

O. Univ.-Prof. DDr.
Franz Gmainer-Pranzl
Theologie interkulturell –
die diskursive Form von Katholizität



DDr. Franz Gmainer-Pranzl

Der Begriff „interkulturell“ ist aus der gegenwärtigen theologischen Diskussion nicht (mehr) wegzudenken; er findet sich im Titel unzähliger Publikationen und Veranstaltungen und löst andere Bezeichnungen ab, mit denen die weltkirchlich-missionarische Ausrichtung von Zeitschriften, Institutionen und Initiativen umschrieben wurde¹. Das Attribut „interkulturell“, so der Eindruck, verleiht dem theologischen Diskurs und der kirchlichen Praxis das Merkmal des Zeitgemäßen, ja Avantgardistischen; es signalisiert Anschlussfähigkeit an aktuelle Debatten über Pluralität, Alterität und kulturelle Differenzen; es verweist auf die Kompetenz, die eigene Identität in Form einer „postnationalen Konstellation“² zu reflektieren, und es fungiert als Bekenntnis gegen Intoleranz und Rassismus, (Neo-)Kolonialismus und Eurozentrismus. Aber, so fragen manche skeptisch, stellt die ausufernde Rezeption von Interkulturalität im gegenwärtigen theologischen Denken nicht einen kurzlebigen Trend dar, eine neueste Version einer

„Genetiv-Theologie“, die den unaufhaltenden Bedeutungsverlust von Theologie und Kirche nur unwesentlich zu verzögern vermag? Und erweist sich interkulturell formatierte Theologie schlussendlich nicht als Kopie anderer „Inter“-Disziplinen, die ihre eigene Bedeutsamkeit durch Vernetzungen, Kooperationen und Projekte demonstrieren, aber *inhaltlich* nicht viel zu sagen haben? Bilden Interdisziplinarität, Internationalität und Interkulturalität gewissermaßen die Etikette, der sich die Theologie im Rahmen der gegenwärtigen Wissenschaftspolitik unterwerfen muss?³

Wie auch immer die Einschätzung von „Theologie interkulturell“ sein mag – als notwendige Neuorientierung christlicher Glaubensverantwortung oder als zeitgeistige Inszenierung wissenschaftlicher Relevanz –, ich vertrete hier eine sehr einfache These: *Das Projekt „Theologie interkulturell“ ist eine aktuelle Antwort auf die fundamentaltheologische Herausforderung von 1 Petr 3,15, Rechenschaft über den Logos christlicher Hoffnung zu geben.* Mit Max Seckler verstehe ich die Aufgabe fundamentaltheologischer Verantwortung als Sinnrechenschaft („Apologie“) jenes Anspruchs, der uns im Modus der Hoffnung gegeben ist und vernunftgemäß kommuniziert – wenn gleich nicht konstituiert – werden kann. Dies bedeutet nach Seckler „nicht nur eine Erschließung in je und je konkrete, situativ geprägte Verstehensbedingungen hinein“, sondern zugleich „eine grundsätzliche Offenheit der Vernunft des Glaubens für die Vernunft der ‚Anderen‘“⁴. Wenn es aber eine solche „*öffentliche Verantwortung des Christseins gibt*“, die im Kontext der heutigen Welt und Lebenswirklichkeit übersetzungs- und argumentationsfähig ist, dann bedeutet dies auch, „dass die ‚Vernunft des Glaubens‘ *kulturell universalisierbar* ist“⁵. Diese Einsicht bringt uns dem Anliegen und Aufgabengebiet von „Theologie interkulturell“ einen großen Schritt näher: Das, was

christliche Theologie zu verantworten hat, ist keine Geheimbotschaft für einen auserwählten Kreis, sondern *ein Anspruch, der alle unbedingt angeht* – über sprachliche, ethnische und kulturelle Grenzen hinweg, wie dies im Ereignis von Pfingsten manifest wurde. Aber genau diese Vermittlung der *einen* Botschaft in die *vielen* Lebens- und Verstehensräume, „die ständig neue Übersetzung des Wortes in die Worte und Sprachen der Menschen“⁶, bildet jene anspruchsvolle Aufgabe, die der christliche Glaube zwar immer schon leisten musste, heute aber als erkenntnistheologisches Prinzip neu erkennt und unter dem Titel „interkulturelle Theologie“ systematisch verhandelt. Den Logos christlicher Hoffnung von seinem eigenen Anspruch her öffentlich, vielstimmig und kontextübergreifend zu vertreten und zu vermitteln, ist eine Herausforderung, die der Theologie im wahrsten Sinn des Wortes *alles* abverlangt, weil sie nicht von einem „selbstverständlichen“ kulturellen Standort ausgehen kann, sondern ständig im „Zwischen“ lebt, im kulturellen *Inter*, und dabei gewissermaßen „auf der Türschwelle“⁷ zwischen Innen und Außen steht⁸.

0. *Der cultural turn in der Theologie: eine theologiegeschichtliche und topologische Vorbemerkung*

„Theologie interkulturell“ stellt den Versuch dar, den Verantwortungshorizont, den 1 Petr 3,15 beschreibt, nicht nur personal und lokal, sondern *global* zu lesen: Gebt Menschen jeglicher kultureller Zugehörigkeit eine *apologia* über den Logos der Hoffnung, der euch erfüllt. Diese Aufgabe möchte ich einleitend durch einen theologiegeschichtlichen und einen topologischen Hinweis präziser umschreiben, um sie dann in drei Schritten als interkulturelle Haltung, universalen Horizont und katholische Gestalt theologischen Denkens aufzuweisen.

(a) *Theologiegeschichtlich* folge ich der bewährten Analyse von Adolf Darlap, der die Entwicklungen christlicher Glaubensverantwortung nach der Erosion der Neuscholastik katholischerseits und der Überwindung radikal dialektischer Theologie evangelischerseits bekanntlich mit drei großen Wendungen erläuterte⁹: Die Wende zum *Subjekt* vollzog mit Karl Rahner (1904-1984) und Rudolf Bultmann (1884-1976) eine Abkehr von einem objektivistischen Glaubensverständnis und fragte nach den Bedingungen des Glaubens im Menschen selbst, sei es als transzendente Theologie oder als existenziale Interpretation. Die Wende zur *Geschichte* verstand sich als Radikalisierung der Hermeneutik, als Auseinandersetzung mit postmetaphysischen Verstehensbedingungen sowie als Versuch, die von Troeltsch thematisierte Differenz zwischen „historischem“ und „dogmatischem“ Denken¹⁰ durch eine kritische Aufarbeitung des Problems von Geschichte und Überlieferung neu zu bewerten. Der vor kurzem verstorbene Edward Schillebeeckx (1914-2009) sowie Gerhard Ebeling (1911-2001) zählen zu den Hauptvertretern dieses hermeneutischen Neuansatzes. Eine dritte Wende schließlich erfolgte mit der Entwicklung politischer Paradigmen der Theologie und der bewussten Verortung theologischer Reflexion, kirchlicher Institution und gläubiger Praxis im sozialen und ökonomischen Kontext der konkreten Gesellschaft. Darlap spricht hier von einer Wende zur *Gesellschaft* und macht vor allem auf das Werk von Johann Baptist Metz (geb. 1928) und Jürgen Moltmann (geb. 1926) aufmerksam. In Darlaps Darstellung deutet sich an mehreren Stellen eine weitere Thematik an, die er in seiner Auseinandersetzung mit der Thematik „Theologiegeschichte“ mit dem Stichwort des „synchronischen Pluralismus“¹¹ andeutete: Es gibt nicht nur eine diachrone Pluralität theologischer Entwürfe, die einander geschichtlich ablösen, sondern

eben auch eine synchrone Pluralität theologischer *Denkformen*, die mit unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen *Lebensformen* zusammenhängen. Diese Reflexion Darlaps, die die unterschiedlichen Problemkontexte des Lebens und Glaubens als Grund für eine berechtigte Vielfalt christlicher Theologien ansieht, setze ich voraus, wenn ich von einer vierten Wende spreche, die sich in der theologischen Problemgeschichte des 20. Jahrhunderts schon früh ankündigte, aber erst in der Entkolonialisierungsphase der 1960er Jahre expliziert wurde: die Wende zur *Kultur*. Was Paul Tillich bereits kurz nach dem Ersten Weltkrieg thematisierte – die Differenz und Zusammengehörigkeit von Kultur und Religion¹² –, wurde für die entstehenden *kontextuellen Theologien* in Afrika, Asien und Lateinamerika, aber auch für die *europäische* Theologie zu einer Grundfrage: Wie ist das Verhältnis von kulturellem Lebenskontext und religiösem Glaubensanspruch zu begreifen? Welche Relevanz hat die kulturelle Identität des Menschen für das christlich-religiöse Selbstverständnis? Bedeutet der Übergang von einer traditionell-ethnischen religiösen Lebensform in eine weltreligiös-christlich geprägte Existenz, wie er beispielhaft in der Taufe erfolgt, tendenziell einen Bruch oder eine Vermittlung?¹³ Aus all diesen Fragen im Umkreis einer postkolonialen Umbruchsituation erwuchs jener Diskurs, den wir heute „Theologie interkulturell“ nennen.

