener »Normalität« ist nicht zuletzt aus theologischen Gründen dringend nötig.

## 2 »Mission interkulturell«: Kennzeichen eines kirchlichen Grundvollzugs

Wenn »Interkulturalität« eine Erkenntnishaltung besagt, die kulturelle Pluralität und Heterogenität als Chance für einen Lern- und Veränderungsprozess wahrnimmt – ohne deshalb eine exotistische Romantisierung »fremder Kulturen« zu betreiben –, hat Mission unweigerlich einen interkulturellen Charakter. Die Verkündigung des Evangeliums in all ihren unterschiedlichen Formen kann in der heutigen Welt nicht anders denn als interkultureller Kommunikationsprozess erfolgen. Diese unausweichlich interkulturelle Prägung von Mission wird etwa im entsprechenden Beitrag im *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* klar hervorgehoben, auch wenn diese Form interkulturellen Lernens als »asymmetrisch«<sup>18</sup> erscheint: »Missionen *wollen* und *sollen* die Anderen bekehren, bessern und vervollkommen. Sie sind mit der modernen und ganz besonders in unserer Gegenwart – jedenfalls in den liberalen, pluralistischen, multikulturellen Gesellschaften – so geschätzten Vorstellung einer unbedingten Anerkennung anderer, womöglich fremder Lebensformen nicht (ohne weiteres) vereinbar. Missionarische Ambitionen und Aufträge vertragen sich demgemäß *nicht umstandslos* mit den heute gängigen (theoretischen) Begriffen interkultureller Kompetenz, insofern deren *normativer* Gehalt durch Begriffe wie (unbedingte) Achtung, Anerkennung und Toleranz zum Ausdruck gebracht wird.«<sup>19</sup> Was im Zusammenhang von Mission in Spannung zueinander gerate, sei der »Wunsch nach Anerkennung des Eigenen und der Wille zur Änderung des Anderen«, so Jürgen Straub und

**15** Vor allem die postkoloniale Theorie merkt dies kritisch an; vgl. Nausikaa SCHIRILLA, Dekolonisierung des Westens? Zu Herausforderungen interkulturellen Philosophierens durch postkoloniale Theorien, in: Franz GMÄINER-PRANZL/Anke GRANESS (Hg.), Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen. Für Franz Martin Wimmer, Wien 2012, 159-172.

**16** Nicht eine (gründlich erworbene) Kompetenz ist hier das Problem, sondern Kursangebote zu »interkultureller Kompetenz«, die sich an rein ökonomischen oder touristischen Interessen orientieren; vgl. Gundula Gwenn HILLER, Schlüsselqualifikation Interkulturelle Kompetenz – ein Bildungsauftrag der deutschen Hochschulen?, in: Wilfried DREYER/Ulrich HÖSSLER (Hg.), Perspektiven interkultureller Kompetenz, Göttingen 2011, 238-254.

**17** Franz WIMMER, Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, Band 1, Wien 1990, 97.

**18** Jürgen STRAUB/Maik ARNOLD, Mission, in: Jürgen STRAUB/Arne WEIDEMANN/Doris WEIDEMANN (Hg.), Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder, Stuttgart 2007, 646-657, hier 646.

**19** Ebd., 647.

Maik Arnold, und sie resümieren: »Missionarisches Handeln weicht diesem Widerspruch und Widerstreit nicht aus. Es ist mitten in ihm situiert, also genau dort, wo interkulturelles Handeln vielleicht generell angesiedelt ist.«<sup>20</sup>

Diese kritisch-philosophische Außenperspektive auf die kirchliche Mission spricht genau jene Problematik an, die für die Missionstheologie des 20. Jahrhunderts, vor allem aber auch für das Zweite Vatikanische Konzil, Anlass zu einer selbstkritischen Revision des Missionsverständnisses geworden war: das Verhältnis von religiösen Heilsansprüchen und säkularer Gesellschaft, von Bekenntnis zur »Wahrheit« und persönlicher Freiheit, von Einheit im Glauben und kultureller Pluralität sowie von missionarischem Zeugnis und Anerkennung des Anderen. Das Bemühen, die christliche Glaubensüberzeugung in ihrer missionarischen Dynamik »in der Welt dieser Zeit« (*Gaudium et spes*) zur Geltung zu bringen, gehört zweifellos zu den Grundanliegen des Konzils. Und gegen manche Interpretationen, die im Zusammenhang des Konzils von einem »Ende der Mission« sprachen, ist klar festzuhalten: »Die Kirche erfährt sich – und dies ist einer der entscheidenden Impulse des 2. Vaticanum – als in ihrem Wesen ›missionarisch‹.«<sup>21</sup> Die folgenden Überlegungen, die das Verständnis von »Mission interkulturell« anhand von fünf Stichworten aus Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils weiter entfalten, wollen weder eine vollständige konziliare Missionstheologie bieten, noch betrachten sie alle im Kontext der Kolonialgeschichte aufgeworfenen Fragen und Probleme als gelöst. Es soll vielmehr gezeigt werden, dass die Position, die Verkündigung des Evangeliums sei als »Dialog mit der Welt« (in ihrer kulturellen, religiösen und politischen Vielfalt) zu führen, zu den Grundüberzeugungen des Zweiten Vaticanums gehört.

