

## Interkulturelle Theologie als Transformation der Theologie

von Thomas Fornet-Ponse

In Anbetracht der Globalisierung, worunter „ganz allgemein die Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender Beziehungen in unterschiedlichsten Bereichen wie der Politik, Ökonomie oder Kultur“<sup>1</sup> verstanden sei, ergeben sich philosophische wie theologische Fragestellungen. Dazu gehört ihre Beschreibung aus unterschiedlicher Perspektive ebenso wie die Konsequenzen für ein Verständnis von „Kultur“ und das Phänomen der Interkulturalität. Denn Kulturen können sich nun noch weniger als früher hermetisch voneinander abgrenzen oder als weitgehend einheitliche und statische Entitäten verstanden werden. Um die aus der Begegnung verschiedener Kulturen resultierenden Veränderungen theoretisch zu beschreiben und zu untersuchen, gibt es (insbesondere im Zusammenhang mit dem sogenannten „Cultural Turn“) unterschiedliche kulturwissenschaftliche Erklärungsmodelle – genannt seien beispielhaft Hybridität<sup>2</sup> und Transdifferenz<sup>3</sup>. Auch wenn der Kulturbegriff zunächst eine innere Einheit verschiedener Verhaltens-, Denk- und Handlungsweisen in unterschiedlichen Lebensbereichen meint, die dazu tendiert, „intern universell“ zu sein, das heißt, alle Lebensbereiche und Ausdrucksweisen der Menschen, die sie repräsentieren, zu bestimmen“<sup>4</sup>, darf diese unter anderem aufgrund ihrer Geschichtlichkeit nicht als

---

<sup>1</sup> Michael Reder, *Globalisierung und Philosophie*, Darmstadt 2009, S. 7.

<sup>2</sup> Vgl. besonders Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994.

<sup>3</sup> Vgl. unter anderem Lars Allolio-Näcke/Britta Kalscheuer/Arne Manzeschke (Hrsg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Frankfurt a. M. und New York 2005.

<sup>4</sup> Franz Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, S. 46.

geschlossene Ganzheit missverstanden werden. Daher ist ein interkultureller Dialog als Dialog prozesshafter Identitäten denkbar. Ein solches Verständnis von Kultur und interkulturellem Dialog hat aber nicht nur erhebliche Konsequenzen für die Missionswissenschaft, sondern für die Theologie allgemein. So kann unter Rekurs auf semiotische Kulturtheorien im Anschluss an Clifford Geertz, die Kulturen als öffentliche, beobachtbare und vermittelte Symbolsysteme verstehen, ein *semiotischer Holismus* betont werden: „Theologie lagert sich nicht nur ab in schriftlichen Texten oder Lehrsätzen, sondern eben auch in Ethik und Etikette, in Sozialstrukturen und Umgangsweisen, in Bedeutungszusammenhängen, die von Kulturraum zu Kulturraum unterschiedlich ausfallen können. Ob es einen zu übersetzenden universalen ‚Kern‘ der Botschaft gibt, ist aus dieser Perspektive zumindest fraglich.“<sup>5</sup> Dies betrifft nicht nur das längere Zeit gültige Inkulturations-Paradigma der Missionswissenschaft, sondern auch die Frage, ob nicht die gesamte Theologie interkulturell zu transformieren sei, und verschärft sich durch die diskurstheoretische Perspektive, mit der Kulturen als „hybride und in sich inhomogene Identitätskonstellationen, die sich in diskursiven Prozessen performativ je neu konstituieren“<sup>6</sup>, bestimmt werden können. Interkulturalität erweist sich so als zentrale theologische Ressource.

### Akkommodation als frühes Paradigma der Missionswissenschaft

Wenngleich die theoretische Reflexion auf Interkulturalität verhältnismäßig jung ist, ist sie doch ein dem Christentum von Beginn an inhärentes Phänomen. Denn für die theologische Deutung des Christuserignisses und der christlichen Überzeugung der universalen Bedeutung der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth für das Heil

---

<sup>5</sup> Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*, Gütersloh 2012, S. 135.