Wollte man die theologische Entwicklung der letzten Jahrzehnte mit Blick auf Fehlentwicklungen und Missverständnisse, von denen sich die genannten theologischen Aufbrüche abgrenzten, nachzeichnen, ließe sich folgendes Schema skizzieren: Ein am Subjekt orientiertes Paradigma theologischen Denkens kritisiert eine Tendenz der *Externalisierung*, die den Glauben als äußerlich bleibende, fremde und objektivistische Norm ansieht; geschichtlich-hermeneutisch orientierte Theologie grenzt sich von einer

Substanzialisierung des Glaubens ab, der zufolge christliche Identität als unveränderliches „Wesen“ oder als fixierte Sätze und Ausdrucksformen in Erscheinung tritt. Politische Theologie warnt vor einer *Privatisierung* des Glaubens, die den sozialen Standort sowie den Weltcharakter christlichen Lebens ausblendet bzw. auf sublimale Weise politische Orientierungen unsichtbar zu machen versucht. Eine für die kulturelle Dimension sensibilisierte Theologie schließlich widersetzt sich einer *Kolonialisierung* des Glaubens, also der Strategie einer Ausgrenzung oder Unterdrückung authentisch lebensweltlicher Identitäten durch importierte oder kopierte Lebensformen, die der *Gestalt* eines konkreten Glaubensvollzugs Vorrang vor dessen *Gehalt* geben. Die „Wende zur Kultur“ in der Theologie markiert die kulturelle Verfasstheit jeglichen christlichen Lebens, stellt sowohl die Phantasie eines „überkulturellen Christentums“ als auch die Ideologie einer kulturalistischen Ethnotheologie kritisch in Frage und ist in besonderer Weise aufmerksam für neue und ungewohnte Artikulationen jenes Anspruchs, den ich mit 1 Petr 3,15 als „Logos christlicher Hoffnung“ identifiziert habe.

Konkret heißt das: Der viel zitierte *cultural turn* der Wissenschaften¹⁴ hat auch die Theologie ergriffen, allerdings nicht in Form einer externen Überwältigung, die die Vernunft des Glaubens an Transformationsvorgänge anderer Diskurse assimiliert, sondern als Aufbruch einer der christlichen Theologie *immanenten* Problemkonstellation, die mit der spezifisch interkulturellen Identität des Christentums zu tun hat.

(b) *Topologisch*, also den „Ort“ der Glaubensreflexion betreffend, macht „Theologie interkulturell“ auf die unausweichliche Kontextualität jeder christlichen Glaubensrede aufmerksam – nicht in dem Sinn, dass eine theologische Aussage nachträglich lokalisiert wird, sondern dass sie in ihrem Wahr-

heitsanspruch ohne ihren „Standort“ nicht oder nur defizitär erschlossen werden kann. Was dies bedeutet, vermag eine bekannte Geschichte zu verdeutlichen, die ich in der Fassung des indischen Theologen Felix Wilfred bringe:

„Ein Fallschirmspringer wurde einmal von einem großen Sturm überrascht, der ihn viele Kilometer von seinem eigentlichen Bestimmungsort wegblies. Er landete schließlich in einem Baumwipfel und war nur zu glücklich, dass sein Leben gerettet war. Er sah jemanden vorbeigehen, rief ihn an und fragte ihn: ‚Entschuldigen Sie, Herr, können Sie mir sagen, wo ich bin?‘ Er erhielt die Antwort: ‚Sie sind oben auf einem Baum.‘ Der Fallschirmspringer fragte: ‚Sind Sie ein Theologe?‘ Darüber wunderte sich der andere Mann über alle Maßen und fragte den Fallschirmspringer: ‚Ja, das bin ich, aber wie konnten Sie das wissen?‘ Der Fallschirmspringer antwortete: ‚Oh, das ist einfach. Weil das, was sie sagten, richtig ist, aber nutzlos!‘“¹⁵ Und Felix Wilfred ergänzt: „Die Theologie kann viele richtige Dinge sagen, und doch werden sie gänzlich nutzlos, ja sogar lächerlich, wenn sie nicht über ihren *Topos*, ihre Verortung Rechenschaft ablegt. Eine universale Theologie wäre eine Theologie oben auf einem Baum, in den Wolken. Das ist der Grund, warum jede Theologie wirklich verortet und *kontextuell* sein muss.“¹⁶

Durch die vordergründige Komik in der Geschichte vom Fallschirmspringer scheint ein untergründiger Ernst durch. Wenn die Frage nach dem Ort nicht ernst genommen wird, verlieren Menschen ihre Orientierung. Theologisch bedeutet das: Wenn das *Wo* des Glaubens nicht wahrgenommen wird, bleibt sein *Was* auf dem Baum hängen. Es ist eben nicht alles immer und überall „gleich gültig“; die Frage nach dem *Wo* ist keine nachträgliche Navigationsangelegenheit des Glaubens, sondern ein Schlüssel zum Verständnis des Glaubensinhalts. „Das *Wo*

gehört zu den Grundkategorien, die unsere Aussagen artikulieren, und die Frage ‚*Wo?*‘ leitet all unser Suchen und Finden“¹⁷, betont Bernhard Waldenfels in seiner phänomenologischen Topik und weist damit auf ein Erkenntnisprinzip hin, das auch für die Theologie gilt. Als exemplarischen Vertreter jener Theologen, die die Topologie der Glaubenserkenntnis als systematische Herausforderung begreifen, möchte ich Jon Sobrino SJ anführen. Für ihn ist der Ansatz von Christologie ohne Ortsbestimmung unmöglich. Was aber ist dieser „Ort“? Er ist nach Sobrino „nicht unmittelbar ein kategoriales *ubi*, also ein konkreter geographisch-räumlich umschriebener Ort“, sondern „vor allem ein *quid*, eine substantielle Wirklichkeit, von der sich die Christologie anziehen, anrühren, in Frage stellen und erleuchten lässt“¹⁸. Für die lateinamerikanische Christologie ist dieser Ort die Welt der Armen; vom „Ort des gekreuzigten Volkes“¹⁹ her erschließt sich die Wahrheit Jesu Christi. Um nochmals das Bild des Fallschirmspringers aufzugreifen: Eine noch so versierte christologische Systematik bleibt am Baum der Selbstbezüglichkeit hängen, wenn sie nicht weiß, an welchem Ort sie sich befindet. Sobrino betont: „Der Ort erfindet zwar den Inhalt nicht, außerhalb des Ortes ist es aber schwierig, den Inhalt zu finden und die Texte ihrem Sinn gemäß zu verstehen. Für die Erarbeitung einer Christologie ist es also entscheidend, an diesen Ort zu gehen, dort zu bleiben und sich von ihm betreffen zu lassen.“²⁰

Theologie interkulturell nimmt die Orte der Glaubenserfahrung, der Glaubensreflexion und der Glaubensverantwortung ernst und versteht sich in gewisser Weise als Topologie christlicher Hoffnung. Sie erfindet christliche Identität nicht neu, leitet aber dazu an, sie zu entdecken, an unbekanntem Orten aufzusuchen und jene Wirklichkeiten zu benennen, die als Erschließungsinstanzen der Wahrheit des Evangeliums in Erscheinung

treten. So hat etwa, um ein Beispiel anzuführen, Aloysius Pieris SJ die Erfahrung von Armut und den Anspruch nichtchristlicher Soteriologien als einen solchen „Ort“ benannt, an dem in besonderer Weise erfahrbar wird, wer Jesus Christus ist²¹; eine solche topologisch-erkenntnistheologische These, die der Plausibilität üblicher (europäischer) Theologie durchaus zuwiderläuft, nimmt den kulturellen und religiösen Lebenskontext Asiens als *locus theologicus* ernst²² und erschließt den Glauben an Jesus Christus an einem ungewohnten Ort auf überraschende Weise neu.

Ich darf resümieren: „Theologie interkulturell“ ist zum einen das Ergebnis der Entwicklung eines Problembewusstseins in der Glaubens- und Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts, das in der Ära postkolonialer Aufarbeitung ambivalenter Missionserfahrungen eine „Wende zur Kultur“ vollzog, und sie ist zum anderen die Explikation einer topologischen Kompetenz, die zur Grundausstattung christlicher Theologie gehört: den Logos christlicher Hoffnung gegenüber *jedem* – und das heißt auch: an verschiedenen Orten – zu verantworten. Was eine solche theologisch-interkulturelle Verantwortung im Einzelnen besagt, versuche ich jetzt in drei Punkten zu umschreiben.