♦ *Dezentrierung* – der Gang an die Peripherie: Dass es Aufgabe, ja eigentlich Wesenszug der Kirche sei, »an die Ränder« zu gehen und sich selbst – im besten Sinn des Wortes – zu relativieren, ist ein seit Papst Franziskus prominenter Gedanke.<sup>22</sup> Eine interkulturell orientierte, missionarische Kirche kann nicht anders, als an die Peripherie zu gehen; sie ist eigentlich, wie dies die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck bringt, selbst »am Rande«, ex-zentrisch. Die programmatische Einleitung von *Lumen gentium* entwirft eine radikale ekklesiologische Dezentrierung: »Da Christus das Licht der Völker ist, wünscht diese [...] Synode dringend, alle Menschen durch Seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie der ganzen Schöpfung das Evangelium verkündet (vgl. Mk 16,15).«<sup>23</sup> Hier kommt ein ekklesiologisches Motiv der Kirchenväter zum Tragen: die Kirche als »Mond«, die nicht aus sich selbst leuchtet, sondern das Licht der Sonne (Christus) reflektiert. Nicht auf den

20 Ebd., 656.

21 Margit ECKHOLT, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2002, 190. – Vgl. ebenso die Position Giancarlo Collets: »Zu den bedeutenden Einsichten und Ergebnissen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört[t] die Erkenntnis, dass Kirche nicht um ihrer selbst willen besteht, sondern eine Sendung in die Welt hat und die Ortskirche Trägerin dieser Sendung ist [...]« (Giancarlo COLLET, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion [Tübinger Theologische Studien, 24], Mainz 1984, 138).

22 Ein entscheidendes, wenngleich weniger bekanntes Motiv für diesen »Gang an die Peripherie«, den Papst Franziskus einfordert, besteht im Sendungsgedanken des Ignatius von Loyola. In den Satzungen der Gesellschaft Jesu heißt es im siebenten Teil: »Indem man als Regel, um sich auszurichten, den größeren göttlichen Dienst und das allgemeine Wohl vor Augen hat, scheint es, dass in dem so weiträumigen Weinberg Christi unseres Herrn *bei sonst gleichen Bedingungen* [...] derjenige Teil davon ausgewählt werden muss, der mehr Not hat, sowohl wegen des Mangels an anderen Arbeitern wie wegen des Elends und der Krankheit der Nächsten [...]« (Text A der Satzungen

[1547-1550], in: Ignatius von LOYOLA, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übersetzt von Peter Knauer [Ignatius von Loyola, Deutsche Werkausgabe, II], Würzburg 1998, 469-579, hier 547).

23 LG 1. – Die Konzilsdokumente werden im Folgenden zitiert nach: Peter HÜNERMANN (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 1), Freiburg i. Br. 2004.

24 »Mission, das ist nicht die ›Bekehrung der anderen‹, sondern das heißt, hinauszugehen, um bei den Menschen zu sein, auf der Straße, und hier, in der

Mond, sondern auf die Sonne kommt es in dieser »heliozentrischen Ekklesiologie« an. Die Kirche ist »Zeichen und Werkzeug«, wie es im LG 1 weiter heißt, beschienen vom Licht der Sonne, aber selbst nicht zentral, sondern peripher. »Am Rand« reflektiert sie das Licht der Sonne wider, um Licht, Wärme und Hoffnung zu schenken. Missionarisch ist die Kirche nicht dann, wenn sie selbst in gleißendem Licht erscheint und Strategien der Attraktivität entwickelt, um Aufsehen unter den Menschen zu errgen, sondern vielmehr dann, wenn sie sich »an den Rand« bewegt, um das Leben der Ausgegrenzten, Marginalisierten und Ohnmächtigen zu teilen.<sup>24</sup> Ohne diese »Dezentrierung«, ja *Kenosis* der Kirche ist Mission nicht möglich.<sup>25</sup>