<sup>6</sup> Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013, S. 124.

aller Menschen aller Zeiten ist die Fragestellung nach dem Verhältnis von Partikularität und Universalität virulent. Auch die vielfältigen Begegnungen unterschiedlicher Kulturen im Laufe der Geschichte des Christentums, angefangen mit der Vermittlung jüdisch-semitischen Denkens in die griechisch-römische Welt, sind zu berücksichtigen. Eine ausdrückliche Reflexion auf die Bedeutung und Herausforderungen der Existenz unterschiedlicher Kulturen für die Theologie setzte insbesondere im Kontext der neuzeitlichen Missionsbewegungen ein und führte zur Etablierung des Faches „Missionswissenschaft“.

Dabei wurde lange Zeit im katholischen Bereich entsprechend einem eher essentialistischen Kulturverständnis – das sich auch im zeitlich parallel zu beobachtenden westlichen Imperialismus beziehungsweise Kolonialismus niederschlägt – Mission primär mit dem Ziel der Einpflanzung der Kirche in fremde Kulturen betrieben, wozu die Missionswissenschaft Hilfestellung leisten wollte. Eine Beeinflussung durch die Anderen kam nicht in den Blick, vielmehr wurde selbstreferentiell gearbeitet: „Missionspraxis und -methodik dienen dem Zweck, durch ‚pädagogische‘ Maßnahmen die im Rahmen einer geordneten Missionsunternehmung dem Gottesvolk Zuführten auf das zweite Kommen Christi vorzubereiten“<sup>7</sup>. Mit der Implantationstheorie einher geht ein territoriales Missionsverständnis. Dagegen steht in einem eher pietistisch motivierten Missionsverständnis die individuelle Bekehrung im Vordergrund, weshalb dort kulturelle Unterschiede von vornherein positiver bewertet werden können.<sup>8</sup> Das Verhältnis von universalem Evangelium und partikularen Kulturen wurde mithin in der frühen Missionswissenschaft als eines der Akkommodation bestimmt, das heißt das Wesentliche des Christentums ist an die anderen, fremden Kulturen anzupassen. Dem

<sup>7</sup> Klaus Hock, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011, S. 16.

<sup>8</sup> Vgl. zu einer differenzierteren Unterscheidung Theo Sundermeier, „Theologie der Mission“, in: Karl Müller/Theo Sundermeier, Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, S. 470–495.

entspricht auch die frühere Praxis beispielsweise Matteo Riccis oder Roberto de Nobilis. Es wird deutlich zwischen einem universalen „Kern“ und einer anzupassenden partikularen „Schale“ (hierzu wird die Liturgie, das religiöse Brauchtum und die kirchliche Architektur gezählt) beziehungsweise zwischen wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften unterschieden. Kritisiert werden kann dabei das statische Verhältnis von Evangelium und Kultur, die hierarchische Struktur und dass allein die Kirche Subjekt ist.<sup>9</sup> Überdies liegt hier ein eher abstraktes und ahistorisches Verständnis von Universalität vor, das diese kontextlos beziehungsweise in Abgrenzung von Kontextualität versteht und eher die Verabsolutierung einer partikularen Position meint. Demgegenüber erscheint ein von interkulturellen Philosophen vertretenes Verständnis von Universalität als Solidarität der unterschiedlichen kontextuellen Positionen beziehungsweise als Zielperspektive des interkulturellen Dialogs leistungsfähiger, um theologisch und philosophisch den Herausforderungen angesichts kultureller Begegnungen und der unhintergehbaren Interkulturalität des Christentums zu begegnen.<sup>10</sup>

### Die Entstehung kontextueller Theologien und das Paradigma der Inkulturation

In der Missionswissenschaft kam es unter anderem wegen der beginnenden Dekolonialisierung zu erheblichen Umorientierungsversuchen, die zu einer stärkeren Grundlagenorientierung und damit einem klareren Fokus auf die unhintergehbare Interkulturalität des Christentums führten. Hinzu kamen aufgrund des „Aufbruchs der

---

<sup>9</sup> Vgl. Volker Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 25.

<sup>10</sup> Hier ist besonders das Universalitätsverständnis Raúl Fornet-Betancourts zu nennen, vgl. Thomas Fornet-Ponse, *Freiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens*, Aachen 2013, S. 324–334.