1. *Interkulturalität: die Haltung von Theologie interkulturell*

Um die Haltung zu charakterisieren, die dazu befähigt, Theologie *interkulturell* zu betreiben, setze ich bei einer klassischen Beschreibung christlicher Theologie an. Max Seckler benennt fünf konstitutive Momente von Theologie²³: 1. *Gott* als formellen „Gegenstandsbereich“; 2. *Vernunft* und *Offenbarung* als Erkenntnisquellen und Wahrheitskriterien, wobei zwar dem zweiten Moment („Wort Gottes“) der Vorrang zukommt, aber zwischen ihm und der Vernunft letzt-

lich kein Widerspruch bestehen kann; 3. der *Glaube* als wissenschaftstheoretische – nicht nur subjektive – Voraussetzung des theologischen Diskurses, der seine Wirklichkeit nur als „bejahendes Bei-der-Sache-Sein“ – und nicht in der Perspektive distanzierter Beobachtung – „hat“; 4. die Kirche, das Volk Gottes, als gesellschaftlichen Ort des Glaubens; und 5. die Bedingungen und Regeln gegenwärtig geltender *Wissenschaft*. Zieht man diese fünf Aspekte zusammen, lässt sich das Unternehmen *Theologie* von einem zweifachen Spannungsfeld her begreifen: (a) Als *Glaubenswissenschaft* reflektiert sie die Hoffnung, von der Glaubende erfüllt sind, nach den Kriterien wissenschaftlicher Rationalität. Theologie geht davon aus, dass sich Glaube nicht rational konstruieren lässt und in seinem Anspruch auch nicht restlos in die Logik wissenschaftlicher Diskurse übersetzen lässt – aber dennoch: christliche Theologie erfindet nicht eine eigene Vernunft und zieht sich nicht in ein immanentes Sprachspiel zurück, sondern wagt sich wie Paulus auf die Agora öffentlicher Kommunikation und Argumentation (vgl. Apg 17,16-34). Die kreativsten Entwicklungen christlicher Theologie kamen bekanntlich immer dann zustande, wenn sich der Glaube suchend und wagend, in Anknüpfung und Widerspruch auf das Forum öffentlicher Vernunft begab und auf diese Weise für beide Seiten spannende Lernerfahrungen initiierte. (b) Als *kirchliche Wissenschaft* steht die Theologie im Kontext einer sozialen Zugehörigkeit, die ihr nicht bloß äußerlich-institutionell zukommt, sondern ihren Diskurs vom Ansatz her trägt: christliche Hoffnung versteht sich nicht bloß als private Überzeugung oder individuelle Weltanschauung, sondern als Lebenspraxis einer Gemeinde von Christinnen und Christen. Diese „Geschichte einer neuen Lebenspraxis“²⁴ spielt sich im Raum der Gesellschaft ab. Christliche Gemeinschaft ist keine Sekte, die sich von der Öffentlich-

keit „abschneidet“²⁵, sondern Kirche, *ekklesia*, die aus den Völkern „Zusammengerufene“²⁶ und von daher zu den Völkern Gesandte. Von allem Anfang an ist kirchliches Christentum als öffentliche Zeugenschaft zu verstehen (Apg 1,8), die sich mutig in den sozialen, politischen und gesellschaftlichen Kontext ihrer Zeit einbringt. Als in diesem Sinn „kirchliche Wissenschaft“ kann christliche Theologie keine esoterische Arkandisziplin sein, sondern Verständigung der je schon in der Glaubensgemeinde verorteten Vernunft des Glaubens im Raum der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Diese diskursive und soziale Qualität christlicher Theologie aber ist tief eingelassen in kulturelle Pluralität. Als *Glaubenswissenschaft* operiert die Theologie mit Ansätzen, Methoden, Kriterien und Formen des Denkens, die allesamt von jener eigentümlichen Prägung bestimmt sind, die Franz Martin Wimmer das „*Dilemma der Kulturalität jeder Philosophie*“²⁷ nennt. Wenn „Philosophie“ hier verstanden wird als reflektierende Bemühung, auf die Fragen: „Was ist wirklich? Was ist erkennbar? Was ist gültig?“²⁸ eine Antwort zu finden, dann ist die Auseinandersetzung des Menschen mit der ihn betreffenden Wirklichkeit in jeglicher Form *kulturell* geprägt. Diese Interkulturalität der Glaubensvernunft hat mit jener Vielsprachigkeit christlicher Theologie zu tun, die sich von Anfang an sowohl in den biblischen Zeugnissen als auch in den vielfältigen Traditionen der Glaubensreflexion findet. Alleine die kulturelle Vielgestaltigkeit des biblischen Kanons ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die Fähigkeit des Christentums, die Interkulturalität seiner Glaubensvernunft gleichsam zur Norm werden zu lassen²⁹. Als *kirchliche Wissenschaft* ist Theologie von vornherein auf „viele Orte“ verwiesen, an denen die Verheißung des Evangeliums gelebt wird. Spätestens in der Apostelgeschichte erfolgt eine bewusste Grenzüberschreitung aus vertrauten Le-

benswelten heraus in neue, oft schwierige Umfelder. Das „Evangelium von Jesus, dem Herrn“, muss – wie es in Apg 11,20 heißt, „auch den Griechen“ verkündet werden; es ist *allen* Menschen, *allen* Völkern zgedacht und eröffnet eine Dynamik der Sendung *ad gentes*, die die Verkünder des Evangeliums zu Missionaren macht, zu Frauen und Männern, die sich an fremde Orte begeben und sich um des Glaubens willen einer fremdkulturellen Existenz aussetzen. Der bekannte Ruf aus Apg 16,9: „Komm herüber ...!“ ließe sich als Anspruch einer Botschaft verstehen, die den Aufbruch in andere kulturelle Kontexte von sich her bewirkt. Von daher fungiert Theologie nicht als „kirchliche Heimatkunde“, sondern als Verantwortung einer Sendung, die sich nicht anders als kulturell plural verwirklichen kann.

Um es auf den Punkt zu bringen: Der Logos und Topos des christlichen Glaubens stehen von vornherein in einer interkulturellen Dynamik. Die Vernunft dieses Glaubens ist kulturell vielsprachig, sein jeweiliger „Ort“ kulturell partikulär. Christlicher Glaube ist – in Anlehnung an ein bekanntes Wort des Philosophen Ram Adhar Mall – „orthaft ortlos“³⁰; es gibt ihn nur an konkreten Orten, nicht in einer idealisierten Allgemeinheit, aber er ist an keinem Ort endgültig „zu Hause“. Christliche Traditionen entwickeln an vielen Orten wichtige und interessante kulturelle Identitäten, die bleibende, aber nicht konstitutive Bedeutung haben; christlicher Glaube lernt im Lauf seiner Geschichte viele Sprachen, die prägen und verändern, hat aber letztlich keine „Muttersprache“. Immer wieder gilt es, den Logos christlicher Hoffnung zu übersetzen, neu zu versprachlichen, in neuen kulturellen Zusammenhängen zu reformulieren und an fremden Orten neu durchzubuchstabieren. Es macht geradezu die Identität des christlichen Glaubens aus, keine eigentliche „kulturelle Heimat“ zu haben, sondern sich immer wieder neu aufzumachen: in der konkreten Lebenspra-

xis, in der kirchlichen Institutionalisierung und in der theologischen Reflexion³¹. Genau aus diesem Grund wird „Interkulturalität“ als *Haltung* der Theologie in Form eines Adverbs zum Ausdruck gebracht: Es geht nicht um „interkulturelle Theologie“ – ein Terminus, der das Missverständnis befördern könnte, „Interkulturalität“ sei eine Spezialabteilung innerhalb des großen „Warenhauses“ der Theologie –, sondern eben um „Theologie *interkulturell*“ im Sinn der Art und Weise, wie Theologie *immer* verfährt bzw. als Haltung, die christliche Theologie *ständig* einnimmt, nicht nur dann, wenn sie es mit so genannten „fremden Kulturen“ zu tun hat³². Der Grundagentext, der auf der Homepage des Salzburger Zentrums „Theologie interkulturell und Studium der Religionen“ zu finden ist, bringt diese Disposition präzise zum Ausdruck: „Die adverbiale Syntax von Theologie interkulturell unterstreicht die *Interkulturalität als Form jeglicher Theologie*.“³³

„Theologie interkulturell“ ist also kein eigenes Fach neben anderen theologischen Disziplinen – auch wenn dies universitätsorganisatorisch zum Beispiel in Salzburg so eingerichtet ist –, weder ein exotisches Hobby extravaganter Theologinnen und Theologen noch eine Tarnkappe für subversive Relativisten. *Theologie interkulturell* ist nichts anderes als Theologie, die einen universalen Heils- und Wahrheitsanspruch verantwortet. Sie vertritt einen Anspruch, versteht sich also als Repräsentantin eines – phänomenologisch verstandenen – „Pathos“³⁴, das uns betrifft sowohl in Bezug auf die Verheißung gelingenden Lebens („Heil“) als auch auf die Geltung von Aussagen, die diskursiv einlösbar und kommunikativ vermittelbar sind („Wahrheit“), und dies auf „universale“ Weise, also prinzipiell kontexttranszendent und verständigungsorientiert. Dass *Theologie interkulturell* ihre Aufgabe kontext- und kultursensibel ausübt, unterscheidet sie de facto von vielen anderen

theologischen Unternehmungen, sollte aber eigentlich der Anlass dazu sein, „Interkulturalität“ als Haltung für die Theologie als solche wiederzugewinnen³⁵, was hieße, die Hoffnung des christlichen Glaubens im kulturellen *Inter* verschiedener logoi und topoi zu verantworten.