♦ *Post-Development* – die Partizipation am Leben der Menschen: Eine Kirche an der Peripherie partizipiert am Leben der Menschen – aber nicht im Sinn einer institutionellen Strategie, um (vordergründiges) Interesse an den Sorgen der Menschen zu signalisieren, sondern als Ausdruck der Überzeugung, »Welt-Kirche« zu sein, eine Kirche für die Menschen, in deren Leben der Anspruch dessen erfahrbar wird, der die Kirche letztlich sendet. Das viel zitierte Anfangskapitel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* kann in diesem Sinn als »Magna Charta« einer missionarischen Theologie der Partizipation gelesen werden: Die »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit« bewirken eine »Resonanz« (im Text steht das Verb »*resonare*«) im Herzen derer, die an Christus glauben. Und deswegen, so heißt es in GS 1 weiter, erfährt sich die Gemeinschaft der Kirche »mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden«. Diese Verbundenheit wird im Missionsdekret als »Präsenz« beschrieben, womit eine der wichtigsten, aber weithin unbekanntesten Bestimmungen von »Mission« gegeben ist: »Die Sendung der Kirche wird also durch das Wirken erfüllt, durch das sie [...] allen Menschen oder Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig (*praesens*) wird [...]« (AG 5,1).<sup>26</sup> Mission als Präsenz und Partizipation bedeutet nicht paternalistische Belehrung und schon gar nicht Indoktrination oder Beherrschung, sondern die radikale Offenheit, sich als Gesendete/r der Wirklichkeit der/des Anderen auszusetzen, sich von ihm/ihr/ihnen etwas sagen zu lassen. Diese Haltung trifft sich mit dem, was in der Entwicklungstheorie, die eine lange Geschichte des Kolonialismus und Assistenzialismus aufarbeitet, als Paradigma des »Post-Development« bezeichnet wird. Gemeint ist mit diesem Begriff eine grundlegende Kritik am Konzept von »Entwicklung«, das Geber und Nehmer, Zentrum und Peripherie, Macht und Dependenz voraussetzt; Post-Development fordert dem gegenüber nicht eine »bessere Entwicklung«, sondern eine Alternative zu Theorie und Praxis von »Entwicklung«.<sup>27</sup>

Fragilität und Fluidität des Lebens, in aller Not, allem Leid, bei den Migranten in Lampedusa, den Flüchtlingen aus den vielen Kriegsgebieten, den wegen ihres Glaubens Verfolgten Gott anzusetzen, weil er genau hier – in den Notleidenden – entdeckt werden kann« (Margit ECKHOLT, »Glaube in einer Welt in Bewegung und Kirche im Werden«: Plädoyer gegen die (Selbst-)Marginalisierung der Theologie in Zeiten der Welt-Kirche, in: DIES., An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus, Ostfildern 2015, 295-316, hier 298f).

**25** Vgl. die Überlegungen zur ekklesiologischen Relevanz von »*Kenosis*« bei Ansgar KREUTZER, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i. Br. 2011, 547-554.

**26** Diese »Theologie der Präsenz« ist, wie Martin Üffing herausarbeitet, ein entscheidendes Merkmal von Mission in Europa: »Mission wird bereits Wirklichkeit durch *die einfache Präsenz und das lebendige Lebenszeugnis der Christen*« (Martin ÜFFING SVD, *Missionar-Sein in Europa. Missionswissenschaftliche Überlegungen*, in: DERS. [Hg.], *Mission seit dem Konzil* [Studia Instituti Missiologici SVD, 98], Sankt Augustin 2013, 177-219, hier 186).

**27** Vgl. Aram ZIAI, *Entwicklungstheorie nach der Post-Development Kritik. Plädoyer für eine Wissenssoziologie der Entwicklungstheorie und die Abschaffung des Entwicklungsbegriffs*, in: DERS. (Hg.), *Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie (Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik, 14)*, Baden-Baden 2014, 97-119. – Vgl. den aktualisierten Einblick in Primärtexte zum Postdevelopment-Paradigma bei Lukas SCHMIDT/Sabine SCHRÖDER (Hg.), *Entwicklungstheorien. Klassiker, Kritik und Alternativen (Gesellschaft – Entwicklung – Politik, 17)*, Wien 2016, 337-359.

Eine missionstheologische Rezeption des Post-Development-Konzepts steht noch weithin aus, könnte aber die weltkirchlichen Impulse des Konzils mit Blick auf globale Dynamiken aktualisieren und kreativ weiterentwickeln.