Dritten Welt“ und des damit einhergehenden Dekolonialisierungsschubes die Entstehung kontextueller Theologien sowie die Frage der Vernetzung der verschiedenen lokalen Diskurse. Gerade die Kritik am abendländischen Universalisierungsanspruch und am Eurozentrismus bringt eine andere Perspektive in die Verhältnisbestimmung von Kultur und Evangelium ein, indem die Pluralität betont und die Universalität einer bestimmten Theologie bestritten wird.<sup>11</sup> Anstelle von Begriffen wie Adaptation, Anpassung, Inkulturation oder Indigenisierung, bei denen die einheimische Kultur, Religion und/oder Philosophie die Grundlage für eine theologische Neuinterpretation bieten, wird vom *Theological Education Fund* der Begriff „Kontextualisierung“ vorgeschlagen.<sup>12</sup> Da auch Säkularisierung, Technologisierung und Einsatz für Gerechtigkeit berücksichtigt werden, geht es um den konkreten historischen, sozioökonomischen, politischen, kulturellen, ethnischen und religiösen Kontext. Das Kennzeichen kontextueller Theologie besteht nicht darin, stärker durch ihren Kontext bestimmt zu sein als andere, sondern darin, den Kontext zum Ausgangspunkt des theologischen Prozesses zu machen und sich als Theologie aus und für ihren Kontext zu verstehen. Dementsprechend soll weder eine „herkömmliche“ Theologie importiert noch das unveränderliche Evangelium an die Kultur adaptiert werden.<sup>13</sup> Methodisch verbindet sich damit ein „epistemologischer Bruch“ zur abendländischen Theologie, in dem die Praxis betont und das Engagement zum ersten Akt der Theologie wird. Grob unterscheiden kann man trotz gewisser Überschneidungen zwischen Befreiungstheologien und Inkulturations- beziehungsweise Dialogtheologien. In beiden Fällen gilt die von Volker Küster betonte

---

<sup>11</sup> Vgl. Josef Estermann, „La ‚Teología Andina‘ como realidad y proyecto. Una deconstrucción intercultural“, in: Ders. (Hrsg.), *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*, Tomo I, La Paz 2006, S. 137–162, hier: S. 148f.

<sup>12</sup> Vgl. William Russell, *Contextualization. Origins, Meaning and Implications*, Diss. Masch., Rom 1995.

<sup>13</sup> Vgl. Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*, S. 162.

Grundstruktur des hermeneutischen Zirkels zwischen Text (Kanon und christliche Tradition) als Identitätskriterium und Kontext als Relevanzkriterium, wobei hier in jüngerer Zeit neben die Option für die Armen und den Respekt kulturell-religiöser (und ethnischer) Identitäten auch ökologische Nachhaltigkeit und Geschlechtergerechtigkeit getreten sind.<sup>14</sup> Auch wenn kontextuelle Theologien in der sogenannten Dritten Welt entwickelt wurden, sind sie keineswegs eine Angelegenheit der „Peripherie“. Vielmehr ist jede theologische Reflexion unausweichlich kontextuell und muss auf kulturell beziehungsweise kontextuell geprägte Bedeutungssysteme zurückgreifen und ihren eigenen Kontext analysieren. Damit erweist sich das Verhältnis von Partikularität und Universalität mit der Frage nach Identitätskriterien als Grundspannung kontextueller Theologie.<sup>15</sup> Mit den kontextuellen Theologien wird die Akkommodation als Leitmetapher der frühen Missionswissenschaft durch die Inkulturation abgelöst, die Pedro Arrupe wie folgt beschreibt: „Inkulturation ist die Gestaltwerdung des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem gegebenen kulturellen Milieu, in solcher Weise, dass diese Erfahrung nicht nur in Elementen zum Ausdruck kommt, die der betreffenden Kultur eignen (das allein wäre nur eine oberflächliche Anpassung), sondern dass sie ein Prinzip wird, das die Kultur beseelt, leitet und zur Einheit bringt, indem sie diese umwandelt und erneuert, so dass eine ‚neue Schöpfung‘ daraus wird.“<sup>16</sup> Anders als bei der Akkommodation geht es nun um eine tiefe Durchdringung, wobei den Kulturen eine theologische Relevanz zugesprochen und andererseits ihre Transformation für nötig erachtet wird. Bei der oft erwähnten Analogie zur Inkarnation<sup>17</sup> kann leicht die Wechselseitigkeit ver-

---

<sup>14</sup> Vgl. Volker Küster, Einführung in die interkulturelle Theologie, Göttingen 2011, S. 60.