2. *Universalität: der Horizont von Theologie interkulturell*

Wer heute „universale“ Ansprüche erhebt, muss sich auf Kritik gefasst machen. Kolonialismus, Eurozentrik, Mission, Intoleranz usw. lauten die Schlagworte, mit denen die vermeintlichen oder tatsächlichen Vereinnahmungs-, Überwältigungs- und Dominanzstrategien politischer und religiöser Art zurückgewiesen werden. „Was für den Westen Universalismus ist, ist für den Rest der Welt Imperialismus“³⁶, bringt Samuel Huntington die gängige Einschätzung auf den Punkt und setzt am Ende seines Buches noch nach: „In der entstehenden Welt ethnischen Konflikts und kulturellen Kampfes krankt der Glaube an die Universalität der westlichen Kultur an drei Problemen: er ist falsch, er ist unmoralisch, und er ist gefährlich.“³⁷ Freilich ist diese Kritik leichter gesagt als konsequent umgesetzt, denn während klassische „universale“ Ansprüche verabschiedet werden, kommen neue, mitunter weniger auffällige Universalismen durch die Hintertür wieder herein, denkt man etwa an bestimmte Selbstverständlichkeiten, was Wirtschaft und Globalisierung betrifft. Nicht selten lässt sich beobachten, dass jene, die universale Ansprüche einer Religion mit dem Stempel „missionarisch“ versehen und scharf zurückweisen, anderen Universalitäts-, ja Absolutheitsansprüchen kritiklos folgen³⁸.

Wie ist das jetzt mit dem Anspruch auf „Universalität“? Muss sich die christliche Theologie vom Gedanken verabschieden,

eine Botschaft „für *alle*“ zu vertreten? Entpuppt sich das Unternehmen „Theologie interkulturell“ als raffinierter Vorfelddiskurs, der „Universalität“ dort zu retten versucht, wo sie niemand mehr erwartet? *Theologie interkulturell* – der intellektuelle Geheimdienst der katholischen Kirche, der unter dem Vorwand der Verständigung zwischen Kulturen, Religionen und Völkern auf eine besonders geschickte – um nicht zu sagen: hinterhältige – Weise eine Renaissance der Mission vorbereitet? Oder sind solche Verschwörungstheorien nicht selbst anachronistisch, weil die postmodern strukturierte Gegenwart so etwas wie Universalität von vornherein verunmöglicht?

Ich bleibe dabei: Der Anspruch auf universale Heils- und Wahrheitsansprüche gehört zum Selbstverständnis christlicher Theologie, und *Theologie interkulturell* ist ohne einen Horizont von „Universalität“ weder sinnvoll noch möglich. Die Auseinandersetzung zwischen „Universalisten“ und „Relativisten“ – um einmal diese Stereotypen zu verwenden – erweist sich allerdings als wenig fruchtbar, berücksichtigt man eine Überlegung des Wiener Philosophen Franz Martin Wimmer, die ich für sehr aufschlussreich halte. Wimmer geht davon aus, dass man einem wie immer gearteten Bezug auf „Universalität“ überhaupt nicht enttrinnen kann. Wie auch immer sich jemand mit seiner politischen Überzeugung, seiner kulturellen Tradition, seinem religiösen Bekenntnis oder seiner wirtschaftlichen Strategie positioniert, er oder sie wird immer so etwas wie Zentrum und Peripherie konstruieren, Bedeutsamkeiten voraussetzen, Zu- und Unterordnungen vornehmen. Wimmer spricht in diesem Zusammenhang von „Zentrismen“, die lokal und global entworfen und faktisch gelebt werden, auch wenn ihre Logik nicht immer bewusst ist³⁹. Jener Ansatz, der sich selbst als Mittelpunkt versteht und die eigene Tradition auf alle anderen zu übertragen versucht, wird „*expansiver Zentrismus*“

genannt. Insofern diese Überzeugung von der eigenen Überlegenheit bestehen bleibt, andere Traditionen aber nicht zur Übernahme einer vorgestellten Position genötigt werden, sondern als „lernfähig“ angesehen werden, die Superiorität dieser „zentralen“ Position zu erkennen und sich in ihr Bedeutungsfeld zu integrieren, spricht Wimmer von einem „*integrativen Zentrismus*“. Der Rückzug in die eigene Lebenswelt schließlich, der dazu führt, dass es eine Vielzahl von Zentren gibt, die einander nicht vereinnahmen, ja nicht einmal beeinflussen, tritt als „*separativer Zentrismus*“ in Erscheinung, der zugleich einen relativistischen Verzicht auf Universalität nach außen sowie einen Homogenisierungs- und Assimilierungsdynamik nach innen praktiziert. Die vierte Möglichkeit verbindet den Universalitätsanspruch des expansiven und integrativen Zentrismus mit der Universalismuskritik des separativen Zentrismus und geht davon aus, dass Universalität möglich, aber nicht vorab mit einer bestimmten Tradition gegeben ist. Universalität darf weder expansiv aufgenötigt noch integrativ nahegelegt und auch nicht separativ verweigert werden; sie muss je neu gesucht, angestrebt, kritisiert und verteidigt werden. Dieses „versuchsweise“ Unternehmen eines vielstimmigen, selbstkritischen und allseitigen Strebens nach Allgemeingültigkeit nennt Franz Wimmer einen „*tentativen Zentrismus*“ und lässt keinen Zweifel daran, dass diese vierte Form eines Universalismus diejenige ist, die als einzige philosophisch redlich ist – und ich füge hinzu: theologisch verantwortbar. Diesen vier Optionen eines Zentrismus entsprechen vier Kommunikationsformen⁴⁰: Expansion wird durch einen *Monolog* betrieben, der einen einseitig zentralen Einfluss ausübt; Integration erfolgt durch einen *Dialog*, der einen teilweisen wechselseitigen Einfluss zulässt⁴¹. Separativer Relativismus ist letztlich nur zu einem *Autolog* fähig, zu einem Gespräch mit sich selbst, während

die tentative Version von Universalität einen *Polylog* führt, ein allseitiges, vollständig reziprokes und vorbehaltloses Gespräch, das kein „Zentrum“ voraussetzt, aber gemeinsame Wahrheitserkenntnis anstrebt. Dass ein „Polylog“ eine herausfordernde und anspruchsvolle Kommunikationsform ist, die – wie dies Jürgen Habermas mit seinem Bezug auf die „ideale Sprechsituation“ anmerkte –, nicht empirische Realität, sondern „kritischer Maßstab“⁴² und „Vorschein einer Lebensform“⁴³ ist, ändert nichts daran, dass ohne eine polyloge Kommunikations- und Argumentationspraxis „Universalität“ eine bloße Idee oder Behauptung bleibt, die von den einen als „selbstverständlich“, von den anderen als ideologisch empfunden wird. Wichtig ist auf jeden Fall, dass die Option des tentativen Zentrismus und des Polylogs eindeutig von relativistischen Wahrheits- und Universalitätskonzepten zu unterscheiden ist, wie im Übrigen interkulturelle Philosophie für eine Form von Hermeneutik steht, die „sowohl einen voreiligen Universalismus wie einen relativistischen Partikularismus vermeidbar“⁴⁴ macht. Manche Tendenzen gegenwärtiger Relativismuskritik, die gegen jegliche Wertschätzung von Kontextualität und Pluralität zu Felde ziehen, übersehen, dass interkulturell versierte Diskurse schon vor Jahrzehnten die Problematik relativistischen, ethnozentrischen Denkens kritisch beleuchteten, der Herausforderung eines mitunter heterogenen Pluralismus aber nicht durch die Vorgabe eines metaphysisch verstandenen Universalismus begegneten, sondern durch die Anstrengung einer vielstimmigen und selbstkritischen Suche nach Wahrheit und Universalität. Anders als durch einen Polylog erschließt sich „Universalität“, die nicht Assimilierung der Vielen an das Eine, sondern Wahrnehmung des Einen durch die Vielen ist, nicht⁴⁵. Der kubanisch-deutsche Philosoph Raúl Fornet-Betancourt spricht hier von einer „Universalität neuen Typs“, die „durch Ausgleich

zwischen den Unterschieden entsteht und sich als die exzentrische Kraft des Gleichgewichts in der Vielfalt ausdrückt“⁴⁶.

Ich selbst verstehe „Theologie interkulturell“ als einen Diskurs, der den Heils- und Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens im Sinn tentativer Universalität verantwortet und in Form eines Polylogs kommuniziert; der Logos christlicher Hoffnung kann tatsächlich in einem mühevollen Ringen, in einer vielseitigen Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen und Denkformen sowie in einem interkulturellen Polylog in seiner Bedeutsamkeit, Lebensrelevanz und Wahrheit aufgewiesen werden. Universalität ist der Horizont von „Theologie interkulturell“, aber nicht deren Besitz. „Universale“ Ansprüche zu erheben bedeutet nicht Verfügung über andere, sondern die Herausforderung, sich auf die vielfältigsten Begegnungen, Zumutungen und Transformationen einzulassen⁴⁷. Ansprüche kann nur vertreten, wer sich Einsprüchen aussetzt. Wenn christliche Theologie davon überzeugt ist, dass die „Sache“ des Glaubens alle angeht, kann und darf sie dem Polylog mit der Wirklichkeit nicht ausweichen⁴⁸.