♦ *Katholizität* – die »andere Globalität«: Der (kenotische) Gang an die Peripherie und die (präsentische) Partizipation am Leben der Menschen, vor allem der Armen, stellen zwei ekklesiologische Prinzipien dar, die »Mission interkulturell« in einen – im wahrsten Sinn des Wortes – *katholischen* Zusammenhang stellen. Weder die überwältigende Expansion noch die vereinnahmende »Integration«, sondern die »Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschenfamilie« (GS 3,1) kennzeichnet die interkulturelle Mission der Kirche. Die Fähigkeit, die Botschaft des Evangeliums im Horizont der Weite und Vielfalt kultureller Lebenskontexte sowie der Tiefe und Radikalität menschlicher Lebenserfahrungen zu verkünden, wird als »Katholizität« bezeichnet, als Bezug auf das Ganze (und nicht nur auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit). Der signifikante Begriff des »*universalitatis character*« in LG 13,2 – jenem Kapitel der Kirchenkonstitution, in dem das Verständnis von »Katholizität« auf eindrückliche Weise expliziert wird – steht für den Anspruch der »Völker der Erde«, die in der Gemeinschaft der Kirche so vereint sind, »dass das Ganze und die einzelnen Teile aus allen vermehrt werden, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken« (LG 13,3). Wäre »Katholizität« ein bloßes Konzept »internationaler Expansion«, das unterschiedliche kulturelle Traditionen in einer Großorganisation zusammenschließt, würde sie sich in nichts von den üblichen Globalisierungsstrategien unterscheiden. Katholizität ist aber als »alternative Globalisierungstheorie«<sup>28</sup> zu verstehen, so der treffende Ausdruck von Anja Middelbeck-Varwick; sie betreibt keine hegemoniale »Integration« von Pluralität, sondern eröffnet einen reziproken und anspruchsvollen Lern- und Austauschprozess. »Mission« bedeutet demnach nicht – um es drastisch auszudrücken –, ein »neues Stück Land« für das »Imperium katholische Kirche« zu erobern, sondern die befreiende und heilende Macht des Evangeliums zu bezeugen, das Menschen »aus allen Völkern« in eine einzigartige Gemeinschaft zusammenruft. Als »Suche nach einer neuen Universalität«<sup>29</sup>, die eben nicht imperial, sondern »katholisch« ist, könnte »Mission« zum Zeichen einer Globalität werden, in der unterschiedliche Menschen, politische Systeme, soziale Milieus, ethnische Gruppen und kulturelle Traditionen in gegenseitiger Achtung und Lernbereitschaft miteinander verbunden sind – so wie es die Erklärung *Nostra aetate* 1 formuliert, die die Mission der Kirche von einer grundlegend globalen Perspektive her versteht: »Bei ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen, ja sogar unter den Völkern zu fördern, erwägt sie [die Kirche, F.G.-P.] hier vor allem das, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur gegenseitigen Gemeinschaft führt.«

♦ *Übersetzungskompetenz* – die Haltung des Polylogs: Als Kirche »aus allen Völkern« die Botschaft des Evangeliums zu verkünden, heißt unweigerlich, diese Botschaft zu übersetzen. Dass viele Missionare in vergangenen Zeiten die Sprachen der Völker, in denen sie lebten und wirkten, erforschten und oft die ersten Grammatiken und Wörterbücher für

28 Anja MITTELBECK-VARWICK, *Mission impossible? Die Sendung der Kirche im Zeitalter verdichteter Welt-Räume*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER (Hg.), *Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts* (QD 276), Freiburg i. Br. 2016, 143-168, hier 168.

29 Michael RAMMINGER, *Missionswissenschaft und Globalisierung. Einige Anmerkungen aus der Perspektive christlicher Solidaritätsbewegung*, in: Arnd BÜNKER/Ludger WECKEL (Hg.), »... Ihr werdet meine Zeugen sein ...« Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin, Freiburg i. Br. 2005, 60-71, hier 65.

30 »So gehört zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie heute die Fähigkeit der ›Übersetzung« in unterschiedlichste Sprachformen [...]« (ECKHOLT, *Poetik der Kultur* [Anm. 21], 49).