<sup>15</sup> Vgl. Judith Gruber, a. a. O., S. 42.

<sup>16</sup> Brief von Pedro Arrupe vom 14.5.1978, zitiert nach Michael Sievernich, „Von der Akkommodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu“, in: ZMR 86 (2002), S. 260–276, hier: S. 268.

<sup>17</sup> Vgl. Paulo Suess, „Inkulturation“, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino, Mys-

nachlässigt werden, wenn zwischen aktiv inkultrierender Kirche und passiv aufnehmenden Kulturen unterschieden wird. Dagegen kann aus pneumatologischer oder schöpfungstheologischer Perspektive die kulturelle Identität stärker berücksichtigt und Inkulturation primär als Entdecken der verborgenen Präsenz Gottes verstanden werden. „Dieses Modell hebt so stärker auf die Transformationsprozesse ab, die das Evangelium in einem fremden kulturellen Zeichensystem zur Sprache bringen, während die Widerständigkeit seiner Botschaft, die zu einer Transformation, einer Metanoia, der Kulturen herausfordert, tendenziell ausgeblendet wird.“<sup>18</sup>

### „Pfersichmodell“ und „Zwiebelmodell“

Indes wird auch bei diesem Inkulturationsverständnis die Möglichkeit vorausgesetzt, prinzipiell zwischen einem wesentlichen Kern und den geschichtlichen und interkulturellen Transformationsprozessen unterscheiden zu können, da der Kern unverändert bleibe, die „Schale“ aber veränderbar sei und sich den entsprechenden Kontexten anpassen könne. Von diesem „Pfersichmodell“, das eng mit einem ontologischen und metaphysischen Dualismus zusammenhängt, unterscheidet Josef Estermann das „Zwiebelmodell“, bei dem viele Schalen und Schichten bestehen, aber kein harter Kern gefunden werden kann, und das „eine eher in nicht-abendländischen Kulturkreisen vorherrschende ganzheitliche und allumfassende Vorstellung von ‚Wesentlichem‘ und ‚Unwesentlichem‘“<sup>19</sup> vertritt. Das Pfersichmodell impliziert einen theologischen beziehungsweise philosophischen Essentialismus, wobei wesensmäßige Bestandteile des christlichen Glaubens behauptet werden, über die nicht kulturell

---

terium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern 1996, S. 1011–1059, hier: S. 1047.

<sup>18</sup> Judith Gruber, a. a. O., S. 50.

<sup>19</sup> Josef Estermann, Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas, Ostfildern 2012, S. 53.

oder religiös verhandelt werden könne, weil sie geschichtstranszendent und metakulturell seien. Dabei stellen sich die Fragen, was genau zu diesem Wesenskern gehöre, wer dies bestimme und ob tatsächlich die jeweilige Erscheinungsform ohne Weiteres vom Kern getrennt werden könne. Hingegen entspricht das „Zwiebelmodell“ eher einer indigenen und ostasiatischen Weisheitstradition, in der das Wesentliche nicht von seinen Erscheinungsformen gelöst werden kann, sondern sich vielmehr in ihnen manifestiert, so dass das, was die Zwiebel ausmacht, in allen Schichten vorhanden ist. Auf die Theologie angewandt, folgte daraus: „Das Wesen des christlichen Glaubens und dessen geschichtlicher und kulturell-zivilisatorischer Erscheinungsformen sind in allen Kontexten religiöser Existenz ‚vermischt und ungetrennt‘ anwesend.“<sup>20</sup> Wenn es im Pflirsichmodell möglich scheint, einen reinen Wesenskern des christlichen Glaubens aus einer bestimmten geschichtlichen und kulturellen Erscheinungsform zu „exkulturieren“ und in eine andere zu re-„inkulturieren“, wird dies vom Zwiebelmodell als unmöglich angesehen. Dies kann auch christologisch mit der untrennbaren Einheit der beiden Naturen Christi begründet werden, indem die Bedingungen der menschlichen Existenz betont werden, die einen abstrakten Essentialismus unmöglich machen.