Dass eine solche „polylog“ anvisierte Universalität nicht eine willkürliche Anwendung eines philosophischen Modells auf eine theologische Fragestellung ist, sondern dem Charakter christlicher Wahrheitsfindung innerlich entspricht, soll noch durch den Verweis auf drei theologische Motive verdeutlicht werden, die so etwas wie „tentative Universalität“ voraussetzen. (a) Die *Freiheit* des Glaubens ist eine Gabe des Evangeliums selbst, dessen Wahrheit, so betont die Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit, „sich nicht anders auferlegt als kraft der Wahrheit selbst“ (DH 1). Das heißt: Glaube, der ja „seiner eigenen Natur nach freiwillig“ (DH 10) ist, darf nicht nur keine Macht- oder Zwangsmittel zur Förderung religiöser Aktivität einsetzen, er kann es überhaupt nicht, weil Glaube sonst

nicht *Glaube* wäre. Nicht durch Druck oder Expansion, sondern nur im Vertrauen auf die Kraft, die in der christlichen Wahrheit steckt, ist eine Weitergabe des Glaubens möglich. „[...] nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden“ (GS 17). Glaubwürdig aber wäre eine solche Suche und Vermittlung des Glaubens nicht, wenn ein bestimmtes Verständnis des Universalen einfach vorgegeben oder gar aufoktroiert würde. (b) Die *Differenzen*, wie sie etwa in der christologischen Grammatik von Chalcedon stark gemacht wurden, ohne zu einer Trennung zwischen Gott und Mensch anzuleiten, sind auch für die zwischenmenschliche Begegnung und den interkulturellen Dialog relevant, wie die aus Mauritius stammende Theologin Danièle Palmyre-Florigny in ihren Frankfurter Vorlesungen ausführte. „Für mich“, so betont die Autorin, „kommt in diesem Dogma die wundervollste aller Kreolisierungen zum Ausdruck: Jesus verkörpert zwei Naturen in einer Person, ohne dass sich diese miteinander vermischen. Im Grunde offenbart uns die Person Christi einen ‚krealischen‘ Gott, der in der Lage ist, das, was ihm am fremdesten zu sein scheint, nämlich die menschliche Kreatur, zu akzeptieren und sich mit ihr zu identifizieren.“⁴⁹ Von Chalcedon her entwickelt Palmyre-Florigny eine Hermeneutik des interkulturellen Dialogs, der nicht von Expansion oder Reduktion, von Rückzug oder Gleichgültigkeit bestimmt ist, sondern von Anerkennung in Differenz: „Die Art, wie Gott sich den Menschen genähert hat, zeigt uns, was zwischenmenschlicher und interkultureller Dialog bedeutet. Er wird der Andere, ohne aufzuhören, er selbst zu sein, er lässt den Anderen in seinem Anderssein.“⁵⁰ Das Faszinierende dieses Versuchs besteht im Aufweis, dass die Grundkoordinaten christlicher Identität nicht Anpassung oder Aneignung, sondern Freiheit und Dialog eröffnen. Die christologische „Grammatik“ von Chalcedon impliziert ein Beziehungs-

und Begegnungsgeschehen, das in seinem Potential je neu zu entdecken ist. (c) Als drittes Motiv schließlich erwähne ich das *Paschamysterium* als Inbegriff des Geschehens des Todes und der Auferstehung Jesu sowie der Geistsendung. Nachdem lange Zeit der Topos der *Inkarnation* das Leitparadigma von „Inkulturation“ bildete, wird in letzter Zeit deutlicher bewusst, dass die komplementären Begriffe „Kontextualisierung“ und „Universalität“ nicht im Sinn einer Einbahnstraße von „Einpflanzung“ oder „Übertragung“ verstanden werden können. Dass dem Christusereignis universale Relevanz zukommt, erschließt sich letztlich nur aus dem österlichen und pfingstlichen Geschehen, wie dies etwa im Nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Africa* in Nr. 61 sehr schön zum Ausdruck kommt, wenn das Verständnis von Inkulturation vom Pfingstgeheimnis her reformuliert wird⁵¹. Christlich verstandene „Universalität“ muss durch das Paschageheimnis gegangen sein; sie gewinnt einen Bezug zu allen Menschen gewissermaßen nur, wenn sie „gestorben und auferstanden“ ist. Aylward Shorter hat eine solche österlich und pfingstlich formatierte Revision des Verständnisses von Kontextualität und Universalität durch eine am Paschamysterium orientierte Theologie der Inkulturation vorgenommen. Durch die Auferstehung, betont Shorter, gehört Christus jeder Kultur, und durch das Pfingsterereignis wird Einheit im Bekenntnis in einer Verschiedenheit der Kulturen möglich⁵². Das heißt: Im Licht des Paschageheimnisses zeigt sich auf radikale Weise, was *tentativ* verstandene Universalität meint: das Geschenk einer Verbundenheit, die sich nur ergibt, wenn man sich auf einen Weg begibt, auf dem man alles verliert, um es auf neue Weise wiederzugewinnen. In diesem Sinn – und nicht als Kopie politisch oder organisatorisch hergestellter Einheitsmodelle – ist „Universalität“ als Horizont von *Theologie interkulturell* zu verstehen.

3. *Katholizität: die Gestalt von Theologie interkulturell*

Theologie interkulturell verantwortet den universalen Heils- und Wahrheitsanspruch christlicher Hoffnung in einer „orthoft ortlosen“ Einstellung, auf der Suche nach der Bewährung ihrer Überzeugung, dass das Evangelium keine Gruppenideologie, keine Offenbarung für einen erlauchten Kreis, sondern *eine befreiende Botschaft für ausnahmslos alle Menschen* darstellt. In welcher Weise aber kann diese Überzeugung konkret Gestalt gewinnen? Lassen sich Interkulturalität und Universalität auch – so paradox das klingen mag – strukturell und institutionell darstellen? Welche Form nimmt nun das Bemühen an, einen universalen Heils- und Wahrheitsanspruch in einer kulturell vielgestaltigen und vielstimmigen Welt zu verantworten? Wohlgermerkt, es geht nicht um die *ökumenische* Frage einer konfessionellen Vielgestaltigkeit oder um die *religionstheologische* Frage religiöser Vielfalt, sondern um die *fundamentaltheologische* Frage nach Einheit und Vielheit, Kontext und Text, Vermittlung und Dialektik von Kultur und Glaube. Die christliche Theologie hat zur Bezeichnung der Gesamtheit jener Lebens- und Glaubensstrukturen, die eine geglückte Vermittlung des einen Logos christlicher Hoffnung in die vielfältigen kulturellen Topoi dieser Welt ermöglichen, einen klassischen Begriff: *Katholizität*. „Katholisch“ ist die Gestalt gelungener Interkulturalität im Kontext des christlichen Glaubens. Wie die ursprüngliche griechische Wortbedeutung *kata holon* – dem Ganzen gemäß – besagt, geht es hier um die Orientierung am Ganzen. Weder die Expansion des Eigenen noch die strategische Integration der Anderen noch die Separation aller ist „katholisch“, sondern das Streben nach dem, was alle verbindet. Kurz gesagt: Katholizität ist die christliche Verwirklichungsgestalt tentativ erreichter Universalität.

Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen gentium* hat in Nr. 13 diese Vorstellung von Katholizität auf interessante Weise nachgezeichnet und dadurch ekklesiologische Ansätze eröffnet, die noch nicht entsprechend aufgegriffen wurden. Der Abschnitt beginnt wie LG 1 und GS 1 mit der universalen Perspektive, dass „alle Menschen“ zur Gemeinschaft des Volkes Gottes gerufen sind. Dieses Volk, so heißt es, wohnt „in allen Völkern der Erde“ und bewohnt ein Reich „nicht irdischer, sondern himmlischer Beschaffenheit“. Die Zugehörigkeit zu diesem Volk ist also nicht spezifisch kulturell konnotiert, wie Peter Hünermann in seinem Kommentar betont: „Der ‚himmlische Charakter‘ des Reiches zeigt sich konkret, insofern die Gläubigen sich durch den Heiligen Geist in einer die Völker, Völkergrenzen und verschiedenen Reiche übersteigenden Weise zusammengehörig wissen.“⁵³ Die Kirche „entzieht“ durch dieses Reich „nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes, sondern fördert und übernimmt im Gegenteil Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker“. Schließlich ist von der „Eigenschaft der Universalität“ (*character universalitatis*) die Rede; diese steht allerdings nicht im Besitz irgendjemandes in der Kirche, sondern „ist eine Gabe des Herrn selbst, mit deren Hilfe die katholische Kirche wirksam und stetig danach strebt, die ganze Menschheit mit allen ihren Gütern unter dem Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Geistes“. Universalität ist hier nicht etwas Vorgegebenes, sondern Ursprung und Ziel einer Dynamik, die Menschen aus allen Völkern auf einen Weg und in eine Gemeinschaft ruft. „Kraft dieser Katholizität“, heißt es weiter, „bringen die einzelnen Teile die ihnen eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so dass das Ganze und die einzelnen Teile aus allen vermehrt werden, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit

zusammenwirken.“ Diese Textstelle ist Theologie interkulturell im Vollzug: das, was als bereichernd und aufbauend erfahren wird, kommt nicht von einem bestimmten Teil, sondern von allen; die „Fülle in Einheit“ entsteht im Prozess eines wechselseitigen Austausches. Deshalb gibt es, wie LG 13 betont, zu Recht verschiedene Ordnungen, Lebens- und Glaubensstraditionen, deren Pluralität die Katholizität der Kirche nicht limitiert, sondern konstituiert⁵⁴. Jene Instanz, die nach LG 13 diese Verschiedenheiten – etwas frei aus dem Lateinischen übersetzt: jene „legitimen Variationen“ (*legitimas varietates*) – schützt und darüber wacht, dass diese Besonderheiten der Einheit dienen, ist der Nachfolger des Petrus. Das ist *katholisch* im radikalen Sinn des Wortes: Nicht eine partikuläre Tradition wird zum Maß aller Dinge gemacht, sondern in der Vielfalt der Traditionen, die miteinander in Austausch stehen, kommt der Anspruch jener Hoffnung zur Geltung, die alle erfüllt.