31 Volker KÜSTER, *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (UTB 3465), Göttingen/Oakville 2011, 62.

32 WIMMER, *Interkulturelle Philosophie* (Anm. 11), 70.

diese fremden Sprachen herausgegeben haben, ist nicht nur Folge einer philologischen Kompetenz, sondern auch Ausdruck einer interkulturell-katholischen Glaubenshaltung, die »das Wort« in den vielen Worten der Menschen vernimmt, übersetzt und weitersagt. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* hat in ihrer Nummer 44, die als hermeneutisches Propädeutikum kontextueller Theologie gelten könnte, die Vielstimmigkeit der Sprachen und Denkformen als Chance der kirchlichen Verkündigung und theologischen Reflexion hervorgehoben. »Vom Beginn ihrer Geschichte an hat sie [die Kirche, F.G.-P.] nämlich gelernt, die Botschaft Christi mit Hilfe der Begriffe und Sprachen der verschiedenen Völker auszudrücken [...].« Durch diese »Akkomodation« (*»accomodata praedicatio«*), so die These von GS 44, werde »in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszudrücken, geweckt und zugleich der lebendige Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen Kulturen der Völker gefördert«. Mission interkulturell wird hier als hermeneutisches Unternehmen aufgefasst: als Herausforderung, zwischen den Lebens- und Denkformen unterschiedlicher Traditionen zu dolmetschen. Diese Übersetzungspraxis hat Missionarinnen und Missionare immer wieder an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit geführt und die Bedingtheit und Begrenztheit jeder kulturellen Tradition (auch der »klassisch« abendländischen Theologiegeschichte) offenbar gemacht. Von daher wird auch verständlich, warum missionarische Kontexte oft zu »Laboratorien« neuer theologischer Ansätze wurden; fremde Sprachen, ungewohnte Lebensweisen und manchmal gänzlich unterschiedliche Denkplausibilitäten zwingen regelrecht zur »Neuübersetzung« vertrauter theologischer Inhalte.<sup>30</sup> Mission interkulturell mutet dem theologischen Denken zu, sich auf unvertraute Kontexte einzulassen und intellektuelle Transformationsprozesse zu durchlaufen; keine (kontextuelle) Theologie kann sich ihrer selbst ganz sicher sein und die von ihr vertretenen Plausibilitäten fraglos voraussetzen, sondern »muss sich dem ›Streit der Interpretationen‹ auf dem ökumenischen Forum stellen«<sup>31</sup>, so Volker Küster. Mit anderen Worten: Wer Mission betreibt, muss einen Polylog führen, also nicht nur einen Dialog aus der gewohnten Position zweier Gesprächspartner, sondern einen vielseitigen, offenen und (selbst-)kritischen Kommunikations- und Argumentationsprozess, der von der Überzeugung ausgeht: »Für jede Tradition ist jede andere ›exotisch‹.«<sup>32</sup> Missionarisch ist nicht jene Form von Theologie, die gewohnte Sprach- und Denkmuster mit größtmöglicher Nachdrücklichkeit durchsetzt, sondern jene, die die Fähigkeit und den Mut besitzt, die von ihr verantwortete Überzeugung in einem interkulturellen Polylog zu bewähren.<sup>33</sup>

♦ *Pilgerschaft* – Atopie als Lebensform: »Mission (interkulturell)« bedeutet Sendung, Aufbruch, Bewegung und Veränderung. Sie bewahrt die Kirche davor, um sich selbst zu kreisen, und sendet sie stets neu »auf die Straße«, an die Ränder, in die Fremde. Die Kirche ist nicht für sich selbst da, sondern für die Welt; sie ist »Sakrament« des Heils für die Welt, wie es das Zweite Vatikanum betont. In diesem Zusammenhang hat die nachkonziliare Theologie den Begriff der »Pilgerschaft« als Merkmal der Kirche Jesu Christi neu entdeckt. »So pilgert die Kirche [...]«, wie es etwa im Ökumenismuskonkordat *Unitatis*

**33** Von daher ist auch die sogenannte »Minimalregel interkulturellen Philosophierens« zu verstehen: »Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren« (ebd., 67). – Die Pointe dieser Regel besteht nicht im Fehlschluss, aus dem mono- oder interkulturellen Entscheidungskontext einer philosophi-

schen Position auf ihre berechtigte Geltung zu schließen, sondern philosophischen Thesen zuzutrauen, dass sie sich auch interkulturell bewähren. Die »Minimalregel interkulturellen Philosophierens« versteht sich demnach nicht als Dogma, sondern als Heuristik; sie ist nicht von einer relativistischen, sondern von einer skeptischen Hermeneutik geleitet.