Spricht schon dies für eine Weiterentwicklung des Paradigmas der Inkulturation hin zu einem, das die Wechselbeziehungen nicht nur der Kulturen untereinander, sondern auch zwischen christlichem Glauben und seinen verschiedenen kulturellen Ausdrucksformen in den Blick nimmt, ist die Leitmetapher der „Inkulturation“ auch aufgrund ihrer Begriffsunschärfe nicht unproblematisch. Denn weder ist eindeutig, wer inkulturiert und was inkulturiert wird, noch wird „die unabschließbare Produktivität kultureller Zwischenräume“<sup>21</sup> gesehen. Hierzu kann der Begriff der „Interkulturalität“ dienen.

---

<sup>20</sup> Ebenda, S. 54.

<sup>21</sup> Judith Gruber, a. a. O., S. 52.



## Interkulturelle Transformation der Theologie

Der Begriff „Interkulturalität“ nimmt zunächst die unhintergehbare Interkulturalität des Christentums auf und betont die Notwendigkeit, diese als Material- und Formalobjekt theologisch zu reflektieren, da sich Theologie im interkulturellen Raum verorten muss und die Differenzen produktiv aufnimmt. Eine solche Theologie stellt aber (anders als bei eher evangelischen Ansätzen) nicht ein neues Teilgebiet oder eine Transformation der Missionswissenschaft dar, sondern zielt auf eine Neukonstituierung der Theologie als einer interkulturell arbeitenden Theologie, weshalb im deutschen Sprachraum auch die adverbiale Bezeichnung „Theologie interkulturell“ verwendet wird.<sup>22</sup> Die zu beobachtenden Unterschiede zwischen evangelischen, eher die Nähe zur Missionswissenschaft betonenden Ansätzen und katholischen, stärker erkenntnistheologisch beziehungsweise fundamentaltheologisch ausgerichteten Ansätzen machen deutlich, dass „Interkulturelle Theologie“ beziehungsweise „Theologie Interkulturell“ weder ein eindeutig bestimmtes Fach ist noch eine theoretische oder methodische Gesamtkonzeption vorliegt.

Die ersten Ansätze einer solchen Theologie teilen den Hintergrund der kontextuellen Theologien und reagieren vor allem auf die Herausforderungen durch den Einbruch des Fremden, die Infragestellung der westlichen Tradition und die Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes.<sup>23</sup> Auch die sich im außereuropäischen Raum herausbildenden kontextuellen Theologien generieren sich zumindest implizit als interkulturell, da die Kontextualität jeglicher Theologie herausgestellt und somit auf den nötigen Dialog der unterschiedlichen kontextuellen Theologien abgehoben wird. Indem eine interkulturelle Theologie die Interkulturalität des Christentums als theologisch normative Grundstruktur thematisiert, wird sowohl das

---

<sup>22</sup> So in Frankfurt a. M. und Salzburg.

<sup>23</sup> Dies verbindet sich zunächst mit Namen wie Walter Hollenweger, Hans Jochen Margull und Richard Friedli, später sind insbesondere Theo Sundermeier, Robert Schreier, aber auch Giancarlo Collet zu nennen.

Materialobjekt neu bestimmt als auch Theologie insgesamt neu formatiert: „Theologie auf interkulturelle Weise treiben heißt einerseits, das zu denken, was *fremde* Erfahrungen mit dem Evangelium, also kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden, uns zu denken geben. Und andererseits bedeutet es, bei unserer theologischen Arbeit immer mit zu bedenken, was *unsere* Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben.“<sup>24</sup> Dies nimmt die Differenzen, die die Begegnung mit dem Fremden deutlich macht, nicht nur positiv auf, sondern sieht auch ihren möglichen Offenbarungscharakter, da der Bedeutungsüberschuss der christlichen Botschaft in keinem Kontext vollständig ausgedrückt werden kann. Vielmehr lenken sie den Blick auf das „Nichtverstandene, Nichtrealisierte, Offene, Fremde, eschatologisch Vorenthaltene“<sup>25</sup> und somit auf die Differenz zwischen jeder notwendig partikularen Theologie und der universalen Bedeutsamkeit der christlichen Botschaft.