Im Canisianum habe ich diese breite und tiefe Bedeutung des Katholischen kennen und schätzen gelernt. Wenn ich daran denke, dass ich als Neingressus des Studienjahres 1989/90 einem Jahrgang mit Studierenden aus allen fünf Kontinenten angehörte, wird mir aufs neue bewusst, welches Lern- und Erfahrungsfeld an „Katholizität“ sich hier eröffnet hat. Auch wenn die tagtäglich gelebte Interkulturalität gelegentlich von Konflikten und Missverständnissen geprägt war, bewirkte diese Auseinandersetzung eine persönliche Veränderung und eine theologische Transformation – und in all dem eine Ahnung davon, was LG 13 mit seiner Vorstellung von Katholizität meint. Das traditionelle Motto der (Alt-)Canisianer „*cor unum et anima una*“ begreife ich im Licht von LG 13 als Haltung gläubiger Verbundenheit im Kontext tief greifender kultureller Pluralität; das, was alle verbindet, ist nicht eine Leitkultur, sondern eine gemeinsame Hoffnung, die sich vielfach widerspiegelt in den Le-

bensformen und Kulturtraditionen dieser Welt. Von daher heißt „katholisch“ sein, einen Polylog aus christlicher Hoffnung zu führen – jenseits der trügerischen Alternative von Universalismus und Relativismus. Eine Kirche, die wahrhaft „katholisch“ ist, lebt unbefangen im Spannungsfeld kultureller Differenzen und signalisiert durch ihre Strukturen gelebte Interkulturalität und erhoffte Universalität. Eine solche Lebens- und Glaubensform des Katholischen, wie sie in einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“⁵⁵ Gestalt gewinnt, ist heute wichtiger denn je; sie bezeugt in der heutigen Welt, dass es Möglichkeiten einer Vermittlung von Einheit und Vielheit, Tradition und Freiheit, Universalität und Kontextualität gibt, die eine einzigartige Chance humaner Entwicklung eröffnen und eine erstrebenswerte Alternative zu jenen Formen von Hegemonie einerseits oder Multikulturalismus andererseits darstellen, die vielen Menschen keine Lebensperspektive bieten⁵⁶. Eine solche interkulturell versierte, universal ausgerichtete, orthaft-ortlos disponierte und von christlicher Hoffnung inspirierte Gestalt gemeinsamen Lebens nenne ich „*katholisch*“, und *Theologie interkulturell* ist die diskursive Form dieser Katholizität.

Drei Konsequenzen dieser Einsicht, die zugleich theologische Herausforderungen darstellen, sollen abschließend noch benannt werden:

a) *Es gibt keine „christliche Kultur“*. Auch wenn gegenwärtig im Zusammenhang bestimmter gesellschaftspolitischer Konfliktfelder der Ruf nach einem „christlichen Abendland“ wieder lauter wird, sollte sowohl mit Blick auf die ambivalente europäische Christentumsgeschichte als auch von einem interkulturell sensibilisierten Problembewusstsein her Besonnenheit Platz greifen und die urchristliche Einsicht in Erinnerung gerufen werden, dass das Evangelium keine Kultur, sondern ein *neues Leben*

gebracht hat. Die bekannte Schrift an Diognet, die vermutlich im 3. Jahrhundert abgefasst wurde, betont, dass sich die Christen „nicht durch Land, Sprache oder Sitten von den übrigen Menschen“ unterscheiden, sondern „die landesüblichen Sitten befolgen in Kleidung und Kost sowie im übrigen Lebensvollzug“. Das, was sie „Fremde“ sein lässt, ist nicht ihre kulturelle Identität, sondern – wie es heißt – „eine erstaunliche und anerkanntermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensführung“⁵⁷. Die Christen, so möchte ich diesen altchristlichen Text übersetzen, fallen nicht dadurch auf, dass sie ein anderes Leben führen, sondern ein *neues* Leben. Das Spezifikum christlichen Lebens ist nicht kulturell, sondern *eschatologisch* qualifiziert – das ist gerade angesichts einer schwierigen Kolonial- und Missionsgeschichte zu betonen, die nicht selten der Täuschung erlegen ist, die Verkündigung des Evangeliums bestehe in einem kulturellen Umerziehungsprogramm. Simon Matondo-Tuzizila hat diese Problematik sehr pointiert hervorgehoben, wenn er schreibt: „Nichtwestlichen Völkern wird man jedenfalls nie klar machen können, was an der ‚christlichen Kultur‘ des Abendlandes wirklich *christlich* ist. Eine christlich plausible Möglichkeit, von einer ‚christlichen Kultur‘ zu reden, scheint uns einzig und allein dort gegeben, wo es von ihr aus grundsätzlich unmöglich ist, selbstherrlich auf die Anderen herabzublicken.“⁵⁸

Der frühere Innsbrucker Dogmatiker Franz Schupp hat in seiner Studie *Glaube – Kultur – Symbol* eine anspruchsvolle kulturtheoretische Auseinandersetzung geführt, die von der Position ausgeht, „dass es eine eigene ‚christliche Kultur‘ nicht mehr gibt und nicht geben soll“⁵⁹. Im Licht gegenwärtiger Dekontextualisierungs- und Resakralisierungstendenzen in Kirche und Gesellschaft liest sich Schupps Reflexion historischer Problemkonstellationen und systematischer Bezüge zwischen Kult, Kultur und Glaube

als hellsichtige Analyse eines religiös verbrämten Kulturalismus sowie eines kontextlosen Sakramentalismus, der völlig vergisst, dass christliche Symbolhandlungen „antizipierend vermittelnde Zeichen ‚wahren‘, ‚heilen‘ Lebens“⁶⁰ sind, das *aussteht* und mit keiner kulturellen Tradition, auch nicht mit kirchlichen Lebenskulturen, identifiziert werden darf: „In den christlichen Symbolhandlungen kommt zum Ausdruck, dass die geschichtlich gegebenen Bedingungen des Lebens nicht mit jenen identisch sind, die ‚wahres Leben‘ wären.“⁶¹ Was das Christentum je neu einzuüben hätte, so Schupp, wäre nicht der naive Konsum leicht applizierbarer Symbolik, sondern – aus kulturtheoretischen und theologischen Gründen – die Kritik eines vergegenständlichten Bewusstseins, das sowohl Kultur und Glaube identifiziert als auch christliche Liturgie als „Kult“ missversteht. In diesem Sinn lautet eine wichtige These seiner Studie: „Die einzige ursprüngliche Symbolik des Christentums ist die sich dem Leiden des anderen stellende Praxis, der darin die Kraft der Negation aufgeht.“⁶² Wer durch Schupps kulturtheoretische und theologisch-kontextuelle Studie lernt, dass die Kritik einer so genannten „christlichen Kultur“ nicht eine Aufhebung, sondern eine Freisetzung jenes neuen Lebens meint, das durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi eröffnet wurde, hat eine wichtige Einsicht theologisch-interkultureller Reflexion gewonnen, die übrigens auch im Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils *Ad gentes* 21 zu finden ist: Das „Zeugnis für Christus“ kommt durch die „Neuheit des Lebens“ zur Geltung, die im konkreten Lebensfeld einer Gesellschaft, Kultur und Nation auszudrücken ist, aber nicht mit ihr identisch ist.

b) *Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist polylog vermittelbar.* Wenn ich davon überzeugt bin, dass die Hoffnung des Evangeliums mit keiner kulturellen Tradition untrenn-

bar verbunden ist, wenngleich sie nicht anders als historisch, gesellschaftlich, sozial und kulturell verortet in Erscheinung treten kann und durchaus große, prägende Traditionen hervorbringen kann; wenn ich daran glaube, dass diese Welt die Welt Gottes ist – diese Welt in ihrer ethnischen, kulturellen und auch religiösen Vielfalt; wenn ich im Glauben Jesus als den Christus bekenne, als „Weg, Wahrheit und Leben“ (Joh 14,6); und wenn es mir ernst ist mit der Gewissheit, dass *seine* Wahrheit frei macht (Joh 8,32), ist doch die Angst unverstänlich, jede Vermittlung, Übersetzung und Neuinterpretation bringe eine Verfälschung des Glaubens mit sich. Die Stärke dieses Glaubens liegt ja gerade in seiner Fähigkeit, sich in vielen Sprachen zu artikulieren, an vielen Orten zu Hause zu sein und – im Gegensatz zu vielen anderen Religionen – keine Leitkultur zu haben.