*redintegratio* 2,5 heißt, »indem sie dem ganzen Menschengeschlecht den Dienst des Evangeliums des Friedens leistet, in Hoffnung zum Ziel der himmlischen Heimat.«<sup>34</sup> Die Kirche ist Pilgerin bzw. Migrantin, wie dies neuere theologische Ansätze ausdrücken; als »Volk Gottes unterwegs« wandert sie, wird »orthaft« und bleibt dennoch »ortlos«.<sup>35</sup> Eine missionarische Kirche ist präsent an einem »Ort« und zugleich immer zu einem neuen Aufbruch bereit; sie weiß traditionelle Prägungen und Bindungen, die der christliche Glaube in den Jahrhunderten seiner Präsenz in Europa und anderswo bewirkt hat, zu schätzen, ist aber nicht exklusiv mit einem bestimmten Kontext verbunden. »Der Glaube muss sich so immer auf ›Herbergsuche‹ machen, er kann je neu ›Heimat‹ finden, wobei diese ›Heimat‹ nicht ›festhält‹, sondern auf den Weg schickt«<sup>36</sup>, so Margit Eckholt, die damit die fundamental *atopische* Charakteristik christlicher Existenz und Mission verdeutlicht. »Atopie« meint Präsenz, die zugleich Absenz besagt; orthafte Ortlosigkeit bzw. Kontextualität, die immer auch Offenheit und Fremdheit aufweist.<sup>37</sup> Genau in diesem Sinn beschreibt das Missionsdekret *Ad gentes* in seiner Nummer 21 das Verhältnis von Neugetauften zu ihrem (bisherigen) kulturellen Lebenskontext – ein Thema, das in der Missionsgeschichte viele Fragen aufwarf, weil die Aufnahme in die Kirche vielfach wie ein Kulturbruch und eine grundlegende Entfremdung vom gewohnten Leben wahrgenommen wurde. AG 21 kennt hier kein »Entweder/oder«, sondern betont: »Die gläubigen Laien gehören nämlich voll zugleich zum Volk Gottes und zur bürgerlichen Gesellschaft« (AG 21,2). Sie gehören »zu ihrem Volk« und »zu Christus«. Die Differenz, die die Taufe besagt, besteht nicht in einem Kulturbruch, sondern in der »Neuheit des Lebens«, die die Neugetauften »im Umfeld der Gesellschaft und Kultur ihres Heimatlandes gemäß den Traditionen ihrer Nation ausdrücken« (AG 21,3). Christliche Existenz bedeutet demnach, als »Atopos« zu leben, als Migrant, der einem »Ort« verbunden ist (mit all seiner kulturellen Prägung) – und zugleich »anderswo« lebt (in der Lebensform der Taufe, die nicht »kulturell anders«, sondern »existentiell neu« ist). Eine missionarische Kirche weiß sich den »Topoi« der kulturellen und gesellschaftlichen Kontexte verbunden, bleibt aber »auf dem Weg« – außer sie wird so »sesshaft«, dass der Anspruchs- und Aufbruchscharakter des Glaubens verloren geht.

### 3 Mission als Lebensform der Kirche: Perspektiven für die Theologie des 21. Jahrhunderts

Mission in Zeiten der Interkulturalität bedeutet, sich an die »Ränder« zu begeben, in der Teilnahme am konkreten Leben der Menschen das Evangelium neu kennenzulernen, die Vielfalt kultureller Lebenswelten und menschlicher Erfahrungen als Anspruch einer »katholischen« Form der Glaubensvermittlung wahrzunehmen, zwischen unterschiedlichen »Welten« dolmetschen zu können und als Kirche unterwegs zu bleiben, sich also vom Atopischen

34 Vgl. auch LG 6,5: »Solange aber die Kirche hier auf Erden in Pilgerschaft fern vom Herrn lebt (vgl. 2Kor 5,6), weiß sie sich gleichsam als fremde, so dass sie nach dem sucht und sinnt, was oben ist [...]«

35 Das Konzept der »orthaften Ortlosigkeit« stammt aus der interkulturellen Philosophie; vgl. Ram Adhar MALL, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 10.

36 ECKHOLT, Poetik der Kultur (Anm. 21), 457.

37 Bernhard Waldenfels hat im Zusammenhang seiner »Phänomenologie des Fremden« dem Konzept der Atopie große Bedeutung beigemessen. Ein »Atopos« ist jemand, »der nicht ganz dahin gehört, wo er ist, und der nicht ganz zu denen gehört, mit denen er zusammenlebt« (Bernhard WALDENFELS, Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung [stw1952], Frankfurt a. M. 2009, 123).

der eigenen Glaubensexistenz je neu herausfordern zu lassen. Welche Perspektiven ergeben sich aus diesen Anstößen sowie aus der Auseinandersetzung mit dem Konzept »Interkulturalität« für die gegenwärtige Theologie? Fünf Thesen sollen abschließend Anregungen geben – ausgehend von der Überzeugung des Zweiten Vaticanums, dass die Kirche nicht bloß Mission »betreibt«, sondern selbst Mission ist: »Die pilgernde Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch [...]« (AG 2,1).