Neben der im Vordergrund stehenden Neukonstituierung beziehungsweise interkulturellen Transformation der Theologie kommen einer interkulturellen Theologie als Reflexion auf Interkulturalität primär drei Aufgaben zu: die Analyse des Kontexts und der jeweiligen Kultur, eine interkulturelle Hermeneutik und die Frage nach den Kriterien christliche Identität. Diesbezüglich geben zwar Bibel und Dogmen eine verbindliche theologische Grammatik vor, sind aber selber kontextuell und daher interpretationsbedürftig. Insbesondere die geschichtlich-kulturelle Konstellation der Ur- und Frühkirche ist für christliche Identität unausweichlich, unhintergebar und unverzichtbar. „Ihre normative Bedeutung für die Identität des Christentums ist in seinen interkulturellen Vermittlungen und

---

<sup>24</sup> Hans Kessler/Hermann Pius Siller, Vorwort zur Reihe „Theologie interkulturell“, in: Bénézet Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Frankfurt a. M. 1986, S. 9–16, hier: S. 12.

<sup>25</sup> Hermann Pius Siller, *Überlegungen zur Methode von Theologie interkulturell*, in: Maria Hungerkamp (Hrsg.), *Grenzen überschreitende Ethik. Festschrift Hoffmann*, Frankfurt a. M. 1997, S. 99–114, hier: S. 110.

Übersetzungen – und damit in diskursiven Transformationsprozessen – stets neu zu bestimmen.“<sup>26</sup>

Bei einer interkulturellen Theologie wird die Leitmetapher der Inkulturation durch diejenige der Interkulturation abgelöst, die auf die Pluralität von Kulturen und ihrer Vernetzung sowie auf die wechselseitigen Vermittlungsprozesse verweist. Sie nimmt damit die unvermeidbare Kontextualität des Evangeliums auf, das zwischen unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu vermitteln ist. „Übersetzungsprozesse zwischen unterschiedlichen kulturellen Bedeutungssystemen zeigen sich so als Konstitutiv der bezeugenden Weitergabe des Evangeliums.“<sup>27</sup> Das Verhältnis von Evangelium und Kultur ist somit ein nicht abzuschließender Vermittlungsprozess zwischen unterschiedlichen kulturellen Kontexten. Dem entspricht das oben genannte Verständnis von Universalität als Dialog der verschiedenen kontextuellen Theologien und Philosophien beziehungsweise als Zielperspektive oder regulative Idee. Dies basiert auf der Überzeugung der Kontextualität beziehungsweise Kulturalität jeglichen Denkens, weshalb der Austausch der unterschiedlichen kontextuellen und kulturellen Theologien und Philosophien einen Universalisierungsprozess bildet. Die erstrebte Universalität trägt nicht die Unterschrift einer bestimmten Kultur oder beansprucht, das Haus oder der Name des Ganzen zu sein, sondern ist „die Universalität, die aus dem Bewusstsein erwächst, in Beziehung oder Teil eines immer offenen und andauernden Prozesses der Totalisierung zu sein“<sup>28</sup>.

Eine diesem Universalitätsverständnis verpflichtete Theologie kann der Interkulturalität christlicher Identität und der aus dieser stammenden Pluralität und Inhomogenität als *locus theologicus* ge-

<sup>26</sup> Judith Gruber, a. a. O., S. 76.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 80.

<sup>28</sup> Raúl Fornet-Betancourt, „La interculturalidad frente a los desafíos de la globalización“, in: Ders., *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen 2004, S. 71–75, hier: S. 75. Vgl. ähnlich Michael Sievernich, *Konturen einer interkulturellen Theologie*, in: *ZKTh* 110 (1988), S. 257–283, hier: S. 266.

recht werden. Interkulturalität wird als der ex negativo bestimmbare Raum der Differenzen bestimmt, der die diskursiven Bedingungen konstituiert und somit das jeweils Ausgeschlossene, Ungesagte oder Verdrängte offenlegt. Dadurch ist es nicht möglich, ein bestimmtes partikulares Zeugnis zu universalisieren, und wird der entzogene und unabgeschlossene Charakter christlicher Gottesrede deutlich. Das Spannungsverhältnis zwischen Universalität und Partikularität wird nicht zugunsten eines der Pole aufgehoben, sondern produktiv: „Wenn Theologie als theologische Reflexion der Interkulturalität des Christentums entworfen wird, wenn sie interkulturell und damit differenzsensibel betrieben wird, kann sie der Universalität Gottes im Modus des Entzugs einen Ort in ihren partikularen Gottesreden einräumen und so die offenbarungstheologisch grundlegende Interpretativität ihrer Wissensform in ihren Sprachformen einholen, ohne die Partikularität ihrer Erkenntnis auszublenden.“<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Judith Gruber, a. a. O., S. 208.