Dogmengeschichtliche Darstellungen sind, wenn man sie näher betrachtet, ein Musterbeispiel für Theologie interkulturell, weil sie die Vermittlung christlicher Glaubensüberzeugungen im Kontext unterschiedlicher Sinn-, Kultur- und Lebenszusammenhänge aufzeigen. Georg Essen wies in seinem Beitrag zur interkulturellen Theologie darauf hin, dass sich die Überlieferungsprozesse des christlichen Glaubens „stets als diskontinuierliche epochale Übergänge“ gestalteten, „als fortgesetzte Um- und Neubildungen der Glaubenswahrheit, in die sich die kulturellen Differenzen und epochalen Umbrüche im Verständnis des Menschen von sich und der Wirklichkeit überhaupt eingeschrieben haben“, weshalb „es die christliche Tradition nur als einen interkulturell geprägten Überlieferungszusammenhang gibt“⁶³. Wie oft wurde in diesem Zusammenhang übersehen, dass so genannte „Häresien“ fremdkulturelle Vermittlungsweisen jenes Glaubens darstellten, den „Rechtgläubige“ nur in *einer* spezifischen kulturellen Version als „authentisch“ akzep-

tierten. Ohne die Möglichkeit tatsächlich heterodoxer Fehlentwicklungen zu bestreiten, möchte ich dafür plädieren, die pfingstliche Verfassung kirchlichen Lebens ernst zu nehmen und darauf zu vertrauen, dass die Botschaft des Evangeliums nicht verloren geht, wenn „Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyiens nach Zyrene hin, auch die Römer, Juden und Proselyten, Kreter und Araber“ (Apg 2,9-11) in fremden Sprachen darüber reden. Nicht das Konservieren semantischer Bestände, sondern das „Reden in neuen Sprachen“ (vgl. Mk 16,17b) ist Kennzeichen jener, die vom Auferstandenen gesendet werden. Dieser geistgewirkte Polylog des Glaubens ist aber nicht bloß ein spektakuläres Ereignis zu Beginn der Kirchengeschichte, sondern „Normalfall“ christlicher Überlieferungs-, Verkündigungs- und Reflexionsgeschichte⁶⁴. Für ein katholisches Glaubensverständnis sollte eine solche polyloge Vermittlung der Wahrheit des christlichen Glaubens eine Selbstverständlichkeit sein – also weder ein monokultureller Dogmatismus noch ein multikultureller Relativismus, sondern ein interkulturell inspirierter Polylog, dessen Dynamik die Glaubenden „nicht schweigen lässt über das, was sie gesehen und gehört haben“ (vgl. Apg 4,20).

c) *Theologie interkulturell gehört zum Handwerkszeug einer Weltkirche*. Wenn sich eine „Weltkirche“ nicht als internationalen Konzern versteht, von dessen Zentrale aus alle Filialen weltweit betreut werden, sondern als „Volk aus allen Völkern“, dessen Katholizität im Sinn von LG 13 nicht die Ausbreitung einer Firmenideologie über die ganze Welt, sondern die Erfahrung geschenkhafter Einheit bedeutet, dann wird eine solche Praxis weltkirchlichen Glaubens etwas Neues in diese Welt einbringen: einen Stil

interkultureller Beziehungen, der nicht hegemonial oder ethnozentrisch praktiziert wird; ein Verständnis von Universalität, das nicht einem „law and order“-Prinzip folgt; eine Verwirklichung von Solidarität und gegenseitigem Austausch, die nicht bloß marktförmig strukturiert ist; und eine Form von Ökumene (im ursprünglichen Sinn des Wortes), die die „Anderen“ nicht assimiliert oder „integriert“. Diese neue Praxis des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, wie sie in der Kirche als „Volk aus allen Völkern“ verwirklicht wird, bedarf immer auch der intellektuellen Verantwortung, der (selbst-)kritischen Rückfrage und der diskursiven Weiterentwicklung. Theologie interkulturell möchte ein solcher „Weltkirchen-Diskurs“ sein. Dazu bedarf es eines hochdifferenzierten Know-hows, was erkenntnistheologische, kulturtheoretische und methodische Kenntnisse betrifft; es braucht eine hermeneutische Kompetenz im Umgang mit Andersheit, Vielheit und Fremdheit; und nicht zuletzt ist auch eine inhaltlich versierte Auseinandersetzung mit spezifischen ortskirchlichen Lebens- und Glaubenskontexten vonnöten, vor allem aber die innere Offenheit, sich auf verändernde Begegnungen einzulassen – auch das übrigens ein Markenzeichen christlichen Glaubens. Diesbezüglich ist folgender „philosophischer Imperativ“ zu beachten, den Ram Adhar Mall einmal formulierte: „Halte keine Perspektive für wahr, gut und schön, wenn sie sich in den absoluten Stand setzt und neben sich keine andere anerkennt. Hierbei ist die interkulturelle Perspektive selbst nicht wiederum eine zusätzliche Perspektive; sie ist die Einsicht, Erkenntnis, Anerkenntnis, eine Einstellung, dass keine Perspektive *die* Perspektive ist.“⁶⁵

Theologie interkulturell will auch nicht eine Überperspektive im Sinn einer interkulturellen Totalität bieten, sondern das, was sich in einer weltkirchlich verfassten Glaubensgemeinschaft als Frage, Herausforderung und Problem zeigt, klären und verstehen helfen; sie ist die diskursive Form von Katholizität, die das Evangelium Jesu Christi nicht als Besitz *einer* kulturellen Tradition, sondern als Heilsbotschaft an die „gesamte menschliche Familie“ (GS 2) begreift.

-
- 1 Vgl. Robert Schreier, Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen? In: ZMiss 36 (2010) 13-31.
 - 2 Vgl. Jürgen Habermas, Die postnationale Konstellation. Politische Essays (es 2095). Frankfurt 1998.
 - 3 Vgl. die treffende Analyse gegenwärtiger Entwicklungen durch José Casanova: „Interkulturelle Begegnungen, kulturelle Nachahmungen und Anleihen, Diffusionen in der Diaspora, Hybridisierungen, Kreolisierung und transkulturelle Bindestrich-Identitäten sind genauso ein fester Bestandteil der globalen Gegenwart wie die westliche Hegemonie, kosmopolitische Homogenisierung, religiöser Fundamentalismus oder der Kampf der Kulturen“ (Europas Angst vor der Religion. Berlin 2009, 114).
 - 4 Max Seckler, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hg. Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie (UTB 8173). Tübingen-Basel ²2000, 331-402; 355.
 - 5 Ebd. 356.
 - 6 Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (UTB 8025). Paderborn ³2000, 41.
 - 7 Ebd. 98.
 - 8 Vgl. Manuela Kalsky, Wahrheit in Begegnung. Die Transformation christlicher Identität angesichts kultureller und religiöser Pluralität, in: Forum Mission. Jahrbuch, Band 2 (2006) 29-51.
 - 9 Adolf Darlap, Zur Rekonstruktion der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, in: ZKTh 107 (1985) 377-384.

- 10 Vgl. Ernst Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Ders., Gesammelte Schriften. Zweiter Band: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Aalen 1962 (²1922), 729-753.
- 11 Adolf Darlap, Fragmentarische Überlegungen zum Thema Theologiegeschichte, in: ZKTh 96 (1974) 6-11; 11.
- 12 Vgl. Paul Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur, in: Ders., Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur (Gesammelte Werke. Hg. Renate Albrecht, Band IX). Stuttgart 1967, 13-31; ders., Kirche und Kultur, in: ebd. 32-46; ders., Religion und Kultur, in: ebd. 82-93.
- 13 Vgl. Anselme Titianma Sanon, Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen (TDW 7). Freiburg i. Br. 1985, 79-84 [Orig.: *Enraciner l'Évangile. Initiations africaines et pédagogie de la Foi*. Paris 1982].
- 14 Vgl. Doris Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften (rororo 55675). Reinbek bei Hamburg ²2007; Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen. Hg. Andreas Nehring, Joachim Valentin (ReligionsKulturen, Band 1). Stuttgart 2008.
- 15 Felix Wilfred, Die Konturen kontextueller Theologien aus der Dritten Welt, in: JKTh 4 (1996) 157-173; 157.
- 16 Ebd.
- 17 Bernhard Waldenfels, Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung (stw 1952). Frankfurt 2009, 119.
- 18 Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Band 1. Mainz 1998, 49 [Orig.: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Petrópolis/Madrid 1991].
- 19 Ebd. 51.
- 20 Ebd. 50.
- 21 Vgl. Aloysius Pieris, Sprechen vom Sohn Gottes in Asien, in: Ders., Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (TDW 9). Freiburg i. Br. 1986, 112-121. – Ortskirchen von Asien, betont Pieris, sind getauft „im Jordan asiatischer Religiosität und auf dem Kalvaria asiatischer Armut“ (Asiens nichtsemitische Religionen und die Mission der Ortskirchen, in: ebd. 55-78; 78).
- 22 „Eine authentisch asiatische Theologie muss eingebettet sein in unsere geschichtlich-kulturelle Situation und aus ihr hervorgehen. Eine Theologie, die aus dem Kampf des Volkes um Befreiung erwächst, würde sich spontan in der religiös-kulturellen Sprache des Volkes ausdrücken“ (Schlusserklärung der Konferenz von Colombo/Wennappuwa 1979 [EATWOT III], 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, 67-78; 74).
- 23 Vgl. im Folgenden Max Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4 (wie Anm. 4), 131-184; 144.
- 24 So lautet der Untertitel des bekannten Werks von Edward Schillebeeckx: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Freiburg i. Br. 1977.
- 25 „Sekte“ kommt vom lateinischen *secare*: (ab-)schneiden.
- 26 Das lateinische *ecclesia* kommt vom griechischen *ek-kalein*: herausrufen.
- 27 Franz Martin Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (UTB 2470). Wien 2004, 9.
- 28 Ebd. 89.
- 29 Gregor Maria Hoff arbeitet diese – fundamentaltheologisch hochrelevante – Tatsache deutlich heraus: „Die Pluralität der Evangelien bleibt auch um den Preis abweichender Darstellungen erhalten. Insgesamt ist der Kanon Ausdruck der lebendigen Vielgestaltigkeit der Alten Kirche – und in dieser Hinsicht eine sehr moveable Identitätsgröße. Der – selbst hermeneutische – Prozess der Kanonentstehung belehrt über Einträge von Differenz, die von Identität nur in Spannungen sprechen lässt. Eine solche differenztheoretisch aufgebrochene *kanonische Identität des Christlichen* ist von fundamental theologischem Rang“ (Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModer-