♦ Mission – als Theorie und Praxis eines dezentrierten, partizipativen, kritisch-universalen, polylogen und atopischen Zeugnis- und Dialoggeschehens – ist gut beraten, eine *Kooperation mit sozialen Bewegungen* einzugehen. Gemeint ist allerdings nicht, dass die kirchliche Mission dadurch ihr eigenes Profil verliert (im Sinn der früheren Diskussion, ob »Mission« und »Entwicklungshilfe« identisch seien); vielmehr soll es zu Allianzen, Erfahrungsaustausch und auch gemeinsamen Projekten kommen. Schließlich ist die kirchliche Mission – soziologisch betrachtet – durchaus als zivilgesellschaftliche Bewegung anzusehen, die nicht mit staatlicher Autorität oder wirtschaftlicher Macht, sondern mit dem Potential menschlichen Engagements und fachlicher Expertise agiert. In diesem Sinn könnten die »Nachhaltigen Entwicklungsziele« der UNO (*Sustainable Development Goals*, SDG), die im September 2015 beschlossen wurden, als gemeinsames Arbeitsfeld kirchlicher Mission und sozialer Bewegungen angesehen werden, in dem beide Partner im Dienst der Menschen kooperieren und ihren je spezifischen Beitrag leisten.<sup>38</sup> Nicht zuletzt ist die Tatsache, dass sich Papst Franziskus bereits mehrmals mit Vertreterinnen und Vertreter sozialer Bewegungen getroffen hat, ein Signal für eine solche Kooperation.

♦ Neben dieser sozialen und politischen Zusammenarbeit ist Mission bzw. Missions-theologie vermehrt zu einer intellektuellen Kooperation aufgefordert, konkret zur *interdisziplinären Arbeit*. Die theologische Reflexion einer Missionspraxis, die vom Gang an die Peripherie, vom Einsatz für globale Gerechtigkeit und einer grundlegenden Polylogfähigkeit gekennzeichnet ist, kann in ihrer wissenschaftlichen Arbeit dieser praktischen Vielseitigkeit und Offenheit nicht nachstehen; sie kann nicht anders als interdisziplinär sein. Diese Interdisziplinarität der Missionstheologie bezieht sich sowohl auf jene wissenschaftlichen Disziplinen, die Mission explizit reflektieren (Missionssoziologie, Missionsgeschichte, Religions- und Kulturwissenschaft), als auch auf prinzipiell alle Diskurse, in denen interkultureller und interreligiöser Austausch, Nord-Süd- bzw. Süd-Süd-Beziehungen, Globalisierung, Entwicklung sowie internationale Politik und Wirtschaft verhandelt werden. Auch hier ist anzumerken, dass spezifisch theologische Expertise und interdisziplinäre Kompetenz *keine* Alternativen sind; in einer Missionstheologie, die den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gerecht werden will, sind *beide* Fähigkeiten vonnöten.<sup>39</sup>

♦ Missionstheologie wird sich an der gegenwärtigen Debatte über *Migration* nicht nur in der Weise beteiligen, dass sie konkrete Problemsituationen benennt und Lösungsvorschläge macht, sondern das Phänomen »Migration« als Thema lokaler und globaler Politik sowie als

**38** Vgl. Michael OBROVSKY, Von den Millennium Entwicklungszielen zu den globalen Nachhaltigkeitszielen. Zur Neuausrichtung einer globalen, nachhaltigen Entwicklung, in: Franz GMAINER-PRANZL/Anita RÖTZER (Hg.), *Zukunft entwickeln. Dokumentation der 15. Entwicklungspolitischen Hochschulwochen an der Universität Salzburg 2015* (Salzburger interdisziplinäre Diskurse, 8), Frankfurt a. M. 2017, 101-114.

**39** Vgl. bereits die Überlegungen zur Ausrichtung von Missionswissenschaft bei Arnd BUNKER, *Theologie an den Grenzen: Missionswissenschaft*, in: Andreas LEINHÄUPL-WILKE/Magnus STRIET (Hg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen* (Münsteraner Einführungen – Theologie, 1), Münster 2000, 398-416.

zentrale Herausforderung interkultureller Kommunikation herausarbeitet. »Migration« in ihren vielfachen Bezügen ist zu einem zentralen Themenschwerpunkt aktueller (Missions-) Theologie geworden.<sup>40</sup> Dabei ist diese Herausforderung für die kirchliche Mission nicht neu, die schon jahrzehntlang an vielen Brennpunkten internationaler Migration – vor allem im globalen Süden dieser Welt – präsent ist. Die Erfahrungen in der Begegnung mit Migrantinnen und Migranten aus den unterschiedlichsten kulturellen Räumen haben die Missionstheologie immer wieder verändert, und diese bringt ihrerseits ihre Erfahrungen in die politische und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Migration ein.