- nen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik. Paderborn 2001, 253).
- 30 Ram Adhar Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt 1995, 10.
- 31 Vgl. in diesem Zusammenhang das „Kriterium der ‚proportionalen Norm‘“ zur Bestimmung theologischer Orthodoxie angesichts wechselnder historischer und kultureller Kontexte bei Edward Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. Mainz 1971, 63-68.
- 32 „‚Interkulturalität‘ bezeichnet eine epistemische Einstellung, mit der die Interkulturelle Theologie die Selbstbeschreibung des christlichen Glaubensverständnisses leistet“ (Georg Essen, Interkulturelle Theologie, in: Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Hg. Jürgen Straub, Arne Weidemann, Doris Weidemann. Stuttgart 2007, 283-293; 287).
- 33 www.uni-salzburg.at/ztkr
- 34 „Pathos bedeutet, dass wir von etwas getroffen sind, und zwar derart, dass dieses Wovon weder in einem vorgängigen Was fundiert noch in einem nachträglich erzielten Wozu aufgehoben ist“ (Bernhard Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt 2006, 43).
- 35 Vgl. Hans Waldenfels SJ, Theologie interkulturell – Konturen einer neuen theologischen Ausrichtung, in: Theologie im Zeichen der Interkulturalität. Interdisziplinäre Herausforderungen – Positionen – Perspektiven. Hg. Claude Ozankom, Chibueze Udeani (Intercultural Theology and Study of Religions, 3). Amsterdam-New York 2010, 199-214. „Die Theologie als ganze muss zu einer ‚Theologie interkulturell‘ werden“ (ebd. 207).
- 36 Samuel P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München-Wien 1996, 292 [Orig.: *The Clash of Civilizations*. New York 1996].
- 37 Ebd. 511.
- 38 Vgl. Józef Niewiadomski, Begegnung von Religionen im weltzivilisatorischen Kontext, in: Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie. Hg. Raymund Schwager (QD 160). Freiburg i. Br. 1996, 83-94. – Im Zentrum seines Beitrags steht die Frage, ob und inwiefern eine empathische Wertschätzung des Pluralismus in der Lage ist, „die verschleiernde Logik der modernen Oberreligionen“ (ebd. 90) aufzudecken, die nach der Soterio-Logik des „extra mercatum nulla salus“ (ebd. 87) funktionieren. – Vgl. Franz Hinkelammert, Globalisierung als verschleiernde Ideologie zur Verdrehung und Rechtfertigung der Missstände in der gegenwärtigen Wirklichkeit, in: Conc 37 (2001) 549-559.
- 39 Vgl. im Folgenden Wimmer, Interkulturelle Philosophie (wie Anm. 27), 15-17.
- 40 Vgl. ebd. 68-73.
- 41 Hier ist zu beachten, dass die Bedeutung von „Dialog“ – verglichen mit dem üblichen Verständnis – eingeschränkt ist: gemeint ist hier (nur) ein Gespräch mit Vorbehalt, eine Form von Kommunikation, deren Radius so weit reicht, als die Identität des eigenen „Zentrums“ nicht bedroht erscheint.
- 42 Jürgen Habermas, Wahrheitstheorien, in: Ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (stw 1176). Frankfurt 1995, 127-183; 180.
- 43 Ebd. 181.
- 44 Wimmer, Interkulturelle Philosophie (wie Anm. 27), 66.
- 45 Vgl. das Themenheft „Universalismus“ von polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 20 (2008)
- 46 Raúl Fornet-Betancourt, Interkulturalität in der Auseinandersetzung (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Band 27). Frankfurt-London 2007, 39. – „Es mag sein“, betont der Autor, „dass Dominanz Globalität schafft; Universalität aber entsteht nicht aus Dominanz, sondern durch geduldige Prozesse der Kommunikation“ (ebd. 31).
- 47 Vgl. Robert J. Schreier, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie (Theologie interkulturell, 9). Frankfurt 1997. „Eine neue Katholizität ist durch eine einschließende Ganzheit

- und Glaubensfülle entlang von interkulturellem Austausch und interkultureller Kommunikation gekennzeichnet“ (ebd. 225).
- 48 Selbstverständlich hängt eine gelingende Glaubensverantwortung nicht vom Begriff „Polylog“ ab, sondern von der damit gemeinten Haltung, die häufig – zu Recht – als „Dialog“ bezeichnet wird. Wenn etwa Felix Wilfred in seiner Auseinandersetzung mit der kolonialen/missionarischen Geschichte der Kirche in Indien von einem „*dialogischen* Modell“ spricht, das er gegen die historische Erfahrung der Absorption, der Assimilation und der Dominanz positioniert, trifft er der Sache nach das Anliegen des Polylogs: „Das dialogische Modell [...] versucht eine Kommunikation zwischen Kulturen, Philosophien und Religionen sowohl auf der Mikro- als auch auf der Makroebene zu ermöglichen, um so das Verständnis, den Konsens und die Kooperation zwischen den Völkern zu fördern [...]. Das dialogische Modell ist beseelt von dem Geist der gemeinsamen Suche der Menschheit nach Wahrheit und echter Freiheit“ (Inkulturation oder interkulturelle Begegnung, in: Ders., An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext [Theologie interkulturell, 11]. Frankfurt-London 2001, 45-68; 61).
- 49 Danielle Palmyre-Florigny, Kreolische Kultur und Religion in Mauritius (Theologie interkulturell, 18). Ostfildern 2009, 127.
- 50 Ebd. 128.
- 51 „[...] Die Menschwerdung des Wortes stellt ja kein isoliertes Ereignis dar, sondern strebt auf ‚die Stunde‘ Jesu und das Ostergeheimnis zu [...]. Diese Selbstentäußerung, diese *Kenosis*, derer es für die Verherrlichung bedarf, der Weg Jesu und jedes seiner Jünger (vgl. Phil 2,6-9) ist *Leuchtkraft für die Begegnung der Kulturen mit Christus und seinem Evangelium* [...]. Die Inkulturation besitzt auch tiefe Bande zum *Pfingstgeheimnis*. Durch die Ausgießung und das Wirken des Heiligen Geistes, der Gaben und Talente vereint, erleben alle Völker der Erde, wenn sie in die Kirche eintreten, ein neues Pfingsten, bekennen in ihrer Sprache den einen Glauben an Jesus Christus und verkündigen die Wundertaten, die der Herr für sie vollbracht hat [...]“ (Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* vom 14. September 1995 [VApS 123], Nr. 61).
- 52 „After the Resurrection, Christ belonged to every culture at once. The Resurrection made it possible for him to identify explicitly with the cultures of every time and place, through the proclamation of the Gospel to every nation. The Resurrection made possible the release of the Spirit to people of every culture, and this was effectively symbolized by what happened at Pentecost, when people of diverse languages heard and understood the one language of faith. The Paschal Mystery, then, is intimately linked to the inculturation process itself. It is precisely because of the Resurrection that we can become members of Christ and that Christ, in his members, can become African, Indian, American and so on“ (Aylward Shorter, *Toward a theology of inculturation*. New York 1994, 83).
- 53 Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: HThK Vat.II, Band 2. Freiburg i. Br. 2004, 263-582; 388.
- 54 Vgl. Medard Kehl SJ, *Ecclesia universalis*. Zur Frage nach dem Subjekt der Universalkirche, in: Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner. Hg. Elmar Klinger, Klaus Wittstadt. Freiburg i. Br. 1984, 240-257; Raúl Fornet-Betancourt, Überlegungen zu einigen hermeneutischen Voraussetzungen für den Dialog der Ortskirchen im Kontext eines pluralen Christentums, in: Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen. Hg. Ludwig Bertsch SJ (TDW 15). Freiburg i. Br. 1991, 23-29.
- 55 Johann Baptist Metz, Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation, in: Conc 25 (1989) 337-342; 337.
- 56 Vgl. Claude Geffré OP, Die Zukunft des christlichen Glaubens im Zeichen der Herausforderung durch den religiösen und den kulturellen Pluralismus, in: Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche. Für Hermann Schalück. Hg. Richard Brosse, Katja Heidemanns. Freiburg i. Br. 2008, 318-332.

- 57 Schrift an Diognet, in: Didache, Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet. Hg. Klaus Wengst (Schriften des Urchristentums). München 1984, 312-348; 319 (Diognet 5,1.4).
- 58 Simon Matondo-Tuzizila, Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Forschungsergebnisse, Band 83). Hamburg 2008, 306.
- 59 Franz Schupp, Glaube – Kultur – Symbol. Versuch Düsseldorf 1974, 17.
- 60 Ebd. 7.
- 61 Ebd. 258.
- 62 Ebd. 270.
- 63 Georg Essen, Interkulturelle Theologie (wie Anm. 32), 290.
- 64 Vgl. Schreier
- 65 Ram Adhar Mall, Tradition und Rationalität. Eine interkulturelle philosophische Perspektive, in: Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven (SIP 16). Amsterdam-New York 2006, 19-48; 21.