♦ Eine zweite Herausforderung, die durchaus globale Dimensionen aufweist, stellen *rechtspopulistische Tendenzen* dar, die interkulturelle Beziehungen von vornherein von einer Hermeneutik des Verdachts her betrachten.<sup>41</sup> Zwar ist es nicht Aufgabe kirchlicher Mission und ihrer Theologie, explizit Politik zu betreiben, aber in ihrer Option für die Randständigen und Ausgeschlossenen, in ihrem »katholischen« Bezug auf das Verbindende zwischen Menschen und Kulturen und in ihrer »atopischen Kritik« an Heimattümelei und kulturalistischen Tendenzen wird sie unvermeidlich politisch – und es überrascht letztlich nicht, dass Missionarinnen und Missionare immer wieder mit rechtspopulistischer Politik in Konflikt geraten, und zwar besonders auch mit Ansätzen von Politik, die das Christentum und seine Symbole für einen ausländischerfeindlichen, islamophoben Diskurs vereinnahmen wollen. Ohne dies anzustreben, wird die Mission der Kirche zu einem bedeutenden Kontrapunkt zum Konzept des Rechtspopulismus, und Missionstheologie erweist sich immer mehr als eine Plattform der kritischen Auseinandersetzung mit Positionen, die sich gegen Verständigung, Dialog und Pluralität in der Gesellschaft wenden.

♦ Schließlich kann Mission als »Lebensform der Kirche« zu einem *Schrittmacher für die Theologie insgesamt* werden, vor allem für jene Formen von Theologie in der nördlichen Hemisphäre, die sich selbst als »maßgeblich« für den Rest der Welt ansehen. »Mission interkulturell« ist eine spannende, aber auch fordernde Schule der Theologie; sie nötigt theologisches Denken dazu, die eigene kulturelle, gesellschaftliche und wissenschaftliche Tradition als *einen* (wenn auch oft durchaus verdienstvollen) Beitrag von vielen wahrzunehmen und stets bereit zu sein, von anderen zu lernen. Eine selbstzufriedene Theologie – egal, ob sie sich als »konservativ«, »liberal« oder »progressiv« ansieht – ist im 21. Jahrhundert nicht mehr zu gebrauchen; eine Theologie, die der missionarischen Lebensform der Kirche gerecht werden will, wird eine hörende, zu Veränderungen bereite, eine vielsprachige und »migrierende« Theologie sein. Der oft zitierte Abschnitt aus *Evangelii gaudium* Nr. 49, in dem Papst Franziskus die Kirche »auf die Straße« hinaus-schickt, ist auch auf die Theologie anzuwenden; *Evangelii gaudium* stellt von daher auch einen kräftigen Impuls für eine missionarisch-interkulturelle Theologie dar. Das folgende Zitat hat den Begriff »Kirche« bewusst durch »Theologie« ersetzt: »Mir ist eine ›verbeulte‹ Theologie, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Theologie, die aufgrund ihrer Verschlossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Theologie, die darum besorgt ist, der

<sup>40</sup> Vgl. Robert SCHREITER, *Katholizität als Rahmen für das Nachdenken über Migration*, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 44 (2008) 537–550.

<sup>41</sup> Vgl. die Analysen von Ruth WODAK, *Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse*, Wien/Hamburg 2016; Jan-Werner MÜLLER, *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlin 2016; Zygmunt BAUMAN, *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*, Berlin 2016.

<sup>42</sup> Zitiert (mit den angegebenen Änderungen) nach: Papst FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (VApS 194), Bonn 2013, Nr. 49.

Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist. Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne einen Horizont von Sinn und Leben. Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ›Gebt ihr ihnen zu essen!‹ (Mk 6,37).«<sup>42</sup> Einmal mehr ist auch hier darauf hinzuweisen, dass »missionarisches Profil« und wissenschaftliche Qualität einer Theologie kein Gegensatz sind; vielmehr vermittelt die interkulturell-missionarische Orientierung dem theologischen Diskurs erst jenes Profil, das eine (selbst-)kritische Auseinandersetzung mit den Fragen der Gegenwart, vor allem mit der Herausforderung der Globalisierung und dem interkulturellen Dialog, erlaubt.

Eine »Mission in Zeiten der Interkulturalität« zu leben bedeutet, den weltkirchlichen Charakter des christlichen Glaubens (als »Kirche *aus* allen Völkern« sowie als »Kirche *für* die Welt«) und die globale Perspektive theologischen Denkens neu wahrzunehmen; für die Glaubwürdigkeit der Kirche im 21. Jahrhundert werden diese Fähigkeit und Haltung zweifellos entscheidend sein. ◆